

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. V



Fasc. II

MAYO - AGOSTO

1970

SUMARIO

	PÁGS.
ARTICULOS	
CÁNDIDO TEJERINA, <i>Creación y caída en los libros XI-XIV de «La Ciudad de Dios»</i>	239
VÍCTOR DÍAZ DE TUESTA, <i>Exploración del «ser» que concreta al ente material. ¿Qué es eso que llamamos «materia»?</i>	297
JOSÉ RUBIO, <i>Teilhard de Chardin y su «frente humano»</i>	373
TEXTOS Y GLOSAS	
JOSÉ MORÁN, <i>¿Un signo de los tiempos?</i>	393
JOSÉ MORÁN, <i>San Agustín educador</i>	405
ANDRÉS G. NIÑO, <i>Las invocaciones</i>	409
LIBROS	413

ESTUDIO
AGUSTINIANO



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

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

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

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

Creación y caída en los libros XI-XIV de «La Ciudad de Dios»

La dialéctica de los dos amores y la oposición entre las dos ciudades son temas abundantemente tratados por Agustín antes de la composición de su gran obra *La Ciudad de Dios*¹. Esto significa que el saqueo de Roma por Alarico el 24 de agosto del 410 no tiene una importancia tan grande como se le ha querido dar a la hora de explicar los motivos y los condicionamientos de la composición de esta obra. El saqueo de Roma debe ser considerado más bien como una ocasión providencial que movió a San Agustín a poner por escrito de una manera sistemática lo que ya desde tiempo bullía en su espíritu².

Pero si este acontecimiento histórico no es de importancia capital para la comprensión de las ideas básicas de *La Ciudad de Dios*, es sin embargo esencial a la hora de explicarnos las motivaciones y las circunstancias históricas de los diez primeros libros. En efecto, después del saqueo de Roma por Alarico, muchos paganos acusaron a los cristianos de haber sido la causa de tal desgracia, añadiendo que con su desprecio de los dioses del Imperio habían despertado la cólera de éstos, que en castigo habían dejado a Roma desamparada en manos de los bárbaros.

San Agustín, dolido tanto por la destrucción de Roma como por estas voces acusadoras, emprende la tarea de la composición de *La Ciudad de Dios*, para refutar las acusaciones de los gentiles y para explicar la finalidad de los reinos e imperios terrenos dentro de los planes de la Providencia divina.

¹ Cf. A. LAURAS - H. RONDET, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin*, en "Etudes Augustiniennes" (Paris 1953) 97-160; igualmente cf. A. LAURAS, *Deux cités, Jérusalem et Babylone*, "La Ciudad de Dios", núm. extr., I, vol. 167, 117-152.

² Cf. J. MORÁN, *Introducción general a La Ciudad de Dios*, BAC 171, Madrid 1964, p. XIV-XV.

Después de mostrar en el libro primero que las tribulaciones de la invasión de Roma fueron comunes a los cristianos y a los paganos, y de explicar por qué la Providencia permite que estos males recaigan también sobre los buenos, San Agustín demuestra que el Imperio Romano no debe su prosperidad a los dioses, que, al contrario, con sus instigaciones a la inmoralidad fueron causa de su ruina (libros segundo y tercero), sino a la Providencia del único Dios, del cual depende no sólo la felicidad eterna, sino también la felicidad terrena (libros cuarto y quinto).

Partiendo de este punto San Agustín emprende su ataque contra los innumerables dioses del Imperio; si éstos no fueron capaces de mantener la prosperidad del Imperio Romano y de dar la felicidad de este mundo, ¿cómo podrán dar la felicidad de la vida eterna? Por lo tanto no son verdaderos dioses, y sólo queda como único Dios el Dios de los cristianos (libros sexto y séptimo).

Del politeísmo popular San Agustín pasa a la filosofía. Tampoco ésta, por muy elevada que sea, puede ser causa ni dadora de la vida eterna (libro octavo). Esta filosofía, a su vez, ha desarrollado una amplia gama de distinciones entre dioses buenos y malos, ángeles y demonios, demiurgos, etc. Es evidente que los dioses malos o demonios no pueden conseguirnos la beatitud eterna (libro octavo); pero tampoco los demonios buenos, si es que existen, cosa que San Agustín refuta, podrán ser mediadores en orden a conseguir la vida beata. Cristo es el único mediador que tenemos para alcanzar la eterna felicidad (libro nono).

El último libro de esta primera parte lo dedica San Agustín a mostrar que los ángeles y santos, llamados dioses por la Escritura, no son objeto del culto de latría, debido únicamente a Dios, sino sólo de una veneración especial por habernos precedido ya en el descanso eterno.

Demostrada así la inutilidad del paganismo y de la filosofía en orden a conseguir la salvación, y demostrado que sólo existe una vía de salvación, Cristo, Agustín pasa a explicar el nacimiento y desarrollo histórico de las dos ciudades, la ciudad terrena, formada por los hombres carnales y por los ángeles soberbios, y la ciudad de Dios, en la cual se reúnen los que aceptan a Cristo como el camino de su felicidad imperdurable.

Llegamos de este modo a los libros XI-XIV, objeto de este estudio, en los cuales se expone el nacimiento de estas dos ciudades, la creación como origen de la ciudad celeste y el pecado de los ángeles y de los hombres, punto de partida de la ciudad terrena.

Pero antes de comenzar el análisis de estos cuatro libros debemos situarlos cronológicamente dentro de la obra agustiniana, principalmente con respecto a los otros tratados en los que el Santo habla de la creación y del primer pecado. Estos tratados se pueden reducir a las obras de exégesis e interpretación del Génesis, en las cuales el problema surge inevitablemente al estudiar los primeros capítulos de este libro. Tres veces inicia San Agustín esta tarea, con diversas características y éxito diferente en cada caso.

El primero de ellos es el *De Genesi contra Manichaeos*, que fue escrito poco después de su conversión y en los primeros tiempos de su estancia en Africa, o sea, entre los años 388 y 389³. Sigue el *De Genesi ad litteram, imperfectus liber*, que debe haber sido escrito alrededor del año 393, como se deduce de las *Retractationes*, en las cuales aparece revisado inmediatamente después del opúsculo o sermón *De fide vel symbolo*, que fue predicado por el Santo en el concilio de Hipona de ese año.

El año 401, al parecer⁴, comienza una nueva exposición literal del Génesis; el tratado *De Genesi ad litteram, libri duodecim*, cuya composición se prolongará hasta el año 414⁵.

En los tres últimos libros de las *Confesiones*, San Agustín hace una exposición alegórica del primer capítulo del Génesis. La datación de estos libros es difícil de determinar, pero, en todo caso, no deben ser posteriores al año 400 ó 401⁶.

³ El mismo Agustín nos proporciona esta información en el *De Genesi ad Litteram* VIII, 2, 5, PL 34, 373: "Nam et ego contra Manichaeos... duos conscripsi libros recenti tempore conversionis meae". Del mismo modo en las *Retractationes* I, 10, PL 32, 599: "Iam vero in Africa constitutus, scripsi duos libros De Genesi contra Manichaeos".

⁴ "Hos sane libros posterius coepi, sed prius terminavi quam De Trinitate" (*Retract.* II, 24, PL 32, 640). El tratado sobre la Trinidad fue comenzado el año 400.

⁵ El año 412, escribiendo a Marceliano, San Agustín dice: "Periculosissimarum quaestionum libros De Genesi... et De Trinitate diutius teneo quam vultis et fertis" (*Epist.* 143, 4, PL 33, 587). El año 414 había terminado la redacción del libro duodécimo, pero todavía no había publicado el tratado. Cf. *Epist.* 159, 2, PL 33, 699.

⁶ La dificultad proviene del hecho que algunos críticos consideran estos tres libros un poco posteriores al resto de las *Confesiones*, mientras que otros creen

Los libros XI-XIV de *La Ciudad de Dios*, a su vez fueron escritos entre el año 416 y el 420. El libro undécimo es mencionado por Orosio en el prefacio de su *Historia contra los paganos*, obra que data del 417, y en el libro *Contra adversarium Legis et Prophetarum* (I, 14, 18) de Agustín, compuesto hacia el año 420, se da ya como escrito el libro XIV de *La Ciudad de Dios*.

Tenemos pues que los libros XI-XIV de *La Ciudad de Dios* representan el último estadio en la especulación agustiniana sobre la creación y la caída del primer hombre, la fijación de su pensamiento definitivo. Por ahora tenemos bastante con esta constatación simplemente cronológica; tal vez en otra ocasión podremos hacer un estudio sobre la evolución del Santo en esta materia, poniendo en relación estos libros de *La Ciudad de Dios* con los otros tratados citados anteriormente.

Finalmente es preciso constatar el carácter parcial de estos libros con respecto a la doctrina de la creación y del pecado; es decir, estos temas no son tratados en sí mismos, sino en función de la problemática de los dos amores y de las dos ciudades, por lo cual no podemos esperar un tratado completo y sistemático de todas las cuestiones implicadas en la creación y la caída de los primeros padres. Sin embargo, de estos cuatro libros de *La Ciudad de Dios* se puede sacar una visión general bastante completa del pensamiento agustiniano sobre estos problemas, a lo cual ayuda el mismo estilo asistemático de San Agustín, que gusta de disquisiciones y discusiones sobre temas más o menos marginales al tema que va desarrollando.

LA CREACIÓN, OBRA DE DIOS.

Comenzamos, pues, después de estas consideraciones introductorias con el estudio de estos cuatro libros, analizando el pensamiento agustiniano sobre la creación.

Naturalmente, para San Agustín, todo lo existente es obra de Dios, como aparece claramente en las Sagradas Escrituras, autoridad máxima en estas cuestiones ⁷:

que forman parte del esquema y de la redacción originales. En este último caso podrían colocarse entre el año 396 y el 397.

⁷ "Hic prius per Prophetas, deinde per se ipsum, postea per Apostolos,

«Quod autem Deus mundum fecerit, nulli tutius credimus quam ipsi Deo. Ubi enim audivimus? Nusquam interim nos melius quam in Scripturis sanctis, ubi dixit propheta eius, In principio fecit Deus caelum et terram»⁸.

Que la creación es obra de Dios nos es conocido, pues, primeramente por el testimonio de las Escrituras. Pero Agustín se sirve también de la razón para probar que el mundo necesita un supremo hacedor:

«Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse»⁹.

En estas palabras está compendiado el argumento que San Agustín usa en el *De libero arbitrio* para demostrar la existencia de Dios. La mutabilidad de las creaturas nos obliga a sobrepasarlas y así llegamos a la existencia de un supremo inmutable. Pero en este caso San Agustín no se detiene en este punto, sino que dando un paso hacia adelante, proclama que sólo Dios, el único ser inmutable, puede haber creado todo lo que no es El mismo. Al movimiento ascendente de la razón, que de las creaturas sube hasta Dios, sigue otro descendente, que partiendo de Dios llega hasta las creaturas, que de este modo nos aparecen como la obra de su potencia creadora.

En este texto San Agustín dice que la creación nos es conocida a partir de la consideración de la inmutabilidad divina: «Et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse». Pero también podemos llegar a la misma conclusión partiendo de las mismas creaturas:

«Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse, et non nisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat»¹⁰.

quantum satis esse iudicavit, locutus, etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus quas ignorare non expedit, nec per nosmetipsos nosse idonei sumus" (*De Civ. Dei* XI, 3, PL 41, 318).

⁸ Ibid. XI, 4, 1, PL 41, 319.

⁹ Ibid. XI, 2, PL 41, 317.

¹⁰ Ibid. XI, 4, 2, PL 41, 319.

La belleza, la movilidad, el orden del mundo son como un grito silencioso que proclama su creaturalidad y su dependencia de Dios, como lo dice Agustín en este texto, eco de aquel famoso pasaje de las *Confesiones* en el que interpelando a todas las cosas, recibe de ellas siempre la misma respuesta: No somos tu Dios, El es quien nos ha hecho ¹¹.

La creación se distingue de la generación. Lo generado de Dios, bien simple e inmutable, es igualmente simple e inmutable, es decir, el Verbo divino, segunda Persona de la Trinidad. Las cosas, por el contrario, han sido creadas y llevan en sí la marca de su creaturalidad, la mutabilidad y el cambio ¹².

Todas las cosas han sido creadas por Dios y no hay nada que quede excluido de su acción creadora. Es lo que dice San Agustín en polémica contra los maniqueos a propósito del origen de los ángeles malos ¹³, y lo que repite en contra de una opinión que sostenía que las aguas primordiales no habían sido creadas por Dios ¹⁴. Del mismo modo, en contra de los platónicos, que defendían que los cuerpos eran obra de los ángeles o dioses inferiores, San Agustín proclama la universalidad de la obra creadora de Dios ¹⁵. Todo ha sido creado por Dios, materia y espíritu, cuerpo y alma, los cielos y la tierra, todo el universo que nos rodea.

¹¹ *Conf.* X, 6, 9, PL 32, 783.

¹² "Est itaque bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia. Creata sane, inquam, id est, facta, non genita. Quod enim de simplici bono genitum est, pariter simplex est, et hoc est quod illud de quo genitum est" (*De Civ. Dei* XI, 10, 1, PL 41, 325). "Dicimus itaque incommutabile bonum non esse, nisi unum verum beatum Deum: ea vero quae fecit, bona quidem esse, quod ab illo; verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt" (*Ibid.* XII, 1, 3, PL 41, 349).

¹³ "Initium ergo eius figmentum est Domini: non enim est ulla natura etiam in extremis infimisque bestiolis, quam non ille constituit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest: quanto magis angelica creatura, quae omnia caetera quae Deus condidit maturae dignitate praecedit?" (*Ibid.* XI, 15, PL 41, 331).

¹⁴ "Quamvis et aquas, quod perversissimae atque impiae vanitatis est, negent quidam factas a Deo, quoniam nusquam scriptum est, Dixit Deus, Fiant aquae. Quod possunt simili vanitate etiam de terra dicere; nusquam enim legitur, Dixit Deus, Fiat terra. Sed, inquit, scriptum est, In principio fecit Deus caelum et terram. Illic ergo et aqua intelligenda est: Uno enim nomine utrumque comprehensum est. Nam ipsius est mare, sicut in Psalmo legitur, et ipse fecit illud, et aridam terram manus eius finxerunt" (*Ps.* 94, 5)" (*Ibid.* XI, 34, PL 41, 348).

¹⁵ "Merito igitur vera religio, quae mundi universi eum, animalium quoque universorum, hoc est et animarum et corporum, conditorem agnoscit et praedicat" (*Ibid.* XII, 27, 1, PL 41, 376).

Que Dios ha creado todas las cosas significa a su vez que ningún ser creado puede ser creador de otra cosa inferior. Platón decía que los animales y los cuerpos mortales han sido creados por los dioses inferiores o demiurgos, a su vez creados por el Dios supremo. Contra esto Agustín declara explícitamente:

«Neque enim fas est ullius naturae quamlibet minimae mortalisque creatorem nisi Deum credere ac dicere, et antequam possit intelligi»¹⁶.

Hay que distinguir entre la creación, obra exclusiva de Dios, y la fabricación, simple cambio de forma en el ser ya existente, gracias a la manipulación del artista o del artesano¹⁷.

PROCESO DE LA CREACIÓN.

Tenemos por lo tanto que la creación es obra exclusiva de Dios. Pero ¿cómo realizó Dios esta obra? En otros lugares de sus escritos San Agustín expone ampliamente su pensamiento sobre esta cuestión. La creación es simultánea y virtual, es decir, todo fue creado al mismo tiempo, pero no en la forma actual, sino en una especie de gérmenes o razones seminales, que desarrollándose darían lugar a la infinita variedad de creaturas¹⁸. En el proceso de aparición de las

¹⁶ Ibid. XII, 24, PL 41, 373-374.

¹⁷ "Cum enim alia sit species quae adhibetur extrinsecus cuicumque materiae corporali, sicut operantur homines figulli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium; alia vero quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque intelligentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit; supradicta illa species artificibus quibusque tribuatur; haec autem altera non nisi uni artifici creatori et conditori Deo, qui mundum ipsum et angelos sine ullo mundo et sine ullis angelis fecit... cuius occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est; quia nisi faciente illo, non tale vel tale esset, sed prorsus esse non potest" (Ibid. XII, 25, PL 41, 374-375). Cf. también el capítulo 26, en el cual San Agustín rechaza la opinión de los platónicos con un argumento "ad hominem" incontrovertible: Si los cuerpos de los hombres son las cárceles del alma, ¿cómo es posible rendir culto, como vosotros proclamáis, a los dioses inferiores, creadores de estas cárceles inmundas?

¹⁸ "Haec autem propter senarii numeri perfectionem, eodem die sexies repetito, sex diebus perfecta narrantur: non quia Deo necessaria fuerit mora temporum, quasi non potuerit creare omnia simul, quae deinceps congruis motibus peragerent tempora; sed quia per senarium numerum est operum significata perfectio" (Ibid. XI, 30, PL 41, 343). "Nimirum ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent Angeli, ipsi sunt lux illa quae diei nomen accepit, cuius unitas ut commendaretur, non est dictus dies primus, sed dies unus. Nec alius est dies secundus aut tertius, aut caeteri, sed idem ipse unus ad implendum senarium vel septenarium numerum repetitus est" (Ibid. XI, 9, PL 41, 324). Cf. *De*

cosas San Agustín distingue dos momentos principales, creación de una materia informe, y formación de las cosas a partir de esta materia¹⁹. Pero en estos libros de *La Ciudad de Dios* el Santo apenas hace alusión a esta temática que, por otra parte, queda completamente al margen de la estructura de la obra²⁰.

EL VERBO Y LA CREACIÓN.

En la creación del universo Dios no obra sin saber lo que va a salir de sus manos, sino que sigue un plan bien preciso y determinado. Dios conoce previamente todas y cada una de las cosas que va a crear, y porque las conoce puede crearlas:

«Caeterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex (Sap. 7, 22), eo quod multa in se habeat; sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset»²¹.

Gen. ad lit. imp. lib. 11, 35, PL 34, 234; *De Trin.* III, 8, 13, PL 42, 875; *De Gen. ad lit.* II, 11, 24, PL 34, 272.

¹⁹ Cf. *De Gen. contra Manich.* I, 3, 5; 5, 9; 6, 10; 7, 11-12; 12, 18; II, 3, 4, PL 34, 176-181 y 198; *De Gen. ad lit. imp. lib.* 3, 10; 4, 11; 4, 13-15; PL 34, 223-226; *De Gen. ad lit.* V, 5, 16, PL 34, 326; *Confes.* XII, 3, 3; 4, 4; 7, 7; 8, 8; 12, 15; 15, 22; 17, 25-26; 21, 30, PL 32, 827 ss. Cuando se trata de los seres racionales se añade un tercer momento, la iluminación, como veremos al hablar de la creación de los ángeles y del hombre.

²⁰ «Cum ergo a caelo et terra coeperit, atque ipsa terra quam primitus fecit, sicut Scriptura consequenter eloquitur, invisibilis et incomposita, nondumque luce facta, utique tenebrae fuerint super abyssum, id est quamdam terrae et aquae indistinctam confusionem (ubi enim lux non est, tenebrae sint necesse est): deinde omnia creando disposita sint quae per sex dies consummata narrantur» (*De Civ. Dei* XI, 9, PL 41, 324). «In principio fecit Deus caelum et terram: quibus nominibus universalis est significata creatura, vel spiritualis et corporalis, quod est credibilis; vel magnae duae mundi partes, quibus omnia quae creata sunt continentur, ut primitus eam totam proponeret, ac deinde partes eius secundum mysticum dierum numerum exsequeretur» (Ibid. XI, 33, PL 41, 347). Sobre este punto y sobre los demás problemas de la creación en San Agustín, cf. J. DE BLIC, *Le processus de création d'après Saint Augustin*, en «Mélanges F. Cavallera», Tolosa 1948, p. 179 ss.; J. O'TOOLE, *The Philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, Washington 1944; E. PORTALIÉ, *Saint Augustin*, en «Dict. de Théol. Cath.», vol. I, 2.349-2.361.

²¹ *De Civ. Dei* XI, 10, 3, PL 41, 327. «Quid est enim aliud intelligendum in eo quod per omnia dicitur, Vidit Deus quia bonum est: nisi operis approbatio secundum artem facti, quae Sapientia Dei est? Deus autem usque adeo non cum

Con estas palabras San Agustín expresa la teoría del ejemplarismo de las ideas²², teoría tomada de los platónicos y que él cristianiza identificando estas ideas ejemplares con la Sabiduría eterna de Dios, o sea el Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas:

«Numquidnam ibi fuit iste propheta, quando fecit Deus caelum et terram? Non; sed ibi fuit Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia»²³.

El Verbo es el Mediador de la creación. En El radica la infinita Sabiduría divina, causa ejemplar de las creaturas y principio de todo ser:

«Atque illud quod dictum est, In principio, non ita dictum tanquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos: sed quia omnia in sapientia fecit, quod est Verbum eius, et ipsum Scriptura nominavit; sicut ipse in Evangelio Judaeis quaerentibus quis esset, respondit se esse principium»²⁴.

LA TRINIDAD EN LA CREACIÓN.

En este tema de la creación por el Verbo se insinúa ya la doctrina de la creación como obra de las tres divinas Personas de la Trinidad, doctrina que San Agustín desarrolla brevemente al hablar de la bondad de Dios como causa única de la creación, en contra del dualismo maniqueo.

«Sed si nihil aliud est bonitas divina quam sanctitas, profecto et illa diligentia rationis est, non praesumptionis audacia, ut in operibus Dei secreto

factum est, tunc didicit bonum, ut nihil eorum fieret, si ei fuisset incognitum. Dum ergo videt quia bonum est, quod nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret; docet bonum esse, non discit» (Ibid. XI, 21, PL 41, 333).

²² «Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea sunt. Et nos foris videmus quia sunt, et intus quia bona sunt: tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda» (*Confes.* XIII, 38, 53, PL 32, 868).

²³ *De Civ. Dei* XI, 4, 1, PL 41, 319. «...participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus Unigenitum Dei Filium» (Ibid. XI, 9, PL 41, 325). «Si autem non solum quis fecerit, verum etiam per quid fecerit; satis esset ita enuntiari: Et dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux; ut non tantum Deum, sed etiam per Verbum lucem fecisse nossemus» (Ibid. XI, 21, PL 41, 334).

²⁴ Ibid. XI, 32, PL 41, 345. «Sive in principio, quia primo fecit, sive quod convenientius intelligitur, In principio, quia in Verbo unigenito fecit, scriptum sit, In principio fecit Deus caelum et terram» (Ibid. XI, 33, PL 41, 347). San Agustín repite incesantemente a lo largo de toda su obra que el Verbo es la Sabiduría y el Poder del Padre, y que por El fueron hechas todas las cosas. Cf. por ejemplo: *De Vera relig.* 43, 81, PL 34, 159; *De Gen. contra Manich.* I, 2, 3, PL 34, 174; *Confes.* XI, 9, 11, PL 32, 813; *De Trin.* IV, 1, 3, PL 42, 888; *In Joh. Evang.* 1, 5; 1, 9; 18, 6; 18, 9; 21, 4; 39, 1, PL 35, 1381, 1539, 1566.

quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur Trinitas, unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit. Pater quippe intelligitur Verbi, qui dixit, Fiat. Quod autem illo dicente factum est, procul dubio per Verbum factum est. In eo vero quod dicitur, Vidit Deus quia bonum est, satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est quia bonum est: quod ideo, postquam factum est, dicitur, ut res quae facta est congruere bonitati propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas si Spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur»²⁵.

Si la creación es obra de la Trinidad, este origen trinitario debe haber dejado sus huellas, sus vestigios, en las criaturas. Ya la división tripartita de la filosofía en natural, racional y moral, es un dato significativo, aun cuando los filósofos no hayan conocido la Trinidad²⁶. Pero esta imagen trinitaria aparece principalmente en el hombre, la más perfecta de las criaturas, y por tanto la que más se parece a su divino modelo y creador:

«Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, imo valde longeque distantem, neque coaeternam, et quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius est Deus, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est summae illius Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus»²⁷.

El ser, la ciencia y el amor son pues las tres categorías que reflejan en el hombre la Trinidad, el Padre Creador, el Verbo, Sabiduría de Dios, y el Espíritu Santo, amor substancial del Padre y del Hijo.

Pero la imagen trinitaria no se agota en la naturaleza humana.

²⁵ *De Civ. Dei* XI, 24, PL 41, 338. "Non e contrario referam contentionem, maxime quia hoc me delectat plurimum, quod etiam in summo exordio sancti libri Geneseos Trinitas commendatur. Cum enim ita dicitur, In principio fecit Deus caelum et terram, ut Pater fecisse intelligatur in Filio, sicut attestatur Psalmus, ubi legitur, Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti (Ps. 103, 24): convenientissime paulo post commemoratur etiam Spiritus sanctus. Cum enim dictum esset, qualem terram Deus primitus fecerit, vel qualem molem materiamve futurae constructionis mundi caeli et terrae nomine nuncupaverit, subiiciendo et addendo, Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abysum: mox ut Trinitatis commemoratio compleretur, Et Spiritus, inquit, Dei superferebatur super aquam" (Ibid. XI, 32, PL 41, 345). Cf. también *De vera relig.* 7, 13, PL 34, 128; *Enchir.* 9, 3, PL 40, 235; *Confes.* XIII, 5, 6, PL 32, 847.

²⁶ *De Civ. Dei* XI, 25, PL 41, 338.

²⁷ Ibid. XI, 26, PL 41, 339.

Los mismos animales y cosas inanimadas reflejan en cierto modo y conservan algunos vestigios de su origen trinitario. Todas las cosas son, tienden a la conservación de ese ser y, en cierto sentido, conocen, aunque no a la manera humana, lo que es necesario para su conservación²⁸. He aquí la huella de la Trinidad en todo lo creado, que San Agustín nos descubre con su mirada penetrante, ansiosa de encontrar los reclamos que Dios ha dejado en su obra²⁹.

LA BONDAD DE DIOS, CAUSA DE LA CREACIÓN.

El único motivo de la creación es la bondad divina, su deseo de comunicar a otros seres las riquezas de su vida intratrinitaria. Ninguna necesidad tenía de crear el universo, El, que es completamente autosuficiente «cui nihil ex eius operibus adderetur»³⁰.

«Si ergo quaerimus quis fecerit, Deus est. Si per quid fecerit, dixit, Fiat, et facta est. Si quare fecerit, Quia bona est. Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficacior Verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono. Hanc etiam Plato causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent»³¹.

San Agustín defiende la bondad de Dios como causa única de la creación en contra de los maniqueos, según los cuales Dios se vio obligado a crear los seres mundanos para defenderse de los ataques

²⁸ Ibid. XI, 27-28, PL, 41, 340-342. La imagen de la Trinidad no es algo estático, sino algo que debemos perfeccionar hasta llegar a la máxima semejanza posible con Dios: "Quoniam igitur homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati, cuius est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera charitas, estque ipsa aeterna et vera et chara Trinitas, neque confusa, neque separata; in iis quidem rebus quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo essent, nec aliqua specie containerentur, nec aliquem ordinem vel appetere vel tenerent, nisi ab illo facta essent qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est: tanquam per omnia quae fecit mirabili stabilitate currentes, quasi quaedam eius alibi magis, alibi minus impressa vestigia colligamus; in nobis autem ipsis eius imaginem contuentes, tanquam minor ille evangelicus filius ad nosmetipsos reversi surgamus (Lc. 15, 18), ut ad illum redeamus a quo peccando recesseramus. Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem" (Ibid. XI, 28, PL 41, 324).

²⁹ Los textos sobre los vestigios de la Trinidad en las criaturas son innumerables. Es una cuestión de la que San Agustín siempre se ha preocupado y que ha estudiado ampliamente. A modo de ejemplo podemos citar los siguientes pasajes: *De vera relig.* 7, 13, PL 34, 128; *De Trim.* VI, 10, 11; VII, 6, 12; IX, 2, 2; X, 11, 17; XI, 1, 1; XI, 2, 2; XI, 3, 6; XI, 7, 11; XII, 4, 4; XIII, 20, 26; XIV, 2, 4; XIV, 12, 15; XV, 22, 24, PL 42, 931 ss.; *De Gen. ad lit. imp. lib.* 1, 2, PL 34, 221.

³⁰ *De Civ. Dei* XI, 21, PL 41, 334.

³¹ Ibid. XI, 21, PL 41, 334.

del principio malo, que se rebelaba contra El ³², y también en contra de Orígenes: éste defiende que las almas fueron creadas antes del mundo, y que habiendo pecado, fueron condenadas a vivir dentro de los cuerpos. Según esto la causa de la creación del mundo no fue la bondad divina, sino la necesidad de cohibir el pecado de las almas y el deseo de castigarlas. Orígenes, dice San Agustín, no comprende que todas las cosas fueron creadas buenas y perfectas y que, si existen males en el mundo, esto se debe al pecado, causa del mal en el mundo, pero no causa del mundo como un mal. Además, si es verdad lo que dice Orígenes, el volumen y la pesadez del cuerpo deberían estar en proporción a la gravedad y cantidad de los pecados de las almas, lo cual no es cierto, pues vemos que los demonios, máximos pecadores, no han sido castigados a vivir en un cuerpo terrestre ³³.

El Dios eterno no tiene, por tanto, ninguna necesidad del mundo, como lo prueba su eternidad feliz: sólo su infinita bondad le impulsó a realizar tal obra:

«Hinc eis qui talia videre possunt mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indigerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit» ³⁴.

Con el tema de la bondad de Dios como causa de la creación está relacionado el tema del dualismo y de la eternidad del mundo o de la materia.

La eternidad de la materia y del mundo es un lugar común en toda la filosofía griega y en el pensamiento antiguo. San Agustín rechaza categóricamente esta opinión, como contraria a la verdad:

«Sed quid placuit Deo aeterno tunc facere caelum et terram, quae antea non fecisset? Qui hoc dicunt, si mundum aeternum, sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate, et letali morbo impietatis insaniunt» ³⁵.

Ya vimos que la creación del mundo es una verdad indiscutible que nos es conocida por las Sagradas Escrituras y, por la misma

³² Ibid. XI, 22, PL 41, 335.

³³ Ibid. XI, 23, 1-2, PL 41, 336-337.

³⁴ Ibid. XII, 17, 2, PL 41, 367.

³⁵ Ibid. XI, 4, 2, PL 41, 319.

razón, que descubre en las cosas la marca de su creaturalidad y las huellas de su Creador.

San Agustín ha luchado continuamente, desde su conversión, contra los maniqueos, que admitían la existencia de un principio malo, eterno, en continua batalla contra el principio bueno o Dios³⁶. Los ecos de esta polémica se dejan sentir todavía en estos libros de *La Ciudad de Dios*. San Agustín refuta sin piedad toda clase de dualismo, funesto error contrario a la verdad más profunda y fundamental: la existencia de un solo Dios bueno.

Si se pregunta, ¿quién es, pues, el creador del mal, dado que Dios es bueno?, San Agustín responde con su famosa teoría del mal como privación de bien, repetida hasta la saciedad en todas sus obras antimaniqueas. El mal no es algo positivo, como las otras cosas, sino la negación de algo, la privación de un bien, la nada:

«Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni»³⁷.

Toda naturaleza en sí es buena, y el mismo mal o vicio da pruebas de la bondad de la naturaleza a la que daña:

«Omne autem vitium naturae nocet, ac per hoc contra naturam est. Ab illa igitur quae adhaeret Deo, non natura differt ista, sed vitio: quo tamen etiam vitio valde multumque laudabilis ostenditur ipsa natura. Cuius enim recte vituperatur vitium, procul dubio natura laudatur. Nam recta vitii vituperatio est, quod illo dehonatur natura laudabilis»³⁸.

Por lo tanto el mal no puede ser objeto final ni resultado de la acción creadora de Dios, ni de ningún principio malo, coeterno y contrario al Dios bueno, simplemente porque el mal no es ser, sino carencia de ser, pero carencia de ser debido y necesario, y en

³⁶ Cf. *Confes.* IV, 15, 24, PL 32, 703; *De vera relig.* 9, 16, PL 34, 129; *Confes.* V, 10, 20, PL 32, 715; en general en todas las obras de la controversia maniquea, como el *De natura boni contra Manichaeos*, *De Genesi contra Manichaeos*, etc.

³⁷ *De Civ. Dei* XI, 22, PL 41, 335. "Mali enim nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit" (*Ibid.* XI, 9, PL 41, 325). San Agustín repite constantemente esta idea en su polémica con los maniqueos; cf. por ejemplo: *De vera relig.* 13, 26; 23, 44, PL 34, 133 y 141; *De nat. boni* 4, PL 42, 553; *De mor. Manich.* II, 2, 2; 3, 5; 4, 6, PL 32, 1.345 ss.; *De Gen. ad lit.* VIII, 14, 31, PL 34, 384.

³⁸ *De Civ. Dei* XII, 1, 3, PL 41, 350.

esto radica su maldad³⁹. Además es imposible que exista otro principio eterno y contrario a Dios, porque Dios es el sumo ser, y al ser sólo se opone el no ser:

«Haec dicta sint, ne quisquam, cum de angelis apostaticis loquimur, existimet eos aliam velut ex alio principio habere potuisse naturam, nec eorum naturae auctorem Deum. Cuius erroris impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius, quanto perspicacius intelligere potuerit, quod per angelum dixit Deus, quando Moysem mittebat ad filios Israel: Ego sum, qui sum (Ex. 3, 14). Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit... Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae, et auctori omnium qualiumcumque essentialium, essentia nulla contraria est»⁴⁰.

No existe pues ningún principio eterno fuera de Dios. El dualismo maniqueo es una aberración nacida de mentes sin piedad y sin conocimiento. ¿De dónde procede, entonces, el mal, dado que no puede venir de Dios ni de ningún principio malo? El mal procede de la voluntad que se rebela contra Dios, dice San Agustín tratando del pecado de los ángeles y de los primeros hombres. El mal consiste en la defección de Dios, sumo bien, por la elección de un bien menor de manera desordenada⁴¹. Y la voluntad puede apartarse de Dios porque ha sido creada de la nada y por lo tanto lleva en su seno la contingencia y la mutabilidad, por oposición al Verbo divino, que ha sido engendrado desde toda la eternidad:

«Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere; et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt. Quae tamen quanto magis sunt, et bona faciunt (tunc enim aliquid faciunt), causas habent efficientes; in quantum autem deficiunt, et ex hoc mala faciunt (quid enim tunc faciunt nisi vana) causas habent deficientes. Itemque scio in quo fit mala

³⁹ “De inimicis Dei, non per naturam sed per contrariam voluntatem, quae cum ipsis nocet bonae utique naturae nocet; quia vitium si non nocet non est” (Ibid. XII, 3, PL 41, 350).

⁴⁰ Ibid. XII, 2, PL 41, 350.

⁴¹ Cf. *De Civ. Dei* XII, 1, 3, PL 41, 349, donde San Agustín demuestra que el adherirse a Dios es el sumo bien de la naturaleza creada, y que por lo tanto el apartarse de El constituye un pecado que vicia la naturaleza. “Non itaque esset vitium recedere a Deo, nisi naturae, cuius id vitium est, potius competeret esse cum Deo” (*De Civ. Dei* XI, 17, PL 41, 331).

voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret: et ideo non necessarios sed voluntarios defectus iusta poena consequitur. Deficitur enim non ad mala, sed male; id est, non ad malas naturas, sed ideo male quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est (...) Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus»⁴².

El mal procede de la mala voluntad, pero ¿de dónde viene al hombre y al ángel esta mala voluntad? ¿Cuál es la causa de la mala voluntad? Ninguna, dice San Agustín:

«Huius porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil»⁴³.

A continuación de estas palabras San Agustín desarrolla un profundo argumento para probar que no puede existir una causa eficiente de la mala voluntad. En definitiva, viene a decir, si existe una causa eficiente de la mala voluntad, esta causa debe ser algo, tener un cierto ser, una cierta naturaleza, y como tal es algo bueno; pero entonces, ¿cómo podemos decir que el mal proviene del bien?:

«...et inveniet voluntatem malam non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo natura facta est. Nam si natura causa est voluntatis malae, quid aliud cogimur dicere, nisi a bono fieri malum, et bonum

⁴² Ibid. XII, 8, PL 41, 355. "Mala vero voluntas prima, quoniam omnia mala opera praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum. Et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum Deum: ut eorum operum tanquam fructum malorum voluntas ipsa esset velut arbor mala, aut ipse homo in quantum malae voluntatis. Porro mala voluntas, quamvis non sit secundum naturam, sed contra naturam, quia vitium est; tamen eius naturae est, cuius vitium est, quod nisi in natura non potest esse: sed in ea quam creavit ex nihilo, non quam genuit Creator de semetipso, sicut genuit Verbum, per quod facta sunt omnia. Quia etsi de terrae pulvere Deus finxit hominem; eadem terra omnisque terrena materies omnino de nihilo est, animamque de nihilo factam dedit corpori, cum factus est homo... Usque adeo autem mala vincuntur a bonis, ut quamvis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti iustitia providentissima Creatoris; bona tamen sine malis esse possint, sicut Deus ipse verus et summus, sicut omnis super istum caliginosum aerem caelestis invisibilis visibilisque creatura; mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt. Detrahitur porro malum, non aliqua natura quae accesserat vel ulla eius parte sublata, sed ea quae vitiata ac depravata fuerat, sanata atque correctata. Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non poset" (Ibid. XIV, 11, 1, PL 41, 418).

⁴³ Ibid. XII, 6, PL 41, 353.

esse causam mali? siquidem a natura bona fit voluntas mala. Quod unde fieri potest, ut natura bona, quamvis mutabilis, antequam habeat voluntatem malam, faciat aliquid mali, hoc est, ipsam voluntatem malam?»⁴⁴.

La conclusión es entonces clara: No existe una causa eficiente de la mala voluntad, sino deficiente:

«Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa affectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium: quod tamen utrumque nobis notum est; neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures; non sane in specie, sed in speciei privatione»⁴⁵.

La misma defección de Dios es pues al mismo tiempo mala voluntad y la causa de esa mala voluntad, causa no eficiente, sino deficiente, en cuanto que ese apartarse de Dios no es algo positivo que pueda dar origen a otra cosa, sino algo negativo, la negación y la repulsa de la creatura a seguir adherida al Sumo Bien⁴⁶.

Por consiguiente, el mal no procede de Dios, sino de la mala voluntad de la creatura racional. Pero esto no quiere decir que el mal esté completamente fuera del control de Dios. Al contrario, Dios omnipotente, aun no queriendo el mal, sabe someterlo bajo su dominio y ordenarlo a la consecución de mayores bienes:

«Sed Deus, sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum iustissimus ordinator; ut cum male illae utuntur naturis bonis, ipse bene utatur etiam voluntatibus malis»⁴⁷.

Dios prevenía que sus creaturas obrarían el mal; si a pesar de todo Dios realiza la obra de la creación es porque sabe cómo utilizar ese mal para un bien mayor:

⁴⁴ Ibid. XII, 6, PL 41, 355.

⁴⁵ Ibid. XII, 7, PL 41, 355.

⁴⁶ "Cum ergo malae voluntatis efficiens naturalis, vel, si dici potest essentialis nulla sit causa; ab ipsa quippe incipit spirituum mutabilium malum, quo minuitur atque depravatur naturae bonum, nec talem voluntatem facit nisi defectio, qua deseritur Deus, cuius defectionis etiam causa utique deficit" (Ibid. XII, 9, 1, PL 41, 356).

⁴⁷ Ibid. XI, 17, PL 41, 332.

«Neque enim Deus ullum, non dico Angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum se esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret, atque ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithesis honestaret (...). Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt, ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro Ecclesiastico, hoc modo: Contra malum bonum est, et contra mortem vita: sic contra pium peccator. Et sic intueri in omnia opera altissimi bina et bina, unum contra unum (Eccl. 33, 15)»⁴⁸.

La creación es, pues, como un poema grandioso, embellecido con la antítesis armónica del bien y el mal. Dios no quiso el mal, pero una vez introducido en el mundo lo acepta como un hecho, lo domina y lo usa en la composición de este gran poema. La misma idea repite San Agustín un poco más adelante, usando en este caso la metáfora de la pintura:

«Ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus: et quia peccatum est, non ideo cuncta sunt impleta peccatis, cum bonorum longe maior numerus in caelestibus suae naturae ordinem servet. Nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo iusti Dei leges omnia bene ordinantis effugit. Quoniam sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet»⁴⁹.

LA CREACIÓN EN EL TIEMPO Y CON EL TIEMPO.

Hablando de la bondad divina como causa única de la creación hemos ido desarrollando los problemas que se plantean con respecto a este tema, es decir, en una palabra, la causa y la explicación del mal. Ahora debemos retroceder un poco, en un sentido lógico, y explicar el problema, planteado y resuelto por San Agustín, de la compaginación de la eterna inmutabilidad divina con la creación en el tiempo.

El problema es planteado por la doctrina maniquea, que se

⁴⁸ Ibid. XI, 18, PL 41, 332.

⁴⁹ Ibid. XI, 23, 1, PL 41, 336. En la oración introductoria de los *Soliloquios* San Agustín se dirige así a Dios: "Deus, per quem universitas, etiam cum sinistra parte, perfecta est" (*Sol.* I, 1, 2, PL 32, 869). Sobre la cuestión del mal en San Agustín puede consultarse: Régis Jolivet, *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, Paris 1936, 168 pgs.

interrogaba por qué Dios creó el mundo en un determinado tiempo y no antes, ya que podía haberlo hecho desde la eternidad. Además, ¿no supone la creación un cambio en la ciencia y en la voluntad divinas? ⁵⁰.

La cuestión de la vida y actividad divinas antes de la creación del mundo es una cuestión sin sentido, dice San Agustín. Pues antes de la creación del mundo no existía el tiempo, creado con él, y por lo tanto es absurdo hablar de *antes* y *después* en la inmutable eternidad de Dios ⁵¹. La cuestión es propia de mentes insensatas y soberbias, que pretenden escudriñar lo impenetrable ⁵². A pesar de lo cual San Agustín trata de hacer algunas especulaciones para responder a la dificultad, pero en definitiva termina por decir que ignora qué es lo que hacía Dios ⁵³.

Lo que sí es cierto es que la creación no supone un cambio en la ciencia ni en la voluntad divinas:

«Non quod ullo modo Dei scientia varietur, ut aliud in ea faciant quae nondum sunt, aliud quae iam sunt, aliud quae fuerunt. Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe alteque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint, et praesentia iam sint, et praeterita iam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat: nec aliter oculis, aliter mente; non enim ex animo constat et corpore: nec aliter nunc, aliter antea et aliter postea; quoniam non sicut nostra, ita eius

⁵⁰ La cuestión es tratada por San Agustín en diversos lugares de sus obras; por ejemplo: *De Gen. contra Manich.* I, 2, 4, PL 34, 175; *Confes.* XI, 10, 12; XIII, 2, 2, PL 32, 814 y 845.

⁵¹ ¿Qué más da, dice San Agustín hablando de la creación del hombre, comparada con la eternidad divina, es menos que una gota de agua comparada con la inmensidad de los océanos? Cf. *De Civ. Dei* XII, 12, PL 41, 359.

⁵² “Nonne ecce pleni sunt vetustatis suae qui nobis dicunt: quid faciebat Deus antequam faceret caelum et terram” (*Confes.* XI, 10, 12, PL 32, 814). “Qui autem dicit, quare voluit facere caelum et terram? maius aliquit quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest. Compescat erga se humana temeritas, et id quod non est non quaerat, ne id quod est non inveniat” (*De Gen. contra Manich.* I, 2, 4, PL 34, 175).

⁵³ “Libentius enim responderim: Nescio, quod nescio, quam illud, unde irridetur qui alta interrogavit et laudatur qui falsa respondit. Sed dico te, Deus noster, omnis creaturae creatorem; et si caeli et terrae nomine omnis creatura intelligitur, audenter dico: antequam faceret Deus caelum et terram, non faciebat aliquid. Si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat? Et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio, quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura” (*Confes.* XI, 12, 14, PL 32, 815).

quoque scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti vel futuri, varietate mutatur: apud quem non est immutatio, nec momenti obumbratio (Iac. 1, 17). Neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit: quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus»⁵⁴.

En su eternidad todo está presente a Dios. La creación no aumenta su conocimiento de otros contenidos cognoscitivos, sino que, por el contrario, la creación es efecto de su conocimiento eterno y ejemplar: «Dum ergo videt quia bonum est, quod nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret...»⁵⁵.

Del mismo modo la voluntad no cambia en Dios al crear el universo, porque es un decreto eterno, por encima del tiempo, el que ha dado origen a las cosas en un determinado tiempo:

«Si ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium voluntatemque mutasse»⁵⁶.

La dificultad es que la mente humana está condicionada hasta lo más íntimo de sí misma por la temporalidad, y no es capaz de concebir una inmutabilidad sin tiempo, como la de Dios, en quien no existe pasado, presente y futuro, sino sólo la simplicidad soberana de un eterno presente sin principio ni fin, sin pasado ni futuro⁵⁷.

La misma cuestión se le presenta al Santo cuando habla de la creación del hombre, y de nuevo responde con el mismo argumento:

«Quia cum ipse sit aeternus et sine initio, ab aliquo tamen initio exorsus est tempora, et hominem quem nunquam ante fecerat, fecit in tempore, non tamen novo et repentino, sed immutabili aeternoque consilio. Quis hanc valeat altitudinem investigabilem vestigare, et inscrutabilem perscrutari, secundum quam Deus hominem temporalem, ante quem nemo unquam hominum fuit, non mutabili voluntate in tempore condidit, et genus humanum ex uno multiplicavit? (...). Valde quippe altum est, et semper Deum fuisse, et hominem quem nunquam fecerat, ex aliquo tempore primum facere voluisse, nec consilium voluntatemque mutasse»⁵⁸.

⁵⁴ *De Civ. Dei* XI, 21, PL 41, 334.

⁵⁵ *Ibid.* XI, 21, PL 41, 334.

⁵⁶ *Ibid.* XI, 4, 2, PL 41, 320.

⁵⁷ "Quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dictet futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas?" *Confes.* XI, 11, 13, PL 32, 814).

⁵⁸ *De Civ. Dei* XII, 14, PL 41, 362.

Contra la objeción de los que afirman que todas las cosas se repiten, que han existido siempre y existirán de nuevo infinitas veces, pues la bondad de Dios no puede estar ociosa, sin hacer nada⁵⁹, San Agustín defiende una vez más la inmutabilidad divina. No podemos medir la voluntad divina con el metro de nuestra voluntad mudable, incapaz de hacer una cosa nueva sin ningún cambio⁶⁰. Dios, sin embargo, puede realizar una nueva obra sin cambiar de idea, con el eterno decreto de hacerla. El paso de la no-existencia a la existencia es un paso que se refiere sólo a las cosas, no a Dios, cuya voluntad permanece siempre la misma antes de la creación que después⁶¹.

En relación con este problema se halla el de la creación desde la eternidad. ¿Pudo Dios haber creado el mundo desde la eternidad? San Agustín no ve cómo esto pueda compaginarse con la temporalidad de las creaturas, si bien, en línea de principio, no repugnaría por parte de Dios, ya que El es eterno y omnipotente desde la eternidad:

⁵⁹ "Bonitas autem eius nunquam vacua fuisse credenda est, ne sit temporalis eius operatio, cuius retro fuerit aeterna cessatio, quasi poenituerit eum prioris sine initio vacationis, ac propterea sit operis aggressus initium. Et ideo necesse est, inquit, eadem semper repeti, eademque semper repetenda transcurrere..." (Ibid. XII, 17, 1, PL 41, 366).

⁶⁰ "Has argumentationes quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus, de via recta conantur avertere, si ratio refutare non posset, fides irridere deberet. Huc accedit, quod in adiutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifesta confringit. Hinc enim maxime isti errant, ut in circuitu falso ambulare, quam vero et recto itinere malint, quod mentem divinam omnino immutabilem cuiuslibet infinitatis capacem, et innumera omnia sine cogitationis alteratione numerantem, de sua humana, mutabili, angustaque metiuntur. Et fit illis quod ait Apostolus: comparantes enim semetipsos sibimetipsis, non intelligunt. Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt); profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant" (Ibid. XII, 17, 2, PL 41, 366).

⁶¹ "Nobis autem fas non est credere, aliter Deum affici cum vacat, aliter cum operatur: quia nec affici dicendus est, tanquam in eius natura fiat aliquid, quod non ante fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non itaque in eius vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia; sicut nec in eius opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere, et agens quiescere. Potest ad opus novum, non novum sed sempiternum adhibere consilium; nec poenitendo quia prius cessaverat, coepit facere quod non fecerat. Sed et si prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio quod dicitur, prius et posterius in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt: hinc

«Qui autem a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere, sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere, ne subito illi venisse credatur in mentem, quod nunquam ante venisset, facere mundum, et illi accidisse voluntatem novam, cum in ullo sit omnino mutabilis: sed non video quomodo eis possit in caeteris rebus ratio ista subsistere, maximeque in anima, quam si Deo coaeternam esse contenderint, unde illi acciderit nova miseria, quae nunquam antea per aeternum, nullo modo poterunt explicare»⁶².

San Agustín toma el ejemplo del alma, clara alusión a la doctrina platónica de la preexistencia de las almas, para refutar la creación *ab aeterno*. ¿Cómo puede explicarse, se pregunta el Santo, la nueva miseria que sobreviene al alma, que ha sido creada desde la eternidad? Desarrollando el argumento, San Agustín llega a la conclusión de que no es necesario admitir la creación *ab aeterno* para defender la inmutabilidad divina⁶³.

La dificultad se presenta de nuevo un poco más adelante, en un contexto distinto. Se trata de entender cómo Dios pueda ser siempre Señor sin tener creaturas sobre las cuales ejercer su Señorío⁶⁴:

«Ego quidem, sicut Dominum Deum aliquando dominum non fuisse dicere non audeo, ita hominem nunquam antea fuisse, et ex quodam tempore primum hominem creatum esse dubitare non debeo»⁶⁵.

eis qui talia videre possunt mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indigerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit" (Ibid. XII, 17, 2, PL 41, 367). Los tres capítulos siguientes (XII, 18-20), en el fondo, no hacen más que continuar esta prueba de la inmutabilidad divina, aduciendo diversos argumentos. La conclusión es la siguiente: "Quapropter quoniam circuitus illi iam explosi sunt, quibus ad easdem miserias necessario putabatur anima reditura; quid restat convenientius pietati, quam credere non esse impossibile Deo, et ea quae nunquam fecerit nova facere, et ineffabili praescientia voluntatem mutabilem non habere?" (Ibid. XII, 20, 4, PL 41, 371).

⁶² Ibid. XI, 4, 2, PL 41, 319.

⁶³ Cf. *De Civ. Dei* XI, 4, 2, a continuación del texto citado anteriormente. Sobre la preexistencia de las almas, cf. *De libero arbitrio* III, 20, 57-58, PL 32, 1298; *De Trin.* XII, 15, 24, PL 42, 1011.

⁶⁴ En el *De Trinitate* San Agustín afirma que Dios no ha sido Señor desde la eternidad, para no verse obligado a defender la eternidad de la creación: "Ecce Dominum esse non sempiternum habet, ne cogamur etiam sempiternam creaturam dicere, quia illa sempiternae non dominaretur, nisi etiam ista sempiternae famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum" (*De Trin.* V, 16, 17, PL 42, 922). Aquí San Agustín admite el Señorío eterno de Dios, pero a la hora de explicar cómo pueda ser esto sin tener una creatura eterna a la que dominar, nos confesará su ignorancia.

⁶⁵ *De Civ. Dei* XII, 15, 1, PL 41, 363.

La fe nos obliga a admitir la creación temporal y la infinita perfección divina nos obliga a decir que Dios ha sido siempre Señor. Ahora bien, cómo estos dos factores se compaginen entre sí es una cuestión difícilísima, cuya solución, confiesa humildemente San Agustín, está por encima de sus fuerzas:

«Sed hoc si respondero eis qui requirunt quomodo semper creator, semper dominus fuit, si creatura serviens non semper fuit; aut quomodo creata est, et non potius creatori coaeterna est, si semper fuit: vereor ne facilius iudicer affirmare quod nescio, quam docere quod scio. Redeo igitur ad id quod Creator noster scire nos voluit: illa vero quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit, vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor. Sed ideo putavi sine affirmatione tractanda, ut qui haec legunt, videant a quibus quaestionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur; potiusque intelligant quam sit Apostolo obtemperandum praecipienti salubriter ubi ait: Dico autem per gratiam quae data est mihi, omnibus qui sunt in vobis, non plus sapere quam oportet sapere; sed sapere ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei (Rom. 12, 3). Si enim pro viribus suis alatur infans, fiet ut crescendo plus capiat: si autem vires suae capacitatis excedat, deficiet antequam crescat»⁶⁶.

San Agustín parte de los datos de fe y, basándose en ellos, busca la inteligencia de los mismos, la *intelligentia fidei*. Pero esta inteligencia tiene sus límites, y San Agustín no duda en reconocerlos, sin querer rebelarse contra ellos. No sabemos cómo Dios es Señor eternamente. Lo que es cierto y lo que se debe admitir a pesar de todo es que no ha existido ninguna creatura creada desde la eternidad:

«Quae saecula praeterierint antequam genus institueretur humanum, me fateor ignorare: non tamen dubito nihil omnino creaturae Creatori esse coaeternum»⁶⁷.

Pues la creatura lleva en su esencia la marca de la temporalidad, y tan pronto como comenzase a existir comenzaría a existir también el tiempo:

⁶⁶ Ibid. XII, 15, 3, PL 41, 365.

⁶⁷ Ibid. XII, 16, PL 41, 365. Cf. *De Gen. contra Manich.* I, 2, 4, PL 34, 175; *De Gen. ad lit. imp. lib.* 3, 8, PL 34, 223; *Confes.* XI, 30, 40; XII, 12, 15, PL 32, 826 y 831; *De Trin.* V, 16, 17, PL 42, 922.

«Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret; cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productionibus morarum intervallis tempus sequeretur? Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum iam aliquam fuisse creaturam, cuius motibus tempora currebant. Porro si Litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum caelum et terram (Gen. 1, 1), ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante caetera cuncta quae fecit; procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum; quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in eius conditione factus est mutabilis motus»⁶⁸.

El tiempo pues no existía antes de la creación, sino que fue creado junto con las creaturas, cuya mutabilidad constituye el fundamento del mismo. El tiempo es el paso de un estado a otro distinto, la medida del movimiento. Ahora bien, siendo Dios inmutable, no puede existir en el tiempo, y por consiguiente no se puede hablar del tiempo antes de la creación del mundo⁶⁹.

El análisis que San Agustín hace del tiempo es agudísimo, y nos recuerda las profundas reflexiones del libro XI de las *Confesiones*. Hablando de los ángeles, cuando afirma que han existido siempre, dice que esto no significa que sean eternos: han existido siempre, en el *siempre* de la temporalidad, no en el de la eternidad, porque siendo las primeras creaturas salidas de la mano de Dios,

⁶⁸ *De Civ. Dei* XI, 6, PL 41, 321.

⁶⁹ "Et sicut non est consequens ut fortuito potius quam ratione divina Deus, non alio, sed isto in quo est loco, mundum constituerit, cum pariter infinitis ubique patentibus nullo excellentiore merito posset hic eligi, quamvis eandem divinam rationem, qua id factum est, nulla possit humana comprehendere: ita non est consequens ut Deo aliquid existimemus accidisse fortuitum, quod illo potius quam anteriore tempore condidit mundum, cum aequaliter anteriora tempora per infinitum retro spatium praeterissent. Quod si dicunt inanes esse hominum cogitationes quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum; respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum" (Ibid. XI, 5, PL 41, 321). "Sed ante, dico, aeternitate, non tempore. Quis enim alius creator est temporum, nisi qui fecit ea, quorum motibus currebant tempora?" (Ibid. XII, 25, PL 41, 375).

son las que dieron origen al tiempo, por lo cual se puede decir que han existido siempre, pues han existido en todo tiempo:

«Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit: ita non est consequens, ut si semper fuerunt angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt; et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si semper fuerunt, creati sunt; nec, si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili: isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt: tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum»⁷⁰.

Por consiguiente el tiempo ha sido creado en el mismo momento en que fue creada la primera creatura, ha comenzado a existir en el momento en que surgió la creatura mudable, cuya movilidad hace posible el paso del futuro al presente y del presente al pasado.

Esta concepción del tiempo está en neto contraste con la concepción griega del eterno retorno. La concepción circular es inadmisibles dentro de la doctrina cristiana de la creación y de la historia de la salvación. La concepción del eterno retorno, de la repetición infinita de todas las cosas, choca con la fe cristiana de la felicidad eterna de las almas. ¿Cómo puede afirmarse que un alma es feliz si ha de volver de nuevo al estado de la miseria pasada? Pues la felicidad perfecta lleva consigo la seguridad de que esa felicidad no tendrá fin, y el conocimiento de que esa seguridad no es engañosa⁷¹.

Del mismo modo, contra la concepción cíclica se levanta la cruz de Cristo, evento único e irrepitable que divide el tiempo en dos mitades, realizando su obra redentora de una vez para siempre:

«...absit, inquam, ut nos ita credamus. Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris; resurgens autem a mortuis iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur (Rom. 6, 9): et nos post resurrectionem semper cum Domino erimus (I Thes. 4, 16), cui modo dicimus, quod sacer admonet

⁷⁰ Ibid. XII, 15, 2, PL 41, 364. Todo este capítulo es un profundo análisis del tiempo.

⁷¹ Ibid. XII, 13, 1-2, PL 41, 360; XII, 20, 1-4, PL 41, 369.

Psalmus, Tu Domine, servabis nos, et custodies nos a generatione hac in aeternum»⁷².

Nada más contrario a la fe cristiana que este desolante repetirse de las cosas, de los hombres, de las mismas situaciones; nada más contrario a la historia y a la misma concepción de la ciudad de Dios, que se va construyendo entre los límites de dos puntos terminales: la creación, como colocación de la primera piedra de esta ciudad, y el juicio escatológico, momento de la terminación y de la realización perfecta de la misma.

LA CREACIÓN DE LOS ÁNGELES.

Hemos estudiado hasta ahora las cuestiones generales sobre la creación, tal como aparecen en estos cuatro libros de *La Ciudad de Dios*. Ahora debemos comenzar a hablar de la creación de los ángeles y de los hombres y de su pecado, que da origen a la oposición entre las dos ciudades, la de Dios y la del mundo.

Empezamos con la creación de los ángeles, como hace el mismo

⁷² Ibid. XII, 13, 2, PL 41, 362. "Nunc enim contra opinionem disputamus, qua illi circuitus asseruntur, quibus semper eadem per intervalla temporum necesse esse repeti existimantur. Quaelibet autem illarum sententiarum de saeculis saeculorum vera sit, non eadem repetita, sed alterum ex altero connexione ordinatissima procurrentia, liberatorum beatitudine sine ullo recurso miseriarum certissima permanente, sive saecula saeculorum aeterna sint temporalium tamquam dominantia subditorum, circuitus illi eadem revolventes locum non habent, quos maxime repellit aeterna vita sanctorum" (Ibid. XII, 19, PL 41, 369). Sobre el problema del tiempo en San Agustín se pueden consultar los siguientes trabajos: J. CHAIX-RUY, *Le problème du temps dans les Confessions et dans la Cité de Dieu*, "Giornale di Metafisica" IX (1954) 464-477; IDEM, *La Cité de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin*, en "Augustinus Magister", Paris 1954, II, 923-931; IDEM, *Saint Augustin: Temps et histoire*, Paris 1956, XV+126 págs.; IDEM, *La perception du temps chez Saint Augustin*, en "Saint Augustin", cahier de la Nouvelle Journée, 17, pp. 17-93; RUDOLPH BERLINGER, *Le temps et l'homme chez Saint Augustin*, en "L'année théologique augustiniennne" XIII (1953) 260-279; V. CAPÁNAGA, *Los ciclos cósmicos en La Ciudad de Dios*, "La Ciudad de Dios" 167 (1955): estudios sobre La Ciudad de Dios, II, 95-112; R. FLÓREZ, *El tema del tiempo en la filosofía de San Agustín*, "La Ciudad de Dios" 166 (1954) 61-86; IDEM, *Temporalidad y tiempo en la Ciudad de Dios*, "La Ciudad de Dios" 167, I (1954) 169-185; ROBERT GILLET, *Temps et exemplarisme chez Saint Augustin*, en "Augustinus Magister", Paris 1954, II, 933-942; JEAN GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez Saint Augustin*, Paris 1933, XXIV+397 págs.; H. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin* (Conférence Albert-le-Grand), Paris 1950; J. HUBAUX, *Saint Augustin et la crise cyclique*, "Augustinus Magister" Paris 1954, II, 943-950; PAOLO ROSSI, *Le evoluzioni cicliche del mondo secondo Sant'Agostino*, "Rivista di Filosofia Neo-scolastica", Suppl. speciale XXIII (1931) 42-56.

Agustín⁷³. Dado que todas las cosas proceden de Dios, como ya hemos visto, la cuestión ahora no es discutir si los ángeles han sido creados, sino más bien cómo y cuándo fueron creados. La Escritura no trata claramente del problema, y San Agustín tiene que servirse de textos poco claros y de interpretaciones alegóricas para defender que los ángeles son las primeras creaturas salidas de la mano de Dios:

«Ubi de mundi constitutione sacrae Litterae loquuntur, non evidenter dicitur utrum vel quo ordine creati sint Angeli: sed si praetermissi non sunt, vel caeli nomine, ubi dictum est, «In principio fecit Deus caelum et terram» (Gen. 1, 1); vel potius lucis huius, de qua loquor, significati sunt. Non autem praetermissos esse hinc existimo, quod scriptum est requievisse Deum in septimo die ab omnibus operibus suis quae fecit; cum liber ipse ita sit exorsus, «In principio fecit Deus caelum et terram»: ut ante caelum et terram nihil aliud fecisse videatur»⁷⁴.

En primer lugar, pues, los ángeles no han sido silenciados en la narración de la creación, y si no aparecen claramente, es que han sido significados de forma alegórica cuando se dice que Dios creó la luz⁷⁵. En otros pasajes de la Escritura, sin embargo, se dice que los ángeles fueron creados, lo cual, parece insinuar San Agustín, confirma la interpretación dada sobre el texto del Génesis:

«...quomodo Angeli praetermitterentur, tanquam non essent in operibus Dei, a quibus in die septimo requievit? Opus autem Dei esse Angelos, hic quidem etsi non praetermissum, non tamen evidenter expressum est: sed alibi hoc sancta Scriptura clarissima voce testatur. Nam et in hymno trium in camino virorum cum praedictum esset, «Benedicite, omnia opera Domini, Domino»; in executione eorumdem operum, etiam Angeli nominati sunt (Dan. 3, 57-58). Et in Psalmo canitur: «Laudate Dominum de caelis, laudate eum in excelsis. Laudate eum, omnes Angeli eius; laudate eum, omnes Virtutes eius. Laudate eum sol et luna; laudate eum, omnes stellae et lumen. Laudate eum, caeli caelorum; et aquae quae super caelos sunt, laudent

⁷³ "Nunc, quoniam de sanctae civitatis exortu dicere institui, et prius quod ad sanctos angelos attinet dicendum putavi, quae huius civitatis et magna pars est, et eo beatior, quod nunquam peregrinata, quae hinc divina testimonia suppetant, quantum satis videbitur, Deo largiente, explicare curabo" (*De Civ. Dei* XI, 9, PL 41, 323).

⁷⁴ Ibid. XI, 9, PL 41, 323.

⁷⁵ "Non mihi videtur ab operibus Dei absurda sententia, si cum lux illa prima facta est, Angeli creati intelliguntur" (Ibid. XI, 19, PL 41, 333). "...ut homo Dei tam eximiae divinaeque sapientiae, imo per eum Spiritus Dei in commemorandis operibus Dei, quae omnia sexto die dicit esse perfecta, nullo modo Angelos praetermississe credatur" (Ibid. XI, 33, PL 41, 347).

nomen Domini. Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt (Ps. 148, 1-5)». Etiam hic apertissime a Deo factos esse Angelos divinitus dictum est, cum eis inter caetera caelestia commemoratis, infertur ad omnia, «Ipsae dixit et facta sunt»⁷⁶.

En cuanto al momento de su creación, si fueron creados antes o después de las demás creaturas, San Agustín defiende que fueron creados antes de todo lo demás⁷⁷. No obstante, San Agustín no excluye otras posibles interpretaciones de la Sagrada Escritura con respecto a la creación de los ángeles⁷⁸. Lo importante es que los ángeles fueron creados por Dios, que no son coeternos a El, se interprete la luz de que habla el Génesis como referida a los ángeles o no:

«Dum tamen angelos sanctos in sublimibus sedibus, non quidem Deo coaeternos, sed tamen de sua sempiterna et vera felicitate securos et certos esse, nemo ambigat»⁷⁹.

En realidad la comprensión de la luz como representación de

⁷⁶ Ibid. XI, 9, PL 41, 324.

⁷⁷ "Quis porro audebit opinari, post omnia ista quae sex diebus enumerata sunt, Angelos factos? Sed et si quisquam ita desipit, redarguit istam vanitatem illa Scriptura parisi auctoritatis, ubi Deus dicit, Quando facta sunt sidera laudaverunt me voce magna omnes Angeli mei (Iob. 38, 7, sec. LXX). Iam ergo erant Angeli, quando facta sunt sidera. Facta sunt autem quarto die. Numquidnam ergo die tertio factos esse dicemus? Absit. In promptu est enim, quid illo die factum sit. Ab aquis utique terra discreta est, et distinctas sui generis species duo ista elementa sumpserunt, et produxit terra quicquid ei radicibus inhaeret. Numquidnam secundo? Ne hoc quidem: tunc enim firmamentum factum est inter aquas superiores et inferiores, caelumque appellatum est; in quo firmamento facta sunt sidera quarto die. Nimirum ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent Angeli, ipsi sunt illa lux quae diei nomen accepit" (Ibid. XI, 9, PL 41, 324).

⁷⁸ "Ne quis autem contendat, et dicat non sanctos Angelos esse significatos, in eo quod scriptum est, Fiat lux, et facta est lux; sed quamlibet lucem tunc primum factam esse corpoream aut opinetur, aut doceat: Angelos autem prius esse factos, non tantum ante firmamentum, quod inter aquas et aquas factum, appellatum est caelum, sed ante illud quod dictum est, In principio fecit Deus caelum et terram: ante illud quod dictum est, In principio, non ita dictum tanquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos: sed quia omnia in sapientia fecit, quod est Verbum eius, et ipsum Scriptura principium nominavit; sicut ipse in Evangelio Iudaeis quaerentibus quis esset, respondit se esse principium" (Ibid. XI, 32, PL 41, 345). "Quamquam nonnulli putaverint aquarum nomine significatos quodammodo populos Angelorum; et hoc esse quod dictum est, Fiat firmamentum inter aquam et aquam: ut supra firmamentum Angeli intelligantur, infra vero vel aquae istae visibiles, vel malorum angelorum multitudo, vel omnium hominum gentes. Quod si ita est, non illic apparet ubi facti sunt Angeli, sed ubi discreti" (Ibid. XI, 34, PL 41, 347). Cf. *Confes.* XIII, 15, 18 y 32, 47, PL 32, 852 y 865, donde Agustín parece sostener esta opinión, defendida por Orígenes, y *Retract.* II, 6, 2, PL 32, 632, donde dice que fue una opinión un poco precipitada.

⁷⁹ *De Civ. Dei* XI, 32, PL 41, 346.

los ángeles es una interpretación basada no en la misma Escritura, sino en una serie de premisas filosófico-teológicas de Agustín. La identificación de la luz con los ángeles servía a San Agustín como punto de partida o más bien como ocasión para hablar de la iluminación de los ángeles, a lo cual invitaba el mismo parentesco lingüístico de las palabras.

Los ángeles, dice San Agustín, se llaman luz porque fueron iluminados y hechos partícipes de la luz del Verbo en la que fueron creados:

«Cum enim dixit Deus, «Fiat lux, et facta est lux»; si recte in hac luce creatio intelligitur Angelorum, profecto facti sunt partícipes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei Filium; ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux, et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est Verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt. «Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» (Io. 1, 9), hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux, non in se ipso, sed in Deo»⁸⁰.

La iluminación no es un acto posterior a la creación, sino que es el acto de la creación misma. No fueron creados primero y después hechos partícipes de la luz del Verbo, sino que la participación de esa luz es lo que les constituye como seres creados:

«Quae cum ita sint, nullo modo quidem secundum aliquod temporis spatium prius erant illi spiritus tenebrae, quos Angelos dicimus; sed simul ut facti sunt, lux facti sunt: non tamen ita tantum creati, ut quoquo modo essent, et quoquo modo viverent; sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent»⁸¹.

La creación y la iluminación son, por lo tanto, una sola y única acción de Dios. En el Verbo, por cuya participación fueron creados, conocen a Dios en su Trinidad inseparable y en su infinita perfección⁸². En esta luz del Verbo se conocen a sí mismos de una forma

⁸⁰ Ibid. XI, 9, PL 41, 325.

⁸¹ Ibid. XI, 11, PL 41, 327.

⁸² «Illi quippe Angeli sancti non per verba sonantia Deum discunt; sed per ipsam praesentiam immutabilis veritatis, hoc est, Verbum eius unigenitum: et ipsum Verbum et Patrem et eorum Spiritum sanctum; eamque esse inseparabilem Trinitatem, singulasque in ea personas esse unam substantiam; et tamen omnes non tres deos esse, sed unum Deum, ita noverunt, ut eis magis ista, quam nos ipsi nobis cogniti sumus» (Ibid. XI, 29, PL 41, 343).

mucho más clara de como se conocen en sí mismos⁸³, y conocen a las cosas mejor que en sí mismas, pues conocen a las creaturas en la sabiduría del artista, en la razón según la cual fueron hechas:

«Omnia haec aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab Angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis; illic clariore, hic obscuriore cognitione, velut artis atque operum»⁸⁴.

En esta luz y en este conocimiento tenían los ángeles su felicidad: «*illuminati, ut sapienter beateque viverent*»⁸⁵. En esta felicidad permanecen los ángeles buenos y ésta es la felicidad que perdieron los que se apartaron de Dios, aunque incluso antes del pecado no era tan grande como la de los ángeles buenos, porque no sabían si había de durar por siempre⁸⁶. San Agustín admite una cierta diferencia entre la felicidad de los ángeles buenos y la de los malos antes de su caída: aquéllos estaban seguros de su perseverancia y por lo tanto de su bienaventuranza eterna, éstos no tenían tal presciencia, y por consiguiente su felicidad era menor⁸⁷.

PECADO DE LOS ÁNGELES.

Parte de los ángeles pecó rebelándose contra Dios, y esta rebelión les trajo la pérdida de su bienaventuranza y el castigo eterno:

⁸³ "Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei, tanquam in arte qua facta est, quam in ea ipsa sciunt: ac per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis, verumtamen et in se ipsis. Facti sunt enim, et aliud sunt quam ille qui fecit" (Ibid. XI, 29, PL 41, 343).

⁸⁴ Ibid. XI, 29, PL 41, 343. Vid. también el capítulo 7 de este mismo libro.

⁸⁵ Ibid. XI, 11, PL 41, 327.

⁸⁶ Ibid. XI, 11, PL 41, 327.

⁸⁷ "Quocirca cuius iam non difficulter occurrit utroque coniuncto effici beatitudinem, quam recto proposito intellectualis natura desiderat; hoc est, ut bono incommutabili, quod Deus est, sine ulla molestia perfruatur, et in eo se in aeternum esse mansuram, nec ulla dubitatione cunctetur, nec ullo errore fallatur. Hanc habere Angelos lucis pia fide credimus; hanc nec antequam caderent, habuisse angelos peccatores, qui sua pravitate illa luce privati sunt, consequenti ratione colligimus; habuisse tamen aliquam, etsi non praesciam beatitudinem, si vitam egerunt ante peccatum, profecto credendi sunt. Aut si durum videtur, quando facti sunt Angeli, alios credere ita factos ut non acciperent praescientiam vel perseverantiae vel casus sui, alios autem ita ut veritate certissima aeternitatem suae beatitudinis nossent; sed aequalis felicitatis omnes ab initio creati sunt, et ita fuerunt, donec isti qui nunc mali sunt, ab illo bonitatis lumine sua voluntate cecidissent: procul dubio multo est durius nunc putare Angelos sanctos aeternae suae beatitudinis incertos, et ipsos de semetipsis ignorare, quod nos de illis per Scripturas sanctas nosse potuimus" (Ibid. XI, 13, PL 41, 328). Todo este capítulo está dedicado a desarrollar este tema.

«Peccasse autem quosdam Angelos, et in huius mundi ima detrusos, qui eis velut carcer est, usque ad futuram in die iudicii ultimam damnationem, apostolus Petrus apertissime ostendit, dicens quod Deus angelis peccantibus non pepercerit, sed carceribus caliginis inferi retrudens tradiderit in iudicio puniendos reservari»⁸⁸.

Así perdieron la felicidad de que gozaban, pues se apartaron de la luz en que habían sido creados, convirtiéndose en tinieblas. Según esto, San Agustín interpreta el versículo del Génesis: «Y vio Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas; y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche», diciendo que en esta luz están prefigurados los ángeles buenos, y en las tinieblas los malos, cuya caída Dios conocía en su eterna presciencia:

«Non mihi videtur ab operibus Dei absurda sententia, si cum lux illa prima facta est, Angeli creati intelliguntur, et inter sanctos Angelos et immundos fuisse discretum, ubi dictum est, «Et divisit Deus inter lucem et tenebras; et vocavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem». Solus quippe ille ista discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent praescire casuros, et lumine privatos veritatis in tenebrosa superbia mansuros (...). Inter illam vero lucem, quae sancta societas Angelorum est illustratione veritatis intelligibiliter fulgens, et ei contrarias tenebras, id est malorum angelorum aversorum a luce iustitiae teterrimas mentes, ipse dividere potuit, cui etiam futurum, non naturae, sed voluntatis malum, occultum aut incertum esse non potuit»⁸⁹.

San Agustín admite que el demonio gozó de un cierto tiempo de felicidad antes de su caída; otros admiten que se rebeló contra Dios inmediatamente después de su creación, basándose en las palabras del Evangelio: «El diablo era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad» (Jo. 8, 44), y en aquellas otras de San Juan: «El diablo peca desde el principio» (I Jo. 3, 8)⁹⁰. San Agustín no condena esta opinión, aunque no la comparte, dado que deja a salvo la creación de los ángeles malos por parte de Dios y la bondad de su naturaleza creada. Lo que no se puede admitir, y aquí entra de nuevo en polémica contra los maniqueos, es la afirmación de que el demonio es un principio malo coeterno a Dios⁹¹. Si se

⁸⁸ Ibid. XI, 33, PL 41, 346.

⁸⁹ Ibid. XI, 19, PL 41, 333. Cfr. Ibid. XI, 33, PL 41, 346.

⁹⁰ Ibid. XI, 13, PL 41, 329.

⁹¹ "Huic sententiae quisquis acquiescit, non cum illis haereticis sapit, id est Manichaeis, et si quae aliae pestes ita sentiunt, quod suam quamdam pro-

dice que el diablo peca desde el principio, no quiere decir que peque desde el momento de su creación, sino desde el momento en que, ensoberbecido, se apartó de Dios. Pero mucho menos significa que el diablo sea el principio eterno y natural del mal, pues si es natural ya no es pecado:

«Illud etiam quod ait de diabolo Joannes, «Ab initio diabolus peccat»; non intelligunt, si naturale est, nullo modo esse peccatum»⁹².

Los deseos contrarios que separan a los ángeles buenos de los malos no son debidos a diversidad de naturaleza, sino a la diversidad de sus voluntades. Los ángeles malos, habiendo sido creados buenos, prefirieron su gloria a la Dios, torcieron su voluntad, y esto es lo que les hizo pecadores:

«Angelorum bonorum et malorum inter se contrarios appetitus non naturis principiisque diversis, cum Deus omnium substantiarum bonus auctor et conditor utrosque creaverit, sed voluntatibus et cupiditatibus exstitisse, dubitare fas non est; dum alii constanter in communi omnibus bono, quod ipse illis Deus est, atque in eius aeternitate, veritate, charitate persistunt; alii sua potestate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluerunt; et habentes elationis fastum pro excelsissima aeternitate, vanitatis astutiam pro certissima veritate, studia partium pro individua charitate, superbi, fallaces, invidi effecti sunt»⁹³.

Su miseria consiste en no adherirse a Dios, bien inmutable, pues hasta tal punto es Dios el bien de los seres mudables, que sin El necesariamente son miserables, y siendo tan fácil la consecución de su felicidad, si no la logran es por su culpa, y por lo tanto el no adherirse a Dios es un vicio y un pecado de la naturaleza angélica, el cual sin embargo da testimonio de la bondad de la misma naturaleza, porque el vicio no puede existir por sí mismo⁹⁴.

priam tanquam ex adverso quodam principio diabolus habeat naturam mali: qui tanta vanitate desipiunt, ut cum verba ista evangelica in auctoritate nobiscum habeant, non nattendant non dixisse Dominum, A veritate alienus fuit; sed In veritate non stetit: ubi a veritate lapsum intelligi voluit: in qua utique si stetisset, eius particeps factus, beatus cum sanctis Angelis permaneret" (Ibid. XI, 13, PL 41, 329).

⁹² Ibid. XI, 15, PL 41, 330. Cf. el resto del capítulo, hasta el final.

⁹³ Ibid. XII, 1, 2, PL 41, 349.

⁹⁴ Ibid. XII, 1, 3, PL 41, 349. El argumento de San Agustín es clarísimo e irrefutable, y concluye con las palabras siguientes: "Quapropter etiam vitio malorum angelorum, quo non adhaerent Deo, quoniam omne vitium naturae

Con su orgullosa rebelión los ángeles malos se apartaron de Dios, y por esto mismo prefirieron la miseria de su soberbia a la felicidad de la adhesión a Dios:

«Proinde causa beatitudinis Angelorum bonorum ea verissima reperitur, quod ei adhaerent qui summe est. Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo qui summe est aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt: et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupatur? «Initium quippe omnis peccati superbia» (Eccli. 10, 15). Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam: et qui magis essent, si ei qui summe est adhaerent; se illi praeferendo, id quod minus est praetulerunt. Hic primus defectus et prima inopia primumque vitium eius naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam, eo qui summe est frui posset, a quo aversa, non quidem nulla, sed tamen minus esset, atque ob hoc misera fieret»⁹⁵.

Nada les obligaba a una tal elección, no existe ninguna causa eficiente de su mala voluntad; su defección constituye su mala voluntad, por el mismo hecho de apartarse del sumo bien. Su elección fue libre, su caída no es necesaria, sino fruto del mal uso de su libertad:

«Eoque sunt isti ab illorum societate discreti, quod hi in eadem voluntate bona manserunt, illi ab ea deficiendo mutati sunt, mala scilicet voluntate, hoc ipso quod a bona defecerunt: a qua non defecissent, si utique nolissent»⁹⁶.

Si unos cayeron y otros perseveraron en la buena voluntad, esto se debe, en definitiva, a la gracia de Dios, por la cual los ángeles buenos optaron por seguir unidos a su Creador⁹⁷.

La deserción de los ángeles malos les acarrió la muerte, no una muerte completa, sino la muerte de los que, siguiendo en la existencia, se ven privados de la presencia vivificante de Dios:

nocet, satis manifestatur Deum tam bonam eorum creasse naturam, cui noxium sit non esse cum Deo". Ya hablamos de este tema al tratar del origen del mal, pero nos ha parecido bien recordarlo aquí de nuevo, en su propio contexto.

⁹⁵ Ibid. XII, 6, PL 41, 353.

⁹⁶ Ibid. XII, 9, 1, PL 41, 356.

⁹⁷ "Isti autem, qui cum boni creati essent, tamen mali sunt, mala propria voluntate, quam bona natura non fecit, nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum, sed defectus a bono, aut minorem acceperunt amoris divini gratiam, quam illis qui in eadem perstiterunt; aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adiuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent pervenerunt" (Ibid. XII, 9, 2, PL 41, 357).

«Sicut etiam desertores angeli, licet quemdam modum mortui sint peccando; quia fontem vitae deseruerunt qui Deus est, quem potando, sapienter beateque poterant vivere: tamen non sic mori potuerunt ut omnino desisterent vivere atque sentire; quoniam immortales creati sunt: atque ita in secundam mortem post ultimum praecipitabuntur iudicium, ut nec illic vita careant; quandoquidem etiam sensu cum in doloribus futuri sunt, non carebunt»⁹⁸.

En esta muerte permanecerán por toda la eternidad, apartados de la visión de Dios, en justo castigo de su soberbia y de su separación voluntaria del sumo bien.

Con la rebelión de los ángeles malos y la consiguiente división entre los ángeles buenos y los malos o demonios, surgen las dos ciudades opuestas, la una basada en el amor de Dios, la otra en el amor propio. Pero los ángeles malos, envidiosos de la suerte del hombre, tratarán de hacerle caer de su feliz estado de sumisión para engrosar las filas de su sociedad enemiga de Dios:

«Postea vero quam superbus ille angelus, ac per hoc invidus, per eandem superbiam a Deo ad semetipsum conversus, quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditus eligens, de spirituali paradiso cedit... malesuada versutia in hominis sensus serpere affectans, cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, invidebat, colubrum in paradiso corporali... animal scilicet lubricum et tortuosis anfractibus mobile, operi suo congruum, per quem loqueretur, elegit»⁹⁹.

El hombre cayó en las redes del tentador y de esta forma surgió también entre los hombres la ciudad terrena, opuesta a la ciudad de Dios¹⁰⁰.

LA CREACIÓN DEL HOMBRE.

Pero antes de la caída del hombre debemos estudiar las cuestiones referentes a su creación y a su estado primitivo en el paraíso.

Habiendo probado que todos los seres proceden de Dios, San Agustín no se detiene mucho a demostrar que también el

⁹⁸ Ibid. XIII, 24, 6, PL 41, 402.

⁹⁹ Ibid. XIV, 11, 2, PL 41, 419.

¹⁰⁰ "Cuius pars quae coniungenda immortalibus Angelis ex immortalibus hominibus congregatur, et nunc mortaliter peregrinatur in terris, vel in eis qui morte obierunt, secretis animarum receptaculis sedibusque requiescit, eodem Deo creante, quemadmodum exorta sit, sicut de Angelis dictum est, iam video esse dicendum" (Ibid. XII, 9, 2, PL 41, 357).

hombre ha sido creado. Más bien, pasa en seguida a discutir algunas cuestiones sobre el tiempo de su creación.

«Alii, sicut de ipso mundo crediderunt, semper fuisse homines opinantur»¹⁰¹. A esta creencia de algunos filósofos, como Apuleyo, el cual dice: «Uno a uno son mortales, pero en su conjunto son perpetuos», San Agustín opone la historia de la humanidad, que nos presenta el progreso de la humanidad, describiendo su evolución y narrando las invenciones y descubrimientos que han hecho avanzar la cultura¹⁰².

A este error, dice San Agustín, son inducidos por una falsa cronología de la humanidad, que atribuye al género humano muchos miles de años de existencia, cuando la Sagrada Escritura calcula sólo unos seis mil años desde la creación a nuestros días. Y ya hemos visto la respuesta de Agustín a los que preguntan por qué la creación del hombre ha sido tan tarde: con respecto a la eternidad divina esta pregunta no tiene razón de ser.

Dios creó al hombre en el tiempo, sin que esto signifique un cambio en su voluntad, como ya hemos visto:

«...et hominem quem nunquam ante fecerat fecit in tempore, non tamen novo et repentino, sed immutabili aeternoque consilio»¹⁰³.

La sabiduría y perfección de Dios se muestran maravillosamente en la creación del hombre; Dios en efecto hizo que todo el género humano se multiplicase a partir de un solo hombre, para facilitar la sociabilidad, el amor y la concordia entre los diversos individuos:

«...non est arduum videre multo fuisse melius quod factum est, ut ex uno homine quem primum condidit, multiplicaret genus humanum, quam si id inchoasset a pluribus. ...unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando

¹⁰¹ Ibid. XII, 10, 1, PL 41, 357.

¹⁰² Ibid. XII, 10, 1, PL 41, 358.

¹⁰³ Ibid. XII, 14, PL 41, 362. «...et hominem quem nunquam fecerat, ex aliquo tempore primum facere voluisse, nec consilium voluntatemque mutasse» (Ibid., loc. cit., al final del capítulo). «...ita hominem nunquam antea fuisse, et ex quodam tempore primum hominem creatum esse dubitare non debeo» (Ibid. XII, 15, 1, PL 41, 363).

nec ipsam quidem feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum»¹⁰⁴.

Incluso la primera mujer es sacada del costado del primer hombre, para encomendar más profundamente la unión entre ambos sexos y entre todos los hombres:

«...cui populo esset huius rei consideratio profutura, quod ex uno homine Deus ad commendandum hominibus, quam ei grata sit etiam in pluribus unitas, genus instituisset humanum»¹⁰⁵.

Dios creó al hombre de la nada, y lo creó a su imagen y semejanza, como dice el Génesis:

«Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intelligentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natilibus et volatilibus, quae mentem huiusmodi non haberent»¹⁰⁶.

El tema del hombre hecho a imagen de Dios tiene una rica literatura en los Padres, y San Agustín, en concreto, la desarrollará abundantemente en sus escritos, llevándola a un nivel de gran perfección y riqueza intelectual y espiritual. Al principio tuvo que superar la dificultad maniquea de entender a Dios como un ser corporal¹⁰⁷; si el hombre está hecho a imagen de Dios, decían, entonces Dios tiene un cuerpo como nosotros; superada la dificultad

¹⁰⁴ Ibid. XII, 21, PL 41, 372. "Ex uno quippe homine, quem primum Deus condidit, genus humanum sumpsit exordium, secundum sanctae Scripturae fidem" (Ibid. XII, 9, 2, PL 41, 357). "Tu cives civibus, gentes gentibus, et prorsus homines primorum parentum recordatione, non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate coniungis" (*De mor. Eccl. cath.* I, 30, 63, PL 32, 1336).

¹⁰⁵ *De Civ. Dei* XII, 22, PL 41, 373. "Diximus iam superioribus libris ad humanum genus, non solum naturae similitudine sociandum, verum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis vinculo colligandum, ex homine uno Deum voluisse homines instituere" (Ibid. XIV, 1, PL 41, 403). "In quibus terrenis praecipuus ab illo ad eius imaginem homo propter eam causam, quam dixi, et si qua forte alia maior latet, factus est unus, sed non relictus est solus. Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura. Neque commodius contra vitium discordiae vel cavendum ne existeret, vel sanandum cum exstisset, natura loqueretur humana, quam recordationem illius parentis, quem propterea Deus creare voluit unum, de quo multitudo propagaretur, ut hac admonitione etiam in multis concors unitas servaretur. Quod vero femina illi ex eius latere facta est, etiam hinc satis significatum est quam chara mariti et uxoris debeat esse coniunctio" (Ibid. XII, 27, 1, PL 41, 376).

¹⁰⁶ Ibid. XII, 23, PL 41, 373.

¹⁰⁷ *Confes.* III, 7, 12, PL 32, 688.

gracias al espiritualismo de los platónicos y a la interpretación espiritual de la Sagrada Escritura, recibida de San Ambrosio, Agustín puede concebir rectamente la imagen de Dios en el hombre y elaborar todo un cuerpo de doctrina teológico-espiritual sobre este tema.

Por lo dicho se ve que para San Agustín la imagen de Dios en el hombre radica en su parte superior, en el alma o espíritu:

«Cum enim homo rectissime intelligatur, vel si hoc non potest, saltem credatur factus ad imaginem Dei; profecto ea sui parte est propinquior superiori Deo, qua superat inferiores suas, quas etiam cum pecoribus communes habet»¹⁰⁸.

Si se dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios, no quiere decir que sea todo el hombre: es un modo de hablar de la Escritura, la cual dice también que el hombre ha de volver al polvo, siendo así que sólo su cuerpo se convertirá en polvo:

«Sed intelligendum est, secundum quid dicatur homo ad imaginem Dei, et homo terra atque iturus in terram. Illud enim secundum animam rationalem dicitur, qualem Deus insufflando, vel si commodius dicitur, inspirando indidit homini, id est hominis corpori: hoc autem secundum corpus, qualem hominem Deus finxit ex pulvere, cui data est anima, ut fieret corpus animale, id est homo in animam viventem»¹⁰⁹.

Está claro, por consiguiente, que la imagen de Dios radica en la parte espiritual del hombre. En el *De Trinitate* San Agustín busca los vestigios de la Trinidad en el hombre, pero estos vestigios no constituyen propiamente la imagen de Dios, puesto que en un menor grado se pueden encontrar también en las creaturas irracionales. El hombre es imagen de Dios por su capacidad de recordar, entender y amar a Dios¹¹⁰. Con el pecado la imagen queda rebajada y disminuída, de un plano consciencial a un nivel puramente presencial. Por lo tanto toda la ascética y espiritualidad cristianas pueden resumirse en estas palabras: devolver a la imagen de Dios en nosotros su esplendor originario, perdido por la desobediencia de los primeros padres¹¹¹.

¹⁰⁸ *De Civ. Dei* XI, 2, PL 41, 318.

¹⁰⁹ *Ibid.* XIII, 24, 2, PL 41, 400.

¹¹⁰ *De Trin.* XIV, 12, 15, PL 42, 1048.

¹¹¹ Nos hemos salido un poco de los límites de nuestro trabajo, pero nos ha parecido oportuno para dar una breve visión general de la doctrina agusti-

Formó, pues, Dios al hombre del polvo de la tierra y le infundió un soplo de vida. Este soplo indica el alma, por medio de la cual el hombre es viviente espiritual, no la infusión del Espíritu Santo, como dicen algunos, pretendiendo que ya antes había creado el alma. Lo cual no quiere decir que el alma, infundida por un soplo de la boca de Dios, sea de la misma naturaleza de Dios; el alma procede de la boca de Dios, pero no como una emanación suya, sino como un nuevo ser creado de la nada, lo mismo que todas las creaturas¹¹².

Dios creó al hombre con una voluntad recta y buena, capaz de seguir el bien y de someterse a su Creador¹¹³. Si después comete el mal, esto no es debido a su divino Autor, sino a su soberbia que le hace separarse de El.

EL ESTADO PRIMITIVO DEL HOMBRE.

Esto nos lleva a tratar del estado primitivo del hombre antes

niana sobre la imagen de Dios en el hombre, completando así las breves indicaciones que se encuentran en estos libros de "La Ciudad de Dios". La obra fundamental para este tema es el tratado *De Trinitate*. Para una ampliación de conocimientos sobre la cuestión, cf. JOSÉ MORÁN, *Acción y contemplación en el libro XII del De Trinitate*, en "Studia Patristica" IX, Berlín 1966, pp. 451-468; IDEM, *Sant'Agostino e la sua spiritualità*, parte II (ad usum privatum), Roma 1967-1968, pp. 269-285; JOHN E. SULLIVAN, *The image of God: The doctrine of Saint Augustine and its influence*, The Priory Press, Dubuque, Iowa 1963, XVIII + 356 págs.

¹¹² "Unde et illud parum considerate quibusdam visum est, in eo quod legitur, Inspiravit Deus in faciem eius spiritum vitae, et factus est homo in animam viventem, non tunc animam primo homini datam, sed eam quae iam fuerat, Spiritu Sancto vivificatam... Hunc igitur formatum hominem de terrae pulvere, sive limo (erat enim pulvis humectus); hunc, inquam, ut expressius dicam, sicut Scriptura locuta est, pulverem de terra, animale corpus factum esse docet Apostolus cum animam accepit. Et factus est iste homo in animam viventem, id est, formatus iste pulvis factus est in animam viventem" (*De Civ. Dei* XIII, 24, 1, PL 41, 398). "Sed enim Dei flatus, inquiunt, Dei ore exisse intelligitur, quem si animam crediderimus, consequens erit ut eiusdem fateamur esse substantiae, paremque illius Sapientiae, quae dicit: Ego ex ore Altissimi prodivi. Non quidem dixit Sapientia ore Dei efflatam se fuisse, sed ex eius ore prodisse. Sicut autem nos possumus, non de nostra natura qua homines sumus, sed de isto aere circumfuso, quem spirando ac respirando ducimus ac deducimus, flatum facere cum sufflamus: ita omnipotens Deus, non de sua natura, neque de subiacenti creatura, sed etiam de nihilo potuit facere flatum, quem corpori hominis inserendo inspirasse vel insufflasse convenientissime dictus est, incorporeus incorporeum, sed immutabilis mutabilem; quia non creatus creatum" (*Ibid.* XIII, 24, 5, PL 41, 402). Todo este largo capítulo está dedicado a discutir cómo se debe interpretar este soplo de Dios al hombre.

¹¹³ "Fecit itaque Deus, sicut scriptum est, hominem rectum: ac per hoc voluntatis bonae. Non enim rectus esset, bonam non habens voluntatem. Bona igitur voluntas opus est Dei: cum ea quippe ab illo factus est homo" (*Ibid.* XIV, 11, 1, PL 41, 418). "Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum" (*Ibid.* XIII, 14, PL 41, 386).

del pecado, el estado en que fue creado por Dios y en el cual fue colocado en el paraíso.

El hombre vivía en un paraíso de felicidad, un paraíso espiritual y corporal, en paz interior de su alma humilde, y en la tranquilidad exterior de una naturaleza benigna y pronta a proveer a todos sus deseos y necesidades:

«Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso, et corporali et spirituali. Neque enim erat paradisu corporalis propter corporis bona, et propter mentis non erat spiritualis; aut vero erat spiritualis quo per interiores, et non erat corporalis quo per exteriores sensus homo frueretur. Erat plane utrumque propter utrumque. ...in paradiso corporali, ubi cum duobus illis hominibus masculino et femina animalia etiam terrestria caetera subdita et innoxia versabantur»¹¹⁴.

En este paraíso el hombre vivía tranquilo, alabando a su Creador, sin la preocupación de estar sujeto a un complicado código de leyes morales: sólo un precepto había recibido de Dios, que quería encomendarle la obediencia y sujeción a su Creador, fuente de su felicidad¹¹⁵. El hombre no tenía otros deseos que los que podía satisfacer según los medios recibidos por Dios; por eso no conocía la insatisfacción ni la infelicidad de la impotencia, pues aunque no podía todas las cosas, no deseaba las que no podía conseguir, y así podía todo lo que deseaba¹¹⁶.

El primer hombre era feliz en el paraíso, con una felicidad menor que la de los bienaventurados en el cielo, porque éstos están seguros de la eternidad de su gloria, pero felicidad al fin y al cabo mucho mayor de la que gozan los justos en esta tierra¹¹⁷. La felici-

¹¹⁴ Ibid. XIV, 11, 2, PL 41, 419.

¹¹⁵ "...qui (Deus) in paradiso constituerat, qui rerum omnium copiam salutisque praestiterat, qui praeceptis nec pluribus nec grandibus nec difficilibus oneraverat, sed uno brevissimo atque levissimo ad obedientiae salubritatem adminiculaverat, quo eam creaturam, cui libera servitus expediret, se esse Dominum commonebat" (Ibid. XIV, 15, 1, PL 41, 423).

¹¹⁶ "In paradiso enim etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat, non volebat; et ideo poterat omnia quae volebat" (Ibid. XIV, 15, 2, PL 41, 423).

¹¹⁷ "Quantum itaque pertinet ad delectationem praesentis boni, beatior erat primus homo in paradiso, quam quilibet iustus in hac infirmitate mortali: quantum autem ad spem futuri, beatior quilibet in quibuslibet cruciatibus corporis, cui non opinione, sed certa veritate manifestum est, sine fine se habiturum omni molestia carentem societatem Angelorum in participatione summi Dei, quam erat ille homo sui casus incertus in magna illa felicitate paradisi" (Ibid. XI, 12, PL 41, 328).

dad de que gozaban, mermada por la ignorancia de su perpetuidad, se convertiría en felicidad eterna y completa si observaban el precepto del Señor:

«Hominem vero, cuius naturam quodammodo mediam inter Angelos bestiasque condebat, ut, si Creatori suo tanquam vero Domino subditus praeceptum eius pia obedientia custodiret, in consortium transiret angelicum, sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termino consecutus; si autem Dominum Deum suum libera voluntate superbe atque inobedienter usus offenderet, morti addictus bestialiter viveret, libidinis servus aeternoque post mortem supplicio destinatus»¹¹⁸.

La felicidad de los primeros hombres gozaba de la inmunidad de la muerte: si continuaban fieles al Señor, pasarían, una vez cumplido su período terreno, a la vida celestial sin sufrir la muerte y la descomposición corporal:

«Non enim eo modo quo Angelos, condiderat Deus homines; ut etiam si peccassent, mori omnino non possent: sed ita ut perfunctos obedientiae munere sine interventu mortis angelica immortalitas et beata aeternitas sequeretur; inobedientes autem mors plecteret damnatione iustissima»¹¹⁹.

Y esta inmunidad de la muerte se transmitiría a sus descendientes, junto con todos los demás dones corporales, si no hubiesen pecado:

«Quapropter fatendum est primos quidem homines ita fuisse institutos ut, si non peccassent, nullum mortis experirentur genus: sed eosdem primos peccatores ita fuisse morte mulctatos, ut etiam quidquid de eorum stirpe esset exortum, eidem poenae teneretur obnoxium»¹²⁰.

El cuerpo de los primeros padres fue creado con el don de la inmortalidad y de la incorruptibilidad. Entonces el cuerpo no era un obstáculo a la felicidad, como lo es ahora, sino más bien un

¹¹⁸ Ibid. XII, 21, PL 41, 372.

¹¹⁹ Ibid. XIII, 1, PL 41, 377. "Hanc enim (mortem) primi homines, nisi peccassent, perpepsi utique non fuissent" (Ibid. XIII, 3, PL 41, 378). "Nunc de corporibus primorum hominum quod instituimus explicemus: quoniam nec mors ista, quae bona perhibetur bonis, nec tantum paucis intelligentibus sive credentibus, sed omnibus nota est, qua fit animae a corpore separatio, qua certe corpus animantis, quod evidenter vivebat, evidenter emoritur, eis potuisset accidere, nisi peccati meritum sequeretur" (Ibid. XIII, 19, PL 41, 392).

¹²⁰ Ibid. XIII, 3, PL 41, 378.

componente más de esa felicidad, de la cual participaba junto con el alma:

«Non ergo ad beatitudinem consequendam omnia fugienda sunt corpora; sed corruptibilia, molesta, gravia, moribunda; non qualia fecit primis hominibus bonitas Dei, sed qualia esse compulit poena peccati»¹²¹.

Sin embargo, no gozaba de la incorruptibilidad perfecta, de la eterna inmortalidad de los cuerpos resucitados, los cuales gozarán de una perfección mucho más elevada que la de los cuerpos de los primeros padres. El cuerpo de los bienaventurados después de la resurrección, en efecto:

«Non solum enim non erit tale, quale nunc est in quavis optima valetudine; sed nec tale quidem quale fuit in primis hominibus ante peccatum. Qui licet morituri non essent, nisi peccassent; alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritualia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes»¹²².

Su cuerpo por lo tanto aunque no envejeciese ni estuviese condenado a la muerte, era todavía un cuerpo animal, no espiritual, como lo será una vez resucitado. El cuerpo espiritual le estaba reservado como premio a su obediencia:

«Primus autem homo de terra terrenus, in animam viventem factus est, non in spiritum vivificantem, quod ei per obedientiae meritum servabatur. Ideo corpus eius, quod cibo ac potu egebat, ne fame afficeretur ac siti, et non immortalitate illa absoluta atque indissolubili, sed ligno vitae a mortis necessitate prohibebatur, atque in iuventutis flore tenebatur, non spirituale sed

¹²¹ Ibid. XIII, 17, 2, PL 41, 390.

¹²² Ibid. XIII, 20, PL 41, 393. San Agustín ve en el árbol de la vida que estaba en el paraíso una especie de sacramento o alimento espiritual, que conservaba a los primeros padres en su incorruptibilidad, en su perenne juventud, hasta que pasasen definitivamente a la inmortalidad perfecta; efectivamente, a continuación del texto citado, dice lo siguiente: "Quae licet senio non veterascerent, ut necessitate perducerentur ad mortem (qui status eis de ligno vitae, quod in medio paradiso cum arbore vetita simul erat, mirabili Dei gratia praestabatur)... Alebantur ergo aliis quae sumebant, ne animalia corpora molestiae aliquid esuriendo ac sitiendo sentirent: de ligno autem vitae propterea gustabantur, ne mors eis undecumque subreperet, vel senectute confecta decursis temporum spatiis interirent: tanquam caetera essent alimento, illud sacramento; ut sic fuisse accipiatur lignum vitae in paradiso corporali, sicut in spirituali, hoc est intelligibili paradiso, Sapientia Dei, de qua scriptum est, Lignum vitae est amplectentibus eam" (Ibid. XIII, 20, PL 41, 394). Cf. también Ibid. XIII, 22-23, PL 41, 395-398.

animale fuisse, non dubium est: nequaquam tamen moriturum, nisi in Dei praedicientis minantisque sententiam delinquendo corruiisset»¹²³.

El hombre en el paraíso no conocía tampoco las pasiones del ánimo, el temor, el dolor, la tristeza, que nos afligen en el estado actual de pecado:

«Sed utrum primus homo vel primi homines (duorum erat quippe coniugium) habebant istos affectus in corpore animali ante peccatum, quales in corpore spiritali non habebimus, omni purgato finitoque peccato, non immerito quaeritur. Si enim habebant, quomodo erant beati in illo memorabili beatitudinis loco, id est paradiso? Quis tandem absolute dici beatus potest, qui timore afficitur vel dolore? Quid autem timere aut dolere poterant illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo; nec aberat quidquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem animumve hominis feliciter viventis offenderet? Amor erat impertubatus in Deum atque inter se coniugum fida et sincera societate viventium, et ex hoc amore grande gaudium, non desinente quod amabatur ad fruendum. Erat derivatio tranquilla peccati, qua manente nullum omnino aliunde malum quod contristaret, irruerat»¹²⁴.

En ese estado de felicidad, sin verse afligidos por el dolor y por la muerte, sin tener nada que temer, vivirían todos los descendientes de Adán y Eva, hechos partícipes de su obediencia, como ahora lo somos de su desobediencia:

«Quam igitur felices erant primi homines, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis: tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod etiam in posteros traiecerunt, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet: atque ista permanente felicitate, donec per illam benedictionem, qua dictum est, «Crescite et multiplicamini» (Gen. 1, 28), praedestinatorum sanctorum numerus compleretur, alia major daretur, quae beatissimis Angelis data est: ubi iam esset certa securitas peccatorum neminem, neminemque moriturum: et talis esset vita sanctorum, post nullum laboris, doloris, mortis experimentum, qualis erit post haec omnia in incorruptione corporum reddita resurrectione mortuorum»¹²⁵.

