

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. V



Fasc. III

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE

1970

SUMARIO

ARTICULOS	PÁGS.
JESUS FERNANDEZ, <i>Teología y secularización de las virtudes en el Concilio Vaticano II</i>	533
VICTOR DIAZ DE TUESTA, <i>El programa vital de San Agustín</i> ...	563
FIDEL CASADO, <i>¿Es válida la demostración racional de la existencia de Dios a través de las vías?</i>	627
TEXTOS Y GLOSAS	
JOSE MORAN, <i>La teología en busca de camino</i>	641
JOSE RUBIO, <i>Bibliografía castellana sobre Teilhard de Chardin</i>	655
ANGEL G. NIÑO, <i>Tiempo de amar</i>	671
LIBROS	693
INDICE GENERAL	789

ESTUDIO
AGUSTINIANO



Teología y secularización de las virtudes en el Concilio Vaticano II

La teología, después del Vat. II, ha recuperado aquella unidad inicial y radical de que disfrutaba en los comienzos de la reflexión patristica. La sistematización de la teología en el ámbito de las ciencias a partir del humanismo nos ha entregado una teología aparentemente fragmentaria, dividida o compuesta de tratados, de sectores de reflexión a los que no se les veía fácilmente una unidad integrante. Después de un período de disgregación científica en la teología con enormes deseos analíticos, nos dirigimos actualmente hacia una convergencia de los diversos sectores teológicos; una convergencia y una integración que no nos privará de la correspondiente comprensión total de todas y cada una de las exigencias que nos lleguen de diversos puntos problemáticos. «Es preciso aprender a vivir bajo la presión de las tensiones teológicas... Sin duda las disciplinas se desarrollan hacia una nueva forma de unidad de la teología que será distinta de la actual y que por el momento no nos es posible anticipar en sus perfiles concretos»¹.

Lo importante es que los alumnos vayan penetrando cada vez más en esa *unidad radial* de la verdad teológica. La verdad, el espíritu, no crece por extensión; ni siquiera por ampliación de sus objetos; crece en profundidad de penetración y clarividencia unitaria de la

1. Cfr. E. NEUHAUSLER - E. GOSSMAN: *Qué es teología?* Salamanca 1969; pp. 528-529. Ese cambio en la teología ha venido motivado por el abandono de la orientación metafísica en la forma de presentarla y de estudiarla y verla ahora como una historia de la salvación más unitaria y correlativa entre sí. Cfr. etiam R. LAUTOURELLE: *Teología, ciencia de la salvación*. Salamanca 1968; W. KASPER: *Unidad y pluralidad en teología*, Salamanca 1969; H. FRIES: *Conceptos fundamentales de teología*, 4 vols. Madrid 1966-67; C. COLOMBO: *La metodología e la sistemazione teológica*, en el vol. "Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica" I. Milano: 1957; A. KOLPING: *Einführung in die katholische Theologie*, Münster 1960; IDEM: *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964; M. J. LE GUILLON: *Teología del misterio*, Barcelona 1967.

verdad. Eso mismo pasa en teología: la madurez teológica deberá medirse por esta capacidad de unificar radialmente los distintos aspectos de tal reflexión y penetrar más claramente, más intensamente en el contenido indivisible de la teología que hoy se denomina con la expresión de historia de salvación o misterio de Cristo, y que ha venido a demostraros esa trabazón interior que tienen todos los núcleos de reflexión teológica, en un sentido histórico-existencial y cristiano.

El Concilio, como decíamos, ha servido a esta integración de la teología dando así un carácter unitario a toda ella. Pide y desea esa unión en su Decreto sobre la Formación sacerdotal, n. 16: «Aprendan además los alumnos a aclarar en cuanto sea posible los misterios de la salvación, a comprenderlos más profundamente y a *captar sus mutuas relaciones* por medio de la especulación». Y en el n. 17: «Procúrese diligentemente *la unidad y solidez de toda la formación*». Estas son las llamadas del Concilio a la unidad en la teología y en sus distintas disciplinas; y toda ella en función del misterio de Cristo y de la historia de salvación².