Los primeros hombres vivían en el paraíso libres de la pasión de la libido; estando su voluntad sometida a Dios, también la parte

¹²³ Ibid. XIII, 23, 1, PL 41, 396. Cf. todo este capítulo, en el que repite continuamente estas ideas; igualmente XIII, 24, 6, PL 41, 406.

¹²⁴ Ibid. XIV, 10, PL 41, 417.

¹²⁵ Ibid. XIV, 10, PL 41, 417.

inferior de su ser estaba sometida a la superior, al espíritu, colaborando con él en la alabanza al Creador y participando de la tranquila felicidad del paraíso. La sexualidad estaba bajo el control de la voluntad, y los órganos genitales obedecían y se movían a las órdenes de la voluntad, como obedecen los brazos y las otras partes del cuerpo de moción voluntaria. Estas partes no eran entonces vergonzosas, como las consideramos en el estado actual, pues no se había desencadenado la libido que las había de sustraer al poder de la voluntad:

«Merito huius libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra, quae suo quodam, ut ita dixerim, iure, non omnimodo ad arbitrium nostrum movet, aut non movet, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est, «Nudi erant, et non confundebantur» (Gen. 2, 25); non quod eis nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat; quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inobedientiam redarguendam sua inobedientia caro quodammodo testimonium perhibebat»¹²⁶.

Hoy día nos resulta difícil hacernos a la idea de que entonces se pudiese realizar el acto de la generación sin esta libido que en la actual situación nos invade. Pero que esto sea posible nos lo dan a entender esas palabras del Señor a los primeros padres: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra». Y no se deben entender espiritualmente, diciendo que se refieren a los frutos de la virtud y santidad de Adán y Eva, como algunos dicen para responder a esta dificultad, sino realmente en sentido material y físico de la procreación de los hijos¹²⁷. El acto conyugal y la generación de los hijos entraban dentro de los planes de Dios, son dones del matrimonio, concedidos y bendecidos por Dios. Dios creó al hombre «varón y mujer, macho y hembra», y el sexo lleva en sí siempre algo carnal; por lo tanto esto era querido por Dios, creador bueno de todas las cosas¹²⁸.

Sin embargo esta unión se realizaría sin los arrebatos de la

¹²⁶ Ibid. XIV, 17, PL 41, 425. "Hae inquam partes in paradiso ante peccatum vitiosae non erant. Non enim contra rectam voluntatem ad aliquid movebantur, unde necesse esset eas rationis tanquam frenis regentibus abstinere" (Ibid. XIV, 19, PL 41, 427).

¹²⁷ *De Civ. Dei* XIV, 21, PL 41, 429. Sin embargo en otros lugares admite también la interpretación espiritual, aunque no excluya la carnal: Cf. *De Gen. contra Manich.* I, 19, 30. II, 11, 15, PL 34, 187 y 204; *Confes.* XIII, 24, 35-37, PL 32, 860.

¹²⁸ *De Civ. Dei* XIV, 22, PL 41, 429.

pasión de la libido, sino con perfecto control por parte de la voluntad:

«Et ideo illae nuptiae dignae felicitati paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent, et pudendam libidinem non haberent. Sed quomodo id fieri posset, nunc non est quo demonstraretur exemplo»¹²⁹.

En un estado de felicidad como el que existía en el paraíso, no podemos pensar que se diese esta esclavitud de la libido por la cual el hombre se ve incapaz de dominar su cuerpo y sus pasiones sexuales:

«In tanta facilitate rerum et felicitate hominum, absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo: sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo caetera, et sine ardoris illecebrosi stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Neque enim quia experientia non potest probari, ideo credendum non est; quando illas corporis partes non ageret turbidus calor, sed spontanea potestas, sicut opus esset, adhiberet»¹³⁰.

Con estas características se hubiese realizado el acto conyugal si los primeros padres no hubiesen pecado. Pero de hecho el pecado sobrevino antes de haber cohabitado, pues está claro en la Escritura que los hijos de Adán y Eva fueron engendrados y nacieron fuera del paraíso:

«Nam cum id quod dico, nec ipsi experti fuerint qui experiri potuerunt (quoniam praeoccupante peccato exsilium de paradiso ante meruerunt quam sibi in opere serendae propaginis tranquillo arbitrio convenirent)...»¹³¹.

¹²⁹ Ibid. XIV, 23, 2, PL 41, 430. Cf. todo este capítulo. "Seminaret igitur prolem vir, susciperet femina genitalibus membris quando id opus esset, et quantum opus esset, voluntate motis, non libidine concitatis... Sic ergo et ipse homo potuit obedientiam etiam inferiorum habere membrorum, quam sua inobedientia perdidit. Neque enim Deo difficile fuit sic illum condere, ut in eius carne etiam illud non nisi eius voluntate moveretur, quod nunc nisi libidine non movetur... Cum itaque corpus etiam nunc quibusdam, licet in carne corruptibili hanc aerumnosam ducentibus vitam, ita in plerisque motionibus et affectionibus extra usitatum naturae modum mirabiliter serviat; quid causae est, ut non credamus ante peccatum inobedientiae corruptionisque supplicium, ad propagandam prolem sine ulla libidine servire voluntati humanae humana membra potuisse?" (Ibid. XIV, 24, 1-2, PL 41, 432).

¹³⁰ Ibid. XIV, 26, PL 41, 434.

¹³¹ Ibid. XIV, 26, PL 41, 434. "...nec in paradiso futuros fuisse, sed foris, sicut et factum est. Nam posteaquam inde dimissi sunt, ad gignendos filios coierunt, eosque genuerunt" (Ibid. XIV, 21, PL 41, 429). Cf. *De Gen. ad lit.* IX, 3, 6, PL 34, 395.

Este era el estado del hombre en el paraíso, estado que se habría prolongado en los descendientes de Adán y Eva si no hubieran pecado, si no hubieran cometido el pecado de soberbia y desobediencia. En este texto, con el cual cerramos esta parte, San Agustín resume brevemente sus ideas sobre la situación del hombre en el paraíso:

«Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat: vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus: vivebat sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat, ne esuriret; potus, ne sitiret; lignum vitae, ne illum senecta dissolveret: Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, ita in eius habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum: gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta: atque inter se coniugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia, et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus praemebat invitum»¹³².

LA CAÍDA DE LOS PRIMEROS PADRES.

Esta situación paradisiaca se vino abajo con el pecado de Adán, antes incluso de que hubiese comenzado a gozar de ella. Ya hemos visto también la suerte que les esperaba, no sólo a los primeros hombres, sino también a sus descendientes si cometían el pecado¹³³. Adán y Eva en efecto cometieron el pecado, se apartaron de Dios, y entonces les abandonó a la corrupción y a la muerte:

«Non enim deserta est (anima) ut desereret, sed ut desereretur, deseruit; ad malum quippe eius prior est volutas eius»¹³⁴.

¹³² *De Civ. Dei* XIV, 26, PL 41, 434.

¹³³ "Nec ignorabat Deus hominem peccaturum, et morti iam obnoxium morituros propagaturum, eoque progressuros peccandi immanitate mortales, ut tutius atque pacatius inter se rationalis voluntatis expertes bestiae sui generis viverent, quarum ex aquis et terris plurimum pullulavit exordium, quam homines, quorum genus ex uno est ad commendandam concordiam propagatum" (Ibid. XII, 22, PL 41, 372). Dios sabía con su ciencia infinita e infalible que el hombre había de pecar. Sin embargo esta ciencia no anula la libertad del hombre, que pudo haber usado rectamente de su voluntad con la gracia divina que no le faltaba. Del mismo modo Dios pudo evitar el pecado de los ángeles y el de los hombres, pero no quiso privarles de la libertad que les había concedido creándolos, para manifestar la superabundancia de su gracia. Cf. *De Civ. Dei* XIV, 27, PL 41, 435.

¹³⁴ Ibid. XIII, 15, PL 41, 387.

El hombre, sin embargo, no desobedeció a Dios con un movimiento surgido exclusivamente de su voluntad, sino incitado por el demonio, envidioso de su felicidad y de su fidelidad a Dios. El ángel prevaricador, insinuándose bajo las apariencias de una serpiente, se acercó a Eva, y Eva engañada, comió del fruto prohibido. Comenzó por la parte más débil, la mujer, y después el varón, por amor a la esposa y no tanto por engaño, comió también del árbol de la ciencia del bien y del mal. Lo cual no quita gravedad a su pecado, pues pecó a ciencia y conciencia. Tal vez se equivocó en la apreciación de la gravedad de su acción, pero su disculpa, de que había sido incitado por la mujer, no fue aceptada por Dios. Por lo tanto, «aunque no fueron ambos engañados creyendo, con todo ambos fueron cogidos en pecado e implicados en las redes del demonio»¹³⁵.

A alguno puede extrañar que una acción tan simple fuese considerada un pecado tan grande por Dios y tuviese tan graves consecuencias; a éstos responde San Agusín: no es la acción de comer lo que cuenta, sino el comer algo prohibido, es decir, la desobediencia a Dios:

«...si quis hoc movetur, ut dixi, non ideo debet existimare leve ac parvum illud fuisse commissum, quia in esca factum est, non quidem mala, nec noxia, nisi quia prohibita. Neque enim quidquam mali Deus in illo tantae felicitatis loco crearet atque plantaret. Sed obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum: quandoquidem ita facta est, ut ei subditam esse sit utile; perniciosum autem suam, non eius a quo creata est, facere voluntatem. Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subiacebat, tam leve praeceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi praesertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis postea subsecutum est, tanto maiore iniustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri»¹³⁶.

¹³⁵ Ibid. XIV, 11, 2, PL 41, 420.

¹³⁶ Ibid. XIV, 12, PL 41, 420. "Quisquis huiusmodi damnationem vel nimiam, vel iniustam putat, metiri profecto nescit quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas. Sicut enim Abrahae non immerito magna obedientia praedicatur, quia ut occideret filium, res difficillima est imperata: ita in paradiso tanto maior inobedientia fuit, quanto id quod praeceptum est, nullius difficultatis fuit. Et sicut obedientia secundi hominis eo praedicabilior, quo factus est obediens usque ad mortem: ita inobedientia primi hominis eo detestabilior, quo factus est inobediens usque ad mortem. Ubi magna est inobedientiae poena proposita, et res a Creatore facilis imperata, quisnam satis explicet, quantum malum sit, non obedire in re facili, et tantae potestatis imperio, et tanto terrenti supplicio?" (Ibid. XIV, 15, 1, PL 41, 423).

Por la desobediencia la acción de comer del fruto prohibido adquiere una gravedad inesperada. Pero no sólo por esto; en realidad la desobediencia procedió de la soberbia, y ésta es la que en último término constituye el pecado de Adán, que quiso hacerse como Dios:

«In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas. Porro malae voluntatis initium quod potui esse nisi superbia? «Initium enim omnis peccati superbia est». Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet»¹³⁷.

Más grave que la desobediencia, que la transgresión del precepto divino, fue esta soberbia que originó tal acción, ese querer elevarse hasta Dios con sus propias fuerzas¹³⁸.

De todo lo dicho aparece claramente que, según San Agustín, el pecado del paraíso fue un pecado de soberbia y de desobediencia, no un pecado sexual, que por otra parte es casi imposible, como se deduce del completo dominio voluntario de la sexualidad de que gozaban los primeros padres en el paraíso. Bien claramente dice San Agustín que el pecado de Adán consistió en querer ser Dios, en abandonar el bien inmutable para buscar su propia exaltación, en desobedecer al mandato divino¹³⁹. La libido no fue causa, sino castigo del pecado, como veremos un poco más adelante.

¹³⁷ Ibid. XIV, 13, 1, PL 41, 420. "Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi iam ille sibi ipsi placere coepisset. Hinc enim et delectavit quod dictum est, Eritis sicut dii. Quod melius esse possent summo veroque principio cohaerendo per obedientiam, non suum sibi existendo principium per superbiam. Dii enim creati, non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii" (Ibid. XIV, 13, 2, PL 41, 421).

¹³⁸ Ibid. XIV, 14, PL 41, 422.

¹³⁹ "Tamen et alios sumebant cibos praeter unam arborem, quae fuerat interdicta, non quia ipsa erat malum, sed propter commendandum purae et simplicis obedientiae bonum, quae magna virtus est rationalis creaturae sub Creatore Domino constitutae. Nam ubi nullum malum tangebatur, profecto si prohibitum tangeretur, sola inobedientia peccabatur" (Ibid. XIII, 20, PL 41, 394). "Senserunt ergo novum motum inobedientis carnis suae, tanquam reciproca poena inobedientiae suae" (Ibid. XIII, 13, PL 41, 386). En este texto y en otros parecidos se han basado algunos para decir que San Agustín concibe el primer pecado como un pecado sexual. Pero es evidente que el desorden sexual de que habla es consecuencia del pecado, no causa del mismo. Cf. F. ASENSIO, *¿Tradición sobre un pecado sexual en el paraíso?*, "Gregorianum" 31 (1950) 35-62; J. DE BLIC, *Le péché originel selon Saint Augustin*, en "Recherches de Science

LA MUERTE, PENA DEL PECADO.

Antes de entrar directamente en tema debemos ver, como hace San Agustín, las diversas clases de muerte que existen. San Agustín distingue la muerte del alma de la del cuerpo. Aunque el alma es inmortal, se dice que muere cuando es abandonada por Dios por haberle abandonado ella antes, así como el cuerpo muere cuando de él se aleja el alma. Cuando estas dos muertes se dan en un mismo sujeto tenemos la muerte total. A esta sigue la muerte segunda, cuando alma y cuerpo, después de la resurrección, serán arrojados al infierno. Se llama muerte primera la separación del alma y el cuerpo. En el caso de los pecadores es lo mismo que la muerte total; en el caso de los justos esta muerte del cuerpo será reparada con la resurrección y la gloria final, cuando el alma y el cuerpo gozarán eternamente de Dios¹⁴⁰.

San Agustín se pregunta si la muerte es pena también de los justos, de los que han sido regenerados por la gracia de Cristo, recibida en el bautismo, y por qué. Evidentemente también ellos pasan por la muerte corporal, pues todos estábamos incluidos en Adán, en quien pecamos y en quien recibimos la pena de la muerte. Además si la fe en Cristo y su gracia nos librasen de la muerte, ¿no correríamos todos a bautizarnos para escapar de la muerte? Así la fe no sería genuina, no se creería por la esperanza del premio futuro, sino por la inmortalidad inmediata¹⁴¹. Por lo tanto los justos se ven libres de la muerte segunda y total, pero no de la muerte primera, en la cual su alma se ve desligada del cuerpo corruptible.

La muerte es una cosa mala, impuesta al género humano como pena del pecado. Sin embargo, a pesar de que es mala, los justos usan bien de ella y sacan abundante provecho espiritual, como se ve claramente en el caso de los mártires:

religieuse", 16 (1926) 97-119; 17 (1927) 414-433; 512-531; J. CLEMENCE, *Saint Augustin et le péché originel*, en "Nouvelle Revue Théologique" 1948, 727-753; ATHANASE SAGE, *Le péché originel dans la pensée de Saint Augustin de 412 à 430*, en "Revue des Etudes Augustiniennes" XV (1969) 75-112; CÉSAR VACA, *Puntos para una psicología del pecado en La Ciudad de Dios*, "La Ciudad de Dios" 167 (1955) 269-282.

¹⁴⁰ *De Civ. Dei* XIII, 2, PL 41, 377.

¹⁴¹ *Ibid.* XIII, 3-4, PL 41, 378-380.

«Nunc vero maiore et mirabiliore gratia Salvatoris in usus iustitiae peccati poena conversa est. (...) Sic per ineffabilem Dei misericordiam, et ipsa poena vitiorum transit in arma virtutis, et fit iusti meritum etiam supplicium peccatoris. Tunc enim mors est acquisita peccando, nunc impletur iustitia moriendo. Verum hoc in sanctis martyribus, quibus alterutrum a persecutore proponitur, ut aut deserant fidem, aut sufferant mortem. Iusti enim malunt credendo perpeti, quod sunt primi iniqui non credendo perpessi. Nisi enim peccassent illi, non morerentur: peccabunt autem isti, nisi moriantur. Mortui sunt ergo illi, quia peccaverunt: non peccant isti, quia moriuntur. Factum est per illorum culpam, ut veniretur in poenam: fit per istorum poenam, ne veniantur in culpam: non quia mors bonum aliquod facta est, quae antea malum fuit; sed tantam Deus fidei praestitit gratiam, ut mors, quam vitae constat esse contrariam, instrumentum fieret per quod transiretur ad vitam»¹⁴².

Así como los pecadores usan mal de la ley, que es buena, así los santos usan bien de la muerte, que es mala¹⁴³.

No obstante esto, no obstante que los justos usen bien de la muerte, no por eso deja de ser un mal, incluso para éstos. Y su maldad consiste en la separación del alma del cuerpo, en ese desgarrón, tan duro para la sensibilidad, de las dos partes que forman el compuesto humano:

«Quapropter, quod attinet ad corporis mortem, id est separationem animae a corpore, cum eam patiuntur qui morientes appellantur, nulli bona est. Habet enim asperum sensum et contra naturam vis ipsa qua utrumque divellitur, quod fuerat in vivente coniunctum atque consertum, quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu»¹⁴⁴.

Por este sufrimiento que lleva consigo este desgarramiento del alma y el cuerpo, la muerte puede convertirse en medio para la remisión de los pecados y para la satisfacción de la pena, incluso en aquellos que no han sido bautizados:

¹⁴² Ibid. XIII, 4, PL 41, 379.

¹⁴³ «Quia scilicet sicut lex non est malum, quando auget peccantium concupiscentiam; ita nec mors bonum est, quando auget patientium gloriam: cum vel illa pro iniquitate deseritur, et efficit praevaricatores; vel ista pro veritate suscipitur, et efficit martyres. Ac per hoc lex quidem bona est, quia prohibitio est peccati; mors autem mala, quia stipendium est peccati: sed quemadmodum iniusti male utuntur non tantum malis, sed etiam bonis; ita iusti bene non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali male lege utantur quamvis sit lex bonum; et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum» (Ibid. XIII, 5, PL 41, 380).

¹⁴⁴ Ibid. XIII, 6, PL 41, 381.

«Nam quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis... Quid enim pretiosius quam mors, per quam fit ut et delicta omnia dimittantur, et merita cumulatius augeantur?»¹⁴⁵.

Tienen más mérito los que prefieren morir antes que negar a Cristo, aun cuando no puedan bautizarse, que los que difieren su muerte para poder bautizarse. Y esto por el gran amor a Cristo que supone:

«Mors igitur pretiosa sanctorum, quibus cum tanta gratia est praemissa et praerogata mors Christi, ut ad eum acquirendum suam non cunctarentur impendere, in eos usus redactum esse monstravit, quod ad poenam peccantis antea fuerat constitutum, ut inde iustitiae fructus uberius nasceretur. Mors ergo non ideo bonum videri debet, quia in tantam utilitatem non vi sua, sed divina opitulatione conversa est; ut quae tunc metuenda proposita est, ne peccatum committeretur, nunc suscipienda proponatur, ut peccatum non committatur, commissumque deleatur, magnaue victoriae debita iustitiae palma reddatur»¹⁴⁶.

La muerte, en sí, repite San Agustín, es mala para todos. Los justos aceptan la muerte corporal para evitar la muerte segunda, eterna, la condenación del alma y del cuerpo al infierno. La muerte, mientras está en acto en los moribundos, es mala para todos. Una vez pasada, para los buenos es buena, porque sus almas gozan de Dios, y mala para los malos, cuyas almas padecen las penas debidas a sus pecados¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Ibid. XIII, 7, PL 41, 381.

¹⁴⁶ Ibid. XIII, 7, PL 41, 381.

¹⁴⁷ "Si enim diligentius consideramus, etiam cum quisque pro veritate fideliter et laudabiliter moritur, mors cavetur. Ideo quippe aliquid eius suscipitur, ne tota contingat, et secunda insuper, quae nunquam finiatur, accedat. Suscipitur enim animae a corpore separatio, ne Deo ab anima separato etiam ipsa separaretur a corpore, ac sic totius hominis prima morte completa, secunda excipiat sempiterna. Quocirca mors quidem, ut dixi cum eam morientes patiuntur, cumque in eis ut moriantur facit, nemini bona est, sed laudabiliter toleratur pro tenendo vel adipiscendo bono. Cum vero in ea sunt, qui iam mortui nuncupantur, non absurde dicitur et malis mala, et bonis bona. In requie enim sunt animae piorum a corpore separatae; impiorum autem poenas luunt; donec istarum ad aeternam vitam, illarum vero ad aeternam mortem, quae secunda dicitur, corpora reviviscant" (Ibid. XIII, 8, PL 41, 382). "Convenienter itaque factum est, ut, quemadmodum id quod significat, non potest agendo, ita ipsum verbum declinari loquendo non possit. Agi tamen potest in adiutorio gratiae redemptoris nostri, ut saltem secundam mortem declinare possimus. Illa enim est gravior, et omnium malorum pessima, quae non fit separatione animae et corporis, sed in aeternam poenam potius utriusque complexu. Ibi e contrario non erunt homines ante

Si la muerte es un mal, como pena que es del pecado, la misma vida, que otra cosa no es sino una carrera hacia la muerte, se ha convertido también en una vida de penalidades en este valle de lágrimas¹⁴⁸.

¿Qué clase de muerte conminó Dios a los primeros padres como pena del pecado? No sólo la primera, dice San Agustín, sino todas, la segunda y la total juntamente, el castigo del alma y el del cuerpo:

«Quando ergo dixit Deus primo illi homini, quem in paradiso constitue-
rat, de cibo vetito, «Quacumque die ederitis ex eo, morte moriemini»
(Gen. 2, 17): non tantum primae mortis partem priorem, ubi anima privatur
Deo; nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima; nec solum ipsam
totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur: sed quidquid
mortis est usque ad novissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior,
comminatio illa complexa est»¹⁴⁹.

Toda clase de muertes esperaban al hombre pecador, no sólo la separación del alma y del cuerpo:

«Etiamsi ergo hanc intelligamus Deum denuntiasse mortem, in eo quod
ait, «Qua die ederitis ex illo, morte moriemini»; tamquam diceret, «Qua die
me deserueritis per inobedientiam, deseram vos per iustitiam»: profecto in ea

mortem atque post mortem, sed semper in morte: ac per hoc nunquam viventes,
nunquam mortui, sed sine fine morientes. Nunquam enim erit homini peius in
morte quam ubi erit mors ipsa sine morte" (Ibid. XIII, 11, 2, PL 41, 385).

¹⁴⁸ "Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, nunquam
in eo non agitur ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore
vitae huius (si tamen vita dicenda est), ut veniatur in mortem. Nemo quippe
est qui non ei post annum sit quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et
hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior.
Quoniam quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur; et quotidie fit
minus minusque quod restat: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius quam
cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare, vel aliquando tardius ire
permittitur: sed omnes urgentur pari motu, nec diverso impelluntur accessu.
Neque enim cui vita brevior fuit, celerius diem duxit, quam ille cui longior: sed
cum aequaliter et aequalia momenta raperentur ambobus, alter habuit propius,
alter remotius quo non impari velocitate ambo currebant. Aliud est autem
amplius viae peregrisse, aliud tardius ambulasse. Qui ergo usque ad mortem produc-
tiora spatia temporis agit, non lentius pergit, sed plus itineris conficit. Porro si
ex illo quisque incipit mori, hoc est esse in morte, ex quo in illo agi coeperit
ipsa mors, id est, vitae detractio; quia, cum detrahendo finita fuerit, post mortem
iam erit, non in morte: profecto ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est"
(Ibid. XIII, 10, PL 41, 383). Nos encontramos ante un capítulo de evidente sabor
existencialista, que nos recuerda los análisis de la vida humana hechos por
HEIDEGGER, SARTRE y otros existencialistas.

¹⁴⁹ Ibid. XIII, 12, PL 41, 386.

morte etiam caeterae denuntiatae sunt, quae procul dubio fuerant secuturae»¹⁵⁰.

Dios en su infinita misericordia libró a algunos elegidos de la muerte segunda, pero en justicia todos estábamos destinados a esta muerte, como pena de nuestro pecado¹⁵¹.

Algunos filósofos dicen que la separación del alma y el cuerpo no es una pena, sino una liberación del alma de la cárcel del cuerpo. San Agustín dice que, si bien nuestro cuerpo corruptible es oneroso al alma, no por eso deja de ser penosa la muerte. Y nuestro cuerpo es oneroso al alma como consecuencia del pecado, no por su naturaleza, que es buena. Además San Agustín utiliza un argumento «ad hominem»: si decís que los cuerpos son cárceles de las almas, ¿cómo admitís que los dioses inferiores, e incluso Júpiter, el Dios supremo, tienen cuerpos inmortales, siendo, no obstante felices?¹⁵².

LAS PASIONES Y EL DESORDEN DE LA CARNE, CASTIGO DEL PECADO.

La muerte entró en el mundo como pena del pecado. Pero no sólo esto. En realidad la muerte no es más que el acto final de toda una serie de miserias que el hombre padece en esta vida como consecuencia del pecado; o si se prefiere expresar esta idea a la inversa, podemos decir, con el mismo Agustín, que la vida no es más que una muerte prolongada.

Toda nuestra vida es una continua lucha entre las fuerzas desordenadas de la carne y del espíritu. Después del pecado, el hombre quedó desamparado de Dios, y por haberse rebelado contra El, su carne se rebeló contra sí mismo, contra su espíritu¹⁵³. Antes del

¹⁵⁰ Ibid. XIII, 15, PL 41, 387. Cf. todo el capítulo.

¹⁵¹ "Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series huius calamitatis exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitum, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per gratiam Dei liberantur, miseriarum connexione perducit" (Ibid. XIII, 14, PL 41, 386). "...ut ex his duabus mors illa prima, quae totius est hominis, completeretur quam secunda in ultimo sequitur, nisi homo per gratiam liberetur" (Ibid. XIII, 15, PL 41, 387). Cf. Ibid. XIII, 23, 1-3, PL 41, 395-398. "Mortuus spiritu volens, et corpore moriturus invitus; desertor aeternae vitae, etiam aeterna, nisi gratia liberaret, morte damnatus" (Ibid. XIV, 15, 1, PL 41, 423).

¹⁵² Ibid. XIII, 16-18, PL 41, 387-391.

¹⁵³ "Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata, et Deo dedignata servire, pristino corporis servitio destituebatur: et quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non

pecado el alma y el cuerpo vivían en armoniosa integridad. Pero una vez cometido el pecado, Dios entregó al hombre a la desobediencia de su carne y a las miserias de su cuerpo corruptible. No que estas cosas fueron causa del pecado, sino castigo del mismo, pues el mal procede de la voluntad:

«...tamen aliter se habet fides nostra. Nam corruptio corporis, quae aggravat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem. Ex qua corruptione carnis licet existant quaedam incitamenta vitiorum, et ipsa desideria vitiosa: non tamen omnia vitae iniquae vitia tribuenda sunt carni, ne ab his omnibus purgemus diabolum, qui non habet carnem. Etsi enim diabolus fornicator vel ebriosus, vel si quid huiusmodi mali est quod carnis pertinet voluptates, non potest dici, cum sit etiam talium peccatorum suavior et instigator occultus: est tamen maxime superbus atque invidus. Quae illum vitiositas sic obtinuit, ut propter hanc esset in carceribus caliginosi huius aeris aeterno supplicio destinatus. Haec autem vitia quae tenent in diabolo principatum, carni tribuit Apostolus, quam certum est diabolum non habere»¹⁵⁴.

Con esto San Agustín quiere decir que no se ha de confundir la carne con el cuerpo. La carne, o bien el hombre carnal, es el hombre en cuanto enfrentado a Dios por su rebelión y su pecado¹⁵⁵. El hombre espiritual, del mismo modo, no es el alma, por oposición al cuerpo, sino el hombre total en cuanto se opone a las fuerzas del pecado y trata de mantenerse unido a Dios. No podemos hacer una separación absoluta entre el alma y el cuerpo; en este aspecto que estamos tratando, la única división posible es la que surge entre el espíritu de Dios y el espíritu del hombre, entre el amor a Dios y el amor a sí mismo: De estos dos amores nace la distinción entre hombres espirituales y carnales, entre justos y pecadores, entre la ciudad de Dios y la del diablo. Pues tanto la carne como el espíritu, el cuerpo como el alma del hombre, fueron creados buenos, y tanto el uno como el otro colaboraron a la comisión del pecado original, y así ahora ambos sufren las consecuencias, siendo ambos causa de nuevos pecados¹⁵⁶. El hombre está dividido y lucha contra sí mismo,

tenebat: nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset" (Ibid. XIII, 13, PL 41, 386).

¹⁵⁴ Ibid. XIV, 3, 2, PL 41, 406.

¹⁵⁵ Ibid. XIV, 4, 1-2, PL 41, 407.

¹⁵⁶ Ibid. XIV, 5, PL 41, 408.

no sólo el cuerpo contra el alma, sino todo el hombre contra todo el hombre, el hombre que quiere servir a Dios contra el que quiere mantenerse en la rebelión.

En este estado de postración causado por el pecado surgen las pasiones, el deseo y el temor, la alegría y la tristeza, muestra clara del desorden y desgobierno causado en el hombre por su desobediencia a Dios. En realidad, dice San Agustín, estas pasiones no son más que diversas formas de querer o de amar, y por lo tanto serán rectas o pecaminosas según sea ese amor que esencialmente las constituye:

«Recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens eoque fruens, laetitia est; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus»¹⁵⁷.

Pero con frecuencia vemos que estas pasiones se rebelan contra la voluntad, que no se someten al amor casto y humilde de Dios, y esto es claramente efecto del pecado. En el paraíso existían el gozo y la alegría, pues era aquel un estado de felicidad sin ningún inconveniente, pero una santa alegría, fruto de la obediencia a Dios y de la paz interna y externa que nacía de la sumisión amorosa de Adán y Eva a Dios; estas dos pasiones existirán también en la vida bienaventurada, sublimadas y purificadas de todos los lastres de esta vida pecadora. El temor y la tristeza, ni existieron en el paraíso, como ya hemos visto, ni existirán en el cielo, donde los justos gozarán de Dios por toda la eternidad, seguros de su felicidad y sin ningún miedo a perderla.

¹⁵⁷ Ibid. XIV, 7, 2, PL 41, 410. "Interest autem qualis sit voluntas hominis: quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus: imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem quae volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensionem ab his quae nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit talis voluntas tristitia est" (Ibid. XIV, 6, PL 41, 409). En realidad todos los nueve primeros capítulos del libro XIV son como un único argumento prolongado, con diversas variaciones, dirigido a probar que las pasiones son, en sí mismas, indiferentes, y que su bondad o malicia depende del uso que la voluntad haga de ellas.

El hombre, abandonando a Dios por el pecado, recibió como castigo de ese pecado la desobediencia de sí mismo contra sí mismo: el cuerpo se rebela contra el alma, que no puede sujetar la carne; el alma no es capaz de hacer lo que quiere con el cuerpo; y el alma se rebela contra el alma, y el cuerpo contra el cuerpo: en definitiva, el hombre está en lucha continua contra sí mismo¹⁵⁸.

La prueba más palpable de este desorden, de esta rebelión, es la libido, el apetito insaciable de placeres sexuales, en contra de la voluntad, que se ve completamente incapaz de ejercer su dominio sobre estas facultades sexuales. Es cierto, dice San Agustín, que existen varias clases de libido: libido de venganza, llamada ira, libido de dinero o avaricia, libido de gloria o jactancia, etc., todas causadas por el pecado. Pero cuando hablamos de libido sin más, nos referimos generalmente a la que excita las partes sexuales del cuerpo, los órganos genitales.

La libido sexual es tan fuerte que en su colmo, por la gran intensidad del placer corporal, llega hasta ofuscar la razón¹⁵⁹. Esta libido, ya lo hemos visto, no existía en el paraíso: surgió después del pecado como castigo del mismo, privando al hombre del control de sí mismo. Signo de esta libido es el pudor de los primeros padres al constatar su desnudez. Antes no se avergonzaban de estar desnudos, porque les cubría la gracia divina y sus miembros estaban sometidos a la voluntad; sólo después del pecado nace este rubor, dando a entender la rebelión que se ha obrado en su cuerpo como consecuencia de su rebelión contra Dios¹⁶⁰. Este pudor se extiende a todos los descendientes de Adán y Eva y se manifiesta en el secreto y retiro con que se realiza el acto conyugal; no sólo la unión carnal deshonesta, que busca el placer por el placer, se esconde de

¹⁵⁸ "Denique, ut breviter dicatur, in illius peccati poena, quid inobedientiae nisi inobedientia retributa est? Nam quae hominis est alia miseria, nisi adversus eum ipsum inobedientia eius ipsius, ut quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit?" (Ibid. XIV, 15, 2, PL 41, 423). Cf. todo este capítulo.

¹⁵⁹ "Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen cum libido dicitur, neque cuius rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae corporis partes excitantur. Haec autem sibi non solum totum, nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est: ita momento ipso temporis, quod ad eius pervenitur extremum, pene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur" (Ibid. XIV, 16, PL 41, 422).

¹⁶⁰ Ibid. XIV, 17, PL 41, 425.

las miradas indiscretas, sino también el mismo acto matrimonial realizado en vista de la procreación de los hijos busca el apartamiento y la soledad absoluta¹⁶¹. Y esto en contra de los cínicos, que decían que, siendo legítima la unión carnal de los esposos, no debería causar vergüenza realizarla en público. El sentido común ha prevalecido sobre esta teoría, mostrando claramente lo profundamente grabado que está en el hombre este pudor¹⁶².

La libido surgió, pues, como pena del pecado, y lo mismo sucede con este pudor que recatadamente cubre las manifestaciones de esta libido. Pero no por eso se ha de decir que la unión matrimonial es mala: la bendición del matrimonio fue dada a los primeros padres antes del pecado, para mostrar que la procreación de los hijos es un don de Dios, gloria del matrimonio, no pena del pecado. La pena del pecado no es la unión carnal en sí, sino los ardores desordenados de la libido que acompañan a la unión carnal, ardores que no se daban en el paraíso¹⁶³.

¹⁶¹ Ibid. XIV, 18, PL 41, 426. ¿Por qué, se pregunta San Agustín, los movimientos de la libido se cubren con el pudor y el recato, y no pasa lo mismo con las otras pasiones, como la ira o la avaricia? Porque en los demás movimientos desordenados la voluntad sigue manteniendo, en un cierto sentido, su dominio sobre las partes del cuerpo, cosa que no sucede con la libido. Esta incapacidad absoluta de la voluntad de gobernar los órganos genitales, que se mueven exclusivamente por la excitación de la libido, es lo que avergüenza al hombre y lo que causa el pudor. Cf. *De Civ. Dei* XIV, 19, PL 427. "Verumtamen haec libido, de qua nunc disserimus, eo magis erubescenda existit, quod animus in ea nec sibi efficaciter imperat, ut omnino non libeat; nec omnimodo corpori, ut pudenda membra voluntas potius quam libido commoveat: quod si ita esset, pudenda non essent. Nunc vero pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subiectum est" (Ibid. XIV, 23, 2, PL 41, 431).

¹⁶² "Pudet igitur huius libidinis humanam sine ulla dubitatione naturam, et merito pudet. In eius quippe inobedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit, et potestati eripuit voluntatis, satis ostenditur quid sit hominis illi primae inobedientiae retributum: quod in ea maxime parte oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quae illo primo et magno in deterius est mutata peccato: a cuius nexu nullus eruitur, nisi id quod, cum omnes in uno essent, in communem perniciem perpetratum est, et Dei iustitia vindicatum, Dei gratia in singulis expiatur" (Ibid. XIV, 20, PL 41, 428).

¹⁶³ "Post peccatum quippe orta est haec libido; post peccatum eam natura non impudens, amissa potestate cui corpus ex omni parte serviebat, sensit, attendit, erubuit, operuit. Illa vero benedictio nuptiarum, ut coniugati crescerent, et multiplicarentur, et implerent terram, quamvis et in delinquentibus manserit; tamen antequam delinquerent data est, ut cognosceretur procreationem filiorum ad gloriam connubii, non ad poenam pertinere peccati" (Ibid. XIV, 21, PL 41, 428). Cf. también el capítulo siguiente. Clara alusión a la doctrina maniquea del matrimonio y de las relaciones conyugales. Sobre este tema de la sexualidad puede consultarse J. MORÁN, *Sexualidad, humanización y pecado original. A propósito del libro XIV de Civitate Dei*, en "Archivo Teológico Agustiniiano" 1 (1966) 215-244. Sobre toda la doctrina antropológica de la La Ciudad de Dios, cf. ELOY D. CARRETERO, *Antropología teológica de La Ciudad de Dios*, en "La

En resumen, el hombre fue abandonado por Dios, fue abandonado a sí mismo por haber él abandonado a Dios, y en este abandono encuentra su mayor castigo, al no poder ejercer un dominio ordenador sobre sus facultades y tener que sufrir la lucha despiadada de sí mismo contra sí mismo ¹⁶⁴.

Hemos dicho que el estado de felicidad del paraíso se habría transmitido a todos los descendientes de Adán y Eva si éstos no hubiesen pecado. Igualmente debemos decir ahora a la inversa que este pecado y sus consecuencias han pasado a todos los hombres, descendientes de aquella primera pareja.

La muerte y la corrupción, las pasiones y la libido son patrimonio común de la humanidad, heredado gracias a aquella primera desobediencia. La muerte de tal manera se apoderó del género humano que todos estábamos condenados a la muerte segunda y total, de la cual sólo algunos son salvados por los méritos redentores del Mediador, Cristo ¹⁶⁵.

Del mismo modo, las pasiones y la libido sexual, con todos los desórdenes del hombre en lucha consigo mismo, se han ido propagando a todos los descendientes de Adán y Eva como una viscosidad pegajosa de la cual el hombre es incapaz de liberarse por sí mismo ¹⁶⁶.

Ciudad de Dios" 167 (1965) 193-268: artículo amplio y bien desarrollado, que presenta todos los temas tratados por San Agustín, desde la creación y pecado del hombre hasta su redención y salvación.

¹⁶⁴ *De Civ. Dei* XIV, 24, 2, PL 41, 433.

¹⁶⁵ "Sed eosdem primos peccatores ita fuisse morte muletatos, ut etiam quidquid de eorum stirpe esset exortum, eidem poenae teneretur obnoxium" (Ibid. XIII, 3, PL 41, 378). Cf. la continuación de este texto, hasta el final del capítulo. "Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum: sed sponte depravatus iusteque damnatus, depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur; qua scilicet propter peccatum vitiata, et vinculo mortis obstricta, iusteque damnata, non alterius conditionis homo ex homine nasceretur" (Ibid. XIII, 14, PL 41, 386). "Neque hoc genus fuisse in singulis quibusque moriturum, nisi duo primi quorum creatus est unus ex nullo, altera ex illo, id inobedientia meruissent: a quibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cuius nullus est finis, poena debita, praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret" (Ibid. XIV, 1, PL 41, 403).

¹⁶⁶ "Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum: cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis, et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes"

DESARROLLO Y CONSUMACIÓN DE LAS DOS CIUDADES.

«Fecerunt itaque civitates duas amores, duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui»¹⁶⁷.

Hemos estudiado en los libros XI-XIV de *La Ciudad de Dios* el nacimiento de las dos ciudades en el tiempo, el punto de origen de las dos sociedades que se enfrentarán a lo largo de toda la historia, hasta el fin de los tiempos. Ahora, para terminar este trabajo, hagamos una breve alusión al desarrollo y a la consumación final de estas dos ciudades, resumiendo brevemente el contenido de los libros siguientes de esta gran obra de San Agustín.

En los libros XV-XVIII San Agustín presenta el desarrollo de las dos ciudades en la tierra. En los hijos de Adán y Eva, es decir, en Caín y Abel, encontramos por primera vez las dos ciudades frente a frente; este enfrentamiento durará a lo largo de toda la historia, aunque a veces puede darse una peligrosa y engañosa paz entre ambas.

El pueblo de Israel representa la ciudad de Dios en el Antiguo Testamento, así como la Iglesia, de la cual el pueblo elegido es signo profético, la representa en el Nuevo. Esto no quiere decir que todos los israelitas y todos los cristianos formen parte de esta santa ciudad, así como tampoco todos los gentiles o paganos pertenecen a la ciudad terrena. Mientras peregrinamos en esta tierra, ambas sociedades están confundidas y no existe entre ellas una clara línea divisoria, que sólo aparecerá cuando llegue la separación definitiva en el día del juicio final.

La ciudad santa está edificada sobre Cristo, piedra angular de la misma y centro de toda la historia. Sin la mediación redentora de Cristo Jesús no existiría la ciudad de Dios: todos los hombres, por el pecado, habían quedado sometidos al demonio, condenados a la muerte eterna; sólo en virtud de los méritos de Cristo Dios rescata a algunos de esa «massa damnata», formando con ellos la sociedad

(Ibid. XIII, 13, UL 41, 386). "Induimus autem imaginem terreni hominis propagatione praevaricationis et mortis, quam nobis intulit generatio" (Ibid. XIII, 23, 3, PL 41, 398).

¹⁶⁷ *De Civ. Dei* XIV, 28, PL 41, 436.

de los hijos de Dios. La cruz de Cristo, centro de la historia, abarca con sus brazos extendidos todo el transcurso del tiempo, tanto hacia adelante, hasta la consumación final, como hacia atrás, hasta los orígenes del mismo en la creación. Los justos del Antiguo Testamento son justos en virtud de los méritos previstos de Cristo, y los santos de la nueva alianza son santos en virtud de la obra redentora, ya realizada, del único Mediador, Cristo Jesús. El Nuevo Testamento está escondido en el Antiguo, y el Antiguo se manifiesta con todo su esplendor en el Nuevo, centrados ambos en la encarnación del Verbo.

En el libro XIX San Agustín estudia genéricamente los fines de las dos ciudades. Es un libro bellísimo, en el que el Santo hace un profundo análisis de las nociones de justicia, paz y felicidad, mostrando la felicidad que se puede gozar en esta vida y la que nos espera en la eterna.

El libro XX está dedicado al juicio final, o separación definitiva de las dos ciudades, aduciendo testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento para ilustrar las particularidades de tal juicio. Después del juicio cada sociedad recibirá el justo merecido de sus obras: la ciudad terrena, las penas eternas del infierno (libro XXI), la ciudad de Dios, el cielo (libro XXII), la paz sin fin de la nueva Jerusalén, la felicidad eterna de la visión divina, el descanso perpetuo del eterno sábado:

«Ibi vacabimus et videbimus; videbimus, et amabimus; amabimus et laudabimus»¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Ibid. XXII, 30, 5, PL 41, 804.

Exploración del "ser" que concreta al ente material.

¿Qué es eso que llamamos "materia"?

VII

1. Comenzamos nuestro trabajo preguntando por el ser de los entes materiales, y emprendimos nuestra ruta orientándonos hacia las esencias de las cosas particulares. Era nuestro empeño descubrir, si fuese posible, lo que hace que cada cosa concreta sea lo que es. Sabíamos que en tal camino nos acompañaría la soledad más completa. Porque hay muchos hoy día que se interesan mucho y hablan largamente de las cosas concretas tal como se nos muestran espontáneamente; pero el programa de éstos se desentiende de lo que pueda haber de radical y oculto en las cosas, y atiende únicamente a sus operaciones manifiestas. Lo que suele llamarse *esencia* de las cosas, se da no sólo por incógnito, sino por del todo incognoscible; y mejor aún, por inexistente. Lo que cuenta son los hechos, las operaciones, el existir. Más allá de eso, nada hay, al menos para nosotros.

En cambio nuestro intento pretende apresar el ser mismo de la cosa, su esencia, el núcleo central del que manan, según creemos, todas las operaciones que van componiendo su desenvolvimiento existencial. Pero ¿no será una locura nuestra empresa? Probablemente la pregunta por el ser de una cosa concreta no es separable del problema fundamental de la Filosofía; o sea, la cuestión del ser en general. Y puestos a esta luz, ¿no aparece algo ridícula la ocurrencia de ponerse a buscar su solución entre los pliegues de cada cosa concreta? En efecto, si nos detenemos a escuchar el parecer de los filósofos desde la más remota antigüedad hasta

nuestros días, todos, o casi todos, parecen estar de acuerdo en augurarnos el fracaso.

Heráclito levanta su cabeza y nos dice:

«Es este *logos* real»... «todo sucede conforme a este *logos*» (frag. 1).
 «Conviene seguir lo que es general a todos... Pero aun siendo el *logos* general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular» (la sensibilidad) (frag. 2).

Al querer buscar el ser en los entes concretos, ¿no seremos del número de los que sólo tienen inteligencia particular? Y entonces el mismo Heráclito nos reprocharía que somos como «los asnos que eligen las barreduras antes que el oro» (frag. 9).

«No es posible ingresar dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces una substancia mortal en el mismo estado... Al mismo tiempo se compone y se disuelve, viene y se va». (fr. 91. «Heráclito», Tex. y Pro. R. Mondolfo).

¿Para qué, entonces, preocuparnos por el ser de lo que tan pronto como aparece nos abandona?

Parménides dice:

«Yo te alejo de aquello sobre lo que yerran los mortales de dos cabezas» (tienen inteligencia y se gobiernan por los sentidos)... «para quienes el ser y el no ser les parece lo mismo y no lo mismo y el camino de todas las cosas se halla en direcciones opuestas» (frag. 6).

«Aleja tu pensamiento de esta vía... y no dejes que domine el ojo desprovisto de un fin, y el oído rumoreante... Pero juzga con la razón» (frag. 1).

«Considera con seguridad con tu razón las cosas alejadas de ti, como si estuviesen delante de ti» (frag. 2). «Yo te diré... las dos únicas vías de investigación que se pueden concebir. La una que (el ser) es y no puede no ser: ésta es la vía de la Persuasión, porque se halla acompañada de la verdad; la otra, que no es y que es necesario que no sea: y éste, te digo, es un sendero en el que nadie aprenderá nada» (frag. 4). «La misma cosa es el pensar y la existencia (de lo pensado)» (frag. 5). «La misma cosa es el pensar y pensar que es (el objeto del pensamiento), porque sin el ser, en lo que está expresado, no podrás encontrar el pensamiento» (frag. 8). (El pensamiento Antiguo. R. Mondolfo. Ed. Losada, Buenos Aires. Primer tomo, páginas 78-79).

Primera vía: la razón. La verdad inconmutable - Ciencia. Segunda vía: los sentidos; mera apariencia. Lo que está en perpetuo

cambio hacia lo que no es. Transición necesaria; necesario *no es*. Sólo *parece ser*. Doxa; verosímil.

Al parecer, Heráclito y Parménides están de acuerdo en que la verdad es patrimonio del *logos*, de la «razón» exclusivamente. Los sentidos engañan porque todo lo que está a su alcance es un perpetuo cambio. Las noticias que nos traen los sentidos son una constante contradicción, pues pretenden decirnos que *es* lo que *no es*. Solamente merece crédito lo universal y permanente: lo que hay en el «logos», «la razón».

2. Los consejos de Platón no resultan menos disuasivos al respecto. Dice:

«El que quiera examinar con el pensamiento lo que intenta saber, sin mediación del cuerpo, se aproxima más al objeto y llegará a conocerlo mejor» (Fedón, 370). «Lo hará con más exactitud el que examine la cosa con solo el pensamiento, sin tratar de auxiliar su meditación con la vista... e intente descubrir la esencia pura y verdadera de las cosas sin el intermedio de los ojos...; desprendido del cuerpo entero, que no hace más que turbar el alma, e impedir que encuentre la verdad...» (ibidem).

«Cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar algún objeto, ya por la vista... se ve entonces atraída... hacia cosas que no son nunca las mismas; se extravía, se turba...» (Fedón, 390). «Mientras que cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede... Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma porque está unida a lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y este estado del alma es lo que se llama sabiduría» (ibidem).

«Cuando yo era joven (dice Sócrates), sentía un gran deseo de aprender esa ciencia que se llama la física; porque me parecía una cosa sublime aprender saber las causas de todos los fenómenos, de todas las cosas» (412). «Creía yo saber por qué un hombre era más grande que otro hombre llevándose de diferencia toda la cabeza...» (413). «Pero ahora estoy tan distante de creer que conozco las causas de ninguna de estas cosas... No creo saber, al menos por razones físicas, cómo una cosa, por pequeña que sea, nace, perece o existe».

«Habiendo oído leer en un libro... que la inteligencia es la norma y la causa de todos los seres, me vi arrastrado por esa idea; y me pareció una cosa admirable que la inteligencia fuese la causa de todo» (413 y 414). (Sócrates sintió una gran desilusión al ver que Anaxágoras no usaba de su descubrimiento para explicar las cosas). «...La segunda tentativa que hice... (temiendo) perder los ojos del alma, si miraba los objetos con los ojos del cuerpo, y si me servía de mis sentidos para tocarlos y conocerlos; me con-

vencí de que debía recurrir a la razón, y buscar en ella la verdad de todas las cosas. Quizá la imagen de que me sirvo no es enteramente exacta; porque yo mismo no estoy conforme en que el que mira las cosas en la razón, las mira más aun por medio de otra cosa, que el que las ve en sus fenómenos; pero sea de esto lo que quiera, éste es el camino que adopté» (Fedón, 416-417. Ed. Anaconda, Buenos Aires).

«Si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros diferentes, existen ciertamente en sí mismas estas ideas, que no caen bajo los sentidos... Si, por el contrario, como creen algunos, la opinión verdadera no difiere en nada de la inteligencia, entonces lo que percibimos por nuestros órganos, es lo que hay de más sólido y real. Pero es preciso decir que son dos cosas distintas... La una nace de la ciencia, la otra de la persuasión. La una es verdadera y conforme a la razón, la otra no conforma con ésta» (Timeo, 793). «Es preciso reconocer una especie... siempre la misma... inaccesible a los sentidos, y objeto propio de la inteligencia... Una segunda especie semejante a la primera..., pero sensible, engendrada, móvil... que nosotros conocemos mediante la opinión unida a la sensibilidad» (ibidem, 793).

Evidentemente para Platón es inútil buscar el ser directamente en eso que nos presentan nuestros sentidos como cosas del mundo sensible. Sin duda las cosas que nos salen constantemente al encuentro *son* de alguna manera. Pero en los oídos de Platón resonaba fuertemente la sentencia parmenideana: «el ser *es* y no puede *no ser*». ¿Qué clase de ser puede tener entonces lo que cambia de continuo? Seguramente un ser muy desvaído. Un *no ser*, más bien. Como consecuencia inmediata, en el pensamiento de Platón aparece una verdadera ruptura entre la región de la inteligencia, que es donde brilla el ser, las esencias, la ciencia; y la propia de la sensibilidad, donde sólo hay apariencias. Se constata plenamente la diferencia abismal que existe entre lo inteligible y lo sensible; pero no se atiende a cerrar la brecha entre ambos, ni siquiera se siente gran cosa la necesidad de hacerlo. En todo esto es fácil advertir una cierta confusión entre lo que es propiamente *ser*, y lo que es *conocer*.

3. Aristóteles rechaza las ideas platónicas como posible explicación del mundo sensible. Para él las cosas realmente existentes son las que percibimos por los sentidos, y dedica grandes esfuerzos a la aclaración de lo que son efectivamente las cosas materiales. Con tales disposiciones sería de esperar que intentase algo para buscar en la cosa misma lo que hace que sea cada cosa concreta.

Dado su espíritu observador, es muy posible que hiciera algo en este sentido; pero careciendo totalmente del amplio panorama que las ciencias modernas han abierto sobre la realidad de los entes materiales, cualquier intento de esta clase tenía que fracasar forzosamente.

Por otra parte, ¿se mostraba tan gloriosamente arrolladora la fuerza de la inteligencia con su poder generalizador y estabilizador! Desde luego, había que descartar los átomos de Demócrito por su intrínseca ineficacia y sus numerosas consecuencias absurdas. Pero tampoco era posible explicar las cosas de nuestro mundo sensible mediante las ideas eternas de Platón o los enigmáticos números pitagóricos, por el hecho mismo de que si existen por sí mismos fuera del mundo, ya no podrán entrar jamás en el mundo.

Pero ¿cuáles o cuántos son los principios originarios de las cosas? He ahí el problema.

«Indagar en conjunto los elementos de los seres... es ponerse en la imposibilidad de encontrarlos, sobre todo si se plantea de esta manera la cuestión: ¿cuáles son los elementos constitutivos? Porque no pueden encontrarse así los principios de la acción, de la pasión, de la dirección rectilínea... Buscar los elementos de todos los seres es una verdadera locura» (Met. I, 7). «Si no hay algo fuera de lo particular, y si hay una infinidad de cosas particulares, ¿cómo es posible adquirir la ciencia de la infinidad de las cosas?» (Met. III, 4).

¿Y qué viene a ser para Aristóteles ese algo que debe haber fuera de las cosas particulares? Es la «forma substancial», y no precisamente como está formando el compuesto, entelequia precedera de las cosas mudables, sino como está en el alma, el asiento natural de todas las formas. (Del Alma, III, 4, 4.º).

Evidentemente, Aristóteles, a los que buscan las esencias de las cosas les invita a apartar su atención de las cosas particulares para dirigirla hacia regiones menos movedizas. Nos dice sí que:

«La esencia de un ser es este ser en sí» (Met. VII, 4); pero en seguida añade: «La forma substancial es lo que es propiamente un ser» (ibidem); y que sólo «hay forma substancial para todas las cosas cuya noción es una definición»... «Por lo tanto no habrá forma substancial respecto de otros seres que de las especies en el género: ellas solamente tendrán este privilegio» (Met. VII, 4).

En efecto, sólo ellas admiten una definición estricta, al suministrar los elementos necesarios para una buena definición, a saber: el género próximo y la última diferencia. Pero «la definición no es más que la noción general» (M. VI, 10). Por tanto, aunque «cada ser y la forma substancial de cada ser son una sola y misma cosa» (M. VII, 6), nosotros no las vemos en la experiencia empírica; o mejor, lo que vemos, no es la esencia o forma substancial definida, sino una mera intuición pasajera.

«El círculo y la esencia del círculo... son una sola y misma cosa. Pero respecto a lo compuesto..., tal círculo particular sensible o inteligible (por inteligible entiendo el círculo matemático, y por sensible el círculo de bronce o de madera) no hay definición». «No por definiciones, sino por medio del pensamiento o de los sentidos, es como se los conoce. Cuando hemos dejado de ver realmente los círculos particulares, no sabemos si existen o no; sin embargo conservamos la noción general» (Met. VII, 10).

La intuición de los sentidos externos o de la imaginación sólo tienen un valor concreto para esto aquí y ahora. Nada valen para la ciencia, que debe ser de lo general, inmortal y eterno. Estas condiciones las tiene la forma substancial; pero sólo en cuanto separada de la materia, y con existencia únicamente en el pensamiento, ya que las ideas o formas en sí no pueden subsistir separadas, como creía Platón. Aristóteles nos disuade decididamente de buscar lo que las cosas son en las cosas mismas materiales, porque «todo lo que no es la forma pura, la forma propiamente dicha (justamente) todo lo que *tiene una existencia real*, tiene una materia» (M. VII, 11). Pero la ciencia debe prescindir absolutamente de toda materia. La ciencia con sus definiciones es sólo de lo general. «Lo que entra en las definiciones es lo general y la forma» (ib.). El concepto definitorio atañe a la forma pura, y es preciso liberarle de todo vestigio de materia, aun de la *materia inteligible*, para obtener el verdadero conocimiento de las esencias de las cosas.

Platón consideraba las ideas eternas como subsistentes en el «topos uranos»; para Aristóteles el alma racional viene a ser el lugar propio de las «formas» o esencias. Los dos están acordes, según parece, en que debemos buscar las esencias de las cosas fuera de las cosas mismas.

4. Hasta los comienzos de la Edad Moderna el panorama

filosófico de Occidente está dominado por completo por el espíritu de los griegos en lo que se refiere al conocimiento de las esencias de las cosas. Hablar de esencias es hablar de lo general; o sea, colocarse decididamente en los dominios de la razón, donde tiene la palabra exclusiva la inteligencia. Durante toda la época cristiana era aceptada sin discusión la realidad del mundo sensible, más por una especie de fe en la eficacia que por su misma naturaleza deben poseer los sentidos, que por un conocimiento de su íntima esencia, que por su misma claridad solicitara nuestro asentimiento.

Ciertamente, para el desarrollo de los temas propios de la filosofía cristiana no aparece como indispensable una formulación precisa de las cuestiones sobre el ser del mundo sensible. Las soluciones platónicas o aristotélicas resultaban suficientes en conjunto; y el ámbito marcado por ellas era considerado como definitivo para todas las posibles discusiones, que en ningún caso debían traspasar su vallado. En consecuencia, la Cosmología escolástica se quedó lamentablemente retrasada, sin haber avanzado un paso desde los tiempos de Aristóteles. Nada absolutamente se adelantó en la aclaración de la naturaleza del espacio, ni del tiempo, ni de las fuerzas o virtudes que gobiernan el mundo de los sentidos.

El dominio del mundo inteligible racional sobre el mundo sensible de las cosas particulares era absolutamente indiscutido. Además, presentadas así las cosas, el hecho parece perfectamente legítimo. Pero es el caso que para nosotros las cosas reales se nos muestran muy principalmente en los dominios de los sentidos; y resulta, que cuando se pondera la superioridad de la inteligencia sobre la sensibilidad, tras el parangón de estas dos facultades, se desliza como trasfondo inadvertido y poco claro, pero eficazmente presente, una verdadera contraposición entre el mundo del conocimiento y el de la realidad. Sin duda por el hecho de que es sensible el ente que tenemos más a la mano, se produce subrepticamente, merced al descrédito de los valores de la sensibilidad, una suerte de trastrueque poco legítimo entre lo que es propio del ser y lo que corresponde al conocer. Al repasar el pensamiento antiguo, no solamente en Platón, sino en el mismo Aristóteles se siente frecuentemente la impresión de que la «noesis» invade el terreno ontológico obscureciendo, si no anulando, no pocos de sus derechos.

Tan arraigado estaba el predominio de lo universal y permanente sobre lo particular y pasajero, que cuando se produjo la rebelión general contra el pensamiento antiguo, parecía quedar enhiesta la razón sobre las ruinas de la sensibilidad. Descartes pone en entredicho la legitimidad de los datos aportados por los sentidos, que sólo pueden salir a flote mediante la oportuna ayuda del pensamiento racional.

5. Pero los derechos de la «fisis» habían irrumpido incontinentemente en el panorama de la ciencia, y ya no podía pasar inadvertido el mensaje propio del ente material, que en cuanto emanado de un verdadero, podría ser preterido u olvidado; pero nunca anulado. Se produjo una especie de revancha de los sentidos contra la razón. El empirismo acabó por pensar que la razón sólo es una humilde pedísecua de los sentidos, con la misión exclusiva de elaborar sus frutos.

Kant hizo un gran esfuerzo para defender la razón contra el empirismo; pero todo vino a consistir simplemente en abandonar el campo para retirarse a las bases que él consideraba propias e inexpugnables del pensamiento racional. El problema, lejos de resolverse, quedó al rojo vivo. El planteamiento kantiano vino a consumir inextricablemente la confusión entre la *fisis* y la *noesis*. Desde entonces la filosofía moderna se ha dividido en fragmentos. Parece haber perdido de vista toda base firme. Una falsa «noesis» huérfana de todo vestigio de verdadero *ser*, navega a la deriva entre toda suerte de relativismos engañosos. En semejante ambiente subversivo, las *existencias* tenían que prevalecer sobre las *esencias*.

6. Pero ningún desorden o usurpación puede prevalecer definitivamente. Evidentemente, el buen planteamiento de un problema consiste en colocar sus elementos cada cual en su sitio, dándoles el valor que les corresponda sin quitarles ni añadirles nada. Los elementos de nuestro problema Filosófico se reparten en dos frentes: el del *ser* y el del *conocer*. Es necesario que ambos mantengan siempre una correlación mutua; pero también es indispensable que cada cual conserve su fuero y sea evitada cuidadosamente toda confusión.

Nosotros hemos comenzado ingenuamente nuestro trabajo buscando el ser de las cosas en las mismas cosas particulares, ya que ellas *son* lo que son. Naturalmente, si nuestras cosas particulares son, como dicen, las ínfimas en la escala de los seres, no podíamos pretender hallar en ellas al *ser* más excelente, ni eso que llaman el ser en general. Pero sin aspirar a tanto, creíamos que sería algo importante si consiguiéramos aclarar de algún modo lo que esas cosas ínfimas *son* de hecho. Y he aquí que nuestra ingenuidad misma, antes de pensar en difíciles planteamientos, nos ha colocado en el verdadero terreno del problema. El ser material con todos sus enigmas y sugerencias, frente a mi curiosidad cognoscitiva: ambos netamente separados e inevitablemente unidos.

¡El ente material! Su indómito capricho en contraste con su evidente insignificancia, le habían concitado el desprecio de todos los pensadores. El largo y eficaz trabajo de los científicos modernos ha ido encarrilando lo que parecía desborde inatajable. Gracias a eso, parece posible en nuestros tiempos lo que en la antigüedad era locura. Y nos hemos atrevido, a pesar de los consejos de los antiguos, a buscar esencias en las cosas particulares que tenemos a la mano. Me parece útil pasar una breve revista a los resultados obtenidos.

VIII

1. Hemos tratado de iluminar para nosotros el ser, *lo que es* el ente material. ¿Es nuestra inteligencia la que tiene que aportar su luz? ¿O es más bien el ente el que tiene que resplandecer para poder ser visto? Porque hay quien interpreta el ser como lo radicalmente luminoso. Yo creo que los dos frentes deben contribuir cada cual con su propia luz. Nuestro intento se ha dirigido a conseguir las aperturas necesarias en el ente para que muestre su luz íntima a nuestra propia luz.

Los resultados, legítimos según creo, han superado lo que inicialmente podíamos esperar. El más importante, y que es raíz fecunda de otros muchos, es el descubrimiento de que en el fondo de todo el abigarramiento y variabilidad de las cosas materiales hay un elemento primario que, si bien consiste en un perenne hacerse, está

dotado a la vez de una permanencia unitaria inquebrantable. En su fluencia está el origen de los cambios; mientras que su unidad constante mantiene el orden e impide la disolución definitiva.

Ciertamente, la unidad originaria del ente material, lejos de ser perfecta, está sujeta a importantes limitaciones. Pues no sin causa es la materia la ínfima manifestación del ser. En efecto, entra en su formación una inmensa multitud de unidades primarias, que si bien por su naturaleza están íntimamente relacionadas entre sí, son, al fin, unidades diferentes. Todos los individuos que la componen son exactamente iguales en su íntima esencia; pero además de su distinción numérica, están diversificados por parejas con propiedades cuasi originales contrapuestas, a fin de que puedan conjugar convenientemente sus actividades sin menoscabar la individualidad de cada uno.

Son en verdad sorprendentes las propiedades de esta entidad que encontramos en la base de toda la materia. Su actividad es precaria y en continuo flujo; pero resulta como monolito inquebrantable e indestructible frente a todo ente creado, ya que su precariedad lo es tan sólo frente al Creador. Su íntima estructura no cambia nunca ni se transforma; si bien, por cuanto no es un ente solitario, sino múltiple e interactivo, interviene en variadísimas formas en sus diversas situaciones en el universo.

2. Y ¡qué estructura tan admirable la de los entes primarios materiales! En ella están encerrados todos los secretos de las energías, los espacios y los tiempos que gobiernan el universo sensible.

Su estabilidad quizá aplacaría a Parménides; su permanente lucha agónica encantaría a Heráclito; es muy posible que en su plasticidad reconociera Platón aquella «nodriza de todo lo que nace», que postula sin lograr entenderla bien, como necesaria para el desenvolvimiento de los seres sensibles, y hasta tal vez decidiera a Aristóteles a modificar su teoría hilemórfica.

La esencia de este ente primario, en conformidad con los caracteres que pide Zubiri, consiste en un sistema cerrado, constructo, completo, unitario y substantivo formado por tres notas de tal modo condicionadas mutuamente, que no tienen posibilidad alguna de existencia por separado; y son: *fuerza-espacio-tiempo*, englo-

badas en una acción interna constitutiva, base conjunta de otras muchas notas constitucionales que miran principalmente a los entes derivados.

¿Podríamos definirle también según el procedimiento que Aristóteles exige para una buena definición? Yo creo que sí, y además espero que ha de encajar bien con la esencia zubiriana, completándose en ella. Podría ser ésta: «El ente material primario es una acción constitutiva mecánica». «Acción constitutiva» es el género próximo, y «mecánica» es la última diferencia.

Todo lo que *es* tiene que ser alguna suerte de acción que permanece, y de tal modo, que sea lo *primero* en el ente que se concreta en ella; y no a manera de propiedad extrínseca que sobreviene a algo de suyo inerte preparado de antemano para recibirla. Las rémoras e inercias, si las hubiere, llegarán después como consecuencia de las deficiencias que sin duda han de afectar a la actividad material primaria.

La acción es constitutiva; o sea, no se disipa como cualquier acción transeúnte de las que ocurren en la vida ordinaria. Es una acción que queda instituída en unidad permanente y unitaria. Es acción pura, en el sentido de que no supone materia alguna extraña preexistente o concomitante; pero en el sentido de que reúna en sí toda posible actividad. Es una acción activa, pero con actividad evidentemente limitada; lo cual exige que sea, no sólo acción constituída, sino también constituyente. La acción constituyente y la constituída son la misma cosa constitutiva; pero necesariamente tiene que haber una actividad agente más alta que la actuada.

Además, por ser acción *pura* y que *permanece*, es imposible que el sujeto agente de semejante acción sea una actividad limitada. Toda actividad limitada, si de algún modo ha de salir de sus propios límites, necesita apoyarse en otros que ella para obrar; y entonces no sería *pura* su acción. Y si no sale de sus límites, no puede desprenderse de sí misma.

Sólo la actividad infinita puede crear; esto es, instituir lo que no es Ella sin salir de sí misma. Por eso la acción constitutiva en que consiste el ente material de que hablamos, es primaria; pero tan sólo como criatura. No tiene a su frente entidad alguna creada; sino tan sólo al Creador.

Según los lineamientos aristotélicos, esta «acción constitutiva» sería el género próximo de nuestra definición. Pero tal género próximo tiene el significado de «ser creado». Toda acción pura constitutiva es un ser creado, y todo ser creado primario es acción constitutiva. Podríamos decir que acción constitutiva es «ser creado en general». Ahora bien, suele decirse que ser no es un género. Efectivamente, ser en general no puede ser género; porque, según los preceptos aristotélicos, el género, entre otras propiedades, debe tener la de ser sinónimo con respecto a sus especies. Pero ser increado y ser creado no tienen una significación sinónima, y es imposible que sean especies pertenecientes al mismo género. El ser creado no es ser en el mismo sentido que el Ser Increado. Sólo hay entre ellos una analogía muy lejana. El Ser Increado no tiene «otros» en la línea del ser que le compete. El ser creado no alcanza a erigirse en «otro» frente al Ser Increado. Participa de El, pero no como quien se apodera de *algo*, sino siendo factura suya.

Pero limitándonos al ámbito de lo creado, no parece inconveniente decir que «ser creado en general» es el género supremo y al mismo tiempo próximo al que pertenecen diversas especies de entes primarios, todos los cuales son *seres* en el mismo sentido; pero se distinguen por una diferencia específica propia. Para el ente material esta diferencia última especificante está determinada con la palabra «mecánica», la cual expresa estrictamente la calidad espacio-tempórea de la acción constitutiva correspondiente.

O sea: el ente material primario es una acción mecánica que se constituye en un sistema esencial cuya estructura está conformada en tres notas, a saber: *fuerza-espacio-tiempo*; en perfecta conformidad con la definición zubiriana de la esencia.

El género próximo y última diferencia que concretan nuestra definición tienen una fisonomía particular frente a los géneros y diferencias aristotélicas, que están pensados sobre el modelo de la generación de individuos de la misma especie. En orden a la definición propiamente dicha, me parecen impecables; pero el concepto de *individuo* varía notablemente según sea éste efecto de la generación propiamente entendida, o de la creación primaria. Un hombre produce otro hombre substancialmente igual, dice Aristóteles; pero un ente primario no puede producir otro ente primario seme-

jante suyo. Todo ente primario es creado, no generado. No es pues la generación la que hace que haya una multitud de entes primarios materiales de idénticos caracteres y de la misma especie o clase; sino la voluntad providente del Creador.

3. Hay, pues, muchos entes materiales primarios absolutamente idénticos, que forman una especie o clase única, cuya diferencia específica les viene de su mecanicidad. Cualquier actividad constitutiva de naturaleza espacio-temporal es *materia*. La espacio-temporalidad es el carácter metafísico de todo lo que es materia. Por eso, al descender a la consideración de los entes concretos físicos, nos es factible descubrir en esa diferencia específica la posibilidad de diversas variedades o subespecies.

Sabemos que el ente primario físico, responsable original de todos los objetos sensibles de nuestra experiencia cotidiana, está circunscrito en los términos definidos por la constante «h». Como se desprende de los análisis realizados en nuestro libro «SEM», las tres notas fuerza-espacio-tiempo, están combinadas en todos y cada uno de los electrones, —que son los entes primarios de la materia—, según medidas precisas e inalterables. En todos ellos la fuerza originaria tiene una medida fija, el tiempo la suya, y el espacio también la suya, invariables siempre. Naturalmente, el producto de los tres números que las designan es una cantidad constante, —la constante «h»—. Fácilmente se comprende que podrían variar las medidas correspondientes de las tres notas; y esta variación podría acaecer de dos maneras. La primera de modo que se conservase idéntico el producto. (V. «SEM»). En este caso la constante «h» permanecería idéntica, y también la constante «c»; pero el sistema fuerza-espacio-tiempo correspondiente ya no constituiría la esencia de un electrón; sino la de otro ente material distinto, un protón, por ejemplo. Pero cumpliéndose la condición de conservarse idéntico el producto de los tres nuevos números, la materia se mantendría homogénea. El primer sistema formaría electrones y el segundo protones; pero la materia resultante de entrambos sería de la misma clase. Por el momento, no se ve que sea absolutamente imposible que sea ese el caso efectivamente real. Aunque según creo, sea extremadamente improbable, no está decisivamente probado que no

haya más de una clase de entes primarios en el origen de la materia realmente existente.

Pero si no se conservase idéntico el producto —segunda manera de variación—, si hubiese varios entes primarios cuyo sistema esencial estuviese constituido por las mismas tres notas, fuerza-espacio-tiempo—; pero repartidas en sus correspondientes medidas de tal modo que los productos nos diesen un número diferente del que tenemos en la constante «h», entonces dichos entes serían ciertamente materiales; pero su materia resultaría de una especie o clase enteramente distinta de la que forma nuestro universo sensible. La velocidad de la luz sería también constante y máxima; pero diferente de la que nosotros conocemos.

Estas posibles diferentes especies de materia nada tienen que ver con la antimateria de que suelen hablar los científicos. El concepto de antimateria no introduce diferencia alguna en el sistema esencial constitutivo del ente. Únicamente se refiere a ciertas diferencias en el campo externo electromagnético.

4. Los entes materiales primarios como tales nunca se transforman en otros, ni se aniquilan. Son substantivos en sentido pleno. Existen por sí mismos sin arrimo o apoyo alguno en ninguna otra cosa creada. No son atributo o accidente de ningún sujeto; ni siquiera es accidental nada de lo que son. Estrictamente hablando, no se les puede atribuir cosa que no sea su propia esencia. Si tenemos que definir como substancia aquello que soporta accidentes, entonces los entes primarios no son substancias.

Mas no por eso dejarían de ser substantivos; y, además son la base de todas las substancias materiales que manejamos; pues no hay cosa alguna sensible que no esté hecha con ellos. Son la verdadera «materia prima» de que está fabricado el Universo Material.

Esto no encaja del todo bien con la trama filosófica aristotélica, ya que en ella no se admiten las substancias compuestas de varias substancias en acto. (Mat. VII, 13). La aparición de una nueva substancia exige la corrupción total de la anterior. Esto puede valer cuando se trata de la formación de substancias de orden secundario a partir de otras también secundarias, y eso, sólo cuando están en orden regresivo; por ejemplo, el ocre es una substancia que

desaparece enteramente cuando se transforma en hierro y oxígeno. Pero no vale para las substancias primarias, que son totalmente indestructibles desde su creación frente a cualquier otra fuerza creada.

Justamente por eso, aunque incapaces de generar otros semejantes, son aptos para agruparse y componer substancias de segundo orden dotándolas de unidad y permanencia suficiente, de suerte que puedan exhibir caracteres propios y desplegar propiedades nuevas; consiguiendo todo esto mediante la ordenación conveniente de sus intrínsecas energías. Estas substancias secundarias pueden ser consideradas como unas o únicas en su género, al gusto de Aristóteles, pero son esencialmente compuestas, ya que los entes primarios que las forman siguen siendo substantividades indestructibles.

Esta desviación del carril aristotélico nos conduce a un resultado importante. Nos hace ver que los entes primarios materiales llenan un vacío en el orden del ser que preocupaba hondamente a los filósofos antiguos, que trataron de llenar con algo que, en su expresión más refinada, se llamó «Materia prima»; la cual, si bien sirvió para dar razón, al menos aparente de algunas cosas, nunca fue capaz de exhibir la razón suficiente de sí misma. Me parece útil hacer algún breve comentario sobre este punto.

5. Dice Platón en su «Timeo o de la Naturaleza» (págs. 789 y ss., Ed. Anaconda): «Ahora tenemos que admitir una tercera especie» aparte de la inteligible, o idea modelo, y la sensible o copia. «Es ésta una especie muy difícil de entender y muy obscura». Su naturaleza consiste en ser «la nodriza de todo lo que nace». Vemos que los cuerpos se transforman constantemente unos en otros, de suerte «que giran en circuitos cerrados y parecen engendrarse los unos de los otros». Pero a los objetos que sin cesar cambian de estado, no se sabe qué nombre les conviene en propiedad. Del «fuego, por ejemplo, no digamos: esto es fuego, sino que parece fuego». Solamente al elemento primario «que contiene todos los cuerpos en sí mismo, es preciso llamarle con el mismo nombre, porque no muda jamás de naturaleza... Es el fondo y la substancia de todo lo que existe». «Puede compararse con exactitud a la madre...; pero no llenaría su destino, si no estuviera privado de todas las formas que debe recibir». Pero la naturaleza de esta tercera espe-

cie de ser no encaja bien en ningún cuadro razonable. «Es sólo perceptible a una especie de razonamiento bastardo, al que apenas damos crédito, y vislumbramos como un sueño». «La verdad es que la imagen, diferente de la substancia en cuyo seno ella nace, y representación mudable de un ser superior, debe por lo mismo producirse en alguna otra cosa, de la que hasta cierto punto recibe la existencia, o bien no ser absolutamente nada» (ib. 794).

Este es el pensamiento de Platón sobre el soporte indestructible que deben tener los entes sensibles, so pena de que sean meras ilusiones fantasmagóricas. Es la nodriza, madre, materia que les presta el fundamento necesario para su propio ser. No es inteligible ni sensible. La percibimos de un modo turbido, mero vislumbre a modo de ensueño de contorno incierto; al que apenas si podemos prestar crédito.

6. Lo mismo pasa con la «materia prima» de Aristóteles, principio necesario de los seres, según su sistema filosófico; pero imposible de comprender, ya que por definición es «lo indeterminado». Lo mismo que la matriz platónica, debe carecer de toda determinación propia. «Suprímase la longitud, la latitud y la profundidad, y no quedará nada absolutamente, sino lo que estaba determinado por estas propiedades»... «Y llamo materia lo que no tiene en sí ni forma, ni cantidad, ni ninguno de los caracteres que determinan el ser; porque hay algo de lo que cada uno de esos caracteres es atributo, algo que difiere, en su existencia, del ser según todas las categorías. Todo lo demás se refiere a la substancia: la substancia se refiere a la materia». (Met. VII, 3. Ed. Anaconda. Bs. As.).

Como se ve, la «materia prima» aristotélica no difiere mucho de la «nodriza de todo lo que nace» de Platón, ni en lo obscuro de su cognoscibilidad, ni en los fines de su oficio. La «materia prima» no tiene otra función que recibir sucesivamente todas las formas, mediante las cuales pasa a ser cualquier substancia, cuya naturaleza dependerá únicamente de la forma recibida concretamente en cada caso, y que constituirá la esencia de la substancia.

Evidentemente la materia originaria platónico-aristotélica está fuera de los caminos del ser y de la razón. Nada puede predicarse de ella, puesto que nada es por definición. Sin embargo fue afir-

mada como siendo un *no ser* necesario para que pueda ser lo que palpamos como siendo. Todo esto es francamente irracional; pero fue aceptado por los pensadores griegos a falta de otra cosa mejor que llenara un vacío ontológico del que adolecía toda la filosofía antigua.

7. El problema a resolver viene a ser el siguiente: «Tal cosa cambia de *esto* a *aquello*, sin dejar de ser mientras cambia. Siendo *esto* y *aquello* totalmente distintos entre sí, ¿en qué consiste *lo intermedio* que asegura la continuidad en el ser?».

Dos obstáculos impidieron que los antiguos lograsen plantearlo correctamente. El primero consiste en la ignorancia casi completa de las propiedades de la materia capaces de acercarlos al conocimiento de su esencia intrínseca, conocimiento necesario para lograr una buena solución del problema. El segundo obstáculo lo constituía el hecho de que ningún griego sospechó siquiera que podía haber, que tenía que haber una Virtud estrictamente creadora. No solamente ordenadora, como pensaban ellos, sino creadora. No tuvieron idea de la absoluta y radical trascendencia de la Causa Primera. Veían la necesidad de algo absoluto y eterno; pero a pesar de los atisbos geniales de Parménides y Platón principalmente, no fueron capaces de ascender hasta la completa trascendencia del Ser Esencial; ni menos, supieron descender luego al acto creador. Y cayeron en el absurdo de colocar su principio eterno de las cosas en el seno mismo de la nada, del no ser, en el perfecto desorden del caos: algo absolutamente inactivo, pero antecedente necesario de toda actividad. Es la base precisa para que sobre ella puedan operar sus maravillas los dioses, cuyo poder es ciertamente superior al de los hombres, pero al fin sólo diferente en grados, muchos grados.

Esa era la «materia prima», substrato originatio y primerizo, eterno e inmutable, base incomprendible, pero necesaria de todo cuanto existe. Los filósofos cristianos la admitieron en sus sistemas para explicar el universo material, con la única condición de someterla a la acción creadora de Dios. ¿Por qué sucedió eso, cuando según todas las apariencias, semejante aceptación lleva a la rastra el supuesto de que Dios es creador de absurdos? Sin duda porque

dado el cúmulo de errores que primaban en la explicación de la naturaleza, no era posible encontrar un sustituto razonable que pudiera llenar sus funciones.

Creo que ha llegado ya la hora de que la filosofía escolástica, depositaria de los logros y de los errores de la teoría hilemórfica, cancele definitivamente sus querellas con los científicos y utilice sin reservas los abundantes y legítimos hallazgos de la Ciencia moderna, para clarificar sus propias fuentes y superar definitivamente antiguas dificultades. Los entes primarios que, gracias al auxilio de los científicos, hemos encontrado en la base de todos los cuerpos, son la verdadera materia prima del universo.

8. Los entes primarios de la materia —que en concreto son los electrones positivos y negativos de los científicos—, poseen una actividad intrínseca que los constituye en *seres*; actividad que es suya sólo por donación. Les viene desde fuera. O más bien, les llega incesantemente por dentro de sí mismos, desde regiones misteriosas que están más allá de lo más íntimo y profundo de su ser. Regiones son éstas completamente abstraídas a cualquier posible exploración de la Ciencia. Justamente esa actividad intrínseca de los entes primarios es la que señala los confines hasta donde se extienden los dominios científicos; porque de ella brotan directamente las múltiples acciones e interacciones que dichos entes ejercen en su vertiente externa al producir todos los fenómenos y acontecimientos que constituyen el objeto propio de la Ciencia.

Tenemos que puntualizar algunas diferencias que distinguen a los entes primarios materiales, de los derivados o secundarios. Con ello quedará aclarado el carácter de verdadera materia primera que tienen aquéllos, en un sentido más propio y noble que el aristotélico. Y además, se verá también cómo fluye de ellos la causa motora de todas las formas substanciales que aparecen en las cosas sensibles: causa que en el sistema de Aristóteles queda irremediablemente en sombras.

La causa de las diferencias que hay entre los entes primarios y secundarios nace de que el sistema esencial que constituye al ente primario es el producto de una acción creante y conservante; mientras que los sistemas esenciales que forman los entes secunda-

rios se sostienen en las interacciones mutuas de los primarios. En efecto, los entes materiales secundarios están constituídos por la acción externa de los primarios, más el concurso necesario de sus propias entidades; o más bien, por la acción externa lograda en el concurso de sus propias entidades que se emplean a fondo como *materia prima*; ya que los entes primigenios materiales sólo pueden salir hacia sus afueras actuando sobre sus semejantes e interviniendo con su mismo ser en las construcciones de su propia actividad. Precisamente por eso son entes materiales: materia de construcción. Todo lo cual, al propio tiempo que fundamenta las relaciones necesarias entre los dos órdenes, define el carácter irreversible y esencialmente distinto en sus extremos.

Se echa de ver esto muy destacadamente cuando reflexionamos sobre la naturaleza espacio-temporal de los objetos y acontecimientos que se ofrecen a nuestra observación. De ordinario nos representamos el espacio y el tiempo, cada uno por su lado, como entidades de naturaleza difícil de precisar; pero, en todo caso, siendo independientes de todas las demás cosas, con realidad propia exclusiva y, en cierto modo, condicionante de todos los fenómenos observados y hasta posibles de cualquier especie.

Sin embargo, el espacio y el tiempo no son entidades aisladas, ni mucho menos. Las deficiencias de nuestra apreciación ingenua del espacio y del tiempo se deben, en buena parte, a que nuestra facultad cognoscitiva sólo puede establecer un contacto directo e inmediato con la materia, en la región de sus entes secundarios, en los cuales las relaciones espacio-temporales no conservan la pureza de su fuente originaria.

Ya hemos analizado cómo el espacio y el tiempo nacen sobre la naturaleza misma de la fuerza que determina el modo constitutivo del ente primario. En nuestro análisis ha aparecido claramente la necesidad que tenemos de cambiar nuestro punto de mirada cognoscitiva, ingenuamente trabada en las acciones externas y secundarias de la materia, para fijarle con la mayor precisión que nos fuere posible en la acción constitutiva primaria.

Al hacerlo así, no vamos a encontrar el espacio y el tiempo en ningún *a priori* puro de nuestra mente; ni tampoco como ciudadanos más o menos importantes del Universo con su carta de natura-

leza propia que los distinga de toda otra entidad. Los hallaremos en la conjunción verdadeante de nuestra facultad cognoscitiva con el ente primario, cuando después de orillar a un lado el fárrago de los fenómenos secundarios, logremos un contacto lo más inmediato posible entre cognoscente y conocido mediante las acciones de éste en su máxima pureza originaria.

Si entonces acertamos a distinguir debidamente en el fenómeno cognoscitivo lo que pertenece a nuestra facultad (principalmente en lo que toca a la imaginación), de lo que corresponde al objeto, podremos darnos cuenta de las grandes diferencias que, con respecto al espacio y al tiempo, pueden señalarse entre los entes primarios y secundarios. Los entes primarios, o sea los electrones, considerados en sí mismos antes de toda combinación secundaria, ni están propiamente localizados en el espacio, ni nacen o existen en el tiempo. Más bien es el espacio el que recibe del electrón sus propiedades localizantes; y es el tiempo el que nace y fundamenta sus compases y medidas rítmicas en el modo de ser del electrón.

La virtud constitutiva del electrón se expande espacialmente en flujos temporales, preparando las condiciones necesarias para ejercerse hacia afuera, desplegándose, en conformidad de su naturaleza originaria, en una a modo de red universal, que le permita compenetrarse con otros electrones, para compartir sus virtudes sin menoscabo de las individualidades propias. El electrón no tiene que pedir prestado un pequeño lugar al espacio inmenso: es él quien está, en virtud de su propia esencia, en todo el universo extendiendo su espacio. El electrón no es un ente inmóvil, cristalizado; pero lejos de tener que pedir permiso al tiempo para tomar parte en su curso perenne, es él quien instituye el tiempo en su monótono y constante fluir.

El espacio y el tiempo que registra nuestra facultad cognoscitiva, proceden del seno de la materia, desde la entraña esencial de sus elementos primarios, que tejen sin cesar su urdimbre. Ni el tiempo ni el espacio tienen consistencia propia. El peso de su existir sólo se manifiesta en ser rémoras del *ser*.

El ente primario, puesto que es esencialmente *acción*, está constantemente haciéndose; pero de tal modo que subsiste íntegro en el centro de su perenne fluencia, sin menoscabo de prolongar su

presencia en rápida expansión decadente en todo su contorno hacia los confines del universo, que son los suyos propios. Su destino es permanecer sin que se pierda nada de la virtud que recibe; pero permanece al modo de su naturaleza, fluyendo siempre su fuerza, ganando en extensión lo que pierde en eficacia. Así se abre constantemente a la confluencia con los otros entes primarios sus semejantes. Así está presente a todos; aunque su presencia no es siempre igual con todos. Es ésta una verdadera presencia física; pero con grados diferentes.

9. Esta noción de presencia física graduable de unos electrones con respecto a los demás, ya no se puede entender como una propiedad del electrón meramente en cuanto *es*; sino en cuanto se relaciona y opone con respecto a los otros. En este hecho se opera el tránsito de la acción interna esencial, a la acción interactiva externa. De aquí resulta que, aunque la presencia física es algo que depende fundamentalmente de la eficacia óptica, o energía interactuante mutua, sin embargo, el *aquí* espacial y el *ahora* tempóreo cobran importancia propia ante nuestra facultad sensitiva, que aprecia aisladamente la relación espacial, a la que llama *distancia*. Así quedan dislocadas irremediabilmente para la percepción sensible las notas que de suyo están indisolublemente unidas en el fondo de la materia.

Por lo demás, es cierto que en la región operatoria de los entes secundarios hay de hecho una especie de relajación en las relaciones espacio-temporales si se compara lo que ocurre en la vertiente externa con la interna. Aparte de lo ya dicho acerca de esta cuestión anteriormente, podemos darnos cuenta de ello reflexionando sobre la conducta del mismo ente primario, el electrón, según se le considere en su soledad íntima originaria, o en sus relaciones con los demás en la región secundaria. En su soledad óptica el electrón es el fundamento de todo lugar, sin estar él propiamente en un lugar. Pero cuando le consideramos en oposición con los otros, ya le señalamos con toda propiedad lugares diferentes en relación con sus mutuas presencias graduables. Y es porque el espacio originario de cada electrón fundamenta eficazmente los lugares secundarios de los demás.

Por donde colegimos que, si bien los tiempos, espacios y energías que reinan en toda la naturaleza tienen su fundamento rígido e indeformable en la esencia física de los entes primarios, necesitan un tratamiento adecuado propio para interpretarlos en la región de las operaciones secundarias. Ahora añadiremos algunas consideraciones sobre el modo de conjugarse los entes primarios para formar los conjuntos armónicos en que consisten la inmensa variedad de los cuerpos.

10. Nuestra tesis, que creemos suficientemente fundamentada en los hechos conocidos por la Ciencia, es que los electrones son los elementos absolutamente primarios de la materia. Esto no quiere decir que demos por suficientemente esclarecidos todos los lazos y puentes que relacionan los entes primarios con todos y cada uno de los cuerpos observables. El átomo, hecho de electrones, es un edificio gigante en comparación con sus elementos primeros. Entre el electrón y el átomo hay una serie de intermediarios, todavía mal conocidos por los científicos. Poco a poco se les va iluminando a medida que se descifran los enigmas de la arquitectura nuclear atómica. Lo que mejor se sabe de todos ellos es que sin excepción son mayores que el electrón, y que cuando se descomponen y pueden analizarse sus residuos, nunca suelen faltar los electrones entre sus ruinas. Prueba evidente de que el electrón es efectivamente su elemento primero irreductible. De todos modos, todavía tiene la Ciencia mucho que explorar en esa oscura zona que se extiende desde el electrón como elemento primero, hasta el átomo de cada elemento químico perfectamente formado.

Esta zona aun mal conocida, quizá comienza con el *neutrino* y termina en el *neutrón* y *protón*, con una extensa escala de intermediarios.

El neutrino es en el campo de la Ciencia un ente no poco enigmático que apenas se deja adivinar. Sin pretender asentar nada en firme a su respecto, me complace considerarle como el compuesto más sencillo de todos; formado en el consorcio de dos electrones: el uno positivo y el otro negativo, unidos muy estrechamente.

Los científicos han podido observar, aunque raras veces, pues

no es cosa fácil, que cuando se acercan un electrón positivo y otro negativo en estado libre, es decir, no pegados a otra materia cualquiera, describen algunos millares de vueltas vertiginosas en contorno mutuo, y, al cabo de una muy pequeña fracción de segundo gastada en este juego, emiten una enérgica radiación de rayos X y desaparecen totalmente de escena. Los científicos suelen decir que los electrones se han aniquilado, convirtiéndose sus masas en energía radiante.

Pero los electrones no pueden aniquilarse en sentido estricto. Si sucediera eso cada vez que se acercan un electrón positivo y otro negativo, largo tiempo ha el mundo no existiría. Lo que ocurre es que ambos electrones se han unido estrechamente gracias a sus fuerzas eléctricas mutuamente atractivas por ser de signo contrario. Sus campos eléctricos, al compensarse súbitamente, han emitido una fuerte radiación electromagnética a causa de su brusca desaparición. Y no se diga que la masa del electrón se convirtió en energía, la cual podrá convertirse a su vez en masa. Esto sólo puede aceptarse como modo de hablar que relaciona útilmente algunos cálculos; pero no en su sentido propio. La energía irradiada se disipa irremediabilmente, como puro efecto de la vertiente operacional, y no puede dejar tras de sí rastro alguno de masa en un sentido que toca de lleno en la vertiente de las esencias inmutables.

Bien sé que en numerosos casos aparecen masas electrónicas (cuya existencia nada acusaba de antemano), que surgen bajo la acción de poderosos rayos gamma. Pero, ¿en qué circunstancias tan especiales! No voy a hacer aquí una crítica detallada del caso. Me basta observar que para que no haya una aniquilación progresiva de la naturaleza cuando se unen por pares los electrones sería preciso que la energía irradiada por efecto del presunto aniquilamiento, la misma concretamente de cada caso, se vuelva a convertir en otros dos electrones, cosa que ciertamente no ocurre. Tenemos, pues, que negar la supuesta aniquilación.

Siguen existiendo incólumes los dos electrones, conservando cada cual su individualidad inalienable, ya que el abrazo eléctrico, por fuerte que sea, nunca podrá hacer que se compenetren los núcleos formados por el sistema esencial primario. Su conjunto constituye ahora una nueva entidad con caracteres especiales, que según

nuestras presunciones, no es otra cosa que el *neutrino* de los científicos.

Por supuesto, nuestras presunciones poco valor tienen para los científicos. Pero podemos aducir una razón que quizá pese algo en su balanza. Ya hemos dejado calculada la distancia a que deben estar colocados los centros gravíficos del protón y neutrón cuando forman un átomo de deuterio para que experimente la pérdida de masa observada. Resulta ser de 2,28.10 cm. La unión de los dos electrones en el neutrino tiene que ser mucho más estrecha. Pues bien, adoptando para él la masa de 0,05 por 100 de la que corresponde al electrón en reposo (H. Semat. Física Atómica y Nuclear, página 400. Ed. Aguilar, 1962), y efectuando un cálculo semejante, tenemos que los centros de los dos electrones deben colocarse en el neutrino a una distancia de 10 cm. aproximadamente. Distancia que estaría muy cercana a la mínima absolutamente admisible.

En nuestra obra «SEM», página 238, y calculando sobre bases completamente diferentes (y que no aspiran más que a resultados lejanamente aproximados), obtuvimos para el que llamamos radio óptico del electrón, que en ningún caso debe exceder la distancia mínima de acercamiento, el valor de 3,2.10 cm. Esta cifra es notablemente mayor que la obtenida sobre los datos que nos proporciona el neutrino; pero es innegable una decisiva convergencia entre ellas.

11. He traído a colación al neutrino de una manera especial, a pesar de que su existencia misma es aún no poco enigmática, porque según todas las apariencias debe de ser el primer ente derivado, lo que tiene que conferirle un relieve especial entre todos los otros. Es una lástima que sea tan difícilmente observable, por quedar en él disimuladas totalmente las propiedades eléctricas, y por la conversión casi completa de su masa hacia adentro con lo que apenas puede ser advertida hacia afuera. Pero eso mismo nos enseña cómo ha adquirido una individualidad propia con caracteres que la distinguen netamente de sus mismos componentes originarios, y por supuesto de todos los demás entes materiales derivados. Muchos neutrinos, conservando probablemente su individualidad, se unirán ulteriormente en modos diversos hasta conseguir la formación de

los núcleos atómicos, pasando por una lista de intermediarios quizá larga, cada uno de los cuales reclamará a su modo su propia individualidad más o menos estable. Yo creo que los protones y los neutrones han llegado a formarse en un proceso por el estilo.

Y éste sería el paradigma constructivo en la edificación de todos los entes materiales, desde el más sencillo al más complicado. Concurrirán en cada caso circunstancias variadísimas, cuyo esclarecimiento compete a los científicos, las cuales condicionarán las diversas formaciones de conjuntos, más y más complejos cada vez. Pero la marcha será siempre la misma, y la característica general de cualquier formación más o menos estable, será el constituir un todo unitario, capaz de operar como individuo frente a todos los demás, y con propiedades exclusivas y distintivas de los de su clase. Por supuesto, aptos para agruparse bien sea con los de su misma clase en conjuntos homogéneos, o bien en combinación con otros diferentes en nuevos complejos con propiedades nuevas.

De este modo, partiendo de los entes primarios como única base originaria, se han formado todos los cuerpos puramente materiales, ostentando cada cual sus propias virtudes y cualidades, que sólo son el despliegue de lo que puso como en germen el Creador en los entes primales.

A fin de ver cómo es posible superar ventajosamente la teoría hilemórfica antigua con las nuevas concepciones que pone a nuestra disposición la ciencia moderna, vamos a detenernos brevemente en algunas consideraciones al respecto. Sin duda hay mucho que estudiar todavía sobre los átomos y sus núcleos. Incluso está por ver si no habrá que completar o modificar la lista de los elementos fundamentales que los integran según lo aceptado comúnmente hoy día, a saber: protones y neutrones en el núcleo, y electrones en la periferia. Pero para nuestros fines, me parece suficiente con lo que ya se sabe; supuesto que puede tenerse por seguro que las posibles modificaciones no alterarían substancialmente nuestras conclusiones.

12. Dos neutrones y dos protones unidos en un sistema de fuerzas perfectamente equilibradas y muy estable, forman el núcleo de un átomo de helio. Si se le añaden dos electrones revoloteando en su contorno, tenemos el átomo completo de helio. Dos neutro-

nes con tres protones para el núcleo y otros tres electrones corticales son litio. Y así sucesivamente combinando diversos números de neutrones, protones y electrones se forman todos los elementos químicos conocidos. Pero a fin de que esos neutrones y demás formen litio, hierro o cualquier otro elemento químico, es preciso que ocupen posiciones relativas entre sí mismos bien definidas, merced a fuerzas interactivas poderosas que originan energías internas enormes en equilibrio; todo lo cual proporciona al sistema una gran estabilidad.

El átomo de hierro está compuesto por treinta neutrones, veintiséis protones y otros tantos electrones. Pero si todos esos corpúsculos estuvieran simplemente juntos en un montón, no tendrían nada de parecido con el hierro. Para que sean hierro es preciso que se junten ordenadamente ocupando cada cual su posición respectiva precisa, enlazados fuertemente por la energía del campo nuclear. Entonces sí forman un sistema típico bien cerrado, que no admite en su seno nuevos elementos, ni permite que se dispersen los que le forman. Tal sistema concluso y unitario es hierro.

¿Qué es el hierro? Es un ente secundario que consta de cierto número de elementos materiales y de una fuerza que le da la forma que le es propia, la forma substancial en que consiste su esencia de segundo orden. Es un sistema de energías combinadas en una unidad estable con propiedades peculiares que son las del hierro.

El electrón es electrón en su centro originario y más allá hasta los confines del universo. El hierro sólo es hierro dentro del valladar de su sistema. Está perfectamente circunscrito en un lugar que ocupa accidentalmente. Si extienden más allá de ese lugar fuerzas gravitatorias que parecen proceder del hierro, tales fuerzas no son suyas, sino de los electrones que constituyen su materia prima. El hierro es un conjunto de muchísimos electrones que se han ido combinando en complicados lazos hasta formar esta determinada totalidad unitaria dotada de propiedades peculiarísimas suyas, aparte de otras generales que se encuentran en toda la materia, y son propias de la esencia originaria.

Ese conjunto total es hierro; pero sus partes no son hierro. En efecto, si el átomo de hierro, a pesar de su gran firmeza, se rompe, sus fragmentos no son de hierro. Los últimos fragmentos que

resulten cuando se hayan desarticulado hasta el fin las posibles totalidades parciales, serán la materia primera frente a todas las formas de segundo orden. No tienen determinación alguna específica de las que corresponden a las entidades de segundo orden, como pedía Platón. En cambio poseen aptitud potencial idéntica para posibilitar la existencia de todas ellas; y no sólo como materia inerte, sino como principio de todos los movimientos sucesivos de sus formas transeúntes; que es el problema fundamental para Aristóteles.

No tienen los electrones forma alguna de segundo orden. Su forma es primaria. ¿Qué es el electrón? Es la acción del Creador instituyéndole en «acción mecánica». ¿Qué es el hierro? Es la acción de muchos electrones que, combinándose complicadamente, se han reunido en un sistema armónico mediante sus propias fuerzas.

13. Demócrito pensaba que en el origen primero de toda la materia estaban los átomos indestructibles. Su idea tiene algo de verdadera. Pero los entes indestructibles primitivos no son corpúsculos rígidos e inertes, de formas variadas, con ganchos o esquinas que faciliten sus azarosas conjunciones; que nadan en el espacio vacío infinito y gobernados por el capricho de los tiempos, se juntan por acaso en formaciones caprichosas. No son así los verdaderos entes materiales primitivos. Son por el contrario centros de maravillosa actividad, que lejos de obedecer a caprichos espacio-tempóreos absurdos, es ella la que marca al espacio sus lugares y al tiempo su destino. Por eso precisamente posee una naturaleza energética apta para formar sistemas estables cerrados con propiedades características; los cuales, a su vez, pueden entrar como unidades definidas en otros sistemas más extensos, que serán nuevos *todos*, con nuevas virtudes peculiares.

Así, en ordenadas complicaciones cada vez más extensas, se ha tejido el conjunto total del Universo sensible, a partir de los diminutos entes primarios, que no son materia inerte destituida de toda determinación; sino una fuerza espacio-tempórea, que, aun siendo de calidad ínfima entre todos los seres, es suficiente para producir toda la inmensa gama de los fenómenos sensibles.

Treinta neutrones, veintiséis protones y veintiséis electrones, reunidos mediante sus propias energías en un todo conformado de

un modo definido, paradigmático y constante realizan perfectamente la forma substancial aristotélica. Tal forma no existe fuera de sus elementos; pero una vez realizada en ellos, es la esencia del hierro; muy distinta de la esencia de los electrones originarios. Distinta ciertamente, aunque en necesaria conexión derivativa. Por eso es esencia secundaria.

Esta es una definición del hierro estrictamente aristotélica; o sea, que expresa sin equívocos la esencia del hierro. Y es definición en sentido aristotélico, precisamente porque la materia primera que entra en la constitución del hierro no es aristotélica. La materia básica del hierro, la misma que la de todos los entes secundarios, por no ser absurda, sino perfectamente inteligible, nos brinda la base necesaria para una definición que no resulta la mera presentación de un nombre.

La materia de Platón y Aristóteles es de suyo ininteligible: un verdadero quebradero de cabeza para los filósofos que, no pudiendo entenderla, se ven sin embargo en la necesidad de admitirla como base que haga comprensibles los hechos que observamos. Si pues la noción previa de materia primera no nos dice de suyo nada en el orden de las esencias, es evidente que tampoco puede servirnos de base para distinguir unos entes de otros. Por eso, si queremos definir el hierro diciendo que es una materia que tiene la forma substancial del hierro, sólo aducimos un circunloquio que nada añade al nombre. En substancia, sólo decimos que el hierro es hierro.

Aristóteles rechaza con razón esta clase de definiciones, y después de haber asentado que sólo pueden tener esencia propiamente dicha los seres que son capaces de una definición, arrostra la grave consecuencia de que no hay definición ni esencia más que para aquellos seres que pueden descomponerse en género próximo y última diferencia. Ciertamente, la *materia prima* aristotélica no ofrece base alguna para definir una esencia particular. Y es que en realidad, tampoco es capaz de constituirla la que él ofrece.

En cambio, según nuestro modo de contemplar el mundo, la materia primera de todos los entes sensibles es un verdadero género, perfectamente suficiente para suministrar los elementos necesarios para una definición estricta. Si se rehusa a los entes primarios,

que llamamos electrones, el derecho a pertenecer a un mismo género por la razón de que no son *generados* los unos de los otros, por lo menos podremos decir que son entes de la misma clase, y quizá también, y aun mejor en estricto sentido filosófico, de la misma *especie*, esto es, del mismo aspecto inteligible, de la misma forma esencial. Todos ellos son de una especie tal, que los fija exactamente en el mismo grado jerárquico en la escala de los seres. Hay otros entes primarios de especie distinta, que ocupan otros grados de la escala, porque participan del ser de modo diferente.

Podemos, pues, considerar al ente primario, cuya *especie* consiste en ser material, como género supremo de todos los entes secundarios materiales. Definimos, pues, el hierro y lo distinguimos perfectamente de cualquier otra entidad, diciendo que es un ente material constituido por 30 neutrones, 26 protones y 26 electrones corticales conformando un sistema energético en equilibrio perfecto constituyendo un todo armónico y concluso, con propiedades peculiares constitutivas y constitucionales.

14. Añadamos para concluir, que en el hierro corriente no sólo han de considerarse los átomos; aunque es cierto que en cada uno de ellos ya está perfecta su esencia, y en cuanto tal, nada se le aumenta con las manipulaciones subsiguientes. Sin embargo es importante la agrupación en moléculas, que para la mayor parte de los cuerpos simples de la Química, suele verificarse de dos en dos átomos solamente —dos átomos de hierro forman una molécula de hierro—; y también la ulterior acumulación de grandes cantidades de moléculas idénticas, formando masas homogéneas; que, si bien nada añaden al sistema esencial constitutivo, sí tienen que ver con las llamadas notas constitucionales en oposición a las constitutivas. En efecto, la fisonomía de tales agrupaciones, que se funda en las notas constitutivas del hierro, son a su vez el fundamento de nuevas propiedades más o menos accidentales del hierro que manejamos.