Nuestro propósito en este trabajo es desarrollar la visión dejada por el Concilio acerca de lo que en teología se llama las virtudes teológicas. Es una orientación bien definida y aprovechable para ensanchar los reducidos límites y simpatías que mantenía este tratado en nuestra teología tradicional, hecha evidentemente a base de datos tomistas que sofocaban especialmente aquí los datos bíblicos y patrísticos. También la renovación tiene que llegar a este sector un poco abandonado: el de las virtudes y su función en la configuración de la teología. Nosotros estimamos que tal como van poniéndose las cosas en la situación de la teología que anda en busca de sí misma, de su identidad con el hombre de nuestro tiempo; que se encuentra en una situación dialógica con la fenomenología, con la antropología; que se está incorporando las visiones existenciales del hombre de hoy sobre sí mismo, pensamos que el tratado o la reflexión teológica sobre las virtudes tiene una palabra decisiva en este compromiso de la teo-

2. Existen ya bastantes estudios sobre esta tarea que le viene impuesta a la teología por el Concilio mismo: cfr. especialmente B. LAMBERT: *Les deux démarches de la théologie*, en "Nouv. Rev. Theol." 89 (1967) 257-280; M. NEDONCELLE: *Teología y filosofía o las metamorfosis de una sierva*, "Concilium" 6 (1965) 97-108; K. RAHNER, *De la formación teológica de los futuros sacerdotes*, en el vol. "Misión y gracia" II. S. Sebastian 1968; 89-118; G. BALDANZA: *Il rinnovamento degli studi filosofici e teologici nel Seminario*, "La Scuola cattolica" suppl. 2 (1966) 83-146; L. WALTERMANN: *Klerus zwischen wesenschat und Seelsorger. Zur Reform der Priesterausbildung*, Essen 1966; cfr. etiam el número extraor. de la Rev. "Seminarium" 19 (1967).

logía de abrirse más al mundo y al hombre de nuestros días. Entre las posibles opciones de la teología, esta convergencia de sus temas en el hombre favorece enormemente las posibilidades de incorporar las virtudes teologales a una penetración del misterio del hombre a la luz del misterio de Dios. Y lo mismo sucede en un ámbito cósmico: también las virtudes ayudarán a comprender la visión conciliar y teológica del mundo actual en actitud de esperar un servicio de la Iglesia y del cristianismo a través de los cristianos. Esto lo harán ellos a través de sus virtudes que serán posturas existenciales concretas del cristiano frente a los acontecimientos y frente a los tiempos y su significación salvífica. La teología de hoy que se está haciendo bajo el signo del hombre, del servicio, de la totalidad cósmica y del diálogo tiene necesariamente que preocuparse de una revalorización conveniente de este sector que es la reflexión sobre las virtudes teologales con sus dinamismos y repercusiones adyacentes.

Pero aquí nos asalta y nos espera una dificultad. Se ha dicho y se ha escrito por uno de los autores del Concilio que «el estilo teológico del Concilio está lejos de corresponder al lenguaje del porvenir ya comenzado»³. Si esto es verdad yo no lo sé; pero lo que sí podemos saber es que, si esto es verdad, es inútil una teología *del* Concilio y una teología *desde* el Concilio. Estamos perdiendo lamentablemente el tiempo y en vez de dedicarnos a reflexionar sobre el Vaticano II lo que teníamos que hacer era convocar ya el Vaticano III, pero rápidamente, no sea que llegemos ya tarde para coger «un porvenir ya comenzado» que nadie sabe cuándo va a comenzar y cuándo va a dejar de ser porvenir.

Todavía existen expresiones más fuertes en torno a esta inutilidad del Concilio que nos colocan frente a un grave problema del desplazamiento teológico en que se mueve la Iglesia. Esta vez las afirmaciones son de un seglar: «El Concilio fue ciertamente demasiado tradicional, en su forma, todavía demasiado cerradamente clerical y demasiado cerradamente teológico-profesoral en su lenguaje. El Concilio manifestó una preocupación —mantenida todavía hoy mismo— por subrayar la inmutable continuidad de la doctrina católica»⁴. Es to sí que no es verdad. Es lamentable que se diga todo esto de un

3. Cfr. estas palabras y otras reflexiones en K. RAHNER: *Teología y ciencias naturales*, Taurus, Madrid 1968; pról.

4. J. L. ARANGUREN: *Crisis del catolicismo*, Madrid 1969. En esta línea de pesimismo están también: A. ADOLFS: *La tumba de Dios*, Buenos Aires 1968.

Concilio. Yo no sé que podían esperar estos autores de un Concilio al que le quieren atribuir un lenguaje profético a largo plazo, como si el tiempo no fuese una categoría esencial de lenguaje y de pensamiento.

El Concilio no fue demasiado tradicional ni en su forma ni en su contenido. Tenemos muchas razones para pensar así. ¿Cuál sería una forma *no tradicional* de hablar un Concilio? ¿Se ha pensado por ejemplo en lo que significa que un Concilio hable de los medios de comunicación social, de las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo, de la libertad religiosa, del apostolado de los seglares, del ecumenismo, del matrimonio, de la natalidad, de la cultura, de la paz, de la guerra, del hambre, del trabajo, del desarrollo? ¿Se puede decir honestamente que el Concilio y la Iglesia de hoy es notablemente escasa en referencias a los problemas que angustian a la humanidad contemporánea cuando el Concilio ha significado precisamente un encuentro benéfico en forma y fondo de la Iglesia con el mundo de nuestros días? ¿Es lícito seguir pensando que el tono y el lenguaje del Concilio sobre estos temas y del Magisterio pontificio posterior es cerradamente clerical y profesoral cuando vemos que una gran parte de los documentos conciliares están ocupados por las relaciones de la Iglesia con la humanidad? ¿Es que acaso los problemas de esa humanidad, a la que hay que hablar, sólo se limitan a problemas de política, de urbanismo y de sociología? Tampoco se puede tachar, con ligereza, al Concilio de ser tradicional y de no preocuparse más que de conservar lo decidido, lo dado, lo recibido sin abrir más cauces nuevos a la vida de la Iglesia en un nivel doctrinal y pastoral. Lo reconoce más adelante el mismo autor del que hablamos⁵. Pero ya podía haberlo reconocido primero y haberse ahorrado expresiones tan poco exactas como las anteriores. Desde un principio el Concilio se preocupó de las dos cosas que tenía que preocuparse: de ser continuación y novedad; de exponer claramente lo que hay de cierto, de ortodoxo, de verdadero en la Iglesia y de exponerlo de forma que lo entiendan los hombres de hoy: dialéctica de continuidad y de renovación.

A veces pienso que se pide al Concilio lo que no puede hacer y

5. J. L. ARANGUREN: *op. cit.* pág. 26-27: "Pero el Concilio —escribe— ha creado una nueva situación, ha abierto una nueva etapa que se puede ciertamente frenar pero desde la que no se puede volver atrás porque es irreversible; y ha proporcionado una nueva plataforma para las reformas ulteriores". El mismo Aranguren no está satisfecho con el término "aggiornamento": le parece insuficiente.

lo que ha hecho la llamada teología radical: un cambio y una renovación no sólo en la presentación de la fe sino en el mismo concepto y realidad de la fe; sería una especie de ateísmo cristiano porque sería dar muerte a la fe tradicional y dar vida a una nueva fe; a un nuevo Dios⁶.

Nosotros vamos a intentar esa laudable tarea de no frenar las energías suscitadas por el Concilio en el seno de la reflexión teológica y vamos a aplicar sus nuevas perspectivas a ese olvidadizo tratado o sector que llamamos, ahora sí que con terminología profesoral, académica, de las virtudes teologales; o lo que es lo mismo: lo que dice el Concilio sobre la fe, la esperanza y la caridad en la vida actual del cristiano, de la Iglesia como realidades que están viviendo situaciones en cierto punto nuevas frente a un mundo también nuevo, parcialmente cambiado en su configuración religiosa. Pero en seguida constataremos que no es precisamente en un tono escolástico (de escuela), de cátedra, como habla el Concilio sobre las virtudes; sino que es en una dimensión más asequible, más vital, más a la altura de nuestras necesidades cristianas y eclesiales.

También aquí se cumplen las palabras que Pablo VI ponía como jalones del Concilio, por lo menos en su terminación, en su finalidad: «Quisiéramos, finalmente, que la doctrina de la Iglesia irradiara también con algún reflejo de atracción, al mundo profano en el que vive y del que está rodeada... Como todos pueden observar, la elaboración de esa doctrina, ateniéndose al rigor teológico que la justifica y la engrandece, no se olvida nunca de la humanidad que se da cita en la Iglesia o que constituye el ambiente histórico y social en que se desarrolla su misión. La Iglesia es para el mundo... La Iglesia perfeccionando su pensamiento y su estructura no trata de apartarse de la experiencia propia de los hombres de su tiempo, sino que pretende de una manera especial, comprenderlos mejor, compartir mejor con ellos sus sufrimientos y sus buenas aspiraciones, confirmar el esfuerzo del hombre moderno hacia su prosperidad, su libertad y su paz»⁷.