En cambio, cuando un átomo de hierro se enfrenta con otro de distinta especie, un átomo de oxígeno, por ejemplo, entonces forma con él un nuevo sistema esencial, que es la substancia llamada *ocre*, u óxido de hierro, con propiedades características que no

tenían ni el hierro, ni el oxígeno. Un átomo de hierro y un átomo de oxígeno, permaneciendo intacta su base nuclear y mediante una ligera recombinación de sus respectivos electrones periféricos, se han integrado en un sistema de orden superior, que constituye el ocre. En este nuevo sistema permanecen esencialmente intactos los sistemas hierro y oxígeno. Sin embargo, al englobarse en un nuevo sistema substantivo, han perdido sus cualidades aparentes, para dar lugar a otras nuevas, propias de la nueva substancia.

IX

1. El panorama general del Universo que nos ofrece la ciencia moderna contiene aún muchísimos puntos oscuros. Sin embargo, tenemos en él perspectivas que nos muestran con suficiente claridad cómo todos los cuerpos según sus especies son formaciones sucesivas cada vez más complicadas, que parten de elementos originarios que son todos de la misma clase. Todas están dispuestas a modo de órdenes sucesivos, cada uno de los cuales se forma con elementos tomados de los anteriores. Y todo el conjunto de los distintos órdenes se apoya directa o indirectamente en el primero, que es el de los entes originarios. Muchos electrones por el intermedio de formaciones poco conocidas, constituyen los protones y neutrones. Con éstos se forma el orden de los átomos: hidrógeno, helio, etc. Los átomos, en otro orden más extenso, forman las moléculas: óxidos, sales, ácidos... Y así sucesivamente.

Aristóteles habla de substancias primeras y segundas. Evidentemente la jerarquía de nuestros órdenes tiene un significado del todo diferente. Para Aristóteles son substancias primeras las que pueden subsistir por separado; y segundas, las que no pueden. En este sentido todos los entes de todos los órdenes de que hablamos son substancias primeras, puesto que todos ellos pueden existir por separado.

Sin embargo, hay notables diferencias entre los entes de los diversos órdenes en cuanto al modo de su ser. No es que pertenezcan a diversos rangos en la escala de los seres, pues tal rango jerárquico depende exclusivamente de la naturaleza de los entes prima-

rios; pero el modo de sus esencias es diferente en los distintos órdenes. Todos ellos tienen su sistema esencial cerrado y completo, que consta de diversos elementos, que, como dice Zubiri, forman en estado constructo una unidad estable constitutiva, que es a su vez, fundamento de otras notas constitucionales propias del sistema: por ejemplo, el ocre u óxido de hierro; cuyos elementos constitutivos esenciales inmediatos son un átomo de hierro y otro de oxígeno, formando un sistema energético único; que no es duro como el hierro, ni aeriforme como el oxígeno. No es hierro ni oxígeno; sino ocre, con numerosas propiedades suyas exclusivamente.

Evidentemente, en el ocre han sido enriquecidas en número las propiedades del hierro y del oxígeno. El hierro y el oxígeno, mediante esta combinación se han hecho capaces de exteriorizar acciones en su vertiente externa que no podían ejecutar solos. No importa que en este nuevo estado constructo hayan perdido algunas propiedades que tenían en estado libre. Lo importante es que el conjunto universal se ha enriquecido.

Mas por otra parte, es también claro que el sistema sustantivo *óxido de hierro* ha degenerado algo en su calidad de unidad y permanencia, con respecto a los subsistemas inmediatos que le han dado origen. Cuando el hierro y el oxígeno se juntan para formar el óxido, el sistema hierro y el sistema oxígeno se mantienen firmes. En cambio, cuando el óxido se transforma en hierro libre y oxígeno libre, el sistema óxido se descompone y desaparece sin dejar rastro de sí mismo como tal.

Este hecho que manifiesta una clara diferencia entre la respectiva firmeza ontológica de los distintos órdenes, era incomprendible en el sistema hilemórfico de Aristóteles, en el que no sería posible apreciar distinción alguna en el orden del ser entre el sistema (o digamos forma substancial) óxido, y los sistemas hierro y oxígeno. Para Aristóteles no podía haber preferencia ontológica entre la forma substancial del ocre y la del hierro. No lo consiente el concepto de *materia prima* como algo indiferente en el orden del ser. Pero ser *algo* e indiferente en el orden del ser, es impensable y absurdo. Evidentemente hay en el hilemorfismo un elemento insalvable de confusión y de error.

2. Cuando se sostiene sin corrección y a todo trance el sistema hilemórfico antiguo, un trozo de hierro sólo puede dividirse en partes que sean también de hierro. Por lejos que se lleven las divisiones y subdivisiones, es imposible que puedan separarse y no sean de hierro. Habría que separar la materia de la forma; pero ni una ni la otra son capaces de subsistir solas. Por otra parte, la transformación del hierro en óxido ferruginoso, se consideraba como realizándose en bloque. No había diferencia para el caso más que meramente accidental entre un trozo grande de hierro y otro pequeño. Pero ahora sabemos que un trozo de hierro cualquiera tiene un número determinado de moléculas; que una molécula de hierro puede dividirse en átomos que todavía son de hierro. Pero pueden romperse también los átomos de hierro; y entonces, las partes obtenidas subsisten, pero ya no son de hierro. Sabemos además, que cuando el hierro se convierte en óxido, esta conversión no se realiza en bloque, sino molécula por molécula; o si se quiere mayor precisión, átomo por átomo. Que el átomo de hierro no se transforma; sino que, al combinarse con otro átomo de oxígeno, concurre con él, sin menoscabo de su propia esencia, a la constitución de otra nueva forma: la del ocre.

Estas ideas, tan claras de suyo, son incompatibles con las correspondientes hilemórficas antiguas, y deben sustituirlas, para facilitar una comprensión mejor de los entes sensibles.

3. Todos los entes en general son *acción*. Por un lado, acción constitutiva, gracias a la cual son su esencia y se hallan en disposición de actuar por su cuenta hacia afuera. Por el otro, acción agente que necesariamente les llega desde un principio de algún modo superior. La constitución de los entes de un orden más lejano del primario, es producto de la acción activa de los entes que pertenecen a un orden más próximo. El ocre es la acción externa del hierro y del oxígeno. El hierro, a su vez, es la acción de treinta neutrones, veintiséis protones y otros tantos electrones. Los protones y neutrones son la acción externa activa de una gran multitud de electrones.

La materia última que entra en la formación de todos los sistemas no primarios, son los electrones. Ciertamente no es como

aquella materia inerte con su incomprensible indeterminación absoluta, turbiamente imaginada, pero no comprendida por los antiguos. El electrón es materia, puesto que él mismo entra en la composición de todos los sistemas; pero también es la energía que da origen a la forma en cada caso. No es materia por un lado y energía por otro; sino fuerza material, principio de todas las energías materiales.

El sistema substantivo del electrón es especialísimo con respecto a los sistemas que constituyen todos los demás entes materiales. Frente a él, todos los otros, de cualquier orden que fueren, deben considerarse simplemente como secundarios; pues todos tienen en común que su causa inmediata, tanto material como formal, es la acción externa de otros entes materiales. Y además, aunque son sistemas unitarios relativamente estables, están sujetos a composiciones y descomposiciones más o menos fáciles.

En cambio, el sistema electrónico, fuerza-espacio-tiempo, no puede ser descompuesto por ninguna fuerza material extraña. Sus tres momentos de tal modo se compenetran ópticamente, que las notas correspondientes ni pueden existir, ni siquiera tienen sentido ontológico por separado. Tampoco puede ser causado tal sistema por ninguno de los entes que integran el Universo. Necesariamente tienen que recibir la existencia de manos del Creador directamente. En verdad que el sistema primario substantivo esencial del electrón goza de una reciedumbre ontológica especialísima, en comparación de todos los sistemas secundarios.

4. Creo que puede afirmarse con rigor pleno que todos los entes sensibles no son más que el despliegue admirable de las virtudes y propiedades que el electrón recibió como dote de nacimiento al ser creado; entre las cuales deben contarse como básicas, aparte de su multiplicidad numérica, la individualidad inquebrantable de cada uno, frente a la relación íntima comunitaria del conjunto.

Decimos, pues, que los entes materiales desarrollan hasta agotarlas las propiedades que inicialmente están en el electrón virtualmente. Pero es preciso afirmarlo también categóricamente: solamente ésas.

Entre los seres que reciben su determinación o definición óptica de los entes primarios, no puede haber propiedad o virtud que germinalmente no se encuentre en los entes primarios. Por otra parte, es absolutamente seguro que nada puede salir del ente primario que de un modo u otro no se contenga en él previamente. Por consiguiente, si entre los entes que observamos en el mundo hay algo que sobrepasa claramente la virtud contenida en el sistema constitutivo esencial del ente material que llamamos electrón, es preciso admitir que, además de los electrones, hay en el mundo otros entes primarios constituídos con notas o momentos no reducibles al sistema electrónico *fuerza-espacio-tiempo*.

Debemos, pues, hacer un esfuerzo para tratar de circunscribir tan netamente como sea posible el ámbito óptico abarcado por el sistema esencial que constituye la acción primaria *fuerza-espacio-tiempo*; teniendo de antemano la certeza de que, si lograda legítimamente dicha circunscripción, encontramos algo fuera de su vallado, ello es debido a que en el universo que nos circunda hay algo más que electrones.

5. La esencia constitutiva del ente material primario, que virtualmente (o sea, gracias a su virtud intrínseca), encierra todo lo que hay en la totalidad de los entes materiales secundarios, consiste en una fuerza que actúa en espacio-tiempo. Fuera de estas tres notas esenciales y lo que de ellas dimana, nada hay en la materia como tal. De estas tres notas constitutivas de la vertiente interna del ente primario brotan inmediatamente en su vertiente externa el campo gravífico, que sigue siendo fuerza-espacio-tiempo; y el campo electromagnético, que sigue bordando con nuevos primores el marco fuerza-espacio-tiempo.

En estos campos que forman la vertiente externa del electrón las tres notas conservan la misma naturaleza esencial que tienen en la vertiente interna, de la que inmediatamente proceden; pero ya su fisonomía está preparada para establecer el enlace comunitario con los otros electrones. Ya hemos hablado largamente en capítulos anteriores sobre las diferencias entre la fuerza-espacio-tiempo en la vertiente interna, que llamamos de primer orden, y las fuerzas-espacios-tiempos de segundo orden en el despliegue operacional

de la vertiente externa. Lo que tenemos que recalcar ahora es lo siguiente:

En todas las operaciones externas del ente primario, mediante las cuales se constituyen los entes secundarios en sus diversos órdenes, con sus peculiares sistemas esenciales que son, a su vez, el fundamento inmediato de múltiples fenómenos, podemos observar dos cosas. Si nos fijamos en los componentes esenciales de cada sistema no encontramos otra cosa que acciones y energías que se resuelven íntegramente en fuerzas espacio-tempóreas. En todos ellos nada hay que sobrepase el ámbito de estas tres notas; ni que las mejore en el orden del ser. La fuerza, lejos de superar en lo más mínimo el grado que le corresponde en el orden del ser, más bien pierde de su eficacia original al aflojar sus relaciones con el espacio y el tiempo, no como libertándose de su influjo decadente, sino para que éste resulte más largo y pesado.

De donde procede lo que observamos en segundo lugar. En efecto, cuando sucesivamente se van formando los distintos órdenes substantivos, en subordinación gradiente, al mismo tiempo que encontramos en todos ellos y en último análisis las mismas notas originarias, nos damos cuenta también, como ya lo hemos notado antes, de que los elementos de las substancias sucesivas forman el respectivo sistema esencial en unión cada vez más floja. Hay enriquecimiento de propiedades; pero las esencias resultantes son, por así decirlo, cada vez menos esencias. Su unidad no es tan perfecta, y su estabilidad resulta más lábil. La unidad y la permanencia que son caracteres perfectivos en el orden del ser, se van como difuminando, a medida que el ente primario despliega más y más sus posibilidades de acción.

6. A propósito de las teorías de Teilhard de Chardin, se habla de la ley de *complejidad*, significando con esta palabra la unificación sistemática de ciertos números crecientes de elementos. En nuestros diversos órdenes de entes materiales parece a primera vista que se cumple lo que dice la mencionada ley; y, si no me engaño, T. de Chardin se refiere directamente a los mismos fenómenos entre otros. Pero me temo que en el fondo tengan poco de común las ideas que vamos exponiendo con las del P. Chardin.

Para él una complejidad creciente debe significar una mayor perfección ontológica; pero a nuestro modo de ver resulta todo lo contrario. El sistema esencial, o sea, el *ser* de los entes materiales, es menos perfecto cuanto más se complican sus elementos. Estamos de acuerdo en que el ser material, por ínfima que sea su categoría, no es mera extensión inerte, o a manera de la materia informe de los antiguos; sino virtud óptica y principio activo. Pueden exteriorizarse concurriendo comunitariamente con sus semejantes (y no precisamente mediante encuentros meramente casuales), y formar sistemas unitarios diversos. Pero si bien es cierto que de este modo se logran concentraciones progresivas de individuos, y con ellas una manifestación de propiedades más abundantes, sin embargo, lejos de obtenerse una mayor concentración y eficacia óptica, más bien se desvanece; por cuanto la virtud del ser como tal, al extenderse progresivamente a los diversos órdenes de los sistemas sustantivos, lejos de concentrarse, se despliega más y más, y se difunde.

Evidentemente para nosotros, esa virtud activa interna que encontramos como esencia del ente material primario, nada tiene que ver con la supuesta consciencia (o conciencia) de que nos habla el P. Chardín, por muy vago que sea el sentido en que se tome esta palabra. Ni vemos cómo, sin salirse de la circunscripción ontológica que le compete, podría encontrarse en el ente material algo que de cerca o de lejos se parezca a lo que llamamos *conciencia*; ni siquiera en el supuesto poco aconsejable de que se atribuya esa calificación a cualquier fenómeno biológico.

El ente material primario desarrolla íntegramente toda la actividad que hay encerrada en él sin rozar para nada en la esfera de la vida. Es cierto que hay seres materiales que tienen vida; pero, puesto que está claro que la vida en ellos no les viene de dentro, ya que desplegada totalmente su esencia, no se encuentra entre sus pliegues, es preciso que el que la tuviere, la reciba desde fuera.

X

1. La teoría hilemórfica puede considerarse, según creo, como el remate y conclusión en que vinieron a concretarse los atis-

bos geniales de los antiguos y sus vacilaciones acerca de lo que son de suyo las cosas y nuestros conocimientos de las cosas. Parece ser que, según ellos, los entes que se nos ofrecen en primer lugar como datos iniciales para nuestra facultad cognoscitiva, no sirven para ser el objeto de un conocimiento científico propio de nuestra inteligencia, para la cual sólo puede ser objeto digno lo permanente. La inteligencia sólo accede a lo permanente y eterno. Y eso, no precisamente porque carezca de medios para acercarse a los entes sensibles; sino porque estos entes, tal como son entendidos por los filósofos antiguos, más que presentar a nuestra inteligencia un ser verdadero y, por tanto, constante y consecuente consigo mismo, se descubren más bien como fuegos fatuos, que *parecen ser* momentáneamente, pero en verdad, *no son*.

Lo que hoy parece hierro, mañana amanecerá oxidado y será ocre. Según Aristóteles la forma substancial del hierro ha desaparecido: esa forma, que si fuera esencia verdadera, debería ser imperecedera. En su lugar, y sobre aquella materia incomprensible que, sin tener de suyo ser alguno, aparece irónicamente como lo único indestructible que poseen los entes materiales, se nos presenta ahora una nueva forma tan fugaz como la anterior.

Nosotros sabemos que en el ocre se conservan intactas la forma substancial del hierro y la del oxígeno. Pero en la teoría aristotélica esto es imposible, porque no hay formas compuestas de otras formas.

Es indispensable que la primera desaparezca del todo, para que se cincele otra completamente nueva sobre la misma materia dócil e indiferente. La forma que se esfumó una vez, no volverá jamás.

Parménides y Heráclito tenían razón. El ser no puede corromperse. ¿Qué clase de entes son esos que hoy aparecen de un modo y mañana serán de otro? Todo lo sensible fluye como las aguas de un río. Tan sólo queda lo que se recoge en la palabra, el *logos*, de nuestra mente. Las formas particulares todas perecen. Sólo permanecen las formas que tienen su asiento en el alma inteligente. Lo apresado en el *logos*, eso es lo que importa. «Todas las substancias sensibles particulares son perecederas». «La demostración se aplica a lo necesario, y la definición pertenece a la ciencia». «Es impo-

sible que la Ciencia sea tan pronto ciencia como ignorancia». (Met. VII, 15).

2. Es evidente que para Aristóteles la forma substancial expresa la esencia de la cosa y es el objeto apropiado de la ciencia en cuanto es imperecedera e inmutable. Pero tal forma no se da en las cosas. Pertenece exclusivamente a la región del pensamiento. La forma concreta de un ente concreto cambia constantemente, y puede por tanto ser objeto de opiniones o pareceres; pero no de la Ciencia. Para nosotros, interesados muy especialmente por la esencia de la cosa concreta, —lo que hace que la cosa sea—, las doctrinas aristotélicas resultan no poco desconcertantes. Indudablemente, también a Aristóteles le interesa descubrir el enigma del ser de las cosas concretas; pero es cierto que siempre que parece acercarse a ellas, indefectiblemente se desvía, antes de llegar al fondo, hacia la región del conocimiento y de las esencias generales. Critica enérgicamente las ideas subsistentes platónicas, entre otros motivos, porque no sirven para darnos razón de nuestras cosas reales en las que no pueden entrar de ningún modo; pero tampoco él nos explica cómo la forma substancial entra en la *materia prima* para formar el compuesto, o sea, la cosa real.

La materia prima y la forma substancial, cada cual por su lado, deberían ser los principios antecedentes de que procede la cosa real. Pero la materia está de suyo excluída del ámbito de lo cognoscible, ya que por definición es lo indeterminado. Realmente nuestra facultad cognoscitiva no tiene medios para discernirla de la nada pura. En cambio, la forma es inteligibilidad pura. Demasiado pura, pues sólo puede existir en la facultad intelectual que la conozca. A partir de este planteamiento no parece posible juntar en un ente real concreto *materia* y *forma*, que debiendo anteceder al compuesto, no se ve cómo pueden existir por separado.

Aristóteles aduce cuatro principios como necesarios para explicar las cosas de la naturaleza, a saber: causa material, causa formal, causa eficiente, causa final. Pero la causa material primera resulta incomprensible. La forma sólo puede existir antecedentemente en la inteligencia. La causa eficiente... Sí, es necesario que haya una causa motriz que ponga en marcha las cosas; sin la cual

no puede haber ni generación ni corrupción, ni cambio alguno, ni nada de cuanto observamos, ¿pero dónde están esas causas eficientes? Por fin, es cierto que todas las cosas tienen un por qué y para qué. Pero, ¿cuál es el quicio en que se apoya ese orden y dirección a un fin?

Aristóteles nos dice que hay principios y razones de las cosas; pero nos deja en la obscuridad cuando trata de explicar dónde están o en qué consisten concretamente tales razones.

Sin embargo, ahí están todas las cosas reales, justificándose sin que haya lugar a duda, por el hecho mismo de ser: cambiando sin cesar sus formas accidentales y substanciales. Puestas así las cosas, parece que se nos obliga a entrar en los términos del dilema de Platón, para escoger entre «la inteligencia (conocimiento intelectual), y la opinión verdadera» o testimonio de los sentidos sanos. (Timeo, 793, Anac.).

Evidentemente, en la filosofía antigua las esencias se remontan a la región de lo general y permanente antes de haber dado la explicación de las cosas concretas, lo que parecía ser su oficio propio.

Sólo el optimismo cristiano podía librar al filósofo puro del escepticismo, mediante la neutralización del veneno corrosivo que lleva en su entraña el concepto de «materia prima» como base necesaria y única posible de toda entidad sensible. La caída de San Agustín en el escepticismo académico antes de su conversión, puede considerarse enteramente lógica históricamente.

3. En los tiempos modernos, la duda radical cartesiana sobre los datos de los sentidos y su omnipotente racionalismo, con el correspondiente bandazo en contra de los empiristas, vienen a desembocar en el sistema idealista kantiano. Kant quiere ordenar las cosas demasiado desbaratadas por el empirismo; pero en resumidas cuentas, luego de puntualizar la grandeza de la razón e inteligencia humanas, las declara totalmente impotentes para enriquecer su propia ciencia; y después de proclamar la intuición sensible como la única fuente posible de nuevos conocimientos, viene a dejarla en pura fantasía, ya que no existen en sí mismos los objetos que aparecen como intuídos.

El sistema de Kant no ha logrado la perennidad que le aseguraba su autor; pero si no me engaño, gran parte de las corrientes filosóficas del día se alimentan con fragmentos kantianos. Conviene, pues, analizar brevemente algunos de sus principios. Y especialmente nos interesa hacerlo, tanto por su fundamental oposición con nuestros puntos de vista, como porque no faltan en su doctrina matices que nos importa recoger.

En Kant se ha exaltado la antigua pugna *fisis-noesis*; con un resultado no poco sorprendente. Ninguna de las dos ha triunfado; lo cual, de suyo, era de esperar, si el triunfo hubiera de suponer afirmación de una y anulación de otra; ya que *fisis* y *noesis* no pueden contradecirse, sino complementarse. En Kant resultan malparadas ambas. Hizo Kant sin duda esfuerzos ingentes con el propósito de concordarlas; pero el verdadero resultado a que llega por fin, importa en definitiva la total anulación de entrambos. Si hemos de creerle y aceptamos rigurosamente todas las consecuencias, podría decirse que la razón humana viene a ser un ciego poderoso engañado por un lazarillo fantasmal, que le presenta constantemente como siendo de suyo lo que realmente no es.

Examinemos sucintamente algunas de sus afirmaciones. Según Kant, el espacio y el tiempo no son más que formas intuitivas puras y *a priori* de nuestra facultad sensitiva. Lo que significa que son algo totalmente independiente y anterior con respecto a cualquier sensación o posible influjo de los supuestos objetos externos. Y eso como condición previa absolutamente imprescindible para cualquier intuición empírica. Kant pide que se distinga entre esta forma de intuición espacial pura, y el producto imaginario que nuestra fantasía suele hacerse al contemplar un espacio totalmente vacío; puesto que tal imaginación fantástica evidentemente es *a posteriori*, y el sistema kantiano pide que su forma sensible sea enteramente *a priori* en relación con cualquier posible motivación externa. Por otra parte, esta forma de intuición pura tiene que ser independiente de nuestra voluntad, y además totalmente indeterminada con respecto a cualquier fenómeno concreto.

Es difícil comprender todo esto con suficiente claridad y distinción. No se ve cómo puede ser *forma*, y sin embargo, no determinada. Tampoco se comprende bien cómo, siendo *intuición*, no se

ve en ella absolutamente nada. Por otra parte, no se ve el modo de que, objetos que de suyo nada tienen que ver con el espacio y el tiempo, pueden ingresar en esa forma kantiana pura y trascendental. Según parece, estas formas puras de intuición espacio-temporales son patrimonio que le corresponde como dote de nacimiento a nuestra sensibilidad, y siendo así, tampoco se ve claro cómo pueden ser propiamente trascendentales. Más bien habría que considerarlas como la *materia prima* de todos nuestros conocimientos sensibles, que en buena lógica, deberían desarrollarse a las órdenes de nuestra voluntad, y jamás podrían salir del ámbito cerrado de un solipsismo puro. De hecho queda anulada la verdadera realidad del ente sensible fuera de la *noesis*; lo que Kant admite expresamente cuando niega la existencia de la «cosa en sí», al menos para nosotros.

4. Aparte de estas dificultades internas del sistema kantiano, nos interesa más discutir las razones, llamémoslas externas, que aduce Kant para demostrar que es necesario admitirle con todas sus consecuencias. Nos dice, en primer lugar, que el espacio y el tiempo no pueden ser «determinaciones o relaciones de las cosas... que pertenecerían a las cosas en sí, aun cuando no fueran percibidas». «Porque para que ciertas sensaciones se refieran a alguna cosa fuera de mí..., debe existir ya en principio la representación del Espacio» (Crítica de la R. P., Estética Tr. del Espacio, § 2, t. I, Sopena).

Pero es evidente que no es preciso que anteceda en mi facultad sensitiva como condición previa absolutamente necesaria «la representación» *a priori* del espacio para que se puedan experimentar sensaciones espaciales. Basta para ello que la facultad sensitiva posea la *aptitud* adecuada para formarse la representación del espacio al experimentar las sensaciones que se originan mediante la interacción de los entes espaciales con los órganos externos de los sentidos. Siendo así, es claro que no hay intuición sensitiva del espacio *a priori*; sino *a posteriori*.

Lo que, por tanto, debemos afirmar es que nuestro espíritu, en su facultad sensitiva, está dotado de una aptitud radical para formar a su modo representaciones cognoscitivas de los entes ma-

teriales a consecuencia de sus interacciones con nuestros órganos sensoriales. De este modo de representación resulta el espacio de nuestra fantasía, que considerado en sí mismo con entera independencia, es puramente imaginario; y, como representativo, es deficiente con respecto al espacio real; por cuanto éste de hecho siempre va implicado con el tiempo y particularmente con la fuerza. Sin embargo, aunque deficiente, nos es útil y aun necesario, dado nuestro modo de ser, para enlazar nuestra facultad cognoscitiva con los entes en cuanto espaciales.

No diremos, pues, al estilo kantiano que el espacio es una forma pura de nuestra sensibilidad, condición necesaria que debe preceder a cualquier intuición empírica, o sea, a cualquier visión de objetos materiales. Diremos más bien que el espacio imaginario puro es el modo propio en que nuestra sensibilidad percibe la nota espacial de los objetos materiales.

En esto estamos de acuerdo con Kant cuando dice que no se puede admitir la existencia de un espacio con entidad propia independiente sin incurrir en absurdos inevitables y por supuesto, inadmisibles. También estamos de acuerdo en que este modo de percibir el espacio cognoscitivamente es propio y hasta exclusivo, si se quiere, de nosotros los hombres a consecuencia de nuestra peculiar organización; y por tanto, si faltaran los hombres, no habría tal espacio imaginativo; o sea, tal modo de representación del espacio. Ya hemos dicho que es un modo deficiente; con lo cual queda abierto el camino a la posibilidad de otras facultades cognoscitivas más perfectas que la nuestra y, por lo mismo, que tengan modos más perfectos que el nuestro de percibir el espacio material real. Lo que el espacio o el tiempo son en la naturaleza, lo mismo son para todos; pero el modo de conocerlos puede ser diferente.

Como se ve, es radical nuestro disentimiento de las opiniones de Kant acerca de la naturaleza del espacio y del tiempo, pues él niega que haya relación alguna antecedente entre su intuición pura *a priori*, y las hipotéticas cualidades de la «cosa en sí», totalmente ignorada por nosotros, si creemos a Kant, de la que ni siquiera podemos afirmar la posibilidad o imposibilidad de su existencia.

En cambio nosotros afirmamos que el espacio de nuestra fantasía es una representación legítima, aunque no totalmente perfec-

ta, de las condiciones espaciales del ente material; que existe extenso y tempóreo independientemente de nuestra facultad cognoscitiva; pero con ciertas propiedades comunitarias, mediante las cuales es capaz de hacerse presente a nuestra sensibilidad comunicando sus acciones materiales con las acciones de los órganos, materiales también, de nuestros sentidos externos.

Por todo lo cual se ve claro que las formas espacio-tempóreas de nuestra sensibilidad son adquiridas *a posteriori* como consecuencia de la experiencia o comunicación activa entre el objeto y el sujeto.

5. Pero esto es inadmisibile para Kant. En efecto, la fuerza principal de su argumentación cuando defiende la idealidad del espacio y el tiempo, estriba en el hecho, según él, de que si la intuición del espacio no se halla «en nosotros *a priori*, es decir, antes de toda percepción de objetos (debiendo ser por consiguiente una intuición pura y no empírica)», no podríamos demostrar apodóticamente y con carácter de necesarias las proposiciones geométricas. (Est. Tr. § 3). «La necesidad y la precisa universalidad son los caracteres evidentes de un conocimiento *a priori*». (Intr. II). De donde concluye que ningún conocimiento *a posteriori* puede ser base, por ejemplo, de los principios de la Geometría, ni puede ser origen de conocimientos universales que «impliquen conciencia de su universalidad». (Est. Tr. § 3). Es el eco de las preocupaciones aristotélicas por la generalidad y eternidad de los objetos de la ciencia, y la negación definitiva de poder fundamentarlos en los objetos sensibles.

Sin duda es cierto, lo que ya de siempre se ha advertido, que los datos adquiridos por los sentidos externos no ofrecen de suyo aquella fijeza y necesidad que se exige para que un conocimiento alcance rango filosófico o científico. Tan pronto aparecen de un modo como de otro, vienen y van, nunca son constantes; mientras que la ciencia aspira a que el objeto de su conocimiento sea necesario y no ofrezca peligro de mudanza. La Ciencia necesita que su objeto sea bien determinado, y una vez adquirido, que no se desvanezca jamás. Ahora bien, los datos empíricos se presentan cambiantes siempre, y al parecer, son incapaces de ofrecer base

segura para establecer sobre ellos ninguna apreciación definitiva de conocimiento.

Observamos un cuerpo que cae; una piedra, por ejemplo. Podemos anotar minuciosamente las condiciones del suceso. El hecho nos instruye perfectamente de cómo ha sido la caída de este cuerpo determinado; pero nada nos dice de por sí acerca de otras caídas de otros cuerpos; ni siquiera del mismo cuerpo en otras circunstancias y siempre. Se pueden repetir las observaciones; pero cada una de ellas sólo nos instruye de su caso particular, aunque podemos tomar nota de que en muchos casos particulares concurren ciertas modalidades iguales o semejantes; en vista de las cuales formulamos una regla o ley, y en seguida decimos que esa es la Ley que gobierna la caída de *todos* los cuerpos. Evidentemente ese *todos* sobrepasa en mucho lo observado por nuestros sentidos. No cabe duda alguna de que, si no es lícito ir más allá de lo que estrictamente nos dicen los sentidos, las leyes que formulamos de este modo no pueden exhibir un título que asegure su fuerza universal y necesaria como la que debe exigir una Ciencia propiamente dicha.

Cada hecho observado tan sólo nos asegura de lo que ha ocurrido en él mismo; pero no de lo que debe ocurrir en otros, ni mucho menos de lo que tiene que ocurrir siempre en adelante. Lo cual es prueba de que la experiencia o intuición empírica, si se cierra rigurosamente en su propio ámbito, de ningún modo garantiza lo que ha de ocurrir siempre. Tiene, pues, razón Kant cuando escribe: «La experiencia no da nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta, sino con una generalidad supuesta y comparativa por la inducción, lo que propiamente quiere decir que no se ha observado hasta ahora una excepción a determinadas leyes». (Intr. II, Sopena).

6. Comenzaremos la exposición de nuestro parecer sobre el asunto destacando la distinción entre *ser* y *conocer*. El ser de las cosas y nuestro conocimiento de las mismas son radicalmente diferentes. Lo cual no implica, claro está, que no existan relaciones entre las cosas y el conocimiento. Las cosas son de suyo y cada cual existe por su cuenta. En cambio el conocimiento en su existir está

sujeto a una doble dependencia, a saber: en cuanto acto cognoscente, evidentemente no hay conocer sin cosa conocida; y en cuanto ejercicio de una facultad, es la operación de un ser determinado. Por lo que atañe a nuestro asunto en particular. Nuestro conocer es el resultado de una excelente prerrogativa nuestra *en cuanto somos*. Nuestro conocer es *nuestro*; pero no es nuestro *ser*. Se distingue, pues, netamente nuestro conocer, no sólo de las cosas que existen separadas de nosotros; sino también de esa cosa que somos nosotros mismos.

No es difícil comprender esto e incluso dar a todo ello un asentimiento pleno; pero quizá no es tan fácil mantenerse estrictamente fiel a tales presupuestos cuando se discurre concretamente sobre «el conocimiento de las cosas», en el que necesariamente *ser* y *conocer* tienen que enlazarse íntimamente. Lo que con este exordio queremos poner de relieve es que debemos tener siempre presente esta distinción neta entre *fisis* y *noesis*, *ser* y *conocer*; sin ignorar o estimar en menos los correspondientes lazos.

Me parece que Kant se dejó impresionar demasiado por los empiristas y les concedió más de lo debido. En un hecho empírico cualquiera, al experimentar un objeto por lábil y cambiante que sea, adquirimos el conocimiento por lo menos de su *posibilidad*, que tiene el carácter de necesidad y fijeza exigidos por la Ciencia. Este conocimiento por deficiente que parezca, es de gran importancia. En él se fundamenta directamente el poder formular leyes científicas.

Evidentemente el conocimiento de la posibilidad, *necesaria* como tal, de un objeto *concreto* se adquiere *a posteriori* y no *a priori*; y para ello no es preciso que preceda en nosotros la *noción* de tal posibilidad concreta; sino *solamente la aptitud* para percibirla, por parte de nuestro espíritu.

Se objetará que según la doctrina kantiana, antes de percibir la intuición de un objeto concreto y como condición previa imprescindible, hay que tener *a priori* la noción de la categoría de la *posibilidad*. Pero esto es precisamente lo que negamos. No hay tal noción apriorística. No se demuestra ni puede haber razonamiento que nos lo haga plausible que, a fin de que podamos conocer algo que tenemos actualmente presente, nos era indispensable saber de

antemano que tal objeto concreto era posible antes de ser. Ni siquiera es necesaria una propiamente dicha noción previa categorial de posibilidad antes del conocimiento concreto. Basta que poseamos una naturaleza *apta* para formar tales nociones mediante el influjo de una interacción conveniente entre el objeto cognoscible y nuestros órganos y facultades cognoscentes.

De la percepción aunque pasajera de un objeto por más huido que él sea, *deducimos* (y no sólo inducimos), legítimamente su posibilidad como algo definitivamente necesario. Y lo deducimos porque, por un lado, hay en nosotros una fuerza o virtud cognoscitiva de las propiedades del *ser* como tal; y, por otro, porque cualquier ente que existe una vez de hecho, ha logrado una suerte de victoria definitiva contra el no ser, que asegura para nosotros cuando menos su posibilidad concreta.

7. Todo esto debe de resultar para un kantiano demasiado ingenuo y hasta pueril. En efecto, esa posibilidad de que hablamos como lejana base científica tiene, a primera vista, un cierto parecido con lo que escribe Kant a propósito de su «principio supremo de todos los juicios sintéticos», a saber: «Es, pues, *la posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*». (Ana. Tr. lib. II c. 2, sec. II, t. I, Ed. 5, Sopena, página 154). Pero es tan peculiar el significado de las expresiones kantianas, que debe de quedar desfasado con respecto a él, el de nuestras palabras corrientes y molientes.

Cuando Kant nos dice: «Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo las condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y por eso es que tienen un valor objetivo en un juicio sintético *a priori*» (ib. al final), necesitamos realizar un considerable esfuerzo para entender lo que quiere decirnos con la expresión: «Objetos de la experiencia». Objeto de la experiencia es para nosotros una entidad colocada delante —Ob-jecta— al alcance de nuestra facultad cognoscitiva. Pero de suyo podría no estar ante nuestros ojos, sin perder por eso la entidad que le es propia. Si se nos dice que sólo puede llamarse *objeto* en sentido estricto cuando está de hecho presente a la facultad cognoscitiva, aceptamos fácilmente este significado restringido

de la palabra *objeto*; pero añadimos que tal circunstancia es meramente gnoseológica y no puede condicionar el *ser* o esencia de la cosa, que unas veces es *objeto* y otras no lo será; pero en todo caso *es*. Simplemente distinguimos entre *ser* y *conocer*.

Ahora bien, esto no vale para Kant. La objetividad es la esencia misma de lo que él llama objeto; de tal manera, que, en faltando su presencia actual delante del sujeto cognoscente, deja de ser *objeto*, sin quedar rastro de él, o no ser una vaga posibilidad de repetirse. Por definición objeto es únicamente el fenómeno que está presente en nuestra facultad cognoscitiva gracias 1.º a las formas apriorísticas de intuición que le presta nuestra sensibilidad, 2.º a la sinopsis operada por nuestra imaginativa, 3.º a la unidad que aporta el entendimiento a fin de hacer posible la formación del concepto. Estas son condiciones previas de todo fenómeno, que como dice Kant, constituyen su *forma*, y pertenecen íntegramente a nuestra facultad cognoscitiva. También interviene en él la *sensación*, que viene a ser como su *materia*. Kant define la sensación como «el efecto de un objeto sobre nuestra facultad representativa». (Cr. I, Parte, § 1). Además dice que «la materia de los fenómenos sólo puede dársenos *a posteriori*» (ib.). De todo lo cual parecería deducirse claramente que ese *objeto* que afecta a nuestra facultad representativa es una realidad externa independiente de nosotros; pero no es así. Kant niega la existencia de algo que pueda llamarse «cosa en sí» independientemente de nosotros y que sea la causa de la sensación. Y una vez eliminada radicalmente esta explicación, que según el mismo Kant parece imponérsenos de suyo, ya no aduce ninguna otra.

En la sección 6 de la Dialéctica dice terminantemente que «la causa no sensible de estas representaciones, nos es completamente desconocida». Y da allí mismo una razón, a saber: que no podríamos intuir tal causa como objeto porque no debería ser representado ni en el espacio ni en el tiempo. Naturalmente, según Kant, el espacio y el tiempo son formas apriorísticas de nuestra sensibilidad. Van por tanto desde dentro hacia afuera, y nunca al revés; y por lo mismo, no podemos encontrarlos en una causa externa. Y añade: «podemos, sin embargo, llamar objeto trascendental la causa simplemente inteligible de los fenómenos en

general, pero simplemente a fin de tener alguna cosa que corresponda a la sensibilidad considerada como una receptividad» (ib.). Al recordar que Kant llamó a la sensación materia del fenómeno, y viendo esta completa obscuridad en cuanto a su posible origen, no puede menos de chocarnos la semejanza de esta «materia» con la aristotélica en lo referente a las nieblas que envuelven su nacimiento. A lo que podríamos añadir una circunstancia con no pocos visos de irónica, y es que si bien no sabemos cómo puede hacerse presente esta «materia» del fenómeno y del subsiguiente «objeto» kantiano, sin embargo, ella de por sí es lo más determinado y concreto entre los elementos de nuestro conocimiento. En cambio, la «forma» asignada al fenómeno viene a ser lo más indeterminado del mismo, puesto que la «forma pura de las intuiciones sensibles en general, en la que es percibida toda la diversidad de los fenómenos bajo ciertas relaciones, se encuentra *a priori* en el espíritu». (Cr. I Parte, § 1.º).

Se advierte, pues, un curioso entrecruzamiento entre la «materia» y «forma» kantianas, y la «materia» y «forma» aristotélicas. Y es que así como en la «materia» de los antiguos que es lo totalmente indeterminado, va entrañada una contradicción insoportable, de modo parecido, «la forma de intuiciones en general» implica también algo contradictorio. ¿Cómo puede ser general una forma intuitiva? Sólo porque así se dice, como se decía de la materia que era un *no ser*.

8. Lo que particularmente nos interesa anotar aquí es la completa absorción kantiana del ser del objeto a conocer, en el hecho mismo del conocimiento. Si en la filosofía antigua pueden constatarse peligrosos entrecruzamientos entre la «fisis» y la «noesis», en el sistema de Kant queda prácticamente anulado el ser en los dominios del conocer. Irrisorio dominio, en verdad, puesto que un *conocer* sin un *ser* que le preceda y acompañe, evidentemente pierde la legitimidad de sus títulos.

Kant hace increíbles esfuerzos para rechazar la nota de solipsismo, con la que constantemente roza cuando menos: «Hemos querido probar que todas nuestras intuiciones son sólo representaciones de fenómenos, que no percibimos las cosas como son en

sí mismas». «Si suprimiéramos nuestro sujeto..., desaparecerían... también el espacio y el tiempo» (Estética, § 8). Y así en muchas partes. Sin embargo, añade allí mismo (Est., § 8, III). «Al afirmar que la intuición de los objetos exteriores... representa... su objeto, tal como éste afecta a nuestros sentidos, esto es, según se nos aparecen, no quiere decir que estos objetos sean una mera *apariencia*... porque, en el fenómeno, los objetos son siempre considerados como algo dado realmente; sólo que... este objeto, como manifestación de sí mismo, es distinto de lo que él es en sí». Donde se confirma que el objeto, como la cosa conocida, entra de lleno en el ámbito del conocimiento, sin dejar fuera en la región del ser, nada de lo que realmente es.

Lo que no está claro, al menos para el modo corriente de hablar, es que semejante objeto que *realmente* es un fenómeno en nuestro conocimiento; pero que «es distinto de lo que él es en sí», no pueda en justicia ser llamado «mera apariencia» con respecto a eso que naturalmente tendemos a creer que existe fuera, y que él nos manifiesta de algún modo; siendo así que en realidad nada nos manifiesta, pues nos deja sin saber absolutamente nada de lo que por ventura hay fuera de nosotros.

Es particularmente retorcida la expresión que viene poco después: «Si se concede una *realidad objetiva* a esas formas de la representación, todo inevitablemente se convierte en pura *apariencia*». Debemos distinguir entre lo que *aparece* por quedar al descubierto *lo que es*, y lo que *parece* algo que no es. Lo que Kant quiere decirnos en el pasaje copiado es que si nos empeñamos en creer que el fenómeno mismo que está en nuestra facultad es justamente la cosa en sí que nos parece que está fuera, entonces sufrimos una completa ilusión; ya que es evidente que no hay dentro de nosotros ninguno de esos objetos extraños. Lo que considerado como fenómeno es *verdadero fenómeno*, si lo tomamos como cosa en sí, es pura apariencia.

9. Quien lee incautamente a Kant no puede menos de llamarse a engaño con estos distingos. Lo que en primer lugar interesa no es saber si lo que aparece en mi facultad sensitiva cuando contemplo un árbol, por ejemplo, es un fenómeno verdadero o apa-

rente, sino saber si mi vista me está mostrando un objeto que existe de suyo fuera de mí, a tal distancia, con tales caracteres propios suyos; o por el contrario, no me muestra nada que esté fuera de mí; y que todo se reduce a un fenómeno que está sucediendo dentro de mí, sin correspondencia alguna fuera de mí. Kant nos asegura que esto justamente es lo que ocurre; y nosotros tenemos que decir que, siendo esa la verdad, no hay escapatoria posible: nuestra vida consciente es una pura ilusión.

¿Por qué dice Kant que no sabemos nada de las supuestas «cosas en sí», ni siquiera si existen o pueden existir? Porque, evidentemente, nosotros nada conocemos aparte de lo que conocemos; y es obvio que nuestros conocimientos están dentro de nosotros. Por tanto, si hay algo fuera de nosotros tiene que sernos desconocido. Lo que por definición es ausente, no puede sernos conocido.

Por otra parte, los objetos de la experiencia empírica como esencialmente fugaces e inconexos de suyo, son completamente incapaces de ser el fundamento de una verdadera Ciencia; por lo que es necesario asentar como condición imprescindible de toda experiencia las formas de espacio y tiempo suministradas *a priori* por nuestra facultad sensitiva. Ahora bien, ningún objeto de nuestra experiencia es concebible fuera del espacio y el tiempo, y todo lo que pende del espacio y del tiempo, pende esencialmente de nuestra sensibilidad. Luego nada hay de suyo fuera de nuestra sensibilidad. Kant quiso superar a los empiristas, y comenzó concediendo plenamente la legitimidad de las bases del empirismo.

En definitiva, Kant afirma el valor de los fenómenos del conocimiento, y niega todo valor al ser de la cosa en sí; y eso, tanto si se trata del *objeto* como cosa externa, como si nos referimos al *sujeto* como cosa que piensa. De por sí, para Kant no hay ni *pensado* ni *pensante*; sino tan sólo «actos de pensamiento».

10. Nosotros afirmamos una distinción neta entre el ser del objeto conocido, el ser del sujeto cognoscente y el acto del conocimiento. Semejante distinción no implica, como parecen temer los kantianos, una imposibilidad de relaciones reales. Muy al contrario, se funda en la naturaleza propia de cada una de las entidades,

que, al oponerse entre sí, lejos de excluirlas, abren el curso a numerosas relaciones mutuas.

¿Por qué digo que hay diferencia neta entre el ser de las cosas que conozco y mi propio ser? Porque en mi conocimiento tengo conciencia clara de tal distinción, y siguiendo la guía del mismo conocer, puedo comprobar experimentalmente lo que suele llamarse dureza de los objetos, o sea, que hay en mi contorno muchas cosas que, lejos de acomodarse a mi ser, le contradicen de mil modos, justamente porque son de suyo sin contar conmigo para nada en cuanto *son*; aunque sí cuentan en cuanto *aparecen*.

¿Por qué digo que mi conocer es distinto de mi ser? Porque mi conocer es algo de continuo cambiante; mientras que mi ser, al menos entre ciertos límites, tiene que ser esencialmente permanente. Mi ser se distingue de mi conocer como la vertiente interna *esencial* de cualquier ente se diferencia de su vertiente externa *existencial* interoperante.

Si el objeto externo es distinto en su ser del conocimiento que yo tengo como cosa mía, ¿cómo puede explicarse la supuesta adecuación entre mi conocimiento que está en mí, y el objeto que está lejos de mí? ¿En qué consiste y hasta dónde alcanza tal adecuación?

A lo primero respondo: porque si bien es cierto que el objeto está lejos de mí, sin embargo, no está totalmente ausente. Entre el objeto y mis facultades cognoscitivas hay una presencia física fundamentada en la propia naturaleza del objeto material y de mis órganos sensoriales.

A lo segundo digo que la adecuación se realiza cuando el fenómeno meramente material perteneciente al objeto es asumido por mi facultad sensitiva y elevado a fenómeno sensible, el que por tanto pertenece a ambos. Hay, pues, una verdadera adecuación.

A lo tercero concedo que esta adecuación realizada en el fenómeno sensible no importa una perfecta adecuación entre la totalidad del ser del objeto, y el conocimiento obtenido en la sensibilidad. Esta adecuación sensible verdadera, aunque deficiente, prepara para nosotros otra adecuación: la inteligible; que es de orden más elevado y más perfecta, aunque todavía no del todo perfecta.

Cuando Kant nos asegura que el fenómeno del conocimiento

nada puede decirnos de la «cosa en sí», se refiere, claro está, al conocimiento de los objetos concretos de la experiencia empírica. Señalamos dos errores en su doctrina sobre este asunto:

1.º Si bien es cierto que sería monstruoso identificar el fenómeno de nuestro conocimiento con la cosa lejana que existe en sí misma, no es verdad que sea imposible alguna relación de *presencia física* entre dicho fenómeno y la cosa que se muestra de lejos.

2.º Kant supone que nuestro conocimiento de las cosas concretas pertenece exclusivamente al dominio de los sentidos —coincidiendo en esto con los empiristas—, y excluye expresamente a la inteligencia, a la que sólo le correspondería ordenar y reunir en conceptos los datos de los sentidos. Lo cual no es cierto, porque nuestra inteligencia tiene mucho que ver sobre el objeto concreto por encima del mismo fenómeno sensible.

11. Tenemos, pues, como elementos de nuestro problema: 1.º Las cosas que se nos enfrentan, concretamente las materiales. 2.º Nuestro propio ser. 3.º El hecho maravilloso de nuestro conocimiento, que surge a consecuencia de la interacción de los dos primeros, *objeto frente a sujeto*.

El problema mismo consiste en señalar a cada elemento su significado propio, a fin de establecer sus relaciones sin confusión, para determinar el valor y alcance de nuestro conocimiento.

En cuanto al ser de las cosas que se nos enfrentan, nos atengamos a los análisis de los capítulos anteriores; quedándonos sólo por exponer ahora cómo los entes materiales, tal como los hemos explicado, son aptos para fundamentar satisfactoriamente nuestra ciencia acerca de ellos. Sería muy útil un análisis previo similar de nuestro propio ser como sujeto cognoscente; pero es imposible adelantarlo en este momento. Nos contentaremos, pues, a este respecto con lo generalmente admitido y alguna consideración que pareciere razonable en cada caso.

La naturaleza de los entes primarios materiales tal como resulta de nuestros análisis, ofrece una base suficiente para la Ciencia, gracias a los siguientes caracteres:

1.º Cada ente primario es idéntico a sí mismo desde que

existe y lo será mientras existiere. Esto significa que tiene una esencia permanente.

2.º Todos los entes materiales primarios son iguales entre sí.

3.º El número de los entes primarios no ha variado ni variará mientras exista el Universo material.

No tienen, pues, el carácter del fantasma que tan pronto como parece que es, deja de ser; burlando constantemente al que quiera empeñarse en conocerlo. Lo que es *es*. Y así son en efecto los entes materiales primarios: constantemente iguales siempre según su propia naturaleza. Al que logre tomar conocimiento con ellos una vez, en cuanto está de su parte no le burlarán jamás cambiando lo que son. Cumplen perfectamente las condiciones de Parménides cuando encamina al filósofo por la senda de lo que *es*, y le aparta de lo que sólo *parece ser*. Claro está, hay que buscar en ellos lo que son y no lo que no son. Quien se empeñe en ver en ellos lo que no son, se engañará naturalmente; pero por causa propia, no de los entes particulares primarios.

También absuelven satisfactoriamente la preocupación de Aristóteles cuando dice: «Si no hay algo fuera de lo particular y si hay una infinidad de cosas particulares ¿cómo es posible adquirir la ciencia de la infinidad de las cosas?» (Met. III, 4). En efecto, conocida la esencia de uno, ya se conoce la de todos de una vez y para siempre.

Cuando Aristóteles escribía la antedicha frase tenía presente la inmensa balumba de los entes secundarios. De nuestros entes primarios no podía tener la menor noción. Por eso precisamente, según creo, no acertó del todo con el camino recto cuando buscaba el verdadero fundamento de la Ciencia de la que sabía que tenía que ser inmutable y eterna. Dio al problema una solución inadecuada por despreciar demasiado el ser sobre el que debe versar la ciencia, y confiar con exceso en el que debía adquirirla.

12. Los entes primarios materiales, aunque particulares y concretos, tienen en cierto modo la misma fijeza que los conceptos mentales. Cualquier propiedad intrínseca del ente primario es permanente. Una vez bien conocida, tenemos la certeza de que no cambiará jamás. Además pertenece idénticamente a todos los entes pri-

marios de la misma especie. La constancia y generalidad que por necesidad de su naturaleza pide nuestra inteligencia en un conocer que valga la pena y merezca el nombre de ciencia, están radicalmente y con maravillosa fecundidad óptica en el ente primario concreto y real, que se ofrece como *objeto* a nuestro conocer.

Y bien mirado, ¿no tiene que ser esto precisamente así, para que justamente merezcan el nombre de ciencia las generalidades de nuestro entendimiento? Y eso en un doble sentido:

Lo primero, de nada nos serviría la universalidad y fijeza de nuestros conceptos, si en la región de lo que pretendemos conocer todo fuera esencialmente variable y sin fijeza alguna. Ni el *logos* heraclíteo, ni la *forma substancial* aristotélica, ni las *categorías apriorísticas* kantianas podrían garantizarnos verdad alguna. Más bien es lo contrario. Porque en las cosas particulares reales hay algo fijo, puede haber un *logos*, o una *forma*, o una *categoría* que lo recoja y exprese. Nuestra inteligencia va en busca de la verdad y no puede tener la pretensión de ir prestando verdades. Sale en busca de fuentes ontológicas donde apagar su sed, que no son suyas; pero puede en algún modo hacerlas suyas adecuándolas en su conocimiento con tal de que no las violente; porque en la medida que las violentare, las perderá para sí.

En segundo lugar, si al frente de la Naturaleza no hubiera entes primarios constantes en su ser y en sus propiedades originarias, no habría tampoco leyes naturales, ni menos conocimiento general de las mismas. Nuestros entes primarios proporcionan las bases suficientes para todo esto.

Una vez puntualizada la constancia y firmeza en el ser de los entes primarios concretos, al desenvolver las notas que constituyen su esencia, descubrimos cómo ellas son la fuente perenne de las leyes físicas de la Naturaleza, y al mismo tiempo suministran la materia a las Matemáticas que son capaces de formularlas.

Pero debemos acotar bien el significado de la constancia y permanencia en el ser de los entes materiales primarios, para no confundirlas con la constancia y permanencia eternos que debe tener y tiene la Ciencia como tal, que tan poderosamente fascinaba a los filósofos antiguos, y que de todos modos debe exigir cualquier verdadero filósofo. Son distintas las dos constancias, pero si no tuviera

cada cual su legítimo fundamento, no podrían relacionarse de ningún modo; y si no vemos los fundamentos cada cual en su sitio y con su propio contorno, no seremos capaces de establecer sin confusión sus relaciones.

Ciertamente, la constancia ontológica de los entes materiales primarios, no es como la constancia y generalidad de las nociones mentales de la Ciencia. No tienen por qué serlo. La una pertenece al orden ontológico de los seres creados: constantes ante todo ser creado; pero deficientes ante su Creador. La otra se remonta a la esfera de la *noesis*. Los antiguos filósofos llamaban a la *nous* chispa divina. San Agustín deducía la inmortalidad del alma de su capacidad para albergar verdades inmortales. Hubiera sido todavía mejor decir que es inmortal el alma porque en ella brotan verdades eternas.

En verdad que el orden maravilloso del conocimiento intelectual rebasa de algún modo la órbita de las puras criaturas. En todo caso, el hombre tan sólo es capaz de la Ciencia en cuanto imagen del Creador.

No son, pues, iguales la permanencia del ser conocido y la de la ciencia habida en el conocimiento. La una es propia de los seres en cuanto criaturas y la otra es propia del alma humana en cuanto se asemeja al Creador. Lo que se necesita para que haya verdadero conocimiento es que el orden ontológico del ser tenga elementos apropiados para ser objeto de una posible *noesis*; y que nuestro espíritu posea la virtud adecuada para hacer que el objeto *verdadee* en sus dominios. Y así es, en efecto. Las cosas *son*, y no fantasmas por cierto; y en el alma reside una virtud divina para hacer que las cosas puestas en su presencia *verdadeen*.

13. Esto presupuesto, los entes materiales con su multiplicidad diversa, y también con sus logros unificantes, proporcionan los elementos para que nuestro espíritu forme sus números y los reúna en unidades de diversos órdenes; es decir, constituye grupos numerales o cantidades diferentes, y establece proporciones que compara entre sí siguiendo el hilo de complicadas leyes. Esto es la ciencia de la Aritmética, que representa una verdadera superación unificadora con que acude el ente espiritual en ayuda del ente material

primario en su lucha contra la dispersión y el desorden a que la multiplicidad tiende de suyo.

La ciencia geométrica tiene un carácter especial que le viene de la peculiar fisonomía del *espacio* que constituye su materia, y también del modo de relacionarse con él nuestra facultad cognoscitiva. Como ya sabemos, la esencia física del ente material primario está conformada por tres notas: fuerza-espacio-tiempo, que de ningún modo pueden existir separadas entre sí. Mas por el hecho de que nuestro espíritu solo puede comunicarse físicamente con tales entes por intermedio de los sentidos, y este modo de comunicación es deficiente desde el punto de vista ontológico, resulta que percibimos como disgregadas sus notas esenciales en tres elementos separados. Por eso nuestra Geometría analiza y desarrolla las propiedades del espacio como si físicamente no tuviera él nada que ver con el tiempo y la energía.

Por eso resulta singular esta Ciencia. Sus conclusiones tienen todo el rigor, generalidad y eternidad que pueden desearse para una ciencia que realmente lo sea. Sin embargo, son sabidos los antiguos escrúpulos de los geómetras sobre algunos de sus axiomas; y finalmente, el escándalo moderno de las diversas Geometrías contradictorias entre sí, y poseyendo cada cual un vigoroso rigor lógico interno.

De todo esto es indudablemente responsable la materia geométrica, o sea el espacio, que no siendo de suyo más que lo que puede derivarse de la naturaleza del ente material, y justamente por eso, implica posibles situaciones diversas; porque no repugna, ni mucho menos, la posibilidad de diversas especies de entes naturales. Nuestra alma espiritual está por encima de la materia, y aunque la naturaleza de los sentidos la enlaza muy fuertemente al ente concreto actual, no está por eso totalmente impedida de bosquejar otras posibilidades geométrico-espaciales.

Podría, pues, haber en principio diversos espacios ideales correspondientes a diversas posibles clases de materia, de que hemos hablado en otro lugar; pero la ciencia métrica fundada en cada uno de ellos, sólo podría aplicarse a los entes físicos correspondientes.

Queda excluída la objeción kantiana, según la cual no sería posible fundamentar la generalidad y firmeza de la ciencia geomé-

trica sobre un espacio dependiente en su ser de los objetos externos de la experiencia empírica. Por un lado los objetos de la experiencia inmediata arraigan en entes primarios que, aunque singulares y concretos, gozan de una permanencia mucho más estable de lo que aparece a primera vista. Por otro, porque a la ciencia geométrica como tal le basta la posibilidad del espacio, y puede prescindir de lo concreto y singular para establecer sus leyes; aunque en su aplicación, debe tener en cuenta lo concreto.

Más bien la teoría kantiana de la forma apriorística del espacio es insuficiente a todas luces; pues no se ve cómo podrían aplicarse sus leyes a entes externos que nada tienen que ver con el espacio. Kant tenía que negar necesariamente la realidad de tales cosas externas, como en efecto la niega. Pero no parece muy satisfactoria una explicación de las cosas que consiste en negarlas.

14. La *quantificación* del espacio y del tiempo a causa de su estrecha relación con la energía, arrastra numerosas consecuencias; por ejemplo, el llamado por los científicos principio de incertidumbre de Heisenberg; el cual no significa otra cosa que la imposibilidad de aplicar las matemáticas en la región que está dentro o por debajo de las unidades naturales que la energía física material concreta señala para medir el espacio y el tiempo.

Los matemáticos, por cuanto tratan con espacios y tiempos imaginarios, pueden subdividirlos indefinidamente en trozos tan pequeños como se quiera; pero cuando pasan a la aplicación de sus leyes a los espacios y tiempos de la realidad, entonces encuentran que no tienen sentido las subdivisiones espacio-tempóreas inferiores a las unidades naturales de nuestro espacio y tiempo. (Vid. SEM, pág. 299).

También reside en esto la explicación de las famosas paradojas de Zenón, a las que aludimos antes.

Aquiles no puede alcanzar a la tortuga según deducción lógica fundada en el supuesto de que el espacio y el tiempo sean divisibles indefinidamente; como parece reclamar la naturaleza misma del espacio y del tiempo considerados como algo que existe independientemente de suyo.

Pero ya sabemos que espacio y tiempo, aisladamente conside-

rados, no son nada. Sólo existen con referencia a la fuerza cuya modalidad determinan; lo que les obliga respecto a su magnitud específica a resolverse en unidades o *quantos* que no es lícito subdividir realmente. Como hemos dicho, nuestra lógica puede contar con distintas especies de entes materiales cuyos correspondientes espacios y tiempos requieren tratamiento lógico distinto; y aun sin tener en cuenta los entes concretos, podemos referirnos a cualquier espacio o tiempo en general. Pero cuando llegue el caso de aplicar las conclusiones lógicas a los hechos concretos, es claro que sólo valdrán las consecuencias para el hecho real, cuando las premisas lógicas sean las que corresponden al caso propuesto.

Esto nos descubre que la paradoja de Zenón, lejos de probar el «choque» o conflicto de la lógica con los hechos, lo que hace es poner en evidencia la contradicción interna de las nociones de tiempo y espacio cuando se los considera como entidades autónomas; porque en este caso no se ve cómo pueden resolverse en partes definidas atómicas.

Pero el sutilísimo Zenón, lejos de convencerse, está seguro de encerrarnos entre las mandíbulas de su tenaza. Y bien, nos dice, si afirmáis la atomicidad del espacio y del tiempo, entonces la flecha despedida por el arquero no puede moverse. ¿Cuándo se movería? El átomo de tiempo tendría que ser un trozo de tiempo que no pasa. Y entre átomo y átomo de tiempo no hay tiempo. Un tiempo compuesto de átomos no es apto para cursar.

Lo mismo poco más o menos ocurre con el espacio. Si está compuesto de átomos, o éstos son extensos, o inextensos. Si son inextensos resultarán totalmente ineptos para que con una suma de ellos por grande que se suponga pueda formarse el más mínimo espacio. Y si son extensos, entonces se subdividen. En efecto, decía Zenón a los que querían escucharle: colocad en el estadio de punta a punta una fila de átomos de espacio, y haced que pasen a su lado con el mismo ritmo otras dos filas también de átomos que caminan en sentido contrario. Veréis cómo los átomos que se mueven cruzarán sus delanteras justamente cuando pasan por el centro de los que no se mueven. Luego se subdividen los presuntos átomos, o de lo contrario, no hay movimiento.

Todo esto sería lógico si el espacio y el tiempo existieran de

suyo independientes. Con lo cual venimos a parar en lo mismo; o sea, que el absurdo del resultado manifiesta que no hay tal tiempo ni tal espacio con existencia independiente.

Sin embargo, el tiempo y el espacio existen, pero sólo como modos de ser peculiares del ente material; y, por lo mismo, sus modalidades métricas tienen que depender directamente de la fuerza o actividad interna que los constituyen. Y en especial, las relaciones espacio-temporales en los sucesos de la vertiente externa, hay que regularlos atendiendo a las fuerzas y energías que los rigen, tanto o más que a los espacios y tiempos mismos que intervienen.

15. Finalmente, los entes primarios materiales ofrecen la base indispensable para las Ciencias físicas, y las leyes que rigen sus fenómenos.

Según el beneplácito de los empiristas, «la percepción sensible es la única fuente de nuestro conocimiento y su comprobación última y definitiva». (C. Reichenbach o. c., págs. 84 y ss.). Lo cual quiere decir que, al menos para nosotros, no hay absolutamente nada en la región del ser en cuanto externo y distinto de nosotros, más que lo que actualmente está de manifiesto a nuestros sentidos. Y que todo lo que encontramos en nuestra región interna subjetiva, por ejemplo, lo perteneciente a las reglas lógicas del conocimiento, nada nos dice sobre la realidad externa de los objetos. Y, si por una feliz coincidencia, los resultados finales de las combinaciones que, sin saber por qué, hace nuestra actividad psicológica sobre los datos sueltos recogidos mediante las sensaciones, se ajustan con la realidad, eso únicamente los mismos sentidos podrán testificarlo y sancionarlo con una nueva experiencia.

Todo esto, a vueltas de algún grano de verdad, es radicalmente falso. Es verdad que nuestro conocimiento de las cosas materiales, que solemos llamar sensibles, debe comenzar por la observación sensible; y para comprobar la presencia actual de un ente concreto sensible tiene que intervenir nuestra sensibilidad. Pero (otra vez aflora aquí la confusión entre el conocimiento y el ser), es falso que el ser del objeto percibido se reduzca al hecho del conocimiento sensible. Todo el proceso de lo que llamamos conoci-

miento sensible quedaría en el aire y sin fundamento alguno para llegar a ser ni siquiera en calidad de sueño, si su objeto primero no fuese totalmente independiente de nosotros en su ser, no en su relacionalidad, naturalmente. Y si además no gozara dicho objeto de propiedades y modos peculiares en su existir que de algún modo puedan entrar en el ámbito interno de nuestro aparato lógico por sobre los datos puros sensibles aislados, dispersos e inconexos de por sí, tampoco existiría nuestro conocimiento inteligible.

Es cierto que los hechos particulares y contingentes que observamos empíricamente como secuencias de las múltiples y sumamente cambiantes interacciones de los entes materiales, no ofrecen base segura para establecer a partir de ellos leyes absolutamente inmutables. Con frecuencia vemos semejanzas entre ellos que, al repetirse con cierta regularidad, nos proporcionan la posibilidad de predecir *a pari* muchos acontecimientos; y de este modo formulamos reglas o leyes que tienen fuerza de hecho en el régimen de la Naturaleza. Pero tales leyes inductivas, si no tienen más fundamento que los hechos empíricos exclusivamente, no comportan la seguridad absoluta de su cumplimiento universal. Cada suceso da razón de sí mismo; pero no contiene en sí los que vendrán después ni la razón de los mismos.

Parece, pues, concluyente lo que dice Kant de esta clase de leyes inductivas. Sólo nos aseguran de «que no se ha observado hasta ahora una excepción a determinadas reglas».

16. La fuerza de este razonamiento reside en que nuestra observación empírica de los hechos particulares, a cargo inicialmente de nuestra sensibilidad, no puede ver en ellos más que hechos escuetos completamente aislados; ya que la mera intuición sensible no es capaz de advertir sus relaciones intrínsecas. Aun las influencias de unos en otros, que interpretamos como eficientemente causales en sentido estricto, pasan enteramente desapercibidas para la intuición empírica, que no puede ver otra cosa que diferentes situaciones en el espacio que se suceden en el tiempo con cierto orden. Y ni siquiera esta formalidad de orden como tal entra en la percepción sensible. Por tanto, si la observación de los hechos particulares es oficio exclusivo de la sensibilidad, resulta evidente que

sobre sus datos netos no se pueden fundamentar leyes con valor universal científico.

Sin embargo, cuando vemos repetirse muchos hechos según una ley clara que introduce en ellos una cierta uniformidad y orden en medio de su gran variabilidad, nos resulta evidente que debe existir una razón de semejante orden. Que nosotros observamos y no prestamos ciertamente. De muchos sucesos variables y diferentes no podemos deducir una ley absoluta; pero sobre el orden observado en ellos podemos fundamentar como a la inversa una especie de juicio analítico *a priori*; y decir: tiene que haber algo estable y firme que contenga analíticamente la razón de las reglas a que se ajustan los sucesos naturales, y que sea el fundamento escondido por el cual tienen consistencia práctica nuestras leyes empíricas, que serían analíticas por la fuerza de su origen, y sintéticas *a posteriori* para nosotros.

En efecto, desde que entendemos bien lo que representan los entes primarios materiales en la edificación de la Naturaleza, comprendemos claramente que ellos son la fuente originaria de unidad de donde brotan sin excepción directa o indirectamente todas las leyes que gobiernan la inmensa variedad de los fenómenos y sucesos sensibles; ya que todo cuanto observan nuestros sentidos no es otra cosa que el juego comunitario de sus operaciones maravillosamente combinadas en su vertiente externa.

17. No está la base de las leyes de la Naturaleza en nuestra mente; sino en la riqueza interna de *ser* que poseen los entes naturales; que, en cuanto *son* y *permanecen constantes*, *operan siempre* acomodándose a los mismos modos, o reglas, o leyes.

Ahora bien, para que sobre esta base se edifique nuestra ciencia, es menester que nuestro ser, siendo superior al de ellos, se ponga en contacto cognoscitivo con ellos.

Ciencia significa un modo de posesión del objeto conocido por parte del sujeto cognoscente. Mas para que tal posesión no sea ilusoria, es preciso que el ser del objeto se distinga del conocimiento como tal; y eso, aun cuando el conocimiento verse sobre el ser mismo del sujeto que conoce.

«Pienso, luego soy». Si con esta expresión se pretende decir,

como San Agustín quería, que el hecho de pensar es argumento cierto que existe un ser pensante, entonces es cierta. Si se aduce como ecuación de identidad entre el ser y el pensar del hombre, como al parecer quería Descartes, entonces es falsa. Todas las operaciones del ser humano se distinguen del ser humano. Es justa la frase de Santo Tomás: «Intelligere in nobis, non est ipsa substantia intellectus» (S. Q. XXVII, art. II, ad. 2). Si nuestros pensamientos no fueran de otro que ellos mismos, serían pura ilusión; o mejor, no serían de ninguna manera. Sus variaciones constantes prueban su necesidad de apoyo en algo más fijo. Y no se me diga que el pensamiento varía como hecho psicológico, mas no como expresión lógica; porque si como hecho psicológico son pura ilusión los pensamientos ¿qué valor podrá tener su significado lógico?

En definitiva, el conocimiento como tal se distingue del ser del sujeto cognoscente y con más razón del ser del objeto conocido.

18. Importa, sin embargo, el conocimiento una verdadera posesión del objeto por parte del sujeto; posesión que no se obtiene mediante alguna clase de conquista violenta, sino produciendo formas que sean la expresión más adecuada posible del ser del objeto conocido. Este maravilloso hecho necesita dos condiciones, a saber: que el sujeto que aspira a conocer tenga aptitud para elaborar dichas formas con los caracteres exigidos por el conocimiento verdadero; y que tenga la posibilidad de acercarse físicamente al objeto por conocer; es decir, que pueda establecer con él relaciones recíprocas reales.

En cumpliéndose estas condiciones, surgirá el conocimiento que gozará de caracteres propios; y podrá ser eterno y necesario, aunque el ente concreto conocido no sea ni eterno ni necesario.

Evidentemente la operación en que consiste el conocimiento es de un orden netamente superior a las operaciones que ejecutan en su vertiente externa los entes materiales. De donde se desprenden dos consecuencias:

1.^a Que el ser cuya operación produce el conocimiento debe poseer una naturaleza superior a la del ente material.

2.^a Que la operación intelectual (en aquella parte que realmente conoce) no sólo adecúa al objeto virtualmente, sino que pue-

de y aun debe superarle. Pues para que haya conocimiento efectivamente, hay que añadir a la presencia del objeto una luz que le ilumine.

Ahora bien, la luz intelectual no debe ser totalmente extraña y como extrínseca al objeto conocido. Si la luz del sol no tuviera afinidades profundas con las cosas que ilumina, ni el sol sería luz para las cosas, ni las cosas serían visibles a la luz del sol. Cuando conocemos un objeto no es porque nuestra inteligencia proyecte alguna suerte de luz sobre un objeto indiferente a nosotros, ni porque el objeto esparza su luz propia, que ve nuestra inteligencia como mero espectador. Ni nuestro espíritu es mero espectador pasivo en la escena universal, ni el ser de los entes del Universo es totalmente ajeno e indiferente a nuestro propio ser.

El conocimiento es concurrencia activa del ser del objeto con el ser del sujeto. Sin esta concurrencia no hay conocimiento posible; y sin una afinidad ontológica profunda entre ambos seres, nunca podrían concurrir.

Me complace en pensar que cuando dirigimos nuestra atención a los entes materiales para conocerlos, tenemos delante una porción de criaturas, mientras está a nuestro lado, o mejor, dentro de nosotros el Creador de todos. Participamos de una luz común. Nuestra parte es superior a la alcanzada por los entes que tenemos delante. Por eso nuestro espíritu, cuando conoce la materia, eleva los entes inferiores a su propio rango para verlos a su propia luz.

Dos cosas concurren en el conocimiento: el ente y nuestro espíritu con su luz clarificadora, que se enciende en su contacto con el ser del ente. El espíritu cognoscente no aporta formas prefabricadas cuando trata de conocer las formas esenciales de otros entes. Eleva las esencias de los entes concretos a su luz, y, si se quiere, transforma las esencias particulares en esencias generales. Trae luz para el conocimiento, y no formas apriorísticas, que en siendo ajenas al objeto, sólo servirían para deformarle.

Cuando los sentidos toman contacto con los entes materiales mediante sus operaciones de segundo orden, la sensibilidad como tal, aunque verdaderamente cognoscitiva, es incapaz de acercarse a la esencia misma de la cosa. Parecería obvio que la especie inteligible que aparece en el intelecto a partir de los datos sensibles, ten-

dría que quedarse más alejada aún de las esencias de los seres concretos; puesto que entre el ser concreto y el intelecto media la sensibilidad. Y creo que así se piensa de hecho cuando, al dejar asentado que el objeto propio de la inteligencia es la esencia en general, el ser en general, se vuelve la espalda, dejándole en completo olvido, al ser físico del ente particular, como si no existiera o careciera de interés gnoseológico.

Pero no es así. El intelecto, en virtud de su propia fuerza y por encima de los datos dispersos que la sensibilidad le pone delante, se dirige hacia el ser concreto que no puede ser dispersivo de suyo; y si no le alcanza directamente, no es tanto por la naturaleza de su esencia como por las circunstancias de su existencia. En la especie sensible percibe la especie inteligible, que viene a ser el reflejo de la estabilidad propia de todo ser en cuanto es, como participante del Ser Absoluto; reflejo, por tanto, que, arrancando del ser del ente concreto, reverbera en el ser de nuestro espíritu, que le confiere un brillo de eternidad. ¿Cómo, en efecto, nuestro conocer las cosas sería un verdadero conocimiento si el ser genérico que se engendra en nuestro *logos* nada tuviera que ver con el ser concreto de las cosas que mencionamos en él?

En resumidas cuentas, nuestra facultad intelectual, aunque, por razón de su modo de existir, tiene que apoyarse en los datos recogidos por la sensibilidad, alcanza al ser concreto más perfectamente que la propia facultad sensitiva. También podría, tal vez, decirse que la llamada facultad sensitiva en oposición a la intelectual, se reduce al dominio de las sensaciones en los sentidos externos, siendo nuestra facultad cognoscitiva propiamente dicha, no sensitiva o intelectual; sino intelectual-sentiente, como quiere Zubiri.

XI

1. La distinción neta entre el ser del objeto conocido, y del sujeto cognoscente y el conocimiento mismo probablemente no merece ante la consideración de un filósofo existencialista moderno más que una sonrisa irónica displicente.

Para los existencialistas lo único que cuenta es la existencia;

y según lo que parece, la existencia entendida en un sentido muy semejante a lo que nosotros venimos llamando vertiente externa operacional del ente. Además, tampoco parece interesarles otra cosa que la existencia humana y lo que tal vez ingrese de algún modo en su ámbito. Lo cual, en medio de todo, parece lógico, si bien se considera. ¿Por qué, en efecto, ha de preocuparnos lo que por definición no entra ni puede entrar en el círculo de nuestras preocupaciones, de nuestros cuidados, de nuestras angustias, de algo en fin que nos interese, que toque en la fibra de nuestro ser? ¿Y dónde puede estar nuestro ser, en qué puede consistir nuestro ser sino en lo que hacemos, experimentamos y actualmente comprendemos y vivimos?

Todo eso debemos buscarlo, si queremos comprenderlo temáticamente, en una visión fenomenológica en la que aparezca con toda la pureza posible el palpitar mismo de nuestra actual existencia en su solícita preocupación, no tanto psicológica como ontológica, que fundaría, originariamente nada menos, la correlación mundanal de los entes intramundanos que nos rodean. La vertiente interna de los entes, o sea la «esencia», no vale absolutamente nada para el caso: ni la del ente que constituye al hombre, el único que con su experiencia fenomenológica abre el campo a una posible comprensión del ser, ni la de los entes que aparecen como distintos del hombre, pero que sólo *son* en la medida que se muestran en su horizonte.

2. Al leer la obra «SER y TIEMPO» de Heidegger, que pasa tal vez como el teórico máximo de los existencialistas, la primera impresión es que para él queda definitivamente firme la sentencia de Kant contra la «cosa en sí». Ciertamente que no puede afirmarse esto sin más como cosa clara, pues a pesar de lo meticulosos y superabundantes que resultan los análisis heideggerianos, siempre que llega el momento de enfocar los asuntos centrales, indefectiblemente éstos quedan borrosos.

Una cosa, sin embargo, parece clara en Heidegger y en todos los existencialistas a ultranza, a saber: la declaración de la total inoperancia de la esencia en el sentido que le damos nosotros. No hay una vertiente interna esencial de los entes que se nos muestran

intramundanos; y si la hubiere, es enteramente desconocida para nosotros y debemos considerarla como totalmente dissociada de los fenómenos que aparecen en el horizonte de nuestro ser. Debemos explicar todo lo que sabemos, conocemos y experimentamos sin tener en cuenta para nada tal hipotética esencia, y ateniéndonos exclusivamente a los hechos palpitantes de la existencia. O sea, a lo que nosotros venimos llamando vertiente externa interoperacional de los entes.

De este inicial planteamiento de su tesis arrancan todas las vacilaciones y aberraciones de los existencialistas. Alguien ha dicho que todo sistematismo debe estar ausente de la filosofía existencialista. Evidentemente. Por principio carece de fundamento estable y está condenada a flotar sin fin. Constantemente despedido de su propia morada, al «pastor del ser» no le queda otra cosa que una angustiada suspensión sobre el abismo.

Los existencialistas se empeñan en negar su propia esencia, o por lo menos creen que les es permitido ignorarla y despreciarla, y que les es posible fundar su filosofía y normas de vida sobre los cambiantes hechos fenomenológicos en cuanto son aptos para tejer una pura fenomenología. Pero las ramas cortadas tienden a la dispersión, y cuando sientan la exigencia de unidad, que naturalmente les brota de su propio fondo, que no por negado está menos presente, se encontrarán sin la base verdadera de unidad. Han desdeñado la raíz y el tronco en que el árbol tiene su unidad viviente, y ahora pretenden constituir una *totalidad* con las ramas dispersas; pero sólo obtendrán una gavilla desflecada sin vida y sin ser. Y lo más grave del caso es que suelen decir que esa totalidad es lo *primario*.

3. No pretendo hacer una crítica de la filosofía de Heidegger; pero sí quiero comentar algunas cosas que chocan con lo dicho por nosotros y también, en parte, concuerdan.

Constantemente hemos afirmado que los entes primarios materiales conservan intacta su individualidad al mismo tiempo que gozan de propiedades comunitarias que posibilitan su mutua interactividad. Para Heidegger parece ser que el fundamento de toda propiedad comunitaria reside en el ser del hombre, —Dasein, «ser ahí»—, en cuanto que por su esencia (léase mejor *existencia*), es

ser en el mundo, y constituye la mundanidad misma que afecta a los entes intramundanos.

«El «ser ahí» es siempre ya (esto es, antecediendo a cualquier hecho particular), por obra de su *forma de ser primaria*, «ahí afuera», cabe entes». El subrayado es nuestro. (Ser y Tiempo, p. 75, Tr. esp. Gaos. 2.^a ed.).

«La mundanidad es un concepto ontológico y muestra la estructura de un elemento constitutivo del «ser en el mundo». Propio del «ser ahí» (p. 77).

«El «ser ahí» está constituido por «ser en el mundo». «Le es inherente la comprensión del ser de su «sí mismo» (p. 86).

El «ser ahí» es mundano; los entes «ante los ojos» sólo son intramundanos.

«La estructura de aquello sobre el fondo de lo cual se refiere el «ser ahí» es lo que constituye la mundanidad del mundo. ...La familiaridad con el mundo es constitutiva para el «ser ahí» (p. 101).

«Estas relaciones están ensambladas entre sí como *una totalidad original*» (p. 101-102). El subrayado es nuestro.

«El «ser ahí» es, con su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de entes... en un mundo». La significatividad, estructura existencial del «ser ahí»... y la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad de conformidad» (p. 102). «El Ser y el Tiempo».

En estos pasajes y otros muchos de la obra cumbre de Heidegger, se ve, no claramente, pero sí convincentemente que la base ontológica del mundo como tal, y de todo lo que se contiene en él está en el ser del «ser ahí»; esto es, en el ser del hombre; y entendiendo este ser del hombre, no como una esencia óptica a la manera tradicional, ni siquiera como algo que dimana de su esencia escondida, sino como el conjunto de preocupaciones, cuidados, deseos, alegrías, repugnancias, temores, angustias que constantemente relacionan al hombre en un contorno en cuanto descubierto. Y todo eso analizado sobre un fondo fenomenológico, esto es, sobre un horizonte de conocimiento que se apoya en la sensibilidad y manipula el «ser ahí», o más bien, constituye el ser del «ser ahí» como cognoscente.

Semejante conjunto de cosas (no como cosas distintas que hace el hombre y nosotros llamamos *fac externa* del ser del hombre), sino a modo, diría yo de efluvio que se condensa en el horizonte abierto al «ser ahí» y desde el «ser ahí», forman una *totalidad* unitaria, que es *original*. Recusada la esencia óptica tanto del sujeto como de los objetos, se busca la unidad en la totalidad de un

conjunto: la mundanidad, que sería una de las estructuras del ser del hombre. «El mundo no es ontológicamente una determinación de aquellos entes que el «ser ahí» por esencia, *no es*, sino un carácter del «ser ahí» mismo». (O. c., p. 77).

Y entonces, ¿en qué situación quedan los entes que no son el «ser ahí»? El mismo Heidegger se hace la pregunta (p. 102): «¿No se evapora el «ser substancial» de los entes intramundanos?». Y no responde claramente ni por el sí ni por el no. ¿Qué tesis de Heidegger podría circunscribirse claramente dentro de un significado definitivo? Ni siquiera la negación estricta de la esencia. Dice expresamente que cualquier análisis que intente la búsqueda del ser debe atenerse exclusivamente a los fenómenos de la existencia; pero parece como si le fuera imposible desentenderse totalmente de la esencia declarada en receso.

Con respecto a la anterior pregunta establece: Hay que mantener por separado 1.º El ser del «ser a la mano». 2.º El ser del «ser ante los ojos». 3.º El ser de la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de entes mundanos en general. «El ser último es una determinación existencial del «ser en el mundo», es decir, del «ser ahí» (p. 102). Este ser de que aquí nos habla Heidegger no es lo que propiamente llamamos el ser de una *esencia*; sino un ser *existencial*; con lo que todo queda en el aire.

4. Nos interesa en particular el carácter que Heidegger atribuye a los entes «intramundanos» en su filosofía fenomenológica existencialista. Tales entes no llegan a ser mundanos más que por obra del influjo aglutinante que ejerce el ser del «ser ahí» en todo el ámbito adonde alcanza su posible mirada o apertura. La palabra «mundanidad» quiere decir aquí alguna suerte de relación entre los entes, por ejemplo la que puede fundamentarse en la espacialidad. A este propósito dice Heidegger que los entes intramundanos no están entre sí ni cerca ni lejos si no es en función de su mayor o menor *desalejamiento* del «ser ahí». La pared no puede «hacer frente» «para» la silla. «Dos entes que «son ante los ojos» dentro del mundo y encima son en sí mismos *carentes de mundo* (o sea, que no son de la naturaleza del «ser ahí»), no pueden tocarse jamás» (o. c., p. 68). «Ni dos puntos, ni en general dos cosas, están en

rigor alejadas entre sí, porque ninguno de estos entes pueden por su forma de ser, «desalejar» (p. 120).

Este feo neologismo «desalejamiento» «desalejar» que usa el traductor de Heidegger tiene un sentido en todo semejante a lo que nosotros llamamos *presencia*, *estar presente*, que aplicamos estrictamente al ente material y puede tener grados. Pero con la diferencia de que nuestra «presencia graduable» se fundamenta en la esencia física del mismo ente; mientras que el desalejamiento de Heidegger requiere la presencia del «ser ahí», y no ya la que podría llamarse física, si se fundase en alguna propiedad de la esencia óptica, sino más bien moral, diría yo, pues se trata de una apreciación, que Heidegger quiere que sea *primaria*, pero que más parece subsecuente o cuando más contenida en las preocupaciones y cuidados del «ser ahí».

Por lo que, según parece, lo que comúnmente llamamos distancia no tiene sentido alguno para Heidegger, si no es en función del ser del «ser ahí»; cuya expresión óptico-ontológica es el fenómeno del andar solícito el hombre entre los entes de su contorno. Esto no debe hacernos pensar que Heidegger sostiene que el espacio es algo que nace del sujeto. «El espacio no se encuentra en el sujeto», dice expresamente. Naturalmente, esto implicaría que el sujeto es una *esencia*. Y prosigue: «ni el sujeto contempla el mundo «como si» fuese en un espacio». En este caso sería el espacio, a su vez, una *esencia*. «Sino que el «sujeto» ontológicamente bien comprendido, el «ser ahí», es espacial» (o. c. p. 127). Difícil de comprender es todo esto.

Esta «buena comprensión ontológica» del «sujeto» que es el «ser ahí», o sea el hombre, debería prescindir radicalmente de todo lo que parezca una esencia unitaria y firme, contando únicamente, no ya con una multitud de cosas, sino de fenómenos sensibles y sus derivaciones inmediatas, con la esperanza de que todos juntos formen una *totalidad* nada menos que originaria.

Todo esto, en buena cuenta, sólo es la representación de un descomunal esfuerzo para edificar «un castillo», no digo sobre arena movediza, sino sobre innumerables granitos de arena flotante en el vacío: ni siquiera en el aire. Eso y no otra cosa, viene a ser el «sujeto» o «ser ahí» que se afana en caracterizar Heidegger; con

cuyo *ser* pretende nada menos que fundamentar toda ontología.

Nada tiene de extraño que el hombre de los existencialistas constantemente expulsado de sí mismo, sin punto alguno en que apoyarse, como arma arrojadiza que ni sabe de dónde ha salido, ni puede llegar a un blanco, venga a concretarse en una pura angustia suspendida en negra vorágine y sin saber a qué atenerse. ¿Ser? ¿Por qué no, más bien, la nada?

5. ¿Diremos, entonces, que de nada sirven los análisis fenomenológicos ni la fenomenología? De ningún modo. Nuestros conocimientos comienzan por el fenómeno. El es el que nos manifiesta el ente, y el ente se nos manifiesta en él. Pero si nos obstinamos en quedarnos con el fenómeno puro, desdeñando por sistema la esencia que trata de mostrárenos en él, entonces, es fácil que nuestra fenomenología se convierta en pura fantasmagoría. Y todo por negar sistemáticamente a la inteligencia cualquier poder de avance hacia las esencias más allá de lo que muestra el puro fenómeno sensible.

Nosotros apoyándonos en los hechos fenomenológicos y, no quedándonos en ellos, sino avanzando con su ayuda mucho más allá de lo que ellos escuetamente representan, hemos descubierto suficientemente la esencia de los entes materiales, como para darnos cuenta de que es en ellos donde tiene el espacio radicalmente su asiento y no en el espíritu del hombre, ni en el sentido de Kant, ni según las nebulosas explicaciones de Heidegger. Es la actividad óptica del ente material la que establece sus mutuas presencias físicas, las mismas que nuestra sensibilidad percibe como distancias variables, y por cierto de un modo deficiente. En ellos reside la virtud donde se fundamentan sus múltiples relaciones comunitarias mediante las cuales integran el Cosmos o Universo material. *Universo*: lo múltiple convergiendo en uno gracias a la unidad originaria de los entes primarios, fundamento y garantía de las leyes naturales que constantemente reducen todo al orden.

Es sabido que en el *tiempo* es donde Heidegger percibe más vivamente la precariedad del «existir», o lo que es lo mismo para él, el ser del «ser ahí», el ser del hombre. Pero el espíritu del hombre no está sujeto directamente al fluir de los entes materiales, y

su precariedad ante el Creador no se parece a la temporeidad de la materia. Es lo que llamaron los escolásticos *eviternidad*. El horizonte sobre el cual contempla el espíritu humano en unidad histórica los aconteceres que fluyen en el seno de la materia, no es temporal, es decir, no está sujeto él mismo al tiempo de la materia; sino un estado superior desde donde el espíritu humano se hace consciente de las vicisitudes de su socio el cuerpo.

6. Parece claro que el conjunto de los entes materiales tiene un ámbito que no sobrepasa los límites de la materia. No puede extenderse a los dominios del ente espiritual. Sin embargo, aunque las leyes de la materia no pueden regir sobre entes espirituales, por cuanto la materia es inferior al espíritu, en cambio no resulta imposible que las leyes del espíritu puedan extenderse dentro de los límites de la materia. Por eso es posible el conocimiento, por ejemplo; y puede hablarse también de conjuntos que sobrepasan el «cosmos» entendido como universo material, y le contengan. Es obvio que un conjunto semejante no puede implicar confusión justo porque cada ente es como *es*, sin admitir violencias por parte de los otros.

Xavier Zubiri nos habla (De la Esencia, p. 427 y ss., I ed.) del carácter de respectividad «que concierne a «lo que» las cosas son en realidad». Distingue dos respectividades: la una es propia de las cosas como tales, que si no me engaño, se identifica con lo que nosotros llamamos propiedad comunitaria de los entes, y que me gustaría llamar respectividad física, y es el fundamento del «cosmos». La otra compete a la realidad en cuanto tal, y a esta respectividad de lo real como real llama Zubiri *mundo*.

Si la respectividad «cosmos» se funda en propiedades *físicas* de los entes, es claro que su contrapuesta respectividad «mundo» no depende de algo semejante que posean los entes como tales entes. Cuando dice Zubiri: «este concepto de mundo es primario y fundamental» (p. 428), ¿no indica una desviación peligrosa desde la región del ser hacia la del conocer? ¿No recalca demasiado «lo real en cuanto real», en oposición a «lo real en cuanto cosa»?

Pero no ha lugar a tales temores. Zubiri habla de mundo y mundanidad en diálogo con Heidegger, y para rectificar sus ideas

al respecto. Heidegger como hemos visto, fundamenta lo que él llama mundo en el *ser* cambiante del «ser ahí», es decir, del hombre en cuanto operador de su existir. Zubiri niega esto con razón, y concluye: «Mundinidad no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad; no tiene nada que ver con el hombre» (p. 428).

Creo que podríamos entender mejor el razonamiento de Zubiri y aún aclararle algo si le relacionamos con nuestras propias ideas sobre el ser de los entes. La respectividad de lo real en cuanto realidad en que consiste el *mundo* como nos dice Zubiri, no se funda en el ser del «Dasein», o sea el hombre, ni en ningún conjunto de seres creados; sino en el Ser Creante en cuanto mueve la acción constitutiva de todas las creaturas. Recordemos, a modo de ejemplo, lo que tenemos dicho a este respecto sobre el ínfimo de los entes. El ser del ente material consiste en una acción, —la acción indicada por el verbo substantivo—, que por un lado se constituye en cosa —*res*, realidad—, y por el otro pende del *agente*, justo para ser realidad en cuanto realidad.

Tenemos aquí la operación del «Ser Agente» absolutamente unitario, que termina en una acción que podríamos llamar pasiva, que constituye la entidad de la cosa: acción múltiple, pero no dispersa, porque va engarzada en una doble unidad: la unidad de origen que compete a todo lo creado, y la identidad de propiedades comunitarias en cada uno de los posibles círculos diversos del ser. Y como la acción constitutiva de las cosas sólo es pasiva en cuanto a su ser con respecto a su Origen, pero muy activa en la dote de ser que ha recibido, se desborda en su vertiente externa, y entre todos los entes materiales, gracias a su mutua respectividad física, componen el «cosmos».

Ahora bien, lo que se dice de los entes materiales es exactamente lo que sucede con todos los entes creados. Todos son igualmente respectivos al único Agente Creador, y aunque no sean iguales en la dote de ser recibida, sí lo son en el modo de recibirla. Por eso son todos igualmente «reales», aunque no sean todos «cosa» igual.

En esta unidad de origen arraiga la respectividad universal que trasciende a todo ente creado y lo engloba en «un mundo». Como se ve, este fundamento no depende de la *noesis*, o sea, de

nuestro conocimiento del ser, ni tampoco del ser de las cosas conocidas ni el de su vertiente externa ni el de la interna; sino de ese hontanar originario que mueve y sostiene a la creatura justamente en la inserción misma de su realidad. Así podemos comprender mejor, según creo, lo que Zubiri sugiere al aplicar al «mundo» la idea del «trascendental disyuntivo», con el objeto de asegurar la absoluta trascendentalidad de lo real, abarcando la realidad creada y la realidad increada.

Sin duda, la respectividad que alcanza a todas las creaturas y fundamenta la trascendentalidad del mundo, no es aplicable al Creador sin más. Pero en el origen de tal respectividad hay un punto, del que no puede decirse que sea común; pero sí que pertenece realmente a la creatura por su lado, y al Creador por el suyo. Lo cual permite que la disyunción sea completa y, al mismo tiempo, no disgregada, sino formando una verdadera «unidad disyuntiva».

7. Me gustaría desdoblar de nuevo la respectividad de lo real en respectividad activa y respectividad pasiva. Los entes reales son «acción». Su *ser* es «actividad», que al ser «respectiva», «comunitaria» interactúa con los entes afines en su vertiente externa. Esta respectividad es «activa», pero sólo alcanza a los entes de su rango. No es trascendental, pero sí tiene «función trascendental», como dice Zubiri. La respectividad activa de los entes superiores puede llegar a los inferiores, y entonces la respectividad correspondiente de éstos será solamente pasiva; pero siempre fundada en «su realidad».

En la respectividad activa los entes ejercitan su ser; en la pasiva, sólo muestran su ser. Por eso los entes, cuya realidad posea actividad cognoscitiva, pueden conocer los otros entes en la medida en que pueden alcanzarlos con su respectividad activa.

Se comprende que el ser «luz» es una de las notas más destacadas del ser de la realidad, tanto en la respectividad activa como en la pasiva. Pero la nota lumínica sólo pertenece al ser de los entes en cuanto, merced a su respectividad, ingresa en los dominios del conocimiento. Ni siquiera la luz física del sol lo sería en sentido estricto, si no fuera asumida en el ámbito de la sensibilidad de algún viviente. La verdad es luz. Los entes son luz en cuanto «ver-

dadean» o son aptos para «verdadar». En este sentido aptitudinal el *ser* de todos los entes es *luz*.

Heidegger, según parece, pretende que los entes sólo *son* en cuanto brillan en el *ser* del «ser ahí», o sea, el hombre. Si con esto se quiere significar que «para nosotros» sólo son las cosas que entran de algún modo en los dominios de nuestro propio ser, entonces eso no pasa de una trivialidad mal expresada. Pero si Heidegger quiere enseñarnos algo importante, no podemos menos de ver en sus expresiones alguna suerte de suplantación del Creador de los entes por el «pastor del ser» de los entes. Pero los entes sólo son y brillan en su contorno cada cual con su propia luz, porque han recibido el *ser* del único que puede darlo: el Creador. El ser del hombre es uno de tantos entre los creados. Y si todos los entes en su universal respectividad pueden abrirse en luz para todos los otros, es porque todos recibieron su luz del mismo foco original.

Nosotros estamos colocados en situación ventajosa con respecto a los entes materiales. Podemos verlos porque podemos elevar su luz a nuestra propia luz, y esto en dos grados: primero a nuestra luz sensible, y segundo a nuestra luz intelectual; en todo caso, dentro de la misteriosa unidad que nos abraza en nuestro común origen.

8. Todo ser, toda luz es un pálido reflejo de la acción incomparablemente luminosa del Creador.

Cuando decimos que el Universo material que vemos exige un Creador que no vemos, se nos moteja de «dogmáticos»; porque el Creador invisible que afirmamos no aparece en el análisis fenomenológico que hacemos del mundo visible. Efectivamente, en la fenomenología de Kant y los empiristas, que no traspasa la sensibilidad pura, no es posible encontrar los orígenes del ser ni sospecharlos siquiera. La fenomenología que pretende fundamentarse en los hechos de la conciencia, creo que en buena lógica podría avanzar mucho más. Pero ¿no está de hecho demasiado encadenada por el espíritu kantiano?

La inteligencia puede avanzar en los dominios del ser concreto mucho más que los sentidos, y se ve con más claridad algo de sus

orígenes. Puede, por tanto, hablar sobre ellos apoyándose en razones concretas —fenomenológicas—, y no meramente en razones generalizadas. Porque el ser concreto y singular de cada creatura es luz más o menos brillante, pero siempre en calidad de reflejo de la Luz Originaria, clarísima de suyo, pero invisible para nosotros directamente. Tan sólo se nos muestra en el incierto reverbero doblemente quebrado antes de hacerse nuestro; pero al fin, verdadero reflejo que nos habla de un Sol.

9. Cada creatura es una partícula de luz, de ser: es *esto*; pero no lo *otro*. Entre todas las creaturas que en su respectividad universal forman un conjunto único, parecen emitir un resplandor que no es de *éste*, ni de *aquél*, sino de todos. ¿Será la luz del «ser en general»?

Eso debe de ser lo que quieren concretar los filósofos cuando nos hablan del *ser*, no el de una cosa determinada, que con ella se agota; sino el que conviene a todas en general. Entorno luminoso; dice Zubiri, que envuelve a «la realidad en su respectividad trascendental». Esto es el «mundo»; y «la actualidad de la cosa real en el mundo, *qua mundo*, es la actualidad de una cosa real en la claridad de la luz: es el ser». «Más el ser mismo no es claridad, sino el supuesto de toda claridad» (p. 449).

¿Por qué será que precisamente eso que ilumina y da consistencia a todas las verdades, ello en sí se muestra tan esquivo, que siempre deja insatisfechos a quienes con más empeño tratan de conocerlo?

Dice Zubiri que la «realidad» es antes que el «ser». Cosa, en verdad, perpleja. Yo creo que fundamentalmente es falso, aunque tiene buenas razones para decirlo. La «realidad», los entes creados proceden del Ser y son en todo posteriores a El; pero en su respectividad trascendental emiten un pálido reflejo que viene de vuelta, que no es el Ser genuino; sino una débil sombra que señala y quiere mostrarnos de algún modo el Ser genuino.

¿Es la realidad antes que el ser? No; porque el Ser Creador es lo primero y la única razón suficiente para que existan «realmente» los entes.

¿Es la realidad antes que el ser? Sí; porque este ser al que se

enfrenta nuestra mente, es el reflejo que devuelven las cosas en cuanto forman un mundo universal.

Pero este ser no encaja bien con lo que debe entenderse por «ser en general». Y es que el *ser*, si de verdad lo es, debe encontrarse en las cosas, y el «ser en general» no puede estar en las cosas ni aisladas ni en conjunto. El ser es algo «en general», no porque represente un *genus*; sino en cuanto es fuente generante de todos los entes.

¿Por qué resulta enigmático el ser, si se nos muestra frente a frente, si «es lo primero que cae bajo nuestra actividad mental» tan pronto como pensamos en algo? Creo que es porque se le pide demasiado. El ser que nosotros vemos y con el que tratamos es sólo un reflejo vacilante; y en vano buscamos en él lo que sólo se encuentra en el FOCO TOTAL ORIGINARIO.

Febrero de 1970.

VÍCTOR DÍAZ DE TUESTA

Teilhard de Chardin y su "frente humano"

Tras lo expuesto en los capítulos precedentes¹, aparece claro el sentido de la crisis actual de la humanidad ante un nuevo umbral de crecimiento, así como la irresistible planetización que nos espera. Junto a las fuerzas coercitivas de la doble compresión geográfica y mental, y en estrecha colaboración con la energética amorizante del Punto Omega, he dejado indicado el decisivo papel que juegan la libertad y el esfuerzo humano en la orientación concreta que ha de tomar la totalización humana: colectivismo o personalismo comunitario.

Se hace urgente, por tanto, una toma de conciencia generalizada de nuestra situación y de la responsabilidad cósmica que nos atañe. Porque, en definitiva, será nuestra opción y nuestro esfuerzo quienes decidirán el éxito de la evolución en un universo personalizado o su abortamiento, al menos parcial, en un colectivismo mecanizante o un pluralismo regido por las fuerzas del egocentrismo.

Pero no se trata sólo de un problema de mentalidad, sino que, fundamentalmente, es un problema de acción. Teilhard de Chardin

¹ Este trabajo constituye uno de los capítulos —con ligeras variantes— de una tesis doctoral inédita, *La antropología educativa de Teilhard de Chardin*. Téngase en cuenta esta advertencia para comprender determinadas alusiones, ya que a veces se apunta solamente lo que se ha estudiado antes o se estudiará más tarde. Utilizo las siguientes siglas:

ECR, por *Ecrits du temps de la guerre* (1916-1919). Grasset, 1965.

ETG, por *Escritos del tiempo de la guerra* (1916-1919). Taurus, 1967.

LdV, por *Lettres de voyage* (1823-1955). Grasset, 1956.

CV, por *Cartas de viaje*. Taurus, 1966.

NCV, por *Nuevas cartas de viaje*. Taurus, 1967.

AH, por *Accomplir l'Homme. Lettres inédites* (1926-1952). Grasset, 1968.

LLZ, por *Lettres à L. Zanta*. Desclée de Brouwer, 1965.

GdP, por *Génèse d'une pensée. Lettres* (1914-1919). Grasset, 1961.

VII, por *L'Activation de l'énergie*. Seuil, 1963.

AE, por *La activación de la energía*. Taurus, 2.ª ed., 1967.

VI, por *L'Energie humaine*. Seuil, 1962.

EH, por *La energía humana*. Taurus, 2.ª ed., 1967.

V, por *L'Avenir de l'Homme*. Seuil, 1959.

PH, por *El porvenir del hombre*. Taurus, 4.ª ed., 1967.

III, por *La vision du passé*. Seuil, 1957.

IV, por *Le Milieu divin*. Seuil, 1957.

insiste en este aspecto. Es preciso formular objetivos precisos y conseguir una organización eficiente, que orienten y canalicen el esfuerzo humano —la «energética humana»— al fin deseado. Es lo que Teilhard perseguía con su «frente humano». Las fuerzas educativas tienen una función trascendental —ontogenética y filética— que cumplir. Pero, en su contexto cósmico, la teoría educativa adquiere una dimensión nueva: antropogenética, universalista y comunitaria:

«He aquí *la condición del Progreso humano*, tal como la guerra nos la mostrado: que los hombres, cesen por fin de vivir aisladamente y lleguen a percibir *un objetivo común para sus vidas* (un Fin fijado desde siempre en su cielo, transmisible por la educación, alcanzable y perfectible por la investigación), *hacia el que se enciendan y se agrupen* (en un *esfuerzo* no individual ni regional, ni social, sino *humano*) las potencias que abrigan todavía, seguramente, en ellos. Este fin común y superior, este Ideal esperado, cuya atracción tiene que acercarnos y perfeccionarnos, *existe [...]: toda hambre tiene en alguna parte un pan que la espera*»².

Porque, a nueva situación son exigitivas nuevas soluciones: «Una cosa es segura: vamos hacia nuevas situaciones, que exigirán soluciones y mentalidades nuevas»³.

a) ESFUERZO HUMANO Y RESPONSABILIDAD COMUNITARIA.

Nuestra generación y las siguientes deben enfrentarse con «una nueva cuestión de Galileo», de vital trascendencia, una vez descubierto el proceso «rápidamente acelerado de totalización humana», su sentido y sus condiciones. «Situados por la Vida en esta situación crítica, ¿cómo vamos a reaccionar frente a esta prueba?». Porque es preciso «tomar posición y poner manos a la obra, *de prisa, inmediatamente*». No podemos olvidar que estamos en régimen de autoevolución. Se precisa, pues, «*un gesto, apasionada y conscientemente deseado*». No basta una reacción «instintiva y pasiva», sino «una colaboración activa e inmediata, un impulso vigoroso, a base de convicción y de esperanza. Porque la Evolución no espera»⁴.

Nuestra responsabilidad sobrepasa el ámbito meramente jurí-

² Ecrits, 394 [ETG, 411-412]. Los primeros esbozos del «frente humano» se aprecian ya en la correspondencia recogida en GdP, 345-354.

³ *Lettres de voyage*, 243 [NCV, 33]. La misma idea se repite insistentemente en su correspondencia. Cfr. AIH, 36; ib., 41; ib., 72; ib., 97-97; ib., 196.