6. Sí a veces y algunos ha defraudado el concilio es porque esperaban o tenían de él una idea menos real. La finalidad y utilidad del concilio está asegurada en la medida que responde a las intenciones de quien lo convocó, no en cuanto satisface a los deseos de algunos grupos ideológicos concretos.

7. PABLO VI: Discurso pronunciado el 21-XI-1964 en la sesión de clausura de la 3.ª etapa conciliar (Cfr. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. B. A. C. Madrid 1965; pp. 792 ss.); J. MORAN: *El hombre y los valores humanos en el Concilio Vaticano II*, "Arch. Teol. Agust." I (1966) 67-114.

PRESUPUESTOS DOCTRINALES PARA ENTENDER EL CONCILIO.

No es afortunado ir directamente a conocer la doctrina conciliar sobre un determinado punto de la teología sin conocer previamente las tensiones histórico-doctrinales en que se desarrollaba tal reflexión en el contexto total de la teología católica e incluso de la teología protestante, que muchas veces sirve de fondo de convergencia para algunos planteamientos.

La teología, a la llegada del Concilio, estaba superando fatigosamente su planteamiento tradicional en fórmulas racionales, un poco apriorísticas, y ya se estaba dibujando una teología mucho más bíblica, salvífica y existencial. El Concilio viene considerado como un espacio de resonancia de todas las mentalidades teológicas simultáneamente enfrentadas y comprometidas en elaborar unas fórmulas de síntesis y de reconciliación. En este intento es donde el Concilio, para unos se ha quedado corto, para otros ha significado ya un avance sin riesgos, evidentemente.

Algunos hubiesen deseado que el Concilio fuese una especie de teología radical católica que imitase los cambios radicales que se han dado en la reflexión protestante. Ello significaría un cambio en los planteamientos tradicionales de la teología para alumbrar un nuevo modo de hablar de Dios: inauguración no sólo de nuevas fórmulas sino de nuevos *conceptos*; no bastaría un lenguaje nuevo sino que hacía falta unos *contenidos nuevos*. Por eso desilusionó mucho la fórmula de trabajo y de orientación que Juan XXIII señaló al Concilio: renovación en la continuidad, no contra la continuidad, contra lo decidido: «Lo que principalmente atañe al Concilio ecuménico es esto: que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma más eficaz... El Concilio ecuménico quiere transmitir la doctrina pura e íntegra sin atenuaciones que durante XX siglos a pesar de dificultades y de luchas se ha convertido en patrimonio común de los hombres... Nuestro deber no es sólo custodiar ese tesoro precioso como si únicamente nos ocupásemos de la antigüedad, sino también dedicarnos, con voluntad diligente, sin temores a la labor que exige nuestro tiempo prosiguiendo el camino que la Iglesia recorre desde hace XX siglos. Si la tarea principal del Concilio fuese discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental

de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los Padres, de los teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocéis y que tenéis presente en vuestro espíritu, para esto no era necesario un Concilio. Sin embargo de la adhesión renovada, serena y tranquila a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad y precisión... el espíritu cristiano, católico, y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales»⁸.

Ahí tenemos, pues, la dialéctica doctrinal en que se coloca el Concilio: una afirmación o reafirmación de lo que ya la Iglesia ha vivido, conquistado, conseguido durante tanto tiempo y tantos esfuerzos en el orden doctrinal y en el orden pastoral; pero al mismo tiempo, un movimiento constante de renovación, de creación de nuevos pasos, de nuevos métodos teológicos, de nuevos estilos de pensar y vivir según las nuevas modalidades del mundo moderno. Hasta qué punto el Concilio ha hecho una nueva teología, no será fácil juzgarlo de cerca, con exactitud. Tendremos que esperar todavía para apreciar mejor lo que ha significado de cambio, pequeño o grande, en la consolidación de nuevos caminos para la teología de siempre. Lo importante es admitir que el Concilio fue una irrupción nueva en la teología que condiciona en ella nuevas exigencias de reflexión, de planteamiento, de respuestas más comprometidas. Ya se ha hecho algo en este sentido y tenemos que continuar haciéndolo; porque en tanto somos fieles al Concilio en cuanto estamos permanentemente atentos a adaptar nuestras formas de pensamiento, y el pensamiento mismo, a las situaciones nuevas de la humanidad. Y todo ello, aunque se parta de posiciones fijas e invariables que hunden sus raíces en un pasado histórico-teológico. No hay oposición entre fidelidad a un pasado permanente y atención a un presente nuevo. No hay oposición entre una teología recibida y una teología por hacer; y no es necesario que ésta surja de las cenizas de aquella. El Concilio no enterró nada del pasado sino que lo asumió y lo incorporó, cargado de nuevas

8. Discurso pronunciado por Juan XXIII el 11-X-1962 en la solemne inauguración del Concilio Vaticano II (Cfr. Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. B. A. C. Madrid 1965; pp. 748-749.

perspectivas, y lo entregó a la Iglesia de hoy para que lo presente a un porvenir ya comenzado.

TEOLOGIA DEL CONCILIO Y SECULARIZACION.

La nueva situación en que estamos viviendo ya tiene un nombre: secularización. Tiene también razones y justificaciones. El dualismo y el enfrentamiento tradicional que algunos atribuyen a un cristianismo platónico, entre religión y vida, teología y realidad, espiritualidad y situaciones terrenas va camino de converger en la nueva reflexión sobre la secularidad cristiana. Sin embargo el término y la realidad de la secularización todavía va encontrando mucha resistencia: Hay cristianos que se alarman ante este fenómeno. Les parece como si la secularización hubiese de firmar la sentencia de muerte contra el cristianismo. En este caso no le quedaría al cristianismo más que esta alternativa: o detener la secularización o declararse vencido⁹. Ninguna de estas alternativas es posible: la única opción es construir una secularización cristiana o, si ello es lo mismo, cristianizar la secularización. Esto que tiene lugar en los niveles pastorales, dinámicos, de roce, en la Iglesia, tiene que tener lugar también en los niveles de teología. No hay que hablar tanto de la teología de la secularización sino de la secularización de la teología cuyo ensayo tenemos ya en el Concilio, aunque no haya satisfecho las aspiraciones de algunos en su proceso secularizador¹⁰. La secularización no necesita quizá de la teología sino viceversa: la teología necesita de la secu-

9. Cfr. R. CASTAREDA: *Mundo y fe en evolución radical*. Las estructuras revolucionarias del proceso de secularización eclesial, Madrid 1970, 7. Habla también de la "nueva metodología" impresa por el Concilio a la Teología (pág. 10-11) basado precisamente en la "Gaudet. spes". Cfr. etiam B. HARING: *A modo de conclusión*, en el vol. col. "La Iglesia en el mundo de hoy". Estudios y comentarios a la Const. Gaud. et spes del Conc. Vat. II (Obra dirigida por G. Barauna) Madrid 1967, 686: "Como clara perspectiva para la teología de la época posconciliar llega a cristalizar teniendo muy en cuenta las discusiones y el fruto verdaderamente pastoral de la Constitución sobre la divina revelación, esta actitud más consciente: la teología ha de considerar todos los documentos históricos, incluso la Sda. Escritura como una palabra de verdad y salvación dirigida a cada momento histórico del destinatario y de sus aspiraciones. Las formulaciones de siglos pasados las ha de despojar la teología de sus elementos ambientales de origen y traducirlas a las circunstancias de nuestros tiempos atendiendo a lo permanente y teniendo en cuenta amorosamente a los hombres de nuestra época son su peculiar sensibilidad... Quien no quiere tomarse la molestia de distinguir la verdad permanente y el mensaje salvífico de su ropaje, de los elementos ambientales, adultera la doctrina.