⁴ VII, 303-305 [AE, 271-3].

dico y adquiere dimensiones orgánicas. Igualmente trasciende su sentido individualista para convertirse en «solidaridad cósmica», dentro de «la interacción activa de las libertades». Ante el proceso de compresión planetaria se hace especialmente dramática, ya que nos hacemos responsables del signo colectivista o comunitario que adoptará. Se exige, por tanto, imperiosamente su «ascenso en extensión, en profundidad y en volumen». Sin olvidar que «con lo Jurídico, siempre se puede, con algún compromiso, llegar a un entendimiento, mientras que lo Orgánico, si se le viola, no perdona»⁵.

Porque, además, el esfuerzo humano tiene una función propia e intrasferible que cumplir: es condición —provisoria, pero necesaria— del éxito evolutivo de la superhumanización:

«Fíjese bien en lo siguiente: no atribuyo ningún valor definitivo y absoluto a las diversas elaboraciones humanas. Creo que desaparecerán, fundidas en una totalidad nueva e inimaginable. Pero admito que desempeñan una función provisoriamente esencial; que son *fases insustituibles* e inevitables por las que debemos pasar (nosotros o la raza) en el transcurso de nuestra metamorfosis. No me gustan sus formas particulares, sino *su función*, que es la de construir misteriosamente; primero, *lo divinizable*, después —por gracia de Cristo al posarse sobre nuestro esfuerzo— *lo divino*»⁶.

En efecto, existe un «esfuerzo necesario, sin el cual una cierta porción de ser no se realizará jamás»⁷. Y es, igualmente, una obligación antropogenética⁸. Pero este esfuerzo es doblemente humanizador cuando se realiza unificado, en equipo. Lo que también es una necesidad, ya que «el hombre aislado, ni piensa ni progresa»⁹.

Pero se trata de un esfuerzo y una responsabilidad comunita-

⁵ *Ib.*, 211-221 [AE, 193-201].

⁶ Carta del 12 de dic. de 1919 (citada por C. CUENOT, *P. Teilhard de Chardin*. Taurus, Madrid, 1967, p. 561).

⁷ "C'est une de mes acquisitions de cette année que la conviction de l'effort nécessaire, de l'effort sans lequel *une certaine portion d'être ne se réalisera pas*". GdP, 202-3 (28 dic. 1916).

⁸ "*Grandir et se réaliser le plus possible, telle est la loi immanente à l'être. En nous ouvrant des aperçus sur une Vie plus divine, je ne puis croire que Dieu nous ait dispensé de poursuivre, même dans son plan naturel, l'oeuvre de la Creation. Il me semble que ce serait "le tenter" que de laisser le Monde aller son train, sans essayer de mieux le dominer et de mieux le comprendre. Il faut s'efforcer de diminuer la mort et la souffrance [...]*". GdP, 161-162 (8 sept. 1916).

"Le plus grand sacrifice que nous puissions faire, la plus grande victoire que nous puissions remporter sur nous-mêmes, c'est de surmonter l'inertie, la tendance au moindre effort". *Ib.*, 71 (1915).

⁹ "L'homme isolé ne pense plus et ne progresse plus" (25 de mayo de 1923), LdV, 35 [CV, 43]. Cfr. *ib.* GdP, 235.

rios. Hay que fomentar, pues, simultáneamente, «el sentido de la Especie», «el espíritu de la Tierra». Teilhard declara su propósito de ser —y de hacer— «ciudadanos de la Tierra» por encima de cualquier nacionalismo o confesión religiosa: «*El hombre verdadero* es el que reúne o reunirá en sí la conciencia de toda la capa humana total». Es el mismo «Humano soy y todo lo humano me concierne» puesto en clave evolutiva, antropogenética¹⁰.

Al mismo tiempo descubrimos que la única ciencia, la única investigación realmente decisiva, es la «construcción del futuro»¹¹. Para ello se hace preciso «un nuevo Palomar» para estudiar y pronosticar la dirección y las condiciones de la superhumanización¹².

Porque lo decisivo es que este movimiento hacia el porvenir «pasa actualmente a través de nosotros en su forma más central y más viva. Representamos el frente actual de la onda». Nos hallamos, pues, ante una tarea de proporciones gigantescas, cargada de la máxima responsabilidad:

«¿Qué haremos nosotros, nosotros que somos los elementos conscientes, para favorecer su avance? ¿Qué organizaciones escogeremos? ¿Qué relaciones anudaremos entre los pueblos? ¿Qué vías abriremos? ¿Qué moral adoptaremos? ¿Hacia qué ideal agruparemos nuestras energías? ¿Con qué esperanza mantendremos en el corazón de la masa humana el sagrado gusto por la investigación y por el progreso?»¹³.

En efecto, «no se trata sólo de conocer; hay que hacer que, en nosotros, la Evolución avance más»¹⁴. La frase parece un eco de la tesis marxiana, pero tiene su inspiración propia, porque en Teilhard el pensamiento adquiere una dimensión cósmica y evolutiva¹⁵.

¹⁰ También ésta es una tesis frecuente en ensayos y correspondencia. Aunque, como geólogo y paleontólogo, su profesión le llevaba al estudio del pasado, Teilhard se orientó pronto hacia el futuro. Tenemos testimonios ya en 1923 (cfr. LdV, 41; ib., 50-51; ib., 59-60; ib. 61; ib., 64 [CV, 50-51, 61, 71, 72, 76]. Sin embargo, fue en 1935 cuando tomó plena conciencia de ello (ib., 186; ib., 187-8 [CV, 189-190; 192]; AIH, 109; ib., 117; cfr. tb. el ensayo *La découverte du Passé* (1935), III, 257-270 [VP, 227-237]. No obstante, el pasado constituye la base para la prospección del futuro (cfr. *La Visión du passé* (1949), III, 333-344 [VP, 293-302].

¹¹ VII, 306-9 [AE, 274-7]. Cfr. nota precedente.

¹² III, 255-6 [VP, 225].

¹³ Ib., 256 [VP, 225].

¹⁴ Ib., 254 [VP, 224].

¹⁵ Es una idea y una consigna frecuentemente repetida en sus ensayos y en su correspondencia: «Je voudrais exprimer ce qui pense un homme qui

b) EL «ESPÍRITU DE LA TIERRA».

Ya en 1926 proyectaba Teilhard escribir «el libro de la Tierra», en el que se proponía «canalizar» todas las energías humanas, actualmente tan difusas, hacia la «unión universal»¹⁶. Este proyecto no se realizó hasta 1931 con el ensayo *L'Esprit de la Terre*¹⁷, en el que presentaba las líneas de su cosmovisión en torno a la tesis central sobre el origen y la estructura «terrestre» del hombre y su destino trascendente dentro de esta misma inmanencia¹⁸. Diez años más tarde, Teilhard confirmaba y completaba estas perspectivas en otro ensayo cosmovisional, *L'Atomisme de l'Esprit*¹⁹.

El «espíritu de la Tierra» es el encargado de «continuar el movimiento» para llevar a feliz término la plena hominización. Es todo «el problema cósmico de la Acción». Se trata de promover eficazmente un movimiento a escala terrestre, planetaria. De hecho, esta es la dirección que se insinúa cada vez más. Ninguno de nosotros, aisladamente, «llega a bastarse materialmente a sí mismo». Cada vez con más fuerza se establece «una vida humana general». La humanidad adopta la forma de «un organismo reflexivo com-

ayant percé les cloissons et les plafonds des petits pays, des petites coteries, des petites sectes, émerge au-dessus de toutes ces catégories et se découvre enfant et citoyen de la Terre. Rien que la Terre, a dit Paul Morand dans un dernier bouquin. Les quatre mots valent mieux que tout son livre". AIH, 56; ib. 58-59; ib., 65; LdV, 97; ib., 103-4 [CV, 105-6; 112-3]. Todos los textos citados corresponden a 1926-1927.

¹⁶ "Dans le livre de la Terre je voudrais faire réserver un paragraphe à la "puissance d'aimer" éparpillée, diffuse, actuellement dans la poussière humaine. On se préoccupe des réserves d'énergie mécanique sur la Terre. Quand donc songera-t-on que les milliards de HP et de Kilowats ne sont rien, psychologiquement, auprès des tensions et des possibilités de transformation incluses dans nos esprits et nos coeurs? Quand donc cessera-t-on d'abandonner à des casuistes étroits, à des morales fixistes ou à des médecins freudistes, quand donc regardera-t-on autrement que comme une occupation de rêveurs mystiques le soin de sauver et de libérer ce qui est la sève essentielle du monde? Ce qui fait la puissance immortelle du christianisme et la source profonde des succès de S. Paul c'est de canaliser vers une issue précise, ou du moins le long d'un axe précise, les espérances d'union universelle qui sont, en froide analyse psychologique, notre seule raison définitive de faire la moindre action". AIH, 66 (28 nov. 1926); cfr. *Lettres de voyage*, 148-9 [CV, 154-5] (acababa de escribir *L'Esprit de la Terre*); cfr. tb. VI, 25 [EH, 21], nota.

¹⁷ VI, 23-57 [EH, 21-51]. En carta a su prima Margarita, Teilhard ponía en relación su opúsculo con la obra de J. JEANS, *The Universe around us*, en la que encontraba "una actitud absolutamente contraria a la mía", aunque "se ven al desnudo sus flaquezas [incomprensión absoluta del fenómeno vital], que falsea la perspectiva". También lo relaciona con la autobiografía de Hu-Shih, con su "credo" infantil y materialista. LdV, 148-9 [154-5].

¹⁸ VI, 23-35 [21-31].

¹⁹ VII, 27-64 [AE, 25-62].

plejo». «En lo sucesivo, y menos que nunca, el hombre podrá ya *pensar solo*». En todos los campos, las investigaciones descansan, «de hecho, sobre una bóveda de pensamientos dispuestos en arbotante». No se trata de una simple suma, sino de «una *síntesis*»²⁰.

En realidad, es el mismo «sentido de la Especie» que ha inspirado la evolución hasta el hombre. En la humanidad, tras la «curva de moléculización» que produjo la «pluralidad de conciencias reflejas», comienza a dibujarse su figura por encima de la actual «repulsión incoercible» hacia la constitución del «estado de personalidad» que le es propio.

Es cierto, hasta ahora «las afinidades» profundas de base se encuentran «todavía adormecidas». Pero la convergencia psíquica y la organización internacional la favorecen. Llega el momento en que «es necesario para el Hombre creer en la Humanidad más que en sí mismo, so pena de desesperar». Por encima de la nimiedad de nuestras diferencias infantiles, se alza «el sentido de la Tierra». Y es que «el Mundo continúa: habrá un Espíritu de la Tierra» que nos conducirá a un «estado de unanimidad»²¹.

Este «sentido de la Tierra» nace del «sentido apasionado del destino común que arrastra, cada vez más lejos, a la fracción pensante de la Vida». El sentimiento de ser «ciudadano de la Tierra» emerge más allá de los círculos restringidos de la familia, patria y raza para descubrir «que la única Unidad humana verdaderamente *natural y real* es el Espíritu de la Tierra». La humanidad atraviesa ahora «la crisis de pubertad» que la llevará a su estado adulto, capacitándola para «controlar, despertar u ordenar las fuerzas emancipadas del Amor, las fuerzas dormidas de la Unidad humana, las fuerzas vacilantes de la Investigación...»²².

²⁰ Ib., 41-45 [A.E., 38-42]; VI, 36 [E.H., 31-2].

²¹ VI, 37-39 [E.H., 32-4]; VII, 46-7 [A.E., 43-4]. Teilhard saludó emocionadamente el anuncio del «Año Geofísico internacional», en 1954, como el «Año 1 de la Noosfera». LdV, 360 [NCV, 180-1].

²² VI, 39-40 [E.H., 34-5]. Al reflexionar sobre «la repercusión espiritual de la bomba atómica», Teilhard subraya las palabras del semanario norteamericano «The New Yorker»: «Sólo una energía política dirigida hacia la realización de una estructura universal puede equilibrar la aparición en el mundo de las fuerzas atómicas». En efecto, de la explosión se deducen las siguientes consecuencias: 1.ª, un nuevo sentimiento de poder; 2.ª, de un poder indefinidamente desarrollable; 3.ª, el impulso de crecer y desarrollarse biológicamente; 4.ª, un acrecentamiento del sentido de evolución (frente al «taedium vitae» coexistente). Todo ello nos impone una «opción de fondo» sobre el sentido que vamos a darle al nuevo «Espíritu de la Tierra»: un espíritu «prometeico o

¡La Unidad humana! Nada parece tan utópico, tan imposible. Fuera de los lazos tan restringidos del amor sexual y familiar, los encuentros amistosos, el hombre muestra una «repulsión instintiva» hacia sus semejantes. En ocasiones parece preferir la compañía de los animales y «se eriza, de alguna manera, a la primera aparición de un hombre semejante a él mismo». Esto parece dar la razón a «los pluralistas». Pero se trata sólo de una primera impresión. Porque dada su estructura «inter-céntrica», debe existir una «atracción profunda», aunque «esta atracción duerme todavía, es cierto».

El hombre sigue comportándose como un niño egocéntrico en su vida ordinaria. Pero excepcionalmente se adivina la presencia del sentido humano en algunos signos. En esos casos excepcionales (desastre, combate, investigación) « ¡qué perfeccionamiento en sus potencias [...], qué plenitud cuando, en algunos momentos de peligro o entusiasmo, llega, en un destello, a las maravillas de un *Alma común!* ». Estas iluminaciones ocasionales indican el inmenso potencial que puede despertarse con «una pasión común». Es «el amor de inter-unión, por encima del amor de atracción».

Queda también el gigantesco potencial de la investigación en equipo. Hasta ahora la investigación ha seguido la ley de «las necesidades individuales e inmediatas». A lo más, dentro de los estrechos marcos nacionales. Pero, «la edad de las naciones ha pasado. Se trata ahora para nosotros, si no queremos perecer, de sacudir los antiguos prejuicios y de construir la Tierra»²³.

Cierto que no se trata de una empresa fácil: «la Tierra no tomará conciencia de sí misma más que a través de una crisis de Conversión». Aquí enlazamos una vez más con la postulada acción amorizante y personalizante de «un Centro de nuestros centros», que haga despertar «con sus rayos» un amor universal, «un enlace afectivo de dimensiones cósmicas», actuando como «un primer Motor hacia adelante»²⁴.

faústico, espíritu de autonomía y de soledad" o "espíritu cristiano, espíritu de entrega y donación". Es decir, espíritu de "fuerza" o de "amor". Teilhard deja en suspenso el interrogante, pero adelanta que "sólo la segunda, pienso, se revela capaz, si reflexionamos, de conferir al universo en movimiento su plena coherencia espiritual [...]". V, 177-187 [PH, 173-183].

²³ VI, 40-46 [EH, 35-40]. La última cita figura enteramente subrayada en el original. Sobre las "repulsiones instintivas". Teilhard confiesa ingenuamente sus propias dificultades: cfr. IV, 184-5 [MD, 159-160].

²⁴ VI, 46-47 [EH, 42-51]; VII, 47-55 [44-53].

c) «EL FRENTE HUMANO»: EL PROYECTO.

La intensidad de reflexión que su experiencia directa en la guerra de 1914 le proporcionó, sirvió de catalizador no solamente del despertar de su genio, sino que le inspiró también la conciencia de una vocación especial que cumplir, al calor de las lecturas de Wells, Kipling y Benson. En efecto, en 1918 Teilhard habla de «mi evangelio»²⁵, al mismo tiempo que desea una cátedra en el Instituto Católico de París como «plataforma de acción intelectual»²⁶.

Esta conciencia de una misión especial que cumplir va concretándose paralelamente al desarrollo de su cosmovisión. La correspondencia es la mejor fuente para el estudio de esta evolución. Así, en 1923, confía a H. Breuil su deseo de entregar su vida a algo que «es superior a nosotros mismos»²⁷. Tres años más tarde se lamenta de que sus ensayos no puedan publicarse, ya que siente la necesidad de crear un espíritu, una corriente de pasiones en el medio humano». En último término, sus investigaciones paleontológicas las estima en cuanto le pueden facilitar la difusión de su visión²⁸.

En 1927 expresa «la necesidad que tenemos de un grupo de nuevos San Francisco, más amplios, agresivos y modernos que aquél en su manera de amar al Mundo, y también más lógicos y anticonvencionales en la práctica de su ideal». Sería iniciar una revolución realmente constructiva. Teilhard se muestra decidido a defender «salvajemente» su fe en la Humanidad «en toda ocasión y no importa contra quién»²⁹.

Estos entusiasmos recibieron poco después un rudo golpe al verse definitivamente confinado en Extremo Oriente. Superada la dura crisis provocada por esta situación, Teilhard se rehace prontamente y reafirma más y más su postura. En julio de 1933 puede escribir: «No tengo más que una cosa que hacer: desarrollar más

²⁵ GdP, 350-1. "Ce qui me calme c'est la confiance absolue que, si dans "mon évangile" il y a un vrai rayon de lumière, ce rayon luira, d'une façon ou d'une autre" (13 dic. 1918). Teilhard registra las coincidencias que le unen con Wells, Kipling y Benson en "la vogue de cet évangile nouveau (et bien ancien)". *Ib.*, 354.

²⁶ *Ib.*, 359 (1 de enero de 1919).

²⁷ LdV, 63 [CV, 75].

²⁸ AIH, 55; *ib.*, 69; *ib.*, 82.

²⁹ *Ib.*, 89; *ib.*, 96-7. La idea de "un nuevo San Francisco" aparece ya en una carta de 1921 (citada por C. CUENOT, *op. cit.*, 560, nota 47).

intensamente que nunca lo que yo creo, y mezclarme más íntimamente que nunca en la sangre que yo sueño en corregir. Cuestión de amor más grande, no de revuelta. No sé si es posible. Pero quiero ensayarlo. Una cosa me parece clara: por una causa como esta, no tengo miedo de nada»³⁰.

Esta «causa» va tomando contornos cada vez más precisos: no sólo difundir un cristianismo renovado, sino establecer un «Frente Humano»:

«Lo que me impacienta es la necesidad que habría de obrar un reagrupamiento general de fuerzas, no sobre un «frente popular», sino sobre un «Frente Humano», con el programa siguiente: fe en el futuro, fe en el universalismo, fe en el primado de lo Personal... Habría que liberar y sintetizar un espíritu verdaderamente humano, en el que soñamos todos»³¹.

Cuando trata de «materializar» sus aspiraciones, Teilhard no encuentra mejor camino que activar «un renacimiento (¿una revolución?) cristiana». En efecto, el cristianismo es la única confesión religiosa capaz de «animar» un Universo-Personal³².

En las «febriles horas» que precedieron a la segunda guerra mundial, Teilhard confiaba a su corresponsal: «ya comprenderás que no me gusta demasiado esta deserción, pero espero mi hora (si es que ha de llegar alguna vez) y elaboro pacientemente mi «mensaje» (?) y mi plataforma. Me parece más importante crear una *nueva idea de la actividad humana*, que embarcarse en la fiebre capciosa de un movimiento político que tiene ya sus jefes y hallará siempre su fieles. Pero no dejo de seguir anhelantemente las extrañas metamorfosis que padecemos sin comprenderlas demasiado»³³.

Un año más tarde confirma estas perspectivas: «por lo que respecta a mi «evangelio», es claro que mis posibilidades y mis

³⁰ Ib., 98-99. En 1931 había escrito finalmente *L'Esprit de la Terre*.

³¹ Ib., 112. El texto es de oct. de 1936. Cfr. tb. *Lettres à L. Zanta* (LLZanta), 127. Poco antes había citado las «fuerzas» que había que agrupar: «Fascisme, communisme, démocratie ne signifient plus rien. Je rêverais de voir le meilleur de l'Humanité se regrouper sur un esprit défini par les trois directions suivantes: Universalisme, Futurisme, Personnalisme, et se rallier au mouvement politique, économique qui se montrera techniquement le plus capable de sauver ces tres conditions. Il y a vraiment quelque chose à dire là-dessus. Je le sens et je le sais». LdV, 206 [CV, 208]; cfr. tb. ib., 209 [CV, 211]. Por entonces redactaba Teilhard su ensayo *Sauvons l'Humanité* (1936), IX, 167-191 [CC, 153-175].

³² AlH, 115. La carta está fechada el 15 de junio de 1937.

³³ LdV (13 feb. 1938), 228 [CV, 221-2]. El subrayado es mío.

aptitudes no me llevan a crear un movimiento social definido, sino a contribuir para realizar *una especie de atmósfera espiritual*, en la que cada vida en su totalidad reverberase, transformada, como una piedra preciosa por un rayo de luz: como si el universo entero se impregnase de un amor creador». Esencialmente, es el mensaje cristiano, pero enriquecido con la mejor savia de los panteísmos³⁴.

El estallido de la guerra pudiera haber significado una dura prueba para su optimismo y su fe en el hombre. Desbaratados sus planes, Teilhard se vio forzosamente confinado en Pekín. Mal informado, suspendidas las actividades paleontológicas, Teilhard se centró en la redacción de nuevos ensayos sobre la planetización humana, una vez terminado *El fenómeno humano* (1938-1940). Del movimiento fascista le molesta, sobre todo, su «anti-progresismo», actitud que descubre igualmente en los aliados³⁵.

Fiel a su cosmovisión, Teilhard ve el único modo de superar los problemas que se ventilaban en el conflicto armado mediante «un ideal internacionalista». Sin embargo, sufre sin poder encontrar alguna misión concreta. Pero pronto comprende que lo único a su alcance es continuar escribiendo³⁶. Le disgusta profundamente que los aliados piensen en un «reajuste» en lugar de una «renovación intelectual y moral»³⁷.

Teilhard comprende que, a la terminación del conflicto, el cristianismo tendrá una prueba y una oportunidad: «lo que necesitamos no es una Restauración, sino un Renacimiento; no prudencia, sino una fe apasionada en algún futuro». De lo contrario, «lo que nos

³⁴ A.H. (26 feb. 1939), 154.

³⁵ *Ib.*, 148; *ib.*, 166 y 171. De esta época son los ensayos *L'Heure de choisir. Un sens possible de la guerre* (1939); *La grande Option* (1939); *Les Unités humaines naturelles. Essai d'une biologie et d'une morale des races* (1939); *Reflexions sur le Progrès* (1941); *L'Atomisme de l'Esprit* (1941); *L'Esprit nouveau* (1942); *Universalisation et union: un effort pour voir clair* (1942); *Super-Humanité, super-Christ, super-Charité. De nouvelles directions pour l'avenir* (1943).

³⁶ A.H., 162; *ib.*, 168.

³⁷ *Ib.*, 171. «Depuis trois semaines la situation était assez claire; et depuis le commencement cette guerre me déplaisait parce que j'avais le sentiment (peut-être vous l'ai-je dit) que, du côté des Alliés il y n' y avait aucun esprit de conquête ni de renouveau: uniquement lutte pour préserver une conception bourgeoise et démodé de l'Homme. Il y a quelque chose d'afreusement primitif et étroit dans la religion et l'idéal de Hitler. Mais les allemands avaient une flamme intérieure et c'est cela qui était trop fort nous, beaucoup plus que les tanks». *Ib.*, 174. Cfr. *tb. L. de Voyage*, 257-8 [VC, 52].

espera para mañana es el materialismo marxista»³⁸. En el fondo, no se trata de «un conflicto entre totalitarios y demócratas, sino entre moviistas y fijistas». Por eso, hay que superar el engaño de las denominaciones y los bandos para buscar «un progreso humano» con un grupo de elegidos «venidos de toda dirección, de toda clase y de toda confesión»³⁹.

En 1941, «desde el tranquilo observatorio de Pekín», Teilhard siente que se acerca el momento en que

«la Humanidad habrá de dividirse (u optar) entre la fe o la falta de fe en un progreso espiritual de la Tierra. *El frente humano*, de que hemos hablado tantísimas veces... Por esto me siento poderosamente decidido a constituirme, por todos los medios posibles, en defensor de la idea y de la realidad del Progreso (colectivo y personalizante) contra todos los pesimismos laicos y religiosos. Sobre este credo elemental han de agruparse, desde los cuatro ángulos del horizonte, los «soldados de Gedeón»⁴⁰.

«Al cabo de tanto años de reflexión», Teilhard se siente plenamente seguro en su perspectiva:

«Todo me confirma en la convicción de que el futuro no puede ser forzado ni llevado más que por el grupo de quienes se reúnan en una *fe común en el futuro espiritual de la Tierra*. «Atrás —me atrevería a decir— los pesimistas ateos y los cristianos pesimistas». Mejor sentada científicamente, y mejor concebida filosóficamente, hemos de volver a la idea (o sí te gusta más), al «mito» del *Progreso*. En esta atmósfera esencial veo yo *el renacimiento a la vez del Humanismo y del Cristianismo*. Al cabo de tantos años de reflexión, me parece que me hallo científica, filosófica y religiosamente armado para atacar este punto tan duramente discutido y de tal manera estratégico, este punto que rige, como una bifurcación, todo el futuro de la Noosfera. A los sesenta años, me parece que, al fin, *he descubierto o precisado mi auténtica vocación*. El problema es hallar ahora la plataforma sobre que subirme, el gesto que deba hacerse. Ya sabes que, quizá equivocadamente, no me gusta forzar los acontecimientos. Que el Señor me ayude a no perder la ocasión, en cuanto se me presente»⁴¹.

³⁸ L. de voyage, 260 [NCV, 55]; ib., 264-6 [NCV, 60-62]. Las cartas son de 1940.

³⁹ «A mon avis, le monde de demain naîtra du groupe "elu" de ceux (venus de toute direction, de toute classe, et de toute confession à travers le monde humain) qui décideront qu'il y a quelque chose de grand qui nous attend en avant et qui donneront leur vie pour l'atteindre. Les gens doivent opter pour ou contre le progrès maintenant. Et ceux qui disent non, il n'y a qu'à les laisser derrière. Et ceux qui disent oui découvriront bientôt qu'ils parlent le même langage et que même ils adorent le même Dieu. Voilà ce que j'aimerais dire à New York. Et voilà la cause pour laquelle je suis décidé à lutter, aussi longtemps que je vivrai, en tout cas". AIH (9 febr. 1941), 185-6; cfr. tb. ib. 188-9. Teilhard se refiere al Congreso Universal de Creyentes, que se celebró en Nueva York en 1942, al que pensaba asistir, aunque no le fue posible.

⁴⁰ LdV, 268 [NCV, 65] (11 enero 1941).

⁴¹ Ib., 269 [NCV, 66-67].

En 1945 está ya impaciente por actuar⁴². Pero hasta el año siguiente no puede llegar a París. La capital francesa es, entonces más que nunca, un hervidero de ideas y pasiones. Teilhard desarrolla una intensa actividad. Se pone en contacto con E. Mounier y su grupo personalista, pero no consigue entenderse con G. Marcel y «los humanistas». Inicia entonces su cordial amistad con Julian Huxley, entonces presidente de la Unesco. Recibe en 1947 la «Legión de Honor» y es elegido para la Academia de Ciencias⁴³.

El año 1948 marca una fecha decisiva en la vida de Teilhard de Chardin. El, que se siente un «nuevo Galileo», se ve obligado a renunciar a la publicación de su obra y a la cátedra del Colegio de Francia, dos objetivos tan ardientemente deseados como «plataforma». Su visita a Roma sólo sirvió para comprobar, esta vez más de cerca, su total incompreensión respecto de su mensaje⁴⁴. Además, se ve relegado nuevamente al extranjero, esta vez en Nueva York.

Superada una crisis de desarraigo, Teilhard reemprende con nuevos ánimos la difusión de su «frente humano». Proyecta por entonces escribir un «tratado de antropogénesis»⁴⁵. En 1949 se refiere a «mis amigos del *Frente humano*» y se sorprende de constatar cómo «poco a poco, el *movimiento* hacia una conciencia internacional crece regularmente bajo el tumulto político»⁴⁶. Llega entonces a idear un test para medir el «índice humano-evolutivo»⁴⁷.

Al mismo tiempo reflexiona y escribe incesantemente sobre lo ultrahumano colectivo⁴⁸. Poco después ingresa en la Academia de Ciencias y continúa su intercambio de ideas con Julian Huxley y otros antropólogos y humanistas⁴⁹. En 1951 fija su residencia definitivamente en Nueva York y colabora con la «Werner Gren Fun-

⁴² "J'ai vécu ici en eaux calmes; et ce n'est pas une très bonne chose pour un soi-disant "prophète". AlH, 198 (10 oct. 1945).

⁴³ Como "correspondiente". La elección como académico ocurrió en 1950. Las distinciones le importan únicamente desde el punto de vista de la "plataforma" para difundir su mensaje: AlH, 213; ib., 237.

⁴⁴ Ib., 229-232; LdV, 296-7 [NCV, 101].

⁴⁵ AlH, 232. No llegó a redactarlo, aunque las ideas centrales de su proyecto pasaron a los opúsculos *Le Groupe zoologique humain* (1949), *La structure phylétique du groupe humain* (1951) y *Les singularités de l'espèce humaine* (1954).

⁴⁶ Ib., 241.

⁴⁷ Lb., 151. Por este índice pasaba Julian Huxley, pero no su hermano Aldous.

⁴⁸ Ib., 234.

⁴⁹ LdV, 301-302 [NCV, 108-9].

dation» en nuevas expediciones paleontológicas en Sudáfrica, a la vez que planea sus propios objetivos⁵⁰.

Mientras, J. Huxley ha puesto en marcha su *The humanist Frame*⁵¹ y J. Rueff prepara un simposio «sobre problemas humanos» en París, al que concurrían físicos y biólogos⁵². En 1954 participa en el simposio de la Universidad de Columbia, en el que colaboran científicos y humanistas. Estos últimos —Gilson, Battaglia, Malik— le decepcionan por su inmovilismo⁵³. En el mismo año saluda con júbilo el anuncio de un «año geofísico internacional», al que denomina «año 1 de la Noosfera»⁵⁴.

La perspectiva de un final cercano le entristece, ya que no ha tenido tiempo ni ocasión de «hacer circular» su pensamiento⁵⁵. Una idea le obsesiona: «terminar bien», para que su mensaje no sufra detrimento⁵⁶. No obstante, se preparaba a morir con una certeza:

⁵⁰ "J'entrevois trois plans d'activité à la Foundation:

- 1.° Travailler à l'organisation des recherches concernant l'Homme fossile (et les origines humaines).
- 2.° Amorcer (c'est plus délicat) un type inédit de recherches orientées vers la détection et vérification scientifiques de ce que j'appelle une "convergence" chez l'Homme de l'Evolution sur elle-même.
- 3.° Poursuivre (de façon complètement privée) mon effort pour repenser la Christologie et le Christianisme en fonction d'une Humanité en voie de convergence biologique.

Comme tu le sais, c'est le deuxième point qui me paraît présentement décisif, en bonne stratégie". *Ib.*, 319-320 [NCV, 129-130].

⁵¹ Proyecto muy similar al de Teilhard, aunque sin un Punto Omega final. *LdV*, 234 [NCV, 148]. Cfr. J. HUXLEY, *Essays of a Humanist*. Londres, 1964, 76-119.

⁵² *LdV*, 340 [NCV, 156-7].

⁵³ Sujet de Symposium: l'unité du savoir humain. Dans ma section, un profond —et vif— olivage s'est manifesté entre humanistes et scientifiques, portant au fond, comme je l'ai dit en séance finale sur la nouvelle question de Galilée: "L'Homme se meut-il encore biologiquement sur lui-même?". J'ai naturellement pris vigoureusement position (avec Huxley et la grande majorité des scientifiques) contre la position immobiliste, hélas, des éléments les plus christianisés de la section, à savoir Gilson, Malik [...], Battaglia [...] et même Van Düssen". *L. de voyage*, 358 [NCV, 178]. En realidad, esta decepción arranca desde mucho antes. Teilhard ha insistido largamente en que la antropología debe convertirse en antropogénesis, rompiendo los viejos moldes del "humanismo filosófico". Cfr. C. CUENOT, *TC*, 489-506; *AIH*, 125.

⁵⁴ *LdV*, 360 [NCV, 180-1].

⁵⁵ En una carta de esta época confiaba a su gran amigo H. Breuil: "Je comprends que vous souhaitiez dix ans de plus et je prie le Seigneur de vous les donner. En toute hypothèse, vous avez déjà réussi à faire passer l'essentiel de votre vision et de votre oeuvre dans la circulation définitive de la pensée humaine. Et cette considération doit vous donner une grande paix". *LdV*, 363, nota 2 [NCV, 185, nota 29].

⁵⁶ "Les ombres s'allongent (et se multiplient) autour de nous. Ma grande prière (je la fais aussi pour tous ceux que j'aime) est de "bien finir"; j'entend de "sceller", d'une façon ou de l'autre par ma mort, ce pour quoi j'aurai toujours vécu". *LdV*, 363 (8 de ener ode 1955) [NCV, 185].

su movimiento se abriría paso, antes o después; «*un día u otro, se establecerá la cadena*», porque «basta que la Verdad aparezca una sola vez, en un solo espíritu, para que nada pueda ya jamás impedir que lo invada todo y lo inflame todo»⁵⁷.

d) «EL FRENTE HUMANO»: LAS BASES.

En abril o mayo de 1936 escribía Teilhard:

«Me agobia la agitación humana del día (y muchos de mis amigos piensan como yo), y sufro al ver a tantos hombres volver a un conservadurismo tradicional bajo la presión de los hechos. Me parece, pues, que ha llegado el momento de tirar por la calle de en medio. Fascismo, comunismo, democracia, ya no significan absolutamente nada. Soñaría con ver agruparse lo mejor de la humanidad en torno a un *espíritu definido por las tres coordenadas siguientes: Universalismo, Futurismo, Personalismo*, y unido al movimiento político, económico, que técnicamente muestre ser el más capaz de salvaguardar esas tres condiciones. Hay mucho que decir sobre esto, en verdad. Yo lo sé y lo siento»⁵⁸.

Pocos meses más tarde, Teilhard tiene listas «las bases» de este «frente humano» llamado a recoger y agrupar todas las fuerzas vivas, procedentes de toda afiliación política o confesional. Es el

Ya el 8 de nov. de 1953 habría escrito: “La seule chose claire étant que je voudrais employer aussi intensément que possible les dernières années que me restent à “christifier” (comme je dis) l’Evolution [...]. Cela, —et puis bien finir—, c’est-à-dire mourir en témoignage de cet “évangile”. LdV, 351 [NCV, 169]. La idea se repite insistentemente desde 1953 (cfr. LdV, 349-368 [NCV, 167-191].

⁵⁷ “Partout sur Terre, en ce moment, au sein de la nouvelle atmosphère spirituelle créé par l’apparition de l’idée d’Evolution, flottent, à un état de sensibilisation mutuelle extrême, l’amour de Dieu et la foi au Monde: les deux composantes essentielles de l’Ultra-Humain. Ces deux composantes sont partout “dans l’air”: mais généralement pas assez fortes, *toutes les deux à la fois*, pour se combiner l’une avec l’autre, *dans un même sujet*. En moi, par pure chance (tempérament, éducation, milieu...), la proportion de l’une et de l’autre se trouvant favorable, la fusion s’est opérée spontanément —trop faible encore pour se propager explosivement—, mais suffisante toutefois pour établir que la réaction est possible, et que, *un jour ou l’autre*, la chaîne s’établira.

Preuve nouvelle qu’il suffit, pour la Vérité, d’apparaître une seule fois, dans un seul esprit, pour que rien ne puisse, jamais plus, l’empêcher de tout envahir et de tout enflammer”. *Le Christique*, 14-15 (1955). Es la conclusión del opúsculo.

Su prima Margarita aporta también el mismo testimonio: “Il ne s’attendait guère à être entendu dans l’immédiat, “mais l’idée une fois lancée peut faire son chemin, disait-il, il faut semer à tout vent”. LdV, 367 [NCV, 190]. E. BORNE ha escrito certeramente: “Tel a été le génie du P. Teilhard qui, du savoir positif et de l’impatience prophétique a fait une indivisible grandeur” (“Un grand penseur religieux”, *Le Monde*, 13 abril 1955).

⁵⁸ LdV, 206 [CV, 208]. Los subrayados son míos Cfr. nota 31.

ensayo *Salvemos a la humanidad*. Teilhard se propone trazar unas directrices claras para este movimiento, que significan tanto «una profesión de fe» como una «concepción objetiva de los acontecimientos en curso»⁵⁹.

Lo que hay que creer: el porvenir humano.—Hay que levantarse sobre la inevitable miopía que provoca la excesiva cercanía de los acontecimientos, para buscar la perspectiva adecuada. De este modo se consigue un diagnóstico más adecuado. Por encima de los pesimismos actuales, hay que comprender que la humanidad atraviesa una crisis de crecimiento. El eje de complejidad-conciencia lo demuestra. «Avanzamos» y ante nosotros se nos abre un horizonte «ilimitado» e «irreversible» hacia nuestra suprema personalización. Es una situación «de derecho» que la acción humana debe convertir en actualidad «de hecho». De este modo comprobamos que «totalización y personalización son las dos expresiones de un único movimiento». Por tanto, conocemos la dirección: «Futurismo, Universalismo, Personalismo», son «los ejes inquebrantables» sobre los que debe apoyarse «el esfuerzo humano», «las tres columnas del porvenir»⁶⁰.

Lo que hay que ver: la convergencia humana.—Los movimientos actuales se reducen a «tres influencias fundamentales» que se sitúan «fuera del Cristianismo y luchan cada una de ellas por la posesión de la Tierra: Democracia, Comunismo, Fascismo». En ellas reconoce Teilhard «las tres aspiraciones que se nos manifestaban como características de la fe en el Porvenir. Pasión del Futuro, pasión de lo Universal, pasión de lo Personal». Ahora bien, la Democracia, originaria de la revolución, se ha diseminado en «falsos liberalismos intelectuales y sociales». Ha perdido su universalismo y ha confundido el individuo con la persona. El Comunismo, por su parte, ofrece una «auténtica seducción» al aunar su «evangelio humanitario» con «la fe en un organismo humano universal». Pero «la Materia ha velado el Espíritu» y amenaza «hacer del Hombre un termita». Finalmente, el Fascismo «está abierto al futuro», pero

⁵⁹ IX, 169-170 [CC, 153-4].

⁶⁰ Ib., 170-8 [CC, 154-162].

se apoya en «minorías selectas» y tiene una cosmovisión «de dimensiones neolíticas». De ahí que solamente el espíritu cristiano nos ofrezca las garantías suficientes con su abertura escatológica, su objetivo universal y su respeto a la persona ⁶¹.

Lo que hay que hacer: el frente humano.—Tras esta perspectiva, sólo se nos ofrece una actitud consecuente: «se trata de que ayudemos, con todas nuestras fuerzas, al nacimiento de un Mundo nuevo que aspira a salir a la superficie». Se trata de conseguir «una síntesis nueva» en la que se integrarían «el sentido democrático de los derechos de la Persona; la visión comunista de las potencias de la Materia; y el ideal fascista de las minorías selectas organizadas».

Nuestros antepasados hicieron causa común en la conquista «de la justicia y los derechos humanos». Nosotros perseguimos lo mismo, pero a escala de cosmogénesis, es decir, tratamos de conseguir «los Derecho del Mundo, en el nombre (no tan abstracto como parece) del Futuro, de lo Universal y de la Persona». Efectivamente, «en definitiva no hay más que dos grupos de Hombres en la Humanidad: los que arriesgan su alma en un Futuro más grande que ellos mismos, y los que, por inercia, egoísmo o desaliento, no quieren avanzar».

Naturalmente, no se trata de perseguir «una fórmula abstracta». Progresivamente irá surgiendo la organización adecuada: con los ingenieros de la Tierra surgirán los investigadores de «la Energética del Espíritu», lo que, finalmente, bien puede conducirnos «al descubrimiento de Dios» ⁶².

El lugar del cristianismo.—El cristianismo ha sido la fe que ha inspirado las realizaciones humanas durante dos milenios. Ante un nuevo umbral de crecimiento en la humanidad, «está estrechamente comprometida su existencia». Pero observamos que, objetiva e imparcialmente, es la única fuerza capaz de inspirar el «frente humano», porque sus tres ideales constituyen cabalmente la médula de su mensaje de salvación. El cristianismo está llamado a convertirse,

⁶¹ Ib., 178-183 [CC, 162-7]. Téngase en cuenta la fecha del ensayo: noviembre de 1936.

⁶² Ib., 184-7 [167-171].

pues, en el alma del «frente humano», si es capaz de «re-encarnarse»: Si en lugar de buscar un objetivo «extra-terrestre», comprende que su objetivo es «*supra-terrestre*»⁶³.

El pertinaz conflicto entre cristianismo y progreso, ciencia y religión, es solamente un problema de «transponer sus preceptos y sus consejos a las dimensiones de una Humanidad que se ha vuelto consciente de la inmensidad histórica y de las potencialidades o exigencias colectivas de su desarrollo». Sólo el cristianismo, entre las grandes religiones, es capaz de lograr esta transposición, ya que se adecua perfectamente con su potencial implícito. Por eso, le cabe al mensaje cristiano la función de «omegalizar» el frente humano mediante «toda una Filosofía de la Vida, toda una Etica, toda una Mística nuevas»⁶⁴.

Filosofía de la vida.—El hombre necesita tener «un objetivo tangible para sus actividades». La propia dinámica personal exige un objetivo posible y probable para justificar el esfuerzo humano. ¿Por qué buscar, descubrir, construir siempre? El cristianismo nos ofrece «con Omega un objetivo y una atracción suprema para animar y dirigir el Esfuerzo humano». Además, nos presenta una solución satisfactoria de los tres grandes problemas: el mal, la desigualdad y la relación individual-social. El primero es «la pena de personalización». El segundo desaparece al comprender que cada elemento cumple su misión propia «en una masa convergente» hacia un mismo «éxito final». El tercero se soluciona al descubrir que «en un universo en vías de centración», el «individuo y la colectividad se refuerzan y se perfeccionan uno al otro, continuamente», hasta que, «en última síntesis», «el propio Todo se ha convertido en Persona»⁶⁵.

Etica.—La máxima evangélica central: «amaos los unos a los otros» encierra, antes y siempre, el potencial básico de toda auténtica ética religiosa. La versión cristiana acentuaba, en un mundo en cosmos, «la caridad resignada y estática». Pero, en un mundo en cosmogénesis, se hace urgente realizar la transposición: «estamos

⁶³ Ib., 187-191 [CC, 171-5].

⁶⁴ VII, 55-6 [AE, 53-4].

⁶⁵ Ib., 56-8 [AE, 54-6].

cósmicamente destinados a convertirnos en uno». No bastan, por tanto, «las atenciones mutuas», sino que es preciso fomentar el progreso: «es «gasolina» y no únicamente aceite lo que necesitamos...». Ahora bien, la caridad cristiana «transpuesta a un Universo en vías de reagrupación espiritual, se dinamiza automáticamente»⁶⁶.

Mística.—«La medida de una Etica es su capacidad para florecer en Mística». En efecto, «no hay Moral que viva sin rodearse de adoración». Pero se trata de una Mística activa: «*Sentido humano*; más tarde, *sentido de la Tierra*; y por último, *sentido de un Omega*; tres etapas progresivas de una misma iluminación». Para la mística cristiana dinamizada, «*cooperar* significa *incorporarse* a una realidad viva. Obrar, en todas sus formas (con tal que sean positivas, es decir, unificadoras), equivale a comulgar». De este modo, todo se revaloriza, todo se hace susceptible de «omegalización». «En un universo reconocido como de naturaleza convergente, *una neo-espiritualidad para un neo-Espiritu*»⁶⁷.

e) UN NUEVO HUMANISMO.

Constituídas las bases de la renovación que va a ser operada por el «frente humano», hay que plantearse el problema del «control y el mantenimiento» de la energía recién conquistada, es decir, el problema de su organización adecuada. Teilhard propone varios objetivos a realizar, dentro de lo que llama «un nuevo Humanismo».

Ante todo, *moralizar la Invención.*—Es decir, la actividad humana constructiva. Hasta ahora se ha regido «por un juego de necesidades externas, sobre todo económicas». Debido a ello estamos a punto de alcanzar la situación del «aprendiz de brujo». Y es que la técnica humana precisa también una «neo-mística», incluso en términos de «supervivencia». No podemos olvidar que, al situarse en régimen de auto-dirección evolutivo «*se moraliza*» automática-

⁶⁶ Ib., 58-60 [AE, 56-8]. Sería preciso desarrollar estas proposiciones. Me propongo hacerlo en capítulos ulteriores.

⁶⁷ Ib., 60-3 [AE, 59-62]. La última cita figura subrayada en su totalidad en el original.

mente. De hecho, «allende cierto nivel, el progreso técnico va flanqueado necesariamente, funcionalmente, por el progreso moral». Ello prueba que «ambos movimientos son interdependientes»⁶⁸.

Luego, *alimentación espiritual del esfuerzo humano*.—Al hacerse reflexiva la evolución, se hace también crítica. La «energía vital» deja de ser una magnitud «fija en calidad y en cantidad». Con el hombre, la evolución, antes pasiva, tiende a hacerse activa al finalizarse». Por ello, «la energía creadora humana, según la temperatura interior a que sea elevada, es decir, entre el entusiasmo y la náusea, puede saltar en pocos instantes de más a menos el infinito».

Todo depende, pues, del grado de dinamismo que sepamos imprimir a nuestro esfuerzo creador. Condición previa indispensable es si el esfuerzo «vale la pena» o no. Ello equivale a saber si nos dirigimos a un objetivo irreversible y personal superior a nosotros. De aquí se desprende toda una energética educativa, el «*coeficiente de activancia*», es decir, «la aptitud más o menos grande que posee para excitar los centros de actividad refleja».

Hay que construir, pues, «una *escala de activancias*» según la capacidad respectiva para hacer «vivable» el Mundo, aunque, en realidad, «sólo un valor es capaz de satisfacernos: *el mayor de todos*». En todo caso, la construcción de esta escala presupone la elaboración de una «Noodinámica», esto es, la «dinámica de la energía espiritual» o «dinámica del espíritu», que se basa en «la necesidad de integrar el psiquismo humano, el Pensamiento, en una auténtica «Física» del Mundo»⁶⁹.

Entre los objetivos inmediatos de solución que este «nuevo humanismo» debe satisfacer, se encuentran algunos de máxima urgencia, tales como «asegurar un *eugenismo* creciente, nutritiva, educativa y selectivamente». También debe fomentar al máximo «el desarrollo de las energías *afectivas*, generatrices últimas de la unión: sentido sexual sublimado y sentido humano generalizado». Ha de fomentar, igualmente, «el sentido de la Especie», «una fe colectiva (operante y unanizante) en cierta maduración futura de la Huma-

⁶⁸ V, 259-262 [PH. 247-250].

⁶⁹ Ib., 262-267 [PH. 251-256]. Aquí se enlaza directamente la vertiente educativa de «la energética humana» y «la activación de la energía humana», que serán el objeto de estudio de los próximos capítulos.

nidad». Teilhard llega a pedir la construcción de «un nuevo Palomar» para investigar con las máximas garantías científicas las condiciones de estudio y de energética requeridas para encauzar al máximo la acción humana, aunque añade que no se precisa tanto de «datos nuevos» como de «un nuevo modo de mirar y de aceptar los datos»⁷⁰.

Bajo la perspectiva de este «nuevo humanismo», en efecto, nuestro Universo «se aclara a nuestra inteligencia», «se precisa ante nuestra libertad», «se valoriza en nuestra estimación», «se calienta para las potencias del amor» y se ilumina, es decir, se descubre capaz de satisfacer las más elevadas aspiraciones de nuestra mística»⁷¹. Ninguna garantía mejor podemos esperar de su validez objetiva.

JOSÉ RUBIO

Madrid, marzo 1970.

⁷⁰ VII, 209-210 [AE, 190-2]; Ib., 306-9 [AE, 273-7]. Cfr. nota 69.

⁷¹ V, 118-122 [PH, 114-8]. En estas partes late toda una filosofía de la acción.

TEXTOS Y GLOSAS

¿Un signo de los tiempos?

(CONFERENCIAS CON MOTIVO DE LA INAUGURACIÓN DEL «INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM», ROMA 4-7 DE MAYO DE 1970.)

En el nuevo edificio del «Institutum Patristicum AUGUSTINIANUM» hay una frase de San Agustín que reza así: «...*quod san(c)ti invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt...*» (C. Julian. II, 24 PL 44, 698). Agustín hablaba contra los pelagianos, más en concreto contra Julián de Eclana, y apelaba a la tradición de la Iglesia sobre el pecado original. Los católicos se creían —y eran— los detentores de la verdad, no sólo por ser los herederos de una tradición, sino ante todo porque buscaban la verdad en la unidad por medio de la caridad, con respeto y comprensión, pero con eficacia. Y cuando la verdad —en este caso del pecado original— parecía despedazarse, se apelaba a la unidad, basada en la secuencia generacional de las edades, amando a las personas y respetando cuanto en precedencia se había descubierto en el misterio cristiano. A la verdad solamente podía llegarse en la unión con cuantos han precedido, sin cortar el hilo que une a los hombres del pasado con los del presente. Y a la unidad le da cabida la humildad, no el triunfalismo, la admisión de que para encarnarse en el tiempo, es preciso hacerse siervo, disminuirse sin ruidos para engrandecerse, que podría traducirse en nuestro lenguaje para todas las ocasiones que siguen este curso, «menos ruido y más nueces». Y con el contenido, fuerte y sólido, se alimenta con más vigor el cuerpo de la Iglesia. La tradición tiene algo que decir en la conciencia ininterrumpida y en el progreso constante. Y eso revela un hecho: unidad no es uniformidad ni ordenamiento masivo, sino pluralismo de expresiones y manifestaciones en unión de aspiraciones.

«Volver a la tradición», o «retorno a las fuentes» que tanto se oye en la actualidad puede tener un doble sentido, fácilmente ofuscable por una concepción estática de la tradición. Un sentido de gratitud hacia quienes se han esforzado en un determinado tiempo y ambiente por adaptar el mensaje cristiano y su mundo, abriendo camino y enriqueciéndolo con nuevas vivencias. Y a su vez una unión con ellos en espíritu y una adhesión a sus empeños, nacidos de amor a la Iglesia y a la humanidad.

Hay también quienes —segundo sentido— vuelven los ojos a la tradición,

cobardemente, por no atravesarse en su tiempo a enfrentar los problemas del día, como aquellos afrontaron los suyos. Es entonces mucho más fácil apelar a soluciones hechas y bajo el señuelo de conocer la actualidad, se le imponen soluciones dadas, muy válidas para otros momentos históricos. En ciertos momentos de la historia, cuando falta garra y las fuerzas decaen o se siente la propia debilidad ante el presente, la tradición aparece como un recurso, el menos comprometido y arriesgado. Así no hay peligros ni decepciones, pero se carece también de soluciones aptas. Podría, si así se entendiera, ser este recurso el más revelador de la impotencia personal y colectiva.

Sin embargo, no creemos que sea éste el fin de una institución como la que el 4 de mayo se ha inaugurado en Roma. Existe una conciencia clara de su misión y de su posibilidad de clarificación de ideas para el mundo actual. Es verdad que sería utópico mirarse solo narcisísticamente en el espejo de la historia, sin extraer la lección para el hoy que nos toca vivir. Pero en esta perspectiva está concebido también el Instituto Patrístico «Augustinianum». *Vetera et nova*, y aquello como clarificación, al menos relativa, de esto. El nuevo Instituto se lanza al mar de la navegación con una consigna bien anotada. Así lo ha dejado en luz el Reverendísimo P. Agustino Trapè, prior general de los Agustinos, en su discurso inaugural, haciendo la presentación al Santo Padre.

EL DISCURSO DEL P. GENERAL, AGOSTINO TRAPE.

Palabras de gratitud a S. S. Pablo VI, que se ha dignado bendecir e «inco-aggiare» esta iniciativa. Tras unas breves palabras iniciales expresaba la utilidad del estudio de los Santos Padres diciendo: «Estamos convencidos de que los Padres de la Iglesia, los de Occidente, y los no menos grandes y más numerosos de Oriente, por la seguridad de su doctrina, por la humildad de su investigación, por la profundidad de su especulación, por la fuerte personalidad y el esplendor de sus escritos, pueden ejercer un grande y benéfico influjo sobre los estudios teológicos de hoy y sobre la formación de las nuevas generaciones.

«Ellos han unido conjuntamente el principio de la tradición y el del progreso teológico... De la unión de estos dos principios ha nacido esa síntesis doctrinal que es a un tiempo fidelidad a la tradición y renovación atrevida... La teología hoy, proyectada hacia una profunda renovación y necesitada, con frecuencia, de un equilibrio, puede extraer gran ventaja de la experiencia y de la sabiduría de los Padres. Además el estudio de sus obras podrá ayudar no poco al movimiento ecuménico que encuentra en ellos un guía experto que actuará, según la necesidad, de estímulo y de freno...

Por esta razón la Orden no ha ahorrado sacrificios con el fin de poner en

pie de alerta el Instituto Patrístico, del que la inauguración del edificio destinado al mismo constituye la fase inicial... No que en nuestro Instituto se pretenda proponer toda la doctrina de los Padres, sino que se quiere enseñar más bien la metodología para estudiarlos; se quiere inducir a los jóvenes a acercarse a ellos, a leer las obras, a conocer sus enseñanzas, a sentir y compartir con ellos el amor por Jesucristo y por la Iglesia».

No se alargaba más ni era necesario. Pedía al final la bendición apostólica y hacía una vez más votos por que el Instituto fuera un auténtico servicio a la Iglesia en las dificultades en que hoy se debate. Esbozaba también en breve síntesis el programa que se pretendía desarrollar con las diversas secciones. Y al final hablaba de la actualidad del estudio de los Padres, citando la frase de San Agustín que hemos comentado al principio de este resumen. El Instituto quiere significar, como hicieron los Padres, la fidelidad a la tradición y una atrevida renovación, «ardito rinnovamento». Con un augurio de esperanza en la juventud, ha agradecido la aportación a cuantos han colaborado y a cuantos con su presencia —eran muchas las personalidades que asistieron al acto— han querido honrar este acontecimiento.

EL MENSAJE DE PABLO VI SOBRE LOS ESTUDIOS PATRÍSTICOS.

El Santo Padre, Pablo VI, tomando luego la palabra con voz trémula, triste en apariencia y cansada, ha pronunciado este discurso, que traducimos por el interés que ofrece para los estudios patrísticos. En algunos momentos se ha permitido la libertad de hacer incisos personales, como recuerdos de una vivencia que la lleva muy dentro del alma. Dijo así:

«Hijos carísimos:

Nuestros pasos Nos han conducido hoy en medio de vosotros para un encuentro que satisface no solamente vuestra legítima aspiración de acoger este humilde Vicario de Cristo para la inauguración del nuevo Instituto Patrístico «Augustinianum», sino que cumple también un deseo particular Nuestro de conocer personalmente la sede del Instituto mismo, que llena de alegría justamente la entera Familia de la Orden Agustiniiana.

Dejadme, hijitos, que en una circunstancia tan significativa os expresemos algunos sentimientos que suscita en Nos la realización de esta atrevida empresa.

Ante todo un sentimiento de sincera gratitud al Señor, que ha querido darnos el consuelo de ver esta nueva promesa para el incremento de los buenos estudios eclesiásticos. Y Nuestro reconocimiento se dirige también a todos aquellos que han sido los instrumentos de las benévolas disposiciones de la Divina Providencia en esta obra; en primer lugar a los Superiores de la Orden Agustiniiana, que con

sabiduría de amplia mira y no sin grandísimos sacrificios la han ideado y realizado; y además a los bienhechores que han generosamente facilitado el feliz cumplimiento. Conceda Dios a todos la merecida recompensa.

De este modo vuestro Instituto se inserta egregiamente en el concierto de los célebres y beneméritos Institutos de cultura eclesiástica que florecen numerosos aquí en Roma; y se inserta con un rostro suyo, con una fisonomía particular, con una función propia, de suerte que añade nuevo prestigio y decoro a la alta cultura teológica romana.

Pero brota de Nuestro ánimo la complacencia tanto más cordial y espontánea por esta sede, cuanto ella se injerta en una gloriosa tradición de vuestra Orden, que ha dado incomparables servicios a la Iglesia: queremos decir la de los estudios patrísticos y de San Agustín en particular, cuyo pensamiento y enseñanza constituyen para vosotros un patrimonio espiritual que custodiar y promover con todo esfuerzo. De este patrimonio os demostráis no sólo herederos pasivos, sino excelentes y modernísimos promotores. A este respecto, Nos bastará citar un nombre: el del llorado P. Antonio Casamassa, insigne gloria de vuestra Orden y de Nuestra Universidad Lateranense. Recordemos todavía dos iniciativas que hacen honor a la actividad científica de vuestro Estudio Teológico: la Cátedra Agustiniana y la nueva edición de todas las obras de San Agustín ya felizmente iniciada.

Pero lo que Nos toca subrayar en este momento es sobre todo el hecho de que este Instituto Patrístico responde plenamente a las necesidades actuales de la Iglesia. El retorno a los Padres de la Iglesia, en efecto, forma parte de aquella ascensión a los orígenes cristianos, sin la que no sería posible actuar la renovación bíblica, la reforma litúrgica y la nueva búsqueda teológica augurada por el Concilio Ecuménico Vaticano II.

Para convencerse de esto, basta pensar en la particular función que los Padres ejercen en la Iglesia. Testigos de la fe de los primeros siglos, están vitalmente insertados en la tradición que deriva de los Apóstoles. «Las enseñanzas de los Santos Padres testifican la presencia viva de esta Tradición, cuyos tesoros se comunican a la práctica y a la vida de la Iglesia creyente y orante» (Const. *Dei verbum* n. 8). Se comprende entonces cuán importante sea el estudio de los Padres para una más profunda inteligencia de la Sagrada Escritura, y cuán decisivo sea para la Iglesia su acuerdo sobre la interpretación de la misma. Como recuerda la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, aunque los Padres estuvieran «a veces menos dotados de erudición profana y de ciencia lingüística que los intérpretes de nuestro tiempo, sin embargo, por el oficio que Dios les confió en la Iglesia, sobresalen por una serena penetración de las cosas celestes y por un admirable acumen de pensamiento, con el que penetran íntimamente la profundidad de las divinas palabras».

Mas los Padres fueron además teólogos iluminados que ilustraron y defendieron el dogma católico, y, en su mayor parte, celosísimos pastores que lo predicaron

y lo aplicaron a las necesidades de las almas. Como teólogos, ellos los primeros dieron forma sistemática a la predicación apostólica, por la que, como afirma San Agustín, fueron para el desarrollo de la Iglesia lo que habían sido los Apóstoles para su nacimiento: «*Talibus post Apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit*» (Contra Julianum (de originali peccato) II, 10, 37 PL 44, 700). Como pastores, después, los Padres sintieron la necesidad de adaptar el mensaje evangélico a la mentalidad de sus contemporáneos y de nutrir con el alimento de las verdades de la Fe a sí mismos y al pueblo de Dios. Esto hizo que por medio de ellos catequesis, teología, Sagrada Escritura, liturgia, vida espiritual y pastoral se uniesen en unidad vital, y que sus obras no hablasen solamente al entendimiento, sino a todo el hombre, interesando el pensar, el sentir y el querer. Ellos tuvieron además una sobreabundante riqueza de espíritu cristiano, derivada de su santidad personal, por lo que a su escuela la Fe no se contenta de puras elucubraciones intelectuales, sino que fácilmente se enciende también de sentido místico. Como ponía de relieve el gran Bossuet, sus obras «producen un fruto admirable en quien las estudia: porque, después de todo algunos grandes hombres están alimentados del escueto trigo de los elegidos, de la pura sustancia de la religión, y así como están llenos del espíritu primitivo que han bebido más directa y abundantemente de la misma fuente, sucede, no raramente, que lo que emana con frescura natural de su plenitud es más nutritivo de lo que ha sido luego repensado y meditado (*Défense de la Tradition et des Saints Pères*, I Partie L. IV. c. XVIII).

Por estos motivos no hay duda que un estudio más profundo y más orgánico de la patrística puede ofrecer una ayuda incalculable a la renovación teológica en este período post-conciliar. Renovación que requiere una teología que sea no menos pastoral que científica; que permanezca en estrecho contacto con las fuentes bíblicas; que tenga como centro Cristo; que considere al hombre insertado en la historia de la salvación; que sea constantemente fiel a la palabra de Dios, devota al Magisterio de la Iglesia, pero al mismo tiempo atenta a todas las voces, a todas las necesidades, a todos los auténticos valores de nuestra época.

No por nada el estudio de los Padres ha sido recomendado con insistencia por el Concilio debido a su incidencia sobre el estudio de la Sagrada Escritura (cf. *Dei Verbum*, n. 23), sobre la renovación de los estudios teológicos (cfr. Decr. *Optatam totius* nn. 11; 16), sobre la construcción de una ciencia sacerdotal válida (cfr. Decr. *Presb. Ord.* n. 19), sobre la teología misionera (Cfr. Decr. *Ad Gentes* nn. 3; 22).

En esto es sorprendente la actualidad y la eficacia del ejemplo de San Agustín, a quien vuestro Instituto, en la distribución de los Cursos, ha querido asignar una sección aparte, no solamente por lo vasto de su enseñanza, sino también por su importancia. En realidad amén de brillar en él en grado eminente las cualidades de los Padres, se puede decir que todo el pensamiento de la antigüedad converge

en su obra, y de ella derivan corrientes de pensamiento que impregnan toda la tradición doctrinal de los siglos sucesivos.

El ha amado apasionadamente la verdad, y no se ha cansado de escrutar el contenido de la fe y de cultivarla como ciencia. Es suyo el mote: «*intellectum valde ama*» (Epist. 120, 13: PL 33, 459); suya la noción de teología como ciencia «*qua fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, defenditur, nutritur, roboratur*» (De Trin. 14, 1, 3: PL 42, 1037). Pero nadie más que él ha sabido inclinarse a las profundidades del misterio, prefiriendo la *fidelis ignorantia* a la *temeraria scientia* (Serm. 27, 4: PL 38, 179), es decir, a la ciencia que, abandonada la guía de la fe, se confía a la sola investigación de la razón.

Conoció todos los resortes de la cultura filosófica y literaria de su tiempo: pero su amor apasionado fue para los Libros Santos, que meditó y explicó con incomparable entendimiento de amor. Bíblica fue su teología, como bíblico fue también su lenguaje.

En la especulación teológica logró cimas no fácilmente accesibles; pero el autor del *De Trinitate* ama también la concretez de la historia y quiere además que la exposición de la doctrina cristiana se haga sobre la línea de la historia de la salvación (*De Catechizandis rudibus*, 3, 6; 7, 11: PL 40, 313; 317).

Como todos los Padres también él sintió viva la exigencia de profundizar el mensaje evangélico, de adaptarlo a la mentalidad de sus contemporáneos y de expresarlo con un lenguaje apropiado; pero nadie más que él enseñó y practicó la fidelidad al sentido tradicional del dogma. «*Liberis verbis* — escribe el doctor de Hipona en el *De civitate Dei*— *loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem*» (10, 23: PL 41, 300).

Hijos carísimos, hemos querido hacer en común con vosotros estas breves consideraciones, con el fin de que comprendáis cuán grande es la importancia que atribuimos a vuestro Instituto, y cuanto esperamos Nos de él.

Y ahora un augurio y una bendición. Al nuevo Instituto el augurio de que «*vivat, crescat, floreat*», afirmándose no sólo por su regular funcionamiento y la seriedad de los estudios, sino también por el espíritu con que ha surgido, que es espíritu de amor y de servicio a la Iglesia, de fidelidad inconcusa a su misión de «*Madre y Maestra*» y de fraterna colaboración con los otros Institutos científicos de la urbe. Un augurio luego a los Superiores y profesores a fin de que puedan recoger los mejores frutos de su empeño. Y en fin a todos los alumnos dirigimos el voto que correspondan a las esperanzas de la Iglesia, y sepan recoger del estudio de los Padres los frutos abundantes de sabiduría cristiana para su formación intelectual y espiritual.

Estos votos vienen avalados por nuestra propiciadora Bendición Apostólica

que impartimos a todos vosotros auspiciando las más selectas gracias del Señor».

Con este discurso y la bendición impartida al nuevo edificio y a los presentes, terminaba el acto de inauguración, en el que el Instituto Patrístico «Augustinianum» había sellado su compromiso. Un compromiso que le obligaba a una organización y a una puesta en marcha, condicionada por estas palabras de ánimo que el Papa le había regalado en tal circunstancia. Los estudios patrísticos estaban de enhorabuena. Una palabra autorizada había elevado su valor y había puesto en órbita la urgencia y la necesidad de un examen crítico, histórico y teológico del contenido patrístico para reforzar de una parte la tradición y para aprender, por otra, la exigencia de una adaptación de la teología a la nueva marcha de la humanidad.

LAS CONFERENCIAS.

No podía limitarse esta circunstancia simplemente a una inauguración oficial. Y por eso mismo el Instituto había organizado tres días de conferencias con personas competentes en la materia. Los días 5, 6 y 7 de mayo disertaron en el aula magna del nuevo edificio tres autoridades de los estudios patrísticos. El día 5, el Card. Michele Pellegrino, pronunciaba su conferencia sobre *Los Santos Padres y los problemas de la cultura*. La conocida altura científica del eminentísimo Purpurado ponía de relieve algunos puntos muy dignos de tenerse en cuenta y arriesgaba también una opinión frente a los debatidos problemas de la actualidad en torno a una cultura cristiana. Iniciaba su proluación definiendo, en conformidad con la *Gaudium et Spes*, la cultura como el resultado de la compleja y multiforme actividad del hombre, en cuanto constituye «el patrimonio propio de cada grupo humano», es decir, con mayor precisión: el conjunto, más o menos orgánico o coherente, de aquellas nociones que contribuyen a formar una mentalidad, destinada a influir sobre la orientación de la vida. En cuanto a los Padres se trataba sobre todo de la cultura greco-romana y su problema era la aceptación o el rechazo de la misma. Teniendo en cuenta su formación, su temperamento y sus intenciones no puede hablarse en ellos de un bloque monolítico. Tenemos, por ejemplo, una actitud de rechazo en Tertuliano y en Taciano, pero al mismo tiempo topamos con una aceptación y una puesta en cantera por parte de Clemente Alejandrino para quien como la ley fue pedagogo para los judíos hacia Cristo, así es guía para los griegos la filosofía.

Existen, en general, a través de la patrística, dos actitudes fundamentales, diversas tanto personales como de grupo. Su Eminencia recogió los elementos comunes de las mismas y ofreció las características de esos momentos históricos. Y como la Biblia significaba un poco la canalización de esas actitudes, el orador

expuso la relación entre la Biblia y la cultura profana, tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento. Entre los Apologistas, tanto el filósofo mártir Justino como Atenágoras ven en la filosofía y en la poesía de los griegos singulares consonancias con el mensaje bíblico. Con Clemente Alejandrino el proceso de simbiosis entre cristianismo y cultura clásica da un notable paso hacia adelante. No sólo recoge muchos elementos del pensamiento griego que retenía como anticipaciones del cristianismo, sino que presenta un ideal de cristianismo que trata de apropiarse aquellos aspectos del ambiente cultural en que vive, rechazando, empero, lo que cree en oposición al mensaje de Cristo.

El orador ha profundizado en la conferencia mucho más en los siglos sucesivos, sobre todo en los siglos IV y V, despreciando los elementos de cultura clásica verificables en las obras de Basilio de Cesarea, de Gregorio de Nisa, de Gregorio Nacianceno. En Occidente repasa de modo especial en Ambrosio, en Jerónimo, en Agustín, en Aurelio Prudencio.

Expuesta con abundancia de datos y de citas esta relación y entrando por los diferentes campos de la cultura, se hace una última pregunta de mucha actualidad: ¿Existe realmente una cultura cristiana? ¿Ha existido en tiempo de los Padres o puede hablarse de tal? O si se prefiere hacer la pregunta en otros términos, diríamos: ¿En qué medida se salva la autenticidad de los valores cristianos, en ésta o en la otra forma de cultura? El Card. Pellegrino se opone a una cultura cristiana, aun pensando que muchos valores cristianos han vitalizado y enriquecido la cultura. Más aún, llega a decir que no debe realizarse una cultura cristiana, sino que el cristianismo asume y eleva la cultura existente y se sirve de la misma y se mezcla con ella para darle desde dentro el fermento evangélico. «La solución dada por los Padres —diría el orador— era una solución que reconocía algunos valores auténticos y perennes del pensamiento precristiano, los asumía en pleno, pero decantándolos, purificándolos y elevándolos, en la integralidad del pensamiento cristiano. Esta tarea fue cumplida porque combatieron esta batalla con un espíritu auténticamente religioso, con humildad, con adhesión a la tradición, en el sentido más profundo de la palabra, y a la Iglesia; estas virtudes les permitieron que —aun con algunas desviaciones parciales— permanecieran sustancialmente en el surco de la verdad y fueran obrejos del Evangelio».

El día 6 figuraba en el programa de conferencias el Prof. J. N. D. Kelly, de la Universidad de Oxford, conocido en todos los ambientes patrísticos por sus obras principales *Early Christian Creeds* y *Early Christian Doctrines*, amén de otra serie de escritos menores. El título de su conversación era prometedor: *Patristic Studies and the Ecumenical Movement*. Un desarrollo sencillo, pero sumamente interesante. El orador comienza recordando a Daniélou, que en el 1963 había dicho que era necesario redescubrir en los Padres una tradición común, como fondo para el ecumenismo, superando mentalidades y ambientes particulares, y añade

que sería preciso llegar a una interpretación interconfesional. No siempre el estudio de los Padres ha ayudado al diálogo ecuménico, y así en los siglos XVI y XVII se sirvieron de ese estudio más bien en plan controversístico que en sentido irénico. La historia es aleccionadora a este respecto. En la Reforma se trató de probar que la Iglesia romana había deteriorado la Iglesia de los Padres, pero siendo leales hay que reconocer que una cosa era la visión de la Iglesia en general, y otra las decisiones de Trento en particular. El anglicanismo durante ese período tuvo un grupo grande de patrólogos, como James Ussher (1581-1650), John Person (1613-1686), Georges Bull (1634-1710), etc. Sin embargo el uso controversístico se proseguía en los siglos XVIII y XIX.

Dejando aparte la historia, ahora se trataría de una comprensión interconfesional de los Padres: ¿Cómo puede considerarse la edad de los Padres como la edad de oro de la unidad? Nos hallamos con una iglesia indivisa, pero fragmentada, conservando una creída unidad. La línea de la unidad ha apelado tradicionalmente al anglicanismo. En este sentido ofrece algunos ejemplos de la iglesia anglicana a la que pertenece, y continúa diciendo que la Iglesia de los primeros siglos estaba tan dividida como el cristianismo actual, aunque la división fuera de otro tipo. Se daban grupos, pequeños cismas de la «gran Iglesia», levantándose altar contra altar: la cristiandad de Antioquía, el donatismo, el monofisismo, entrando a veces en ello también la actitud de la Iglesia frente al estado y la protección de éste. Su cercanía mayor a la fuente original cristiana les ofrecía el medio de una actitud quizá un poco cerrada, pero amplia, por ser «órganos privilegiados de la tradición», aunque no pueda exagerarse este carácter. Los Padres son privilegiados por su antigüedad y un grado de mayor inspiración en el mensaje cristiano comunicado. Pero la inspiración de los Padres, su antigüedad y fondo, no debe ser obstáculo ni debe hacer pensar que el Espíritu Santo no continúa inspirando a su iglesia en las diversas épocas y con los diferentes medios del pensamiento. Esto es fácilmente apreciable en la interpretación de la Escritura, en la que hoy no se pueden admitir muchas de las fantásticas interpretaciones de los Padres.

Para el ecumenismo, los apologistas producirían reflexiones negativas. La forma de la liturgia de los Padres, los credos que se iban fijando, han dado una estabilidad. No se trataría, sin embargo, de volver sólo a ellos, sino que sería necesario acomodar eso a las circunstancias y condiciones cambiantes de los tiempos. Y el Espíritu seguiría iluminando en este orden también nuevas verdades. Lo mismo puede decirse sobre la disciplina y sobre lo canónico. Los problemas centrales de artículos de fe, por ejemplo la Trinidad, la personalidad y la divinidad del Espíritu Santo, las dos naturalezas del Hijo, postulan una reinterpretación por parte de todas las confesiones religiosas. Y Atanasio e Hilario, Basilio y los dos Gregorios, Cirilo y Agustín serán como nuestros verdaderos Padres en la fe.

Hay para los cristianos separados otros puntos que puedan estimularles al

estudio de los Padres, por ejemplo la Iglesia como modelo de unidad entre ellos. Pero era una unidad muy especial, no «undivided, but it was much less divided than christendon in today, and its divisions were in the nature of things much less duple, entrenched». Sin embargo, tienen un gran horror a las divisiones y por tanto al cisma, y eso por dos principios: primero, porque la Iglesia aparece en la Escritura como cuerpo de Cristo y esto no es una aspiración para ellos, sino un hecho, y segundo, porque la unidad en la Iglesia viene realizada por el amor cristiano, por el *agapé*, por la *caritas*.

No obstante, la necesidad de la unidad y el horror a las divisiones presenta diferencias en las diversas tradiciones. Unas la presentan más en su aspecto invisible y otras en su aspecto visible y jerárquico; allí regiría más bien la libertad, y aquí, la constitución autoritaria. Depende en parte de las tradiciones vigentes. «La tentación del católico comprometido cristiano es caer en la forma opuesta de complacencia. Es fácil para él asumirlo todo sobre la base de un seguimiento excesivamente literal de ciertos principios descubiertos en los Padres, y puesto que la Iglesia de Cristo es necesariamente una, todo otro grupo de cristianos fuera de esa única comunión está *ipso facto* fuera de la Iglesia. Pero ¡la panorámica del cristianismo permitió ofrecer un saludable correctivo a esta unilateralidad!». La Iglesia mediterránea tiene conciencia de su independencia y las demás también la buscaban.

Y los Padres presentan además un buen ejemplo para el cristianismo fragmentado. La Iglesia es preeminente y conscientemente una Iglesia de tradición y se respetan las diferentes tradiciones aunque haya un *credo* ecuménico contra las herejías, pero con diferentes expresiones. Hay en ellos una diversidad como la hay en la misma revelación. Y para hoy esto es transcendental. El respeto a la tradición pide seguir escuetamente la voz del Espíritu que no cesa en su actividad y prosigue su iluminación. «Por lo que respecta al ecumenismo, esta reverencia de los Padres por la tradición, esta convicción de ellos de que la vida de la Iglesia es la expresión de una herencia recibida, y esta insistencia en hacer la única tradición de Cristo sería el argumento a la mano para testificar el desarrollo doctrinal o eclesiástico —todos estos puntos son el «challenge»— y la inspiración para el cristianismo contemporáneo. En los círculos protestantes hay todavía una tendencia a aplicar un texto subjetivo —que nos parece acertado o erróneo—, con todas las limitaciones de un condicionamiento histórico; en círculos católicos y anglicanos, en cambio, persiste una tentación paralela de dar valor absoluto a ciertas hechuras institucionales. Partiendo de estas dos actitudes, podemos llegar a marcar un camino, en el que la sagrada tradición adquiera una dimensión justa, tal y como el Vaticano II lo expresa: *Deus qui olim locutus est sine intermissione cum dilecto Filio suo colloquitur...*».

Para estudiar el ecumenismo en los Padres hay que verlo en su devoción a Cristo vivida con profundidad, fuera de controversias y polémicas y con un espíritu

abierto a una cooperación ecuménica. Y se pide entonces objetividad, simpáticamente adquirida e ir sin prejuicios a los Padres, ya que si no ha servido para el ecumenismo su estudio, ha sido porque en el siglo XVI y XVII se usaron en plan polémico y apologético: la tentación y el prejuicio nacen la mayor parte de las veces de los temas, por ejemplo, el primado del Papa. La conferencia de Kelly clara y decidida se prestaba a muchas reflexiones. Una gran sinceridad la caracterizó.

El día 7 había una conferencia que llevaba por título: *Patristique et Vatican II*. Era orador el profesor de la Universidad de Friburgo en Suiza, Othmar Perler. Su autoridad y su acento hacían esperar profundidad y cordura. Y fue verdad. Quizá el título llevara más de lo que iba luego a ser tratado. El profesor Perler no podía examinar texto por texto de los citados en el Vaticano II y analizar con sentido crítico y de hondo método patrístico cada uno de ellos. Anotando que en el Concilio se encuentra una rica documentación patrística verdadera, es consciente también de la libertad de adaptación que se ha hecho de los textos. Ante la imposibilidad de profundizar en todas las citas y en las interpretaciones parciales que se han dado, opta por limitar su campo.

Y se atenderá, quizá con sorpresa de los oyentes, pero no sin que lo anuncie desde el principio, a un solo texto, citado en el cap. II, n. 13 de la Const. dogm. *Lumen gentium* sobre la Iglesia. El texto es de San Ignacio de Antioquía y la cita que hace el Concilio es la siguiente: «inde etiam in ecclesiastica communione legitime adsunt Ecclesiae particulares, propriis traditionibus fruentes, integro manente primatu Petri Cathedrae, quae universo caritatis coetui praesidet, legitimis varietates tuetur et simul invigilat ut particularia, nedum unitati noceant, ei potius inserviant». Hay un cf. San Ignacio M., *Ad Rom. Praef. ed. Funk, I, p. 252*. El texto viene aquí en relación con las Iglesias particulares y la Iglesia romana, salvando la cátedra de Pedro. San Cipriano habla del primado en el texto y pasa también por San Agustín aceptándolo la Iglesia. En el texto conciliar se ha optado por una interpretación, pero no todos, en el análisis del texto, están conformes con esa interpretación.

Othmar Perler en su conferencia se adhiere al texto de San Ignacio y pretende estudiar y examina con profusión de datos y de citas estos tres puntos: 1) Origen de la tradición conciliar; 2) La aprobación de esa tradición; 3) Sentido del texto citado por el Concilio. Analiza una a una las palabras del texto ignaciano en su significación griega, en su traducción y en los diferentes autores que lo han tratado, recogiendo varias interpretaciones y su valor ecuménico también. Pasa luego al texto interpretado por sí mismo, con un cúmulo de particularidades, que ofrecían al público el sentimiento de estar frente a un verdadero especialista.

Poco a poco, y sembrando a voleo su exposición, dejaba entrever la necesidad

de un estudio profundo para cada texto de los Padres que usa el Concilio y al final podría decir en referencia a este texto que el amor y la caridad es tema corrientísimo en San Ignacio y corriente también en su espíritu. Por otra parte, añadiría que del sentido profano y político de presidencia de Roma se pasó a lo religioso. Era simplemente un botón de muestra. Y las conclusiones que extraía de este ejemplo ponían en guardia contra un uso sin profundidad de los textos patrísticos en lo conciliar.

* * *

Con la tercera conferencia quedaba cerrado este primer lanzamiento del Instituto Patrístico «AUGUSTINIANUM» a la cultura patrística. Las promesas eran buenas, las intenciones, sanas. Era como una invitación al retorno sincero, a veces con cierto aire de polémica, a las fuentes y a la tradición. Si existe la colaboración de todos, si se toma conciencia de la necesidad de una fuerte formación en lenguas, en cultura ambiental, en filología, en filosofía, en teología, en política, en economía, en espiritualidad y en monacato de los primeros siglos, es posible que produzca un tal Instituto los frutos que de él se esperan. Al menos sobre el papel sus secciones y su planificación ofrecen garantías. ¿Sería un signo de nuestros tiempos? Debe serlo, no para huir cobardemente de los problemas actuales, sino para resolverse a ir hacia ellos sin romper con los valores puros de cuantos han precedido en la fe y especialmente de los más cercanos al centro del mensaje, Cristo.

JOSÉ MORÁN

San Agustín educador

(II SETTIMANA AGOSTINIANA, PAVÍA 16-24 APRILE 1970.)

La Semana Agustiniiana de Pavía se afirma. Lo ha demostrado la segunda manifestación de la misma y el fruto que ha presentado ya de la primera. Se trata de las Actas de la I Semana Agustiniiana que llevan por título *L'itinerario della fede in S. Agostino*. Pavía 1969. Sus páginas densas y bien presentadas son el fruto de los diversos actos habidos y de las conferencias mantenidas. Los estudiosos de San Agustín hallarán en las mismas puntos importantes de referencia.

En cuanto a la II Semana el tema no podía ser más prometedor. Y la actualidad del mismo era índice y garantía. El P. Dante Scanavino, secretario activísimo de esas jornadas, decía en una entrevista a un periódico local que «el motivo de fondo que debe inspirar cada semana agustiniana es siempre el muy práctico de hacer conocer mejor el pensamiento agustiniano para un influjo benéfico sobre la vida cristiana: los grandes maestros del cristianismo —proseguía— no se oscurecen nunca. La elección específica del tema pedagógico está determinada por una exigencia de actualidad». Como se ve ha sido la actualidad del tema la que ha inducido a tratarlo en esta Semana. Los oradores, conocidos en los ambientes agustinológicos, podían brindar —y brindaron de hecho— sabrosas conclusiones.

El Card. Garrone en su alocución en la misa de apertura de la Semana trazó los rasgos fundamentales de la figura de San Agustín como educador, haciendo resaltar su interés para el presente, dado que ha descubierto la dignidad de la persona humana del alumno y lo ha elevado a categoría. Insistió en el amor apasionado de Agustín por la verdad, verdad que venía identificada por el Santo con Cristo, y en Agustín maestro de interioridad. Su espléndida homilía, que veremos publicada en las Actas, está henchida del calor y de la inteligencia del Eminentísimo Cardenal que sabe de esas navegaciones difíciles.

Las conferencias estaban anunciadas por este orden: El día 20 de abril, Rvdmo. P. Agostino Trapè, Prior General de los Agustinos: *L'azione educatrice di S. Agostino*; el día 21, el prof. Alfonsi, Ordinario de Literatura Latina en la Universidad de Pavía: *S. Agostino e i metodi educativi dell'antichità*; el día 22, el P. Antonio Lombardi, Provincial de los Agustinos de la Provincia Romana

disertó sobre: *Funzione del maestro umano e del Maestro interiore nella educazione*; el día 23 el prof. Mons. Giulio Oggioni, de la Facultad teológica de Venegono pronunciaba su conferencia sobre el tema: *I problemi dell'educazione religiosa: la ricerca del metodo didattico*; y el día 24 finalizaba el prof. Aldo Agazzi, Ordinario de Pedagogía en la Universidad Católica de Milán, con: *L'attualità della dottrina pedagogica di S. Agostino*. Los profesores, en su mayor parte, son conocidos por sus trabajos sobre temas afines en la doctrina y en la obra de San Agustín. Aunque sus relaciones no fueran más que una síntesis apretada de sus estudios extensos serían ya para el gran público una adaptación y un principio de inteligencia.

Presentar cada una de las conferencias nos llevaría demasiado lejos. El tema se brinda para ello. Las novedades no han sido muchas, pero los aciertos y las conclusiones ponen de manifiesto una vez más la inagotable vena del pensamiento agustiniano. Hay en las diferentes ponencias y en las homilias que mezclaban sus notas con lo científico, una doble línea fácilmente apreciable: por una parte, insisten todos —quizá sea uno de los defectos— en la carrera didáctica de Agustín, es decir, en su vocación para la enseñanza desde sus primeros años de profesor hasta su cátedra de retórica en Milán, lo cual le preparaba para sus años posteriores de sacerdote y de obispo; y por otra, en la instrumentalidad y provisionalidad del maestro humano, dejando al alumno ante su propia intimidad a la escucha del único verdadero Maestro interior, que es Cristo, que habla por la verdad. Aunque no se pusiera de relieve más que esta última afirmación, se daría por bien empleada la Semana. Es admirable ver aflorar esta conclusión desde enfoque y entronque diferentes. Si el profesor Alfonsi, fundado en Marrou, analiza los métodos educativos de la antigüedad y llega a descubrir el método agustiniano, que pretende llevar al alumno al descubrimiento por sí mismo de la verdad, excitando en él la curiosidad, consciente de que, como dirá Agustín en las *Confesiones*, sirve más para aprender la libre curiosidad que la obligada necesidad, los demás conferenciantes, examinando otras perspectivas, convergen en la dignidad de la persona y en el respeto máximo que Agustín garantiza al alumno. Posiblemente una de las grandes contribuciones del método agustiniano para el presente sea ésta: el hombre como maestro tiene una función que es la creación de la inquietud en el alumno y la inquietud le presentará la necesidad de buscar una solución apropiada a través de la ciencia y de la experiencia y de la vivencia. Lo que sucede con frecuencia es que la dirección agustiniana, que es general en toda su temática, no quiere llevarse a realización, porque se piensa que el hombre se descarriará, dejado a su libertad e iniciativa. Indudablemente el método personalista e intimista agustiniano tiene todavía hoy una gran vigencia y una muy nutrida audiencia.

La II Semana Agustiniana de Pavía ha sido un éxito y lo continuará siendo. La unión que ahora se ha hecho ya efectiva entre los diferentes niveles de la

pequeña ciudad lombarda es promesa y signo de perennidad. Mientras existan unos hombres entregados a lo agustiniano y un secretario que como el P. Dante Scavino aliente esa empresa, podemos estar seguros de que la periodicidad de estos encuentros producirán frutos abundantes. De esta suerte Pavía volverá a ser un *gran monumento* viviente a la memoria nunca olvidada del Obispo de Hipona.

JOSÉ MORÁN

...recuerde el alma dormida

Las invocaciones

1

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

También se invoca el mal, la quebradura
de todo lo que hacemos por costumbre
de vivir solamente, aunque nos duela
y sólo porque sí, para que brame

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

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

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

2

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

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

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

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

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

Diremos al que llegue: invoca el alba
de la paz-con-amor, en las cabezas
que han dormido aguantando tanta noche
de dolor por el hambre y por la angustia.

Pon claridad, si puedes, en las grises
techumbres de los pobres, en las ruinas
quemadas donde tristemente nacen
los hijos del desprecio y los sin nombre.

En los campos de sed, en este túnel
de calles ignoradas, por el largo
pasaje sin destino a donde acaban
vidas enteras con su oscura historia.

Camina en nuestro tiempo, con nosotros
los hijos de la guerra y el olvido,
los que amasan el barro con el oro,
los que piensan que nunca vendrá nadie.

Escucha la canción que desconoce
tu nombre, las blasfemias, los suspiros,
este poema humano que se vive
y arde como una hoguera por el mundo.

ANDRÉS G. NIÑO

LIBROS

Ciencias Escriturísticas

GERFAUX, L., *Er redete in Gleichnissen*, Ars Sacra, München 1969, 18 × 12, 159 p.

Es esta traducción alemana, esmeradamente hecha, y con una estupenda presentación del original francés *Le trésor des Paraboles*. Nos muestra el autor la tradición veterotestamentaria del empleo de las imágenes y parábolas para anunciar el mensaje divino, la cual heredó Cristo para transmitir su gran mensaje de la venida e implantación del Reino. Por eso es de enorme interés el estudio del ambiente sociológico y ecológico en que fueron proclamadas por Jesús estas hermosas composiciones. El autor reúne las parábolas en tres grupos: del Reino, de la nueva justicia, y la de sentido escatológico final. El libro tiene su interés más que para especialistas en un plan divulgativo.—L. FERRERO.

PESCH, R., *Der reiche Fischfang: Lc 5, 1-11 / Jo 21, 1-14*. Wundergeschichte - Berufungserzählung - Erscheinungsbericht, Patmos Verlag, Düsseldorf 1969, 24,5 × 17,5, 168 p.

La presente obra es fruto de las explicaciones del autor durante el primer semestre del Curso 1967-68 en la Facultad Teológica de la Universidad de Innsbruck. Haciendo un profundo y atomizado estudio de los textos evangélicos de Lc 5, 1-11 y Jo 21, 1-14 según la línea crítica actual del método histórico-redaccional, R. Pesch llega a la conclusión de que se trata de un mismo relato sobre la pesca milagrosa, que inicialmente fue concebido como "historia de milagros", en el que Pedro juega un papel importante junto a Cristo. Según la denominación común, podría incluirse en los "milagros sobre la naturaleza". Dicha narración, por razones catequísticas o pastorales, tomó posteriormente doble forma o redacción: la recogida en el evangelio de Lucas tiene un matiz religioso-edificante, mientras la de Juan es más novelística. Lucas ha convertido el relato inicial de "milagro sobre la naturaleza" en un relato de vocación de los discípulos de Jesús, cronologándolo en los inicios de la manifestación del poder taumátúrgico del Maestro, junto al lago de Genesareth; Juan (o mejor, el redactor del cuarto evangelio) lo ha convertido en un relato de apariciones del resucitado a los discípulos y, por tanto, lo presenta como ostentosa conclusión del poder divino de Cristo. La obra, que se cierra con una selecta y abundante bibliografía, representa un eslabón más en la cadena de éxitos de R. Pesch, cuyos estudios exegéticos sobre temas evangélicos destacan por su profundidad, serenidad y objetividad de criterio.—C. MATEOS.

SCHURMANN, H., *Das Lukasevangelium*. Erste Teil: Kommentar zu Kap. 1, 1-9, 50. Colección "Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament": III/1, Herder, Freiburg im Br. 1969, 24 × 16, 592 p.

Desde hace algunos años la Editorial Herder, en un intento de superación digno de todo encomio, ha iniciado la publicación de un Comentario al Nuevo Testamento que, sobresaliendo por su rigor científico y la puesta al día de las nuevas adquisiciones en el campo de los estudios bíblicos, destaque sobremanera

el contenido teológico de los escritores neotestamentarios. A los volúmenes aparecidos anteriormente se añade ahora este que presentamos, el primero sobre los evangelios sinópticos, obra del renombrado exégeta de Erfurt Heinz Schürmann. Su aparición, aparte de tratarse de una obra colosal en el pleno sentido de la palabra, reviste doblado interés ya que prácticamente desde los estudios de H. Conzelmann sobre el evangelio lucano no se había presentado una obra tan completa, que adune en sí los esfuerzos y conclusiones de los últimos diez años de investigaciones bíblicas, fruto maduro de los métodos crítico literario e histórico redaccional. Como indica el subtítulo de la obra, el presente volumen solamente comprende los nueve primeros capítulos del tercer evangelio canónico. Aunque el método expositivo es el normal en esta clase de obras, ésta tiene la particularidad de reservar para el final de toda la obra la parte denominada "Introducción", que promete dedicar especialmente a los diversos aspectos de la teología lucana, que más que en ningún otro evangelio parece depender de la estructura literaria del mismo. Por tanto, después de una completísima bibliografía (pp. XI-XXXVII), se detiene con fruición en la interpretación del "Evangelio de la infancia" (caps. 1-2), rehaciendo las diversas etapas literarias que le han precedido para entender en su justo valor los términos de su redacción, de importancia decisiva en el momento de hacer teología de estos capítulos. Al comenzar el comentario al cap. 3, donde —según él— se inicia propiamente el cuerpo del evangelio o las "diegéseis" o cosas verificadas entre nosotros..., presenta su visión tripartita del evangelio lucano, dominada preferentemente por una directriz geográfico-religiosa: la obra y la doctrina de Jesús se perfila en Galilea (caps. 3-4), se manifiesta abiertamente en el país de los judíos, caminando hacia su desenvolvimiento en el viaje hacia Jerusalén (caps. 5, 1 - 19, 27) y concluye en la Ciudad santa, donde tienen lugar los acontecimientos salvíficos, que son la meta de su vida terrestre (caps. 9, 28 - 24, 53). Resultaría largo en una sección como ésta, ofrecer a nuestros lectores todas las particularidades concretas y los singulares valores de la obra. Baste decir que en toda ella el lector podrá adquirir un conocimiento profundo de las distintas posiciones e interpretaciones presentadas con ocasión de algún texto o sentencia difícil, juzgadas con serenidad, ofreciendo al mismo tiempo la justificación de su propia interpretación, sin caer normalmente en exageraciones temerarias de tipo radicalista o tradicional. Su principal interés es mostrar por todos los medios posibles el verdadero pensamiento del evangelista. Por todo ello la presente obra, perfectamente puesta al día, orientadora y segura, merece ser acogida con júbilo particularmente por los profesores y especialistas de Sagrada Escritura.—
C. MATEOS.

SPICQ, C., *Saint Paul: Les Epîtres Pastorales*. Tom. I y II, J. Gabalda et Cie, Paris 1969, 25 × 16, 846 p.

La favorable acogida dispensada a este Comentario a las Epístolas pastorales paulinas ha motivado esta cuarta edición refundida, plenamente justificada. Desde su primera edición en 1947, los estudios sobre temas relacionados con las Epístolas pastorales se han multiplicado; era preciso recoger las nuevas adquisiciones sobre el lenguaje, la cultura, las instituciones, la religión de los pueblos asiático-mediterráneos, y poner al día y rehacer el comentario anterior, presentándolo todo ello en un conjunto organizado y armónico. Esta ha sido la ambición de C. Spicq en esta refundición, que inicia reafirmando su posición afirmativa sobre la autenticidad paulina de estas Epístolas, cosa que desarrollará ampliamente en la Introducción (pp. 157-214). Sus principales puntos de vista en la elaboración de este Comentario son: elucidación del sentido literal, haciendo hincapié y multiplicando las referencias a los escritos paulinos y neotestamentarios más que en la filología y estudio comparativo con los documentos profanos, y realce de su teología moral y valor pedagógico espiritual —según él, ésto constituye la originalidad de estas Epístolas— apoyándose para ello en la tradición cristiana. En cuanto al método seguido, es el normal en esta clase de obras. Precediendo una extensa y completísima bibliografía (pp. 11-27), se extiende sobremanera en las cuestiones introductorias en las que son tratados todos los

temas posibles: designación y carácter de las Epístolas, los destinatarios y sus funciones, organización de la Iglesia, autenticidad, teología, sus relaciones literarias y doctrinales con los escritos bíblicos y extrabíblicos de la época, crítica textual, herejías... (pp. 31-311). El Comentario propiamente dicho, salpicado de acertados "excursos", es una exposición magistral que sobresale por la sencillez, sinceridad y documentación copiosa. Los lectores pueden conocer en esta obra todas las tendencias y corrientes de última hora, que son juzgadas con serenidad, sin pasión, aunque dentro de una línea tradicional. Sin desdeñar las referencias a las obras clásicas del primitivo cristianismo y del judaísmo, pone singular empeño en los estudios fundamentales aparecidos especialmente en los últimos quince años. Es, en suma, un gran libro de consulta, indispensable en toda biblioteca eclesiástica y recomendable sin reservas a los estudiosos de la Biblia. Buenos índices analítico y de vocablos griegos cierran la obra. La presentación, muy esmerada, acredita los medios técnicos y el buen gusto de la Editorial Gabalda de París.—C. MATEOS.

MUSSNER, F., *Die Auferstehung Jesu*, Kösel Verlag, München 1969, 25,5 × 14, 208 p.

A la ya amplísima bibliografía sobre el tema de la resurrección de Cristo, añade F. Mussner la presente obra, dividida en veinte breves capítulos, presentando una visión panorámica de todos los problemas y cuestiones filosófico-teológicas que convergen en el título de la misma. Tras unas breves páginas donde pone al lector al corriente de las nuevas interpretaciones sobre el mensaje pascual (postura de W. Marxsen, H. R. Schlette, H. Ebert), se detiene a tratar particularmente la ideología judaica y paulina sobre la muerte y la esperanza en la resurrección, analizando especialmente el contenido paulino de I Cor 15, 3-5. Intercalando una especie de diálogo-confrontación con el pensamiento de E. Bloch sobre temas afines a la muerte y resurrección, estudia a continuación la "corporalidad" de la resurrección y la esencia del misterio pascual a la luz de los relatos neotestamentarios para concluir con una serie de temas, consecuencias directas de la resurrección de Cristo: resurrección de los muertos, fe en la resurrección y justificación, apertura del mundo a la esperanza... La obra en conjunto tiene todos los visos de una sistematización de teología bíblica en torno a la resurrección de Cristo, para lo que a veces su autor necesita profundizar, aunque sin intentarlo directamente, en el estudio exegético de algunos textos (en cuanto a la crítica literaria, ya en el Prólogo remite a otros estudios cuyas conclusiones recoge). Se puede decir que en sus conclusiones se muestra un tanto ecléctico, sin caer en el mero conformismo de muchos católicos de derechas ni en el radicalismo de los más avanzados; con ello presta una ayuda eficaz y positiva como termómetro para orientar en las recientes discusiones no siempre claras en torno a la problemática sobre la resurrección de Cristo.—C. MATEOS.

MENARD, J. E., *L'Evangile selon Philippe*. Introduction, Texte-Traduction, Commentaire, Letouzey et Ané, Paris 1967, 24,5 × 16, 315 p.

La presente obra es el fruto maduro de cinco años de trabajo del autor sobre este libro apócrifo, presentado como tesis en la Facultad de Teología católica de Strassbourg. Como el título indica, consta propiamente de cuatro partes. En la primera, bajo el título de "Introducción", son desarrollados diversos aspectos particulares del apócrifo: su estructura y composición, lenguaje, doctrina teológica y relaciones con el Nuevo Testamento (pp. 1-36). Tras una extensa y selecta bibliografía (pp. 37-44), nos ofrece el texto copto y la traducción francesa del mismo (pp. 45-117), culminando su esfuerzo personal en un comentario profundo y detallado, sentencia por sentencia (pp. 119-246). No podemos menos de destacar la gran labor de J. E. Ménard en la elaboración de esta obra y muy especialmente su comentario en el que, después de exponer las diferentes interpretaciones presentadas con ocasión de algún texto o sentencia difícil,

ofrece la justificación de su propia interpretación, de las correcciones realizadas y una serie de textos paralelos que sirven para situar y captar mejor el ambiente histórico-literario en que nace este apócrifo neotestamentario. La obra se concluye con una serie de índices (de términos griegos y coptos, analítico, de citas de autores) que hacen mucho más fácil su manejo.—C. MATEOS.

BRAUN, H., *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin 1969, 19,5 × 11,5, 176 p.

En línea con otros muchos trabajos modernos sobre el Jesús histórico, H. Braun ofrece a los lectores de lengua alemana esta monografía popular en la que recoge los últimos resultados científicos sobre el tema, despreocupándose completamente de sus alcances teológicos. La obra está dividida en trece breves capítulos que presentan sistemáticamente el ambiente judaico y helenista de Jesús, las fuentes profanas y bíblicas sobre su persona (omite a conciencia el testimonio del evangelio de Juan), una biografía de Jesús reducida al mínimo (pp. 38-52) y diversos temas doctrinales en los que pone de relieve el mensaje moral de Jesús. Todos ellos son breves resúmenes de otros estudios particulares y más profundos del autor, especialista en cuestiones neotestamentarias sobre el ambiente y doctrinas judaicas de los tiempos de Cristo. En líneas generales se puede decir que sigue la línea despiadadamente radical y existencialista de R. Bultmann, esforzándose por reducir al mandamiento del amor o de las relaciones con el prójimo —sentido meramente horizontal— todo el contenido cristológico, soteriológico y sacramentario de la doctrina de Jesús, hasta convertir prácticamente la teología en una pura antropología y presentar a Jesús como un puro hombre, cuya autoridad sólo depende de su manera de actuar. Con esto el mensaje de Jesús pierde propiamente su motivación radical o sus exigencias de obediencia y la palabra “Dios” carece de valor y de importancia (cfr. p. 171 en las conclusiones). Es posible que su lectura origine en los lectores de buena fe y no muy preparados culturalmente una serie de dudas y dificultades, que hubieran podido evitarse con una visión más amplia de las tendencias externas a la línea bultmaniana, no menos científicas y fundadas que las de sus secuaces.—C. MATEOS.

STOCK, A., *Einheit des Neuen Testaments*, Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, 21,5 × 14,5, 184 p.

Como indica el subtítulo de la obra, A. Stock pone en ella bajo el tapete de la discusión la posición teológica de renombrados exégetas, especialmente alemanes, en relación con la unidad del Nuevo Testamento. Las modernas investigaciones bíblicas crítico literarias, textuales, histórico-redaccionales, histórico-tradicionales..., podrían fácil y a veces erróneamente llevar a la conclusión de que los escritos neotestamentarios forman un conglomerado caótico, sin relación alguna entre sí incluso dentro de las partes de un mismo libro. Como exponente de la tensión entre las directrices de la nueva teología evangelista y católica, el autor presenta primeramente la postura y doctrina de E. Käsemann, G. Ebeling, H. Braun, W. Marxsen, H. Diem, W. Pannenberg, H. Schlier y H. U. von Balthasar, que ampliamente critica (p. 61-158) entresacando sus valores y desaciertos. Como síntesis de toda la obra, se suceden al final una serie de cuestiones en las que A. Stock muestra su inclinación en destacar la unidad teológica del Nuevo Testamento en contra de los aparentes pluriformismos. Se trata, pues, de un libro interesante por su apasionada temática, en el que la Editorial Benzinger nos brinda una bonita presentación que hace más grata y cómoda su lectura.—C. MATEOS.

SCHNEIDER, G., *La Lettre aux Galates*, Desclée, Paris 1969, 20,5 × 14, 164 p.

La presente obra pertenece a la colección “Parole et Prière”, una serie de comentarios al Nuevo Testamento, directamente destinados al gran público para

fomentar la lectura espiritual de la Biblia, fuente de fecundidad para la vida espiritual del cristiano en todos sus aspectos. Siguiendo esta directriz, G. Schneider no se plantea cuestiones de orden propiamente científico ni hace abundar las ilustraciones bibliográficas, si bien hace constar que ha sido de gran utilidad para él el uso de comentarios científicos de otros autores, especialmente de H. Schlier. La buena presentación, la sencillez y la claridad en la exposición fomentan en el lector el interés y motivan ese espíritu de meditación y de reflexión que su autor ha querido infundir a este Comentario a la Carta a los Gálatas.—C. MATEOS.

GROLLENBERG, L. H., *Bibel - neu gesehen*, Verlag Katholisches Bibelwerk-Calwer Verlag, Stuttgart 1969, 24 × 16, 236 p.

L. H. Grollenberg, conocidísimo en el campo de los estudios bíblicos por su *Atlas Bíblico*, nos brinda en ésta una panorámica general de las nuevas adquisiciones científicas con las que se ha enriquecido la ciencia bíblica en los últimos 150 años. Para ello recorre uno por uno los diferentes libros de la Biblia presentando las soluciones o corrientes actuales como explicación a la diversa problemática que cada uno de ellos plantea. La obra, elegante y sencilla, parece estar más bien destinada para el gran público; como obra de divulgación, está estupendamente lograda y merece todos los elogios. Incluso nos aventuramos a afirmar que no sería extraño que dentro de poco tiempo sea traducida al español.—C. MATEOS.

MULLER, K., *Anstoss und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs*, Kösel Verlag, München 1969, 25 × 17, 144 páginas.