10. Efectivamente: tenemos ya muchos estudios que justifican una teología de la secularización, pero son menos los ensayos dedicados a justificar una secularización de la teología que no es lo mismo, si no en sí misma por lo menos en sus métodos. Cfr. R. RICHARD: *Teología de la secularización*, Sígueme Salamanca 1969; A. AUER: *Sekularisierung*, en "Lexik. Theol. und Kirche" IX Freiburg im Br. 1964; M. CASTER: *La secularisation interpretée dans une perspective chrétienne* "Lumen vitae" 23 (1968) 445-463; A. DURAND: *Secularisation et sens de Dieu* "Lumière et vie" 89 (1968) 61-85; L. MALDONADO: *La nueva secularidad*, Barcelona 1968; L. NEWBIGIN: *Religión auténtica para el hombre secular*, Bilbao 1968.

larización. Cuando Sto. Tomás se encontró con la filosofía aristotélica como mentalidad de su tiempo, no se dedicó a hacer una teología del aristotelismo; no puso la teología al servicio de una expresión filosófica de su tiempo sino que emprendió la ejemplar tarea de poner la fórmula de una filosofía secular al servicio de la teología permanente. Algo de esto tenemos que realizar nosotros, los responsables de dar una expresión «mundana» a todo el cauce teológico que está formado por los contenidos de siempre que se han obtenido e incorporado a lo largo de toda la historia de la reflexión teológica.

Leemos en un libro reciente: «Si la nueva vida de fe significa un abandono definitivo del dualismo y del espiritualismo, una de las consecuencias más importantes que de aquí se deducen es la valoración positiva y la realización consiguiente de *la secularización*. Vivimos en un período expresamente orientado hacia lo secular»¹¹. El abandono del espiritualismo y del dualismo de que se habla aquí afecta, evidentemente a toda la teología y a sus sectores más importantes. Afecta, en primer lugar a la visión del problema de Dios y exige un nuevo planteamiento del modo de «llegar» o de concebir a Dios. No es que haya que cambiar y sustituir un Dios por otro como quieren los teólogos de la muerte de Dios. Pero lo que realmente tiene que preocuparnos es estar constantemente atentos a la forma cómo quieren nuestros contemporáneos que se les hable de Dios y revisar, en función de ello, nuestra teología, es decir, nuestro discurso de Dios e ir en busca de un Dios penetrante. Dios está costando mucho a la teología: «Si estamos viviendo el fin del cristianismo convencional la problemática se centra especialmente en el tema de Dios»¹². También

11. H. FIOLET H. VAN DER LINDE: *Fin del cristianismo convencional*. Nuevas perspectivas. Salamanca 1969; p. 17. Sabido es cómo este libro es la reacción favorable por lo general de un grupo de autores a la obra anterior de W. VAN DE POL: *La fin du christianisme conventionnel*, Ed. Centurion, Paris 1968 (el original es en holandés) donde también se plantea este problema; pero el autor se inclina a llamar a este proceso de secularización, de renovación y revolución, algo ecuménico que afecta a todas las concepciones de la fe; "Asistimos al fin, rápido pero definitivo, de un cristianismo viejo y convencional. El coloca a los cristianos de todas las Iglesias y de todos los horizontes ante una tarea común: la de dar a la fe y a la vida cristiana unas formas nuevas tales que en el mundo de mañana que se construye, el Evangelio pueda significar todavía una fuerza divina realmente capaz de edificar un mundo nuevo y de preparar la venida del Reino de Dios a todos los hombre de aquí abajo": pág. 14.

12. L. BAKKER: *Tras el fin del cristianismo convencional*, en: FIOLET VAN DER LINDE: Op. cit. pág. 27. Hay mucha literatura con aire profético que habla ya del nuevo cristianismo, del Dios del mañana frente al de ayer, de la Iglesia del futuro, de la nueva fe, de la nueva religión, etc. Son todos esfuerzos en tensión de profecía y descubrimiento del concepto y de la vivencia de Dios, de la fe, de lo sobrenatural, que nadie sabe cómo será. Cfr. por ej. además de *Abscher vom Christentum*, München, 1963; H. FESQUET: *Le catholicisme, religion de demain?* Ed. Grousset, Paris 1962; VARIOS: *Dios, hoy* (XVII) Semana de los intelectuales france-

es verdad que Dios está condicionando toda la teología y cualquier opción de la secularidad ante el problema de Dios está ya exigiendo un correspondiente cambio en las demás realidades teológicas: Cristo, Iglesia, sacramentos, virtudes, etc. Todo lo sagrado, todo lo religioso viene sacudido por esta variación central que es el nuevo planteamiento del lenguaje sobre Dios y por tanto el nuevo planteamiento del sobrenatural con todos sus contenidos¹³.