Se trata de una obra monográfica, extracto de una disertación tenida en la Universidad de Würzburg en 1965-66, que llevaba por título *Anstoss und Gericht*. Aquí se restringe enormemente su contenido, ya que se limita al uso y significado del término "Anstoss" (escándalo) en los escritos paulinos, relacionándolo con la mentalidad y sentido que se le atribuye en la literatura judaica. De ahí el subtítulo de la obra. Tras un detallado examen comparativo de los textos paulinos (Rom 9, 33; 11, 9; 14, 13; 16, 17; I Cor 1, 23s; Gal 5, 11) con las formulaciones y sentidos del vocablo "escándalo" en la teología rabínica, K. Müller propone el texto paulino de Gal 5, 11 como el resumen del completo legado semántico de su equivalente judaico, concentrando en él el doble sentido tradicional, que implica pérdida de la salvación y corrupción física. Pablo, trasponiendo estos negativos significados al plano positivo del cristianismo, designa su predicación sobre la Cruz de Cristo como un escándalo. Sobre ella se funda la salvación definitiva en la perspectiva de los planes divinos. La obra, perfectamente documentada (a las notas textuales sigue una selecta y extensa bibliografía), representa una nueva adquisición en el estudio del pensamiento paulino, formalmente enraizado en la literatura judaica, tanto bíblica como extrabíblica, más que en ningún otro de los sistemas doctrinales contemporáneos al apóstol de los gentiles.—C. MATEOS.

SCHLATTER, A., *Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik*, Kaiser Verlag, München 1969, 22,5 × 14,5, 272 p.

Se trata de un conjunto de pequeños escritos del gran exégeta y teólogo protestante alemán de principios del siglo XX, aparecidos en la colección "Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" (Gütersloh) a partir de 1897. La elección y compilación ha sido realizada por Ulrich Luck, quien presenta al mismo tiempo una introducción biográfica sobre A. Schlatter y expone brevemente el contenido y ambiciones de esta publicación (p. 7-30). Cinco son los te-

mas principales aquí recogidos: *Der Dienst der Christen in der älteren Dogmatik* (pp. 31-105), en el que expone la problemática teológica de su tiempo invocando el retorno al conocimiento profundo de la Biblia entre los cristianos; *Noch ein Wort über den christlichen Dienst* (pp. 106-133), aparecido en 1905; *Atheistische Methode in der Theologie* (pp. 134-150); *Der Zweifel in der Messianität Jesu* (pp. 151-202), publicado en 1907; *Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik* (pp. 203-255). La serie es cerrada con un breve discurso o conferencia, expuesta en 1931 en Tübingen, sobre el tema *Exitos y fracasos en los Estudios teológicos* (pp. 256-272). En todos ellos se refleja poderosamente el espíritu de A. Schlatter, sus anhelos e impulsos por presentar una teología más conforme con el pensamiento bíblico. Por todo ello es indudable que U. Luck ha presentado un buen servicio a la cultura teológico-bíblica. La Editorial Chr. Kaiser de München presenta el volumen en forma sencilla e impecable, como corresponde a todos los que forma la colección arriba indicada.—C. MATEOS.

NELLESEN, E., *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1969, 21 × 13,5, 160 p.

El llamado "Evangelio de la infancia" suscita hoy más que nunca serios problemas de investigación, que han dado ocasión a numerosos artículos y monografías. El capítulo 2 del evangelio de Mateo es la segunda y última parte de "su historia" de la infancia de Jesús; no tiene paralelo en la narración de Lucas. No es ciertamente el pasaje más importante de las historias de la infancia, pero su estudio descubre el carácter especial de las historias del nacimiento e infancia de Jesús. E. Nellessen, recogiendo las conclusiones de la abundante literatura actual sobre el tema (pp. 146-154), nos presenta en esta obra un todo bien organizado con sus dificultades y soluciones, puesto que se trata de un folleto o cuaderno de la colección "Estudios Bíblicos de Stuttgart", eminentemente divulgadora al mismo tiempo que estudiosa, que intenta exponer ante el pueblo el contenido bíblico. Tras determinar el lugar que los escritos sobre la infancia de Jesús ocupan en los escritos neotestamentarios y comparar entre sí los relatos de Mateo y de Lucas, se detiene a estudiar la importancia y relación del capítulo 2 con todo el evangelio de Mateo, su forma de composición y contenido teológico, la parquedad cronológica del relato, su esquematismo didáctico y su puesta al servicio de la reflexión sobre el cumplimiento de la Escritura. Los puntos de contacto con la tradición hagáddica y con las formas midráshicas veterotestamentarias invitan a E. Nellessen a ahondar en la intención más originaria del evangelista: presentar la significación objetiva de la mesianidad de Jesús, tal como resulta del destino providencial del Niño, y preludiar el destino de la revelación en Israel y en el mundo pagano. Esto supone que los predicadores y catequistas harán bién en no recargar las tintas en lo narrativo sino en lo que el relato dice y enseña sobre Jesús como el redentor, el fundador mesiánico y caudillo de Dios escatológico. En un largo excursus se explaya, además, sobre el tema del nacimiento virginal de Cristo. La obra, por su tono general y por las virtudes expositivas que la adornan, merece cariñosa acogida por parte de teólogos y escrituristas.—C. MATEOS.

HASLER, V., *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte "Wahrlich ich sage euch"*, Gotthelf Verlag, Zürich und Stuttgart 1969, 21 × 14, 208 p.

El subtítulo de la obra aclara la naturaleza y el alcance de su contenido: investigación histórico-redaccional sobre la fórmula introductoria a las palabras del Señor "en verdad os digo...". Esta sencilla fórmula, repetida más de 115 veces en los evangelios sinópticos, tiene para V. Hasler más trasfondo de lo que a simple vista parece. Un estudio pormenorizado, aunque breve, de casi todos

estos textos evangélicos, de su importancia y contenido redaccional-teológico e histórico-tradicional, invita a su autor a criticar las conclusiones de otros renombrados exégetas sobre el contenido de la fórmula. Más que expresar o ser un medio para conocer las "mismísimas palabras de Jesús" (J. Jeremías) o "el lenguaje de Cristo" (H. Schürmann) o introducir fórmulas proclamatorias del Rey-Mesías (J. Schniewind...), se trata de una fórmula característica de la que se servían los profetas de la primitiva Iglesia, especialmente en las comunidades helenísticas, para anunciar las instrucciones del glorificado Kyrios en concretas situaciones vitales de los fieles. Tal interpretación, aunque pudiera correr el peligro de ser tildada de mera apreciación del autor, abre nuevos horizontes sobre la importancia del carisma profético entre las primeras comunidades griegas. Cierra la obra una selecta bibliografía, acompañada de índices de citas y de autores.—C. MATEOS.

HUNTER, A. M., *Il dibattito sul vangelo di Giovanni*, Claudiana, Torino 1969, 20 × 13, 215 p.

El autor nos presenta en una breve síntesis histórica los principales estudios y opiniones sobre el Evangelio de San Juan. Analiza luego brevemente el lenguaje del evangelista, su tradición evangélica en relación a los sinópticos, etc., para detenerse a estudiar más ampliamente las parábolas que desde Renán en 1863 se creían inexistentes en este evangelio.

El volumen viene completado con una rica y amplia bibliografía sobre el evangelio de Juan, índices de nombres y de pasos bíblicos, que lo hacen sumamente manejable.—L. ANDRÉS.

HEMELSOET, B., *Il paradiso nella Bibbia*, Paoline, Bari 1969, 18 × 11, 134 p.

Este pequeño librito intenta aportar una nueva luz para un tema cada día mejor estudiado como es el de la narración del paraíso en la Biblia. El autor, no lo considera como pieza independiente, sino que lo incluye en el conjunto de la historia de la salvación como testimonio del Padre. De esta forma podemos llegar a una mejor comprensión de esta narración bíblica y de la acción de Dios a través de la historia.—L. ANDRÉS.

HUNT, I., *Josué y Jueces*, Edit. Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao 1969, 17 × 12, 214 p.

Los libros de la Biblia estudiados y expuestos con el sistema habitual de "Conoce la Biblia". En *Josué* se narra la epopeya religiosa e historia de la conquista, división y colonización de Tierra Santa. En la introducción se anticipan nociones muy importantes sobre la persona de Josué, forma literaria del libro, autor y fecha, crítica textual, geografía, historicidad y valor doctrinal. El libro de los *Jueces* coincide parcialmente con el anterior y continúa su historia hasta Samuel. Es interesante el tránsito del nomadismo a la vida sedentaria, como es complicada su cronología, atrayente su marco político, complejo el proceso de su composición literaria, su estilo narrativo y el gran contenido religioso en una época insegura y cargada de peligros y amenazas. Tales son los temas introductorios. En el comentario del texto y sucesivo desarrollo de la doctrina predominan las maneras habituales ya especificadas al tratar de los volúmenes precedentes. Se estudian y desarrollan los acontecimientos de ambos libros a la luz de la crítica que tanto ha escrito sobre ellos, sin excesos ni demagogias, buscando a través del hilo de la historia el mensaje religioso.—P. DICTINIO R. BRAVO.

FALEY, R. J., *El Génesis 12-50*, Edit. Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao, 1969, 17 × 12, 194 p.

Es el cuarto volumen de "Conoce la Biblia", consagrado a la segunda parte del Génesis, capítulos 12-50: los Patriarcas Abraham, Isaac y Jacob y la historia de José. En la introducción se pondera la importancia de estas historias dentro del marco general del Pentateuco, se perfilan sus géneros literarios, se estudia su cronología y se ofrecen unas nociones sobre sus fuentes. La traducción se asemeja a la de los tomitos precedentes y el comentario se ajusta con sobriedad y nitidez al plan trazado, dándonos una visión histórica y teológica ajustada a su intento vulgarizador y popular, pero con seriedad literaria y probidad científica, desentrañando los valores literarios y religiosos de unas narraciones que rebosan espontaneidad y nos ayudan a revivir el encanto contagioso de los tiempos patriarcales.—P. DICTINIO R. BRAVO.

KING, P. J., *Los números*, Edit. Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao 1969, 17 × 12, 208 p.

Sus características en punto a presentación y método expositivo coinciden con las del volumen precedente, por pertenecer a la misma colección. Está elaborado con idéntico sistema y por el mismo equipo de traductores, estudiantes teólogos jesuitas, colaboradores de Sal Terrae. Tras la obligada introducción especial, se traducen y comentan los sucesos y la legislación del Sinaí, lo ocurrido en la peregrinación del Sinaí hasta las llanuras de Moab y las incidencias en este último lugar. Una síntesis muy lograda de este singular libro de los Números, uno de los menos conocidos y divulgados del Pentateuco, adaptada a la capacidad de todos los lectores y que merece amplia y provechosa difusión.—P. DICTINIO R. BRAVO.

BOURKE, M. M., *El Exodo*, Edit. Sal Terrae - Mensajero, Bilbao-Santander 1969, 17 × 12, 158 p.

Responde por entero a las pretensiones de la colección "Conoce la Biblia" que edita Sal Terrae. Precede una breve presentación, como introducción especial al *Exodo*, breve, pero precisa y suficiente para los no especialistas, o iniciados en los estudios bíblicos. Ofrece seguidamente la traducción castellana según el texto de la Casa de la Biblia que ocupa la parte superior de cada página. En la inferior se comenta de modo conciso y claro el pasaje bíblico, con arreglo a la metodología vigente: crítica textual, histórica y literaria, como base del sentido literal y con particular atención a la teología del libro y sus vinculaciones con la historia de la salvación. Todo en estilo llano, sin pretensiones científicas, sin bibliografía, pero con criterio sereno y seguro y con dominio de los avances exegeticos de nuestros días. Muy útil como obra de vulgarización para toda clase de personas. Al final se insertan unos cuestionarios muy útiles para recordar las ideas centrales y aptos para suscitar discusiones y aclaraciones en círculos de estudios.—P. DICTINIO R. BRAVO.

BAUER, J.-B., *La prehistoria bíblica*, Edit. Verbo Divino, Estella 1969, 19 × 12, 118 p.

Es el n.º 14 de la "Colección Annuntia", perteneciente a la Editorial Verbo Divino de Estella. Libro sugestivo, ameno y transparente sobre un tema, la prehistoria bíblica, que interesa a todos. Bauer, que es un gran especialista, posee también excelentes dotes de expositor y vulgarizador. En esta obra sigue una línea de conducta bien precisa y terminante: le molestan por igual las posturas superadas y la alarmante y espantosa "desacralización". Acepta los problemas que los modernos descubrimientos han creado a la Biblia, en especial en su vertiente prehistórica y los estudia y analiza parangonándolos con las páginas

del Génesis, demostrando que la Biblia no es la historia de la vida del mundo, sino de las intervenciones de Dios en la historia del hombre. Su exposición gira en torno a estos puntos concretos: la creación, el paraíso, la caída, Caín y Abel, antes del diluvio, el diluvio y la torre y el orgullo de Babel. Ofrece una selecta bibliografía sobre estos temas. Desarrolla su estudio con claridad y competencia, logrando una síntesis escueta y breve, pero científica y exacta sobre el estado actual de los estudios bíblicos sobre argumento tan apasionante y moderno como lo es el origen del mundo y del hombre y sus relaciones con Dios antes de la historia.—P. DICTINIO R. BRAVO.

IGLESIAS, S. M., *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*, Edit. Casa de la Biblia, Madrid 1968, 21 × 15, 163 p.

Interesante volumen de la colección "La Biblia hoy", que edita la Casa de la Biblia. El tema de los géneros literarios es de por sí universal y afecta a todas las obras literarias de la antigüedad, sobre todo a las de carácter histórico. Sus métodos y conquistas se han aplicado por igual a los libros de la Sagrada Escritura por parte de la crítica de tendencia racionalista. Las exageraciones que, aun en los ambientes católicos, ha prendido con fuerza sobre todo a partir del año 1943 en que la Encíclica "Divino affante Spiritu" de Pío XII incorporó a la Hermenéutica católica el principio exegético de la valencia de los géneros literarios. El presente libro recoge, razona y sintetiza, con riguroso método y exposición diáfana, toda la doctrina sobre los géneros literarios en la Biblia. Consta la obra de dos partes. En la primera se estudia el tema, tanto precisando los conceptos generales, como sus relaciones con las enseñanzas de la Iglesia y los postulados teológicos de la inspiración bíblica. En la segunda parte se clasifican los géneros literarios en históricos, jurídicos, proféticos, poéticos, sapienciales, evangélicos y epistolares. Se perfilan las características de cada uno de ellos y se estudia su valor con abundantes ejemplos del Antiguo y Nuevo Testamento, según los casos. En un apartado final y al margen de los géneros propiamente literarios, se ofrece un estudio especial de los "motivos y procedimientos literarios" de la Biblia. Muñoz Iglesias corrobora en esta obra su acreditado prestigio de excelente expositor, de especialista escriturario y de profundo conocedor de la problemática bíblica en sus últimas manifestaciones. Es una contribución meritísima al estudio y clarificación de los problemas introductorios de la Biblia que presentará un servicio inestimable a profesores, alumnos y a todos los estudiosos y amantes de la Biblia.—P. DICTINIO R. BRAVO.

GRELOT - L. DUFOUR, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Edit. du Cerf, París 1969, 22 × 13, 188 p.

Volumen 50 de la Colección "Lectio divina", a cargo de la Editorial Cerf de París, que responde bien a su título, ya que se examinan y discuten las diversas tendencias exegéticas modernas sobre la Resurrección de Cristo. Esta verdad viene a ser como el corazón del Nuevo Testamento y el misterio fundamental de nuestra fe. Por ser una obra de colaboración cada trabajo lleva el sello personal de su respectivo autor, pero tampoco cabe decir que carezca de cierta unidad. Según se advierte en el Prólogo, tres ideas centrales presiden y dominan toda la obra: una voluntad ecuménica (con los autores católicos colabora el protestante M. Carrez), una preocupación hermenéutica y el deseo de provocar el diálogo entre biblistas y teólogos. De hecho, no se aborda en este volumen el aspecto teológico de la Resurrección y todos los temas son estudiados bajo el prisma bíblico y sus derivaciones exegéticas. No es, ni pretende ser un tratado completo sobre la Resurrección, sino el examen de los textos más significativos del Nuevo Testamento que se relacionan con este tema y que son estudiados y expuestos con todos los recursos de la crítica textual, histórica y literaria. Los puntos más importantes se refieren a: ideas de los judíos sobre la resurrección, lo que Jesús pensaba y dijo sobre la misma, si el hecho de la Resurrección de Cristo rebasa la esfera de la investigación histórica, relaciones entre la Resurrección de

Jesús y la tumba vacía, relatos de las apariciones de Jesús y su hermenéutica, hermenéutica paulina de la Resurrección. Todos los autores se expresan con gran dominio de la materia y con evidente libertad. No todas las posturas son convincentes, ya que abundan las hipótesis y conjeturas, pero, en conjunto, han de contribuir a esclarecer los problemas interpretativos que abran el cauce a los estudios teológicos sobre la Resurrección de Cristo. La exposición es clara y amena y su lectura resulta atrayente y provechosa. Síntesis jugosa e informativa de inestimable valor para los profesores de exégesis del Nuevo Testamento. Buenos índices de textos y de materias.—P. DICTINIO R. BRAVO.

HAAG, H., *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*, Fax, Madrid 1969, 22 × 14, 166 p.

El tema del pecado original es un tema escabroso, no por lo que en sí pueda ser o por lo que la Escritura nos diga, sino por la conjunción entre la exégesis, la dogmática, la catequesis, la pastoral, etc. La arquitectura teológica de siglos pasados todavía pesa y por eso el autor, en las primeras páginas, quiere dar una visión panorámica de la concepción del pecado original en la rama dogmática y en la catequética, completamente aisladas de la exégesis actual. Y ya pasa a analizar el contenido de las fuentes, de los textos clásicos que han originado todas las opiniones que sobre el tema existen: la historia primitiva de los primeros capítulos del Génesis en sus dos fuentes, código sacerdotal y yavista. Pero la Escritura se interpreta a sí misma, es decir, que el Nuevo Testamento interpreta muchas veces al Antiguo Testamento, y en este caso Pablo en Rom. 5, 12 habla de la antítesis Cristo-Adán, o el paralelismo entre ambos.

Agustín dio un impulso definitivo a esta doctrina, que recogen los concilios de Cartago, Orange y Trento, elevándolo a dogma. Haag hace una historia y prehistoria del concilio de Trento para señalar con precisión que se puede retener como permanente y dogmático y que es vehículo del dogma solamente.

Un buen libro y gran acierto en la versión, pues todo el mundo puede comprender este nuevo enfoque que la doctrina del pecado original está recibiendo, aunque nos parece que los temas son un poco breves, máxime los fundamentales como exégesis de los textos bíblicos y tradición y magisterio de la Iglesia.—I. RAMOS.

GRELOT, P., *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970, 20 × 12, 167 p.

Hace mucho tiempo que esperábamos una obra de este tipo.

Mal que bien, la teología contemporánea se ha dado cuenta de lo relativo que resulta su pretendida autonomía frente a las ciencias antropológicas y frente a la misma psicología humana. Y más que en ninguna otra parte se nos hace patente su carácter tributario en un tema como el presente en que, si bien se salva lo fundamental de una definición dogmática, el problema no pierde nada de su punzante ansiedad cuando nos adentramos en la interpretación concreta de los hechos.

Nuestro autor, aún sin saber insertarse plenamente en el marco de una exposición con perspectivas futuristas, cediendo durante momentos a ideas bastante discretas (que proceden, aclararemos, no de una mentalidad retrógrada, sino de una falta de intuición a la hora de matizar), consigue sin embargo romper muchas barreras hasta ahora falsamente sagradas tanto desde el punto de vista exegetico como teológico. Hominización, poligenismo, estado primitivo de la humanidad son algunos de los campos en los que se esfuerza por abrir camino hacia una síntesis aún en ciernes.

Todos cuantos deseen situar su opinión en un momento plenamente actual, pueden consultar con satisfacción esta obra que hoy nos complacemos en presentar al público.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ A.

VANTER, B., *Introducción a los cuatro evangelios*, Edit. Sal Terrae, Santander 1969, 22 × 16, 556 p.

El presente abultado volumen (556 p.) hace el número 9 de la Colección "Palabra inspirada" de Sal Terrae. El autor había probado ya fortuna con una obra anterior cuyas dos ediciones se agotaron rápidamente. Ahora ha modificado totalmente el primer intento y nos ofrece algo muy distinto. No se trata de un comentario, sino de una explicación de los Evangelios. Como quiera que en esta obra no se da el texto evangélico, ni se traduce, es preciso tener delante una Biblia orientadora. El autor va analizando unas veces pasajes de un determinado evangelista y otras, las más, hace una especie de concordia de los relatos coincidentes de los Evangelios Sinópticos, dejando hablar a los propios evangelistas. Raras veces formula apreciaciones exegéticas y se desentiende siempre de las consideraciones teológicas. Pretende, en suma, facilitar la lectura y la inteligencia evangélicas, familiarizar al lector con estos escritos e impulsarle a acudir a los comentarios para ampliar el horizonte de sus conocimientos. Precede una bibliografía breve, pero fundamental. En los preliminares agrupa unas ideas introductorias sobre la vida de Cristo, los Evangelios sinópticos, la crítica de las formas y cada uno de los cuatro Evangelios, una luminosa síntesis sobre la Palestina romana y la Palestina judía. En 26 capítulos va comentando todo el contenido de los cuatro evangelios y lo hace con galanura, sencillez, concisión y transparencia que al mismo tiempo le acreditan como un gran conocedor de la literatura neotestamentaria. Buenos índices de pasajes bíblicos, de nombres y de materias y algunos mapas de Palestina y de Jerusalén. Es una obra que no necesita recomendaciones, porque se recomienda por sus propios méritos, pero que merece en justicia amable y extensa acogida.—P. DICTINIO R. BRAVO.

SCHOONENBERG, P., *Alianza y creación*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1969, 22 × 14, 185 p.

La historia de Israel no sería en ningún momento comprensible sin la presencia del Dios-persona. Con la idea del Dios-personal, Israel usa de los mitos orientales para inutilizarlos; aprovechándose del mito hace historia desmitologizando. Y todo esto bajo un signo: el signo de la alianza que Dios hace con Israel. La conciencia de la alianza con Dios-persona le lleva a la idea de creación. De este modo Israel hace uno de los descubrimientos más importantes de la historia de la teología. El descubrimiento del Dios-creador es una hazaña que sólo cabe en Israel. E Israel la realizó.

Según mi opinión este es el ambiente en que se mueve la obra y a partir de ahí el autor nos plasma un mensaje para hoy: mensaje de diálogo y mensaje de respuesta a una llamada, mensaje de entrega y amor que además de personal y creador es redentor.

Creo que los sacrificios que costó la obra quedan superados por el agradecimiento de quienes la toman en sus manos.—DEOGRACIAS.

SALGUERO, J., *Problemática del Nuevo Testamento*, Studium, Madrid 1970, 27 × 14, 236 p.

La amplitud y desarrollo que han alcanzado hoy los estudios bíblicos, exigen, por parte de los cristianos, un mayor y más profundo conocimiento de la palabra de Dios. El presente libro se propone tratar en breves páginas lo esencial de la doctrina y de los problemas literarios que plantean los libros del Nuevo Testamento. En estos libros se expone el plan salvífico de Dios sobre la humanidad redimida, se proclama la fuerza salvadora de la obra de Cristo, se narran los comienzos y la maravillosa difusión de la Iglesia y se predice su consumación gloriosa, de ahí que el Vaticano II recomiende con insistencia a todos los fieles y especialmente a los religiosos, la lectura asidua de la Biblia para que adquieran la ciencia suprema de Cristo.—A. FERNÁNDEZ.

TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*, Edit. Herder, Barcelona 1970, 22 × 14, 222 p.

Trilling, delegado especial del Episcopado de Alemania oriental para lo relacionado con el movimiento bíblico, se ocupa en la presente obra, de uno de los problemas centrales y, al mismo tiempo, más espinosos que actualmente tiene planteados la investigación bíblica: la relación que media y los hechos históricos narrados en los Evangelios, en general, y muy especialmente, entre el problema de la unidad del Jesús histórico y el Cristo de la fe.

El autor, con gran franqueza y honradez intelectual, unidos a una exposición clara y comprensible, va llevando estos problemas a soluciones en consonancia con lo que permite el estado actual de la investigación. Le auguramos, pues, gran difusión, por resultar interesante no sólo para los especialistas en temas bíblicos, sino para todo cristiano que quiera tener ideas claras sobre la problemática del Cristo histórico y de la fe.—A. FERNÁNDEZ.

RENCKENS, H., *Creación, paraíso y pecado original*, "Guadarrama", Madrid 1969, 18 × 11, 296 p.

Desde siempre se ha intentado que el contenido de la palabra de Dios llegue hasta el hombre en su integridad total. De ahí los distintos conatos de explicación por medio de la exégesis bíblica.

El libro de Renckens, conocidísimo escriturista holandés, es un estudio profundo sobre los tres primeros capítulos del Génesis. No se queda el autor en una simple explicación de esos tres primeros capítulos, sino que su libro da una orientación respecto de toda la revelación del Antiguo Testamento. Su mérito exegético no es sino un esfuerzo por ahondar en la Sagrada Escritura. No es que el libro sea la última palabra sobre todos estos problemas (creación, paraíso y pecado original) pero es un intento para llegar a alcanzar un poco más de luz en materias tan problemáticas.

El libro es una traducción al castellano de la obra original holandesa "Israëls visie op het verleden over genesis 1-3".—ANGEL BLANCO.

PLASTARAS, J., *Creación y alianza*, Sal Terrae, Santander 1969, 22 × 16, 251 p.

La historia de Israel es única. Con Israel no sirven las comparaciones. Ningún pueblo ha oído la voz de Yahvé sino sólo Israel, pueblo original, por su concepción histórica, y originario, porque a partir de él se busca una tierra nueva y un cielo nuevo.

El autor, en el presente volumen, analiza los grandes temas teológicos que Israel deja plasmados en el Génesis y Exodo.

En ellos se contienen la historia de salvación, su fe, su fidelidad y su pecado. Dios, para el israelita, se había revelado en la historia por medio de sus acciones: sólo Dios puede interpretar plenamente el significado de la historia de salvación. Y el israelita con esa conciencia escribe esa historia. De este modo los grandes temas que desde la creación a la alianza encontramos en estos libros, tienen eco en el autor, sereno en sus juicios, intuitivo en la interpretación y siempre conocedor profundo del tema.—DEOGRACIAS.

GONZÁLEZ, A., *Profetismo y sacerdocio*, La casa de la Biblia, Madrid 1969, 21 × 14, 366 p.

Institucionalizar una religión es precipitarla a la muerte. Lo esencial de toda religión lo constituye la relación interpersonal entre Dios y el fiel; y como relación interpersonal tiene una nota inalienable: la libertad. Toda institución aun la más flexible es un intento de cercenar la libertad, por eso, hablar de religión institucionalizada es impropio. En el momento que la institución hace acto de presencia la religión desaparece o, al menos, se constituye en

una farsa. El carisma es la fuerza dinámica que hace posible la superación de la institución. De ahí la tensión dialéctica constante en la historia de todas las religiones entre las fuerzas dinámicas del carisma y el estatismo de la institución. La historia de Israel singularmente se caracteriza por esta perpetua tensión, y la historia de los profetas es la expresión más patente y trágica de ella. La presente obra es un cumplido examen analítico de dicha tensión, en el que se somete a estudio detallado las diversas instituciones a fin de buscar sus contenidos y funciones y las conexiones habidas entre ellas. El autor, conocido ya por otras acertadas publicaciones sobre temas escriturísticos, es un especialista en la materia. En el estudio que nos ofrece no se limita a una revisión somera, sino que hace una exposición profunda, amplia y ahita de detalles del profetismo, sacerdocio y monarquía y las relaciones habidas entre ellas. El estilo es fácil y la obra se lee con agrado. Esta publicación es un servicio más a la cultura católica que se anota en su haber la "Casa de la Biblia".—B. ARMESTO.

Ciencias Teológico-Dogmáticas

TESTI DELLA RIFORMA, 2., Erasmo, *Il libero arbitrio* e Lutero, *Il servo arbitrio* Claudiana, Torino 1969, 20 × 13, 254 p.

La Editorial Claudiana de Turín se ha propuesto ofrecer al público italiano una Colección de textos y fuentes de la Reforma. En el primer número apareció *El Padrenuestro, explicado a los seglares*, de Lutero, traducido adornado de notas por Valdo Vinay. En este segundo número R. Jouvenal se ha encargado de una bonita labor: darnos la traducción del libro completo de Erasmo, y una selección de la respuesta de Lutero en el famoso debate sobre el libre albedrío, que señaló el punto crítico de la divisoria de las aguas en la Reforma. En una hermosa introducción, que es realmente una introducción, se nos da la biografía de Erasmo y la breve historia de la polémica. Unas pocas notas y unas fotografías y mapas ayudan a comprender mejor el texto. Toda esta obra nos parece muy sensata y objetiva.—L. CILLERUELO.

CORNU, D., *Karl Barth und die Politik. Widerspruch und Freiheit*, Aussaat, Wuppertal 1969, 21 × 14, 168 p.

Los estudios sobre K. Barth se siguen multiplicando, poniendo siempre de relieve la importancia del "Movimiento" iniciado por aquel hombre que quiso unir la cultura religiosa con la *praxis*, dentro de su espíritu auténticamente luterano, frente al espíritu teorizante de Erasmo de Rotterdam. Por eso tiene especial importancia este volumen dedicado a la actividad "política" de Barth. El autor ha dividido el volumen en tres partes, estudiando a Barth frente al Nacionalsocialismo, dentro de la oposición política, y en favor de la paz, tres puntos muy interesantes para la actualidad. La actividad política de Barth no es supletoria o complementaria de su carácter de cristiano, puesto que era cristiano y además ciudadano; por el contrario, era sólo cristiano, pero el ser cristiano implica el ser ciudadano; no es otra cosa, no es un "además", sino que nadie es buen cristiano sino es buen ciudadano.—L. CILLERUELO.

HOEFFNER, J., *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze*, 2 vols., Regensburg, Münster 1966, 23 × 15, I, 476 p.; II, 550 p.

Ha sido una gran idea el reunir todo este inmenso cúmulo de Discursos y artículos del famoso obispo de Münster en la época de la postguerra, cuando

parecía que era preciso organizar de nuevo el Mundo. Era entonces Höffner Ordinario de Pastoral y Sociología católicas, en la Universidad de Trier y luego Ordinario de Ciencias sociales en la Universidad de Münster. Aquí fundó el año 1951 el primer Instituto de Ciencias Sociales Cristianas. Era bien difícil recoger todo este material, pero dos de sus discípulos han logrado ofrecernos junto este tesoro de pensamiento activo y ejecutivo. Höffner fue siempre, al mismo tiempo que profesor universitario, católico comprometido, y realizador del principio de salud cristiana dentro del mundo. Cuando Juan XXIII decía en la Mater et Magistra, que no bastaba invitar a los fieles a vivir según los principios cristianos, sino que era preciso ir marcando los medios para poder realizar los fines, se refería sin duda a hombres que como Höffner estaban siempre en la vía pública buscando los mejores medios para realizar en el mundo la vida cristiana. Muchos de los discursos y artículos tienen carácter polémico y dialógico, más o menos disimulado. Son como el peso de cada día, o como un eco profundo de la batalla, como acontece con las obras de San Agustín y de otros Padres. Leyendo el primer volumen, se entiende con mayor facilidad el Concilio Vaticano II, en el que Höffner tanto destacó. Y leyendo el segundo volumen comprobamos lo que el episcopado católico tiene que hacer después del Concilio para realizar ese Concilio, en la teoría y en la práctica. Nadie tiene tanta autoridad como él para darnos una hermenéutica clara del espíritu conciliar, para hablarnos de los hombres llamados por Cristo, de la Iglesia como signo entre los Pueblos, de la renovación y reforma de la Iglesia, del matrimonio, de la familia, de los pequeños grupos organizados. Es de esperar que en el futuro se reúnan también los estudios que posteriormente ha ido publicando Höffner, después de haberse separado de la diócesis de Münster. Estos dos volúmenes son una grandiosa contribución a la sociología católica.—L. CILLERUELO.

LUTERO, M., *Oeuvres, Tomo XV. Commentaire de l'Épître aux Galates (I)*, Labor et Fides, Ginebra 1969, 322 p.

La Epístola a los Gálatas atraía fuertemente a Lutero. Le dedicó una exposición sumaria en 1516 y otra prolija en 1531. Un oyente logró reconstruir las lecciones con las notas que había ido tomando y Lutero manifestó su aprobación del escrito, aunque se sorprendía de la prolijidad. El motivo de dedicar este segundo comentario provenía de la actualidad polémica del mismo Lutero. Gálatas le ofrecía ocasión de examinar a sus adversarios y de mantener sus doctrinas fundamentales. Ya en el siglo XVI apareció la traducción francesa, que ya tuvo en ese siglo tres ediciones. Para la presente traducción se ha utilizado el original latino, reproducido en la gran Edición de Weimar, pero ateniéndose a la antigua traducción francesa mencionada. No se puede esperar que Lutero nos dé un comentario actual de Gálatas, pero en primer lugar manifiesta su preocupación de atenerse al texto bíblico ante todo y en segundo lugar expone sus ideas teológicas en formas muy claras y tajantes. Este volumen es el XV de la hermosa edición francesa que nos viene ofreciendo la Editorial Labor et Fides.—L. CILLERUELO.

DEMBOWSKI, H., *Grundfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi*, Kaiser Verlag, München 1969, 23 × 15, 358 p.

La cristología ha entrado también en una fase de profundización y en ella se debaten no sólo los católicos, sino —y quizá con mayor empeño— los de otras confesiones. Dembowski nos presenta ahora su tesis, avalada por la revisión de grandes maestros, como Karl Barth, como Bultmann, como Ernst Wolf y otros de no menor relieve. Su título, cambiado en la edición, era *Jesucristo el Señor*, aunque ahora aparece en el subtítulo. Con las conclusiones se puede estar más o menos de acuerdo, pero en el libro hay que apreciar la seriedad científica, la marcha ascendente del argumento y el manejo de fuentes y de bibliografía. Su índice puede brindar a nuestra curiosidad teológica el interés de esta obra: El problema, Cristología a secas con Palabra y realidad y Jesucristo en Persona,

Jesucristo el Señor. Completan la obra un índice de nombres y otro de materias. Esperamos que esta obra sea prontamente traducida a otras lenguas.—J. M. FERNÁNDEZ.

METZ, J. B., *Reform und Gegenreformation heute, Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen*, Matthias Grünewald Kaiser Verlag München 1969, 19 × 12, 44 p.

El texto presenta dos tesis para la situación ecuménica actual. Fueron presentadas al Congreso ecuménico de Filadelfia en 1969. El autor, conocido en los ambientes teológicos, pretende dar su actitud sobre el ecumenismo en la actualidad, teniendo en cuenta la Oikumene y la Iglesia de la reforma, confrontándolo con la reforma presente de la Iglesia. Y hablará también de una "Indirekte Oikumene". En el ámbito de lo que él ha llamado en otra parte "teología política" puede fácilmente encuadrarse su pensamiento. Indudablemente podrá discutirse su tesis, pero los visos de probabilidad no le faltan, y la Iglesia en su renovación o reforma actual está proyectada a dar razón a muchas cosas que en otro tiempo eran únicamente patrimonio, se creía, de los hermanos separados. Y la gran Oikumene lo integrara todo. A Metz es preciso leerlo siempre con detenimiento y atención, porque tiene siempre algo interesante que decirnos. A su vez la presentación de la obrita es inmejorable.—J. MORÁN.

ZULEHNER, P. M., *Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1969, 23 × 15, 158 p.

Las encuestas sociológicas son un poco signo de nuestro tiempo. En ellas se aprecian muchos datos y muchos hechos, que, como tales, esperan una interpretación. El posible fallo no estará en las respuestas que se esperan siempre sinceras, sino en la selección de los encuestados, en los resultados obtenidos y sobre todo en la interpretación de las contestaciones. He aquí posiblemente uno de los factores que ha llegado a crear esa especie de desconfianza frente a todo trabajo de este tipo. Si a la encuesta sociológica, añadimos el carácter religioso es decir que la encuesta se dirija sobre todo a problemas religiosos, aunque sean solamente de conducta externa, de manifestaciones de la eclesialidad y de la piedad, la duda sobre su valor aumenta. Sin embargo, hay obras que por su carácter científico, por su autenticidad y sinceridad, por su exactitud y valor, prometen y dan una cierta seguridad. La presente es una de ellas. La conducta religiosa de los obreros industriales viene analizada con detalle en estadísticas muy significativas. Y la pregunta que lleva por título esta obra es un poco el resumen de toda ella: *¿Religión sin Iglesia?* Quizá es un poco en afirmativa lo que ese mundo pretende y a lo que aspira, de modo tal vez inconsciente. Obras de este tipo serían necesarias en todos los países como medio auxiliar y muy apto para una pastoral adaptada.—J. MORÁN.

BARTH, K., *Dogmatique. IV vol. La Doctrine de la Réconciliation*. Tomo II, Labor et Fides, Ginebra 1968, 420 p.

La Editorial Labor et Fides continúa llevando a cabo la gran empresa de ofrecernos la Dogmática Eclesiástica de K. Barth en francés. Este volumen lleva el número 20 de la edición francesa. Está dedicado a la Reconciliación con Dios y constituye el Capítulo XV de la gran obra barthiana. K. Barth, atento siempre a defender los derechos divinos, piensa la Reconciliación como condescendencia divina generosa y salvadora. Al estudiar en este volumen la Persona de Cristo, Servidor y Señor, tiene que presentarnos la elevación del "Hijo del Hombre" y la doctrina general de Cristo como fuente de la gracia y de la filiación divinas. Podría pues decirse que en este volumen se manifiesta K. Barth

en toda su grandeza teológica, y nos muestra las raíces profundas de su pensamiento "luterano". Desde el 1955 en que se publicó el original alemán, el volumen no ha perdido actualidad. La traducción francesa no podría venir mejor autorizada y es siempre clara y exacta. La separación por tomos la hace más manejable. Gran servicio el que la Editorial presta a los que hablan francés.—L. CILLERUELO.

VÍA INDIRECTA, *Beiträge zur vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung*, F. Schöningh, München-Paderborn-Viena 1969, 376 p.

Conocida es la personalidad de Theoderich Kampmann en el campo de la pedagogía religiosa. Una veintena de sus alumnos y colegas han reunido sus esfuerzos para ofrecerle este volumen que es como un comentario a la fórmula que Kampmann hizo popular "predicación indirecta". Por eso han escogido el título "Vía Indirecta". Este tema viene de Kierkegaard, pero en nuestros días está cobrando actualidad, cuando buscamos una visión sacramental, simbólica, indirecta del mundo sensible. Mientras las pretensiones de los caminos directos del "Ha dicho Jahvé" se van suavizando, se van acentuando con vigor los caminos indirectos: no ya sólo las variadas formas de la revelación positiva, sino también las mil formas de la religión natural y de una posible regulación natural, la Filosofía, la Literatura, el Arte, la Poesía, el Teatro, los Medios de Comunicación. Así se logra un volumen en el que el hombre renuncia a sus pretensiones sobre Dios, y se contenta con quedar a disposición del Señor. Es cierto y eso parece contradictorio, que precisamente la angeología, la mediación está en evidente peligro de desaparecer con la desmitización; pero eso se refiere tan solo a su forma concreta, tal como la concibieron los libros apocalípticos anteriores a Cristo. En cambio, poco a poco va a irse dibujando otra angeología natural, una serie de mediaciones: es evidente que Tobías no acudiría hoy al Arcángel Rafael, pero acudiría al médico o a la Facultad de Medicina, diciendo: "Glorifiquemos a Dios, que dio tales poderes a los hombres". Este es pues un hermoso libro testimonio. La presentación editorial es magnífica.—L. CILLERUELO.

DUCHROW, U., *Christenheit und Verantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Klett, Stuttgart, 22 x 14, 647 p.

Seguimos preocupados buscando cual será el puesto y la función de la "Cristiandad" dentro de esta Sociedad técnica y burocrática. Mas para poder fijar, con conocimiento de causa, criterios, condiciones y posibilidades de relación entre la Cristiandad y el Mundo, necesitamos ante todo estudiar la historia y la tradición. El autor ha elegido como hilo conductor la doctrina de los dos Imperios o Reinos, por dos motivos. Por un lado parece la más amplia y capaz de recoger todas las coordinadas que concurren a plantear sistemáticamente el problema. Por otro lado, porque esa doctrina necesita ser mejor aclarada hoy en su estructura, ya que puede impedir más bien que favorecer la doctrina teológica que se encierra en la teoría tanto en el aspecto político como en el social. De ese modo el autor toma su estudio en el Antiguo Testamento y en la tradición platónica; lo continúa, interpretando a Pablo, Agustín, la Edad Media hasta Lutero. La razón humana queda renovada o liberada en Cristo, y esta es la conclusión fundamental que se deduce del estudio de San Pablo: en efecto, de ese modo la influencia salvífica de Dios llega a todos los hombres que viven en sociedad. El autor no necesita presentación, ya que sus estudios históricos le dan autoridad, y lleva su estudio de un modo magistral. Es magnífico el estudio del siglo XIX, especialmente hoy, cuando todos vuelven sobre él, para explicar el presente. Una inmensa bibliografía técnica, unos índices exactos y una presentación editorial inmaculada y noble producen la mejor impresión de este excelente libro.—L. CILLERUELO.

SCHOOB, M., *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1969, 21 × 12, 343 p.

Magnífico volumen nos presenta aquí el autor sobre un tema de la mayor actualidad. En apariencia no se precian en él novedades. Pero en realidad, se trata de unos libros que se harán imprescindibles. Primero porque el autor toma parte personal en el asunto. Ha conocido a los autores del drama, y aunque no puede decir todo, dice lo suficiente para que el lector avisado se dé cuenta del problema. Segundo, porque pone corazón en el estudio de su tema: nos dice cosas que nosotros nunca podríamos averiguar, y nos da un tono que nosotros no podríamos inventar. Es un profesor adjunto de E. Schillebeeckx, y esa es quizá su mayor recomendación. De un hombre como él esperábamos una obra como ésta. El mismo ha añadido como subtítulo "orígenes, caminos, estructuras". Es ya clara su pretensión y su postura. La "nueva teología católica" aparece en este libro como debería aparecer en todos los corazones cristianos. Pero, ya que no sucede así, pidamos a Dios que no se cansen de escribir estos hombres que escuchan a Dios y que buscan en la crisis actual un camino decente y religioso para lograr el fruto que la providencia pretende sin duda sacar de la situación actual. No podemos detenernos en detalles, pero aseguramos al lector que se trata de uno de los libros fundamentales para estudiar la "nueva teología". Y no porque nos diga cosas nuevas, sino porque nos dice la verdad con un conocimiento de causa, con una convicción, con una seguridad, que sin duda implica aliento de inspiración. La hermosa presentación y los índices ayudan a leer con indecible placer. Un complemento de notas y de bibliografía concreta hace inapreciable este volumen, que recomendamos a todos nuestros lectores.—L. CILLERUELO.

SCHULZ, W., *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis*, P. U. Gregoriana, Roma 1969, 23 × 16, 356 p.

El volumen que presentamos a nuestros lectores figura con el número 173 en la inmensa contribución de la Universidad Gregoriana de Roma a la Cultura católica. Se trata de una tesis doctoral, con todas sus características universitarias, pero se trata de un tema que lejos de agotarse, cada día ofrece nuevas perspectivas. La llamada "nueva Teología", no permite ya que se descuide este tema fundamental en buena teología católica. Aunque el volumen parece excesivamente teórico, es también práctico. Los nombres Schultes, Tuyaert, Marín-Solá, Tubinga Católica, Drey, Möhler, Kuhn, Newman, Blondel, indican que se trata de revisar el estado de la cuestión. Tanto Le Saulchoir como la Facultad de Lyon, han forzado el problema. En el volumen actual volvemos a colocarnos en el estado de la cuestión. ¿Vamos bien orientados? ¿Podemos finalmente concordar la palabra de Dios con el mundo? ¿En qué lengua, en qué condiciones y circunstancias, y para quién habla Dios? Se trata pues de una revisión del problema fundamental, para que podamos vivir tranquilos. Es claro que la "nueva teología" da ya el problema por resuelto y busca nuevos modos de explicar. Indudablemente es fácil decir que la evolución del Dogma no significa "cosas nuevas", sino nuevos modos de entender lo viejo. Es el problema actual, de cambiar los sustantivos y adjetivos por adverbios. Pero el problema subsiste. ¿Qué significa bien, modo, adverbio de modo? Schulz nos ofrece pues un instrumento utilísimo de trabajo: nos ofrece su revisión del problema en el último siglo, y nos plantea con claridad el problema futuro, si alguien pretende ocuparse de la "evolución del Dogma", explicándonos cómo un Dios habla en hebreo o en griego, en unas circunstancias concretas que jamás se repiten y que cambian sin cesar, sometiéndose al tiempo, al mundo, a esas famosas vicisitudes de los tiempos, que el mismo Dios organizó.—L. CILLERUELO.

HOLLENWEGER, W. J., *Enthusiastisches Christentum*, R. Brockhaus, Wuppertal-Zwingli Zürich 1969, 22 × 13, 656 p.

Se ha dicho y con mucha razón, que la belleza religiosa comienza donde comienza el entusiasmo. Es cierto que una cosa es la verdad y otra la belleza, pero

la verdad tendrá buen cuidado de no ser fea y odiosa. Este extraño Movimiento pentecostal que ahora celebra su sesenta aniversario, nos presenta en este volumen consideraciones muy importantes. La confrontación de los documentos del Movimiento con los de sus enemigos es aleccionadora. Católicos, anglicanos, luteranos, reformados, ecumenistas, todas las confesiones se preocupan ahora de ese Movimiento que pone belleza, es decir, entusiasmo en la verdad. Al fondo de la cuestión aparece el fantasma de la "mística". Además, nadie puede pasar por algo que en la actualidad hay movimientos proféticos que denuncian los excesos "racionalistas", "materialistas", con que los cristianos hemos tratado de encadenar a Dios al helenismo. Tanto la información como la discusión de este volumen son muy interesantes para nosotros. Los problemas lanzados a la discusión son innumerables y en muchos casos insolubles, pero de todos modos este volumen es una aportación que debemos agradecer con humildad. Quizá en la falta de entusiasmo se descubre el drama de la religión cristiana en su situación actual. ¿Por qué los cristianos actuales no sienten entusiasmo? Algo les pasará, cuando no tienen entusiasmo.—L. CILLERUELO.

THILS, G., *Christentum ohne Religion?*, O. Müller, Salzburg 1969, 20 × 13, 144 p.

El Cristianismo se propuso limpiar el mundo de mitos, ídolos, magias y herencias ancestrales del miedo original ante el mundo. Hoy, sin embargo, el Cristianismo se siente emplazado en la aventura de continuar la desacralización. Thils conoce bien el problema y lo plantea con valentía. Sus puntos de arranque son K. Barth, D. Bonhoeffer y H. Cox, como tres estadios del mismo problema dialéctico. Es una pena que tantos cristianos discutan sin enterarse de la auténtica naturaleza del problema. Los unos se asustan, como si se tratase de arrebatarles su Dios, los otros se alegran como si se les librase de Dios y ninguno de los dos grupos se entera de la naturaleza del problema de la secularización, de un mundo libre de magia y de mentiras, de un mundo limpio de ídolos y de dragones. Muchos cristianos estiman que Cristo se limitó a echar agua bendita al mundo pagano, y ellos quieren continuar echando agua bendita al paganismo. Apenas se dan cuenta de lo que significa el término "creación" o el término "redención". Empeñados en servir a dos señores, no aciertan a comprender el sentido del término "religión". Y se escandalizan cuando alguien les propone la posibilidad de un Cristianismo sin "religión". En nuestro mundo que ya se ha hecho autónomo y secularizado, ¿qué significa ser "religioso"? ¿Significa acaso que son los dioses los que provocan la lluvia, o los que dirigen el movimiento de las estrellas como conductores, o ángeles? ¿O qué significa la "muerte de Dios", de ese "Dios-máquina" que servía para resolver todo lo que no tenía solución? Ya se comprende que un pequeño volumen como este no puede comprometerse a resolver tantos problemas, pero introduce al lector a esos problemas y esto es suficiente. Mons. Thils es uno de los pioneros del ecumenismo y su libro *Teología de las realidades terrenas* es conocido de los entendidos. Es uno de los primeros católicos que han reconocido la autonomía de los valores terrenos. El libro lleva licencia eclesiástica. La traducción alemana es impecable y hecha a conciencia. La presentación de la Editorial es también esmerada.—L. CILLERUELO.

L'Analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome (Rome, 5-11 Janvier 1969) aux soins de Enrico Castellí, Aubier, Paris 1969, 25 × 18, 528 p.

Casi, casi con proyecto de desmitización, científica y bien fundada, el Centro Internacional de estudios humanistas y el Instituto de estudios filosóficos de Roma, encara los problemas más vitales y más debatidos. Desde aquellos Coloquios sobre "Desmitización y moral", "Mito y Fe", "El Mito de la pena", "La

Hermenéutica de la libertad religiosa”, se llega a éste sobre el Nombre de Dios, y se tenía ya en perspectiva el otro sobre la infalibilidad, hoy ya desarrollado, con desenvoltura, con alto nivel científico, sin miedos, se enfrentan los problemas, a través de la historia y de actualidad, y se penetra en su oscuridad, en busca de luz o para tratar de hacerla. Esto sucede con el presente volumen, Actas del coloquio de 1969. Presentar a los participantes y sus comunicaciones o relaciones es una empresa ardua y difícil, porque cada uno de los trabajos es fruto de un largo estudio y síntesis de pensamientos maduros en el esfuerzo, en la paciencia y en la inteligencia. Sin embargo, anotando la actualidad e invitando a la lectura, no me resisto a la tentación de recoger algunos títulos: E. Castelli: *Introduction à l'analyse du langage théologique: "le nom de Dieu"*; K. Kerényi: *Le langage de la théologie et la théologie de langage*; G. Derossi: *Le nom de Dieu comme langue et comme parole*; E. Benveniste: *La blasphémie et l'euphémie*; D. M. Mc Kinnon, *Le problème du "système de projection" approprié aux affirmations théologiques chrétiennes*, etc. Habrá luego ponencias sobre el nombre en las diferentes religiones y estudio de algunos autores concretos en este aspecto. La obra es imponente por su mole, pero lo es más por la riqueza de su pensamiento y el valor de sus colaboradores.—J. MORÁN.

GIRARDI, J., *Dialogue et Révolution*, Cerf. Paris 1969, 20 × 14, 284 p.

El título parece por sí mismo una rebelión. Quizá se hubiera pensado que el diálogo no podría llevar a una revolución; más aún, que el diálogo es el verdadero instrumento para una auténtica comprensión entre los hombres. No obstante, no puede entenderse así la finalidad de Girardi. Es consciente de que el diálogo opera una verdadera revolución de pensamiento y sobre todo de actitudes entre los seres humanos, al descubrir unos puntos de enganche y una diversidad de actitudes y de prácticas. Esta tesis ha comportado a su autor, conocidísimo y muy competente en estos temas, más de un sufrimiento. La caridad que guía al autor, acorde con la verdad de un mundo presente, ha obligado a Girardi a abrir nuevos caminos, conformes con la mente de la cultura actual y de la Iglesia post-conciliar. Girardi científicamente ha extraído las conclusiones de unas premisas sentadas por la Iglesia en sesión oficial. Temas como "Vaticano II frente al humanismo ateo", "Desmitización y ateísmo", "Secularización y sentido del problema de Dios", "Ateísmo y teísmo frente al problema del valor absoluto del hombre", "Reflexiones sobre el fundamento de una moral laica", "Filosofía de la revolución y ateísmo", "Diálogo y ateísmo", son otras tantas conferencias o artículos que Girardi había distribuido en la más variada gama de su actividad unitaria. El autor es un hombre abierto, que tiende a captar los puntos de intersección entre las varias ideologías y las más diferentes actitudes vitales, para llevar a todas ellas a la conciencia de un valor absoluto que, encarnado en el hombre, se descubre no ser él mismo. Estos artículos recogidos aquí con buen acierto son una pista y una llamada, son un toque de atención para quienes persisten en su cristianismo de comodidad y de seguridades adquiridas, sin permitirse arriesgar nada en él y sin abrir la ventana de su corazón para que su fuego —si lo tienen— pueda incendiar a los demás.—J. MORÁN.

SCHÜTTE, H.-W., *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1929, 22 × 15, 160 p.

La gran pregunta con que se ha enfrentado la teología de nuestro siglo ha sido precisamente la relación entre religión y cristianismo. Los teólogos han tratado de buscar un punto de enlace, una corriente subterránea y oculta que permita la vivencia del cristianismo, aún bajo el signo de religación, a veces sin otra consciencia. Rudolf Otto ha sido uno de esos teólogos antenas que han penetrado en el recinto de lo misterioso con la clara intención de encender, aunque sólo fuera una lucecita. La bibliografía en torno a su doctrina y a su obra es

inmensa y el mismo Schütte nos da una muestra al final del presente libro. Pero antes examina, siguiendo los escritos de Rudolf Otto, los fundamentos para la coherencia de religión y cristianismo, la prueba de esa coherencia y las consecuencias de la misma. La presente obra, amén de esa tesis inicial que desarrolla en las cien primeras páginas, ofrece un material enorme para el conocimiento de la doctrina y de los escritos de Otto, ampliándonos esa comprensión a las tesis de promoción sobre él y a diversas comunicaciones de otros autores del tiempo con nuestro teólogo.—J. M. FERNÁNDEZ.

KHOURY, A.-Th., *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Ferdinand Schönningh, Paderborn 1969, 21 × 14, 78 p.

El origen francés de este librito interesante por las noticias históricas que ofrece se titula: *La controverse contre l'Islam*. Breve en su exposición, brinda elementos para un conocimiento de la historia de Bizancio contra el Islam. Primero se atiene a los textos y autores del siglo VIII al XIII, luego pasa a la polémica bizantina contra el Islam, penetrando en Mahoma, en el *Corán*, en sus doctrinas y en sus relaciones con la Biblia, en el Corán como palabra de Dios y en la doctrina y ley del Islam. El último capítulo lo dedica a la apologética bizantina contra el Islam. Obra de alta divulgación, aparece bien asistida de profundidad y de documentación.—J. M. FERNÁNDEZ.

GROCHOLL, W., *Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel*, Ferdinand Schönningh, München-Paderborn-Wien 1969, 23 × 16, XVIII-236 p.

La historia de la teología ha logrado su gran baza en la actualidad y es por su medio por lo que en muchos puntos se está renovando la teología. Los nuevos instrumentos de trabajo, los manuscritos y los nuevos descubrimientos llevan en ocasiones a conclusiones sorprendentes. La labor es ardua, pero los frutos son positivos y sólidos. En la presente obra nos ofrece su autor el texto y edición crítica de una investigación que pertenece a la historia de los dogmas sobre el hombre en su sentido primitivo y original en Landolfo de Nápoles. La presentación científica, la bibliografía usada, y el análisis que hace del texto son garantía del valor de esta tesis. Por otra parte, sus maestros y cuantos han colaborado, aunque sólo sea con su ayuda moral, revalorizan el tono de este libro. Tras una primera parte en que nos ofrece el texto, los manuscritos y trata de la autenticidad de la misma, pasa a la segunda, y examina: la doctrina, comenzando por el estado de gracia y el "Dasein" humano, pasando al hombre en su rectitud o justicia original, al pecado original en sus determinaciones positivas, a la *qualitas morbida* y su nueva posición, al pecado original como privación, el pecado original y su apropiación, la discordia interna en el hombre, pensamientos fundamentales de la doctrina de Landolfo. De esta suerte la obra monográfica tiene una aportación muy positiva a la historia de la teología y ayuda a la comprensión de esos temas en la edad media. Obras de esta envergadura se hacen cada vez más necesarias y Grocholl puede ser para una historia de la teología por autores un buen modelo.—J. MORÁN.

HEANEY, J.-J., *The Modernist Crisis: Von Hügel*, G. Chapman, London 1969, 21 × 13, 304 p.

En la actualidad comprendemos con qué criterios y con qué ligereza fue juzgada en su tiempo la crisis modernista. Resulta que el modernismo está todavía vivo en cierto modo, y que incluso nos pide una revisión. El P. Heaney, jesuita, se ofrece a cumplir esa tarea penosa. Aunque se ha limitado al estudio del Barón Federico von Hügel, en su libro aparecen todos los problemas de la crisis. Ha elegido al Barón como símbolo del problema de la autoridad y de la libertad dentro del Catolicismo. Y ya que el Barón discutió con Blondel, y tuvo

diferencias con Loisy y Tyrrell, el volumen no puede ser más interesante. En efecto, el problema sigue en pie. Hemos olvidado en absoluto aquel tiempo y el modernismo se reduce para nosotros al "juramento antimodernista". Pero entretanto, casi todos estamos dentro del movimiento modernista, y queramos o no tenemos que volver sobre el problema. Un libro como este nos ofrece una información justa, sin la cual nunca debiéramos hablar de cosas serias. El hecho de que la "nueva Teología" haya hecho valer ciertas ideas que se tenían por "modernistas", demuestra que en la Iglesia actual están surgiendo ideas que son "eclesiásticas" y vivas, no modernistas ni antimodernistas. El valor de este libro es fundamentalmente informativo, pero es también un excelente criterio para no hacer política y cosas peores a cuenta de los "modernistas". Las posturas que se van definiendo después del Vaticano II obligan a revisar las posturas anteriores. Sesenta páginas de notas críticas y bibliográficas y los correspondientes índices prestan al libro un gran prestigio.—C. CILLERUELO.

WERDT von, J.-D., *Theologie aus Glaubenserfahrung*, Benziger, Zürich 1969, 20 × 15, 108 p.

Esta disertación doctoral, adornada con los requisitos de costumbre, vuelve sobre la esencia de la teología, sobre el acto de fe, sobre la relación entre teoría y experiencia. Dirigida por G. Söhngen y colocada dentro del actual movimiento de la "teología viva", esta disertación nos da una problemática valiente y segura. ¿Puede ser la teología una "ciencia"? ¿Qué significa la experiencia de la fe tanto en su aspecto subjetivo como objetivo? ¿Cuál es la esencia de la revelación y qué significa presentar a Cristo como esencia de la Revelación? Este librito continúa la incesante discusión actual acerca de la fe y de la esencia de la religión cristiana. La presentación editorial es muy buena.—L. CILLERUELO.

SAHER, P.-J., *Eastern Wisdom and Western Thought. The Psycho-Cybernetics of comparative Ideas in Religion and Philosophy*, G. Allen and Unwin LTD, London 1969, 21 × 14, 292 p.

El autor nos ofrece aquí un estudio comparado de la actual Filosofía de la Religión. Lejos de pensar que el Este y el Oeste son "opuestos", piensa que son más bien "correspondientes" y que el racionalismo y la sabiduría pueden conjugarse perfectamente. El mismo hecho de que el hombre sea presentado como misterio indescifrable, devaneciendo la beatería de los científicos es ya una hermosa aportación a la verdad y a la realidad. Una síntesis de raciocinio e intuición, de ciencia y sabiduría nos ha encantado siempre, pero no sabemos ni siquiera si es posible, ya que sabemos que el misterio subsistirá y que no es el hombre el que hace la ley o crea el mundo, sino que es la ley la que hace al hombre y el mundo el que crea al hombre, pero sin resolver nunca el de dónde vienes y adónde vas. El sueño de Aldous Huxley, de ir resolviendo los problemas por reducciones y síntesis sigue siendo discutible. De todos modos, la inmensa riqueza de la información y la fuerza de las descripciones, la apertura de nuevas perspectivas, y la serenidad con que la realidad se manifiesta a sí misma hacen de este libro una hermosa adquisición. La Religión no puede renunciar a estos estudios.—L. CILLERUELO.

Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, Calwer, Stuttgart 1969, 22 × 14, 120 p.

Es una colección de ensayos de Bethge, Buren, Lehmann y Neumann sobre la relación entre la fe y el mundo en Bohoeffer. Por tratarse de puntos tan discutidos y de autoridades bien conocidas, este librito cobra singular interés. Un tema que parecía tan difícil se presenta aquí diáfano y sencillo, casi en exceso. Se nos ofrece además una bibliografía selecta y rica sobre Bonhoeffer. La presentación editorial es hermosa.—L. CILLERUELO.

KOHL, E.-W., *Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren*, Calwer, Stuttgart 1969, 23 × 15, 46 p.

Este cuaderno, que viene con el número 39 de su serie lleva como subtítulo "compenetración de Humanismo y Reforma" y de ese modo queda ya explicada la presencia de Erasmo. Aunque nadie duda ni puede dudar de las estrechas relaciones de Erasmo con el futuro o naciente movimiento protestante, este cuaderno no describe el problema histórico con una penetración singular, con una información exacta y con un apoyo crítico de primera mano. El protestantismo aparece casi como síntesis de Humanismo y Reforma, como caso típico de esa compenetración que en Erasmo adquirió tanta importancia y prestigio. La Edición erasmiana del texto original griego, sus anotaciones y paráfrasis, señalan el principio de una nueva teología, y el influjo ejercido por Erasmo sobre los primeros protestantes es también notorio.—L. CILLERUELO.

KNAUER, P., *Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit G. Ebeling aus katholischer Sicht*, J. Knecht, Frankfurt i. M. 1969, 22 × 15, 220 p.

El tema de la fe es inagotable, siempre actual, siempre incitante. Por un lado, no es posible que los cristianos tengamos una fe para nosotros, como si hubiese muchas especies de fe. Por otro lado, es claro que la fe añade algo a una simple constatación acerca de una verdad objetiva o subjetiva. Especialmente en estos tiempos en que se busca "experiencia" e "influencia de la voluntad sobre el entendimiento". Finalmente el estudio de la fe se nos presenta en dos formas. Cuando analizamos la fe en el tratado *De Virtutibus*, atendemos más bien a su estructura interior. En cambio, cuando nos ocupamos de ella en la Teología Fundamental, atendemos mejor a sus fundamentaciones, a la relación que funda y que es discutida por los no creyentes. Finalmente, hoy son particularmente graves los problemas que nos presenta una "hermenéutica de la fe", cuando queremos concordar la "inmutable palabra de Dios", como la "palabra que Dios utilizó, que es la palabra de los hombres. ¿Cómo compaginar la universalidad y perseverancia de los Dogmas, lanzados a la corriente de la historia y a las vicisitudes de los tiempos? El autor ha escogido a G. Ebeling, para mantener un vivo diálogo con él acerca de los problemas de la fe que tanto preocuparon al gran Profesor. Ebeling mantuvo siempre el diálogo, a su vez, con Lutero y con los teólogos actuales. De este modo, se nos ofrece aquí una información profunda y perfecta acerca de las modernas discusiones en torno a la fe. Se trata de una Disertación y lleva licencia eclesiástica. Es un modelo de claridad y de penetración en la exposición y en los análisis, de evidente utilidad para los que se preocupan de las posturas de la "nueva teología".—L. CILLERUELO.

ROSS, J.-F., *Philosophical Theology*, The Bobbs-Merril Company, INC, Indianapolis and N. Y. 1969, 23 × 15, 326 p.

El autor aprovecha la clarividencia actual de la ciencia y de la lógica para asegurar unos fundamentos firmes sobre los que pueda surgir un sistema teológico seguro. Las cinco Vías de Santo Tomás, el sentido del término "Dios", la fórmula "Dios existe", la lucha contra el argumento ontológico, el principio de razón suficiente, la conciliación de Dios con la existencia y virulencia del mal, los motivos y la razón de la creación divina, son el campo en que el autor va descubriendo y comprobando las fundamentaciones básicas de la teología occidental, estudiando la Escolástica dentro de una luz de moderna filosofía analítica. Este contraste entre las antiguas y las modernas sutilezas es muy fecundo, pues podrá engendrar quizá una nueva Escolástica. La confusión frecuente entre los argumentos teóricos y los apologeticos ha dañado a la teoría y a la apología. Un análisis fenomenológico, que responda a la clarividencia de nuestra situación, permite al autor darnos una "Teología

Natural", que hoy puede mantenerse a sí misma por derecho propio. El autor estima que así vigoriza la tradición escolástica, pero hace algo más; evitar el fideísmo que nos amenaza también hoy, y permitir un juego normal de razón y de revelación. El lenguaje del libro es alegre, casi periodístico en el buen sentido de la palabra y realmente atractivo. Un índice de nombres y materias y una pretensión esmerada completan la buena impresión que nos da este volumen.—L. CILLERUELO.

LOHSE, B., *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, R. Oldenbourg 1969, 24 × 16, 236 p.

¿Es la Ascesis un término unívoco? ¿Hay una dialéctica longitudinal desde que Homero utilizó el término *askein* hasta el monacato cristiano perfectamente organizado? No se trata sólo de las prácticas externas, que evidentemente son comunes. Se trata también de los motivos y de los fines. Con frecuencia hay tal semejanza entre las expresiones de los cristianos y de otras religiones, que no puede negarse la filiación. Esto debe amonestar a los cristianos a que no cambien el diccionario, a que no se reserven la ascesis como propiedad exclusiva dejando a los demás una "falsa ascesis". Más bien son los cristianos los que deben justificarse de haber entrado en una tradición que aun siendo uniforme, es también compleja, diversiforme, cambiante a cada paso según los motivos y los fines. Por tratarse de los orígenes, este volumen cobra un interés singular. Está bien informado y sus juicios son ponderados. Como es obvio, abarca demasiado y en cada momento tiene que utilizar un material fragmentario y a veces pobre. No es posible especializarse en tantos temas, ni es posible dar a cada época histórica una extensión desmesurada. En general este libro servirá muy bien de manual de orientación sobre los orígenes y sentido de las prácticas ascéticas en el Cristianismo y antes del Cristianismo. Servirá pues magníficamente para evitar esas beaterías de los que se lanzan a hablar de "Ascética cristiana" sin haber estudiado la "Ascética no cristiana", o el modo con que la Ascética se fue poco a poco introduciendo en la Iglesia de Cristo. Con este volumen se inicia una nueva Colección cuyo título es "Religión y Cultura en el viejo mundo mediterráneo". La colección va a tener carácter sociológico, en cuanto que el método va a ser el de las confrontaciones paralelas, es decir, utilizando los cortes transversales. Dirigen la Colección Carsten Colpe y Heinrich Dörrie. La Colección viene muy bien presentada y promete ser una contribución del más alto interés para la cultura religiosa de las riberas Mediterráneas.—M. OCHOA.

LANGE, G., *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Echter-Verlag, Würzburg 1968, 24 × 16, 264 p.

Es una tesis, pero una tesis de muchos vuelos, presentada a la Facultad Teológica de la Universidad de Munich en 1966-1967. Su tema, *Imagen y palabra*, que viene especificado en las funciones catequéticas de la imagen en la teología griega, ofrece un interés particular no sólo desde un punto de vista histórico, sino también desde una perspectiva actual. Es verdad que quizá haya cambiado un poco el concepto de imagen y que en nuestro mundo la imagen es de otro orden muy distinto, pero en cada momento y situación ha sido la visibilidad el elemento por el que se pretenda hacer entrar la palabra en el corazón de los demás. La delimitación histórica acapara los siglos del VI al IX, y en ellos los autores estudiados son los siguientes: Los Capadocios y la prehistoria del parangón de Imagen y palabra, Juan Crisóstomo, Hypatios, Leoncio y otros polemistas contra los judíos, Juan Damasceno, Juan de Jerusalén, Nicéforo, Teodoro Studites, juntamente con otras apologías armenas y otros autores de menor renombre. El estudio directo de las fuentes, la valoración positiva de ellas, el empleo de la bibliografía sobre el tema y el juicio equili-

brado del autor señalan esta tesis como una verdadera aportación a la patristica en su última etapa.—J. MORÁN.

BEUMER, J., *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band. I, *Das Dasein im Glauben*, Faszikel 3b: *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968, 81 p.

—, Faszikel 4: *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962, 26 × 18, 138 p.

La *Historia de los dogmas*, publicada bajo los cuidados de Michael Schmaus, Alois Grillmeier y Leo Scheffczyk, se va enriqueciendo día a día. La distancia de años puede ser —lo es de hecho— garantía de valía intelectual, de tesón científico, de documentos y de datos extraordinarios para la historia de la teología. Beumer incansablemente nos da en estos dos fascículos una síntesis preciosa de una difícil historia: la historia de la inspiración de la Sagrada Escritura y de la tradición oral como fuente de la fe. El método es el seguido ordinariamente en esta colección. En ella se pretende valorar más el elemento histórico que la interpretación doctrinal. Así, con sentido teológico, sin imponer a las doctrinas pasadas esquemas presentes, puede el lector avisado hacerse un juicio objetivo sobre cada uno de los temas que van apareciendo. No necesitamos repetir que, como en los demás, la historia se alarga desde la Escritura hasta el Concilio Vaticano II, sobre todo en temas de tanto interés como el de la inspiración de la Escritura. Felicitamos una vez más a la Editorial Herder, y añadimos que el de la tradición oral ha sido ya publicado también en francés en *Les Éditions du Cerf* en 1967. Con la terminación de los volúmenes que quedan de esta historia de los dogmas los estudiosos tendrán un material abundante para rehacer y renovar la teología desde el punto de vista histórico. Beumer capta tanto en un volumen como en el otro el sentido doctrinal y la evolución progresiva de lo tratado.—J. MORÁN.

MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Cerf, Paris 1969, 20 × 14, 299 p.

La proliferación de estudios históricos, en especial de la época patristica, es tal que de ella pende, en su mayor parte, la renovación de la teología. La actualidad teológica recibe su vigor y su fuerza de la historia, que hace comprender el porqué de los problemas suscitados y de las soluciones dadas. Meyendorff, dándose cuenta de que la historia de la cristología tenía ya para los tiempos anteriores al Concilio de Calcedonia una quasi-exhaustiva tracción en la obra de A. Grillmeier, *Christ in christian Tradition*, partirá del siglo y anticipando un poco la publicación futura de Grillmeier, que se espera con ansia en los ambientes teológicos e históricos. Sin embargo, Meyendorff es modesto: "El presente trabajo no pretende en manera alguna ser exhaustivo y las referencias bibliográficas están reducidas al mínimo" (p. 9). Más aún, su única finalidad es una familiarización con la teología oriental: "Concebido ante todo como un estudio histórico, nuestro trabajo trata de familiarizar al lector con las grandes corrientes del pensamiento cristológico en Bizancio. Un análisis histórico no podía, empero, evitar problemas que teólogos e historiadores discuten todavía hoy: sobre algunas de estas *quaestiones disputatae* hemos tomado netamente partido" (p. 287). Sus temas son los siguientes: calcedonianos y monofisitas, la crisis origenista del siglo VI, "Dios ha sufrido en su carne", el Pseudo-Dionisio, los autores espirituales, la dimensión cósmica de la salvación: Máximo el Confesor, un ensayo de sistema: San Juan Damasceno, visión del Invisible: la querella de las imágenes. Y es además de que la perspectiva de la cristología oriental, a pesar de la diversidad de interpretaciones, se encuentra con la línea que hoy se abre paso en la teología. Y así concluye su obra: "Es, pues, evidente que el pensamiento de Karl Rahner implica un retorno no solamente a los conceptos "pre-agustinianos", sino también a los elementos cristológicos fundamentales analizados en los capítulos

precedentes. Esta convergencia no puede explicarse únicamente por la formación patristica de Karl Rahner: muestra también la sorprendente actualidad del pensamiento de los Padres. En la persona de sus mejores representantes, la teología moderna descubre sus raíces auténticas definiéndose en relación con las exigencias del mundo actual. Las consecuencias ecuménicas de este descubrimiento podrían ser incalculables" (p. 293).—J. MORÁN.

MARSAH, W.-D., *Zukunft*, Edit. Kreuz, Stuttgart 1969, 19 × 11, 176 p.

Con el aumento del saber técnico y científico, y ante las posibilidades que ese saber nos abre, la humanidad va cobrando consciencia de su responsabilidad en preparar un futuro salvador o destructor. Cada día urge más la necesidad de estudiar las facilidades y dificultades que se nos ofrecen. El futuro no es ya una Utopía, sino campo de realidades sociales, políticas, tecnológicas, biológicas. El autor nos presenta aquí las nuevas constelaciones, que están surgiendo en la filosofía y teología, en la antropología y la Sociología. ¿Cómo conjugar el plan de Dios con el plan de los hombres? El autor recurre a esas categorías que poco a poco se van dibujando en los nuevos estudios acerca de la Biblia.—L. CILLERUELO.

CULLMANN, O. - KARRER, O., *Das moderne Menschenbild und das Evangelium*, Benziger, Zürich 1969, 20 × 11, 122 p.

Los dos conocidos autores nos presentan en este hermoso librito las cinco Ponencias presentadas en la reunión ecuménica de Einsiedeln, los días 21 y 22 de septiembre de 1968. El tema elegido no era estrictamente el de la unidad de los cristianos, sino el de la moderna figura del hombre ante el Evangelio, tema muy actual y muy arraigado en la Biblia, y al mismo tiempo muy a propósito de la "unidad en Cristo", que es el lema del programa ecuménico. La experiencia de esta y otras reuniones demuestra que el movimiento ecuménico hace muy bien en no limitarse a tratar siempre de la "unidad", sino en ampliar sus estudios a temas teológicos relacionados con la misma unidad. Las Ponencias, como tratadas por especialistas, son magníficas y actualísimas.—L. CILLERUELO.

BERKOUWER, G.-G., *Gehorsam und Aufbruch. Zur situation der katholischen Kirche und Theologie*, Kaiser, München 1969, 22 × 15, 192 p.

El libro fue publicado en holandés hace dos años y ya aparece traducido al alemán. Entre la muchedumbre de volúmenes que informan sobre la situación actual, y en especial en este aspecto de "obediencia o crítica", este informa con mayor profundidad y extensión. Quizá se distinga también por claridad con que informa acerca de la dialéctica de los acontecimientos eclesiásticos de los últimos años. J.-Ch. Hampe añade una postdata muy interesante, recordando, entre otras cosas que es preciso saber si el Vaticano II fue el final de un drama o el comienzo de otro, y que es preciso saber si el progreso y la historia significan algo o no significan nada o si hemos de optar por el inmovilismo. El libro no ha perdido actualidad, aunque la advertencia de Hampe es muy significativa, según la explicación del Cardenal Suenens: "en la Iglesia de nuestro tiempo cada diez años comienza un nuevo siglo".—L. CILLERUELO.

LÆUWEN, A.-Th. van, *Des Christen zukunft im technokratischen Zeitalter*, Kreuz, Stuttgart 1969, 19 × 11, 154 p.

Presentamos aquí la traducción alemana del original aparecido en inglés con el título de "Profecía en la Era tecnocrática". Se trata del conocido teólogo holandés, y el libro no pierde actualidad. El término profecía se toma aquí en

sentido estricto y por ende el libro mira hacia el futuro. Los teólogos, preocupados por ese futuro, se preguntan, lo mismo que los profetas de Israel, si el futuro seguirá siendo de Dios, y si en el futuro seguirá valiendo la urgencia de convertirse hacia Dios. ¡Pero qué diferencia entre la patriarcal sociedad en que vivieron los profetas de Israel y esta sociedad tecnocrática en que vivimos nosotros! Determinismo, existencia, máquina, robot, tecnología, automatización, secularización, revolución, historia, misión, escatología, conversión, laicos, madurez, herejía, comunismo, dialéctica, evolución, progreso, pobreza, he ahí un puñado de términos que el teólogo de hoy tiene que tener siempre delante como un ejército enemigo, siempre pronto a entrar en acción. Leeuwen es uno de los teólogos mejor preparados para interpretar teológicamente nuestro actual mundo.—L. CILLERUELO.

VARIOS, *Studien zur Friedensforschung*, Band I, E. Klett, Stuttgart 1969, 21 × 13, 240 p.

Bajo la dirección de los profesores G. Picht y H.-E. Tödt, se anuncia una Colección de estudios sobre la investigación científica y teológica de la Paz. Aquí presentamos el primer volumen, que puede considerarse como una Introducción. Es natural que se comience por apurar todo lo posible el concepto mismo de "paz". ¿Qué es la paz? Ese concepto, cuando lo utilizan los políticos, no es unívoco, y casi siempre se requiere una ideología para comprenderlo. No basta calificar la paz como ausencia de guerra, como ausencia de perturbaciones sociales, de dictaduras políticas o de explotación de una parte de la sociedad. Las grandes Potencias gastan más en reforzar su organización de violencia que en sus acuerdos pacíficos. Por eso las investigaciones científicas y teológicas sobre la paz tienen actualmente un aire de crítica frente a la política de intimidación que ejercen en el mundo las grandes Potencias. Esta serie de investigaciones, ensayos y discusiones ha sido por la Sociedad evangélica de Estudios de Heidelberg. Trabajan en conjunto cinco grupos de trabajo, en los que participan ochenta científicos. El carácter de los estudios es variado: histórico, crítico, cultural, sistemático, eclesiológico y jurídico. Este primer volumen contiene también una Bibliografía fundamental.—L. CILLERUELO.

STALDER, R., *Grundlinien der Theologie Schleiermachers. I. Zur Fundamentaltheologie*, F. Steiner, Wiesbaden 1969, 24 × 11, 402 p.

Saludamos con gusto la aparición de este estudio profundo y concienzudo del pensamiento de Schleiermacher, hecho por un católico suizo. Schleiermacher significa muchas cosas y no todas tienen el mismo signo. Desde K. Barth se viene haciendo una mala campaña de Schleiermacher como "místico", como "filósofo", como hombre que habla abstractamente para "griegos". Pero precisamente Schleiermacher insistió en ciertos temas que preocupan hoy tanto como el aspecto pastoral de K. Barth. En este primer volumen de su gran obra, nos ofrece el autor la discutida "teología filosófica" de Schleiermacher, el estudio de la teología, la Ética, la dialéctica, frente al hecho de la revelación. De este modo aparece ante nosotros un nuevo Schleiermacher, enfrentado con el Idealismo alemán, y con la crisis de la Teología de fin de siglo. Schleiermacher aparece aquí más real, más cristiano, más capaz de influir en el pensamiento católico, como influyó decisivamente en la llamada "escuela católica de Tubinga". Hay en este libro aciertos, que parecen revelaciones. Así por ejemplo el capítulo "Virtud y Ley", o el capítulo en que estudia el concepto de "Naturalidad". Todo el libro es una maravilla, por el tema, por el método, por la sensatez y penetración del autor, por la Luz clara que arroja continuamente sobre los problemas más discutidos hoy. Esperamos con admiración el segundo volumen, que ya se anuncia, y que estudiará la Dogmática de Schleiermacher propiamente dicha, la "Doctrina de la fe". Schleiermacher no es un "muerto". Su insistencia en la necesidad de una "experiencia" religiosa, y en la necesidad de un principio religioso en el hombre, ha creado una escuela auténtica, que

todavía espera su oportunidad. Por eso nos interesa mucho el conocer con exactitud la postura de Schleiermacher frente a estos fundamentales problemas de la vida religiosa de los hombres. La presentación de la obra es inmejorable. L. CILLERUELO.

DIE MUENDIGE WELT, *Dokumente zur Bonhoeffer Forschung*, 1928-1945, Kaiser, München 1969, 24 × 15, 389 p.

Bonhoeffer merecía tener una gran suerte y la va teniendo cada día mayor. En este volumen que hoy presentamos a nuestros lectores, el párroco danés Jörgen Glenthøj recoge una inmensa documentación, que abarca 17 años y que va completando las noticias que ya conocemos sobre la vida del famoso Pastor. Lo más interesante parece la contribución a precisar el carácter de la "lucha de las iglesias, y el carácter de la resistencia política. A cada período añade Glenthøj un comentario introductorio orientador e histórico, aprovechando indicaciones y notas, que hasta ahora eran poco conocidas. De ese modo este volumen contribuye como complemento a las Obras Completas, que ya cuentan con cuatro volúmenes. Este es ya el V volumen de la Colección. Tenemos pues ya un inmenso archivo para conocer al detalle tanto la biografía como la doctrina de Bonhoeffer. Muy buena presentación tipográfica.—L. CILLERUELO.

SINEUX, R., *Sommaire théologique de S. Thomas d'Aquin*, 3 vols., Bordeaux 1969, 24 × 16, I, 236 p.; II, 206 p.; III, 254 p.

Sólo un buen conocedor de la Suma Teológica de Santo Tomás podía correr esta aventura de traducir y resumir la Suma, que es ya por sí misma un Compendio. En cuanto se me alcanza el autor ha conseguido ambos propósitos con elegancia y prudencia. Estimo que la juventud francesa, que se halla prácticamente incapacitada para leer la Suma, incluso en francés, hallará fruto y gusto en leer este Sumario, traducido y resumido con tacto y agilidad. Se mantiene el orden tradicional: Dios, hombre, virtudes teologales, virtudes cardinales, estados de vida, Cristo, Sacramentos y Novísimos. Para todos aquellos que deseen en un determinado momento informarse sobre el pensamiento del Aquinate sobre un problema, este libro es ya suficiente. Pero las indicaciones críticas, facilitadas la consulta a la Suma original, cuando se desea una ulterior información. Se ve que el autor tiene costumbre de expresar en francés el pensamiento tomista. Con frecuencia su exposición francesa se lee con deleite y puede servir de modelo para un empeño tan duro como el de traducir a Santo Tomás de Aquino.—L. CILLERUELO.

CONGAR, Y.-M. J., *Au milieu des orages... l'Eglise affronte aujourd'hui son avenir*, Du Cerf, Paris 1969, 19,5 × 13,5, 124 p.

De nuevo el P. Congar en este librito trata de poner todos sus años de experiencias al servicio de las nuevas actitudes que se dibujan dentro de la Iglesia, para promover entre todos un diálogo sincero y una reflexión profunda que nos lleven a descubrir más claramente el sentido de la Iglesia y de nuestro compromiso de cristianos en este tiempo.

Los temas tocados (contestación, credo del pueblo de Dios, Robinson, nueva imagen del sacerdocio, etc.), a pesar de su máxima actualidad, son tratados sin que caigan en el periodismo sensacionalista, tan en boga en nuestro días.

El esfuerzo por mantener la fe en nuestra Iglesia, luchando con esperanza, hace afrontar con más seguridad el futuro de la Iglesia..., en medio de las tormentas; esta es la finalidad que, como a lo largo de todas sus obras, se ha propuesto el P. Congar en este libro.—G. CANTERA.

MÜHLEN, H., *L'Esprit dans l'Eglise*, 2 tomos, du Cerf, París 1969, 19,5 × 13,5, T. I, 480 p.; T. II, 336 p.

Este libro contiene una tesis doctoral, presentada en la Universidad de Munich, cuyo intento fundamental es destacar la acción del Espíritu, cosa tan olvidada por nuestra teología. Sin minimizar el lugar que debe ocupar Cristo en su Iglesia, con sólidos fundamentos escriturarios y patristicos, y un estudio detallado de las aportaciones de la *Mystici Corporis* y de la *Lumen Gentium*, se expone, en forma tradicional de tratado de teología, la obra del Espíritu en la Iglesia: esta Iglesia que nos transmite como Encarnación continuada, la Revelación. Son muy interesantes las aportaciones que representa este libro sobre dos temas particularmente: uno, ya señalado antes, la aclaración del significado de la Iglesia. Así mismo, toca otro tema que había estado bastante olvidado y que nos ha de servir mucho en estos intentos de unión de las Iglesias: la acción del Espíritu, no sólo en nuestros hermanos separados, en tanto que cristianos, sino en sus comunidades, en sus Iglesias.

La amplitud y solidez de esta obra hacen de ella que sea una de las mejores que se han escrito sobre el particular. Su influencia, sin embargo, hubiera sido mucho mayor, si se notara más fluidez en la exposición y se repitieron menos algunos temas. De todas formas, la importante aportación que al campo de la Eclesiología puede hacer y ha hecho ya, es algo que resume en sí todo el valor de la obra.—G. CANTERA.

Bilanz der Theologie im XX Jahrhundert, I y II, Herder, Freiburg 1969, 24 × 15, I, 472 p.; II, 454 p.

Herder nos tiene acostumbrados ya a las empresas valientes, y esta no deja de causar admiración. Mientras hay tantos que se dedican a lamentarse, a criticar, a llorar como mujeres lo que no supieron defender como hombres, se nos ofrece aquí un balance de la teología en nuestro siglo. Nada más y nada menos. El trabajo se encomienda a los mejores especialistas y se recorren todos los campos desde todos sus puntos de vista. Aun a sabiendas de que vivimos en crisis y de que cambiamos tan rápidamente que todo libro se hace viejo en cinco años, es preciso marcar en cada momento la situación histórica, para no perder el tino y la orientación en este movimiento vertiginoso. Se nos presenta así el mundo de los investigadores, a partir del siglo XX. Todos los horizontes se amplían y la Iglesia discute con el siglo. Ya tienen voz y voto en la teología los investigadores de la ciencia y de la historia, los sociólogos, filósofos y psicólogos, los artistas y literatos, los poetas y profetas, obligando a los teólogos a hacerse cargo de una realidad evidente. Del mismo modo tienen ya voz y voto los teólogos de otras religiones y de otras Confesiones que han acumulado experiencia religiosa. En todas partes aparece la interdependencia de la reflexión teológica de nuestro tiempo. Se han reunido así 23 Ensayos que representan una pequeña enciclopedia regional. (Nos falta todavía el III volumen, que llegará pronto). Este título de Enciclopedia teológica actual da a entender que hoy nadie puede abarcar tanto campo y tantas direcciones o corrientes como son complementarias y necesarias en la Teología. Esta obra se hace necesaria, como libro de consulta. Además, dada la importancia de los especialistas que la redactan, sobrepasa con mucho el ámbito de un manual y es como un libro de texto. Maravillosa obra la emprendida por Herder. También se ha esmerado la Editorial en la presentación nítida y lujosa.—L. CILLERUELO.

METZ, J. B., *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970, 206 p.

Lo que aquí se recoge bajo un título aparentemente paradójico, son conferencias que el Profesor Metz tuvo durante los años 1961-67. Pero es precisamente el título el que da unidad a los temas abordados.

Se parte de que la teología sistemática no tiene que cerrarse en sí misma, en sus temas clásicos y abrirse a perspectivas más sociales, más "mundanas".

Una teología sobre Dios parece una tautología. Una teología del mundo es lo más justificado.

Los núcleos más esenciales de los temas tratados son precisamente estos: la fe cristiana en confrontación con un mundo secularizado y hominizado. La incidencia de lo escatológico en la explicación cristiana del mundo con su repercusión en la ascesis aparentemente desplazada. El tema abierto a múltiples interpretaciones de la teología política, para terminar con una indicación sobre la responsabilidad de los cristianos en la planificación del futuro del mundo.

Todo esto es suficiente para justificar también una acogida favorable a los temas aquí tratados con riesgo y valentía. La acogida se hace más necesaria en el ámbito de la reflexión teológica de España que se va abriendo lentamente a ellos.—JESÚS FERNÁNDEZ.

KUNG HANS, *Sinceridad y veracidad*, Herder, Barcelona 1970, 22 × 14, 209 p.

Si presentar este libro fuera simple cuestión de publicidad, se diría simplemente que en él incluye H. Küng su opinión sobre el discutido caso Ch. Davis. Pero hay algo más serio: El autor se define aquí como alejado de extremismos, en el camino de la seriedad y la serenidad, lleno de comprometida Esperanza cristiana. "Los escépticos también se equivocan". Acaso estas palabras definen el libro de Küng aparecido precisamente cuando necesitaban ser dichas, cuando ya muchas reformas comienzan a hacerse sospechosas para los "sensatos" y obra de aficionados para los "instalados". El autor viene a concluir (pasando ante todos los problemas y colocándose con seriedad frente a ellos) que sólo hay un optimismo y es el que Dios nos da, a pesar de todos los líos, pero éste es suficiente. Puede decirse que en esta obra el autor ha cogido el toro por los cuernos y lo pone en medio de la plaza, de tal modo que en el futuro cualquiera que salga a hacer bromas en vez de arte verdadero, provocará la hilaridad de la gente sencilla o a lo más la compasión. No da el autor demasiado aparato crítico porque ya ha dado sus explicaciones en otras obras bien conocidas de todos. Simplemente habla y dice claramente lo que muchos susurran por lo bajo. El lector sincero y veraz sabrá comprender.—D. NATAL.

BERTSCH, L., *Penitencia y Confesión*, Fax, Madrid 1969, 20 × 14, 178 p.

Que en los últimos años se ha experimentado una especial desazón en torno a los problemas de pecado, y confesión es un hecho. Sólo si no nos gusta admitirlo quedará en el subterráneo (como tantos problemas incómodos) que no por eso desaparecen. Este libro responde a esa inquietud y es una colaboración entre cuatro autores. En primer lugar B. Schüller, trata de la problemática suscitada en torno al pecado mortal, pecado grave, la teoría de la opción fundamental y de las decisiones verdaderamente personalizadas por su relación con la obligatoriedad de la confesión. Semmelroth, insiste en el aspecto vinculante de reconciliación con la Iglesia, reconciliación con Dios, gracia y Trinidad con el fin de hacer claridad sobre el por qué de la confesión ante un representante ministerial de la Iglesia. Bertsch afronta de cara el por qué de la crisis del sacramento de la Penitencia a todos los niveles católicos: sus reflejos y posibles soluciones, y termina por la opción de dejar al Espíritu obrar a nivel de base, antes que tomar decisiones drásticas desde la altura. Por fin la obra termina con un estudio de H. Roth en torno a la confesión y la dirección espiritual de gran tacto y utilidad.

El libro llega a tiempo y más que dar soluciones solemnes prefabricadas, trata de esclarecer los diversos aspectos del lío en un ambiente de sereno equilibrio.—D. NATAL.

POHIER, J. M., *Psicología y Teología*, Herder, Barcelona 1969, 21 × 14, 423 p.

Por mucho tiempo teólogos y psicólogos se han mirado de reojo hasta tanto que algunos de ellos, aún sin ser profesionales, llegaron a contraer un estrabis-

mo que les impedía mirarse de frente, por eso son de celebrar libros como éste que con serenidad adulta mantienen honradamente la necesaria separación de campos sin moralismos, ni intromisiones innecesarias. Podríamos decir que el autor intenta estudiar las bases antropológicas para un cristianismo adulto.

En un primer estudio describe (siguiendo a Piaget) el pensamiento en sus diversas etapas evolutivas y sus variados niveles como pensamiento preformal y formal para hacer una comparación con el pensamiento religioso en sus diversas formas y objetos, señalando las dificultades y baches que impiden al pensamiento religioso ser un pensamiento adulto y formal y cómo puede superarlos, abandonando las formas infantiles, en un crecimiento de la fe. Esta primera parte termina con un breve planteamiento acerca del pensamiento formal lógico-matemático y dentro de qué límites debe esta forma de pensamiento exigir primacía sobre otras formas de saber humano (como el mito, etc.), para no ser injusta. El segundo estudio pone las estructuras afectivas en relación con el conocimiento de Dios, la culpabilidad, la penitencia y la salvación con una seria colaboración entre compromiso personal y salvación divina. El último estudio expone los aspectos psicológicos y teológicos de la castidad célibe. Las falsas formas de vivir el celibato y las necesarias reorientaciones pedagógicas para que no quede falseado y anulado como vivencia cristiana célibe de la sexualidad convirtiéndose en una castración psico-“espiritual” endógena, como tantas veces sucede.—D. NATAL.

CASCIARO, J. M.^a, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos*, C. S. I. C., Madrid 1969, 24 × 17, 259 p.

Este libro puede significar una invitación a imitar a Santo Tomás que supo dialogar con la cultura de su tiempo, sin restricción alguna confesional y filosófica.

El autor analiza varias fuentes árabes y judaicas intentando contribuir al conocimiento del método y la actitud mental de Santo Tomás en el trabajo de hacer teología.—J. PÉREZ.

FORTMAN, *Teología de Dios*, Sal Terrae, Santander 1969, 21 × 16, 482 p.

El mismo autor en la presentación del libro nos dice cual es su intento a la hora de crear este estudio. Su deseo es sacar a luz un libro teológico para todos los cristianos y creyentes que se sientan preocupados por el contenido y problemas de su fe. Para tal fin se ha propuesto un examen histórico de la evolución en la teología de la noción que han tenido los hombres sobre Dios partiendo del Antiguo Testamento para acabar examinando la doctrina de los teólogos católicos contemporáneos. Para tan ardua tarea se ha servido de los mejores teólogos citándonos trozos de sus obras para después seguir su reflexión el mismo autor. De esta forma nos da una doctrina clara y sencilla sobre la teología de Dios comprensible con facilidad, pero no por eso pierde en profundidad teológica su estudio.—JOSÉ M. TOBES.

MEHTA, Ved., *Les Théologiens de la mort de Dieu: Enquetes et interviews*, Mame, Tours 1969, 21 × 14, 231 p.

Sin ser un libro para especialistas, tiene el mérito de aportar ideas claras, frescas y directas para el gran público sobre estos hombres que constituyen el movimiento de la Teología de la Muerte de Dios. Su pensamiento suele conocerse mal y sólo de manera imprecisa, dado a que con frecuencia resulta a primera vista confuso y aún contradictorio. Mas el mensaje que lanza esta corriente es necesario recogerle y encarnarle para que nuestra teología se ponga al día dentro de un mundo secularizado secularizándose, desmitificándose. Comienza la encuesta con algunos hombres que animan el movimiento en América: Niebuhr, Tillich, Van Buren. Pasa a Inglaterra con Robinson, y la reacción de la Iglesia anglicana representada en el Dr. Ramsey. Y termina en Alemania interrogando

a Barth, Bultmann, y buscando las huellas de Bonhoeffer a través de Bethge, destinatario de sus cartas de cautividad. Su lectura agradable, y su estilo ameno, hacen de este librito un marco a la vez acogedor y profundo de las ideas hoy en boga que vitalizan las corrientes actuales del pensamiento religioso-cristiano.—RAIMUNDO P. BOTO.

BARTH, K., *La proclamación del evangelio*, Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 103 p.

La obra de Karl Barth es abundantísima y su pensamiento ofrece siempre reflexiones dignas de profundización. Como sucede con toda persona de ese calibre sus papeles son múltiples y poco a poco salen a luz pública, tras haber sido apanage de unos pocos. Algo así ha sucedido con este librito que es un curso sobre "La predicación y la forma de prepararla". Es quizá una faceta desconocida del gran teólogo suizo. El mismo lo confiesa en la introducción. La teología práctica no solía ser su fuerte, pero ha hecho incursiones felices en la misma, aunque su gran obra teológica brindaba ya material abundante para ello. Barth nos dice que "en cuanto a los elementos dogmáticos de este pequeño curso, habrá de recordarse que en la época en que lo di, era aún relativamente joven; desde entonces han pasado bastantes años y con ellos quizás he conseguido algunos conocimientos, al menos así lo espero. Sea lo que sea, desde el punto de vista dogmático, de nada importante me arrepiento; y, por lo que concierne al texto presentado en este volumen, no veo absolutamente nada que cambiar" (pp. 9-10). Escribía esto en 1961. Explicita estas dos tesis que enuncia desde las primeras páginas: "1. La predicación es la Palabra de Dios pronunciada por él mismo", y "2. La predicación es fruto de la orden dada a la Iglesia de servir a la Palabra de Dios, por medio de un hombre llamado a esa tarea" (p. 13). Sus páginas se consumen en explicar estos dos presupuestos. Su perspicacia y su talento se dejan entrever también en esta obrita de gran interés para una concepción equilibrada de la predicación, añadiendo al sentido católico algo que quizá le faltaba.—J. M. FERNÁNDEZ.

HAMELL, P. J., *Introducciones ai Padri*, Edizioni Ares, Milano 1969, 22 × 11, 229 p.

Desde que en el cielo de la ciencia se oyó el grito de "retorno a las fuentes" el estudio de los Padres se ha hecho noticia y trabajo paciente. Las obras de síntesis se han multiplicado y cada una con su matiz particular. La presente no ofrece más novedad que la síntesis, apreciable, y su finalidad ecuménica, como ecuménica es la labor que desarrolla en la actualidad su autor. Hamell nos dice qué es esta obra: "Está constituida en sustancia por apuntes compilados para uso de los estudiantes que han asistido a las lecciones tenidas por mí en el Maynooth College durante algunos años" (p. 6). Está, pues, claro que es un manual muy resumido, un prontuario sin pretensiones. No ha habido fuentes directas, sino simplemente revisión y compilación de grandes manuales como Bardenhewer, Cayré, Campbell, Tixeront, Steidle, Altaner, Quasten (p. 6). Situado en esta perspectiva, la programación es la general y aportaciones nuevas no ofrece. Un resumen bien hecho para quien pretenda sencillamente saber las fechas, los datos, los datos y algo de la doctrina y de la personalidad de los escritores eclesiásticos de los primeros siglos.—J. MORÁN.

EHRlich, J. Rudolf, *Teologia protestante e teologia cattolica*, Paideia, Brescia 1969, 21 × 15, 301 p.

El autor pretende con este volumen dar un paso más hacia adelante en el campo del debate entablado actualmente entre la Iglesia de Roma y las Iglesias Reformadas. Es un estudio dividido en tres partes diversas, engarzadas por el hilo de las coincidencias. En la primera parte afronta los comienzos del diálogo

contemporáneo con una exposición de los elementos positivos y negativos del protestantismo según la visión del conocido L. Bouyer, protestante en otro tiempo. Es una crítica de la doctrina luterana y calvinista, haciendo resaltar la identidad de lenguaje y la divergencia, no obstante, de sentido. En la segunda parte afronta el desarrollo del debate contemporáneo tratando de demostrar hasta qué punto las teorías modernas y avanzadas de la teología católica pueden compaginarse con las teorías protestantes. En concreto estudia a Hans Küng y sus puntos de contacto con K. Barth. Finalmente en una tercera parte afronta los obstáculos al camino de la caridad y de la unión, apuntando algunas posturas que como la de H. U. von Balthasar, no ofrecen demasiados puntos de apoyo a una esperanza ciega e injustificada.

No cabe duda que es una buena aportación que puede contribuir a aclarar posturas y a continuar y aumentar el clima del diálogo ecuménico de nuestro tiempo. Pedir más a este volumen quizá fuese pedir demasiado, pues el autor ni ha pretendido tratarlo exhaustivamente ni puede por razones obvias resultar absolutamente imparcial.—J. GARCÍA CENTENO.

CONGAR, Ives M. J., *Teología contemporánea, situaciones e prospettive*, Borla Editore, Toriño 1969, 21 × 14, 182 p.

El P. Congar ha recopilado en este volumen una serie de ensayos dedicados a la nueva teología y a los problemas que plantea. Los tres primeros están dedicados a la historia de la nueva teología, a partir del año 1939. En ellos traza las características de la teología de los últimos treinta años y sus rasgos fundamentales, arrancando de la condenación de la nueva teología hasta llegar al período presente del Concilio con su orientación eminentemente bíblica y patristica. El ensayo cuarto plantea la situación y la finalidad de la teología contemporánea, con un porvenir prometedor y decisivo en el mundo presente tan lleno de contrastes. El quinto ensayo trata de precisar el puesto de Cristo en la economía de la salvación y en los tratados dogmáticos. El sexto lo dedica al buen uso del Denzinger, precisando cuál es el sentido y el uso que debe hacerse de unos textos tan ricos y respecto de los cuales el olvido de cosas elementales hayan causado tantos daños involuntarios a los estudios teológicos. Finalmente el séptimo está dedicado al lenguaje de los espirituales y de los teólogos, haciendo referencia a la distinción entre "espirituales" y "místicos".

En resumen podemos decir del conjunto de estos ensayos que son de sumo interés para todo aquel que sienta la necesidad de estar al día en la vanguardia de las investigaciones y hallazgos teológicos. Es una reflexión sobre el dato revelado que supera el ámbito meramente conceptualista e histórico para buscar una teología histórica y concreta.—J. GARCÍA CENTENO.

ZAHRNT, H., *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XXe siècle*, Cref, Paris 1969, 20 × 14, 496 p.

Este volumen refleja perfectamente las inquietudes de la teología protestante de los últimos tiempos en relación con la serie de problemas planteados por el mundo de nuestros días a la evangelización. En este estudio quedan bien patentes los esfuerzos realizados en la búsqueda de soluciones satisfactorias a tono con los cambios profundos y continuas transformaciones de nuestro siglo. ¿Será capaz el mensaje cristiano no sólo de sobrevivir a estas mutaciones constantes, sino, además, de seguir animándolas y transformándolas cuando es cada día más acuciante la repulsa hacia lo tradicional? ¿Será capaz de seguir dando una respuesta válida a este mundo de hoy sobre la multiplicidad de interrogantes que tiene planteados?

No cabe duda que dentro de la teología se imponen hoy en muchos aspectos caminos nuevos y tentativas arriesgadas. Este volumen es una muestra de estos intentos en la teología protestante, como lo es a la vez de las vacilaciones, límites y deficiencias de las soluciones llevadas a cabo hasta el presente. Ahí

están los nombres de Barth, Bultmann y Tillich por no citar más que una muestra.—J. GARCÍA CENTENO.

MONDIN, B., *I grandi teologi del secolo ventesimo: 1. I Teologi cattolici. 2. I Teologie protestanti e ortodossi*, Borla, Torino 1969, 21 × 13, 340 y 346 p. respectivamente.

Se trata de una obra en dos volúmenes, cuyo intento no es otro que el de recopilar de manera sintética el pulso de las diversas corrientes teológicas contemporáneas. El autor lleva a cabo este intento a base de un rápido análisis de cada uno de los más cualificados teólogos de nuestros días en el ámbito de la teología católica, protestante y ortodoxa.

El estudio resulta excesivamente esquemático, y por lo mismo necesariamente incompleto. Prácticamente no se hace más que indicar los aspectos característicos de los diversos autores, sin profundizar en los mismos. Es por tanto más que un análisis crítico un estudio de carácter divulgativo y orientador.

El primer volumen está dedicado a los teólogos representantes de la teología católica: Garrigou-Lagrange, Teilhard de Chardin, Guardini, Chenu, Congar, De Lubac, Von Balthasar, Schillebeeckx. El segundo, a los representantes de la teología protestante y ortodoxa: Barth, Brunner, Tillich, Niebuhr, Bultmann, Cullmann, Bonhoeffer, Bulgakov, Florosky, Lossky.

Creemos que la obra dentro de sus límites señalados cumple su cometido.—J. GARCÍA CENTENO.

FEDALTO, G., *Massimo Margunio e il suo commento al "De Trinitate" di S. Agostino* (1588), Paideia Editrice, Brescia 1967, 24 × 16, 374 p.

"Este trabajo sobre el obispo ortodoxo Maximo Margunio ha nacido tras la ola de fervor de estudios, que desde hace algunos años mueven las aguas de Occidente" (p. 9). Y el estudio se exponía a sus complicaciones en torno a un autor como éste: por una parte, buscar la autenticidad de los escritos atribuidos a Margunio, y por otra, descubrir las raíces de su comportamiento y de su pensamiento teológico. El autor piensa en la importancia de Margunio y para él "representa este punto de intersección entre Oriente y Occidente, entre teología y humanismo, entre iglesia ortodoxa e iglesia romana católica, con todos los desaires, los peligros, los encuentros que un mediador sincero y veraz, como era él, podía hallar" (p. 10). La construcción de esta obra y su realización, tiene un plan bien determinado, tras unas notas biográficas y un encuadre del autor en la cultura y en la teología del siglo XVI, da el texto de la "*elucidatio librorum divi Agustini 'De Trinitate'*", con anotaciones críticas. La historia de los manuscritos, los nombres, las personas y los lugares, las citas del autor y del Nuevo Testamento, de los Padres de la Iglesia y de autores profanos, son otros tantos índices que enriquecen la obra. Justo mérito de su autor es la paciencia y el sabor científico de lo acabado.—J. MORÁN.

JUDANT, D., *Judaïsme et christianisme. Dossier patristique, Les Editions du Cèdre*, Paris 1969, 22 × 14, 355 p.

Uno de los temas de los primeros siglos cristianos era precisamente éste de las relaciones entre judaísmo y cristianismo, y ha sido uno de los temas que en la actualidad se han abordado con mayor empeño y encono en ocasiones. El Concilio Vaticano II ha tocado brevemente el argumento y ha ofrecido unas líneas directivas, aparentemente en contradicción, según muchos, con el pensamiento tradicional de la Iglesia. ¿Era esto verdad? He aquí un punto digno de estudio, que Judant ha tomado a pecho, entrando en las fuentes más puras de la tradición y extrayendo de ellas lo fundamental, prescindiendo de lo secundario. La tesis final, leída la abundante riqueza de datos históricos y doctrinales que presenta nuestro autor, es la continuidad de la doctrina de la Iglesia. El estudio abarca los Padres griegos y latinos de los cinco primeros siglos, tanto

en lo histórico como en lo teológico, destilando la salvación de los semitas y negando el antisemitismo de la Iglesia. La tesis así enunciada y probada podría quizá matizarse. Es fácil decir que es preciso distinguir lo secundario de lo fundamental, pero creo que hay una diferencia entre lo escrito y predicado y entre lo vivido, es decir entre la doctrina y la vivencia de la Iglesia frente a los judíos y el judaísmo. Es indudable que la teología judía ha tenido un influjo en la cristiana primitiva, pero sería preciso estudiar por otra parte la vivencia del pueblo cristiano frente a los semitas, sin limitarse simplemente a la colección y análisis de textos escritos. Que hayan sido grandes especialistas quienes han aprobado esta obra, magistral en el ámbito en que se desarrolla e imprescindible para todo estudioso del tema, no significa que no pueda perfeccionarse con otra parte en que se haga ver la vivencia del pueblo cristiano frente a esa realidad que significaban los judíos en los primeros siglos —de ellos trata nuestro autor—, aunque podría alargarse a toda la historia. No podemos cerrar los ojos a otros hechos ni limitar tampoco el tema a pura inteligencia doctrinal del mismo. Esto no empece para que la obra merezca todo encomio y su autor sea valorado como merece el riesgo de un estudio tan profundo como el que ahora presentamos a nuestros lectores.—J. MORÁN.

PRESTIGE, G. L., *Dio nel pensiero dei Padri*, Il Mulino, Bologna 1969, 22 × 14, XXVI-326 p.

La obra de Prestige *God in Patristic Thought*, publicada por primera vez en 1936 es clásica en la patrística. Si a ella se añade la otra *Fathers and Heretics* de 1940, tenemos sus dos mayores contribuciones a los estudios de la antigüedad cristiana. Su paciente estudio, su atenta mirada a las palabras, al significado y evolución de las mismas, tales como *theos*, *oikonomia*, *logos*, *prosopon*, *hypostasis*, *ousia*, o *monarchia*, *dispositio*, *substantia*, *persona*, *natura* y *physis*, le han hecho imprescindible en cualquier estudio serio sobre la teología de los Padres, en especial en lo referente a Dios, a la Trinidad y a la cristología. Bastaría para convencerse de ello el que sea nuevamente traducido a otras lenguas en nuestro tiempo, cuando han proliferado y proliferan de hecho tanto los estudios históricos y teológicos sobre los escritores eclesiásticos de los primeros tiempos. Siniscalco en su introducción a la edición italiana habla del conocimiento de Dios y del misterio de Dios, y resume en estas palabras los resultados obtenidos por Prestige: “mostrar el lento descubrimiento por parte de los cristianos primitivos de las consecuencias metafísicas encerradas en el mensaje revelado, la progresiva toma de conciencia del contenido teológico del Nuevo Testamento; resulta obtenido por él a través de la colección abundantísima de las fuentes, del examen penetrante de su significado, del uso de instrumentos rigurosamente filológicos: elementos que están a la base de todo progreso en el conocimiento de la tradición primitiva de la Iglesia” (p. XXV). La traducción no entramos a juzgarla, ya que el contenido superará en todo momento su ropaje exterior.—J. MORÁN.

JOHANNY, R., *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan, Beauchesne*, Paris 1968, 22 × 14, 302 p.

La figura de San Ambrosio, en el marco del resurgir de los estudios patrísticos, ha tomado un relieve especial en los últimos años. Quizá su formación eclesiástica pudiera ponerse en duda, pero sus dotes no comunes y sus influencias ejercen sobre los historiadores de la teología de los primeros siglos una fascinación especial. Como testimonio no sólo de una teología occidental, sino principalmente por las fuentes que usa, de una cierta teología oriental, realiza un esclarecimiento no engañoso de muchos puntos. Sobre su doctrina en torno a la eucaristía se sabía cuanto en los manuales corrientes solía decirse, sin olvidar la obra, ya antigua, pero siempre instructiva de Lisiecki, *Quid sanctus Ambrosius de sanctissima eucharistia docuerit, inquiritur?*, Vratislaviae 1910. Ahora Johnny, teniendo en cuenta los estudios precedentes y profundi-

zando en la obra ambrosiana, enfrenta el tema en sus varias dimensiones. Y así en un "primer capítulo establecemos la relación palabra-eucaristía. Esta relación —añade otro autor— nos parece de gran importancia, porque todo el pensamiento de Ambrosio y su reflexión teológica reposa sobre la Biblia, palabra y el pan de la eucaristía, la expresión de la eucaristía, la confección de la misma, el aspecto sacrificial, la eucaristía en cuanto comunio, para concluir con la eucaristía, centro de la historia de salvación. Y así nos dirá: "Tal nos parece ser el pensamiento profundo de Ambrosio: la eucaristía, centro de la historia de salvación. Esta historia está totalmente contenida en la *umbra-imagoveritas*" (p. 9). Johanny es conocedor de la técnica científica, analiza los textos y compulsa la bibliografía y nos ofrece interpretaciones personales y visiones que, en su mayor parte, por la seriedad de su investigación, exigen la adhesión. La teología patristica cuenta ya con una nueva fuente para el estudio de la eucaristía.—J. MORÁN.

RIGGI, C., *Epifanio contro Mani*, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma 1967, 22 x 15, XXXVIII-445 p.

El *Panarion* de San Epifanio esconde muchas riquezas que poco a poco, con paciencia, vienen a la luz. Las preciosas noticias que en esa obra se encierran sobre las herejías antiguas, sus doctrinas y sus implicaciones, se revelan de un gran interés para nuestro mundo. Riggi se atiene solamente a lo referente al maniqueísmo y en ello invierte su introducción, antes de pasar a darnos el texto en griego y en traducción italiana, con anotaciones y observaciones precisas, tanto de orden filológico, como histórico y doctrinal. Contra la opinión de algunos conocidos patrólogos, Riggi cree que "confrontando las noticias de la obra de Epifanio con las de los documentos directos del Maniqueísmo, no carecen de interés para el estudioso: no falta ciertamente ni originalidad ni novedad en su impostación exegética y en la puesta a fuego de los elementos más esenciales, sobre todo nos parece que saltan definidas con claridad algunas instancias propias de la adaptación maniquea en su *milieu* judío-cristiano" (p. XI). Con este texto, que en algunas cosas revisa el de K. Holl, poniéndolo al día o completando en cierto modo el comentario, los estudios sobre el maniqueísmo hallan una nueva fuente a la mano, digna, por otra parte, de crédito. Hay además un valor especial en cuanto se refiere al maniqueísmo y a su lucha contra él mismo por parte de San Agustín. Sean bienvenidas siempre obras de este tipo que desinteresadamente, desde su silencio, colaboran a la clarificación del pensamiento.—J. MORÁN.

Lexique Saint Bonaventure publié sous la direction de Jacques-Guy BOUGEROL, Editions franciscaines, Paris 1969, 24 x 19, 144 p.

En la Introducción, LR escribe: "En el Léxico que va a seguir, el lector será inducido, a partir de las palabras, a penetrar en el universo mental de San Buenaventura. Conviene, pues, preguntarse, antes de entregarse a esta experiencia, si la concepción bonaaventuriana del lenguaje autoriza y sanciona una tal empresa" (p. 5). Y probará con textos de San Buenaventura la validez de esta tarea. En efecto, también los autores de la Edad Media son hijos de su tiempo y de su cultura, y de ella extraen las palabras y el sentido que pretenden darles. La filosofía y la teología del lenguaje prestan una ayuda preciosa para la interpretación e inteligencia de la mentalidad de los autores. Y el lenguaje con su significado aparece en estos léxicos, donde con precisión se recogen los diferentes empleos de las palabras y los significados varios en las diversas circunstancias en que son usados los términos. Por esto el presente Léxico es un instrumento validísimo en manos del estudioso del pensamiento de San Buenaventura y a su vez servirá también para los historiadores del pensamiento medieval. Como por otra parte el equipo ofrece plenas garantías, la presente obra será en adelante imprescindible para el estudio del Doctor Seráfico.—J. MORÁN.

FARINA, R., *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*. La prima teologia política del Cristianesimo, Pas Verlag, Zürich 1966, 23 × 17, 381 p.

La polifacética y escurridiza personalidad de Eusebio de Cesarea escapa con frecuencia al estudio por la multiplicidad de sus escritos. No existe una obra completa y exhaustiva sobre su figura y serán precisas muchas monografías para llegar a captar sus diferentes tonalidades. Farina espera que su obra, la presente, pueda ser una contribución al conocimiento de Eusebio *como teólogo político*. Este libro en la coyuntura actual adquiere mayor relieve, puntuando hechos, analizando con exquisitez fuentes y extrayendo con prudencia conclusiones. Dividido en dos grandes partes: I. Los fundamentos teológicos de la concepción de Eusebio sobre el imperio y el emperador cristiano; II. El imperio y el emperador cristiano, entra en cada una de ellas en las bases teológicas o al menos en la búsqueda de las mismas. Así en la primera tratará del Padre, del Logos, de Cristo, para en el capítulo IV hablar del "imperio *eikón* del Reino del Padre y el Emperador *mimesis* del Logos-Cristo Rey". El influjo de estos pensamientos en la que podría llamarse teología política posterior es exorbitante, al igual que en toda otra relación entre autoridad y obediencia. En la segunda parte hará un análisis del Imperio, del Emperador, del Emperador cristiano y de éste como cabeza de la Iglesia, temas todos ellos de un gran interés. Y como anuncia desde el principio usará un modo ideológico y apersonal, pero luego verá personalizado todo ello en Constantino, recogido en la *Vita Constantini*, sin rehuir las polémicas en torno a este escrito. Los dos apéndices finales merecen mención especial, ya que vienen dedicados a la Iglesia, y a *episcopos ton éktòs*. Invitamos a una lectura reposada de esta obra, muy bien conducida, en la que podrán aclararse muchas posiciones en torno a la Iglesia y el Imperio y el por qué de esas relaciones mantenidas y prolongadas con cuanto hoy se ha hablado en torno al tema.—J. MORÁN.

LOI, V., *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno*, Pas-Verlag, Zürich 1970, 24 × 17, XIX-331 p.

"Hemos creído oportuno afrontar un trabajo de síntesis sobre la doctrina teológica de Lactancio, no sólo para colmar una laguna en la historia de la teología patristica, dado que un trabajo semejante no ha sido realizado hasta el presente, sino también porque, a través de la familiaridad adquirida con los escritos lactancianos, nos hemos dado cuenta de que un tal estudio sistemático puede iluminar la personalidad cultural de nuestro autor y el ambiente religioso en que se encontró con el cristianismo. Qué importancia pueda tener para la historia de la teología patristica la identificación de aquel ambiente, se valora exactamente si se tiene presente que Lactancio es originario de Africa, pero vivió largo tiempo en Bitinia, en Nicomedia, y que de esta ciudad pasó a la Galia, para ser preceptor del César Crispo" (p. XIV). Efectivamente Loi tiene razón y cuantos le aconsejaron enfrentarse con este tema. Lactancio, conocido por el *Cicero christianus*, tiene aparentemente un mundo muy reducido en su obra, especialmente en lo doctrinal, pero puede ser testigo, —lo es de hecho—, de un ambiente y de una cultura en las personas instruídas de su tiempo. ¿Cómo enfrentaban el cristianismo y con qué ojos lo miraban? He aquí una respuesta que la presente obra no desprecia, sino que pretende dar. Sus capítulos amplían el horizonte y son síntesis de cuanto Lactancio puede ofrecernos: El conocimiento natural de Dios, la definición de la naturaleza divina, la actividad divina creadora del mundo y del hombre, la pneumatología, la cristología, la soteriología. Las riquezas o los fallos que pueda haber en su teología vienen aquí expuestos con abundancia de citas y con profundidad. El valor de este libro será fácilmente apreciable por los entendidos. Su manejo con índices muy completos es excelente.—J. MORÁN.

LAMIRANDE, E., *Études sur l'Écclesiologie de saint Augustin*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa Ont. 1969, 24 × 16, 206 p.

Lamirande tiene un nombre reconocido en los estudios agustinianos, en especial en el marco de la eclesiología. Su libro maestro en el tema *L'Eglise céleste selon saint Augustin* le valió los mejores elogios de la crítica especializada. Con tesón, con premura y con inteligencia —*non est sapientia, ubi non est patientia*— ha continuado ascensionalmente su tarea. El presente volumen es fruto de una serie de artículos publicados en diferentes revistas, unos fáciles de encontrar y otros, no tanto. Por eso mismo, es digna de alabanza su decisión de publicarlos en orden en un libro que puedan tener a mano quienes se interesen por los temas. Su estilo es siempre el mismo, ceñido, con máxima adhesión al texto agustiniano, sin prescindir de la visión de conjunto del pensamiento del obispo de Hipona. La Iglesia-reina, el *anima ecclesiae*, la unción del cristiano y los fundamentos de la dignidad del cristiano, la significación de "christianus", el anuncio de la unidad en la universalidad, la transformación de los Apóstoles en Pentecostés, la traducción del "qui proprie iam vocantur in ecclesia sacerdotes" del *De civ. Dei* XX, 10, la teología agustiniana del ministerio, la paternidad espiritual, el tiempo de la Iglesia, el reino de la Iglesia y de los santos con Cristo, son otros tantos temas que reciben luz de la pluma de Lamirande. Con ellos pretende esclarecer también algunos puntos de la teoría actual que hoy se presenta con agudeza ante ellos y que ve ya solucionados en cierto modo, o al menos insinuados, en la rica producción agustiniana. Es conocedor de la bibliografía aunque si algo podríamos decirle es que hay temas en los que la bibliografía española brilla por su ausencia, cuando existen también en esa lengua estudios —y algunos muy buenos— sobre el argumento desarrollado.— J. MORÁN.

MARREVEE, W. H., *The Ascension of Christ in the Works of St. Augustine*, University of Ottawa Press, Ottawa Ont. 1967, 25 × 16, 166 p.

El misterio pascual ha recibido en los últimos tiempos tractaciones bastante adheridas a las fuentes primitivas cristianas, tanto bíblicas como patristicas. Y en esta línea se sitúa la presente obra. Su autor quiere recoger algunas reflexiones de San Agustín sobre la Ascensión del Señor y su lugar en el misterio cristiano en la producción agustiniana. Su tenor es el siguiente: La ascensión de Cristo antes de San Agustín, Referencias bíblicas de San Agustín a la Ascensión, la asociación y su significado para Cristo, la Ascensión y su significado para el Cristo total. Como estudio expositivo es rico en referencias agustinianas y en el empleo de la bibliografía, sin embargo pensamos que la riqueza del pensamiento agustiniano queda un poco reducida. La soteriología hallará aquí más de una ampliación y la teología de la esperanza logra una proyección mayor. Marreeve tiene dominio de su autor principal, aunque el problema de las fuentes agustinianas no sea abordado con plenitud en el argumento y se asegure la continuidad con la tradición precedente.— J. MORÁN.

BIOLO, S., *La Coscienza nel "De Trinitate" di S. Agostino*, Università Gregoriana, Roma 1969, 24 × 17, XV-233 p.

Abrí este libro con verdadera curiosidad y al terminar concluí con una constante de imprecisión a través de sus páginas. El autor se preguntaba si Agustín, en el *De Trinitate*, había tocado el punto del "sujeto", en parte descubierto y muy profundizado por la filosofía moderna, es decir si había puesto de relieve, aunque en la perspectiva de la "intelligentia fidei", el núcleo esencial de la autoconciencia. Y proseguía: "De esta fundamental cuestión resultan ya el fin y los límites del presente trabajo: verificar con la máxima fidelidad posible y con el respeto debido a los mayores autores, si la "notitia" o "scientia" memorial interna a las operaciones específicas de la "mens" humana, es el equivalente de la "consciencia" del yo, presente a sí mientras piensa y ama"

(p. 1). Al final la conclusión es positiva (p. 226). Nos reservamos la posibilidad de entrar en un análisis más detallado de la obra, pero anotamos ahora que se juega siempre en una ambigüedad: la "coscienza" que podríamos traducir por "consciencia" y lo consciente, es decir falta la básica distinción entre *presencia* y *consciencia*, aquella, ontológica de la mente a sí misma, que coincide con nuestro autor examina en su obra, y ésta, psicológica y, diríamos, signo sensible y manifestativo de aquélla. Era el gran descubrimiento que L. Cilleruelo había hecho en su examen profundo, en diversos artículos y en especial en *La 'memoria sui'*. "Giornale di Metafisica" IX, 4-5 (1954) 478-492, y al que habíamos dado forma, recogiendo textos agustinianos en *La teoría del conocimiento en San Agustín*. El autor defraudaría también en otro hecho: la bibliografía es relativamente abundante, pero hace muy poco uso de ella, aunque se nota su influjo —de hecho el artículo anterior de Cilleruelo no viene citado ni en la bibliografía general—. Hace uso casi exclusivo de Gilson y de Boyer, cuando los estudios sobre la teoría del conocimiento en Agustín han seguido derroteros bastante diversos de los trazados por los dos grandes pioneros franceses. Si quisiéramos anotar algo más, tendríamos que lamentar que una presentación tipográfica tan pulcra venga afeada por una serie no despreciable de erratas de imprenta. No damos ejemplo. Remitimos simplemente a las pp. XIII, 3, 13, 22, 57, 63, por no continuar citando. No obstante, la aportación a lo agustiniano merece un signo positivo.—J. MORÁN.

CONGAR, Ives, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, 22 × 14, 483 p.

Hablar de Congar y hacer su elogio en la historia y en las doctrinas eclesiológicas huelga ya para cualquier estudioso de la teología. Sus obras son todas ellas de una gran seguridad científica y doctrinal. Sus interpretaciones se mantienen siempre dentro de una línea de equilibrio, enmarcadas no solamente en los estrictos cauces de la teología o del dogma, sino teniendo en cuenta todos los influjos a que la doctrina está sometida. Estos escritos suyos de madurez aseguran la tranquilidad y la paz de los espíritus, dicen algo que a los temerosos puede asustarles, pero que les corta el miedo ante la cantidad de datos y de citas, siempre bien traídas y mejor empleadas. Congar sabe que los cuatro primeros siglos tienen ya sus tratadistas para la eclesiología y es consciente además de que para esta historia de los dogmas, P. Dias y The Camelot preparan otro volumen sobre la Iglesia hasta San Agustín. Y entra en su tema con la garantía del maestro, porque no es navegación desconocida para él. Si la mayor parte de los temas y las épocas abordadas los tiene ya tratados en otras partes, si para San Agustín su introducción a la traducción francesa de las Obras antidonatistas abunda en profundidad y para la Edad Media su obra *L'Ecclesiologie du haut Moyen Age* recoge otra serie de temas doctrinales, la presente podría considerarse como una gran síntesis de sus estudios en torno a la Iglesia. Quizá haya un desequilibrio entre la última parte y las anteriores, ya que sobre todo a la eclesiología de nuestra época le ha dado poco espacio. No obstante, pensamos que preparará también, con su sentido siempre pronto y su ojo siempre alerta, la historia del progreso del estudio eclesiológico en nuestra época y del por qué del mismo. No existen en la presente obra magistral datos solamente para la eclesiología, sino que toda la teología puede enriquecerse con su lectura. Y a ella invitamos a todo teólogo y a todo aquel que pretenda servirse de la historia para no desorientarse ante las nuevas perspectivas.—J. MORÁN.

MARROU, M. J., *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1969, 23 × 14, 133 p.

La competencia de Marrou en temas históricos y en interpretación teológica de esa historia no puede ponerse en duda. La sencillez de la exposición, la profundidad del pensamiento, la cita científica y su tinte continuamente agustiniano, le hacen acreedor a la más sensata acogida. La obra se desarrolla en el ángulo agustiniano de visión y siempre con pretensión cristiana o más bien

teológica de la historia. La traducción es legible y suenan poco los galicismos en la versión italiana. Sin embargo, independientemente de la validez o menos de sus tesis, que para un cristiano, formado a la escuela de la más pura tradición de los filósofos o teólogos de la historia, no ofrecen dificultades, plantea muchos interrogantes al lector avisado. Los editores del texto italiano así lo han juzgado y presentan algunos en su breve nota de edición: el sentido de la historia y qué significa hoy para el cristiano preguntarse por el sentido de la historia, la esperanza en el futuro de la Iglesia que resolverá las aparentes contradicciones del tiempo y cómo debe vivir el cristiano el tiempo. Tal vez sean estos temas poco socorridos todavía entre el cristiano medio, pero de ellos dependerá en gran parte la fecundidad de su obra en el mundo, preparando en cierto modo ya desde aquí la venida del Reino. Marrou es consciente de ello y brinda una interpretación positiva del acontecer histórico, abriendo caminos para una vivencia cristiana del tiempo, ya que éste es el intermedio apto para la colaboración humana con Dios.—J. MORÁN.

HARVEY COX, *God's Revolution and Man's Responsibility*, SCM Press Ltd, London 1969, 11,5 × 18,5, 124 p.

Estar comprometido con el mundo, siendo consciente el hombre de su propia personalidad y responsabilidad en el mundo es deber de todo cristiano. El propósito de la obra, según el autor es describir a Cristo mismo como "revolucionario" y a los hombres participando en la misma, en el sufrimiento de Dios en su mundo.

Nos hace recordar que por el bautismo entramos en las líneas del ejército de Cristo, estando a su disposición incondicionalmente para colaborar en la renovación constante del mundo. Ser cristiano, verdadero cristiano, es ser auténtico hombre, una persona que esté al día por las exigencias de la humanidad, no un ser apático y perezoso que se estanque en sí mismo por conformidad. Cristo fue considerado un rebelde en su tiempo porque nos traía el camino de la verdad. Hoy día el cristiano es considerado como rebelde, revolucionario, si sigue y trata de llevar a la humanidad ese camino de verdad que nos ha legado Cristo.

Expone en el capítulo dedicado a los sacramentos, el verdadero sentido que les debemos dar ya fijándonos en el rito externo ya en el interno del mismo.

Toda la obra insiste en el compromiso de todo cristiano en la edificación del mundo.—ANGEL RAFAEL RAMOS.

CUNLIFFE-JONES, H., *Christian Theology since 1600*, Duckworth & Co Ltd., London 1970, 19 × 13, 167 p.

Esta obra pretende describir y establecer una valoración recta de la labor de la teología cristiana desde el siglo XVII. El autor señala como principal característica una marcha irreversible hacia una libertad en el pensamiento cada vez más libre del control eclesiástico. La obra consta de cuatro capítulos, uno para cada siglo. En cada uno es examinado el pensamiento teológico cristiano en sus diferentes campos: católico, protestante con sus diversas formas, etc. Es una obra de exposición que cumple bien con su cometido: dejar en claro la verdadera perspectiva de la teología cristiana en estos siglos. Una buena obra de información sin grandes miras de criticismo, muy útil para un buen conocimiento del tema.—F. MARTÍNEZ.

BENT, Ch. N., *El movimiento de la muerte de Dios*, Sal Terrae, Santander 1969, 22 × 16, 219 p.

En esta obra sobre el tema de la muerte de Dios, el autor no intenta ofrecernos un estudio sistemático acerca de este movimiento. Simplemente trata de presentar y estudiar las ideas centrales de Vahanian, Van Buren, Hamilton y

Altizer con el fin de proporcionar un conocimiento básico de las ideas centrales de este movimiento, sin intentar caracterizar a los cuatro como teólogos de la muerte de Dios. En cada estudio abundan las citas de dichos autores con el fin de que quede claro el pensamiento de cada uno sin falseamientos. A cada estudio sigue una sencilla valoración crítica del pensamiento expuesto. Se trata de una obra de exposición pero que será interesante para entrar en contacto con las ideas de estos hombres que piensan y que luchan por la verdad en nuestro mundo.—F. MARTÍNEZ.

XHAUFFLAIRE, M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Cerf, Paris 1970, 13 × 20, 397 p.

Es un gran intento del pensamiento moderno ir buscando siempre las fuentes históricas de las corrientes actuales, unas veces como fuentes de reacción. El idealismo alemán así como la irrupción de las ciencias y otras múltiples causas han llevado necesariamente a un examen crítico de la teología e incluso de la misma vivencia cristiana. El autor precisamente estudia a Feuerbach como uno de los primeros "anti-teólogos", que además tiene una lección para hoy, para someter a "crisis" las tendencias del momento; es además la única forma dialéctica de purificación y progreso. La obra tiene tres partes: en la primera hace una biografía intelectual de F.; en la segunda estudia sus obras, y los rasgos característicos de una anti-teología, y su relación con la nueva antropología, para concluir con un resumen y crítica de la obra de F.; la tercera parte, relación F. y la teología, tanto la teología positiva como la de la mediación y también la teología del diálogo; después viene un análisis de la problemática teológica posfeuerbachiana. Una importante bibliografía concluye esta obra de sumo interés como se puede ver.—M. ACEVEDO.

Ciencias Pastorales y Espiritualidad

LIU, W.-T. y PALLONE, N.-J., *Catholics-U. S. A., Perspectives on Social Change*, J. Wiley and Sons, New York 1970, 23 × 15, 530 p.

La colaboración entre psicólogos y sociólogos es siempre interesante y es casi necesaria cuando se trata de un tema tan amplio, tan difícil y complicado como el darnos un estudio sobre la situación del Catolicismo en USA, a la vista de los cambios que actualmente se están allí produciendo. Los autores, fieles a los métodos actuales, consideran el cambio social como un producto de complejas fuerzas sociales y psicológicas y estudian la conducta humana para deducir sus leyes. En suma, se trata de un "corte transversal" que nos permite ver la situación en su dinamismo interno y externo. Ya se sobreentiende que no se trata de agotar el tema, sino más bien de abrir las perspectivas, para que todos y cada uno puedan estudiar los detalles y colocarlos en su sitio y en su función determinadas. Incluso se dejan conscientes aparte temas específicos, tales como los seminarios, las universidades católicas, las características religiosas del católico, educación católica, formación de monjas, etc., que han sido ya estudiados en libros científicos y técnicos. De ese modo, se dan las perspectivas de conjunto, manteniendo el equilibrio interno de los temas, y la extensión que se espera. Como era de esperar, hay temas muy interesantes, no ya sólo para Norteamérica, sino para el mundo entero, ya que es fácil aplicar lo que de una Nación se dice a otra, mutatis mutandis. Pero quizá la lección magistral está en el método y en la estructura del libro. Por primera vez vemos una exposición crítica del Cursillo de Cristiandad, presentada con fría objetividad en sus ventajas y desventajas, y criticada desde los puntos de vista

que hoy prevalecen. Personalmente nos hubiera gustado que al atender a la estructura, se hubiese atendido un poco más a la "dialéctica" del Cursillo. El peligro del Estructuralismo consiste en eso: Si se descuida la dialéctica, el corte longitudinal, resulta demasiado abstracto el corte transversal. De todos modos, la inmensa cantidad de información, el criterio sano y sereno que se mantiene en todo el libro, aun habida cuenta de la diferencia de autores, el tratarse de una Nación USA, la situación crítica de la actualidad y la incertidumbre del futuro, todo contribuye a darnos un libro inapreciable. Las notas críticas y bibliográficas, y juntamente los índices y la hermosa presentación contribuyen a darnos un libro perfecto, en cuanto cabe.—L. CILLERUELO.

RUESSET, S., *Geist und Leib*, Butzon und Bercker, Munster 1969, 20 × 13, 236 p.

Es la traducción alemana del original francés "Consejos de una Psiquiatra", que responde mejor al contenido del libro, y que hizo famosa a su autora, como responsable de Neuropsiquiatría, aplicada especialmente al terreno religioso, a los sacerdotes y a las monjas. El libro abarca cuatro partes, a cual más importantes: a) Principios fundamentales; b) El problema específico de la mujer; c) el problema específico de la monja; d) la dirección espiritual. Como se ve, el tema no puede ser más interesante y más actual, sobre todo cuando se piensa en la incuria, en la ignorancia y en los abusos a que está expuesta la vida de la mujer que se entrega a Dios. Desde 1966, año en que se publicó el original en francés, el libro no ha perdido actualidad, ya que se trata de normas generales. Pero es difícil hallar un libro como éste, el cual dentro de esos "consejos de una psiquiatra", llegue tan a fondo en los problemas especialmente con los de tipo espiritual.—L. CILLERUELO.

MÜELLER, J., *Der Pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauch "Entwurf zur Einrichtung der theologische Schulen"*, Herder, Wien 1969, 23 × 16, 166 p.

Después del decreto del Concilio Vaticano II han comenzado nuevas discusiones sobre el método y finalidad de la educación científica de los seminaristas. El autor nos presenta en este volumen un ensayo o proyecto sobre ese tema, apoyándose en el pensamiento del famoso benedictino F. S. Rautenstrauch (1734-1785), que se preocupó tanto de este problema. No se trata simplemente de un estudio histórico, sino de un estudio crítico, que analiza la situación actual, pero sin olvidar que hay una situación permanente. La teoría y la práctica se combinan en un plan orgánico unitario y sólido que todos los pedagogos actuales deben meditar serenamente. Precisamente en el momento actual, las diferentes direcciones que se producen entre nosotros corren siempre el peligro de olvidar o bien la unidad del plan de formación de los seminaristas, o bien el equilibrio entre teoría y práctica, entre la eternidad y el tiempo. Ya que corremos el peligro de recaer en nuestros viejos errores, este libro puede servir de meditación a todos aquellos a quienes incumbe una responsabilidad tan grave, de la que depende el futuro de la Iglesia.—L. CILLERUELO.

TARACÓN, V. E., *Unidad y pluralismo en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1970, 19 × 12, 388 p.

Esta es la última obra de nuestro primado, aunque él la considere como una pastoral, que lo es en sus líneas y orientación fundamentales, presentada con el cuidado y esmero a que nos tiene acostumbrados Editorial Sígueme. Es el obispo el que debe marcar los nuevos caminos por los que se debe orientar la tarea de la Iglesia para tratar de llegar a este mundo secular, aceptando diversas formas dentro de la unidad: unidad que no quiere decir uniformidad, sino unidad pluralista y dinámica. El Cardenal Taracón trata en esta obra de despertar la iniciativa del pueblo de Dios, para que en colaboración con la

jerarquía, busque las nuevas formas en que se desarrolle su tarea, atendiendo a los signos de los tiempos.

En una primera parte, estudia los límites de la espontaneidad en las iniciativas que puedan tomarse. En la segunda parte, nos encontramos con una reflexión seria y profunda sobre el pluralismo planteado a nivel teológico y moral; por fin, estudia, en una tercera parte, los problemas presbiterales, incluida la formación en los seminarios. Toda la exposición está llena de un amor a la unidad que hace que el libro se sobrepase a cada instante en los objetivos del autor, para alcanzar ya no el nivel nacional solamente, sino el universal, demostrando una vez más el genio de nuestro prelado, en su esfuerzo por la integración en la unidad de nuestra Iglesia. Ante esto sólo podemos recordar aquel texto de San Juan: "Yo soy el buen Pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas..." (Jn. 10, 11).—G. CANTERA.

EVELY, L., *L'Evangile sans mythes*, Universitaires, París 1970, 20 × 14, 178 p.

De nuevo, en nuestras manos, otra obra del incansable Evely. Incansable por ser un hombre cristiano que trata de ser sincero consigo mismo, tratando de llevar hacia los demás eso de lo que él se siente portador. Y dentro de esta sinceridad, en este libro, trata de presentar lo que significan hoy día los relatos evangélicos de milagros. No son sólo comentarios; sino que, partiendo de una base escrituraria, fundamenta algunos aspectos de lo que puede significar la constante lucha por llevar a los demás a la situación de realizar la experiencia de Dios, a partir del propio-yo-en-relación de cada uno.

Por eso, este libro puede proclamar un evangelio sin mitos, y ya no refiriéndose solamente a los milagros. Se nos ofrece más descarnada que nunca, la imagen del cristianismo sufriente, igual que su Dios, que es, en el olvido de sí mismo, la total entrega a los demás, para poder transmitir un algo que haga estremecerse, en lo más íntimo de su ser, a las personas con las que tratamos en cada instante.—G. CANTERA.

DENIS, H.-FRISQUE, J., *L'Eglise à l'épreuve*, Casterman, París 1969, 18 × 11,5, 160 p.

Este libro, escrito en el invierno anterior a 1968, es una prueba palpable de profetismo, en relación con los acontecimientos desarrollados en el mayo 68 francés. Todas las respuestas que se dieron, en esta época, a los problemas que tenía planteados la Iglesia, han quedado ratificados en este libro, casi un año antes. Por ello, cada capítulo, al final, lleva la constatación de cómo se han seguido las líneas apuntadas por los autores. Así, la gracia es complemento de la secularización; la fe de la actualidad de Cristo en el mundo actual; la pobreza de las exigencias evangélicas; la catolicidad del deseo de comunión de todos los hombres; la libertad, por fin, de la técnica.

A través de todo el libro un solo sentimiento late sin cesar: la esperanza; el camino difícil que deberá seguir la Iglesia. Esta Iglesia que centra todo su servicio en la alegría de la mañana de Resurrección.—G. CANTERA.

GRIESL, G., *Estudios de psicología pastoral*, Studium, Madrid 1969, 21 × 14, 221 p.

Una doble meta se presenta a la mirada del autor. La primera es alcanzar la orientación útil y precisa en los problemas concretos de la psicología pastoral, poniendo boca arriba sus cartas, sean tranquilizadoras o alarmantes. El segundo objetivo del libro es reunir materiales, para una teoría pastoral futura, sobre el fondo de la imagen cristiana del hombre.

El libro consta de unos quince temas o capítulos, todos ellos altamente sugestivos y de gran actualidad, pero nos atreveríamos a destacar los que se refieren a: la angustia del hombre moderno; conciencia y super-yo; desaliento

y confianza en Dios del Sacerdote, por considerar que son los más logrados y porque creemos que son temas ausentes en muchos de los libros sobre psicología pastoral.—A. FERNÁNDEZ.

RICART, J., *Lo que no ha dicho el Concilio*, Studium, Madrid 1969, 21 × 14, 362 p.

El Concilio ha sido un Don de Dios a su Iglesia. Lástima que algunos con las interpretaciones arbitrarias del mismo, lo hayan convertido, no pocas veces, en motivo de escándalo.

La doctrina del Concilio no puede interpretarse rectamente más que a la luz del magisterio de la Iglesia, y eso es lo que hace el autor en este libro, y por eso respaldado en él un equilibrio y una madurez que puede calmar ese nerviosismo que les ha entrado a muchos, movidos, quizá, por un afán subjetivamente recto de adaptación al mundo de hoy, pero que les induce a afirmaciones y posturas desconcertantes, cuando no francamente erróneas. Las respuestas del autor a tantas preguntas, hijas de la ignorancia o tal vez de la confusión, son respuestas de viva luz que se difunde grata y que hacen que el libro haya prestado un gran servicio a la Iglesia.—A. FERNÁNDEZ.

SWEETING, M., *Incertitudes et assurances des chrétiens*, Le Centurion, París 1970, 20 × 12,5, 182 p.

Frente a la realidad de un solo Cristo, de una sola cruz, de un solo pueblo de Dios, se abre esa otra realidad, en la que el cristiano, como hombre, toma diversas posiciones, a veces contrarias a las de los demás, pero siempre fundamentadas en el Evangelio. A todos estos interrogantes tratan de responder estas seis conferencias cuaresmales radiadas del pastor Sweeting, recopiladas en este libro. ¿Se puede hablar aún de la cruz? ¿Cómo es posible que los cristianos tengan diversas teologías, siendo uno el mensaje, y que éstas se traduzcan en opciones políticas y sociales tan diferentes? ¿Cómo se plantea actualmente el problema de la intercomunidad? Todos estos temas son analizados con abundancia de textos, tanto del Vaticano II como del Consejo Ecuménico de las Iglesias, así como de teólogos protestantes, ortodoxos, católicos, judíos... A lo largo del libro lo único que permanece es la inquietud por la búsqueda de lo fundamental que nos une a los cristianos, de ese amor a Cristo de que nada podrá separarnos, según expresión de San Pablo (Rm. 8, 39), que se traducirá en la constante y diversa lucha, dentro de la unidad, por la proclamación de la muerte y resurrección del Señor Jesús hasta que venga.—G. CANTERA.

MC KENZIE, J. L., *L'évangile et le pouvoir dans l'Eglise*, Le Centurion, París 1970, 20 × 12,5, 264 p.

Hoy, cuando la discusión sobre la autoridad y el poder es más fuerte, y en la Iglesia se deja sentir con particular intensidad la llamada "crisis de autoridad", nos encontramos con esta obra, totalmente dentro de la línea del pensamiento actual y hecha por uno de los mejores teólogos de más allá del océano. A partir de una buena interpretación exegético-histórica de los textos y situaciones del Nuevo Testamento, desarrolla a continuación unas reflexiones cuyo único intento es destacar el verdadero papel de la autoridad en la Iglesia. Son especialmente dignos de mencionarse, los capítulos dedicados al ministerio de enseñanza, al ministerio profético y al estudio del *leadership* en la autoridad de la Iglesia.

Aunque alguien pueda acusarle, como el mismo autor lo prevé, de unilateral, creemos que el realismo y la sinceridad invaden esa unilateralidad, si es que hay tal, con el único fin de dejar en su puesto a la autoridad en la Iglesia: un puesto desde donde pueda proclamar como debe el Evangelio.—G. CANTERA.

SIMON, M., *L'Anglicanisme*, Armand Colin, París 1969, 16,5 × 12, 318 p.

Con una visión histórica muy acertada y con una serie de documentos, en la segunda parte, suficientemente amplia, se constituye esta obra del profesor de Estrasburgo, M. Simon, como uno de los mejores intentos por hacer una aproximación, basada en un claro conocimiento, hacia el anglicanismo. Comenzando por los orígenes y la consolidación del mismo, describe detalladamente y con extensión las tres *schools of thought* que viven dentro de la *comprehensiveness del cristianismo* anglicano, lo que hace difícil dar una visión clara del mismo, por lo que el trabajo del profesor Simon tratará de darla desde el punto de vista de las repercusiones del mismo, tanto dentro de sí mismo (culto, oración, episcopado, Biblia) como en relación al movimiento ecuménico y a la intercomunidad. Se cierra el libro con un esquema de las perspectivas ecuménicas del anglicanismo, que son ciertamente muy eclécticas, pero de las que puede afirmarse con Van de Pol, que ninguna otra Iglesia puede asumirlas.

Este extenso y adecuado estudio está completado con una bibliografía, bastante extensa y objetiva, al final de cada capítulo, que puede ayudar mucho al lector interesado en el tema.—G. CANTERA.

GOTTIER, G. M.-M., *Horizons de l'athéisme*, Cerf, París 1969, 21,50 × 13, 193 p.

Sin duda el ateísmo ha tenido en todos los tiempos sus manifestaciones. El Salmo nos advierte sobre el insensato que en su corazón piensa que Dios no existe, y el Antiguo Testamento opone la Sabiduría a la impiedad helenística. Pero merece una atención especial el ateísmo moderno a causa de su complejidad en cuanto a sus causas, motivaciones, esencia y manifestación. Este librito, sin hacerse pasar por erudición ni historia en este tema, se propone más bien subrayar ciertas tendencias cuya significación religiosa y cultural le parecen al autor más importantes. Consta de dos partes: una, la primera, de tipo histórico, que prepara la segunda en la que el autor presenta una serie de puntos para la reflexión sobre el fenómeno del ateísmo. En la primera parte fija la atención sobre el ateísmo que, camuflado en Hegel, se muestra abiertamente en la peor de sus manifestaciones con la deificación del hombre y la explicación materialista de la realidad universal en Feuerbach y en el marxismo. Los puntos de reflexión de la segunda parte se refieren sobre todo a las motivaciones circunstanciales del ateísmo que han de ser contempladas en toda su amplitud si no se quiere incurrir en una explicación parcial y, por lo mismo, falsa por inadecuada del fenómeno del ateísmo.—F. CASADO.

II Conferencia General del Episcopado Latino-Americano, *Iglesia y Liberación Humana* (Los documentos de Medellín), Nova Terra, Barcelona 1969, 18,5 × 13, 420 p.

Estos documentos son frutos de la preocupación de la Iglesia latino-americana interesada en la problemática social de la humanidad, en especial del continente. Esta Iglesia, que somos todos los cristianos, está obligada a luchar en pro de los derechos del hombre: por la justicia, la paz y educación que son los temas que trata la obra en las diversas situaciones en que se puede encontrar la persona.

Los documentos son valiosos porque denotan el interés de la Iglesia latino-americana por tratar de remediar la situación actual en aquel continente y por extensión a todo el orbe, de las enormes distancias que separan: ricos de pobres, intelectuales de analfabetos, libres de oprimidos. Estos documentos nos presentan el retrato vivo y tan dispar en que se encuentra el género humano.

La Iglesia de este continente hace una llamada a todo el mundo para que tome conciencia de su ser en el mundo y de nuestro compromiso para que ese mundo sea mejor.

Lo importante será que estos documentos produzcan frutos entre los cris-

tianos y decisiones dentro de la Iglesia y no meramente eso, documentos.—ANGEL R. RAMOS.

WINNINGER, P., *La vanité dans l'Eglise*, Centurion, París 1968, 18 × 13,5, 164 p.

Bien que el Vaticano II y numerosos Padres conciliares no hayan cesado de repetir y de exhortar a los católicos a dar un testimonio auténtico de pobreza, la actitud contraria aun persiste. Esta es la que analiza profundamente el autor en este librito y, aun con la conciencia de herir a muchos, no duda en tocar los ambientes concretos en que la vanidad eclesiástica, mantenida por la fuerza centralizadora de la Curia en nombre de una falsa unidad, se manifiesta, tanto al nivel de Iglesia universal, como en las diversas comunidades locales.

Además, el libro contiene una exposición de cómo se concibe la vanidad en el Nuevo Testamento y un ensayo antropológico que quizá constituyan las partes más importantes del libro. Alguién quizá eche en falta que no se analicen lo que pudiéramos llamar la "vanidad teológica", así como las cortapisas que ésta pueda poner al progreso ecuménico; sin embargo, creo que en esos dos capítulos están todos los principios reseñados y las conclusiones salen por sí mismas.

Del presente libro pudo decir el Cardenal Suenens, a propósito de la controvertida entrevista que concedió el 15 de mayo de 1969 en I. C. I., que siguiendo la línea de pureza evangélica que trata de reencontrar la Iglesia en sus circunstancias actuales "...os recomiendo este excelente librito. El más convincente de los que se puede desear".—G. CANTERA.

BROUCKER, J. de, *Le dossier Suenens* (Diagnostic d'une crise), Universitaires, París 1970, 20 × 14, 290 p.

Hoy, cuando toda la prensa se hace eco de las controvertidas declaraciones del Cardenal Suenens, este libro se refiere a la interview que le fue hecha el año pasado y que apareció en I. C. I., también por estas fechas. Una primera parte del libro está destinada a reunir todas las diversas reacciones que se siguieron a raíz de estas declaraciones, y a presentar la figura del Cardenal y su actuación en el Vaticano II, el symposium de obispos europeos de Coire y el último Sínodo.

La segunda parte contiene cuatro trabajos de grandes teólogos (Muraille, Thils, Aubert, Delhaye) que nos muestran la imperiosa necesidad de la colegialidad práctica en la Iglesia, a todos los niveles. Todas estas colaboraciones están inspiradas en las declaraciones del Cardenal, así como lo están los anexos que forman la tercera parte, a cargo de Neumann, Rahner y Küng, que señalan todo lo que de apertura, beneficio, sinceridad, compromiso y acción implican estas declaraciones para la Iglesia.

Así pues, con este libro no sólo queda patente la figura de un gran pastor, sino la convergencia de fines y trabajo conjunto que se pueden realizar entre pastores y teólogos, relaciones olvidadas a través de los siglos (desde el medioevo, sobre todo) en nuestra Iglesia. Por otra parte, las perspectivas abiertas por las diversas colaboraciones no somos capaces de calibrarlas aún en todo su alcance, pero una cosa queda clara: las enseñanzas que éstas aportan entroncan perfectamente con la lógica del Vaticano II. Al tiempo queda la tarea de discernir cuáles son las mejores formas de aplicación de las mismas.—G. CANTERA.

HORTELANO, A., *La Iglesia del futuro*, Sígueme, Salamanca 1970, 19 × 12, 304 p.

Aunque pudiera parecer sin sentido el ponerse a disertar sobre cómo será la Iglesia del futuro, teniendo en cuenta los graves problemas que se nos plantean hoy, a medida que vamos leyendo el presente libro, se descubre que, si bien

es aventurado ponerse a hacer predicciones, recoge un material impresionante sobre todas las nuevas tendencias en liturgia, teología, moral, etc., que se dibujan hoy día sobre la faz eclesial y que, aunque se manifiestan aun de una forma restringida, poseen en sí mismas una fuerza que debe ser la que hace suponer al autor que persistirán, y aún más, que serán las que prevalezcan en el futuro. Por otra parte, todo el libro aparece, a primera vista, como un canto a la esperanza liberadora en un futuro que nos compromete más a fondo con el presente. Por último, podemos decir que, si bien la amplitud de los temas es considerable y no se pueden tocar todos con profundidad, las directrices que marca Hortelano para un futuro, sin querer casi, nos abren los ojos ante problemas que quizás no nos habían preocupado, logrando que podamos sensibilizarnos con ellos todo lo profundamente que supone un primer encuentro con los mismos.—G. CANTERA.

RAHNER-KÖNIG, *Secularización y ateísmo*, Paulinas, Madrid 1969, 11 × 18, 110 p.
 RAHNER, K., *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Paoline, Roma 1969, 11 × 18, 79 p .

Un teólogo y un pastor de sobra conocido son los dos indicados para enfrentarse a dos problemas relacionados que no es preciso confundir. ¿Qué hemos de entender hoy por auténtica secularización, por autonomía de las realidades terrenas, etc., y qué influencia tiene todo ello sobre una mentalidad autónoma de carácter ateo? La secularización, estudiada por Rahner es un movimiento de alejamiento del mundo con respecto de la iglesia, puesto que hemos superado ya la época en que sacerdotium y regnum estaban identificados. Rahner presta cinco temas o tesis: 1. Integrismo: frente a él la secularidad es auténtica y cristiana. 2. La iglesia no es una secta, ¿qué puede aportar hoy aún como levadura en la masa? ¿Qué tipo de comunidad humana ha de ser la suya? 3. Iglesia y sociedad secularizada. Nuevo deber profético de la iglesia. 4. Cosmología eclesiológico-práctica. 5. Pluralismo y concupiscencia. El Cardenal König estudia con el acierto y conocimiento que le da su puesto de presidente del secretariado para los no-creyentes el tema "Fe cristiana y secularización de la sociedad moderna".

La obra es por esto un nuevo acierto de la colección "Temas candentes", que realmente se ajusta a su cometido.—M. ACEVEDO.

VIARIOS, *Leur aggiornamento*, E. du Chalet, Lyon 1970, 14 × 20, 340 p.

Esta es una obra que da pie a grandes esperanzas a la vez que nos comunica un buen número de logros ideológicos en la renovación de la vida religiosa. El concilio puso en marcha una corriente (quizá lo que hizo fue tomar conciencia de algo que ya estaba en marcha) y la vida de todas las Ordenes y Congregaciones se ha hecho preguntas sobre sí misma. Unas instituciones donde lo tradicional, la dependencia de un fundador, etc., necesariamente favorecían el inmovilismo, se han visto de repente ante un mundo nuevo que exigía nuevas formas, no precisamente para ser infieles al fundador sino para ser todo lo fieles que él mismo hubiera sido en caso de vivir nuestro momento. En este trabajo conjunto se nos muestra ese esfuerzo de renovación colectiva que han sido los capítulos de renovación, sobre todo en su preparación y en las experiencias posteriores. Ahora queda la progresiva encarnación de las opciones tomadas, de distinto carácter según cada Orden, pero con una mentalidad y un fondo bastante común, evangélico, personalista y de encarnación en las comunidades humanas del momento. Las órdenes que presentan información y estudio de sus logros y proyectos son: Benedictinos, Cistercienses-Trapenses, Franciscanos, Jesuítas, Eudistas, Hermanos de las Escuelas Cristianas, Misioneros O. M. I., Padres Blancos y Hermanitos de Jesús. Concluye el libro un interesante artículo de un sociólogo, Paul Cuny, franciscano y profesor de la Facultad de Lyon, sobre "evolución de la vida religiosa en la sociedad moderna". Aunque se trate de capítulos generales, internacionales, el libro presenta más bien la mentalidad

francesa por los autores de los artículos; sin embargo creemos que no difiere en mucho, al menos en mentalidad al resto de las naciones.—M. ACEVEDO.

DORFES, G., *Nuevos ritos, nuevos mitos*, Lumen, Barcelona 1969, 12 × 18, 310 p.

El autor ha escrito antes de este libro otro de sumo interés titulado "Símbolo, comunicación y consumo"; el presente viene a ser una continuación de no menor interés que el anterior.

El pensamiento moderno no podrá ya en lo sucesivo prescindir del pensamiento estructuralista; él nos descubre un aspecto de la realidad que en su exageración puede quizá llevar a anular la persona, pero que en su justo puesto nos obliga a no ser ingenuos sobre la libertad humana absolutizada. Así, a una corriente moderna que creyera en la posibilidad de racionalizarlo todo, desmitizarlo todo viene ahora a oponérsele esta otra, que descubre el valor incluso práctico del rito y el mito en la vida humana. Ciertamente el orden intelectual ha de ser desmitizado, pero lo que no se puede es reducir al hombre al orden intelectual. El autor, con sutiles análisis sobre la sociedad actual, sus gestos, sus iconos, los ritos del hombre en relación a la máquina, etc., nos descubre todo un mundo nuevo, en el que todos vivimos como en un medio vital. Precisamente la toma de conciencia es una de las formas de que el rito y el mito sean algo útil y no alienante. Por eso consideramos el libro como un gran intento más por penetrar en ese mundo estructuralista todavía por conquistar.—M. ACEVEDO.

VARIOS, *Psicología del ateísmo*, Paulinas, Madrid 1968, 11 × 18, 155 p.

No hay duda de que el ateísmo tiene unas causas en el hombre mismo, su concepción intelectual y técnica del mundo, el desarrollo del sentido de la libertad, etc., etc., creando todo ello un estado psicológico de rechazo frente a toda idea de trascendencia y religación. Sin embargo tampoco se puede dudar de que con frecuencia lo que se niega es un falso Dios, creado para otra época histórica por el hombre mismo. De ahí la responsabilidad de la reflexión teológica y de la predicación pastoral.

El presente libro es una estupenda contribución para descubrir esa psicología profunda latente en el ateísmo, con frecuencia por culpa o influencia de los mismos cristianos. Los autores que lo estudian son de sobra conocidos para dar garantías a la obra: P. Prini, "motivaciones últimas de la irreligiosidad contemporánea"; J. Lotz, "el ateísmo como desafío a los cristianos"; L. Korinek "psicología de la negación de Dios"; J. de Finance "dos raíces del ateísmo actual"; J. Magnani "ateísmo moderno y experiencia religiosa".—M. ACEVEDO.

BOYD, M., *La Chiesa sotterranea*, Jaca Book, Milán 1968, 23 × 14, 205 p.

La "Iglesia subterránea", o de las Catacumbas es un movimiento religioso, clandestino y contemporáneo, surgido en Estados Unidos y con innegable concomitancia con los llamados "grupos proféticos" de Europa. En este libro se nos informa sobre su origen, funcionamiento y aspiraciones. Como resultante de la colaboración de quince autores, los trabajos son de diversa índole, aunque la orientación y el enfoque sean relativamente homogéneos. Como aspecto positivo cabe destacar el fervor religioso de los colaboradores —protestantes y católicos— y su ardiente anhelo por la justicia en la sociedad actual, la abolición del racismo y la igualdad de todos los hombres ante Dios y ante las leyes, así como la pretensión de que la Iglesia contribuya a la puesta en marcha de una sociedad más justa. Por contraste, hay en unos y otros autores, tal cúmulo de errores y apreciaciones ofensivas que su lectura deja una impresión penosa y repelente. Se consideran Iglesia a su modo. Arremeten contra la Iglesia "institucionalista" que tiene las manos sucias y cuyo origen es totalmente humano. Niegan todo principio de autoridad, la legitimidad de la jerarquía, la constitución monárquica de la Iglesia, etc. Lanzados en su afán iconoclasta niegan

del Papa, del episcopado, del sacerdocio, de la liturgia, de la virginidad de María y de toda relación con la Iglesia "oficial", rigiendo su vida religiosa exclusivamente por los carismas personales, lo que les obliga a situarse en la clandestinidad, como iglesia enterrada y oculta. Basta con lo dicho para formarse idea de la catadura de este libro que orienta sobre las ideas religiosas de un grupo, pero cuya actitud y contenido son inadmisibles y reprobables.—P. DICTINIO R. BRAVO.

KARRER, O., *Das Reich Gottes heute*, Ars Sacra, München 1956, 19 × 11, 368 p.

En esta obra, ya traducida al castellano, se reúnen diversos artículos en torno al tema central "El Reino de Dios, hoy", y así se nos habla de las religiones a la luz del cristianismo, preparación al encuentro con Cristo, preparación de Dios en la historia de la salvación, primeros pasos de la primitiva predicación cristiana, el Hombre-Dios en la Biblia, etc. Desde luego la mayor garantía de este libro es la firma del autor, sumamente conocido por sus trabajos teológicos, y verdadera antena del cristianismo de nuestra época. Estas conferencias y coloquios nos llaman a una reflexión profunda mediante la insinuación sugestiva hacia lo que únicamente es necesario en esta vida.—JOSÉ L. BARRIO.

TORRES RESTREPO, C., *Parole per una rivoluzione*, Queriniana, Brescia 1969, 18 × 11, 350 p.

Nos encontramos ante una de las más discutidas figuras de nuestro tiempo, debido, quizás, a que su actuación desconcertó a muchas conciencias ancladas en un conformismo a ultranza. Hoy, es interpretado por muchos como un profeta de hoy para la liberación de los pueblos subdesarrollados. Un nuevo Amós...

La Editorial Queriniana nos ofrece su "obra", sus escritos, con una presentación de su rica personalidad, imparcial y verídica a la vez que entusiasta. Aquí están sus obras que son un testimonio, junto con su vida comprometida hasta las últimas consecuencias con las conclusiones a que llegó como sacerdote y como sociólogo. Muy buenas las introducciones realizadas por buenos conocedores del P. Camilo como François Houtard y Almeri Bezerra de Melo. Ellos nos presentan al P. Torres como sociólogo y sacerdote consecuente con la visión e interpretación que da de la realidad social y eclesial colombiana, consecuente con la interpretación que da de la fe en las circunstancias concretas en que vive.

Realmente sus escritos sociológicos son los de un gran especialista que logró estructurar científicamente la Sociología en América latina. Merece especial atención el primero de todos: "violencia y cambios socio-culturales en el área rural colombiana", un estudio concienzudo, breve y exhaustivo; este estudio, junto con su actuación sacerdotal —Camilo posee una profunda espiritualidad en la que caridad y eucaristía ocupan el centro— lleva a plantearse el problema grave de la actuación de la Iglesia ante la explotación, la injusticia y la violencia practicadas por una minoría oligárquica llevada de sus intereses y aduladora para con la Iglesia, mientras ésta lo "justifique". Camilo, fiel a su conciencia, no elude el riesgo, pone en cuestión todo conformismo de los cristianos; "contesta" el "orden legal" —desorden establecido— constituido por un estado permanente de violencia y arbitrariedad. Propone las reformas oportunas (su "Plataforma" es de sumo interés) y de acuerdo con sus convicciones y su profundo amor a los pobres desemboca en la "revolución" que no será más que una legítima defensa.

Camilo murió en heroico sacrificio llevando hasta el culmen su ideal de servicio al pueblo por cuyo amor dio su vida —políticamente fue su error— pero quedó su testimonio profético y sus frutos favorables se notan ya en la Iglesia Latinoamericana: he ahí los documentos de Medellín o los discursos de Helder Cámara para confirmarlo.—ANGEL VELASCO R.

ANTWEILER, A., *A propos du célibat du prêtre*, Desclée et Cie, Tournai 1969, 12 × 18, 154 p.

La cuestión del celibato sacerdotal no ha quedado zanjada con la encíclica de Pablo VI; prueba de ello son las obras como ésta que no están de acuerdo con sus argumentos ni con sus conclusiones. ¿Es el celibato algo indispensable al sacerdocio? ¿Se puede fundar en la Escritura o en el dogma? Si es un don del Espíritu, ¿puede ser impuesto? Ciertamente la iglesia es la que pone condiciones a los que se comprometen en su servicio. Pero el problema no es ese, sino si el Espíritu actúa sólo a través de la institución. Esos interrogantes y muchos más plantea la presente obra, que se dedica a hacer una crítica bastante dura a los métodos y formas de pensar de la encíclica.

Si toda crítica ha de ser constructiva, y si ha de apuntarse una solución, creemos sin embargo que la presente obra no lo consigue. Critica la poca consideración que la encíclica tiene para las razones contra el celibato obligatorio, así como lo que él cree poco fundamentadas razones a favor del celibato impuesto. A pesar de sus valores, nos da la impresión de poca fuerza sus razonamientos, excepto algunos fundamentales como los enunciados arriba.—M. ACEVEDO.

BAGOT, J.-DEBRAY, P., *Juventud rebelde*, Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 175 p.

Un sacerdote y un laico analizan el fenómeno de la juventud rebelde y sus manifestaciones en este diálogo de julio de 1968.

El análisis de los problemas relacionales de la época, de la juventud estudiantil y obrera, de la reacción contra el aparato burocrático y representativo, de la explosión erótica, de la revolución y renovación de la fe junto con la intervención eclesial dicen por sí solos la importancia de la obra.

“Los jóvenes son ciertamente el espejo de nuestra sociedad” y de aquí el estudio esmerado de esos destellos rebeldes y el empeño por sus rectos caminos en la rebeldía.—N. VEGA.

MURY, G., *Cristianismo primitivo y mundo moderno*, Península, Barcelona 1968, 20 × 13, 157 p.

A raíz de la conciencia de diálogo con todos los que piensan de distinta manera a como lo hacemos nosotros que nos trajo el Vaticano II, han surgido muchos estudios que examinan las diversas corrientes del pensamiento en un intento de aproximación entre sí. Mury se ha atrevido a brindarnos el presente libro en el que estudia la corriente cristiana y los problemas suscitados desde Lutero a Barth en un análisis lo suficientemente histórico para entroncar en la historia del pensamiento cristiano estos dos autores que son pilares del protestantismo en sus comienzos y en la teología contemporánea. Pero no debemos olvidar que el autor es marxista y por consiguiente su mirada está proyectada a través de la doctrina marxista, mas ha sabido mantener una línea muy equilibrada en su intento de crear un diálogo con los cristianos en los puntos que más le interesan de la persona, de la comunidad y de la propiedad. Es, pues, de alabar este intento de acercamiento entre las dos corrientes de vida y de pensar.—JOSÉ M. TOBES.

OSTERMANN, E., *El futuro del laico en la Iglesia*, “Verbo Divino”, Estella 1970, 18 × 10, 166 p.

El libro que al respecto nos ocupa es uno de tantos sobre el papel y misión de los seglares dentro de la comunidad eclesial que han aparecido a raíz del Vaticano II. Este estudio se refiere más bien al porvenir del laico haciendo resaltar que el Concilio presenta una Iglesia que fundamentalmente es pueblo de Dios en el que todos deben aportar un servicio personal en la tarea de edi-

ficación de conjunto. El laico del porvenir no podrá escudarse detrás de las espaldas de quienes presiden la Iglesia a la hora de tomar una decisión de conciencia. Para llegar a esta valoración del laicado han concurrido dos hechos significativos: la disminución del número de sacerdotes y la intensificación de la responsabilidad laical.—ANGEL BLANCO.

VARIOS, *Hacia una teología de la fe*, "Sal Terrae", Santander 1970, 350 p.

Tenemos delante de nosotros una gran obra en torno al problema-misterio de la fe. La fe es un problema que conserva todavía mucho de su alegría. El libro está compuesto de una serie de artículos firmados por las más prestigiosas plumas en teología. Baste citar Hans Urs Von Balthasar, G. Ebeling, J. B. Metz, L. Monden, K. Rahner, R. Schnackenburg, Semmelroth, hombres que efectivamente hacen ver que antiguas verdades pueden satisfacer modernas necesidades sobre todo si se las presenta desde otros puntos de vista y se las une con otras para formar una síntesis nueva. Los autores ante todo se fijan explícitamente en el mismo acto de fe dejando aparte otros temas relacionados de una forma u otra con la teología de la fe.

El proceso seguido en el libro es muy lógico: nos habla al principio del testimonio bíblico de la fe, pasando después a darnos la naturaleza y estructura de la fe y por último se nos habla de la aventura y crecimiento de la misma.

En definitiva, un buen libro que nos llevará a aclarar algo de lo misterioso de la fe.—ANGEL BLANCO.

QUADRI, S., *Los seglares en la constitución sobre la Iglesia*, Cocusa, Madrid 1969, 16 × 17, 176 p.

La obra que presentamos, está compuesta de una serie de artículos recogidos bajo el tema general de "Los seglares en la constitución sobre la Iglesia"; sin embargo la obra va firmada por Monseñor Santo Quadri.

El libro que tiene una presentación cuidada ha sido traducido de la segunda edición italiana de la obra "I laici nella costituzione conciliare sulla Chiesa". Los cuatro estudios de que se compone la obra exponen los mismo temas, aportando cada uno reflexiones personales y dando en conjunto un cuadro completo de la doctrina teológica sobre seglares. No es que el libro tenga grandes pretensiones pues se trata más bien de un libro de divulgación, pero puede servir de provecho para aquellos que quieran explicarse ciertos textos conciliares.—ANGEL BLANCO.

GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca 1970, 19 × 12, 558 p.

No hace muchos años el pensamiento teológico español carecía de garbo, de altura, de lucidez. El concilio lo hicieron realmente los teólogos transpirenaicos. Las causas de todo esto son muchas y no las vamos a enumerar aquí (el último artículo de esta obra puede darnos una pista en este sentido). Actualmente, en los momentos posconciliares, está cambiando ostensiblemente el panorama: una nueva sabiduría se está elaborando en nuestra tradición teológica. Son mentes nuevas, abiertas a la renovación y en contacto con los modernos movimientos teológicos. Nuestro autor es uno de ellas. Y el libro que presentamos, recopilación de diversos temas y problemas ya tiene ese sabor renovador, además de saber ciertamente a ese algo particular que arrastra nuestra trayectoria histórica. Juzgamos, pues, enormemente interesante este libro, que debiera calar en el pueblo español, que hoy está viviendo una crisis de pensamiento espiritual, "a la intemperie". Felicitamos al autor por esta obra.—L. FERRERO.

RATZINGER, J., *Foi crétienne, hier et aujourd'hui*, Mame, Paris 1969, 1,5 × 11, 270 p.

—, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1970, 19 × 12, 318 p.

El joven profesor, J. Ratzinger, de Tubinga y Ratisbona, se ha propuesto en este libro decir en forma clara cuál es su fe y en qué se fundamenta, ante la escucha del inmenso auditorio de la cristiandad entera.

Pocos libros muestran, como éste, el esfuerzo por una acomodación y una revitalización de los símbolos. Si Dios se revela como verdad al hombre, hay que buscar las formas expresivas en que se revestirá esta verdad, manteniendo la fidelidad a la misma. Por ello, la finalidad del mismo, de gran altura teológica, pero de sencilla, agradable y ardiente exposición, se puede concretar bajo dos puntos de vista eminentemente prácticos: el pastoral y pedagógico, ya que, si todo el libro mantiene una honda raigambre en la tradición, su principal mira va puesta en la fe como decisión, ante una experiencia personal, a ese Dios que se revela al hombre.

Nadie, hasta ahora, había logrado esta grandiosa síntesis de trascendencia en lo relacional. El hombre que lea este libro comprobará que no sólo la exterioridad fundamenta su fe, sino que toda su vida está presidida por Aquel que le es más íntimo e interior que él mismo. Ante esto, no podemos menos de agradecer al profesor Ratzinger, la clarividente aportación de luz que nos trae su obra ante los problemas que hoy tiene planteados el cristianismo como realidad dentro de cada hombre, a nivel personal y relacional.—G. CANTERA.

GOFFI, Tullo, *Obediencia y autonomía personal*, Mensajero, Bilbao 1969, 19 × 13,5, 325 p.

Uno de los problemas que nuestro mundo ha planteado con una agudeza arrolladora es el tratado por el autor. ¿Qué campo pertenece a la obediencia y cuál a la autonomía personal? Goffi lo trata, como maestro indiscutible, con una facilidad asombrosa. Limita campos para luego buscar el equilibrio, tarea siempre difícil y comprometida. Habrá lectores a quienes no satisfaga la presente obra. Por nuestra parte pensamos que es una obra de gran valor, una obra que nos muestra la formación y responsabilidad en este doble camino de la obediencia y autonomía personal.—DEOGRACIAS.

GUERRERO, J.-M.^a-RONDET, M., *El porvenir de la vida religiosa, en un mundo secularizado*, Mensajero, Bilbao 1969, 13,5 × 19,5, 94 p.

He leído con verdadero interés esta pequeña obra. Es una de las pocas obras que nos hablan de una esperanza a nivel de estructuras partiendo del nivel personal. El religioso tiene que ser un profeta en esta caravana humana. Meterse en el grupo humano y caminar con los hombres de su tiempo para cumplir el plan de Dios. He ahí su misión, porque el hombre religioso también es una persona de experiencia secular. Su vida sólo se verá felizmente realizada en medio y dentro de la secularidad. ¡Ojalá este problema sea el que sigamos en la renovación!—DEOGRACIAS.

TILLARD, J. M. R., *Religiosos hoy*, Mensajero, Bilbao 1969, 20 × 13,5, 217 p.

Esta obra recopila una serie de artículos y conferencias del autor. Quiere enfrentarse con la situación actual de la vida religiosa bajo el punto de vista teológico. Así el autor va a describir situaciones actuales, destruir tópicos, criticar caricaturas y dar nuevas iniciativas. Al poner en marcha ese aggiornamento que busca, se encuentra con el problema práctico y concreto que se le esfuma de las manos. Por eso creo que lo más importante del libro es la entrada

en la propia conciencia para una reflexión personal y social de nuestra vivencia de la vida religiosa, ya que como está...—DEOGRACIAS.

CASTRO, Felipe M.^a de, *La vida religiosa a la luz del Vaticano II*. Vol II y III, Studium, Madrid 1969, 18 × 11, II, 350 p., III, 351 p.

El volumen II lleva como subtítulo: "La renovación conciliar de los diversos tipos de vida" (religiosa). El volumen III: "Los consejos evangélicos y las observancias religiosas ante el soplo renovador de los tiempos nuevos". Esto nos indica ya el tema central y la tónica general de la obra. En conjunto podemos decir que es una buena, aunque nos falte el IV volumen para poder juzgar hasta qué punto la obra es completa, porque me he encontrado con que hay problemas que no trata y espero los tratará en este volumen que aún no ha visto la luz.

Además cuenta con bibliografía abundante y buena a pesar de que faltan artículos que han levantado gran polémica, por ejemplo, los que se han escrito sobre "vocación temporal".

De todos modos nosotros nos complacemos en presentar la obra y Dios quiera que el P. Castro tenga nuevos ánimos para seguir analizando este fenómeno que es la vida religiosa y que se encuentra en una difícil coyuntura.—DEOGRACIAS.

GOZZELINO, G. M.: *La vita spirituale nel pensiero di F. G. Faber*, Pas Verlag, Zürich 1969, 224 p.

Es injusto el olvido en que está sumida la personalidad y la obra del P. Faber. Por eso mismo este libro viene a hacer justicia a un hombre de profunda experiencia espiritual. Viene a estudiar precisamente la mayor dimensión de su existencia: su vida espiritual.

Después de una introducción de bastante duración (33 pp.) donde se estudia la personalidad humana del P. Faber como hombre de acción en su tiempo y la estructura de su pensamiento y su organización lógica, se pasa a estudiar toda la ingente obra escrita del P. Faber en tres partes bien comprensibles.

En la primera parte se estudia la filosofía espiritual del P. Faber. El autor llama así a la reflexión sobre Dios, a la presentación doctrinal de la idea de Dios en el P. Faber. También hay un capítulo sobre antropología espiritual, o sea el fundamento natural de la vida espiritual: el humanismo de la continuidad entre la naturaleza y la gracia. Otro sector de reflexión le ocupa la idea de creación como presupuesto de la vida espiritual; porque el Dios de la mística es el mismo que el Dios de la creación. Quizá lo único que desdice un poco es introducir en esta parte la reflexión sobre el temor y el amor.

En la segunda parte se tratan ya temas abiertamente teológicos: teología de la vida espiritual; el cristocentrismo y el teocentrismo; aspectos marianos de la vida espiritual; la Iglesia, los sacramentos; la escatología: glorificación y cruz. Como se puede ver son sistematizaciones del pensamiento del P. Faber a partir de unas orientaciones actuales de la teología espiritual. El esquema sigue aplicándose en lo que el autor llama aspectos concretos de la vida espiritual que es ya el dinamismo de esa vida a través de los actos de la componen, a través de su existencialidad. El primer punto tratado es la devoción, después los niveles en esta actuación. La realidad del progreso y sus etapas.

La parte en la que el P. Gozzelino ha trabajado más y mejor es la tercera que está dedicada a observaciones críticas sobre la obra del P. Faber. En ella se hace un juicio crítico sobre los valores y límites de lo dicho anteriormente: filosofía de la vida espiritual; teología y aspectos dinámicos de la misma; el desarrollo gradual de la experiencia espiritual, etc.

El estudio se cierra con unas páginas dedicadas a las fuentes de la doctrina del P. Faber su originalidad y su dependencia. Para mi gusto estas anotaciones podrían haber ido mejor al principio de la obra que es donde el lector quiere encontrarlas para juicios posteriores o simultáneos a la lectura. La Bibliografía refiere dos cosas: obras del P. Faber y obras sobre el P. Faber.

Además de la finalidad que confiábamos al estudio de Gozzelino creemos

que tiene otra muy importante: servir de estímulo para que nuestra espiritualidad se inspire en autores más recientes de una indiscutible personalidad pero que desgraciadamente parece que todavía no les ha llegado la hora de saltar a la historia del pensamiento y de la reflexión.—P. JESÚS FERNÁNDEZ.

VARIOS, *Santidad y vida en el siglo*, Herder, Barcelona 1969, 22 × 14, 301 p.

Podríamos resumir la obra como la búsqueda del sentido religioso en cualquier actividad humana. Esto es lo que quiere mostrar el presente estudio a los seglares: su compromiso de apóstoles en un mundo que vuelve su mirada al cristianismo para exigirle el sentido a la vida, guardado por el fenómeno religioso que es el cristianismo. Y para esto nadie mejor que los seglares por su encarnacionismo diario de las estructuras y por sus tareas diarias en los distintos puestos de trabajo.

Obra buena y bien escrita ésta que saca a luz pública en lengua española Herder.—DEOGRACIAS.

FERNÁNDEZ, D., *El Catecismo Holandés: Estructura, puntos de controversia, uso pastoral*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1969, 14 × 21, 191 p.

Ninguna crítica mejor que sus propias palabras: "El Catecismo Holandés ha tropezado desde un principio con toda suerte de dificultades y protestas en su camino. No obstante se ha divulgado en casi todo el mundo católico y constituye en todas partes un best-seller de las publicaciones religiosas. Nos parece indispensable conocerlo, estudiarlo, juzgarlo con equidad en su verdadera dimensión y significado. Creemos que muchos no lo han sabido enjuiciar por partir de puntos de vista equivocados. Quisiéramos ayudar al lector a descubrir su estructura, su riqueza doctrinal, su carácter pastoral y kerigmático, su preocupación por interpelar con fidelidad el Evangelio para el hombre de hoy. No ocultaremos los posibles fallos de este intento, pero no cometeremos el error de juzgar el valor y utilidad de una obra por esos puntos discutidos". Este cometido que se impone el autor, le cumple muy bien, dentro, claro está, de los límites de este librito utilísimo para la lectura del Catecismo Holandés.—RAIMUNDO P. BOTO.

WEYMANN-WEYHE, W., *Revolución en el pensamiento cristiano: Introducción a la problemática religiosa*, Estela, Barcelona 1969, 21 × 16, 254 p.

El subtítulo que lleva esta obra refleja su intento: quiere ser eso, una introducción a la teología partiendo de la vida real, con sus problemas e inquietudes, los cuales plantean preguntas a responder al teólogo, con frecuencia encasillado en sus "teorías" abstractas, lejos de la evolución del mundo y sus ideas, mejor de la revolución del mismo que ha de llevar consigo la revolución en el pensamiento cristiano. No se trata de revolución de dogmas, sino concepción de los mismos en consonancia con la realidad presente que va cambiando al ritmo de los tiempos: es la vida la que impone directrices al pensamiento, lo contrario es teorizar, ausentarse y perder la finalidad de ese pensamiento. Al creyente se le plantean unas preguntas elementales, pero no menos difíciles, comenzando por la fe. La presente obra, sin aportar respuestas definitivas, contribuye a clarificar mentes y dar elementos de criterio sanos, con que poder enjuiciar la problemática actual que también aporta.—RAIMUNDO P. BOTO.

VALCARCE ALFAYATE, E., *El Sínodo de los Obispos: convivencia, corresponsabilidad, colegialidad*, Studium, Madrid 1969, 18 × 11, 142 p.

De todos es sabido que el tema central del Sínodo versó sobre la colegialidad y su objetivo ha sido el determinar los modos concretos de su aplicación y

ejercicio. En este librito se analizan minuciosamente todos sus problemas resolviéndolos a base del diálogo. Constituye así el primer comentario sobre el Sínodo de Obispos en que se airean temas tales como la teología del sacerdocio, de la colegialidad, ésta en relación con el diálogo, sacralidad externa y autoridad, un epílogo sobre la colegialidad y ecumenismo... Ante nosotros un librito interesante no sólo por su aspecto eminentemente informativo, sino por la originalidad en tratar los diversos temas que le hace acreedor de nuestro aprecio.—RAIMUNDO P. BOTO.

PELEGRINO, M., *Le prêtre serviteur selon Saint Augustin*, Cerf, Paris 1968, 17,5 × 11,5, 187 p.

El pensamiento de San Agustín vuelve a convertirse actual en una cuestión como ésta, tan actual como siempre, como es el sacerdote. La fidelidad con que se recoge ese pensamiento viene testimoniada por la calidad del autor de estas páginas de todos conocido como especialista sobre el pensamiento y literatura cristianas de los primeros siglos sobre todo la latina de fama universal. La rica experiencia de Agustín de la vivencia de su sacerdocio se une a la propia del autor de este libro, arzobispo de Turín, en la que se distingue tanto como por su erudición. Libro por ello útil a eruditos y a pastores.—RAIMUNDO P. BOTO.

DANIÉLOU, J., *El futuro de la religión*, Euramérica, Madrid 1969, 18 × 11, 151 p.

La pregunta que queda hecha desde los inicios de estas páginas responde perfectamente al título del libro: ¿tiene futuro de religión la religión concebida no como práctica de minorías solamente, sino también como aglutinante de masas? Con penetración son tratados los más agudos problemas por que pasa el hombre actual y que caracterizan nuestro tiempo, sobre todo el ateísmo, como posible base de una nueva cultura que desplace a la religión en la nueva concepción del hombre. El análisis serio de la situación conduce a una solución optimista de Daniélou cargado de esperanza pensando sobre todo en los jóvenes que se pongan, a pesar de lo arduo de la tarea, al servicio del futuro.—RAIMUNDO P. BOTO.

MOURITZ, H.-A., *Los grandes temas del Catecismo Holandés*, Studium, Madrid 1969, 18,5 × 11, 154 p.

Se trata de un comentario más al Catecismo Holandés, gran filón de estudio y meditación. Con ello se intenta ayudar en la lectura del mismo, para lo cual se intenta como principio la mayor objetividad posible y como fin una comprensión íntegra del texto comentado, mediante una magnífica síntesis que nos ofrece en este librito el profesor Mouritz.—RAIMUNDO P. BOTO.

KLEINE, E., *¿La Iglesia de Holanda contra Roma?*, Studium, Madrid 1969, 19,5 × 13,5, 163 p.

Intenta este libro ofrecer una base sólida y alcanzar así una visión objetiva de la situación de la Iglesia de Holanda. Son muchas las confusiones que sobre el particular existen. Para ello presenta al catolicismo holandés en su contexto histórico, que permite ver el origen de las cosas. Pero además de la parte informativa se añade el mensaje de fondo que con él se nos trasmite, que se ha llamado el movimiento holandés. Libro bien escrito, que trata de profundizar para hacer luz y comprensión.—RAIMUNDO P. BOTO.

CEBOLLA, F., *Celibato última hora*, Alameda, Madrid 1969, 18 × 10,5, 248 p.

De su carácter eminentemente informativo se hace consciente el autor y así lo declara ya en las primeras páginas. De tinte periodístico se alimenta de hechos, sucesos, datos ofrecidos por la prensa sobre problemas sacerdotales. Todo ello viene encuadrado por una selección de los mismos y una orientación difusa a lo largo de las páginas, pero más o menos precisa al final del libro; sin estar de acuerdo totalmente con ella y su inclinación favorita de la balanza hacia lo negativo, no lo creemos tan parcial como de este libro se ha hablado. Ahí están los datos a juicio del lector que sabrá discriminar. Los fallos en todo caso vienen salvados por la óptima intención que guía la confección de esta obra, necesaria para abrir los ojos a la realidad circundante, a veces bastante distinta de como nosotros pensamos.—RAIMUNDO P. BOTO.

VARIOS, *Christianisme et révolution*, Lettre, París 1968, 18,5 × 13,5, 182 p.

Esta obra contiene el fruto de un coloquio realizado por una serie de movimientos y revistas (La lettre, IDOC-France, Christianisme social, Frères du Monde, Groupe témoignage chrétien, etc.). Se trata de una búsqueda en común intentada por cristianos de distintas confesiones, inquietos y comprometidos en un diálogo con el mundo de hoy.

El problema está ahí y hay que afrontarlo si no queremos llegar tarde: el llamado Tercer mundo, el problema del desarrollo de los pueblos pide a gritos un lugar en los estudios de Teología. El "coloquio", solidario con estos problemas, analiza la realidad, las relaciones entre teología y revolución, el problema de la violencia y los cristianos, la actividad de los cristianos en el proceso revolucionario, etc. Tras su lectura quedará claro que en la lucha por el desarrollo del Tercer Mundo los cristianos no pueden quedar al margen. Tenemos algo que decir los cristianos en la misma, ya que "en el tercer mundo, el problema no está en querer o no querer la revolución sino en saber quién la hará y cómo". Esta obra aporta luces interesantes a este problema.—ANGEL VELASCO R.

DANIÉLOU, J., *La crisis de la inteligencia hoy*, Paulinas, Madrid 1969, 18 × 11, 78 p.

A pesar de lo reducido de este libro, el Cardenal Daniélou conseguirá que con él se hable y se planteen problemas, como afirma en el prólogo, si bien de una manera un tanto negativa. El libro contiene dos partes: una positiva y otra que intenta aportar algo de luz. Algunas afirmaciones de la primera parte—no sabemos si por reacción frente al impulso que nos mueve actualmente—parecen totalmente gratuitas. Hoy no es justo decir que la ciencia busca explicar al hombre en su totalidad, pero estamos convencidos de lo imprescindible que puede ser la preciosa ayuda que ésta nos preste, aunque siempre dentro de su campo. Asimismo, sin negar la verdad objetiva, hemos de afirmar su encarnación en el hombre que la vive y obra en consecuencia. Por último, es exagerado el afirmar que las estructuras más profundas de nuestra fe, se apoyan en una estructura que depende de una cierta actitud política, convirtiendo a la fe en superchería.

Los problemas quedan ahí, pero la esperanza y la confianza vuelven a renacer con más fuerza. En el aire queda una pregunta, que afecta también al autor: ¿Somos capaces de ofrecer motivos para vivir y razones para esperar? Esta no se contestará a no ser en el mutuo respeto y comprensión, muy distintos del irenismo que en estos términos quiere ver el Cardenal Daniélou.—G. CANTERA.

TARDIF, H.-PELLOQUIN, G., *Index et concordance. Vatican II*, Ouvrières, París 1969, 21 × 13,5, 254 p.

Este libro, único por el momento, contiene las citas y concordancias de los documentos originales (latín) del Vaticano II. Las citas son las de Escritura (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento), concilios, Padres y pontificados recientes. Las concordancias de las palabras contienen: nombres, adjetivos y sus grados, verbos y adverbios. La idea ha sido feliz y probablemente este volumen sea uno de los más prácticos que han aparecido durante el pasado año, por la ayuda que puede prestar a cualquier tipo de trabajo. La impresión está muy cuidada y la presentación es francamente buena; por otra parte, su manejo no ofrece ninguna dificultad, por su clara y concisa sistemática.—G. CANTERA.

MEIGNE, M., *L'Eglise invente ses structures*, Centurion, París 1970, 20 × 12,5, 158 p.

El autor es plenamente consciente de que las soluciones adoptadas por la Iglesia en sus albores no sean válidas quizá para hoy, pero aun así, conservan el frescor y la pureza de algo que no ha contaminado en lo esencial, y la espontaneidad de unos hombres que sólo vivieron por ella. Así, partiendo de un "pequeño lavado de prejuicios confesionales" cómo se ejerce el poder de servicio en la primitiva Iglesia. Sobre el papel primacial de Pedro, la tesis principal, de la que surgen las demás, es Pedro-representante de la comunidad y reflejo de una intercomunicación de poderes.

Por otra parte, dentro del diálogo ecuménico, este libro puede contribuir al encuentro de esa base común que se busca en las diversas confesiones, por su rango científico y por sus conclusiones, dignas de ser tenidas en cuenta.—G. CANTERA.

CONCETTI, G., *La parroquia del Vaticano II*, Cocala, Madrid 1970, 17 × 18, 236 p.

El presente estudio está suscitado por la actual reflexión teológico-pastoral sobre los temas conciliares. El autor se propone aportar una contribución auxiliar a los sacerdotes que trabajan en comunidades parroquiales y una ayuda para la comprensión y profundización en los problemas que tienen planteados las parroquias después del Vaticano II.

La elaboración del libro se ha verificado conforme a una orientación que, no es nueva, sino descubierta al explorar la naturaleza de la Iglesia y del episcopado. Se pone más de relieve la figura de los Obispos y de los directores diocesanos para centrarse luego en el tema del párroco, de sus funciones, de sus cooperadores, de los modos de acción pastoral y de los medios aptos para promoverla de modo orgánico y eficaz.

Finalmente se presenta una parroquia íntimamente unida y sintonizada en su actividad con el Obispo y, mediante éste, con la Iglesia universal. Parroquia que es el ámbito normal y primario, aunque no exclusivo, de salvación.—E. LAZO.

SAINSAVIN, J., *Seigneur, Fais que je voie*, Ouvrières, París 1969, 15,5 × 18, 150 p.

Dentro de la colección "Eglise et monde ouvrier" está incluido este libro, que a través de anécdotas, o más bien de relatos de hechos de la vida diaria, presentados con el máximo realismo y con la precisión de noticia periodística, están orientados a que el lector penetre en ese mundo del obrero; a que el mismo obrero, que es el lector para quien directamente está escrito, se ocupe y se preocupe de los otros que están a su lado. Ese descubrimiento del otro es el mejor camino para encontrarse con Cristo.

La vida del obrero, incluso de todo trabajador, se manifiesta hoy envuelta

en mucha farsa. Y la vida no es lo que se ve por la calle con elegante vestir y ambiente festivo. La verdadera vida va por dentro y no se penetra en la problemática sin un esfuerzo de reflexión.

Merece destacarse la fina sensibilidad con la que llega el autor a todos los matices y detalles del obrero francés y la problemática derivada del nivel social, de la nacionalidad, de la raza, de la religión, de la familia... apuntando siempre al papel del militante y del apóstol católico.—B. MATEOS.

ROGUET, A. M., *Construir y transformar las iglesias*, Estela, Barcelona 1967, 18 × 13, 134 p.

El arte sacro, como otros campos de la pastoral, participa del empuje renovador que ha supuesto el Concilio, y presenta exigencias y expresiones nuevas que requieren ser estudiadas y atendidas.

El libro que ofrecemos, sin grandes pretensiones, tiene la ventaja de ser una buena síntesis del aspecto que anuncia el título. Yo pienso que cualquier fiel debe ponerse al tanto de lo que en este libro se dice, para no "escandalizarse" sin motivo ante cualquier novedad: esto entre otras razones. La claridad y la brevedad del libro se prestan a este fin. Además nos informa en dos apéndices finales del estado de las normas eclesiásticas sobre el particular.

Al tocar todos los temas implicados, resulta demasiado elemental y recomendable casi exclusivamente a quienes aspiren a conocimientos básicos sobre el tema, no para quienes pretendan profundizar. Indiscutible, de todos modos, su valor.—B. MATEOS.

TURIENZO, S. A., *Revisionismo y diálogo*, Guadarrama, Madrid 1969, 19 × 14, 600 p.

Ediciones Guadarrama nos presenta en este volumen, que pretende mostrarnos a lo largo de sus temas la ley constante de la vida de la historia. Nos muestra los signos de los tiempos que viven hoy día, como característica de ellos, lo ha resumido en dos palabras que vienen a ser el título de la obra: Revisionismo y diálogo.

Revisionismo como realidad que no se centra sólo en esa corriente marxista así denominada, sino que se extiende a los principales campos dogmáticos de nuestra humanidad: al dogmatismo marxista, religioso y filosófico. El diálogo como vehículo para una comprensión humana universal.

Dos signos bajo los que se cumplen los movimientos culturales de más significación y relieve de nuestro tiempo.

Comienza con un capítulo sobre la acción revolucionaria; le siguen varios en que se discute el nihilismo, después trata del revisionismo y diálogo en una perspectiva parcial.

El capítulo final y a modo de visión de conjunto, señala algunos rasgos que pueden servir para establecer el diagnóstico de nuestro tiempo ante el que toman decisiones según las exigencias de una madura conciencia moral.

Es un libro que aunque tratado muy sencillamente expone temas profundos, y no se queda en superficialidades. En nuestra época en que el hombre busca con más ansias la felicidad rompiendo, en parte, los rígidos moldes que quieren atar a una época pasada, San Agustín sirve de ejemplo en esa búsqueda constante por lo absoluto.—A. CALLEJA.

LE GUILLOU, M. J.-CLEMENT, O.-BOSC, J., *Evangile et révolution*, Centurion, Paris 1968, 22 × 15, 126 p.

La revolución de mayo con sus secuelas de violencia trajo una toma de conciencia y una actitud ante ese fenómeno que sacude principalmente en nuestra sociedad actual.

La apología de la violencia ha llegado incluso ha hacer una teología. Se quiere ligar al cristianismo a una política que según ellos dictaría el evangelio hoy.

Ante esto, tres teólogos representantes de diferentes confesiones cristianas buscan desvelar el fondo de esta crisis que en definitiva viene a ser una crisis espiritual. Tratan de afrontarlo desde el corazón de la fe cristiana.

Es una búsqueda ecuménica que caracteriza al libro por estar redactado sobre la base de una amistad fundada en el misterio de Cristo, por una sincera búsqueda de la verdad y de libertad plena, pues el ecumenismo ha de ser un esfuerzo de comprensión mutua.

Los trabajos expuestos algunos en colaboración son: En el corazón de una crisis espiritual. La crisis de Mayo (ensayo de discernimiento cristiano). Reflexiones cristianas sobre la violencia. Dionisos y el resucitado (ensayo de respuesta cristiana al ateísmo contemporáneo).

La reflexión de estos teólogos nos ayuda a comprender las exigencias del misterio de Cristo en relación con todas las realidades de nuestro mundo.—A. CALLEJA.

WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1969, 14 × 20, 263 p.

Trata de demostrar Max Weber en esta obra que el espíritu del ascetismo cristiano fue quien engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista. Ahora bien, a través de la estadística Max Weber observa el carácter eminentemente protestante de la propiedad y empresas capitalistas, de las esferas superiores de las clases trabajadoras.

Max Weber no pretende afirmar que en los fundadores protestantes se encuentre un despertar del "espíritu del capitalismo", como finalidad de su trabajo. El trabajo profesional es uno de los característicos elementos capitalistas. Y quizá en este aspecto el protestantismo fue su promotor al etificar el concepto de profesión. La racionalización de la conducta en el mundo con fines ultramundanos fue el efecto de la concepción que el protestantismo ascético tuvo de la profesión.—J. PÉREZ.

PIÑOL, Josp M., *¿Nuevos caminos en la Iglesia?*, Barcelona 1969, 19 × 13, 292 p.

El autor nos pone en contacto, paso a paso con los viejos caminos —Opus Dei, nostalgias de Daniélou—, con las indecisiones postconciliares —Paysan de la Garonne, caso Oraison— y en particular con algunos temas más vivos de la existencia cristiana en nuestra etapa postconciliar-tercer hombre, profetismo, etcétera. Y lo hace con un criterio objetivo y equilibrado, con metodología rigurosa, con amplia información.

Los dos ensayos finales del libro están consagrados respectivamente a la marcha de la Iglesia en Hispanoamérica y al problema de la violencia.

Tanto en esta como en otras obras se ha distinguido nuestro autor por su denuncia contra los tópicos y los mitos de cierta mentalidad cristiana bienpensante y, ante todo, contra la herejía de la abstracción.

Situamos este ensayo entre las obras de mayor garra y viveza que se han escrito sobre estos temas. Nos sirve para ponernos al día en gran parte de los movimientos actuales llamados a imperar en un futuro muy próximo.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ A.

CHARBONNEAU, E., *Cristianismo, sociedad y revolución*, Sígueme, Salamanca 1969, 22 × 14, 695 p.

¿Tiene la Iglesia una doctrina social? ¿Tiene derecho a tener una doctrina social? Algunos dudan. No obstante, se impone, se impone, con énfasis, una respuesta afirmativa. El mensaje de la Iglesia en este aspecto no vale únicamente por las definiciones que da de este o aquel aspecto de la vida social, sino principal-

mente en virtud de la llamada que dirige a todos, invitando a cada uno a superarse para reconocer al otro plena y correctamente invitándole a superarse. La doctrina social de la Iglesia está siendo con frecuencia en aras de partidismos o intereses particulares. Nada más lejos de la genuinidad de sus deformadas enseñanzas. He aquí lo que la Iglesia pide a los cristianos: que no tengan miedo a la verdad, aunque les turbe; que no sean tímidos en la acción aunque les cueste; que asuman la responsabilidad de su compromiso sin envanecerse, pero sin olvidar la vista atrás.

Nos encontramos con una obra de vanguardia, totalmente comprometida y sincera. El autor ha dado el salto en el vacío y pone acertadamente su marca de fuego en muchas posturas de compromiso, en muchos juegos artificiosos. Habla con convicción, tanto cuando alaba como cuando critica. Una convicción que arrastra y alecciona. No es partidario de medias tintas, ni de situaciones ambivalentes, ni de pacifismos que sonrojan. Y todo porque sabe que el amor tiene unas exigencias que no se pueden soslayar con facilidad. "El amor es la causa por la que vale la pena actuar y combatir", como nos dice Pablo VI.

Propiedad, empresa, trabajo, soluciones materialistas a estos puntos, soluciones dadas hasta ahora, todo ello pasa por el crisol de su pluma recibiendo una tonalidad muy de acuerdo con su visión profunda y comprometida del problema.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ A.

GARRONE GABRIEL, *Moral cristiana y valores humanos*, Herder, Barcelona 1969, 20 × 12, 268 p.

El autor intenta mostrarnos cómo la moral cristiana no es un sistema de normas externas que regulan la vida humana aunque el dominio de aquella sea el de la actividad del hombre: "el campo de la acción" ni tampoco una arbitrariedad o voz extraña, ajena al sujeto sino que es una toma de conciencia de su mismo ser y de su razón de ser. Entendida así la moral es cuando el hombre mediante la libre elección se obliga y determina desde dentro hacia la consecución del fin último por la realización de los valores y virtudes morales. Si el autor en la primera parte de su obra expone lo que él cree unos fundamentos de la moralidad, en la segunda pasa a un análisis de las virtudes fundamentales cristianas para una comprensión más perfecta de lo que es una moral cristiana de carácter ontológico.—EDUARDO FDEZ.

JAMES, V.-SCHALL, S. J., *Redimiendo el tiempo*, Sal Terrae, Santander 1969, 21,5 × 16, 203 p.

La degradación, la rebelión, el progreso, el amor, el egoísmo, el mal, el sufrimiento, la salvación, el silencio de Dios, el más allá, la redención, son temas que han llevado al hombre actual al planteamiento de interrogantes esenciales en todas las esferas: artística, literaria, cinematográfica, filosófica, teológica... Ante la duda del sentido del mundo y de las personas el hombre ha agudizado su conciencia de la necesidad de una redención de su tiempo. Se ha encontrado de nuevo frente al "tú puedes" y se sabe libre para aceptar o rechazar su misión. De la decisión tomada dependen su destino y la liberación del dolor y de la angustia presentes. El hombre ha de aceptar el universo como don sabiendo que en su tarea no está solo, porque el Dios Trino se ha revelado en Cristo y ahora es el hombre, el cristiano quien tiene que contribuir en la redención del universo anunciando el evangelio para liberar a toda la creación e introducirla en la libertad de los hijos de Dios mediante la redención y salvación del hombre.—EDUARDO FDEZ.

SCHNEIDERS, Alexander A., *Los adolescentes y el reto a la madurez*, Sal Terrae, Santander 1969, 21,5 × 16, 267 p.

El autor es psicólogo profesional con una gran experiencia dado el contacto que ha tenido con los adolescentes. Su intento es proporcionarnos con esta

obra enriquecida con una amplia bibliografía en castellano ordenada según los distintos capítulos, algunas respuestas sobre el adolescente de hoy.

Trata con profundidad la problemática educativa de la relación padres-hijos en el período de la pubertad señalando lo que los adolescentes quieren y desean en esta etapa clave del proceso de su maduración. Apunta también defectos y objetivos así como soluciones de gran utilidad para situaciones futuras. Es una obra que todo buen educador debe conocer y tener en cuenta a la hora de realizar su labor pedagógica.—EDUARDO FDEZ.

SCHLETTE, H. R., *Epifanía come storia*, Queriniana, Brescia 1969, 20 × 13, 116 p.

El tema de la historia de la salvación ha sido afrontado ampliamente en el seno de la teología protestante. No ha sucedido lo mismo en el campo de la teología católica, si bien —aparte de los ensayos de Rahner y Darlap— últimamente se viene acentuando una preocupación por el tema, que está manifestando ya algunos resultados prácticos.

Schlette en este corto ensayo toca este problema desde un punto de vista concreto como indica el mismo título. La cuestión que aquí plantea es en definitiva ésta: ¿qué relación hay entre la palabra interpretativa y el dato salvífico? Si el suceso tiene en sí mismo una potencialidad de manifestación y exige la palabra interpretativa, ¿la historia de la salvación es más adecuada para indicar la acción de Dios en la historia? El autor da una respuesta partiendo del concepto más general de la epifanía de la historia que trata de definir como idea central de todo su estudio (pp. 45, 46, 52, 62...).

En realidad se trata de un ensayo, que no pasa de ser un intento, con todos los riesgos que esto lleva consigo. De todos modos, aun no estando de acuerdo con todas sus conclusiones, hemos de admitir reflexiones francamente positivas, que pueden servir de base a ulteriores precisiones. El lector puede encontrar el punto de vista de Ratzinger en *Theologische Revue* 63 (1967) 34-36, donde expresa algunas de sus preocupaciones en torno a las teorías expuestas aquí por el autor. De todos modos merece elogio la audacia especulativa de Schlette en torno a un tema en el que resta tanto por decir y aquilatar.—J. GARCÍA CENTENO.

KASPER, W., *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968, 19 × 13, 161 p.

Los teólogos católicos son conscientes de las dificultades que en el seno de la teología del diálogo y del ecumenismo ha suscitado la palabra dogma. Son muchas las causas que han contribuido a ello, creando un clima espeso a veces y difícil de superar. Hablar de dogma para muchos es igual que hablar de dogmatismo. Y esta confusión ha acentuado la crisis. Últimamente, por circunstancias bien conocidas de todos, se ha manifestado el problema y se ha reflejado en la teología bajo diversas formas. Una de ellas es la afrontada en este ensayo de Kasper en torno a la relación del dogma con la libertad del Evangelio y su conciliación recíproca.

Kasper en este análisis serio y bien armonizado deshace muchos equívocos al uso, demostrando que la teología católica no se ha cerrado en posturas intransigentes o empecinadas o en callejones sin salida cuando habla de dogmas y de la libertad del Evangelio, como si las dos cosas fueran algo realmente incompatibles. Es necesario, como en todo, aclarar conceptos y términos y situar a cada palabra en su exacto contenido y contexto. Sólo así puede entenderse el dogma sin relativizarlo y esclarecer el concepto específico de la verdad teológica.

Desde esta perspectiva podemos decir que se trata de un ensayo breve, pero interesante. Un ensayo que puede aportar luz en muchos aspectos del diálogo ecuménico.—J. GARCÍA CENTENO.

SIMEONE, L., *Difesa di un Papa e di una Enciclica*. Edizioni Città di Vita, Firenze 1970, 24 × 16, 427 p.

No es necesario señalar que se trata del Papa Pablo VI y de la encíclica *Humanae Vitae*. El título es suficientemente expresivo como para ahorrar todo comentario. Tampoco es cuestión de detenerse a señalar aquí los puntos controvertidos y las mil y una razones en favor o en contra de cada postura. Quizá, tal como están hoy las cosas, tampoco se consiguiese demasiado, por desgracia.

Lo cierto es que Simeone se ha propuesto defender la Encíclica y hemos de reconocer que lo hace de un modo abierto, honrado y no exento de competencia. Es un análisis ordenado y serio de principio a fin. Se puede o no estar de acuerdo con sus argumentos y puntos de vista, pero estimo que nadie debe tomarse la ligereza de negarlos sin haberlos antes pensado o repensado seriamente. Porque tal vez lo que más falla en estas posturas encontradas no es precisamente la honradez y buena fe, sino más bien la visión serena y global de conjunto, que hace que el problema se vea de un modo imperfecto e inadecuado.

La presentación del libro, la distribución de los temas, la armónica y ordenada manera de presentarlos, etc., merecen los más encendidos elogios y la más sincera felicitación a la Editorial.—J. GARCÍA CENTENO.

TILMANN, K., *Cómo dialogar sobre la fe*, Herder, Barcelona 1967, 20 × 12, 208 p.

No deja de ser interesante desde cualquier punto de vista que se mire en estos momentos en que se ha hecho del diálogo ley de vida, el reflexionar sobre el mismo diálogo con el fin de restituir a la palabra y al diálogo mismo su dimensión verdadera. Tilmann con su libro ha pretendido facilitar y esclarecer el diálogo sobre la fe, a base de unas reflexiones, justas y atinadas, en torno a ese mismo contenido y criteriología, encaminadas a buscar la eficacia del mismo. En este diálogo la dignidad de la persona humana será siempre base y punto de partida, que señalará a la vez los contornos y matices en que debe desenvolverse.

Por otra parte el diálogo sobre la fe ha de llevarse por un camino eminentemente positivo, orientándolo por tanto hacia el crecimiento de la fe y no única y exclusivamente hacia la defensa de la misma. Ello supone una postura sencilla, humilde y abierta, que es la única capaz de dejar a un lado de antemano los prejuicios tan perniciosos a la hora de un entendimiento o de unas conclusiones lógicas. Solamente desde esta actitud de máximo respeto a la profundidad de la verdad y del hombre será posible conseguir la finalidad del diálogo y el verdadero enriquecimiento.

Las apreciaciones de Tilmann han de resultar muy oportunas en el ambiente pluralista que hoy se respira, sobre todo muy convenientes a quienes por temperamento u otras circunstancias ambientales se hallan instalados en la butaca de la intransigencia.—J. GARCÍA CENTENO.

FIOLET, H.-VAN DER LINDE, H., *Fin del cristianismo convencional. Nuevas perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 427 p.

Se trata de un volumen que pretende ser una respuesta y una continuación del libro de Van de Pol "El fin del cristianismo convencional", que tantas sorpresas e inquietudes suscitó en su día. El estudio está dividido en dos partes. La primera está dedicada al análisis de mutaciones y cambios en la vida espiritual de la humanidad y a las motivaciones de las mismas. Surge al mismo tiempo la reflexión sobre la influencia y las consecuencias que esto comporta en la vida religiosa de la Iglesia. Todo ello ha desembocado en una actitud crítica que viene a ser la característica dominante de nuestra época.

En la segunda parte se analizan algunas de las conclusiones prácticas para la vida y la actividad de la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo, tan cargado de promesas como de incertidumbres.

En resumen, podemos decir de esta obra que por el estilo y el modo como plantea los problemas viene a ser una respuesta a los múltiples interrogantes que en el campo religioso se formulan los espíritus más sensibles en estos momentos: ¿Cómo será el cristianismo de mañana? ¿A dónde camina la vida cristiana? ¿Es posible creer hoy en Dios sin que esta postura cause sonrisa?, etcétera. Cuestiones que Van de Pol plantea en su estudio y que trata de iluminar con unas respuestas satisfactorias y suficientes.

La garantía de seriedad y competencia viene confirmada por las firmas de los autores holandeses que afrontan esta tarea, todos ellos de primera categoría.—J. GARCÍA CENTENO.

GONZÁLEZ, A., *Naturaleza, historia y revelación*, Casa de la Biblia, Madrid 1969, 21 × 15, 407 p.

En este volumen ha reagrupado el autor una serie de estudios diversos, unidos todos ellos por la temática general del Antiguo Testamento. Unos son comunicaciones en distintas Semanas Bíblicas, mientras otros han sido publicados ya por revistas de la especialidad.

Es difícil dentro de la amplitud de la temática y dados los problemas que trata, encontrar un título que se ajuste al contenido. Quizá por ello alguno se sienta sorprendido, porque el título puede hacerle concebir tal vez otras esperanzas. La obra, sin embargo, tiene suficiente categoría y seriedad en todos los aspectos estudiados. Predomina en ella el carácter eminentemente técnico, bien documentada, al día, con criterios muy ponderados y provista a la vez de suficiente originalidad para despertar el interés de los lectores.—J. GARCÍA CENTENO.

COLETTE, J.; DUBARLE, D.; DUMAS, A.; GEFFRÉ, C.; GRANIER, J.; KLEIBER, M.; LEMAIGRE, B.; MAINBERGER, G.; MONTAGNES, B.; QUELQUEJEU, B., *Procès de l'objectivité de Dieu*, Cerf, Paris 1969, 22 × 14, 279 p.

Se recopilan en este volumen los resultados de los coloquios privados, organizados por la Facultad de dominicos de Saulchoir, en torno al tema de la objetividad de Dios. Se trata, pues de un tema de palpitante actualidad y cuyas dimensiones han despertado inquietudes recientes en el campo de la filosofía y de la teología. Las aportaciones que aquí se nos presentan son muy dignas y apreciables, tanto por la diversidad de aspectos tratados como por la competencia con que generalmente están abordados. Es justamente esta variedad de perspectiva lo que a nuestro juicio da auténtica dimensión al estudio puesto que un análisis serio necesariamente habría de exigir respuestas múltiples a planteamientos divergentes y complementarios. Se ha intentado poner de relieve el pensamiento de Kant, Hegel, Nietzsche, la teología protestante sobre este tema de actualidad y esto puede dar idea por sí solo del interés de estas conclusiones recopiladas en este volumen y que responden a esta cuestión de fondo: ¿Es posible hoy, cuando se cree muerto el Dios-objeto de la metafísica tradicional remontarse al objetivismo teológico sin caer en el antropomorfismo de las teologías existenciales? El lector podrá comprobar por sí mismo la respuesta sería.—J. GARCÍA CENTENO.

LAPLANTE, A., *La formation des Prêtres. Genèse et commentaire du décret conciliaire "Optatum Totius"*, P. Lethielleux, Paris, 203 p.

Un volumen dedicado a la formación de los seminaristas, según las conclusiones del Vaticano II. En la primera parte, a base de una amplia documentación, expone el origen y las vicisitudes del decreto. Por los detalles y la cantidad de documentos inéditos que presenta resulta un estudio de máximo interés, puesto que es ésta la única forma de llegar a la médula del pensamiento conciliar sin tergiversaciones arbitrarias o convencionales. Luego, el autor va

estudiando todo el documento capítulo por capítulo y párrafo por párrafo, con un comentario ajustado y preciso, a través del cual aparece claro el espíritu del Concilio. Termina el estudio con una bibliografía, un índice de los documentos conciliares y un índice analítico.

Es una obra que merece ser meditada por quienes se ven precisados a atender a la formación de los seminaristas. En estos momentos, en los que se están apoderando de muchos seminarios la anarquía y el desconcierto, este libro pequeño puede resultar clarificador y tonificante. Es un estudio sin grandes pretensiones teológico-pedagógicas, pero lo suficientemente iluminado para ajustar a la realidad la imagen del sacerdote y las líneas clave de su formación, según lo desea hoy la Iglesia de nuestro tiempo. El pensamiento del Concilio aparece claro en síntesis y análisis bien documentadas, con las razones y vicisitudes de los diversos sentidos y textos.

Si los que se dedican a la formación de los futuros sacerdotes tienen como tarea ineludible la lectura del decreto conciliar, en este pequeño volumen pueden tener la seguridad de encontrar un comentario concreto atinado y exacto de dicho documento. En una tarea en la que no caben caprichosas posturas nada mejor que disponer de comentarios documentados, quizá la única forma de mantener la fidelidad y la apertura en su justa medida y de no traicionar a la Iglesia, en nombre de supuestas y arbitrarias interpretaciones.—J. GARCÍA CENTENO.

SPIAZZI, R., *Teología Pastoral Hodegética*, Studium, Madrid 1969, 21 × 14, 661 p.

La teología pastoral se ha puesto de moda y el P. Spiazzi en la sistemática de la misma ha sido uno de sus iniciadores. Sus discípulos pueden dar fe de ello y de ello podemos dar constancia quienes le hemos tenido de profesor. Se podrá estar conforme o no con sus ideas, pero lo que es innegable es su esfuerzo, su tesón, su honradez científica en combinar lo tradicional, más bien lo tomista, con lo actual, con lo contemporáneo. Es éste el tercer volumen y él mismo reconoce que es fruto de sus clases y que ha ido añadiendo siempre más, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II. Quizá en ocasiones por adelantarse a algunos problemas en su planteamiento haya sufrido la cruz de un hijo fiel de la Iglesia, atento a los signos de los tiempos. En el presente amplio volumen "trata del *ministerium regiminis* propio del sacerdote en cuanto pastor y, especialmente, del párroco" (p. 2). Amplía, empero, el tratado, dejando su marca en estos términos en el Prefacio: "En la última parte de la hodegética planteamos también el problema de la función misionera de la comunidad cristiana —diócesis y parroquia— con miras a la evangelización (o deuteroevangelización) del mundo que nos rodea y, en especial, de los sectores agrícolas, de las zonas humanas, de los ambientes, de las categorías, de los grupos sociales que tan ampliamente se han desarrollado en los tiempos modernos, casi siempre al margen del influjo cristiano, y, a veces, en sentido anticristiano y antireligioso" (p. 3). La obra del P. Spiazzi, cuya producción es de admirar por lo abundante y por lo doctrinal, ofrece un manual quizá no completo, —es él mismo el primero en reconocerlo—, pero sí básico para quien pretenda llevar una mira sólida en su tarea pastoral. La traducción española peca a veces de un cierto italianismo en la expresión y la edición, como siempre en la editorial *Studium*, demasiado fuerte y difícil de leer en ocasiones. No obstante, el público de habla española puede dar gracias por esta nueva aparición, que pide una adaptación a nuestros ambientes particulares.—J. MORÁN.

SCHLINK, E., *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia*, Marfil, Alcoy 1969, 22 × 15, 434 p.

El diálogo ecuménico, calladamente, como había comenzado, prosigue su ruta en busca de una inteligencia y de una unidad por la que suspira. Schlink es un activo promotor del mismo y "todas las aportaciones de este libro proceden —escribe él mismo— de diálogos entre las iglesias separadas, en los que he tomado parte en estos años, tanto dentro del Consejo Ecuménico de las igle-

sias como también en mis encuentros con teólogos de la Iglesia romana y de la ruso-ortodoxa. Conscientemente me he limitado a los problemas de la primera fase del diálogo ecuménico, y me he orientado a aclarar los problemas metodológicos de este diálogo, dedicándoles una atención especial" (p. 13). A este fin recoge diálogos, conferencias y artículos ya publicados en otras partes, con esta distribución: I. Consideraciones metodológicas. II. Exposición dogmática. III. Encuentro conciliar. Y en cada uno de ellos ha ido tocando los centros álgidos del diálogo, buscando los puntos de contacto, las interpretaciones dispares y la posibilidad de una complementariedad en las perspectivas particulares. La decidida voluntad de acercamiento aparece en cada uno de estos artículos, en los que brilla la sinceridad, la aportación científica y la profundización teológica juntamente con un conocimiento no común de las interpretaciones de las otras Iglesias. Schlink es un signo de esperanza, si cuantos esperamos, poseemos la misma objetividad que él.—J. M. FERNÁNDEZ.

WALGRAVE, J. H., *Un salut aux dimensions du monde*, Cerf, Paris 1970, 13,5 × 21,5, 192 p.

La tesis de Walgrave es producto de una teología profunda y de una experiencia radicada en lo más hondo de la realidad humana actual. La búsqueda de una salvación humana a nivel de una autonomía secularizada exige dialéctica, apelar a una redención divina ofrecida con gratitud. El autor se propone llegar a esa conclusión examinando los hechos y las culturas. En todos los ámbitos de la inteligencia humana se ha apelado a una salvación y el hombre suspira en todas las religiones por una liberación. Y esto no sólo a nivel superior, sino también en los estratos inferiores de la sociedad, no sólo en religiones desarrolladas intelectualmente, sino también en las más primitivas. Si este mismo problema se enfrenta en la cultura occidental moderna, se llega a la misma conclusión. El interrogante que esto plantea es muy grave: ¿Puede el hombre por sus solas fuerzas darse eso a lo que aspira desde su raíz más sincera? Los intentos no han faltado, pero sí han fallado, a juzgar por la realidad. Y si frente a un humanismo verdaderamente cristiano se disputa la dirección ideológica un humanismo agnóstico, era necesario encarar este tema y probar —al menos intentarlo— que la salvación postula algo transcendente, es decir que no existe salvación si Dios no nos la ofrece personalmente. Quizá en su exposición es un poco confuso el libro y solamente quien esté muy dentro del argumento, llegue a captar la hondura de estas reflexiones. Es, sin embargo, válida su tesis y abre ventanales de luz para quien con sinceridad se plantee el problema del hombre.—J. MORÁN.

Vaticano II. *L'Apostolat des laïcs*. Decret "Apostolicam actuositatem", texte latin, traduction française par Mgr Streiff, commentaires par A. Glorieux, R. Goldie, Y. Congar, H. R. Weber, G. Hasenhüttl, J. Grootaers, M. J. Beccaria, P. Toulat et H. Küng sous la direction de Y. Congar, Cerf, Paris 1970, 14 × 22,5, 312 p.

Uno de los grandes re-descubrimientos del Concilio Vaticano II ha sido el hombre, su libertad y su dignidad, y ha colocado en el hombre su gran confianza, confianza que se le había negado frecuentemente en los medios eclesiásticos. La *Gaudium et Spes* tratando un poco de los principios generales del encarnacionismo de la Iglesia, que como misterio había sido ampliada en la Const. dogmática *Lumen gentium*, ha centrado toda su enseñanza sobre el hombre en sus relaciones personales, sociales y activas, culminando todas ellas en la religiosa. Se diría que el decreto *Apostolicam actuositatem* desarrolla estos temas en clave de apostolado concreto y sentando unos principios fecundos para la reflexión y para la actuación. El presente comentario es sin duda alguna limitado, como lo será todo comentario, pero desflora muchos temas hasta el presente impolutos y virginales. Y la grandeza del volumen radica no tanto en el comentario, cuanto en las nuevas perspectivas que estimula. Los autores arriesgan sus pro-

puestas y esa contribución al progreso de la vivencia cristiana y de la responsabilidad es digna de todo encomio.—J. MORÁN.

BESRET, B., *Libération de l'Homme. Essai sur le renouveau des valeurs monastiques*, Desclée de Brouwer 1969, 20 × 14, 149 p.

La vida religiosa pertenece a la vida y a la santidad de la Iglesia indiscutiblemente, pero no a su jerarquía (LG 44). Esta frase inocua trae consecuencias que es necesario destilar, si queremos ser fieles a la iglesia actual. Si pertenece a la vida y a la santidad de la Iglesia, correrá la misma suerte que ésta en su vida y en su santidad, y sobre todo en las manifestaciones de las mismas. Por ser vida y santidad no puede estar ligada a formas concretas ni a manifestaciones o expresiones definidas de una vez para todas, ya que además la vida y santidad se sostienen en las personas y éstas en cada momento histórico y en cada espacio tienen sus exigencias expresivas. He aquí algo que se olvida o contra lo que se lucha con frecuencia. El presente librito, en su apariencia inocente, plantea problemas muy agudos y los resuelve, a mi juicio, con verdad para hoy. Nos basta recoger su índice: I. Liberado de las formas; II. Liberado del mito; III. Liberado de lo sagrado; IV. Por una vida de hombre; V. Una vida de laico; VI. En un mundo urbanizado. Su lectura puede esclarecer muchas mentes cerradas a las nuevas realidades que se imponen y a las nuevas corrientes de pensamiento que pretenden únicamente fundamentar una vida que es ya un hecho consumado en muchos. Nos limitamos a ofrecer su conclusión para excitar la curiosidad, de unos para rechazar —por favor den razones—, de otros para buscar fundamentos: “Una vez liberados de los cuadros que restringen y paralizan su expresión, de las palabras que lo despojan de toda una mitología engañosa, de las formas no cristianas de una sacralización abusiva, los valores monásticos que son la ascesis y la plegaria pueden ser puestos al servicio de una vida más humana y más evangélica bajo las formas muy variadas a las que aspira nuestro mundo urbanizado.

“Una vez liberado el monacato, puede llegar a ser a su vez un instrumento simultáneamente simple y eficaz de la liberación del hombre. Liberación que no hallará su pleno florecimiento más que en la repesca por Dios del proyecto del hombre porque a fin de cuentas esta liberación por la que debemos trabajar sin cesar, sólo el Espíritu de Jesucristo puede confirmarla en nosotros ya que sólo él nos eleva a la verdadera libertad de los hijos de Dios” (p. 147).—J. MORÁN.

VARIOS, *Secolarizzazione e sacerdozio*, Ares, Milano 1970, 22 × 11, 210 p.

El volumen que presentamos reúne las actas de la IV asamblea de teología pastoral organizada por la prestigiosa revista “Studi cattolici” en Castello di Urto en 1969.

El Cardenal Wright abre la serie de estudios con el artículo “il sacerdote e la società secolarizzata” que analiza y centra el tema base de la asamblea. La relación de sacerdote y sociedad secularizada es un problema que tenemos planteado y cuya solución no alcanzamos aún a ver. Esta serie de artículos intenta ayudar a encontrarla. Más que una simple lectura es necesaria una serena reflexión sobre los diversos aspectos del problema que los autores nos presentan.—L. ANDRÉS.

LAMPE, G. W. H., *The phenomenon of cristian belief*, Mowbray & Co Ltd., London 1970, 20 × 14, 109 p.

Esta obra recoge cuatro conferencias dadas en Cambridge, Faculty of Divinity en 1969 con la intención de hacer una presentación positiva de la fe de los cristianos. El objeto de las mismas es hacer constar claramente qué es y qué no es la fe cristiana, describir el fenómeno de la fe cristiana. Dichas conferencias están dirigidas a toda la gente interesada en estas cuestiones, no a es-

pecialistas. Los autores intentan hacerlo personalmente, tal como creen y viven. La primera habla de lo que es par aun cristiano creer en Dios y el modo cómo esta creencia está enraizada en una tradición histórica. La segunda se refiere a las fuentes de esa tradición en Cristo tal como es visto en el Nuevo Testamento. En la tercera el autor analiza cómo y por qué se llegó a una formulación dogmática de la primitiva y sencilla fe y la relación que estas formulaciones tienen con la fe que vivimos. En la cuarta se nos habla de la oración. Una obra sencilla que nos puede ayudar a tomar conciencia de cosas con frecuencia olvidadas o vividas sin sentido.—F. MARTÍNEZ.

MAERTENS, Th.-FRISQUE, J., *Nueva guía de la asamblea cristiana*, Marova, Madrid 1970, Vol. II, 21 × 14, 373 p.; III, 327 p.; IV, 357 p.

Ya en nuestra revista dimos noticia oportunamente (Est. Agustiniano I (1966) 344) de la "Guide de l'Assemblée chrétienne", primer trabajo de los autores que hoy presentamos.

Con la nueva estructuración de toda la liturgia de la palabra en la celebración eucarística, aquel trabajo estupendo quedaba un poco marginado. Por eso se nos presenta ahora esta nueva ordenación que no dudamos será tanto y más provechosa sobre todo para los sacerdotes empeñados en trabajos apostólicos.

Se ha simplificado su presentación, cuidándose el comentario bíblico-histórico y más aún el doctrinal, casi siempre doble.

Una obra que no dudamos en llamar clásica por su profundidad y que juzgamos utilísima.

Muy cuidada la impresión y la presentación editorial.—L. ANDRÉS.

URQUIRI, T., *Liturgia Conciliar*, Cocusa, Madrid 1969, vol. I, 17 × 11, 944 p.

El volumen que presentamos es de una utilidad práctica indiscutible, prescindiendo ahora de los criterios, más o menos aceptables en principio, de los que se ha partido para su elaboración.

En una estructuración orgánica, este volumen —y esperamos la pronta aparición del segundo—, nos presenta los documentos referentes a la restauración de la liturgia, de acuerdo con la mente conciliar, partiendo de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II hasta el Decreto de la Sagrada Congregación para el culto divino sobre la Ordenación general del Misal Romano.

Amplios y cuidados índices completan este primer volumen que cumple el deseo del autor de ser una guía práctica para cuantas personas se empeñan en una continua renovación litúrgica.—L. ANDRÉS.

URQUIRI, T., *Los nuevos ritos de la profesión religiosa*. Notas de pastoral litúrgica, Cocusa, Madrid 1970, 20 × 14, 411 p.

Apenas promulgado el ritual de la profesión religiosa por la Sagrada Congregación para el culto divino, siguiendo las directrices del Concilio Vaticano II, aparece esta obrita con la plausible intención de presentar un comentario litúrgico-pastoral a dicho ritual.

Como es ya habitual en el autor todo el comentario viene detalladamente estructurado en diversos apartados comenzando con una presentación histórica del artículo 80 de la Constitución sobre la liturgia del Vaticano II, de donde parte la iniciativa de una revisión del rito de la profesión religiosa. Aunque el libro está destinado preferentemente a los institutos de religiosas, lo creemos de interés general por los amplios estudios y comentarios que presenta.—L. ANDRÉS.

KLOSTERMANN, F., *El principio comunitario en la Iglesia*, Juan Flors, Barcelona 1970, 22 × 16, 156 p.

A la luz de un profundo estudio bíblico, sobre todo neotestamentario, que ocupa la parte central de la obra, y después de intentar una aclaración sobre el concepto de comunidad principalmente en su significación teológica, el autor nos presenta los elementos y las características típicas de esta comunidad así como su estructura en base a la mutua correspondencia de sus componentes. Todo ello a la luz igualmente de la historia que ha ido condicionando, no sabemos si para bien o para mal, esta trayectoria ideal. De gran actualidad las consecuencias que el autor saca aplicables a la vida concreta de la Iglesia, en estos momentos en que se tiende a revalorar la iglesia local, su función específica, no estrictamente canónica. Igualmente interesante el sentido que el autor quiere dar a la teología pastoral como lo que en realidad es, una teología de la vida de la Iglesia. Un estudio profundo útil para fundamentar nuestra eclesiología.—L. ANDRÉS.

DESJARDINS, R., *Le sens de la révolution liturgique*, Privat, Toulouse 1969, 20 × 14, 160 p.

El libro reúne veintitrés títulos que giran en torno al tema de la revolución litúrgica, a la que estamos asistiendo, y cuyo alcance no podemos aún medir. Sin embargo es claro que ésta tendrá que ponerse en relación con las diversas culturas, sin perder su punto de apoyo que es la palabra de Dios ambientada y usando todos los recursos humanos de expresión es como esta palabra de Dios llegará a ser efectiva dentro y fuera de la asamblea litúrgica, fin que debemos conseguir por medio de la liturgia.—L. ANDRÉS.

WATELET, J. G., *Le visage de l'Église en prière*. Essai sur l'art et la liturgie, L'Epi, Paris 1969, 20 × 14, 179 p.

La presente obra intenta ser un ensayo —con las limitaciones que esto supone— que estudia la problemática actual del arte sacro, sobre todo la arquitectura, la escultura, pintura y decoración. Intencionalmente se deja fuera la música que necesitaría una obra aparte.

El hombre actual tiende a disminuir y hacer desaparecer el doble existente entre cristiano y ciudadano del mundo, que hasta hace poco parecían incompatibles. ¿Esta solución es posible en la multiformidad del mundo actual? Este es el objeto del ensayo que presentamos, que es sin duda una valiosa aportación a los estudios litúrgicos.—L. ANDRÉS.

FÉVRE, L., *Acción pastoral y mundo actual*, vol. II, Flors, Barcelona 1970, 16 × 22, 243 p.

Prescindiendo ahora de los otros dos volúmenes que completan la obra, esta segunda parte estudia el proceso evolutivo de las comunidades, de los grupos humanos, a la luz del evangelio. Ese acercamiento, esa "simpatía" latente, esa generosidad espontánea que tan cerca está ya que permite la percepción de lo divino.

En estos grupos humanos, en su testimonio de vida, se manifiesta esa vida divina, y ella misma transforma todas las actitudes.

El libro es un profundo estudio de la problemática en torno a estos grupos humanos y comunidades eclesiales.—L. ANDRÉS.

POUYER, L., *El rito y el hombre*, Estela, Barcelona 1967, 15 × 21, 215 p.

En el proceso de demitización que estamos viviendo, cada día nos damos cuenta de la pobreza e inmadurez de nuestros estudios antropológicos sobre los

que cimentar una teología y, en un campo vivencial, una liturgia que llegue efectivamente al hombre, al hombre en su situación concreta dentro del complejo mundo actual. De ahí que uno de los principales problemas que la liturgia tiene planteados es precisamente esta correspondencia o menos del rito y su mayor o menor adaptabilidad en conexión con la palabra.

El trabajo que presentamos es un cuidado estudio a partir de la historia de las religiones pasando por la psicología para estudiar la relación existente entre palabra y rito. Una aportación valiosa para todo el que sienta una preocupación por estos problemas de la teología y la liturgia actuales.—L. ANDRÉS.

USEROS, M., *Revisión de la comunidad cristiana*, Gráficas Salvador, Madrid 1970, 14 × 21, 217 p.

El autor se confiesa previamente y ambienta los temas a tratar en el libro que presentamos.

No acabamos de ver la necesidad de un tal preámbulo, ante doctrinas teológico-jurídicas que van extendiéndose cada vez más, gracias a Dios, en todos los ambientes eclesiales.

El autor estudia con acierto la nueva coyuntura que el mundo actual presenta a los católicos, y las exigencias fundamentales de la fe ante estas nuevas situaciones.

Los dos últimos apartados estudian más en concreto el sentido de la comunidad cristiana y los signos evangélicos dentro de ella.

Un trabajo útil que nos presenta con sencillez algunos aspectos de la problemática teológica moderna.—L. ANDRÉS.

Ciencias Morales y Derecho Canónico

CIERCO, E., *¿Puede cumplirse la "Humanae vitae"? ¿Cómo?*, Mensajero, Bilbao 1969, 19,5 × 13,3, 245 p.

Ciertamente que Zalba en su comentario a la *Humanae vitae* es más "escolástico" que el Papa, pero también es cierto que Cierco es más personalista que la *Humanae vitae*. Cierco admite un progreso en la encíclica con relación a la doctrina anterior y la interpreta en sentido personalista. Las reflexiones que hace son interesantes, teniendo presente que van dirigidas al gran público y pedidas por el personal de una empresa. Cobran mayor interés aún por tratarse de reflexiones de un padre de familia.—C. GARCÍA.

LATORRE, J., *Los españoles y el sexto mandamiento*, Ed. 29, Barcelona 1969, 20,5 × 14, 235 p.

"Actualmente el sexo se dirige hacia dos vertientes: una positiva, de liberación, en la madurez y adecuación; otra negativa, deshumanizadora y destructora" (pp. 216-217). Hubiera preferido que el libro comenzara por el final, ¿caminamos hacia una teología de la sexualidad?, y así hubiera quedado más clara la meta de la sexualidad que no es otra que el mismo amor. Un libro que trata demasiados temas y a veces poco científicamente y sin recurrir a estudios sociológicos, por inexistentes en España, y sin que el presente constituya un análisis sociológico, sino más bien periodístico.

De todas formas hay sugerencias dignas de toda estima y puede producir buen fruto a la sociedad española, hasta ahora mojonada en estos temas y ahora menos puritana, pero no más amorosa.—C. GARCÍA.

PACKARD, V., *Le sexe sauvage*, Calmann-Levy, Paris 1969, 23 × 15, 380 p.

Packard, escritor norteamericano, analiza los nuevos problemas presentados por el sexo. El sexo salvaje es una obra de carácter sociológico donde se muestra la nueva comprensión de la sexualidad, especialmente en la juventud americana. Todo el libro se halla bastante documentado a base de cifras, números y encuestas. El sexo salvaje sugiere algunas ideas de valor con vistas al futuro de la sexualidad, más que con vistas al amor.—C. GARCÍA.

CHAUCHARD, P., *Volonté et sexualité*, Salvator, Paris 1969, 18,7 × 13,7, 286 p.

El pensamiento del Dr. Chauchard ya es conocido al público español a través de las traducciones de sus obras originales. En este libro se corrobora, una vez más, su pensamiento con relación a la *Humanae vitae*. Se trata del aprendizaje del control cerebral para desarrollar más humanamente las funciones sexuales. Pensamiento que se aplica a la contracepción, a la continencia y al matrimonio. Todo el libro es una defensa de la postura de la *Humanae vitae*.—C. GARCÍA.

DE LESTAPIS, S., *Le couple. Angoisse ou équilibre*, Beauchesne, Paris 1969, 21 × 13,6, 266 p.

El presente libro es un intento de espiritualidad y pastoral matrimonial. La primera parte propone las bases doctrinales histórico-teológicas, insistiendo en la doctrina de la *Humanae vitae* y de la paternidad responsable. En una segunda parte se buscan nuevos caminos pedagógicos para pasar del legalismo al amor, de la angustia al equilibrio y siempre a través de la cruz y de la fe.—C. GARCÍA.

HAUSER, R., *La sociedad homosexual*, Ed. 29, Barcelona 1969, 20,5 × 14, 222 p.

Hauser estudia la realidad homosexual desde un punto de vista sociológico y a base de encuestas directas con los interesados. El lugar del trabajo ha sido la sociedad inglesa. Sus conclusiones son claras: 1. El homosexual nato es raro. 2. La homosexualidad es una reacción a una situación tensa que se puede producir en cualquier momento, desde los años más tempranos hasta la madurez, y 3. Basarse en nuestras pasadas prácticas sociales, ya no es válido (p. 200). Un libro importante y bien desarrollado y que interesa especialmente a consejeros, educadores y padres de familia.—C. GARCÍA.

ROBINSON, J. A. T., *Christian freedom in a permissive society*, SCM Press, London 1970, 21,6 × 13,6, 244 p.

El conocido autor de "Sincero para con Dios" y "La moral cristiana, hoy", ha reunido en el presente libro una serie de trabajos bajo el título de libertad cristiana en una sociedad tolerante. Se reimprime nuevamente "La moral cristiana, hoy" y otros artículos de carácter pastoral y moral. Su tesis del amor como única norma de moralidad y la libertad como base de la misma, aparece continuamente en el pensamiento de Robinson. Un libro y pensamiento muy actuales y que cobraría más importancia si nos dijera en qué consiste el amor, las exigencias del mismo y nos mostrase si el hombre actual —adulto técnicamente— lo es también religiosamente.—CLEMENTE GARCÍA.

GUARISE, S., *Autorità e libertà, oggi. Nella famiglia, nello Stato, nella scuola e sul lavoro*, Borla, Torino 1969, 232 p.

La moral necesita de monografías serias, profundas y amplias. Ya existían monografías de este tipo en diversos campos de la moral; pero aún faltaba una con relación al cuarto mandamiento. La obra de Guarise viene a llenar esta laguna. El presente libro es una síntesis introductiva con relación a la problemática: padres-hijos, Estado-familia, Iglesia-Estado, etc. Y digo introductiva porque el autor promete escribir otros dos libros, igualmente, sobre el cuarto mandamiento. La presente obra estudia el cuarto mandamiento a la luz de la Biblia, del Vaticano II y de la doctrina marxista-leninista. El libro termina con una serie de cuadros sinópticos muy actuales y bien realizados. Hay muchos temas revalorizados, en este estudio, tales como la autoridad, la libertad, la mujer, etc. Los temas están bien seleccionados y esperamos que aún se traten otros y se tenga más presente la historia de dicho mandamiento dentro del contexto cultural-temporal. Libros como el presente son una contribución magnífica al desarrollo y profundización de la moral.—CLEMENTE GARCÍA.

KLUG, H., *Gottes Ordnung oder Chaos. Empfängnisverhütung im Lichte der Natur-und Heilsordnung*, Wort und Werk, Köln 1969, 80 p.

Klug estudia, en la primera parte, la regulación de los nacimientos a la luz de la ley natural, y en la segunda a la luz de la revelación. La ley natural es considerada desde una perspectiva biológica según la finalidad inmanente a los órganos sexuales. Según esta idea se admite la posibilidad de relaciones sexuales, sin finalidad procreativa, en los días agenésicos, pero no en los genesiacos. La revelación muestra que la finalidad inmanente y biológica debe ser asumida moralmente. El libro termina con diversas respuestas a preguntas surgidas a raíz de la *Humanae vitae*.—CLEMENTE GARCÍA.

SIEGMUND, G., *Die Natur der menschlichen Sexualität*, Wort und Werk, Köln 1969, 120 p.

El libro de Siegmund estudia algunas características de la sexualidad humana. Basado en la antropología y en algunos datos etnológicos y culturales muestra la naturaleza de la sexualidad. Sexualidad humana que supera el instinto, se extiende al plano erótico y del amor. Un libro que considera igualmente la aceleración biológico-sexual y el retraso psicológico. El libro es una síntesis de la sexualidad humana dirigida al hombre de cultura media, más que al investigador.—CLEMENTE GARCÍA.

MIETH, D., *Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral*, Styria, Graz 1970, 72 p.

Según Mieth una moral dinámica exige, no una nueva moral sino una renovación de la misma. Esta renovación debe tener presente la pluralidad, el cambio histórico, la comunidad, la primacía del futuro y el principio de subsidiaridad. El autor recuerda que dicha renovación se exige principalmente con relación a los problemas de la paz, a la moral sexual y masturbación. Termina el libro con una aplicación a la espiritualidad considerada como vida activa.—CLEMENTE GARCÍA.

HEINEN, W., *Begründung christlicher Moral. Beiträge zur Moralanthropologie*, Echter, Würzburg 1969, 22,5 × 14, 352 p.

El libro de Heinen es un estudio sobre las bases antropológicas en las que debe fundarse la teología moral. Si bien el hombre y las reflexiones sobre el

mismo sean el tema principal de todo el libro, sin embargo, Heinen estudia aspectos muy diversos con relación al hombre. La obra es un conjunto de artículos y trabajos aparecidos ya anteriormente en otras revistas, cuya unidad se encuentra en el hecho de tratarse siempre de temas antropológicos y de las diversas aplicaciones al campo de la moral y pastoral. En general todo el libro tiene el valor de mostrar algunas características del hombre actual. A estas características e interrogantes siguen otros interrogantes —más que soluciones— en la obra de Heinen. En la primera parte, el autor analiza el carácter, el inconsciente y algunas preguntas antropológicas y sociales en relación a la moral. En la segunda, se considera el ser y el llegar a ser teniendo presente el proceso psicológico de tal aforismo en los padres, jóvenes, niños, etc. La culpa y culpabilidad son el tema de la tercera parte; mientras que en la cuarta, se estudia la enfermedad y el mal como procesos de maduración. Finalmente, en la quinta parte, se muestran algunas preguntas actuales —en otro tiempo— planteadas a la teología moral y en la sexta y última —quizá la más lograda— se relaciona la teología moral con la pastoral. Todo el libro puede tener interés por los interrogantes que plantea, alguno de ellos ya inexistentes.—CLEMENTE GARCÍA.

LE SENNE, R., *Trattato di morale generale. Volume primo*, Fratelli Fabri, Milano 1969, 25 × 17,5, 332 p.

El pensamiento de Le Senne viene caracterizado por su búsqueda histórico-fenomenológica en el campo filosófico-moral. En realidad, filosofía y moral forman una unidad muy compacta en el pensamiento del espiritualista francés. Para comprender la presente obra, aparecida por vez primera en 1942, es necesario tener presente el espiritualismo existencialístico y la afirmación de los valores fundamentales (verdad, bien, belleza y amor) en dependencia del Valor, Dios. La moral se considera en relación de los valores, en dependencia de los movimientos retroversivos y progresivos, del pasado y del futuro. La presente obra contiene algunos caracteres esenciales de la moral y una bibliografía muy amplia bajo el aspecto histórico. Esto constituye la introducción, muy oportunamente ampliada en la edición italiana. Una primera parte de la obra viene constituida por el estudio de diez tipos de moral —una especie de tipología moral—; mientras que la segunda analiza la conciencia ética, donde aparece con claridad el pensamiento de Le Senne sobre la imposibilidad de una separación entre el problema ético-moral y la metafísica. La tercera parte analiza la vida moral, sus finalidades, realizaciones, fallos..., etc. La conclusión trata de evitar el teoreticismo y el moralismo. Estas dos últimas partes serán objeto de volúmenes posteriores.

Para la comprensión del pensador francés, hemos de observar con Morra que en el sistema de Le Senne no hay lugar para una cristología, dado el papel que desempeña Dios en su obra (p. 30). Igualmente, en una obra tan amplia, que no deseamos juzgar, no faltan interpretaciones muy personales que subyacen al interpretar ciertos pensadores. Por ejemplo, al hablar de la moral de San Agustín y hacer sus reflexiones críticas, Le Senne no comprende la libertad en el pensamiento agustiniano en dependencia de la libertad absoluta, Dios. Igualmente atribuye a Agustín el pensamiento de la predestinación, en un sentido no afirmado por Agustín y, claro está, lógicamente en contradicción con el pensamiento del cristianismo (p. 249). Sobre este punto, puede verse: J. Morán: *El difícil equilibrio en el problema de la predestinación*. Notas a un libro. *Agustinianum*, 2 (1962), 323-350.

La nueva edición de la obra de Le Senne será muy bien acogida hoy día y es muy oportuna en este momento en que la moral y la ética valoran, en muchas ocasiones, tan sólo la situación, y hacen depender a la persona casi exclusivamente de dicha situación existencial, minusvalorando la misma persona humana.—CLEMENTE GARCÍA.

DAVID, J.-SCHMALZ, F., *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*, Paltloch, Aschaffenburg 1969, 20 × 13,5, 374 p.

El presente libro es un estudio serio, profundo y muy bien documentado sobre la doctrina matrimonial. Los diversos especialistas analizan la indisolubilidad matrimonial desde perspectivas muy variadas. La indisolubilidad del matrimonio se considera desde el punto de vista teológico, pastoral, jurídico, bíblico, patristico..., etc. Las sugerencias y puntos doctrinales son tan amplios que sería imposible tratar de resumir el contenido de la presente obra. Después de las innumerables preguntas que surgen a través de todo el libro y también de los conatos de solución, permanecen algunos interrogantes fundamentales. ¿Hasta qué punto se puede seguir afirmando, sin más explicaciones, la indisolubilidad matrimonial? ¿Qué sentido tiene el privilegio paulino y petrino y por qué no se podrían crear otros privilegios, como en el caso del cónyuge inocente? ¿Hasta qué punto el derecho "conserva" una institución o fomenta una unión personal de los cónyuges? ¿Podemos decir, taxativamente, que el Nuevo Testamento proclama de forma absoluta la indisolubilidad matrimonial? A estas y otras preguntas deberá responder la teología de un presente y de un futuro. Preguntas que aún siguen sin gran claridad. De la respuesta a dichas preguntas podrá surgir una pastoral más apropiada al hombre actual y a la búsqueda de la gracia.—CLEMENTE GARCÍA.

VARIOS, *The future of christian marriage*, Geoffrey Chapman, London 1969, 22,5 × 14,5, 124 p.

El libro editado por John Marshall es una buena contribución y muy sugeridora con relación al matrimonio y su futuro. Escrito por diversos especialistas en el campo matrimonial, es un resumen de las posturas actuales matrimoniales, analizadas con vistas al futuro. Se pide un descubrimiento más profundo de la estructura matrimonial, como condición indispensable de un realismo. También se analiza la dinámica matrimonial vista como una relación y no se olvidan los aspectos morales y la insistencia en lo objetivo intencional más que en lo objetivo material. Finalmente se considera el amor matrimonial como una totalidad y se aplica dicha doctrina al control de la natalidad.—CLEMENTE GARCÍA.

DERUNGS, U., *Der Moraltheologe J. Geishüttner. I. Kant und J. G. Fichte*, Friedrich Pustet, Regensburg 1969, 22 × 14, 348 p.

La presente obra forma parte de una serie de estudios históricos, ya muy reconocidos en el campo moral. El autor estudia la teología moral de un pensador, Geishüttner (1763-1805), que ha influido bajo el aspecto filosófico en la moral posterior. Después de una introducción sobre la vida y personalidad de Geishüttner, desarrolla en una primera parte la idea de la transcendencia y del sobrenatural en el pensamiento de Kant y Fichte para mostrar el pensamiento, sobre dicha problemática, de Geishüttner. En la segunda parte se considera la idea de Dios, de la religión y revelación en la moral en los tres pensadores citados. Finalmente en la tercera parte se relaciona el pensamiento de Geishüttner con el sistema de Fichte para terminar mostrando la importancia de la doctrina moral de Geishüttner con el sistema de Fichte para el estudio actual de la teología moral, cuyo acento recae nuevamente en la subjetividad y en el amor.—JUAN DE LA RIVA.

FREUND, K., *Homosexualität*, Rowohlt, Hamburg 1969, 19 × 11,5, 168 p.

El instituto de estudios sexuales de la universidad de Hamburg ha ofrecido ya un material muy estimable con relación a diversos temas sexuales. El

libro del Dr. Freund pertenece a dicha serie y trata de sintetizar y proponer nuevos aspectos de la homosexualidad. La problemática tan difícil de la sexualidad se complica aún más al tratarse de un tema que viene calificado de anormal. El Dr. Freund propone primeramente algunas consideraciones sobre lo normal y las diversas desviaciones con relación a la sexualidad. Después de esta primera parte introductoria analiza el fenómeno de la homosexualidad y sus variantes en la conducta del hombre. Finalmente considera las causas y diversas teorías con relación a dicho tema. Una amplia bibliografía avalora el libro de gran estima por la aportación de nuevos datos sociológicos y psicológicos.—CLEMENTE GARCÍA.

MÜLLER, M., *Grundlagen der katholischen Sexualethik*, Pustet, Regensburg 1968, 23 × 15,5, 196 p.

Pocos autores se encontrarán tan preparados como Müller para fundamentar las verdades básicas sobre la sexualidad desde el punto de vista católico. Müller, ya conocido por otros escritos sobre la sexualidad, trata de encontrar las verdades fundamentales del pensamiento católico sobre la sexualidad. Los temas estudiados son la postura católica con relación a la sexualidad, las ideas teológicas sobre la misma, el ideal paradisiaco y su influjo en la concepción católica, la valorización de la mujer según la mente divina, las diferencias entre el hombre y la mujer y, finalmente, la sexualidad a través del sentimiento de vergüenza. Un estudio con profundo conocimiento de la historia y que usa continuamente el pensamiento bíblico y patristico para fundamentar el pensamiento que propone. También juega un papel importante, en dicho estudio, el análisis del pensamiento medieval. El libro se avalora por ser un estudio de la doctrina actual, a la luz de la historia lo cual permite al autor distinguir los elementos accesorios de los principales. La única pena es que el estudio se haya limitado tan solo a algunos temas, pues nace inmediatamente el deseo de encontrar otros temas estudiados igualmente desde una visión histórica y científica. El presente estudio es un libro necesario e indispensable para el mejor conocimiento de la realidad sexual desde un punto de vista cristiano.—J. DE LA RIVA.

LIPS, A. C. M., *El matrimonio plenitud humana*, Studium, Madrid 1969, 19,5 × 14,5, 262 p.

El sexo, en pocos años, ha pasado de una casi total inhibición, cargado de tabús, a una situación más privilegiada. Y así, se habla hoy de la sexualidad de una manera espontánea y sin sonrojarse, aunque haya aún mucha gente con reminiscencias e influencias del pasado.

Pues bien, este libro está encuadrado dentro de esa espontaneidad. El autor trata los temas con naturalidad porque se trata de una realidad con la que el hombre se encuentra y a la que tiene que enfrentarse para armonizarla con todo su ser.

El Dr. Lips, después de recordar las nociones fisiológicas, cuyo conocimiento es imprescindible para toda pareja, pasa a tratar los problemas que más preocupan a los matrimonios de nuestra época, al mismo tiempo que logra una visión totalmente nueva del matrimonio, en cuanto que discrepa de la concepción anterior que hacía de la procreación el fin primario del mismo. Hoy ha pasado a primer término el amor de los cónyuges, sin olvidar que la procreación es un fruto del mismo. Para todo ello, se ha valido de la opinión de médicos, teólogos y moralistas de vanguardia.

Es de alabar en esta obra la gran visión, que el Dr. Lips. nos da como médico y como asimilación de las últimas tendencias de la moral, con lo que ofrece una cierta confianza y seguridad. Me parece un libro útil para cualquier persona de una cultura media o superior, sobre todo por su fondo moralizador y humanista.—JAVIER FERRERAS.

NOVOA, E., *¿Qué queda del Derecho Natural?*, Depalma, Buenos Aires 1967, 16,5 × 24, XVII-328 p.

Una de las ideas más traídas y llevadas tanto en política como en religión siempre que se habla de "aggiornamento" es la de derecho natural. Y como de "aggiornamento" se habla mucho en nuestros días, el derecho natural y su compleja problemática han vuelto a salir a la palestra de la discusión. En realidad, las polémicas en torno a la "Humanæ vitæ", la literatura —casi abrumadora— sobre el derecho de propiedad y los golpes de escena a que asistimos a diario sobre temas matrimoniales —por citar sólo los puntos más en vista— dependen en gran parte —por no decir en exclusiva— del enfoque que se ha dado o se da al "cardo quaestionis" del derecho natural.

La obra de Novoa tiene, en este contexto, una importancia indiscutible. Aunque sus limitaciones son evidentes, quizás por aquello de que "quien mucho abarca poco aprieta", su intento es válido y su mérito incuestionable. Es preciso deponer actitudes demasiado fixistas y no sucumbir ante la tentación —tan frecuente, como peligrosa— de la facilonería. En la noción tradicional de derecho natural hay una serie de elementos históricos que no se pueden absolutizar. Se impone, pues, una revisión. Y en ella cabe perfectamente la pregunta: ¿Qué queda del Derecho Natural?—P. RUBIO.

MARTINI, A., *Il diritto canonico nella realtà ecclesiale*, Edizioni Francescane, Roma 1969, 22 × 15, 115 p.

PEJIC, P. M., *De fontibus et argumentis iuridicis in Constitutione "Lumen Gentium"*, Edizioni Francescane, Roma 1969, 22 × 15, 222 p.

Las Ediciones Franciscanas de Roma abren con estos dos volúmenes una nueva colección que lleva por título "Presenza" y cuyo intento es sintonizar con las corrientes actuales de cultura y pensamiento y servir de antena para las inquietudes eclesiales.

El P. Martini en su trabajo se propone como objetivo el desmentir, a base de las aportaciones del Vaticano II, esa visión dicotómica y hasta maniquea de la Iglesia tan extendida en muchos sectores, empeñados en contraponer la "Ecclesia iuris" a la "Ecclesia charitatis". El Derecho canónico no es un aparte, un algo sobreañadido a la realidad eclesial, sino un postulado esencial del concepto mismo de Pueblo de Dios considerado en sus perspectivas teológica, sociológica y apostólica. La naturaleza de la Iglesia como "sacramento radical" comporta necesariamente la idea de un ordenamiento jurídico como cauce de su concreción histórica.

Por su parte el P. Pejic, siguiendo las directrices marcadas por el *Optatum totius* n. 16, trata de hacer luz sobre los principios fundamentales del Derecho canónico tal y como vienen formulados o supuestos por la constitución dogmática "De Ecclesia". A este fin estudia en una primera parte las fuentes que han servido de base a los PP. Conciliares en la elaboración de *Lumen Gentium* para exponernos, en la segunda, los argumentos jurídicos principales allí tratados, tales como el de pueblo de Dios, el de comunión, el de carisma y su relación con lo jerárquico, el de servicio, el de colegialidad, etc....

Auguramos a la colección "Presenza" nuevos éxitos y nos congratulamos con ella por estas estupendas primicias.—P. RUBIO.

LAMSDORFF-GALAGANE, V., *¿Estructuralismo en la Filosofía del Derecho?*, Biblioteca hispánica de Filosofía del Derecho, 3, Porto y Cía., Santiago de Compostela 1969, 12,5 × 19, 111 p.

En el número anterior de nuestra revista tuvimos ocasión de presentarles otro libro de Lamsdorff-Galagane. Nuestras apreciaciones de entonces se confirman ahora plenamente. La concisión, la claridad y la altura expositiva son otras tantas virtudes de este joven catedrático de la Universidad de Santiago

de Compostela que esta vez se plantea un problema —mejor dicho, un haz de problemas— realmente importante: ¿tiene cabida el estructuralismo en la Filosofía del Derecho? ¿Cuáles son o pudieran ser sus consecuencias en el plano jurídico? ¿Hasta qué punto el estructuralismo puede servir de base a una reflexión filosófica sobre los fenómenos ético-sociales?

La respuesta a estos interrogantes, queda esbozada en los cuatro capítulos que constituyen la obra y que, en perfecta lógica, van discurriendo desde una visión global del estructuralismo (cap. I) hasta temas más concretos como estructuralismo y Filosofía (cap. II) y “filosofías estructuralistas” (cap. III) para terminar centrándose en una perspectiva valorativa que es privativa de la Filosofía del Derecho (cap. IV).

En resumen, pocas páginas, pero densas, profundas y llenas de intuiciones.
—P. RUBIO.

ASMUSSEN, H., *Sobre el poder*, Marfil, Alcoy 1970, 14 × 21, 122 p.

El poder de Dios, el poder terreno y el poder de la Iglesia. He aquí los tres puntos de esta especie de meditación sobre algo que, siendo vital para cualquier tipo de vida asociada, es, al mismo tiempo, el caballo de batalla, particularmente en las épocas de crisis.

Asmussen no pretende erigirse en profeta. Es consciente de que hay demasiados vendedores de baratijas dentro y fuera de la Iglesia. Los magos de ocasión y los aprioristas sin razones son oficios en franca decadencia o en trance de desaparición. Dar soluciones fáciles puede ser cómodo, pero sólo conduce a camuflar los problemas. Por eso su intento se cifra más en hacer pensar a todos —superiores y súbditos— que en ofrecer a los unos o a los otros el caramelo de turno que endulce sus sinsabores.

Una obrita sugestiva. Una auténtica meditación con epílogo y todo: “El poder y el “espíritu” nos llevan a la cascada de la historia que se precipita hacia el final y, en este sentido, nos pueden conducir a una altura solitaria en donde nos pueda reconfortar la sensación anticipada del retorno de todo poder a Dios”.—P. RUBIO.

GARCÍA SAN MIGUEL, L., *Notas para una crítica de la razón jurídica*, Tecnos, Madrid 1969, 14 × 21, 252 p.

“El derecho natural no es una realidad abstracta, situada en las nubes, sino algo vivo que forma parte de la eterna lucha del hombre por mejorar sus condiciones de vida enfrentándose a la naturaleza y a la sociedad establecida para mejorarla con arreglo a fines conscientes y libres”. He aquí la conclusión de una obra que se sale de los cauces del tradicionalismo político, tan enraizado en la filosofía jurídica española, desligándose de la metafísica tomista en lo teórico y de cualquier concepción estamental en lo social.

El autor parte de unos presupuestos metodológicos de tipo historicista y desde ellos trata de esclarecer las diversas corrientes actuales de pensamiento, no por un mero afán criticista, sino para valorar sus aportaciones y asumirlas en lo que, a su juicio, merece la pena con vistas a un progreso constante de las estructuras sociales. El derecho natural no ha de ser una vuelta quimérica al pasado —estatismo o esencialismo jurídico— sino una aportación dinámica en busca del camino que nos conduzca a una sociedad en la que los hombres sean cada vez más iguales y más libres.—P. RUBIO.

HARO TECGLEN, E., *Una frustración: los derechos del hombre*, Aymá, S. A., Barcelona 1969, 14 × 21, 178 p.

No hace falta mucha imaginación para adivinar el contenido y el sentido general de la obra. Su título lo dice todo o casi todo. Se trata de un resumen, claro y polémico a la vez, de los antecedentes y del desarrollo histórico-político

de los derechos humanos en su versión jurídica y en sus implicaciones y aplicaciones prácticas. El hombre —también en 1970— lucha por unos derechos que todos le atribuyen, pero cuya protección y garantía siguen siendo problemáticas. Y esto en todas las latitudes y a todos los niveles. El camino recorrido ha sido largo y penoso, pero dista mucho de ser perfecto. La única esperanza de cara al futuro es el hombre mismo y su afán irrefrenable de superación en busca siempre de la conquista efectiva de unos derechos que le pertenecen.—P. RUBIO.

ROSENNE, Shabtai, *El Tribunal Internacional de Justicia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967, 16 × 22, 382 p.

Fuera del círculo de juristas internacionales, son pocos los que conocen de verdad qué es el Tribunal Internacional de Justicia. No nos referimos —es claro— a un conocimiento técnico sino a una simple información. Estaría por asegurar que para muchos españoles —incluso para muchos que se dicen preocupados por la política internacional— la primera noticia sobre la existencia de tal organismo les ha llegado casi de rebote con el “affaire” de la “Barcelona Traction”.

Bienvenido, pues este volumen del Instituto de Estudios Políticos de Madrid. Aunque se trate de una traducción del inglés, colma a las mil maravillas una laguna bastante sentida en la bibliografía española. Nos dice qué es el Tribunal, quiénes lo constituyen, cuál es su modo de actuar y cuál ha sido su obra en los asuntos en que ha intervenido. Todo ello enmarcado entre un primer capítulo en que se exponen sus antecedentes históricos y un apéndice documental en que se nos ofrecen sus bases jurídicas próximas y remotas. Una visión completa del problemas al servicio del político y del diplomático, del estudioso y del hombre de la calle.—P. RUBIO.

ROSENSTIEL, F., *El principio de la supranacionalidad*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967, 14,5 × 22, 215 p.

Aunque la amplitud del título pudiera hacer pensar en un planteamiento de tipo general, en realidad se trata sólo de la aplicación de principios jurídicos a un caso concreto: Europa.

Todo el intento del autor se cifra en valorar desde su espíritu paneuropeísta y desde una vertiente científica el alcance supranacional de los tratados comunitarios. Su agudo y exigente análisis de la supranacionalidad como concepto jurídico-político le lleva, al contrastarlo con los hechos, a una conclusión bastante pesimista: se da un federacionismo económico, pero no hay auténticos mecanismos jurídicos y la proyección Política de las comunidades es de muy cortos vuelos. Apenas, pues, si se puede hablar de supranacionalidad habida cuenta del carácter eminentemente político del concepto.

La obra mantiene un tono polémico moderado y tiene una altura científica nada común. Se podrá no estar de acuerdo con las apreciaciones del autor —dada su radicalidad—, pero nunca se podrá poner en duda la categoría y el buen hacer de todo un maestro en ciencia política.—P. RUBIO.

FELICIANI, G., *L'Analogia nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milan 1968, 18 × 25, 235 p.

El problema de fondo que el Derecho canónico pone al jurista nace de la Iglesia. La “societas iuridica” no sólo no está en contraste con el “regnum Christi” sino que constituye una modalidad necesaria de su afirmación en el mundo y en la historia. Por otra parte el *espíritu* que anima dicho ordenamiento le impone características del todo peculiares. De todo ello resulta la importancia del recurso a la “lex lata in similibus” —o analogía legal— como procedimiento particularmente indicado para documentar cómo se realiza la conciliación en el ámbito de lo canónico de elementos a primera vista tan dispares.

No es sólo problema de coherencia interna o de lógica jurídica, ni tampoco de mera completez legislativa, sino —y sobre todo— de fidelidad a las exigencias de un fin que trasciende el mismo ordenamiento canónico y a los requerimientos de la "salus animarum".

En esta ideología se mueve el estudio de Feliciani. Una monografía meritoria que aporta nuevas luces para la solución de conflictos tan en vista como el de libertad-autoridad, juridicidad-espiritualidad, etc....—P. RUBIO.

Ciencias Filosóficas

HUSSERL, G., *Person, Sache, Verhalten, Zwei phänomenologische Studien*, V. Kolstermann, Frankfurt a. M. 1969, 23 × 15, 240 p.

El autor es hijo de Edmundo Husserl y continúa sus estudios dentro del horizonte abierto por su padre. Así pues, dentro del Existencialismo, pero con tendencias más claras hacia el Derecho y la Sociología, sin perder la profundidad filosófica, se describen los fenómenos, el concepto de "cosa" como instrumento o el concepto de "esperar" como postura. El concepto de relación es estudiado en ambos casos dentro del Existencialismo y de la Fenomenología. En muchos casos, se da ya por supuesto un cúmulo de teorías que son ya corrientes desde Edmundo Husserl y Heidegger. Aquí se lleva el método casi con rigor escolástico, lo cual frena a los impacientes, pero permite examinar en cada caso la posibilidad de un sofisma claro o disimulado. De este modo, el autor se coloca en una postura actual característica, muy influida por la Sociología, frente a la angustia y a la emoción humana de la anterior generación de filósofos. No se pretende repetir, sino continuar la labor de la anterior generación. Los dos temas analizados en este libro están hoy sobre el tapete entre los filósofos y especialmente entre los filósofos juristas, antropólogos y sociólogos.—L. CILLERUELO.

VERNEAUX, R., *Historia de la Filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona 1966, 21,5 × 14, 245 p.

Quien se haya familiarizado con los volúmenes aparecidos en el Curso de filosofía tomista de que éste forma parte, se habrá dado cuenta de que la sencillez, claridad y precisión, acompañando todo ello a una prudente brevedad, son las características del contenido filosófico de estos volúmenes, muy aptos para cursos seminarísticos de filosofía; del volumen que presentamos cabe hacer los mismos elogios. En medio de la natural confusión que lleva consigo la dispersión del pensamiento filosófico contemporáneo, Verneaux ha sabido recoger y poner de relieve los elementos positivos y negativos de las últimas filosofías y, a la vez, encuadrarlas dentro del marco común a las reacciones suscitadas por el panteísmo hegeliano.—F. CASADO.

GUILEAD, R., *Ser y Libertad*. Un estudio sobre el último Heidegger, ed. G. del Toro, Madrid 1969, 23 × 16, 190 p.

Sabido es que lo que hubiera podido ser una segunda parte del SER y TIEMPO por todos bien esperada, se ha convertido más bien en un viraje. No se nos presenta en el último Heidegger su filosofía desde el punto de vista del hombre sino más bien desde la del Ser en cuanto "algo englobante que nos sumerge", y no, precisamente, como objeto de un razonamiento racionante sino de un "salto" en la experimentación del Ser; de esta manera Heidegger se acerca a una especie de experiencia mística. Pues bien, es en esta doble direc-

ción de antes de la "vuelta" (kehre) y después de ella donde el autor quiere analizar el pensamiento filosófico de Heidegger como contribución al problema de la libertad, problema interesante en la filosofía heideggeriana porque la cuestión de la libertad es la cuestión de la esencia misma del hombre por designar aquella el desarrollo de las posibilidades esenciales de éste. El tema no es fácil porque la libertad, como relación en la que se acentúa la pertenencia del hombre al Ser, se busca en este caso no en un sistema cerrado sino en un "pensamiento en camino" para "ganar una patria olvidada pero inaccesible", ya que "el ser se comprueba a la vez como Ser y como Nada, desvelamiento y retirada" (p. 184). El autor, reconociendo la dificultad, presenta su solución del problema de la libertad en Heidegger con las debidas reservas y, si no como respuesta plenamente satisfactoria, lo que sería exigir una especie de imposible, sí, al menos, de perspectivas iluminadoras.—F. CASADO.

CAFFARENA, J. G., *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid 1969, 20 × 16, 493 p.

Quizás alguno se sonreirá al ver que la pregunta *¿Qué es la Metafísica?* es el título del primer capítulo, y otros acaso no salgan de su asombro si en la Introducción el autor les sale con que no ha pretendido, en su obra de casi quinientas páginas, otra cosa que "resolver la previa cuestión fundamental, o sea, darnos simplemente una metafísica *fundamental*. Pero, para quien se haya percatado del "sonido de trompeta" que el existencialismo ha significado para una metafísica anquilosada a causa de su abstraccionismo radical y sistemático, ya no le sonará extraño que una metafísica fundamental se parezca a una antropología sin identificarse con ella, ni que se pretenda en ella decir algo sobre el hombre "aparte de lo que ya hayan dicho las ciencias que estudian los diversos niveles de su realidad (Biología, Psicología, Sociología, Economía, Política, Antropología cultural, Historia...)" (Introd. p. 14). Todo esto, como antropología filosófica que es, el autor intenta superarlo con su antropología fenomenológica partiendo de una realidad humana con el hombre como *actor* y "encarnado en otra realidad y relacionado con otras realidades" (cap. IV). Se impondrá, pues, una analítica existencial aprovechando —y en esto sigue el autor la recomendación del Vaticano II— lo aprovechable de la filosofía existencial que se ha fijado en este aspecto del hombre que, día tras día, va siendo y realizándose a base de un dinamismo que pone en pie las estructuras fundamentales humanas" (p. 192). La vivencia vital existencial deberá acompañar a toda metafísica, incluyendo inquietud radical, amor y admiración como signos de autenticidad.—F. CASADO.

RABADE ROMEO, S., *Estructura del conocer humano*, G. del Toro, Madrid 1969, 23 × 16, 267 p.

El autor tiene preferencia por los problemas del conocimiento, como lo ha demostrado en obras anteriores (*Verdad, conocimiento y ser; Guillermo de Occam y la filosofía del siglo XIV*). La que presentamos es, a nuestro entender, la más lograda de todas.

Ya se advierte en la Introducción que no es un manual ni tampoco intenta agotar toda la complejidad del fenómeno cognoscitivo. Se trata de esclarecer la "estructura íntima del conocer humano". El índice de capítulos es el siguiente: precisiones en torno al conocer; la actitud crítica; las estructuras aprioricas y la noción de objeto; el sujeto del conocimiento; criterio y límites del conocimiento humano.

El libro se va desarrollando en diálogo con los grandes autores de la historia de la filosofía. El profesor Rabade es deudor especialmente de Kant y de Husserl, aun cuando no acepta sus soluciones. Digamos también que, más que ofrecernos soluciones simplistas, nos coloca honradamente ante los problemas. Una nota sobresaliente del libro es la claridad con que esquematiza y presenta los difíciles y complicados temas que trata.

En esta segunda edición no se encuentran variaciones notables respecto de la primera, a no ser el breve capítulo sobre la actitud crítica que es totalmente nuevo.—A. ESPADA.

BARREIRO, G. J., *Sistematización de lo personal y lo sobrenatural según A. Amor Ruibal*, Celta, Lugo 1969, 21,5 × 15,5, 267 p.

Evidentemente no vamos a dar un resumen de la obra que presentamos ya que abarca todo el pensamiento filosófico de Amor Ruibal sobre la naturaleza concretada en el hombre "como foco conjugado de las proyecciones divinas, como centro convergente de los valores creados, bajo los aspectos teológico, ontológico, psicológico, ético y social" (Introducción). Solamente diremos que se trata nada menos que, como dice el título, de una sistematización de lo personal y de lo sobrenatural en relación con el hombre; de una concepción antropológica del hombre en sus dos dimensiones, humana y divina, que se complementan mutuamente según un proyecto de Dios. El autor sabe tras de lo que anda pues no es éste su primer libro sobre el tema, sino continuación de otros sobre *Ser-Conocer-Tiempo* de A. Ruibal y como síntesis de trabajos presentados como tesis en las universidades pontificia de Salamanca y Central de Madrid. El lector podrá fácilmente, a través de estas páginas, darse cuenta del pensamiento de A. Ruibal que, si bien no es un escolástico y procede con criterio independiente, se mantiene, sin embargo, dentro del pensamiento cristiano haciendo frente al pensamiento racionalista.—F. CASADO.

RUNES, D. D., *Diccionario de Filosofía*, Grijalbo, Barcelona-México, D. F. 1969, 21,50 × 15, 397 p.

Las quince ediciones de este *Diccionario de Filosofía* son, sin duda, una garantía del mismo. Basta recorrer sus páginas para poder decir, no a base de tópico, que es una obra bien lograda. Entendámonos: no es una enciclopedia filosófica, sino un diccionario filosófico útil tanto para el estudiante, por su concisión, claridad y precisión de conceptos, como para el entendido y con gusto de los temas filosóficos aun como simple lectura ocasional. Los autores han sabido ser parcios en noticias de sólo relativo interés; pero, por otra parte, nos ofrecen temas no tan comunes con una extensión no ya de simple diccionario. Valga como ejemplo de esto último el espacio dedicado a la logística: la voz "Lógica formal" ocupa veintiuna columnas, al paso que a la voz "Escolástica" solamente se le dedican ocho, y siete a la "Fenomenología". Son abundantes también las referencias a filosofías no europeas, la china, por ejemplo. Hacemos notar que la presente edición española supera a la original norteamericana en veinte artículos que ésta se ha propuesto incluir en su nueva edición. En una palabra: muy útil en general.—F. CASADO.

SPIRITO UGO, *Giovanni Gentile, Sansoni*, Firenze 1969, 20,5 × 14, 312 p.

Este libro es una exposición de la filosofía, o mejor, del pensamiento del ilustre filósofo italiano sobre algunos temas fundamentales. Su autor, U. Spirito, es una plena garantía para la objetividad del contenido. Nada menos que durante cincuenta años, U. Spirito se ha nutrido del actualismo gentiliano, teniendo, además, ocasión, como discípulo del maestro, de verificar los propios puntos de vista en su correspondencia con él. A través de la obra se nos presenta a un Gentile en el que se acentúa el aspecto ético y pedagógico de su filosofía (cap. I), y en su relación con el marxismo a través de una exposición crítica de Marx (cap. II). El capítulo III está dedicado a la relación Gentile-Croce desde el punto de vista filosófico; en realidad este capítulo III es una carta dirigida por el autor a Croce en la que U. Spirito expone su modo de pensar respecto a esta relación entre los dos máximos exponentes del idealismo italiano. Nos parece muy interesante el capítulo IV en que se trata del Gentile

no sólo cristiano sino del G. que se profesa "cattolico a rigore... da quando sono al mondo". U. Spirito nos dirá que este catolicismo de Gentile fue un catolicismo "suyo", un catolicismo que, en último término, no desmentía su emparentamiento con la filosofía idealista. Gentile será, consiguientemente, partidario de la enseñanza de la religión en las escuelas y, efectivamente, siendo él ministro, la introdujo. Quede, sin embargo, bien entendido que la religión era considerada por Gentile como "mito" en un principio y como "razón" después. El capítulo V nos habla de la intervención de G. en la reorganización de la enseñanza. Se propuso luchar contra un estado de cosas en que la enseñanza tenía que atender en sus aulas a un número de estudiantes sin garantía alguna de provecho para el futuro. Pensaba que la reducción del número a base de una discriminación que garantizase la capacidad y la diligencia por parte de los estudiantes habría de resultar en bien de la cultura y del nivel de los auténticamente dedicados al estudio. Siendo ministro con el fascismo procura las reformas necesarias a este fin, pero, con el tiempo, naturalmente, había de fracasar. El capítulo VI desarrolla su modo de pensar sobre el humanismo como problema equivalente al actualismo del *sum*, problema sobre todos los problemas; piensa G. que este humanismo, que tendría mucho que ver con un cierto comunismo del porvenir, habría de ser la herencia del actualismo, protestando así contra la opinión de aquellos que pensaban que el idealismo era una filosofía pasada ya de moda (capítulo VII). Esta herencia del idealismo tendría lugar asimismo en las relaciones entre la ciencia y la filosofía (cap. VIII). Finalmente, en el capítulo IX, U. Spirito, por su parte, piensa que, si bien la mentalidad del tiempo posterior a la guerra fue antiidealista al renegar de todo el pasado, sin embargo y precisamente por esa íntima relación entre la ciencia y la filosofía, en concreto: entre la ciencia y el actualismo, la perspectiva de la supervivencia de la filosofía gentiliana es evidente. Un apéndice sobre la identidad de ciencia y filosofía, más un par de cartas cruzadas entre U. Spirito y Gentile, ponen fin a este libro. Terminamos como hemos comenzado: el autor sabe lo que trae entre manos; la exposición es clara y será muy útil para quien quiera conocer más de cerca a este gran filósofo italiano.—F. CASADO.

SCHÉRER, René, *La Fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl*, Gredos, Madrid 1969, 348 p.

Las dificultades de lectura de las "Investigaciones lógicas" de Husserl se alzaron desde el primer momento de su aparición. Era una obra que parecía introductoria a algo que sería lo importante y, por otro lado, parecía a la vez conclusiva. Se diría —y era verdad— que se trataba solamente de un método; pero a la vez Husserl nos adentraba en problemas radicales que, por otra parte, no se hacía más que empujarlos hacia elucidaciones posteriores. Obra de años de reflexión, fundadora de "escuela" y de discipulado entusiasta y a la vez obra preparatoria que al llegar al replanteamiento de las cuestiones eternas de la filosofía, se sobrecojía de temblor. El colmo de estas dificultades se agigantaba cuando en obras posteriores veíamos al mismo Husserl enjuiciar su misma obra en formas diversas, a veces como ya superada y a veces como todavía no comprendida en todo su rico y definitivo contenido.

Con todo, hay que decir que se trataba de una obra genial, en mucho por la audacia de los temas y de los análisis metodológicos y más todavía por la capacidad de roturación de caminos nuevos de la investigación filosófica en un momento en que la filosofía pura se sentía ya el alma entre los dientes.

El clarinazo que significó la obra de Husserl de reinsertación y vitalización de la filosofía en su verdadero campo de fecundidad nos lo ha demostrado la inmediatez historia posterior de la problemática intelectual, aun en los ámbitos ajenos y hasta enemigos de la misma Fenomenología.

El presente libro de René Schérer nos introduce en el significado, la estructura y el contenido de las Investigaciones Lógicas. La vivencia como el *a priori* universal del conocer, su intencionalidad, su expresión en el lenguaje, su peso de verdad, las leyes lógicas, tanto de la conciencia como de los significados, van apareciendo como brotando de un surtidor de claridad que antes parecía tapo-

nado. Para lograr esta meta, Schérer no hace solamente la fenomenología de las "Investigaciones Lógicas", como discretamente indica el título del libro, sino que nos hace asistir a la descripción de su nacimiento, a su evolución posterior y al entronque con otras corrientes de influencia tal como pudieron actuar en la mente de Husserl.

Es de agradecer a la Biblioteca hispánica de filosofía y a la Editorial Gredos que, entre tantas otras obras buenas, hayan puesto al alcance del lector español, preocupado por estos temas y por la suerte de la filosofía, este libro serio, no sólo de "Fenomenología de las Investigaciones Lógicas", sino de investigación lógica sobre la fuente y raíces de la Fenomenología.—RAMIRO FLÓREZ.

BATTAGLIA, F., *Il valore nella storia*, Soc. ed. Il Mulino, Bologna 1969, 21 × 13,5, 164 p.

Veintidós años han pasado desde que se publicó esta obra; parecería, pues, que una segunda edición, a la altura de los años setenta, pudiera ser algo ya desfasado. Pero, a pesar de haber aparecido por primera vez en 1948, puede decirse que no pertenece su temática a aquel momento de un tiempo en que el idealismo presentaba el desarrollo de la historia dando carta de naturaleza al devenir histórico ignorando sus tensiones. Y es precisamente esta postura del idealismo de entonces en la que no abundaba F. Battaglia. Por esto el libro que presentamos fue ya entonces un libro abierto al futuro, concibiendo la síntesis idealista no en un sentido cerrado sino de apertura a un valor trascendente; señalaba la crisis de un Idealismo que, al ser filosofía de lo absoluto, sepultaba el valor como vitalidad dinámica en la historia; aquel Idealismo no se daba cuenta de que en el valor histórico, concebido con razón como bien y como verdad, había que considerar unas dimensiones ultra, una tensión hacia un futuro respecto del cual "la ragione, la nostra ragione, superba protagonista della morale e della storia, anche se pervenuta al limite del suo circolo, anzi proprio perché pervenuta al suo limite, tace, ma che alla ragione non contraddice: continuità delle umane funzioni dello spirito oltre l'individuo e la storia, Spirito che le rinchiude e le invera, Ragione e Verità e Bene oltre la regione e la verità e il bene di cui noi partecipiamo". En una palabra, Battaglia orientaba en esta obra hacia una problemática espiritualista en la apertura de un acto moral y libre que, implicando lo racional, aunque sin llegar a ser exhaustivo, atestiguaba una excedencia del valor en el éxito de lo religioso que caracteriza al espiritualismo italiano de los últimos tiempos.—F. CASADO.

COLLADO, J. A., *Kierkegaard y Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, 20 × 14, 567 p.

Las figuras de Kierkegaard y Unamuno están despertando una gran curiosidad en los estudiosos debido, sin duda, al carácter misterioso de ambas personalidades. Por otra parte las diversas corrientes del pensamiento actual emanan de las personas de Sören Kierkegaard. Toda la problemática del pensador danés la constituye el análisis del existir religioso. Y el hecho de que toda existencia religiosa sea primeramente existencia humana, ha llevado al autor a la búsqueda de un método antropológico para la exposición de este trabajo. La subsistencia ante Dios tiene como consecuencia el pecado y la fe. Pero Unamuno al no partir de dicha subsistencia, la fe y el pecado no son sino elementos de la agonía existencial. La presente obra no tiene otro fin que analizar esta problemática existencial religiosa en ambos autores, y tratar de precisar influencias, ya que se ha hablado mucho sobre este tema, pero no con una debida exactitud crítica. Jesús A. Collado, con el estudio directo de ambos pensadores nos ofrece una confrontación global de los dos sistemas, si se puede hablar de sistemas, y un minucioso análisis de detalles en que se muestran analogías y divergencias.—TOMÁS VILLALOBOS.

YPMA, E., *Jacobi de Viterbo O. E. S. A. disputatio prima (et secunda) de Quolibet*, Augustinus Verlag, Würzburg, 22 × 15, Vol. I, 238 p., Vol. II, 248 p.

Por fin se ha hecho realidad el que las obras de Santiago de Viterbo, el segundo de a bordo en la Escuela Agustiniiana, tan injustamente preterido, vayan saliendo a la luz. Son dos volúmenes que nos dan los dos primeros quodlibetos de este autor medieval. Se trata de una edición crítica hecha por el P. Eelcko Ypma, O. S. A. El volumen primero lleva una introducción en la que, además de una pequeña biografía del autor, se hace una reseña bastante exhaustiva de todos los manuscritos que, esparcidos por unas quince naciones europeas, contienen los cuatro quodlibetos de Santiago de Viterbo. Contiene veintidós cuestiones quodlibetales, de las cuales, excepto cuatro, todas las demás son cuestiones puramente filosóficas; el segundo volumen, precedido también de una introducción, contiene veinticuatro cuestiones en las que predominan también las de tipo filosófico. Respecto del contenido doctrinal de estos dos quodlibetos quisieramos llamar la atención sobre las cuestiones relativas al conocimiento intelectual, las razones seminales, la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, etc., en las que se nos revela un Santiago de Viterbo representante de un sano agustinismo en la escuela agustiniana, sobre todo en lo que se refiere al innatismo notional intelectual, que hace eco sin duda a la Memoria Dei de Agustín. Creemos sinceramente que la publicación de estos manuscritos contribuirá sin duda a lo que el P. Ypma aspira, es decir, a un mejor conocimiento de los estudios filosóficos y teológicos de los agustinos de los siglos XIV y XV.—F. CASADO.

MENNE, Al., *Introducción a la Lógica*, Gredos, Madrid 1969, 19 × 13, 214 p.

La obrita que presentamos es complemento expositivo de la doctrina sobre la Logística que el autor ha desarrollado en otras obras suyas. Este complemento tiene lugar en el sentido de la originalidad y de nuevas elaboraciones. Pero, sobre lo que llamaremos la atención del lector, es que en esta *Introducción a la Lógica* (entiéndase la Lógica matemática) se propone ofrecernos una síntesis de la Lógica clásica con la Lógica moderna. En la exposición, Menne sigue, naturalmente, el orden y el contenido de la Lógica clásica: signo, enunciado o juicio y silogismo o raciocinio. Es muy natural que se expondría a entender solamente a medias, o a no comprender nada, el lector que no tuviese presente la Lógica clásica cuyo conocimiento Menne evidentemente supone. En el supuesto del buen conocimiento de la Lógica clásica, puede el lector bisoño en el campo de la Logística intentar adentrarse en esta ciencia llevado como de la mano por el autor. Es evidente también que esta introducción a la Lógica moderna ha de ser leída progresivamente y a partir de sus comienzos; lo contrario sería una simple pérdida de tiempo.

La versión española del alemán ha sido hecha por Leopoldo Eulogio Palacios que no se ha limitado a la versión sin más sino que la ha complementado con un Prólogo crítico muy interesante. Hace unas observaciones muy atinadas sobre algunos puntos examinados por Menne: abstracción total y abstracción formal; relación inversa entre comprensión y extensión del concepto; sobre la replicación, etc., en las cuales el pensamiento de Menne no salva la objetividad de los contenidos paralelos de la Lógica clásica. Evidentemente, estas observaciones de lo que pudiera ser una deficiencia en la consecución de la síntesis intentada por Menne y que indicaría la dificultad de conseguirla como pretendería, no obstan al valor y a la utilidad de la obra en su conjunto.—F. CASADO.

SAPIENZA, *Ristrutturazione antropologica dell'insegnamento filosofico*, número especial, Julio-diciembre 1969, 24 × 17, 614 p.

Los profesores de filosofía de las facultades y centros de estudio de Italia se mueven. Han querido responder a la llamada del Vaticano II acerca de una puesta al día de la filosofía. Hace poco más de un año que la prestigiosa revista "Sapienza" nos obsequió con las actas de un primer congreso nacional en el que

se expuso el panorama que presentaban los estudios de filosofía y la temática a la que debería ajustarse la renovación. Lo que entonces fue un desbrozar el camino y un sembrar inicial se ha completado en este segundo congreso en que se ha pasado al estudio concreto de temas particulares sobre el hombre, lo cual no deja de ser un acierto ya que el humanismo priva en el pensamiento del hombre contemporáneo: *El hombre y Dios*, *El hombre y la historia*, *La metafísica del hombre*, *El hombre en cuanto persona*, *El hombre y el ser* son los artículos fundamentales. Se recogen a la vez las intervenciones de otros filósofos que enriquecen el contenido de los artículos al provocar aclaraciones y respuestas a objeciones por ellos presentadas. Siguen interesantes comunicaciones siempre relativas a la temática del hombre. No estaría de más hacer aquí mención de algunas de las conclusiones de este segundo congreso de filósofos italianos; por ejemplo, las que versan: sobre el interés antropológico del hombre moderno, que han de ser resueltas por la filosofía en una visión del hombre como abierto a la totalidad del ser y a Dios; sobre una mayor atención de la filosofía a la existencia concreta del hombre actual; sobre la importancia de que, aun en el caso de una integración de la filosofía en la teología, sin embargo, el bienio filosófico conserve una fisonomía propia; sobre la necesidad de fomentar la lectura de las obras filosóficas clásicas con ejercitaciones por parte de los alumnos; sobre la exigencia siempre creciente de los alumnos respecto a un mayor contacto personal con los profesores y en lo que mira a que éstos tengan una preparación científica y didáctica adecuada. En una palabra, tenemos a la vista las Actas del segundo Congreso de profesores de filosofía que merecen nuestra atención ya que reflejan un movimiento del pensamiento actual que quiere secundar las directrices del Vaticano II en lo que se relaciona con una renovación de la filosofía cristiana.—F. CASADO.

CANGH, J. M. van, *Introduction à Karl Marx*, J. Duculot, Paris 1969, 13 × 18, 128 p.

El presente libro de introducción a Marx es un nuevo intento por dar a conocer a todos un pensamiento que necesariamente ha de ser tenido en cuenta, tanto en la filosofía pura (cosa que hoy prácticamente no existe) como en el mundo de la praxis y transformación del mundo por el hombre. El joven dominico que es su autor tiene la ventaja de entrar en el pensamiento de Marx sin prejuicios, aceptando sus valores y dando al final la opinión de un cristiano sobre el particular.

Los capítulos que estudia son: la religión, partiendo de Feuerbach y haciéndole la consabida crítica; la filosofía, también con un apartado sobre las "Tesis sobre Feuerbach", y otro sobre el materialismo histórico. El tercer apartado estudia las ideas políticas y la sociedad sin clases; el cuarto la sociedad del manifiesto comunista; el quinto sobre la economía del Capital para concluir con "reflexiones de un cristiano"; termina con una breve biografía de Marx y una somera bibliografía de interés. Un libro breve, sencillo y de sumo interés para entrar en el propio Marx.—M. ACEVEDO.

VARIOS, *Estética y Marxismo*, Martínez Roca, S. A., Barcelona 1969, 20 × 13,5, 135 p.

La Estética desde hace unos años se ha convertido en el caballo de batalla del Marxismo. Toda esta problemática de la estética se basa en el principio de Marx de que cada uno es hijo de las estructuras de su tiempo. Ya Marx se hacía esta pregunta: si cada época tiene diferentes condiciones económicas y cada hombre depende de ellas, ¿por qué a nosotros nos sigue gustando el arte griego? Y en verdad el problema es muy complicado; yo diría que la Estética se ha convertido en una "contestación" al marxismo, porque es la que recuerda al hombre que no sólo es hijo de su tiempo. A través del arte el hombre es capaz de trascender el tiempo.

En el presente libro se estudia sobre todo el arte, la novela, el cine y los conceptos de "decadencia del arte" acuñados sobre todo por los marxistas soviéticos. El prestigio de los autores avala los diversos coloquios y artículos. Algunos son: R. Garaudy, J. P. Sartre, Fischer, J. Hajek, Aragón y otros.—R. PANIAGUA.

VARIOS, *Estructuralismo y Marxismo*, M. Roca, Barcelona 1969, 20 × 14, 285 p.

En el presente libro se nos plantean una serie de problemas actuales en lo referente a diversos temas en relación con los especialistas que escriben en este libro, abordando cada uno las materias en las que son especialistas yendo las materias desde la lingüística a la historia, de la antropología económica a la biología o desde la crítica artística a la literaria. Los diversos autores proceden a un examen crítico que permite un ahondamiento fecundo en los métodos de la investigación de sus materias y una profundidad de las mismas. Estos estudios nos sirven, además, para comprender y entender un poco más las dos corrientes de pensamiento más actuales en el mundo científico de Europa, cuales son el marxismo y el estructuralismo, a pesar de que este último no sea demasiado conocido por su reciente nacimiento, pero no deja de ser interesante la introducción que a su estudio nos proporciona la lectura de los temas que los especialistas tratan en y desarrollan dentro de este volumen.—JOSÉ M. TOBES.

CORVEZ, M., *Les structuralistes*, Aubier-Montaigne, Paris 1969, 13 × 20, 199 p.

Hoy se habla mucho del estructuralismo. Para muchos se trata de una simple moda, que pasará pronto. Para otros, en cambio, parece significar la "nueva piedra filosofal". Además, el estructuralismo —método e ideología— se presenta como el suplantador definitivo del movimiento existencialista. Y ello no deja de ser cierto, al menos en muchos aspectos.

Dentro de esta óptica general, Maurice Corvez nos ofrece un balance diáfano sobre lo negativo y lo positivo de "los estructuralistas", esto es, los lingüistas, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan, Luis Althusser y los "críticos literarios" (R. Barthes, G. Dumezil, etc.).

Se trata de un intento marcadamente introductorio y orientador. Bajo este aspecto, el brillante escritor francés ha logrado plenamente su objetivo.—J. RUBIO.

PARAIN-VIAL, J., *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Privat, Toulouse 1969, 16 × 24, 230 p.

También esta obra persigue un objetivo predominantemente esclarecedor. Pero la autora se sitúa ya en un marco más ambicioso. En definitiva, se apoya en una distinción que ya se ha hecho corriente: análisis estructural e ideología estructuralista.

De acuerdo con ella, divide su obra en dos partes correlativas. La primera es la más interesante. En ella se investiga el contenido propio de la noción de estructura, para distinguirla de su reciente uso "ideológico". Por eso se estudia la noción de estructura en matemáticas, biología, lingüística, etnología y ciencias humanas (psicología y sociología). Según la autora, Lévi-Strauss pertenece todavía a la vertiente científica del análisis estructural, cosa ciertamente muy discutible.

La segunda parte es un buen resumen sistemático de las ideologías estructuralistas dominantes: Lacan, Althusser, Foucault. Finalmente, el libro se cierra con un capítulo final de "conclusiones", de gran interés. La autora descubre bajo el uso ideológico de estructura un equívoco que encubre tres nociones diferentes: la estructura-esencia de los metafísicos, la estructura-esquema de los matemáticos y la estructura-modelo de las ciencias positivas.—J. RUBIO.

BETTIS, J. D., *Phenomenology of Religion*, SCM Press, London 1969, 14 × 22, 245 p.

La fenomenología del hecho religioso es una de las vertientes de mayor florecimiento dentro del vasto campo de las ciencias de la religión. Tras los enfoques históricos y filosóficos, se impone progresivamente el enfoque fenomenológico, más modesto en sus pretensiones, pero también más convincente.

Este libro es solamente una antología de textos clásicos sobre el tema. El editor los sistematiza en tres corrientes fenomenológicas, que denomina así: "descripciones ontológicas" (Feuerbach, Maritain, Van der Leeuw), "psicológicas" (Schleiermacher, Tillich, Malinowski) y "dialécticas" (M. Eliade, M. Buber). Casi no hace falta decir que la clasificación es bastante arbitraria, pero en una antología, esto no tiene demasiada importancia. También podría discutirse la selección de los textos. Baste decir que corresponden al criterio personal del editor y, por ello, es preciso aceptarlo como una antología que es. En este sentido, resulta de indudable utilidad.—J. RUBIO.

CASTELLET, J. M., *Lectura de Marcuse*, Seix Barral, Barcelona 1969, 19,5 × 11,5, 147 p.

"Lectura de Marcuse" es un libro cuya finalidad se nos anuncia en las primeras páginas y no es otra sino "dar una visión global de la tentativa marcusiana por establecer una teoría crítica de la sociedad, que por más que arranque de Hegel, se basa esencialmente en Marx y en algunos aspectos de la obra de Freud, y tiene por objeto de reflexión la ideología de la sociedad industrial adelantada de nuestros días".

El intento del autor creemos que está plenamente conseguido. Por lo demás el estilo suelto y sumamente literario hace que el libro se lea casi sin querer. Lo juzgamos muy importante ya que la comprensión directa de Marcuse no es fácil —aparte el estilo del autor—, por la imprecisión de algunos términos que continuamente está barajando.—M. GARRIDO.

DE LA CONCHA, M., *Leyendo a Marcuse*, Studium, Madrid 1969, 18 × 11, 121 p.

Ajeno a todo intento polémico y deseoso de aportar mayor luz sobre las profundas teorías de Marcuse, el autor pone su empeño en exponer con la mayor objetividad posible las ideas, al mismo tiempo que las comenta con serena crítica, en las obras "El final de la utopía" y "Eros y civilización".

Comienza el libro dándonos una relación breve de todas ellas. Los análisis de las obras que antes hemos citado componen las otras dos partes del libro.

Otro conato por hacer accesible a las generaciones jóvenes ávidas de novedad, a un autor que pone la esperanza de vivir en un mundo de ilimitada libertad erótica en ruptura con la cultura y civilización actuales.—M. GARRIDO.

MARCUSE, L., *Filosofía americana*, Guadarrama, Madrid 1969, 18 × 11, 268 p.

"La historia de Norteamérica es la continuación de la historia de Europa sobre el suelo colonial. Tiene unos tres siglos y medio. En los dos primeros fue determinada por el pasado y el presente del Viejo Mundo. En el tercero, está ocurriendo lo contrario: contribuye a configurar los cambios que se operan en Europa. Esto mismo podría decirse de la historia del pensamiento americano".

Efectivamente, la historia de la filosofía americana está en gran parte configurada por las influencias inglesas, francesas y sobre todo alemanas. Sin embargo, hoy existe una serie de pensadores americanos que son exponentes representativos de todo el pensar Occidental.

La obra que presentamos es una revisión histórico-filosófica de ese pensamiento, rico en posturas filosóficas, más o menos afines, pero que todas tienen por telón de fondo el pragmatismo. L. Marcuse va haciendo a través de estas pá-

ginas un análisis profundo de las figuras cumbres de la filosofía norteamericana, desde Charles S. Peirce hasta John Dewey. La creemos una obra interesante que dará al lector una visión rápida de cómo pensó y cómo piensa la nación más desarrollada de la tierra.—E. RIZAL.

MALONEY, G. A., *El Cristo Cósmico*, Sal Terrae, Santander 1969, 21 × 16.

La obra del P. Teilhard de Chardin ha vuelto a abrirnos a una realidad hasta cierto punto olvidada dentro de la teología: la realidad del Cristo cósmico. Realmente en San Pablo y también en San Juan encontramos un material precioso para poder elaborar una teología del Cristo Cósmico. Los PP. Griegos no olvidaron este pensamiento, unido a la idea de recapitulación total en Cristo. El olvido vino con el juridicismo occidental y hasta cierto punto la teología agustiniana, que no está en contra de esta teología sino que ha recalado otros aspectos. Teilhard en este sentido ha sido un vidente y un profeta. El presente libro hace un estudio en el sentido indicado, siguiendo la trayectoria desde San Pablo a Teilhard de Chardin, pasando por San Juan y los Padres Griegos. Al final tiene un interesante capítulo sobre el logos y la ciudad secular y termina dándonos una antología de textos de los PP. Griegos, que en cierto modo se refieren al Cristo cósmico. Agradecemos a Sal Terrae esta traducción del original inglés.—L. FERRERO.

MARCEL, G., *Diario Metafísico*, Guadarrama, Madrid 1969, 18 × 11, 217 p.

Hemos sentido una gran satisfacción al poder tener en nuestras manos una esmerada traducción del *Journal Métaphysique*, conjunto de anotaciones que Marcel fue haciendo a lo largo de su caminar filosófico. No son ningún tratado sistemático —a Marcel nunca le ha gustado ser sistemático—, pero en las notas que Marcel escribe en su diario se ve una agudeza de pensamiento, un ansia de búsqueda y un deseo de superación constante, que cautivan, inspiran y hasta dan luz. Se nos habla de la disponibilidad, de la fidelidad, del ser y del haber, de la esperanza. Ante la filosofía de la sospecha y el revisionismo marxista, nuestro filósofo nos deja un testimonio del pensar cristiano: quizás con la luz que nos da Marcel estemos abiertos al verdadero camino de la esperanza, transcendiendo las concepciones demasiado seculares e immanentes del marxismo.—L. FERRERO.

LÓPEZ QUINTAS, A., *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970, 20 × 11, 719 p.

Realmente esta obra responde a “una voluntad ascética de servicio”. El panorama actual del pensamiento filosófico en nuestra patria necesita de un estudio integrador. Y la labor de nuestro autor la creemos un primer paso en este sentido; pero nos parece demasiado el darle el título de *Filosofía española contemporánea*. Creemos que ni son todos los que están, ni están todos los que son. Además una obra que quiera apropiarse este título debe dar una visión más veraz de la filosofía española, dándole a cada autor lo que se merece. Más parece un conjunto de apuntes y notas de investigación del pensamiento filosófico español, que un estudio global y serio —con lo cual no queremos quitar seriedad ninguna a este obra, ni mucho menos— sobre el rico pensar de nuestra España. Dejando a un lado esta crítica negativa, es digna de toda loa la labor informativa y bibliográfica que se nos ofrece, ya que tenemos aquí una serie de datos difícilmente asequibles por otros caminos. Por lo tanto tiene una serie enorme de valores, ya como investigación ya como información. La presentación por parte de la editorial es lúcida y esmerada.—L. FERRERO.

FERRATER MORA, José, *La filosofía actual*, Alianza, Madrid 1969, 18 × 11, 188 p.

Presentamos la refundición de un libro anterior de Ferrater Mora titulado "La filosofía en el mundo de hoy". Esta obra que presentamos contiene una información de los lugares en que hoy se realiza la filosofía. Desde este punto de vista es un libro interesante y bueno. Por otra parte muchos elementos nuevos sobre la obra anterior. Así, por ejemplo, tienen cabida en la presente edición la filosofía del lenguaje, la logística, etc.—DEOGRACIAS.

JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid 1968, 19 × 13, 634 p.

Esta obra de Jaspers tiene que ver con la relación entre el pensamiento filosófico y la fe revelada. La postura filosófica de Jaspers es consecuente con la postura de todos los existencialistas, o sea, con una fenomenología existencial que, por su exclusivismo, a la vez que es un muro opuesto al esencialismo, no puede, sin embargo, sustraerse a la razón humana naturalmente esencialista y también naturalmente cristiana. Aquí está precisamente el secreto de estos hombres de suyo honrados desde el punto de vista filosófico, pero víctimas por otra parte del sistema.

El autor divide la obra en siete partes, pero podríamos agruparlas todas en tres. La primera comprendería las tres primeras partes en las que Jaspers propone su modo de pensar sobre la historia de la fe y de la Iglesia y relaciones en general entre ciencia, filosofía y teología, exponiendo luego su pensamiento sobre la trascendencia (umgreifende), es decir, sobre ese horizonte o envolvente que es el *sí mismo* como existencia empírica, como conciencia general o como espíritu, pero que afirmada tal trascendencia como un más allá, como horizonte de nuestro horizonte, "no es más que una ilusión" (p. 136), un fracaso que únicamente posibilita la trascendencia sin demostrarla filosóficamente. La segunda parte, la más extensa (pp. 151-459) está dedicada a lo que él llama *escritura cifrada* (chifferschrift). Las *cifras* "no son cosas, ni objetos, ni estados de cosas, ni realidades, pero que fueron tenidas por realidades por corporeidades que imperaron sobre pueblos y épocas" (p. 152). Las *cifras* son más bien un "lenguaje de lo trascendente, accesible sólo a través del lenguaje y no en el símbolo mismo, por medio de la identidad de cosa y símbolo" (p. 156). Así, por ejemplo, tenemos *cifras de la divinidad* (lo sagrado, lo profano, lo cultural, lo ritual, el sacrificio, Dios personal, la Trinidad, etc.); *cifras de la inmanencia* (naturaleza, unidad de lo viviente, totalidad una del mundo y su desgarramiento, etc.); *cifras del paso del tiempo* (historia y escatología, etc); *cifras del Logos y del ser*; cifras de la situación existencial (la desgracia, el mal, el pecado, etc.). Pero todos estos símbolos de la trascendencia no son suficientes para que "la filosofía pueda anunciar nada, ni mostrar nada seguro, ni nada absoluto como apoyo en una *realidad* del mundo, antes bien permanece en las cifras imprecisas" (p. 506). *La tercera parte* (7.^a del autor) se refiere a la coincidencia entre la filosofía y la fe revelada. La conclusión es que la filosofía no ha de concluir nunca a la existencia de una verdad única; más bien ha de estar abierta a las posibilidades de verdad dentro del ámbito de la comunicación entre las diversas existencias. Un creyente que pretenda demostrar que está en la verdad única, sería un dogmatista o un fanático, según Jaspers. En una palabra, de la situación espiritual de nuestro tiempo surgiría la necesidad de una filosofía que sería *fe sin ser religión*.—F. CASADO.

VIARIOS, *Psicanalisi e Filosofia*, Gregoriana, Padova 1968, 24,5 × 17,5, 150 p.

El presente volumen es uno de los muchos que ha venido publicando el tan conocido *Centro di Studi Filosofici di Gallarate*. Responde en concreto al duodécimo Congreso —20 y 30 de septiembre de 1967— de asistentes universitarios de filosofía que se celebra todos los años. Su contenido se debe a un grupo de colaboradores que han centrado sus trabajos sobre el tema de las relaciones

entre la filosofía y el psicoanálisis bajo diversos aspectos. Dos introducciones y doce comunicaciones integran el conjunto de la obra.

Desde que Freud intentó, no ya con presentimientos o intuiciones, sino con método científico, la penetración del fondo oscuro humano, la filosofía no podía negarse a entrar en contacto con el psicoanálisis si quería ser realmente una explicación de las ultimidades del hombre. Tratándose en concreto de lo que pudiera ser una filosofía antropológica, el psicoanálisis ha obligado a hacer entrar de lleno en la filosofía al hombre en toda su totalidad de compuesto de cuerpo y de alma, influyentes ambos en una auténtica concepción de la personalidad en su dimensión existencial. Tanto la filosofía como el psicoanálisis se necesitarán mutuamente para no quedarse, ninguno de los dos, en exclusividad que, por serlo, no serían objetivas. Pues bien, esto es precisamente la razón de ser de los trabajos contenidos en este volumen.

Dada la imposibilidad de reducir a unas líneas la doctrina aquí expuesta, por la variedad de aspectos tocados, nos limitamos a la enunciación de los temas; sin duda esto bastará para que el lector pueda darse cuenta de la importancia de los mismos. Son los siguientes: El psicoanálisis más allá del historicismo; Los límites de la libertad en la antropología rosminiana; Interioridad y Psicoanálisis; Motivaciones y estratificaciones del autoanálisis freudiano; Psicoanálisis y Sociología; Pedagogía y Psicoanálisis; Método psicoanalítico y la imposibilidad de sobrepasar la consciencia humana; Psicoanálisis y conocimiento; La gramática de "Terapia": Wittgenstein y Freud; Psicoanálisis y consciencia "Ingenua"; Psicoanálisis y Metafísica; Sobre la función analítica del conocimiento en S. Freud.

Evidentemente, el esfuerzo del XII Congreso filosófico estaba plenamente justificado dado el interés del tema.—F. CASADO.

ANDRÉS, T. de, S. I., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid 1967, 19,5 × 13,5, 301 p.

Mala fama ha tenido Ockham en la historia de la filosofía, como mala ha sido también la de aquellos que, como en el caso de Gregorio de Rímmini hemos podido comprobar, se han acercado a su pensamiento, siendo todos ellos tachados de nominalistas. Pero también no han faltado en los últimos tiempos quienes han hecho a Ockham objeto de estudio y también de interpretaciones diversas que han contribuido, en parte al menos, a restituirle el buen nombre.

El P. Teodoro de Andrés se ha enfrentado con el tema sin duda con cariño, ya que, como nos dice en el Prólogo, su obra es el resultado de varios años de investigación; esto se deduce también de la cuidadosa, detallada y abundantemente informada exposición que nos hace del mismo.

Como el mismo título indica, ese pretendido nominalismo de Ockham es visto como una filosofía del lenguaje en la que el concepto sería "signo lingüístico natural" (Introducción), no en el sentido de un neopositivismo al estilo del posterior círculo de Viena, por ejemplo.

El trabajo se va centrando sobre la teoría ockamista de dicho signo en su alcance de significación lingüística natural o arbitraria, en su aplicación concreta a la formación del universal y más concretamente, por ejemplo, en la interpretación significativo-lingüística de los predicamentos y en la noción de suposición según Ockham.

Es claro que toda esta disquisición tiene que parecer extraña a todo tomista partidario de una abstracción a base del entendimiento agente tradicional, y seguramente la considerará ininteligible. Sin embargo, la interpretación que hace el autor atendiendo al "concepto como signo lingüístico, en su estructura de mera referencia o 'envío a otra cosa' y eventualmente 'envío a muchas cosas simultáneamente' como solución al problema del universal sin necesidad de aceptar la afirmación de una 'natura'" (p. 283), no se hará extraña a quien esté al corriente de la teoría agustiniana de la *Memoria Dei*, es decir, de ese innatismo nocional de San Agustín que tanto tiene que ver con la formación del universal. Y no se olvide que Ockham fue un franciscano, y que los franciscanos fueron también muy agustinianos.—F. CASADO.

VIVES, J., S. J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Gredos, Madrid 1970, 19,5 × 13,5, 328 p.

Vaya por delante el que este libro que presentamos fue premio Ciudad de Barcelona en 1965 como manuscrito, y que su autor ha cursado filosofía clásica; creemos que esto, naturalmente, avala de alguna manera a la obra. No importa que sólo cinco años más tarde haya visto la luz; diríamos que, dado el tema, esto mismo sería también una garantía de un trabajo mejor pensado.

La obra va encaminada a una recta interpretación de la ética platónica, ya que, aparte de que para una concepción objetiva de las nociones éticas puedan ser más o menos necesarias ciertas analogías, sería una equivocación el que estas analogías, en este caso, fueran tomadas de una ética judío-cristiana en que, hasta la semejanza de los términos, pudiera convertirse en diversidad. Por eso el autor ha intentado no enjuiciar la ética platónica desde afuera sino desde dentro, "instalando su mente en la situación en que se hallaban Sócrates y Platón al intentar adquirir por primera vez conciencia refleja y sistemática de los bienes de la ética" (Introducción). Aquí está precisamente la originalidad y el mérito de la obra.

A grandes rasgos, éstos serían los puntos desarrollados de la ética platónica: La mayor atención a los aspectos objetivos que a los subjetivos, que llevaba consigo un carácter más intelectualista. La concepción de la moral en función de técnica: Las grandes realidades morales serán las Ideas, y el filósofo será el técnico de la moralidad como dirigente de la sociedad. La superación en la ética platónica del hedonismo y del utilitarismo por el eudemonismo. La consideración del Bien supremo, la Idea de Bien, como el ejemplar ético al que habrá que asemejarse "en cuanto sea posible" según la medida de la esencia (ética esencialista). En las leyes, la moral desembocará en una pedagogía y educación política.

La exposición está hecha con una claridad a la que no estamos acostumbrados al tratarse de estos temas en filósofos de la antigüedad.—F. CASADO.

PRÉVOST, A., *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Mame, Tours 1969, 21,5 × 14, 409 p.

La obra es una síntesis de los estudios hechos por A. Prévost sobre el *Pensamiento religioso de More*, su tesis doctoral en teología, así como de otros estudios de tipo filosófico y literario que acompañaron a una edición crítica trilingüe de la *Utopía* y que le merecieron el doctorado en Letras en 1956.

Estos libros nos presenta a un Tomás Moro testigo de excepción de una Inglaterra de su tiempo. El valor del testimonio de Tomás Moro reside en su enorme personalidad polifacética: laico, padre de familia, escritor en lengua vulgar y en contacto con los acontecimientos literarios, políticos y sociales de su época, erudito, humanista, abogado, hombre de corte, canciller del reino, consejero de Enrique VIII. Por todo esto la obra literario-filosófica-teológica de Moro es excepcional para informarnos sobre la realidad de una crisis religiosa en aquel trágico momento en que la iglesia católica de Inglaterra da a luz a la iglesia protestante. Moro nos hará ver cómo fue posible que un pueblo, apegado a sus tradiciones religiosas, sin embargo reaccionase de tal manera que, al lado de la resistencia, se pudiera encontrar también la simpatía para con las ideas innovadoras.

La obra no puede ser más completa; dividida en cinco partes, comprende su formación y actividad cultural, su pensamiento filosófico-teológico, la evolución histórica de la crisis de Inglaterra, su actuación frente a los innovadores, su apologética y doctrina política y moral. Pero, en su actuación, Moro fue un hombre solo, y tuvo que enfrentarse sin ayudas y con su solo talento para la defensa de la fe en Inglaterra. Y, porque se quedó solo, no pudo su obra ser una síntesis constructiva del cristianismo con el humanismo, pero ciertamente le abrió un camino; en todo caso, fue un auténtico testimonio de su fe, primero con su vida y sus obras filosófico-teológicas y, finalmente, con la entrega de su vida.—F. CASADO.

PAPONE, A., *Esistenza e corporeità in Sartre*, Felice le Monnier, Firenze 1969, 24 × 17, 157 p.

En el estudio del existencialismo ha habido una serie de temas que han sido el lugar común de los expositores de esta filosofía; así, por ejemplo, su irracionalismo, la nada, la angustia, la muerte, el aspecto de filosofía de la crisis, etc. Otros temas más concretos, dentro de lo finito existencial, están preocupando actualmente; así en la obra que presentamos en la que se expone la temática de la corporeidad. Este aspecto existencial humano, del cual se encuentran en Heidegger solamente las premisas, en Sartre es tratado de una manera sistemática e intencionada.

Creemos que Annagrazia Papone habrá tenido que consagrar un buen espacio de tiempo y de profunda reflexión para poner en claro el pensamiento sartriano que, en este caso, no tiene poco de oscuro.

Los capítulos primero y segundo son como una introducción al tema. En el primero expone la relación entre psicología fenomenológica y corporeidad; contra la afirmación de Mesnard de que en Sartre la psicología fenomenológica sería una psicología sin cuerpo ni alma, la Papone nos dice que se da más bien una superación de la dicotomía clásica mediante una visión sintética de la realidad humana: la consciencia está situada en el concreto de la estructura corpórea y es inseparable de la corporeidad (p. 32). En el segundo capítulo se establecen las líneas generales del existencialismo sartriano, indicando las relaciones entre el para-sí y el en-sí, del cual, el primero es la anulación y, sin embargo, requerido el segundo para la posibilidad del para-sí y para su inserción en el mundo. El tercer capítulo, el más extenso (pp. 56-137), está íntegramente dedicado a la fenomenología de la corporeidad. Evidentemente, al no reconocer al espíritu como realidad distinta del cuerpo, la corporeidad propia se revelará a base de ser entendida como esencialmente viviente: será conocido el cuerpo propio en una vivencia "sensacional" no como siendo-en-el-mundo; de esta segunda manera es como es visto por los otros y como yo puedo ver a cualquier otro cuerpo y aun el mío. Este texto de Sartre lo resumiría todo: "Todo el ser-para-sí debe ser cuerpo, y todo debe ser consciencia; no puede estar unido a un cuerpo". Hay que leer despacio estas densas páginas para darse cuenta, a través de la exposición, de los equilibrios que Sartre tiene que hacer para dar una explicación de la corporeidad, de la sensación y temas afines y que es más destructiva que constructiva —como debe serlo negado el esencialismo—, aunque, como todo existencialismo, presente una brillante descripción fenomenológica del hombre en relación con lo que le rodea.

Un cuarto y último capítulo trata de la ontología de la corporeidad; como muestra de los equilibrios incomprensibles que tiene que hacer Sartre para decir lo que quiere decir, véanse las siguientes palabras: "El cuerpo es también el presente constantemente huído, en cuanto es lo que el para-sí es, no como identificación sino como anulación" (p. 146). La cita de Sartre puesta a continuación es ésta: "Yo soy mi cuerpo en cuanto que soy; no lo soy en cuanto no soy lo que soy". Y continúa la autora: "Se recuerde que el para-sí es el ser que no es aquello que es y es aquello que no es".

En una palabra: "La idea fundamental de Sartre es, por consiguiente, que el cuerpo representa la forma contingente que asume la necesidad de mi contingencia"... "como estructura permanente de mi ser y de la condición permanente de la posibilidad de mi consciencia, como consciencia del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro" (p. 146).

Terminando: es una obra que, ocupando poco lugar en la biblioteca de filosofía, será sin embargo de mucho provecho para un perfecto conocimiento del pensamiento de Sartre.—F. CASADO.

VILLALOBOS, J., *El pensamiento filosófico de Giner*, Univ. de Sevilla, Sevilla 1969, 23 × 17, 135 p.

En la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX se produce en España un movimiento renovador: el fenómeno del krausismo. Su influencia en la Es-

paña de entonces es notable, ya que afecta no sólo al campo del pensamiento sino que trasciende a una escala vital. Los prosélitos de este sistema, que quería ofrecer un nuevo rostro de España, son numerosos. Uno de los adalides es Francisco Giner de los Ríos, hoy quizás un poco olvidado y que, sin embargo, no se merece esa indiferencia ya que gastó sus mejores energías en la tarea de renovar y rejuvenecer a España en una época en que ésta se desangraba lentamente. Fundador de la Institución Libre de la Enseñanza por la que habrían de pasar las más relevantes figuras del pensamiento y de las letras españolas, tuvo una obsesión constante en su vida: hacer hombres capaces de comprometerse en un ideal grande.

José Villalobos, profundo conocedor de la obra gineriana y manejando una bibliografía sobradamente exhaustiva, va desarrollando, casi al detalle, las manifestaciones más señaladas del pensamiento filosófico-vital de Francisco Giner. Para ello comienza con una somera exposición del movimiento innovador krausista, el entronque de Giner con el sistema, al mismo tiempo que en breve síntesis nos brinda sinceramente la realidad del problema de España en un momento ciertamente difícil para nuestra patria. La mayor parte de su trabajo lo ocupa, como es lógico, en desarrollar los dos grandes temas ginerianos: la filosofía jurídica y la pedagogía, donde con patente claridad nos obsequia con lo más logrado del pensamiento de Giner.

Sencillamente, un libro que se nos antoja interesante, con una profunda base científica y revelador casi por sí solo de las diversas corrientes del pensamiento en un momento histórico concreto de nuestro acervo cultural.—A. GUERRA GALENDE.

LUYTEN, N. A., *Schriften zur christlichen Weltanschauung. Écrits sur la Spiritualité chrétienne*, Editions Universitaires, Friburgo-Suiza 1969, 3 vols. I, *La Philosophie de la Nature*, 218 p.; II, *L'Antropologie philosophique*, 234 p.; III, *La Spiritualité chrétienne*, 254 p.

Los amigos, colegas y alumnos del P. Luyten le ofrecieron, con motivo de su sesenta cumpleaños y como homenaje, una colección de sus trabajos, el 7 de junio de 1969. En esta nueva edición en tres volúmenes separados, es indudable que la obra hallará un mayor número de lectores. Han sido retirados los artículos escritos en flamenco, y así los volúmenes quedan manejables y bellos.

Bajo las tres denominaciones generales de los volúmenes se oculta toda la vida de un hombre consagrado a la investigación y a la exposición de sus estudios. Sería imposible recoger hoy tantos artículos esparcidos por revistas difíciles de hallar. El homenaje ha sido pues excelente y esta nueva edición presta un gran servicio a los lectores del mundo entero. El hecho de que el título general se dé en dos idiomas está muy bien pensado. Para estos hombres bilingües (aunque el P. Luyten escribía perfectamente en cinco idiomas) conviene advertir que la mitad de los artículos están en francés y la otra mitad en alemán, aunque hay algunos en inglés. Esto exige también unos lectores bilingües.

En cuanto al contenido doctrinal, estos tres volúmenes son como un índice de nuestra cultura en estos últimos años. Reflejan bien el movimiento de la investigación, tal como se aprecia desde una torre del homenaje, tal como lo es la Universidad de Friburgo y con un centinela tan sensible y experto como el P. Luyten. Esto indica que se trata de una labor eminentemente informativa y crítica, que todos los lectores sabrán apreciar, como "magistral". La presentación editorial de los volúmenes es noble y limpia.—L. CILLERUELO.

BÖCKENHOFF, J., *Die Begegnungsphilosophie*, K. Alber, Freiburg-München 1969, 22 x 14, 464 p.

Como el título indica, Böckenhoff consagra este estudio a la filosofía del encuentro, de comunicación interpersonal, de YO-TU. Con estas perspectivas recorre el pensamiento de los diversos autores a través de la historia, comenzando por los presocráticos. En la conciencia antigua se pueden descubrir las dos ten-

dencias tipo que comprenden la visión personal griega y cristiana: unidad cósmica y conciencia cristiana de un Padre común celestial, respectivamente. Con Descartes ya comienza la filosofía del yo al otro, siguiendo Böckenhoff analizando el pensamiento de las conocidas corrientes: empirismo, idealismo, racionalismo, irracionalismo, hasta Ortega y Heidegger, con su *masa* y *Man*. Y luego acomete el estudio de la filosofía actual como filosofía del encuentro, del TU, fundada en Scheler, Buber, Grisebac, Ebner; filosofía en la teología dialéctica (Gogarten, Tillich, Barth, Brunner), en los filósofos (Hartmann...), en el aspecto de la formación (Guardini, Litt...), en la filosofía francesa (Marcel, Merleau-Ponty, Nédoncelle, Sartre, Minkowski, etc.), y en Holanda (Buytendijk, Kwant, de Waehlens...). Hasta aquí, el estudio histórico sobre las diversas corrientes y autores de la filosofía del encuentro, con sus variados aspectos sobre la filosofía interpersonal y de relación.

En una segunda parte se enfrenta con el análisis propiamente tal de la filosofía del encuentro. Bajo los aspectos de experiencia, de teoría del conocimiento, de ética y de ontología, da Böckenhoff una panorámica sistemática de la filosofía del encuentro. De la prioridad del encuentro se sigue que el Yo se realiza personalmente primero a través del Tú y que el conocimiento material es mediatizado fundamentalmente por un encuentro personal.—ISIDRO RAMOS.

LOVELL, K., *Didáctica de las matemáticas*, Morata, Madrid 1969, 13,5 × 21, 195 p.

Desde el punto de vista filosófico Lovell parte de un presupuesto netamente nominalista, pues, tratándose del concepto, sólo ve la generalización; de ahí que la defina como "una generalización". Poco después afirma que "los conceptos parecen proceder de las percepciones, del contacto real con objetos y situaciones vitales, de experiencias sufridas y de distintas acciones realizadas".

No obstante el libro ha merecido el aplauso de personalidades como Inhelder. Quizá resulta arriesgado criticarle negativamente debido a la monotonía de sus muchos ejemplos. Empero el autor aclara que "ha sido escrito con la esperanza de que sirva de ayuda a todos los interesados en la educación de la infancia".

Como conclusión propuesta por Lovell tenemos que el desarrollo de los conceptos matemáticos y científicos básicos es un proceso lento y complejo que todavía no es bien conocido.—J. PÉREZ.

Ciencias Psicológicas y Sociales

WRIGLEY, E. A., *Historia y población*, Guadarrama, Madrid 1969, 19 × 13, 256 p.

La demografía es una ciencia en plena creación. Su mundo es un mundo fascinante y que precisa estudios serios y profundos para poder conocer tanto el presente como el futuro del mundo.

De hecho, de estos estudios podremos sacar algunas conclusiones sumamente interesantes para la evolución del crecimiento humano y sus consecuencias en el ser del hombre del mañana.

El profesor Wrigley es un ejemplo de esa clase de estudios serios; como dice el título va a estudiar las fluctuaciones de las poblaciones y sus reglas de crecimiento, etc..., pero en la historia. Nos hace así un examen demográfico sobre los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, y también algunas perspectivas que parecen salir de lo que va de siglo XX.

Al final da una imagen sociológica, no moral, sobre el futuro próximo y lejano de la humanidad. Las conclusiones que saca creo que son válidas ya que se fundan en unos datos sociológicos y por tanto hemos de reconocer

como un valor científico que habrá que aceptar y poner en práctica aunque nuestros métodos para lograrlo sean distintos.—R. PANIAGUA.

MUTHESIUS, E., *Orígenes de la conciencia moderna de crisis*, Marfil, Alcoy 1969, 21 × 14, 180 p.

No se pretende con este libro estudiar el tema de una manera exhaustiva ya que es muy complejo dicho intento. Pero de lo que sí se trata es de seguir una trayectoria histórica haciendo ver cómo nuestro presente se halla condicionado por un pasado y que nos hará ver con mayor facilidad el actual momento de crisis por la que hoy día pasa el mundo.

Se estudia el papel que juegan las ciencias exactas físico-naturales, y la tecnificación del mundo a causa de ellas y cómo ha influido y sigue influyendo en el hombre. Y así poniendo de manifiesto la crisis en que han sumido al hombre los desarrollos de las ciencias naturales y sus aplicaciones técnicas afectando de esta manera a la vida espiritual del mismo.

Una doble invitación se nos hace con este presente libro, y es: que aceptemos este momento histórico como es en realidad, es decir, como un momento de crisis; y por otra parte el que no nos dejemos absorber por este mundo materializado y tecnificado que está consiguiendo que para el hombre moderno toda la naturaleza se halle reducida a un conjunto de materias y fuerzas, lo cual es causa de la crisis espiritual presente. Nuestra postura será luchar por lograr un equilibrio entre el espíritu y la naturaleza y así salvar el gran valor del hombre, el transcendental, que para muchos hombres hoy día ya no existe o viven como si no existiese.—L. PRIETO.

BAIR-WOODWARD, *La Enseñanza en Equipo*, Magisterio Español, Madrid 1968, 22 × 15, 224 p.

Un nuevo enfoque del proceso de la enseñanza se nos presenta bajo el nombre de Enseñanza en Equipo, que nos plantea una fórmula de Organización para la enseñanza escolar mucho más efectiva que el esquema tradicional, que con un poco de terminología irónica se le ha llamado de *Cells and Bells* (Celdas y Campanas).

La Enseñanza en Equipo es una organización que poco a poco se va imponiendo y se espera que triunfe definitivamente en los distritos escolares de los países. El fin que se persigue, como es natural en todo progreso, es un mejorar, un ir buscando siempre una mayor eficacia en la instrucción. Este intento resultará siempre más fácil y eficaz si prestan su colaboración un grupo de personas profesionales con su entrega total y con sus distintos puntos de vista para procurar un mejor método de enseñanza, como sucede en dicha organización.

La acuciante necesidad de revisar los planes de estudios, el tremendo fallo del descuido del alumno individual, y la urgente necesidad de personal mejor formado con tiempo suficiente para preparar, enseñar y evaluar son puestas de relieve con este tipo de programa. La Enseñanza en Equipo es un excelente medio para la identificación de tales problemas, tanto para su estudio como para la búsqueda de soluciones. El resultado depende de la calidad del personal participante, su entrega total y diaria y una prudencia que siempre se exige.

En este libro se podrá encontrar el lector con una verdadera estructuración de la Enseñanza en Equipo, y con su completa explicación, tanto del *equipo jerárquico* de maestros y sus diversas funciones, como sobre la construcción de dichos edificios, horarios, etc., que dicho tipo de enseñanza exige. Y para lograr aún una más completa descripción no falta la ilustración del método con varios ejemplos prácticos de enseñanza tomados de los programas en vigor y que dan al lector una perfecta visión del tema. A los arquitectos, educadores y profanos les interesarán las descripciones detalladas y las ilustraciones de las clases de material y los espacios para una mayor efectividad en el nuevo plan.—L. PRIETO.

KENDREW, J. C., *Introducción a la Biología molecular*, Morata, Madrid 1970, 21 × 13,5, 122-XV p.

El autor, Premio Nobel de Química en 1962, con otros tres compañeros de Cambridge, recoge aquí una serie de conferencias que dió sobre este tema, televisadas por la BBC.

Aparentemente, el libro que parece no interesar sino al hombre especializado porque el hombre corriente corre el riesgo de no entender, guiado por la experta mano del Dr. Kendrew, hace que el tema se convierta en apasionante, como todos los temas biológicos que siempre han atraído al hombre, tanto por las respuestas que se han adquirido, como por las perspectivas que se abren ante nuestros ojos (en este caso: posible superación de taras hereditarias, cáncer, aumento de la capacidad intelectual, etc.).

Comenzando por la explicación del ADN, el Dr. Kendrew, nos introduce, de un modo siempre asequible y sencillo, por los intrincados caminos de la traducción del código de la vida a la acción que se ha de realizar, mediante la síntesis de las proteínas, para acabar señalando las inmensas perspectivas que se abren ante nuestros ojos.

El libro viene completado por XV láminas, conteniendo 52 figuras, que forman un complemento esencial, sobre todo para el no iniciado en el tema, así como por una breve pero escogida addenda bibliográfica.—G. CANTERA.

LEWIN, K., *Dinámica de la Personalidad*, Morata, Madrid 1969, 14 × 22, 290 p.

En el presente libro se recoge una selección de artículos del genial psicólogo alemán Kurt Lewin. Escritos y publicados en diferentes fechas, es casi inevitable que se repitan algunas ideas, pero en conjunto nos ofrece una panorámica de las interesantes concepciones del autor.

Quizás el título no refleje bien su contenido vario, aunque sus líneas más resaltantes estén dedicadas al estudio de algunos aspectos de la personalidad y del medio ambiente.

Nos expone en el primer artículo una visión comparativa de las características generales del pensamiento físico-psicológico de Aristóteles y Galileo. Resalta lo conflictivo de ambas perspectivas en la Psicología contemporánea y se lamenta de que aún no se hayan superado las concepciones aristotélicas. En los artículos siguientes estudia los procesos psíquicos, la gran influencia del medio ambiente en el desarrollo y conducta del niño, teoría dinámica del subnormal... Destacaríamos, entre todos, el dedicado a las situaciones psicológicas de la recompensa y del castigo.

Con su clara presentación y un completo índice de materias, el libro es —con palabras de Alvarez Villar— “una antología del pensamiento de Kurt Lewin”. —A. GARCÍA G.

OSTERRIETH, Paul, *Psicología infantil*, Morata, Madrid 1970, 14 × 22, 195 p.

El Dr. Paul Osterrieth, Profesor de la Universidad Libre de Bruselas, es un gran conocedor y especialista en la Psicología infantil. La mayoría de sus escritos están dedicados a este tema. Su propósito en la obra que presentamos no es otro que crear en los adultos el interés que se merece la infancia. Y parece que lo va consiguiendo: a cinco idiomas ha sido traducida esta “Introducción a la Psicología del niño” y son ya seis las ediciones en lengua francesa y dos en lengua castellana. Se dirige especialmente a los padres y educadores y a cuantos se relacionan con la problemática del niño, a fin de que atiendan, conozcan, comprendan y se preocupen por su normal desarrollo evolutivo, puesto que de este normal desarrollo depende en buena parte su futuro y el de la sociedad.

Cualquiera, pues, que lea esta obrita podrá hacerse una idea general de lo más característico de cada etapa del desarrollo psicológico del niño que se realiza desde la fase prenatal hasta las proximidades de la pubertad.

El libro, con una interesante bibliografía adicional, es —como dice el doctor Vázquez Velasco en el prólogo a la 1.ª edición española— “una síntesis ordenada, clara y personal importantísima” que trasciende los límites de una obra de divulgación por “la densidad de contenido y el alto espíritu científico”.— A. GARCÍA G.

MONZEL, N., *Doctrina social*, Tomo I, Herder, Barcelona 1969, 22 × 14, 500 p.

Las relaciones difíciles entre Sociología y la Doctrina social católica, han llevado no pocas veces a confusiones teóricos y prácticos que no debieron haber ocurrido.

La obra de Monzel fue un intento serio para lograr unir las dos en una teoría original y auténticamente cristiana. Su obra, al fin, ha podido salir merced al trabajo de sus colaboradores, aunque su autor ya no pueda verla. En este primer tomo se nos ponen unos presupuestos fundamentales de la doctrina social católica y de los problemas sociológicos. El 2.º tomo se nos anuncia ya como una aplicación de los principios a los problemas concretos: estado, familia...

Esperamos pues que se complete así un manual de doctrina social donde junto a una teoría se pongan las aplicaciones, que en el fondo es a lo que tiende la sociología.—R. PANIAGUA.

VARIOS, *El riesgo de la experiencia religiosa*, Marova, Madrid 1968, 18 × 15, 178 p.

En un mundo como el actual en el que todo está contabilizado y delimitado, en el que toda “experiencia se realiza tras un meticuloso estudio y con el éxito asegurado de antemano, sin quedar apenas margen al riesgo, ¿se puede todavía arriesgarse de lleno ante la incógnita de lo que nos supera absolutamente? Este es el problema central del libro que presentamos, y que es un debate público entre diversos técnicos creyentes y no creyentes. Así tenemos al P. Arrupe, González-Ruiz, Hortelano, Bertini... No se pretende, por supuesto, agotar el tema. Quiere ser, eso sí, un estímulo para pensar y profundizar en un tema que no podemos nunca soslayar. Los apartados de que consta son: El mundo moderno busca a tientas. La experiencia religiosa en la existencia humana. Experiencia religiosa y revelación cristiana. Mundo moderno y experiencia cristiana.—JOSÉ L. BARRIO.

GRAND'MAISON, J., *El mundo y lo sacro. I. Lo sagrado*, Verbo Divino, Estella 1970, 19 × 13, 227 p.

Estamos en un mundo secularizado, las épocas míticas, “religiosas” ya son eslabones que se pierden en la cadena de la historia. Sin embargo esto plantea al cristianismo un problema: ¿cómo encarnar en esta sociedad concreta las realidades teológicas que deben ser el fondo de nuestras vidas? Se trata de hacer ver que no hay oposición entre el mundo y lo sacro. Lo profano es un “en sí” con finalidad propia concreta, y lo sagrado es fundamentalmente una “relación”, que sin quitar su consistencia a lo profano (consistencia que le viene de la creación), le liga con lo trascendente, la realidad superior. Quizás el punto clave de este libro sea la distinción terminológica entre sacralizar y consagrar, y el sentido verdadero de la desacralización.

La sistemática que sigue es el estudio, primeramente, de lo sagrado en las ciencias humanas de la religión. Sigue analizando lo sagrado en su devenir histórico, y termina con un interesante capítulo sobre lo sagrado en la revelación. Considero que es un libro interesante y un paso más en la filosofía de la religión, en el problema que ya se ha hecho clásico, de “lo sagrado”.—JOSÉ L. BARRIO.

PLÉ, A., *Freud et la morale*, Du Cerf, Paris 1969, 16 × 13, 188 p.

Estamos ante un interesante libro de A. Plé, paralelo a "Freud y la religión". El sistema seguido es idéntico a su anterior obra: Trata de analizar lo que verdaderamente pensaba Freud sobre la moral, basándose en sus textos, y haciendo ver que muchas veces son demasiados y desmedidos los sambenitos que le cuelgan al padre del psicoanálisis. También como en "Freud y la religión" termina con un capítulo en el que pretende acercar o relacionar la teología moral y las doctrinas del maestro, fijándose sobre todo en Santo Tomás. Es, en fin, un libro importante y que se hace imprescindible para quien se interese por estos temas. Esperamos que pronto sea puesto al alcance del público de habla hispana. Merece la pena.—JOSÉ L. BARRIO.

COSTA CLAVELL, J., *El sexo y su influencia en la historia*, Telstar, Barcelona 1969, 14 × 19, 192 p.

Nos presenta un estudio del sexo y sus facetas a través de la historia. La situación de la mujer desde Adán y Eva hasta el siglo xx. En cada una de las épocas aparece la mujer con unos derechos muy inferiores a los del hombre. Es utilizada como objeto de placer. Hace notar una excepción: la situación de la mujer en la U.R.S.S. El marxismo propugna una igualdad absoluta entre hombre y mujer. Finalmente nos dirá que en el siglo xx se va hacia una liberación de la vida sexual. "La sexualidad no es ya la ciénaga donde pululan turbios deseos inconfesables, sino una fuente de amor, de solidaridad, y de conocimiento para el ser humano".—E. ALONSO.

HERVAS, R., *Historia de la prostitución*, Telstar, Barcelona 1969, 14 × 19, 200 p.

Nos describe este libro, con una claridad admirable la línea seguida por la prostitución desde sus orígenes hasta hoy día. Es un estudio muy interesante que analiza desde los casos de prostitución familiar en la antigüedad hasta los modernos prostíbulos de hoy día. Cita también los nombres de las "famosas intérpretes" de este oficio y los pormenores de su vida. Niega que la prostitución sea la profesión más antigua del mundo y aclara que su aparición se hace patente en civilizaciones ciertamente evolucionadas.—E. ALONSO.

CENTRE DE RECHERCHES SUR L'U.R.S.S. ET LES PAYS DE L'EST, *Annuaire de l'U.R.S.S.*, Ed. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1969, 25 × 16, 820 p.

Que la revolución comunista sea una realidad constituye una gloria sin par para sus profetas. Sin embargo, que esta revolución se haya iniciado allí donde no se pretendió hacer es un mentís rotundo a tesis fundamentales de Marx y Engels.

Los males que Marx recriminaba a la sociedad capitalista de antaño son, precisamente, de los que adolece la sociedad comunista actual: estado opresor y alienador del hombre, dogmatismo, opresión de todo linaje, etc.

La obra que aquí presentamos es un trabajo magnífico a la vez que completo, donde es analizada exhaustivamente toda la temática soviética de última hora en materia de Sociología, Derecho, Economía, Política y Cultura.

En la elaboración de esta obra singular han intervenido varios equipos de personal técnico y administrativo con la colaboración de los profesores de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Económicas de Strasburgo: Maryse Lamps, Vitaly Tikhodomoff, Raymond André, Astride Kalendziewski y Jeanne Roth. Del C. N. R. S.: Zygmunt Jedryka, Michel de Solère, Dominique de Laparent, Hélène Mescheriakoff, Madeleine Tchimichkian. Todo bajo la dirección del Profesor Pierre Lavigne.

El primer estudio está dedicado a la sociedad soviética en general. El tan

llevado y traído tema de la juventud, el tema de la familia, de la educación, etcétera, son objeto de un cumplido estudio por parte de varios especialistas. El segundo apartado está dedicado al Derecho Soviético y a los principales problemas que tiene planteados. La actualidad económica rusa es objeto de especial examen en un largo estudio ampliamente documentado a base de estadísticas y anexos. La política interior y exterior es asimismo objeto de minucioso examen. El último trabajo viene a ser una revisión acerca de la investigación científica y filosófica de la Unión Soviética en el momento actual.

En fin, creemos que la presente obra es de gran valor científico, y, desde luego, imprescindible para un conocimiento amplio, profundo y objetivo de la URSS de hoy. La cantidad de datos que aporta serán otros tantos elementos de juicio que tendrá en su haber el lector a la hora de juzgar cabalmente lo que fue, es y qué perspectivas de futuro tiene la revolución comunista.

La obra está ampliamente documentada con estadísticas y anexos. La presentación es esmerada. Buen papel y muy buena encuadernación.—B. ARMESTO.

BOTTOMORE, T. B., *Critique de la société*, Anthropos, Paris 1969, 19 × 13, 204 p.

Esta obra ha nacido de una serie de charlas tenidas en emisiones radiofónicas de Canadá de marzo a mayo de 1966. Trata de hacer una historia de los grandes críticos de la sociedad, refiriéndose sobre todo a América del Norte. No se intenta estudiar los movimientos políticos y sociales, sino que el autor se preocupa más por ver las relaciones entre "la contestación intelectual y las teorías sobre la sociedad". Sin embargo en el capítulo IV examina el "nuevo radicalismo" encarnado en los movimientos revolucionarios de los negros en América, y de los grupos universitarios. Termina el libro con una sucinta y selecta bibliografía a la que se remite Bottomore para una mayor profundización sobre el radicalismo americano. Un libro interesante avalado por la autoridad de su autor.—JOSÉ L. BARRIO.

BRUN, J., *Le retour de Dionysos*, Desclée et Cie, Tournai 1969, 20,5 × 14, 244 p.

En todas las épocas, siendo los problemas idénticos aunque bajo diversas capas, el hombre trata sin cesar de ocultarse a sí mismo e intenta reemplazarse o refugiarse tras lo que para el autor serían las interminables reencarnaciones de Dionysos y su inseparable Eros. En nuestra época desde los personajes de la actual novela, hasta la civilización tecnológica, erotizada, de consumo, en la que el único afán del hombre es llegar a la mass-media, tras todas estas reencarnaciones actuales de Dionysos entre nosotros, la conclusión del autor, partiendo del camino ya andado por grandes filósofos, cristianos o no, es que aun en Cristo puede el hombre trascenderse, encontrar su libertad y abandonar los mitos en los que trata de refugiarse. Aunque este tema ya ha sido tratado por M. Eliade, el gran historiador de religiones, en su obra *Mito y realidad*, recibe con la aportación del profesor Brun, la perspectiva filosófica que le faltaba y la dimensión cristiana que se echaba en falta, junto con unas conclusiones que, aunque evidentes en Eliade para el que siga con atención su estudio, no habían sido expuestas de manera tan clara como en este libro.—G. CANTERA.

MARKIEWICZ-LAGNEAU, J., *Education, égalité et socialisme*, Anthropos, Paris 1969, 22 × 14, 172 p.

A partir de la situación actual de Polonia y Rusia sobre el binomio igualdad-socialismo y con una síntesis remarcable del pensamiento de Marx sobre este punto concreto, el presente libro trata de buscar las nuevas salidas y la readaptación de esos principios al mundo de hoy, en lo tocante a la educación y a las clases sociales. Los rechazos que ha tenido este libro probablemente sean la explicación de lo moderadas de sus conclusiones, si tenemos en cuenta el revisionismo en que se fundamentan los dos primeros capítulos; por otra parte,

las conclusiones sólo son extensibles a Polonia y las circunstancias son muy otras. Sin embargo, podemos decir que en la confluencia a que tienden los pensamientos oriental y occidental, este libro, por su argumentación está en plena vanguardia y ya no sólo se puede decir que vaya dirigido a la URSS, sino a todo el género humano, para que tomando cuenta de las aspiraciones individuales de cada hombre, se llegue a un verdadero socialismo en la educación.—G. CANTERA.

OLDENDORF, A., *Corps, sexualité et culture*, Bloud et Gay, Paris 1969, 12 × 18, 135 p.

Es un librito breve, sencillo pero a la vez clarividente, relacionando los tres temas a base de curiosos análisis históricos y etnográficos que indican las diferentes posturas tomadas frente al cuerpo y a la sexualidad. Si puede hablarse de que la cultura moderna esté "sexualizada", no quiere decir que la anterior no lo estuviera, sino que de una forma más velada y menos sincera tal vez. Estudiando la historia y las culturas, a lo que se llega es a serias contradicciones que sólo dependen de la postura del hombre ante la vida y el mundo. Aquí también tanto la moralidad como las costumbres siguen la teoría del reflejo, pero reflejo de una mentalidad cuya causa profunda es difícil de descubrir. El autor, profesor en Nimega y miembro de la comisión de las Naciones Unidas, descubre sin intentarlo puntos importantes de lo que podría ser una moral cristiana de Cristo y de las falsificaciones de muchas morales bautizadas de cristianas.—M. ACEVEDO.

MENAKER, E. et W., *Ego en évolution*, Bloud et Gay, Paris 1969, 18 × 12, 293 p.

Esta obra se propone rellenar de una parte los baches de la teoría freudiana que insiste sobre una naturaleza animal del hombre concebido exclusivamente en términos de impulsos instintivos; y de otra la de aquellos espiritualistas exagerados que separan demasiado lo espiritual de lo animal.

Habla, no obstante, de la evolución del sistema nervioso, cuyo progreso se traduce por un acrecentamiento de la consciencia y percepción del medio como de la facultad de reaccionar correctamente...

Los autores han tenido en cuenta sus experiencias en el campo de la psiquiatría.—J. PÉREZ.

COON, C. S., *Las razas humanas actuales*, Guadarrama, Madrid 1969, 18 × 11, 555 p.

Carleto S. Coon, de la universidad de Pensilvania, es uno de los máximos etnólogos actuales. Entre sus múltiples trabajos cabe destacar "The origin of races". En esta obra expone Coon, basado en una amplísima documentación, su famosa tesis sobre el origen polifilético de las razas humanas. Sus opiniones encontraron amplias repercusiones y han suscitado numerosos comentarios entre los científicos más relevantes en el campo de la antropología, como son Dobzhansky, Birdsell, Vallois, Montagu, Roberst, etc.

La obra que aquí presentamos fue concebida al mismo tiempo que "The origin of races"; viene a constituir su segunda parte.

Comienza Coon en esta obra por fijar el concepto de raza, usado tan frecuentemente con arbitrariedad. La división fundamental de las razas dada en "The origin of races" permanece. Cinco son las grandes razas o subespecies del Homo sapiens que reconoce en la actualidad: caucasoide, australoide, mongoide, congoide y capoide. El método seguido por Coon en esta obra es el siguiente: comienza por ubicar geográficamente la raza que se va a estudiar, analizando la geografía y el clima; en un segundo apartado revisa el historial etnográfico y cultural; y, por último, estudia la raza en sus características biológi-

cas. En suma, en este libro se repasa brevemente la historia de cada raza, y la mayoría de sus páginas están dedicadas a describir los rasgos físicos de las razas y a tratar de explicar las diferencias existentes entre ellas.

Como conclusión de su estudio defiende Coon la necesidad de mantener la heterogeneidad de las razas humanas. "Mejor que continuar tratando de homogeneizar las culturas de los pueblos del mundo... y mejor que continuar ignorando las diferencias raciales lo mismo que antes se evitaba hablar del cáncer, sería que los científicos imparciales, responsables y prácticos plantearan y recomendaran métodos para que todos los miembros de todas las razas y culturas puedan vivir tranquilamente con arreglo a sus modelos propios de tradición cultural todo el tiempo que quieran y trabajando con arreglo a sus intereses y a sus capacidades". Aunque a alguno pueda sorprenderle, veo esta conclusión como la más correcta y adecuada.

Confiamos en que este libro, de indudable valor científico, constituirá una contribución valiosa para el mejor conocimiento del hombre.

La obra viene enriquecida con una amplia información bibliográfica y una serie de grabados de los distintos tipos de razas.—FERMÍN ALLÓN.

BERTAUX, P., *Mutación de la Humanidad*, Gredos, Madrid 1969, 18 × 12, 230 p.

El libro que presentamos es un otear constante, un intento de despejar la gran incógnita que nos plantea el futuro. Basado en datos científicos y no perdiendo de vista el proceso evolutivo de la humanidad, se pretende dar una nueva visión del futuro que nos espera. Sin caracteres dramáticos, y sin perderse en la ficción fácil, se nos hace ver con crudo realismo la cercanía de un "gran suceso". Un proceso evolutivo de la especie humana ha comenzado ya, y va madurando paso a paso. Para Bertaux estamos en vísperas de una mutación genética: "una mutación de la humanidad". El fin principal del libro no es un fin científico, sino más bien el hacer reflexionar al lector seriamente sobre nuestro problemático mañana.—JOSÉ L. BARRIO.

ARMANDO, A., *Freud e l'educazione*, A. Armando, Roma 1969, 21,5 × 13,5, 124 p.

Podemos afirmar con Perrotti, autor del prólogo del presente libro, que, ciertamente la psicología está en el fondo de todos los problemas que, de una manera u otra, se relacionen con la educación. Por eso, es interesante este trabajo desde el punto de vista de una historia de la génesis del pensamiento freudiano sobre la educación y una síntesis que abarca completamente su idea sobre estos problemas. Por la seriedad de la exposición y el rigor científico del autor, este libro ya no sólo sería interesante para los educadores en primer término, sino que, dentro de la vulgarización de las ciencias psicoanalíticas, sin caer en la banalización, ofrece un elemento básico para el estudio de la educación en Freud, al mismo tiempo que muy asequible por la forma de su exposición.—G. CANTERA.

LAENG, M., *L'educazione nella civiltà tecnologica*, A. Armando, Roma 1970, 20 × 15, 320 p.

Bajo una triple perspectiva filosófica, técnica y científica, el autor trata de resolver los problemas que plantea nuestra civilización a los que se esfuerzan en enseñar y educar a las generaciones futuras. Tras un primer análisis sobre esta realidad, estudia nuevos métodos de educación estructuralísticamente (Vygotsky, Bruner, Piaget). Sin embargo las partes más interesantes del libro con vistas a la enseñanza práctica son, sin lugar a dudas, los tres últimos capítulos: enseñanza programada, monitores automáticos, comunicación, algorítmica, subsidios didácticos, etc. Con este libro, el profesor Laeng se reafirma una vez más como una de las más grandes autoridades en la materia, a nivel mundial, mo-

tivo que le ha recabado su puesto en la UNESCO y en diversos organismos europeos, cuya orientación peculiar son estos problemas.—G. CANTERA.

SUAVET, T., *Diccionario económico y social*, Estela, Barcelona 1970, 20 × 14, 347 p.

Se han puesto de moda en los últimos años estos diccionarios breves compendiosos útiles para la divulgación y la consulta de términos técnicos que ya se han hecho corrientes en la vida diaria y que muchas veces se emplean sin conocer su verdadero significado. El que presentamos en estas líneas es una traducción del francés, publicado ya en 1961, y la 2.^a edición en 1963. Por tanto en algunos aspectos se ha quedado retrasado y no constan términos que se han introducido posteriormente. Sin embargo esto no desmerece su utilidad sobre todo para la gente "de la calle" a quien va dirigido. Aumenta su valor los frecuentes gráficos con que se ilustran los conceptos explicados.—JOSÉ L. BARRIO.

ZAJONC, *La psicología social: estudios experimentales*, Marfil, Alcoy 1967, 20 × 13, 145 p.

Partiendo de la definición, que propone en las primeras páginas del libro, de la psicología social como el "análisis de la dependencia e interdependencia existente entre los individuos desde el punto de vista de la conducta", se extiende la obra en torno a estos temas: la conducta social, la interacción social y los procesos colectivos. Escrito para profesores y alumnos, prefiere centrarse en los temas más interesantes dentro de la amplitud de la materia para evitar la fácil superficialidad inherente a la excesiva extensión en un libro de estas características. Un nuevo motivo de interés es la inclusión de algunos experimentos típicos que explican la materia tratada. Creemos que el autor ha conseguido su propósito de darnos un libro importante.—JOSÉ L. BARRIO.

WEYBERGANS, F., *Mon amour... diario de un enamorado*, Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 177 p.

Fraz Weybergans tiene un amigo que no sabe amar, es un solitario. La amistad que se profesan lleva a nuestro autor a esta obra para decirle entre líneas cómo debe amar. Es el diario de tres meses de un hombre que nada tiene de equivocado o romántico. El lenguaje sencillo y poético le da una tonalidad a la obra subidamente literaria, novelesca y agradable.

Nos da una versión original y nueva del eterno tema del amor entre un hombre y una mujer. Nos presta un amor sencillo que va descubriendo en los detalles de la vida al mismo tiempo que rodea de optimismo cuanto encuentra y toca su certera pluma. La calidad de la obra y su mensaje nos ruegan el sí rotundo a su lectura.—N. V.

LEMAY, M., *El cabecilla en los grupos inadaptados*, Luis Miracle, Barcelona 1969, 17,5 × 12, 202 p.

El libro consta de cuatro partes. En la primera se define lo que son los grupos de niños y adolescentes y cuáles son sus caracteres particulares cuando se trata de muchachos socialmente inadaptados. En la segunda se nos da un estudio completo sobre el cabecilla en sí mismo, tratando en la tercera lo que toca al cabecilla en sus relaciones con el grupo. Finalmente se preocupa de definir un acercamiento terapéutico para el educador especializado.—OLEA.

FOHLEN, C., *El trabajo en el siglo XIX*, Nova Terra, Barcelona 1969, 17 × 11,5, 165 p.

Después de Marx se comprende la enorme importancia que los elementos económicos han tenido en la creación del hombre nuevo y de la nueva sociedad. Por eso se puede encuadrar este libro entre los numerosos estudios socio-económicos que se están haciendo sobre una época interesante y compleja: el nacimiento de la sociedad industrial en el siglo XIX. Claude Fohlen estudia en este libro la evolución rápida y a veces brusca del trabajo y de sus condiciones, que fueron creando un hombre nuevo, el hombre de la sociedad industrial.

Después de leer este libro, nuestro juicio sobre el maquinismo del siglo XIX y su revolución industrial no puede ser negativo. El siglo XIX fue una época de cambio y cumplió con su función dolorosa de crear una manera de vivir y de concebir la vida.—R. PANIAGUA.

TOURAINÉ, A., *La société post-industrielle*, Denoël, Paris 1969, 18 × 11,5, 315 p.

“Des sociétés d'un type nouveau se forment sous nos yeux”. Con estas palabras comienza el libro que presentamos. Se trata pues de un libro de frontera, de una sociología de acción. Hoy el mundo está cambiando en todos sus aspectos, y uno de ellos es en el aspecto industrial.

Nos encontramos en el nacimiento de una sociedad nueva, con nuevas relaciones y con nuevas concepciones del trabajo; y como en todo nacimiento, se da un período de dolores sociológicos, que eso son las crisis: crisis obreras, crisis estudiantiles, crisis culturales.

El autor estudia sobre todo la evolución de la empresa y de los conflictos estudiantiles de los que el movimiento de mayo es tan complejo y significativo que no se puede ya olvidar.—R. PANIAGUA.

ASMUSSEN, H., *El cristiano y su responsabilidad política*, Taurus, Madrid 1969, 18 × 12, 77 p.

Se trata de un folleto escrito para recordar a los cristianos su responsabilidad en la política. Escrito sobre todo para alemanes y con unas perspectivas muy concretas: las relaciones del cristiano con el “C. D. U.” y con el “S. P. D.”. En este folleto se vuelve sobre el tema tan debatido antes de la participación del cristiano en la política.

La política ha gozado hasta hace poco de mala fama entre los católicos. Afortunadamente creo que esto ya está bastante superado y hoy el católico se compromete como el que más en la acción política.—R. PANIAGUA.

VARIOS, *L'adolescence*, Bloud-Gay, Paris 1969, 19 × 15.

El presente libro, con el fin de esclarecer los factores que intervienen en esta etapa de la vida que se ha llamado adolescencia y que aquí es tratada en conjunto desde los 12 a los 17 años, recoge una serie de conferencias que para una mejor estructuración han tomado la forma de un estudio seguido.

No se trata de un estudio psicológico de la adolescencia sino de recoger simplemente unos cuantos datos que proporcionen a los educadores más atareados y a los padres de familia que no pueden multiplicar sus lecturas, unos conocimientos esenciales para una mejor comprensión de la adolescencia. Esta etapa no es tratada como una crisis, sino más bien como una evolución del hombre que camina hacia la edad adulta. Examina primeramente los fundamentos biológicos, sociológicos y psicológicos de la adolescencia para detenerse después en lo que pudiéramos llamar enfermedades patológicas de la misma. Finalmente hace un examen del adolescente moderno frente a los valores de su vida, y para terminar examina los medios en que vive el adolescente: familiar, escuela,

pandillas... Los temas son tratados conjuntamente, lo que da una mayor vivacidad y mejor lectura del libro.—CRISTÓBAL VERGARA.

GO SZTONY, A., *El hombre y la evolución*, Studium, Madrid 1969, 21 × 14, 299 p.

El título responde más bien a una formalidad que a un contenido preciso del libro. En realidad nos encontramos con una densa y completa síntesis del pensamiento de Teilhard que, previa introducción filosóficoantropológica sobre el hombre, abarca desde los primeros estadios de la cosmogénesis hasta el punto culminante de la omegalización. Ciertamente el hombre, como centro de la evolución, adquiere una relevancia considerable en el conjunto de la obra, pero la extensión temática trasciende con mucho los límites de una antropología.

En las páginas introductorias incluye un catálogo completo de las obras de Teilhard. A pesar de que el autor manifiesta la intención de jugar con todas ellas seleccionando en cada apartado la exposición más conseguida de la obra teilhardiana (recuérdese que Teilhard, a medida que va evolucionando su pensamiento trata los mismos temas con más profundidad y con más amplias perspectivas, superando en cada obra lo ya dicho en las anteriores) hemos de creer que no lo consigue ya que sus citas se limitan preferentemente a las obras de mayor resonancia, resintiéndose muchos puntos de una complicación innecesaria o una parcialidad en las apreciaciones cosa perfectamente subsanable si hubiera sacrificado la comodidad en aras de una mayor fidelidad a lo mejor y más maduro de Teilhard.

Aparte de esta anotación, creo que es una síntesis poderosa, una obra de suma trascendencia para todos los interesados en el tema que quizá se haga un poco oscuro a los no iniciados pero que a pesar de todo pueden coger en sus manos con tranquilidad ya que la sistemática y pedagogía con que son tratados los temas compensa la dificultad de los puntos concretos. Diremos finalmente que es más expositiva que crítica.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ A.

MILLER, G., *Introducción a la psicología*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 18 × 11, 494 p.

“En el presente libro trato de explicar qué es la ciencia de la psicología y cómo ha llegado a constituirse en su forma actual”. Con estas sencillas palabras de introducción el autor nos pone en la pista adecuada para comprender la propedéutica de su libro. Señalaremos como característica muy de notar que en su construcción se separa de los cánones ordinarios seguidos por estas disciplinas en los que se suele dividir la materia en temas, más o menos próximos en su contenido. George A. Miller se aventura a dar un enfoque histórico-evolutivo de la psicología seleccionando aquellos hitos más representativos que han marcado pauta en el desarrollo de esta ciencia. De esta forma el lector va adentrándose gracias a esa lógica historicista en la estructura, ahora altamente organizada, de la disciplina. Los capítulos dedicados a la narración del proceso constitutivo de la psicología a través de la obra de Wilhelm Wundt, Williams James, Francis Galton, Ivan Pavlov, Sigmund Freud..., alternan con la exposición (claramente desarrollada) de los principios, métodos sustanciales y problemática de la “ciencia de la vida mental”. La resultante es francamente positiva. Moderno, sensible en sus apreciaciones, con una referencia casi continua a la práctica, se nos presenta como una obra de divulgación, sin grandes ambiciones de profundidad, pero clarividente y dinámico en todos sus apartados.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ A.

CORMAN, L., *Nuevo manual de morfosicología*, Marfil, Alcoy 1970, 21 × 16, 279 p.

Teníamos ya desde luego algunas referencias de otros libros con un intento muy similar al de Louis Corman, pero casi ninguno de ellos había alcanzado, a nuestro modo de ver, la precisión y la sistemática perfecta que descubrimos aquí.

La morfología es la ciencia de las relaciones entre la forma y el siquismo. La expresión "el rostro, espejo del alma", pasa de ser una frase popular más o menos verificable a constituirse en uno de los presupuestos básicos de esta, como quien dice, nueva ciencia. Lo físico y lo psíquico, el cuerpo y el alma, dos realidades que se nos descubren con una íntima ligazón y que, interactuándose, nos manifiestan, cada una de ellas los estados y las valencias de su otra mitad. Técnicamente nos lo expresa el mismo autor: "El hecho de que la función biológica se objetive, por una parte en la morfología y constituya, por otra, el fundamento de la individualidad psíquica es precisamente la causa de que entre los rasgos de la forma y los rasgos del carácter haya una relación constante y significativa".

Libro que deleita y alecciona por las posibilidades y aplicaciones prácticas que nos proporciona tanto en nuestro ámbito personal como en nuestras relaciones sociales.

Psiquiatras, psicólogos, directores de almas, pedagogos, educadores y, en general, quien ansíe o necesite conocer una personalidad, tienen en este libro una llave maestra, una poderosa palanca.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ A.

CASTILLA DEL PINO, C., *Psicoanálisis y Marxismo*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 18 × 11, 203 p.

Psicoanálisis y Marxismo son sistemas que han seguido hasta hoy caminos paralelos, irreconciliables, excluyentes. Los sistematizadores de uno y otro bando prefirieron sacar a luz las diferencias que los distancian a buscar las proposiciones comunes o semejantes que permitiesen elaborar una mutua complementación. La filosofía de Marcuse podría parecer a primera vista la ruptura definitiva de los dos bloques y el feliz maridaje de ambas teorías; sin embargo, más que un intento de conciliación de Psicoanálisis y Marxismo, constituye una síntesis muy personal basada precisamente en los puntos confluentes de ambos sistemas, pero que viene a ser una superación de estos. La tarea de Castilla del Pino es más simple: examina las proposiciones de Marx y Freud en lo que estas tienen de complementarias, a la luz de la problemática que tiene planteada la antropología contemporánea. No cabe duda que este linaje de análisis culminará en una síntesis superior que permita una mejor comprensión de la persona humana en lo que a su dimensión autócrata y horizontal se refiere. La obra es densa y está concienzudamente elaborada.—B. ARMESTO.

STREET, David (ed.), *Innovation in Mas Education*, Wiley-Interscience, New York 1969, 23,5 × 15,5.

Es bien conocida la intranquilidad reinante en las aulas escolares norteamericanas; y, en cierto grado si bien no muy a fondo, también los problemas críticos contemporáneos de la educación de los cuales nace esta intranquilidad. La sociedad norteamericana es sumamente compleja en todos los campos; sus exigencias sociales en sus múltiples vertientes la complican aún más.

El citado volumen es una obra de colaboración. En ella están compilados artículos de estudio de 13 entendidos en la materia y actualmente comprometidos en la labor de poner al tanto de las exigencias de la América de hoy el sistema educativo del país; en particular el sistema de seguir en la organización de las escuelas grandes ubicadas en las ciudades y públicas en su mayoría, las cuales se hallan las más de las veces desafortunadamente masificadas y, por consiguiente, su labor en este campo deja mucho que desear. Con la consciencia norteamericana cada vez más a favor de la integración racial en las escuelas, con la de dar no sólo por derecho sino de hecho a la clase baja igual oportunidad de poderse integrar a la gran sociedad, a la vida universitaria, una innovación en esta línea se ve no solo inmensamente necesaria, sino también algo que corre prisa.

El libro empieza por plantear los problemas y los interrogantes; a continuación figuran varios análisis de los diversos ramos del problema tratados

en distintos apartados. Todo va hacia la solución de dicho problema educativo. Dirige esta obra el Profesor David Street.—LESTER AVESTRUZ.

PÖLL, W., *Psicología de la religión*, Herder, Barcelona 1969, 22 × 14, 500 p.

Esta obra, recapitulación y compendio de estudios ya hechos sobre este tema, consta de tres partes.

La primera parte se titula "Introducción a la psicología de la religión". En ella estudia las bases, métodos y procedimientos aplicables a la psicología de la religión. Introducción amplia y detallada y bien lograda, al coordinar los métodos apriorísticos y los experimentales. El autor está sobre manera acertado al tratar de la vivencia de la gracia y de lo sobrenatural.

La segunda parte la dedica a lo sagrado-divino en la Sagrada Escritura y algunas bibliografías de personajes destacados por su vivencia religiosa. Se ve obligado, el autor, a marcar límites en lo que es propiamente vivencia de lo divino y otras vivencias que se pudieran confundir con la misma.

La tercera parte trata del conocimiento del contenido de lo sagrado. Explica cómo las personas en los niveles de conocimiento se comprometen con lo sagrado y responden a ese compromiso. Sin embargo creemos advertir un peligro en el libro: la atomización de la vivencia total religiosa de la persona en distintas vivencias parciales correspondientes a los distintos niveles personales de cognición.—DEOGRACIAS.

METZ, J. B., *L'homme. L'anthropocentrique chrétienne: pour une interprétation ouverte de la philosophie de saint Thomas*, Mame, Tours 1963, 18 × 13, 166 p.

Exposición profunda, precisa y atinada de la doctrina de Santo Tomás como origen de la "revolución copernicana del pensamiento", consistente en el giro del cosmocentrismo al antropocentrismo, característica de la edad moderna. Metz se remonta a Santo Tomás investigando su pensamiento y observando que la base para ese cambio se puede muy bien encontrar en él. Antropocentrismo cuyo significado es totalmente positivo, no negativo en cuanto excluyente de todo teocentrismo, sino que esto último es elemento integrante de aquel sin el que no se explica. Pensamiento antropocéntrico, en el sentido precisado, que se estudia a través de conceptos tales como: el ser, la individualidad, la substancia, el mundo, Dios, la gracia..., todos nos hablan de esta dimensión y se alimentan de esta forma de concepción de la realidad. A la vez se coloca a Santo Tomás en el lugar que le corresponde dentro de la historia del pensamiento, por lo cual no deja de ser actual, cosa que queda demostrada ampliamente por el marchamo de esta obra.—RAIMUNDO P. BOTO.

MEANA, J., *Unidos hacia el Matrimonio*, Alameda, Madrid 1969, 23 × 15, 190 p.

Estamos ante un libro destinado a la formación de los jóvenes para un matrimonio consciente y responsable. Gran parte del interés del estudio está en que los verdaderos autores son un considerable número de matrimonios militantes del Movimiento Familiar Cristiano preocupados por los futuros matrimonios.

Unidos hacia el matrimonio, más que un libro de recetas, es un planteamiento de problemas relacionados con el tema. Se trata pues de sugerencias más que de una exposición exhaustiva; más de abrir surcos que de recoger cosechas inmediatas.—J. FUSTER.

GAUDEFROY, M., *Etudes de Sexologie*, Bloud & Gay, Paris 1965, 20 × 13, 484 p.

Como muy bien expresa el título, se trata en este libro de una serie de estudios sobre sexología, tema del que se está escribiendo en demasía, pero preci-

samente por eso de vez en cuando aparece algún libro serio sobre el tema como es el caso del que nos ocupamos.

El libro está escrito en colaboración por un gran número de especialistas en la materia, y en el mismo se tratan todos los temas que implica este complicado mundo de la sexología con profundidad, seriedad y al mismo tiempo gran sencillez.

Estimamos que los autores han acertado al tratar no sólo los aspectos filosóficos y morales de la cuestión.—J. FUSTER.

A. ACKERMA, NN., *Psicología Aplicada*, Morata, Madrid 1970, 21 × 13,5, 152 p.

Un libro estupendo para todas aquellas personas interesadas en informarse y orientarse acerca de la psicología en general.

En la obra se nos informa sobre las diversas escuelas psicológicas. Se hace un breve pero interesante y completo estudio sobre el método psicoanalítico de Freud; además nos informa sobre las diversas utilizaciones de la psicología aplicada, tanto en el ramo individual, como en el social, empresarial y publicitario. Los capítulos a su vez han sido seleccionados del Manual de Psicología dirigido por D. Katz.

La obra es sencilla, teniendo el autor en ella el propósito de dar nociones de psicología a todos aquellos que no tienen estudios sobre la misma, pero se encuentran interesados por ella.—ANGEL RAFAEL RAMOS.

R. VON KRAFFT-EBING, *Las Psicopatías Sexuales*, Sagitario, Barcelona 1970, 19 × 13, I 134 p., II 214 p.

Esta obra ha ayudado desde su primera aparición tanto a médicos como a juristas. Ahora con la nueva revisión y puesta al día por el Dr. Alexander Harewich sirve de orientación para todas aquellas personas que desean orientarse adecuadamente sobre el medio ambiente social en que viven.

En la revisión se ha tenido en cuenta los progresos científicos como el psicoanálisis, la endocrinología, etc.

La obra abarca, tal como el título de la misma indica, toda la gama de psicopatías, perversiones y aberraciones sexuales, siendo estas analizadas meticulosamente y aclaradas con variedades de ejemplos para mejor comprensión de tales enfermedades.

Es interesante y a la vez amena la lectura de estos dos tomos para una mayor información del "espíritu" verdadero de la vida sexual.—ANGEL RAFAEL RAMOS.

ROGER DELORME, *Los Grandes Crímenes Sexuales*, Sagitario, Barcelona 1970, 19 × 13, p. 228.

La obra es una selección de los homicidios mórbidos más escalofriantes de la historia, desde "Jack, el destripador" hasta el asesino de enfermeras de Chicago.

Todos estos crímenes en masa por personas sedientas de placer, de un placer hallado en el gozo libidinoso de la muerte del otro, son causados por enfermos mentales.

Siempre en estos crímenes el autor del libro nos deja ver: que muchos culpan a la sociedad como producto de los mismos, el afán de muchos psicópatas en atribuirles tales delitos, el complejo de Edipo en los homicidas, la defensa de los psiquiatras y de los abogados alegando de enajenados mentales a sus clientes.

En definitiva, a través de todos estos relatos se nota una falta de madurez sexual en la comunidad de unos países más que en otros.

Por desgracia entre más culto es un país las aberraciones son más refinadas en lugar de haber una "estabilidad" en la persona.

La obra es estupenda a título informativo.—ANGEL RAFAEL RAMOS.

FREUD, S., *Psicoanálisis del Arte*, Alianza, Madrid 1970, 18 × 11, 248 p.

El presente libro, de Sigmund Freud, consta de cinco ensayos de diversos personajes que han sido importantes en la historia y siguen siéndolo a través de sus extraordinarias obras.

Con ayuda del psicoanálisis va analizando los condicionamientos y propósitos que han intervenido en el trabajo hecho por el escritor, pintor o escultor. Así por "un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci" (título de su primer ensayo), analizando los primeros años de la infancia de este extraordinario hombre nos va descubriendo su enigmática personalidad y dando una nada despreciable hipótesis sobre la enigmática sonrisa de la Gioconda. Y así con Goethe, que nos muestra los rasgos fundamentales de su carácter. Analizando el "Moisés" de Miguel Angel nos pone de manifiesto el significado de esta portentosa escultura. El estudio de "Los hermanos Karamazov" y de la biografía de su autor le permite conjeturar la existencia de elementos neuróticos y sadomasoquistas de Dostoievski. Y por último el análisis del delirio y los sueños en la "Gradiva", novela de W. Jensen.—L. PRIETO.

ARCHAMBAULT, P., *La formación moral de la juventud*, Luis Miracle, Barcelona 1969, 18 × 12, 132 p.

Son estos temas muy comentados en la literatura actual. ¿Hay razón para manifestar este interés? Nosotros respondemos afirmativamente porque a pesar de tanto papel tintado se siguen cometiendo verdaderos atropellos. Por esto aunque sólo fuese para que el educador refrescase su memoria e hiciese un alto en su vida para repasar su actuación en medio de los niños-jóvenes nos parecerían de sumo provecho las orientaciones de nuestro autor.

Que jamás se crea el educador o los mismos padres autosuficientes a la hora de dictaminar un juicio sobre los muchachos; antes tendrán que conocer no sólo la etapa que atraviesan sino también su naturaleza particular e incluso no pueden prescindir de la sociedad en que se desarrollan, ni de las fuerzas que disponen. Y una vez que el educador conozca todo esto, no se precipite a mandonguear sino que sea lo suficientemente humilde para darse cuenta de que su función no pasa de ser la de un orientador, un ordenador de las fuerzas del niño, tras las que se está formando su propia personalidad. El niño no aguanta por mucho tiempo al educador que como un herrero continuamente está martilleando en sus oídos lo que debe y lo que no debe hacer.

El muchacho está formando su propia personalidad y al educador corresponde la hermosa y a la vez ardua tarea de conseguir su pleno desarrollo y recto encauzamiento que obtendrá, si previamente ha creado un auténtico clima de confianza e intimidad recíprocas.—JUAN J.

OLBERON, P., *La inferioridad física en el niño*, Luis Miracle, Barcelona 1969, 18 × 12, 164 p.

El que un niño se encuentre en condiciones de inferioridad física, no quiere decir que haya que relegar su educación a un segundo plano. La razón es obvia: ellos necesitan más que nadie de una educación especial y de primer orden puesto que el objeto de su educación es integrarles en la sociedad, y ellos, por sí mismos, son incapaces.

La tarea del educador —que en la mayoría de los casos habrá de estar especializado— con respecto a estos niños, está pues clara. Nunca podrá el educador alcanzar este objetivo si, como hacen algunas familias, se empeñan en atormentar al niño haciéndole ver que es un lisiado y que nunca estará a la

altura de los demás; el fin lo obtendrá "dando pruebas de suavidad en sus exigencias con respecto al trabajo o la disciplina". Pero téngase en cuenta que la educación en estos casos no pretende suprimir la deficiencia sino superar la inferioridad.

El autor prefiere la educación en externado y en común, es decir, en compañía de los que llamamos normales, si bien esta educación no puede ser común en su totalidad ya que los deficientes necesitan mayor atención.

Un punto muy importante que queremos recalcar con el autor es el gran valor de la colaboración íntima de los padres con los formadores, y el hecho de que los mismos padres se ocupen ya, con sumo interés, de los pequeños en sus primeros años.—JUAN J.

SMITH, H. P., *Psicología Pedagógica*, Marfil, Alcoy 1966, 21 × 15, 435 p.

El autor, doctor en Filosofía y Profesor de Educación en la ciudad de Kansas (USA), nos permite —con esta obra— alcanzar una amplia capacitación y orientación en el campo del diagnóstico y del coeficiente intelectual, por medio de una exacta interpretación de los datos psicológicos de los niños.

Analiza muy bien el aspecto de las reacciones y comportamiento de los niños, y la problemática que esto plantea a los mayores que tienen que responder y controlar esas reacciones.

No obstante, la finalidad más directa es poner en manos del futuro maestro una posibilidad de entrar en contacto con la psicología educativa. El maestro debe familiarizarse con los principios de la Psicología y de las materias afines para la mejor comprensión del niño y de las influencias sociales que recibe. Aunque el autor trate de aclarar el concepto de Psicología Pedagógica no se limita a datos teóricos, sino que parte y tiene siempre en juego el estado actual de la escuela y de la infancia. Por ello ha eliminado del libro todo tecnicismo innecesario. Las sutilezas en el uso de los términos serán convenientes para el psicólogo, pero su valor será muy discutido en el campo de la docencia práctica.

Cualquier interesado encontrará en este libro un auxiliar documentado, científico y, al mismo tiempo, práctico.—TOMMY A. CALVO.

MALLEY, F., *El padre Lebrez (La economía al servicio del hombre)*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1969, 20 × 12, 261 p.

Este libro pretende ser una exposición de la vida de este insigne dominico preocupado por los problemas sociales, no una biografía de datos sino reflejada a través de su pensamiento, que era para él una consigna de vida y acción. El contenido de este libro es su vida más profunda y auténtica, sus comienzos por la experiencia de Saint-Malo entre los marinos, para ir superándose y hacer todo lo posible para orientar la economía al servicio del hombre, y al final con su colaboración en el concilio fue posible algún capítulo de la *Gaudium et Spes*. Su influencia en la famosa encíclica social de Pablo VI "Populorum progressio" es conocida de todos, por eso creemos que será de gran utilidad el poseer recogido en un pequeño libro su pensamiento ya sistematizado y con fragmentos de sus propias palabras.

La segunda parte del libro es una recolección de textos bajo la idea del cristiano comprometido y la economía al servicio del hombre; como apéndice tenemos recogida toda su obra escriturística de artículos de revistas y libros.

Deseamos que este trabajo haga tomar conciencia de lo que significa el hombre y lo que significa la sociedad.—A. CALLEJA.

REICHE, R., *La sexualidad y la lucha de clases*, Seix Barral, Barcelona 1969, 19 × 12, 285 p.

Este joven escritor, especialista en sexología y fascismo, que ha colaborado en distintos estudios de las conexiones entre el comportamiento sexual y

las relaciones de clases, se ocupa en este libro del cambio de funciones a que fue sometida la sexualidad bajo el nivel cultural del capitalismo tardío.

A lo largo del estudio vamos captando la historia de la función sexual a través de las culturas y condiciones socioeconómicas.

Expone la opresión sexual en el capitalismo tardío y las condiciones económicas y psíquicas para la defensa de esta opresión, y la cuestión que queda incompleta o abierta en lo referente a los problemas de autoorganización y de instrucciones prácticas respecto a la liberación sexual.

El título de la obra responde realmente a su contenido, pues parte del hecho de que el instinto sexual puede ser vehículo de transmisión de capacidades sexuales y de productos culturales; efectivamente es comprobada la conexión que existe entre el comportamiento sexual de los individuos y su situación económica, particularmente en su ámbito inmediato de trabajo. Son curiosas las estadísticas que se dan a este respecto.

Tiene bastante en cuenta las aportaciones de Marx, Freud y Marcuse; partiendo de este último trata de esbozar a grandes rasgos una "Antropología nueva" que se deberá realizar; y que será negativa y revolucionaria.

Lo expuesto, dice el autor, es el resultado de una serie de discusiones que han tenido lugar en el seno de la oposición extraparlamentaria acerca de las relaciones entre la sexualidad y la lucha política. El núcleo del libro son las experiencias de la Comuna I de Berlín, descrita tras la disolución.—A. CALLEJA.

CAILLOIS, R., *Instintos y sociedad*, Seix Barral, Barcelona 1969, 19 × 12, 192 p.

Este volumen está compuesto por una serie de ensayos, escritos entre 1939 y 1950; lo cual no impide para que en su conjunto el lector sobrepasando su carácter fragmentario se dé cuenta de la ambición en que se basa su unidad.

Se trata de determinar hasta qué punto instintos profundos, primitivos consiguen articularse con necesidades de muy distinto orden.

Analiza alguna de las pasiones, manías o ensoñaciones que preocupan al individuo hasta que, llegado a la edad adulta, siente vergüenza de ellas y las recubre de un disfraz. Intenta poner de relieve lo que pueden llegar a representar para la sociedad semejantes seducciones elementales y tenaces que la misma sociedad no podría permitir que prosperasen sin ir derecha a su propia ruina.

Es un juicio sobre los agregados humanos disciplinados que pueden ser organizados por constituir una segunda naturaleza del hombre. Sin embargo una vez organizada, la sociedad tiene una vida propia de la que los hombres no son conscientes: la sociedad es un ente independiente que puede incluso volverse contra sus creadores.

A la hora de una lectura de estos ensayos es necesario tener en cuenta las circunstancias que rodeaban la época en que fueron escritos.

Los temas son: Sociología del verdugo. Temas secretos. Vértigos. Del espíritu de las sectas. La representación de la muerte en el cine norteamericano. El uso de la riqueza. El poder carismático.

Es bastante asimilable y claro. Accesible para los interesados de los problemas relacionados con la sociedad.—A. CALLEJA.

JAHN, J., *Muntu: las culturas de la negritud*, Guadarrama, Madrid 1970, 11 × 18, 299 p.

En este pequeño volumen, bajo el epígrafe mágico que hace referencia al "hombre" —vivos y muertos, antepasados divinizados que "conviven" con sus descendientes— se nos presentan los conceptos cardinales de la cultura negro-africana, que incluye también sus derivaciones secundarias desarrolladas en el continente americano.

No se trata tanto de una exposición sistemática cuanto de un relato existencial, aunque avalado por las mejores exigencias críticas y documentales. Cada capítulo está presidido por un concepto clave. De este modo, desfila ante nosotros todo el mundo ignoto y fascinante de "las culturas de la negritud": reli-

gión, ritual, filosofía, magia, lingüística, literatura, conflictos culturales. Una excelente aportación, en fin, por encima de los tópicos y falseamientos, que no permite introducirnos en un universo cultural casi totalmente desconocido.—J. RUBIO.

ALBALA, A., *Introducción al periodismo*, Guadarrama, Madrid 1970, 11 × 18, 148 p.

Este libro de un profesional del periodismo quiere hacer honor a su título y a su propósito: una verdadera introducción a la compleja temática que se engloba bajo la etiqueta periodística. Por eso persigue una finalidad primordialmente clarificadora, al mismo tiempo que realiza una especie de ensayo fenomenológico de la ciencia de la información. El lenguaje es técnico y el autor cuida mucho el aspecto analítico del lenguaje.—J. CARRACEDO.

PYKE, M., *El hombre y su alimentación. Introducción a la bromatología*, Guadarrama, Madrid 1970, 12,5 × 19, 253 p.

El problema del futuro alimentario de la humanidad ha sido uno de los temas más frecuentes de discusión en los últimos cincuenta años. Para un buen número de especialistas, las perspectivas son marcadamente sombrías. Pero otros son más optimistas.

Entre estos últimos se sitúa el autor del presente informe técnico. Para ello, se apoya en las conclusiones convergentes de los tres estudios que constituyen su libro: análisis químico de los alimentos, ciencia de la nutrición y tecnología de la alimentación. Ahora bien, si las posibilidades alimentarias son casi ilimitadas, también es cierto que el hombre actual debe modificar gran parte de sus hábitos de alimentación. Cada vez más, en el futuro, la comida dejará de ser un placer refinado —y frecuentemente nocivo— para convertirse en una práctica racional. Aunque sólo sea por razones de higiene y supervivencia.—J. CARRACEDO.

CERVERA ESPINOSA, A. *¿Quién es el hombre? (antropología filosófica)*, FAX, Madrid 1969, 20 × 14, 270 p.

El hombre, ese desconocido, El hombre, ese ser traído y llevado por mil y un sistemas filosóficos, por mil y una teorías antropológicas, por la imaginación febril de tantos genios que se han asomado a la sima profunda de nuestra esencia y nuestra existencia y que no han obtenido sino pasmo y desconcierto. Hasta ahora se sabía del hombre mucho menos que se ignoraba. Hoy quizá se esté nivelando el plano del misterio y la paradoja con el descubrimiento que a paso corto estamos haciendo de nosotros mismos. Sólo llegaremos a descubrir nuestra autenticidad cuando hayamos alcanzado ese difícil grado de penetración que nos viene dado por la visión integral, que a la vez asume y supera las respuestas fragmentarias a la pregunta de ¿quién es el hombre?

La antropología filosófica, ciencia joven y prometedora que avanza vertiginosamente hacia los primeros puestos, es quien ha tomado en sus manos el difícil cometido de encontrar una respuesta satisfactoria a la cuestión planteada.

Y el libro que hoy presentamos es un intento eficiente de cooperación a su búsqueda. Tras dos breves secuencias en las que nos encontramos con los temas: "Prehistoria de la antropología filosófica" y "El hombre en la filosofía actual", el autor se lanza con todas las armas a su alcance a comentar lo que juzga una definición quasi-ideal de lo que es el hombre, así: "El hombre es el ser que, ocupando un lugar especial entre los animales... como individuo se constituye persona por su libertad y comunicabilidad... y que, a través de sus dimensiones espacio-temporales... se proyecta en el mundo como imagen de Dios".

El autor canaliza todo su esfuerzo a través de estos apartados con el objeto de conseguir la imagen real de lo que es nuestro ser de hombres, logrando una síntesis plenamente actual y comprometida.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ A.

RÜSSEL, A. *Psicología del trabajo*, Morata, Madrid 1968, 22 × 14, 382 p.

El libro trata preferentemente del trabajo en la industria. Se han tenido en cuenta en él tanto las nuevas tendencias evolutivas del trabajo como los métodos más tradicionales. Esto ha sido posible porque el autor, como él mismo nos dice, dispone de una variada experiencia personal sobre el trabajo, la cual constituye el fondo de la práctica de la teoría de la psicología del trabajo.

La psicología laboral es, ante todo, una ciencia aplicada. Sirve a la vida del trabajo, aporta lo necesario para que el hombre trabaje según sus aptitudes, para que el esfuerzo laboral no contradiga las exigencias y normas del trato humano y conceda un alto grado de satisfacción. Es por tanto una obra de inestimable valor ya que abre nuevas vías de comprensión a todos cuantos están de una forma u otra al frente de empresas o entidades laborales ya que les ponen en la pista de posibles fallos aportando soluciones convincentes. Para su lectura y mejor comprensión se requieren algunas nociones de psicología general al menos.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ A.

NADER, C.-ZAHLAN, A. B., *Science and Technology in developing Countries*, Cambridge University Press, London 1969, 24 × 16, 569 p.

El desarrollo de la ciencia y de la técnica son factores de vital importancia en el progreso y evolución de los pueblos. La presente obra recoge las actas de un congreso celebrado en la American University de Beirut en 1967 acerca de los problemas y posibilidades de desarrollo y de aplicación de la moderna técnica en los países en vías de desarrollo.

La obra consta de cuatro partes. En una primera se estudian las relaciones entre la ciencia, la tecnología y las metas de desarrollo nacionales. En la segunda se hace referencia particular al mundo árabe y Turquía. En la tercera se analizan los tipos de apoyo que se requieren para una expansión científica y técnica y en especial se estudian los factores culturales que atañen a esta expansión. En una cuarta se expone un trabajo estadístico sobre el desarrollo habido en Turquía 1933-66.

Una obra descriptiva y expositiva interesante para adquirir un conocimiento más que nada práctico sobre los problemas que afectan a estos países en desarrollo.—F. MARTÍNEZ.

Varios

RENGSTORF, K.-H, y KORTZFLEISCH, S. von., *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, II volumen*, E. Klett, Stuttgart 1970, 22 × 15, 746 p.

El primer volumen de esta obra recibió ya todos los honores de la crítica, tanto por el coraje que suponía enfrentarse con un tema semejante, como por la calma y sabiduría con que el Manual se fue llevando a término. En realidad ponía en manos de todos los estudiosos un manual que se ha hecho imprescindible. El segundo volumen tiene la misma altura y será recibido también con la misma cordialidad. Comienza en el s. XVI y termina al comenzar la tentativa de genocidio de Hitler. Durante esta época las relaciones entre cristianos y judíos son múltiples. No basta decir "la Iglesia", sino que hay que distinguir entre diferentes iglesias. Hay que distinguir cuando un poeta publicista o filósofo es cristiano y cuando apenas tiene un baño cristiano. Hay que distinguir bien entre Pietismo, Romanticismo, Idealismo e Ilustración. Hay que reconocer el papel que jugó el filosemitismo. También de la parte judía hay que marcar algunas distinciones. Supuesta la Emancipación, hay judíos que se limitan a mantener

tradiciones; hay judíos que desarrollan tradiciones; hay judíos que crean una teología opuesta a la cristiana. Pero además el fenómeno moderno de la secularización afecta a cristianos y judíos, y unos y otros son víctimas de influencias extrañas. Se difunde la tolerancia, pero se difunde también el antisemitismo. La crisis del siglo como siempre, invita a buscar "culpables y responsables"; que pueden ser múltiples: liberales, demócratas, comunistas, capitalistas, masones y judíos. La inmensa documentación que este volumen nos ofrece asusta. Se atiene a la línea de la evolución histórica, pero también separa por naciones y regiones. Es evidente que leyendo este Manual, se hace el lector una idea precisa, clara, grande, de que hay aquí un drama, que comenzó con Cristo, que no ha terminado y que no terminará jamás: judíos y cristianos parecen dominados por una voluntad superior. Pero lejos de eliminar la libertad y la responsabilidad personales, el Manual llama a cada persona por su nombre propio. Cada capítulo lleva sus notas críticas y fuentes. La obra se termina con índices apropiados.— L. CILLERUELO.

KROEBER, A. L., *El estilo y la evolución de la cultura*, Guadarrama, Madrid 1969, 18 × 11, 286 p.

Kroeber no necesita presentación. Es por todos reconocida su autoridad en el estudio de la etnología y sociología de los pueblos. La forma original de la primera parte de este libro consistió en una serie de conferencias pronunciadas en la universidad de Cornell, en 1956. En el primer estudio analiza el autor los orígenes y causas de las diversas configuraciones de los estilos, sus oscilaciones en la historia, determinadas por el alza o descenso de las sociedades donde toman cuerpo. El segundo capítulo viene dedicado a Spengler: crítica y valoración de sus teorías sobre las culturas, y de las de sus sucesores Danielevsky, Toynbee, Coulborn y Sorokin. La segunda parte del libro forma un cuerpo totalmente independiente de los trabajos anteriores. La obra es póstuma. En 1957 Kroeber la comenzó a redactar, dejándola esbozada y con perfiles concretos, de tal forma que la tarea del compilador ha sido mínima: ordenación del material conforme al esbozo trazado por Kroeber y algunas adiciones sin importancia. En este estudio se expone, con la mayor concreción posible, una lista de confrontación de las principales civilizaciones y culturas, con sus subdivisiones y períodos y una recopilación esquemática de sus características.

En suma, la obra representa un esfuerzo por sintetizar las grandes corrientes intelectuales que han intentado determinar la evolución, sentido y resortes de las civilizaciones. No cabe duda que estos estudios derraman luz y constituyen a la vez un guía inestimable para la auténtica comprensión de la historia.— B. ARMESTO.

VALDEAVELLANO, L. G., *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Espasa Calpe, Madrid 1969, 18 × 11, 220 p.

Luis G. de Valdeavellano, destacado historiador y medievalista, discípulo de Menéndez Pidal y Sánchez Albornoz y ya conocido por otros importantes trabajos, nos ofrece hoy este libro cuya necesidad se venía sintiendo dentro de nuestra investigación histórica. Acerca de los orígenes de la burguesía española hay muy poco escrito. Los historiadores suelen tratar el tema muy de pasada, sin profundizar nunca demasiado. Valdeavellano nos presenta un estudio minucioso, competente y ampliamente documentado de lo que fue la burguesía española en la edad media: origen, causas y proceso de formación.

Este fenómeno social tuvo en España un proceso formativo no muy uniforme, dada la diversidad cultural de nuestro país en la Edad Media. Tal es así, que las tesis de Pirenne sobre la génesis de la burguesía europea son válidas en España solamente para aquellos burgueses nacidos "dentro de una zona determinada que corresponde más o menos a las comarcas cruzadas por las peregrinaciones compostelanas, a las localidades colonizadas por francos y a las regiones, o a las ciudades, en que se ejerció alguna influencia ultrapirinaica".

Junto a la claridad en la exposición hay que anotar un estilo sobrio y ajustado como cualidades notables de la obra.—B. ARMESTO.

GANOCZY, A., *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin*, Droz, Genève 1969, 18 × 12, 344 p.

Precedido de un estudio sobre el estado actual de la investigación de las fuentes utilizadas por Teodoro de Beza y Calvino, fundadores de la Academia teológica de Genève, con la orientación de que ellos quisieron dotarla, y con un breve apunte histórico, más extenso al principio del libro para situar al lector, el autor presenta su tesis doctoral con la publicación del Catálogo anotado de los libros de la Biblioteca. Es un documento excepcional desde una perspectiva científica que se presta a ulteriores desarrollos por parte de investigadores y críticos y que ofrece una ayuda esencial a cualquiera que desee trabajar seriamente sobre estos temas, ya que es guía de todo el material contenido en dicha Biblioteca y, por sus anotaciones crítico-históricas, hace que el investigador tenga ya en su trabajo una base como punto de partida fundamental.—G. CANTERA.

RIBADEAU, F., *Les magiciens de Dieu*, Robert Laffont, París 1970, 21,5 × 13,5, 306 p.

En el presente libro se nos ofrece la historia de los grandes iluminados de los siglos XVIII y XIX, junto con sus ritos, en el afán que todo hombre tiene hacia lo misterioso, hacia lo invisible, tanto en las inabarcables alturas como en los fondos abismales de su propio ser. Con este trabajo, y gracias a la buena perspectiva histórica del autor, se comprenden situaciones que, para nosotros, son ridículas o violentas. Por otra parte, nos hará sensibilizarnos con unos hombres que creen en Dios y que, a pesar de su ciencia dan crédito a estos ritos y doctrinas tan tanto totémicas. Hay que decir, con todo, que aunque la Iglesia, en particular la católica, vaya acomodándose a los tiempos, variando su liturgia, pasando de una actitud hostil al más grande respeto hacia el hombre, etc., que el autor llega un poco lejos en su afán demasiado proselitista hacia estos ritos, haciendo o queriendo hacer ver de estos cambios en la Iglesia una mera afirmación de lo immanente, lo que hay que juzgar como totalmente inadmisibles.—G. CANTERA.

PONCE, F., *Ramón Gómez de la Serna*, Unión Editorial, Madrid 1968, 17 × 11, 192 p.

Nos presenta la obra a Ramón como un hombre y una obra. El análisis de su grandeza en cada cual más elevada. En el estudio de las obras precisa la sucesión cronológica de la evolución de su creación continua.

A este que pudiéramos llamar Ramón de ayer, de su momento, Ponce le completa con el Ramón de hoy camino hacia el mañana.

Dan gran riqueza a este libro los textos originales traídos a la cita con caudaloso acierto y precisión; como, asimismo, la antología que completa la obra.

La obra es elogiada desde todo punto.—N. V.

UMBRAL, F., *Valle-Inclán*, Unión Editorial, Madrid 1968, 17 × 11, 167 p.

Umbral enmarca magistralmente la persona y vida hispida de Valle en esta España ariana, en esa "época que a Valle-Inclán le ha fallado".

Se trata de un análisis completo de todas las vertientes de la personalidad, cualidades, vida, contorno, determinismos, acontecimientos y marco social de Valle. Resultando unos capítulos llenos de emoción por lo interesante de su vida, de su aventura y su destino.

El librito nos presenta, además, las obras del autor, una bibliografía ilustrísima de cuanto se ha escrito en torno a su vida y obras y una estupenda antología de las piezas más significativas. Es un éxito más de nuestro crítico. Obra completa y bien lograda.—N. V.

PRIGENT, P., *La fin de Jérusalem*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1969, 20 × 13, 158 p.

El autor de este libro, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Strasburgo rehace la historia de las dos últimas guerras judías que acabaron con el Estado Judío y destruyeron Jerusalén, dando paso a la construcción sobre sus ruinas de una ciudad pagana de gusto helenístico-romano. Partiendo de los hechos aparece ante nosotros una visión clara de los mismos y de las razones que condujeron a los mismos, esencialmente religiosas por las cuales se enfrentaron por dos veces consecutivas los judíos al dominio romano: guerras heroicas pero en desigualdad de medios. La aportación de los descubrimientos arqueológicos es la principal base de estudio, lo que da a esta obra un carácter científico muy estimable para juzgar los hechos.—RAIMUNDO P. BOTO.

BENGTSON, H., *Griechische Geschichte. Von der Anfänger bis in die römische Keiserzeit*, C. H. Beck, Munich 1969, 588 p.

Grecia es tan importante, que ningún hombre culto puede prescindir de tener a mano una historia de Grecia, para poder consultarla en todo momento. Claro está, importa mucho que ese libro de consulta posea la mayor autoridad posible, de manera que podamos confiar en ella. Y éste es el caso, a mi juicio, de esta edición estereotipada que se nos ofrece aquí. Las tres ediciones anteriores han servido para fijar un texto denso, apretado, científico, que parece ya ejemplar. Parece imposible decir más en menos espacio. Por otra parte, el autor está al día en cuanto a las investigaciones y excavaciones, y también en cuanto al sentido y valor de diferentes problemas culturales y políticos que solo la actualidad ha podido apreciar convenientemente. Hay además puntos de especial interés: la invasión de Grecia por las razas indogermanas, el sentido de las culturas minoica y micénica, el poder expansivo de los "griegos", y también la última parte, la vida de Grecia dentro del Imperio Romano, hasta llegar a la época bizantina, y la preparación y organización del bizantinismo. La lectura se hace fluida y fácil, a pesar del fárrago inevitable de las citas y de las fechas. La obra apareció el año 1950, con un amplio aparato de fuentes, bibliografía y apéndices. En esta edición se han conservado sólo las tablas cronológicas y el índice de nombres para consultar el estudio y la consulta, pero se ha renunciado al aparato científico, para reducir el Manual todo lo posible. Creemos que así se ha logrado el fin propuesto: los estudiosos tienen a su disposición un manual de consulta de toda garantía. La presentación editorial es sólida, dotada con cuatro mapas fundamentales.—L. CILLERUELO.

BEIGBEDER, O., *Lexique des symboles*, Zodiaque, Genève 1969, 17 × 22, 434 p.

La presente obra viene a completar otra anterior, publicada en la misma colección, bajo el título "Introduction au Monde des Symboles" que intentaba adentrarnos en el estudio del símbolo y su significado religioso.

Este "léxico" prescinde por tanto de los principios de base, para presentarnos en un orden alfabético los términos relativos a la simbología romana a lo largo de la historia cristiana, incluyendo hasta símbolos que eran aún tabú por su significado para los autores. Así los símbolos de monstruos, animales, vegetales, etc.

Un libro realmente útil para el estudioso de la problemática litúrgico-histórica. Muy cuidada la impresión y presentación editorial.—L. ANDRÉS.

Indice de libros recensionados

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

CERFAUX, L., *Er redete in Gleichnissen*; PESCH, R., *Der reiche Fischfang: Lc 5, 1-11 / Jo 21, 1-14*; SCHUERMANN, H., *Das Lukasevangelium. Erste Teil: Kommentar zu Kap. 1, 1-9, 50*; SPICQ, C., *Saint Paul: Les Epîtres Pastorales. Tom. I y II*; MUSSNER, F., *Die Auferstehung Jesu*; MENARD, J. E., *L'Evangile selon Philippe*; BRAUN, H., *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*; STOCK, A., *Einheit des Neuen Testaments*; ECHNEIDER, G., *La Lettre aux Galates*; GROLLENBERG, L. H., *Bibel - neu gesehen*; MULLER, K., *Anstoss und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs*; SCHLATTER, A., *Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik*; NELLESEN, E., *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium*; HASLER, V., *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte "Wahrlich ich sage euch"*; HUNTER, A. M., *Il dibattito sul vangelo di Giovanni*; HEMELSOET, B., *Il paradiso nella Bibbia*; HUNT, I., *Josué y Jueces*; FALEY, R. J., *El Génesis 12-50*; KING, P. J., *Los números*; BOURKE, M. M., *El Éxodo*; BAUER, J.-B., *La prehistoria bíblica*; IGLESIAS, S. M., *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*; GRELOT - L. DUFOUR, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*; HAAG, H., *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*; GRELOT, P., *El problema del pecado original*; VANTER, B., *Introducción a los cuatro evangelios*; SCHOONENBERG, P., *Alianza y creación*; SALGUERO, J., *Problemática del Nuevo Testamento*; TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*; RENCKENS, H., *Creación, paraíso y pecado original*; PLASTARAS, J., *Creación y alianza*; GONZÁLEZ, A., *Profetismo y sacerdocio*.

CIENCIAS TEOLOGICO-DOGMATICAS

TESTI DELLA RIFORMA, 2., Erasmo, *Il libero arbitrio e Lutero, Il servo artritrio*; CORNU, D., *Karl Barth und die Politik. Widerspruch und Freiheit*; HOFFNER, J., *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze*; LUTERO, M., *Oeuvres, Tomo XV. Commentaire de l'Épître aux Galates (I)*; DEMBOWSKI, H., *Grundfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi*; METZ, J. B., *Reform und Gegenreformation heute, Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen*; ZULBNER, P. M., *Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern*; BARTH, K., *Dogmatique. IV vol. La Doctrine de la Réconciliation. Tomo II*; VÍA INDIRECTA, *Beiträge zur vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung*; DUCHROW, U., *Christenheit und Verantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*; SCHOOB, M., *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie*; SCHULZ, W., *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis*; HOLLENWEGER, W. J., *Enthusiastisches Christentum*; THILS, G., *Christentum ohne Religion?; L'Analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome (Rome, 5-11 Janvier 1969) aux soins de Enrico Castelli*; GIRARDI, J., *Dialogue et Révo-*

lution; SCHÜTTE, H.-W., *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*; KHOURY, A.-Th., *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*; GROCHOLL, W., *Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel*; HEANEY, J.-J., *The Modernist Crisis: Von Hügel*; WERDT von, J.-D., *Theologie aus Glaubenserfahrung*; SAHER, P.-J., *Eastern Wisdom and Western Thought. The Psycho-Cybernetics of comparative Ideas in Religion and Philosophy*; *Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer*; KOHLS, E.-W., *Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren*; KNAUER, P., *Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit G. Ebeling aus katholischer Sicht*; ROSS, J.-F., *Philosophical Theology*; LOHSE, B., *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*; LANGE, G., *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*; BEUMER, J., *Handbuch der Dogmengeschichte, Band I, Das Dasein im Glauben, Faszikel 3b: Die Inspiration der Heiligen Schrift*; BEUMER, J., *Faszikel 4: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*; MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*; MARSAH, W.-D., *Zukunft*; CULLMANN, O. - KARRER, O., *Das moderne Menschenbild und das Evangelium*; BERKOUWER, G.-G., *Gehorsam und Aufbruch. Zur situation der katholischen Kirche und Theologie*; LEEUWEN, A.-Th. van, *Der Christen Zukunft im technokratischen Zeitalter*; VARIOS, *Studien zur Friedensforschung*; Band I; STALDER, R., *Grundlinien der Theologie Schleiermachers. I. Zur Fundamentaltheologie*; DIE MUENIGE WELT, *Dokumente zur Bonhoeffer Forschung, 1928-1945*; SINEUX, R., *Sommaire théologique de S. Thomas d'Aquin*; CONGAR, Y.-M. J., *Au milieu des orages... l'Eglise affronte aujourd'hui son avenir*; MÜHLEN, H., *L'Esprit dans l'Eglise; Bilanz der Theologie im XX Jahrhundert, I y II*; METZ, J. B., *Teología del mundo*; KÜNG HANS, *Sinceridad y veracidad*; BERTSCH, L., *Penitencia y Confesión*; POHLER, J. M., *Psicología y Teología*; CASCIARO, J. M.^a, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos*; FORTMAN, *Teología de Dios*; MEHTA, Ved., *Les Théologiens de la mort de Dieu. Enquêtes et interviews*; BARTH, K., *La proclamación del evangelio*; HAMELL, P. J., *Introduzione ai Padri*; EHRLICH, J. Rudolf, *Teologia protestante e teologia cattolica*; CONGAR, Ives M. J., *Teologia contemporanea, situazioni e prospettive*; ZAHNT, H., *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XXe siècle*; MONDIN, B., *I grandi teologi del secolo ventesimo: 1. I Teologi cattolici. 2. I Teologi protestanti e ortodossi*; FEALTO, G., *Massimo Margonio e il suo commento al "De Trinitate" di S. Agostino (1588)*; JUDANT, D., *Judaïsme et christianisme. Dossier patristique*; PRESTIGE, G. L., *Dio nel pensiero dei Padri*; JOHANNY, R., *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*; RIGGI, C., *Epifanio contro Mani; Lexique Saint Bonaventure publié sous la direction de Jacques-Guy Bougerol*; FARINA, R., *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*; LOI, V., *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno*; LAMIRANDE, E., *Études sur l'Ecclésiologie de saint Augustin*; MARVEVEE, W. H., *The Ascension of Christ in the Works of St. Augustine*; BILOLO, S., *La Coscienza nel "De Trinitate" di S. Agostino*; CONGAR, Ives, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*; MARROU, M. J., *Teologia della storia*; HARVEY COX, *God's Revolution and Man's Responsibility*; CUNLIFFE-JONES, H., *Christian Theology since 1600*; BENT, Ch. N., *El movimiento de la muerte de Dios*; XHAUFFLAIRE, M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation.*

CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD

LIU, W.-T. y PALLONE, N.-J., *Catholics-U. S. A., Perspectives on Social Change*; RUESSSET, S., *Geist und Leib*; MÜELLER, J., *Der Pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauch "Entwurf zur Einrichtung der theologische Schulen"*; TARANCÓN, V. E., *Unidad y pluralismo en la Iglesia*; EVELY, L., *L'Évangile sans mythes*; DENIS, H.-FRIS-

QUE, J., *L'Eglise à l'épreuve*; GRIESL, G., *Estudios de psicología pastoral*; RICART, J., *Lo que no ha dicho el Concilio*; SWEETING, M., *Incertitudes et assurances des chrétiens*; MC KENZIE, J. L., *L'évangile et le pouvoir dans l'Eglise*; SIMON, M., *L'Anglicanisme*; GOTTIER, G. M.-M., *Horizons de l'athéisme*; II Conferencia General del Episcopado Latino-Americano, *Iglesia y Liberación Humana* (Los documentos de Medellín); WINNINGER, P., *La vanité dans l'Eglise*; BROUCKER, J. de, *Le dossier Suenens* (Diagnostic d'une crise); HORTELANO, A., *La Iglesia del futuro*; RAHNER-KÖNIG, *Secularización y ateísmo*; RAHNER, K., *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*; VARIOS, *Leur aggiornamento*; DORFES, G., *Nuevos ritos, nuevos mitos*; VARIOS, *Psicología del ateísmo*; BOYD, M., *La Chiesa sotterranea*; KARRER, O., *Das Reich Gottes heute*; TORRES RESTREPO, C., *Parole per una rivoluzione*; ANTWEILER, A., *A propos du célibat du prêtre*; BAGOT, J.-DEBRAY, P., *Juventud rebelde*; MURY, G., *Cristianismo primitivo y mundo moderno*; OSTERMANN, E., *El futuro del laico en la Iglesia*; VARIOS, *Hacia una teología de la fe*; QUADRI, S., *Los seglares en la constitución sobre la Iglesia*; GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Meditación teológica desde España*; RATZINGER, J., *Foi crétienne, hier et aujourd'hui*; RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*; GOFFI, Tullo, *Obediencia y autonomía personal*; GUERRERO, J.-M.^a-RON ET, M., *El porvenir de la vida religiosa en un mundo secularizado*; TILLARD, J. M. R., *Religiosos hoy*; CASTRO, Felipe M.^a de, *La vida religiosa a la luz del Vaticano II*; GOZZELINO, G. M., *La vita spirituale nel pensiero di F. G. Faber*; VARIOS, *Santidad y vida en el siglo*; FERNÁNDEZ, D., *El Catecismo Holandés: Estructura, puntos de controversia, uso pastoral*; WEYMANN-WEYHE, W., *Revolución en el pensamiento cristiano: Introducción a la problemática religiosa*; VALCARCE ALFAYATE, E., *El Sínodo de los Obispos: convivencia, corresponsabilidad, colegialidad*; PELEGRINO, M., *Le prêtre serviteur selon Saint Augustin*; DANIELOU, J., *El futuro de la religión*; MOURITZ, H.-A., *Los grandes temas del Catecismo holandés*; KLEINE, E., *¿La Iglesia de Holanda contra Roma?*; CEBOLLA, F., *Celibato última hora*; VARIOS, *Christianisme et révolution*; DANIELOU, J., *La crisis de la inteligencia hoy*; TARDIF, H.-PELLOQUIN, G., *Index et concordance. Vaticano II*; MEIGNE, M., *L'Eglise invente ses structures*; CONCETTI, G., *La parroquia del Vaticano II*; SAINSAVIN, J., *Seigneur, Fais que je voie*; ROGUET, A. M., *Construir y transformar las iglesias*; TURINZO, S. A., *Revisionismo y diálogo*; LE GUILLOU, M. J.-CLEMENT, O.-BOSC, J., *Evangile et révolution*; WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; PIÑOL, Josp M., *¿Nuevos caminos en la Iglesia?*; CHARBONNEAU, E., *Cristianismo, sociedad y revolución*; GARRONE, Gabriel, *Moral cristiana y valores humanos*; JAMES, V.-SCHALL, S. J., *Redimiendo el tiempo*; SCHNEIDERS, Alexander A., *Los adolescentes y el reto a la madurez*; SCHELETTE, H. R., *Epifanía come storia*; KASPER, W., *Dogma y palabra de Dios*; SIMEONE, L., *Difesa di un Papa e di una Enciclica*; TILMANN, K., *Cómo dialogar sobre la fe*; FIOLET, H.-VAN DER LINDE, H., *Fin del cristianismo convencional. Nuevas perspectivas*; GONZÁLEZ, A., *Naturaleza, historia y revelación*; COLETTE, J.; DUBARLE, D.; DUMAS, A.; GEFFRÉ, C.; GRANIER, J.; KLEIBER, M.; LEMAIGRE, B.; MAINBERGER, G.; MONTAGNES, B.; QUELQUEJEU, B., *Procès de l'objectivité de Dieu*; LAPLANTE, A., *La formation des Prêtres. Genèse et commentaire du décret conciliaire "Optatum Totius"*; SPIAZZI, R., *Teología Pastoral Hodegética*; SCHLINK, E., *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia*; WALGRAVE, J. H., *Un salut aux dimensions du monde; Vatican II. L'Apostolat des laïcs. Décret "Apostolicam actuositatem"*, texte latin, traduction française par Streiff, commentaires par A. Gorieux, R. Goldie, Y. Congar, H. R. Weber, H. R. Weber, G. Hasenhüttl, J. Grootaers, M. J. Beccaria, P. Toulat et H. Küng sous la direction de Y. Congar; BESRET, B., *Libération de l'Homme. Essai sur le renouveau des valeurs monastiques*; VARIOS, *Secolarizzazione e sacerdozio*; LAMPE, G. W. H., *The phenomenon of cristian belief*; MAERTENS, Th.-FRISQUE, J., *Nueva guía de la asamblea cristiana*; URQUIRI, T., *Liturgia Conciliar*; URQUIRI, T., *Los nuevos ritos de la profesión religiosa. Notas de pastoral litúrgica*; KLOSTERMANN, F., *El principio comunitario en la Iglesia*; DESJARDINS, R.,

Le sens de la révolution liturgique; WATELET, J. G., *Le visage de l'Eglise en prière. Essai sur l'art et la liturgie*; FÉVRE, L., *Acción pastoral y mundo actual*, vol. II; POUYER, L., *El rito y el hombre*; USEROS, M., *Revisión de la comunidad cristiana*.

CIENCIAS MORALES Y DERECHO CANONICO

CIERCO, E., *¿Puede cumplirse la "Humanae vitae"? ¿Cómo?*; LATORRE, J., *Los españoles y el sexto mandamiento*; PACKARD, V., *Le sexe sauvage*; CAUCHARD, P., *Volonté et sexualité*; DE LESTAPIS, S., *La couple. Angoisse ou équilibre*; HAUSER, R., *La sociedad homosexual*; ROBINSON, J. A. T., *Cristian freedom in a permissive society*; GUARISE, S., *Autorità e libertà, oggi. Nella famiglia, nello Stato, nella scuola e sul lavoro*; KLUG, H., *Gottes Ordnung oder Chaos. Empfängnisverhütung im Lichte der Natur- und Heilsordnung*; SIEGMUND, G., *Die Natur der menschlichen Sexualität*; MIETH, D., *Auf dem Wege zu einer dymanischen Moral*; HEINEN, W., *Begründung christlicher Moral. Beiträge zur Moralanthropologie*; LE SENNE, R., *Trattato di morale generale. Volume primo*; DAVID, J.-SCHMALZ, F., *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*; VARIOS, *The future of christian marriage*; DERUNGS, U., *Der Moralthologie J. Geishüttner. I. Kant und J. G. Fichte*; FREUND, K., *Homosexualität*; MÜLLER, M., *Grundlagen der Katholischen Sexualethik*; LIPS, A. C. M., *El matrimonio, plenitud humana*; NOVOA, E., *¿Qué queda del Derecho Natural?*; MARTINI, A., *Il diritto canonico nella realtà ecclesiale*; PEJIC, P. M., *De fontibus et argumentis iuridicis in Constitutione "Lumen Gentium"*; LAMSDORFF-GALAGANE, V., *¿Estructuralismo en la Filosofía del Derecho?*; ASMUSSEN, H., *Sobre el poder*; GARCÍA SAN MIGUEL, L., *Notas para una crítica de la razón jurídica*; HARO TECGLÉN, E., *Una frustración: los derechos del hombre*; ROSENNE, Shabtai, *El Tribunal Internacional de Justicia*; ROSENSTIEL, F., *El principio de la supranacionalidad*; FELICIANI, G., *L'Analogia nell'ordinamento canonico*.

CIENCIAS FILOSOFICAS

HUSSERL, G., *Person, Sache, Verhalten. Zwei phänomenologische Studien*, V; VERNEAUX, R., *Historia de la Filosofía contemporánea*; GUILÉAD, R., *Ser y Libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*; CAFFARENA, J. G., *Metafísica fundamental*; RABADE ROMEO, S., *Estructura del conocer humano*; BARREIRO, G. J., *Sistematización de lo personal y lo sobrenatural según A. Amor Ruibal*; RUNES, D. D., *Diccionario de Filosofía*; SPIRITO, Ugo, *Giovanni Gentile*; SCHÉRER, René, *La Fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl*; BATTAGLIA, F., *Il valore nella storia*; COLLADO, J. A., *Kierkegaard y Unamuno*; YPMA, E., *Jacobi de Viterbo O. E. S. A. disputatio prima (et secunda) de Quolibet*; MENNE, Al., *Introducción a la Lógica*; SAPIENZA, *Ristrutturazione antropologica dell'insegnamento filosofico*; CANGH, J. M. van, *Introduction à Karl Marx*; VARIOS, *Estética y Marxismo*; VARIOS, *Estructuralismo y Marxismo*; CORVEZ, M., *Les structuralistes*; PARAIN-VIAL, J., *Analyses structurales et idéologies structuralistes*; BETTIS, J. D., *Phenomenology of Religion*; CASTELLET, J. M., *Lectura de Marcuse*; DE LA CONCHA, M. F., *Leyendo a Marcuse*; MARCUSE, L., *Filosofía americana*; MALONEY, G. A., *El Cristo Cósmico*; MARCEL, G., *Diario Metafísico*; LÓPEZ QUINTÁS, A., *Filosofía española contemporánea*; FERRATER MORA, José, *La filosofía actual*; JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación*; VARIOS, *Psicanálisis e Filosofía*; ANDRÉS, T. de, S. I., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*; VIVES, J., S. J., *Génesis y evolución de la ética platónica*; PRÉVOST, A., *Thomas More et la crise de la pensée européenne*; PAPONE, A., *Esistenza e corporeità in Sartre*; VILLALOBOS, J., *El pensamiento filosófico de Giner*; LUYTEN, N. A., *Schriften zur christlichen Weltanschauung. Écrits sur la Spiritualité chrétienne*, 3 vols. I, *La*

Philosophie de la Nature, II, *L'Antropologie philosophique*, III, *La Spiritualité chrétienne*; BÖCKENHOFF, J., *Die Begegnungsphilosophie*; LLOVELL, K., *Didáctica de las matemáticas*.

CIENCIAS PSICOLÓGICAS Y SOCIALES

WRIGLEY, E. A., *Historia y población*; MUTHESIUS, E., *Orígenes de la conciencia moderna de crisis*; BAIR-WOODWARD, *La Enseñanza en Equipo*; KENDREW, J. C., *Introducción a la Biología molecular*; LEWIN, K., *Dinámica de la Personalidad*; OSTERRIETH, Paul, *Psicología infantil*; MONZEL, N., *Doctrina social*, Tomo I; VARIOS, *El riesgo de la experiencia religiosa*; GRAND'MAISON, J., *El mundo y lo sacro. I. Lo sagrado*; PLÉ, A., *Freud et la morale*; COSTA CLAVELL, J., *El sexo y su influencia en la historia*; HERVAS, R., *Historia de la prostitución*; CENTRE DE RECHERCHES SUR L'U.R.S.S. ET LES PAYS DE L'EST, *Annuaire de l'U.R.S.S.*; BOTTOMORE, T. B., *Critique de la société*; BRUN, J., *Le retour de Dionysos*; MARKIEWICZ-LAGNEAU, J., *Education, égalité et socialisme*; OLDENDORF, A., *Corps, sexualité et culture*; MENAKER, E. et W., *Ego en évolution*; COON, C. S., *Las razas humanas actuales*; BERTAUX, P., *Mutación de la Humanidad*; ARMANDO, A., *Freud e l'educazione*; LAENG, M., *L'educazione nella civiltà tecnologica*; SUAVET, T., *Diccionario económico y social*; ZAJONC, *La psicología social: estudios experimentales*; WEYERGANS, F., *Mon amour... diario de un enamorado*; LEMAY, M., *El cabecilla en los grupos inadaptados*; FOHLEN, C., *El trabajo en el siglo XIX*; TOURAINE, A., *La société post-industrielle*; ASMUSSEN, H., *El cristiano y su responsabilidad política*; VARIOS, *L'adolescence*; GOSZTONY, A., *El hombre y la evolución*; MILLER, G., *Introducción a la psicología*; CORMAN, L., *Nueva manual de morfopsicología*; CASTILLA DEL PINO, C., *Psicoanálisis y Marxismo*; STREET, David (ed.), *Innovation in Mass Education*; PÖLL, W., *Psicología de la religión*; METZ, J. B., *L'homme. L'anthropocentrique chrétienne: pour une interprétation ouverte de la philosophie de saint Thomas*; MEANA, J., *Unidos hacia el Matrimonio*; GAUDEFRY, M., *Etudes de Sexologie*; A. ACKERMANN, *Psicología Aplicada*; R. VON KRAFFT-ÉBING, *Las Psicopatías Sexuales*; ROGER DELORME, *Los Grados Crímenes Sexuales*; FREUD, S., *Psicoanálisis del Arte*; ARCHAMBAULT, P., *La formación moral de la juventud*; OLERON, P., *La inferioridad física en el niño*; SMITH, H. P., *Psicología Pedagógica*; MALLEY, F., *El padre Lebret (La economía al servicio del hombre)*; REICHE, R., *La sexualidad y la lucha de clases*; CAILLOIS, R., *Instintos y sociedad*; JAHN, J., *Muntu: las culturas de la negritud*; ALBALA, A., *Introducción al periodismo*; PYKE, M., *El hombre y su alimentación. Introducción a la bromatología*; CERVERA ESPINOSA, A., *¿Quién es el hombre? (antropología filosófica)*; RÜSSEL, A., *Psicología del trabajo*; NADER, C.-ZAHLAN, A. B., *Science and Technology in developing Countries*.

VARIOS

BENGSTORF, K.-H. y KORTZFLEISCH, S. von., *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, II volumen; KROEBER, A. L., *El estilo y la evolución de la cultura*; VALDEAVELLANO, L. G., *Orígenes de la burguesía en la España medieval*; GANOCZY, A., *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin*; RIBADEAU, F., *Les magiciens de Dieu*; PONCE, F., *Ramón Gómez de la Serna*; UMBRAL, F., *Valle-Inclán*; PRIGENT, P., *La fin de Jérusalem*; BENGTON, H., *Griechische Geschichte. Von der Anfänger bis in die römische Kaiserzeit*; PEIGBEDER, O., *Lexique des symboles*.

HA APARECIDO

CAHIERS LAENNEC, n.º 2, juin 1970

SOMMAIRE: *Avant-Propos*, 3.—Ch. Vaillè, *Statuts comparés des hôpitaux publics et de l'hospitalisation privée*, 5.—D. Hebert, *Identité, diversité, et dimensions de l'hospitalisation privée*, 24.—M. Mignon, *L'hospitalisation dans l'Europe des six*, 49.—J. Mignon, *De la notion de profit à celle de rentabilisation*, 56.—L. Kornprobst, *Situation et rapports juridiques des médecins et des établissements de soins privés*, 64.—Table ronde, *L'avenir de l'hospitalisation privée*, 86.— *Chronique*, 102-111.

CAHIERS LAENNEC, n.º 3, septembre 1970

SOMMAIRE: *Avant-Propos*, 3.—M. Goulon et P. Babinet, *Le coma dépassé*, 5.—J. P. Cachera, *Le diagnostic de la mort et les prélèvements d'organes*, 15.—J. Dormont, *Critères de la mort et prélèvements d'organes après la mort: aperçu de législation comparée*, 22.

Annexes: *Législation danoise*, 38.—*Législation anglaise*, 41.—*Législation des U. S. A.*, 43.

Documents: *Electroencéphalographie et signes de la mort* (communication du Pr H. Fischgold), 48.—*Note sur l'association France-Transplant* (Pr Jean Dausset), 53.