La alternativa de la teología en este confrontamiento con la secularización en relación con el problema de Dios está clara: una vía media entre el dualismo que coloca a Dios fuera del mundo y el panteísmo. Una mayor aproximación de la trascendencia de Dios y de la intimidad de Dios: una convergencia de la realidad Dios y de la realidad mundo en la unidad de la experiencia religiosa que llamamos secularización. Habrá desaparecido la opción dualista: o Dios o el mundo y se irá hacia el encuentro de Dios en el mundo¹⁴.

Otro tanto está pasando con la visión del mundo. Son dos aspectos de un mismo problema: la visión teológica de Dios incide sobre la visión correspondiente del mundo. Son dos correlaciones. Lo que la secularidad está afirmando es que no existe incompatibilidad entre una pertenencia a Dios por la fe y una pertenencia al mundo; que no hay oposición entre ser de Dios y ser del mundo; entre amar a Dios y amar al mundo; entre intimidad religiosa y proyección humana. La existencia en el mundo se convierte así en el encuentro con Dios; toda la realidad terrena (llamada profana) se convierte así en algo sagrado donde se realizan las mejores comunicaciones religiosas con Dios. Según esto la espiritualidad ya no insistirá en una renuncia al mundo sino en una apertura; ya no será una ascensión sino una encarnación. Veremos cómo todo esto está también condicionando la relación dinámica entre el

ses) Barcelona 1938; J. SUDBRACK: *Atheismus als Mod-II christlicher Gottesbegegnung* "feist und Leben" 43 (1970) 24-38; L. DEWART: *The future of Belief Theism in a World come of Age*, New York 1966; J. HOEKENDIJK: *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Stuttgart 1965; A. HORTELANO: *La Iglesia del futuro*, Salamanca 1970.

13. Cfr. para todo el problema de Dios frente a la secularización, las reflexiones sobre "Dios en revisión" y "en busca del Dios vivo" de E. SCHILLEBEECK: *Dios y el hombre*, Salamanca 1969; pp. 15-56. Podemos señalar también U. VON BALTHASAR: *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid 1966; K. RAHNER: *Peligros en el catolicismo actual*, Guadarrama, Madrid 1964.

14. En esta línea de pensamiento están: O. RABUT: *Valor espiritual de lo profano*, Barcelona 1965; E. SCHILLEBEECKX: *Reflexions sur l'Imaginaire conciliaire de l'homme et du monde*, en el vol. "L'Eglise dans le monde de cet temps" Paris 1967; P. ROQUEPLO: *Experiencia del mundo experiencia de Dios*, Salamanca 1969; J. B. METZ: *Tecnología del mundo*, Salamanca 1970; P. CREN: *El cristianismo y el mundo*, en "Concilium" 19 (1966) 254-268; U. VON BALTHASAR: *El encuentro con Dios en el mundo actual* "Concilium" 18 (1965) 24-41.

cristiano y el mundo que tendrá lugar en las virtudes dichas «teológicas»¹⁵.

Otro punto que viene afectado por la secularización en esta secuencia de derivaciones es la *crístología*. El cristianismo tiene siempre su fundamento en la persona histórica de Cristo. Cualquier interpretación de Cristo revierte inmediatamente en la concepción del cristianismo. Y al contrario: cualquier cambio en el planteamiento de las actividades teológicas se apoya o intenta apoyarse en Cristo, en su configuración humano-divina. Para la secularidad toda la historia de salvación parte de un hecho bien concreto: Dios habla y sigue hablando por los acontecimientos de cada día. El acontecimiento central es Cristo, el Dios secular, el Dios hecho hombre. El Dios que asume todo lo humano y que vive lo humano de forma divina. Jesús es el prototipo de la secularidad cristiana porque en su ser humano vivió su relación íntegra con Dios y no construyó una religión separada» y abstracta. Jesús era simultáneamente, en un mismo acto existencial, Dios-hombre. Era un hombre secular viviendo para los demás hombres, y haciendo de este servicio la esencia de su misión «religiosa». Desde Cristo, todo acto de amor al mundo, a los demás, es en sí mismo simultáneamente amor a Dios que es el tercer trascendente en el proceso del amor a quien se dirige siempre el amor. La *crístología* está condicionando la inteligencia actual de la primacía y ordenamiento de las virtudes teológicas, como tendremos ocasión de ver más adelante¹⁶. La fe vendrá desplazada hacia la caridad como centro del cristianismo de Cristo frente al cristianismo sin Cristo que habíamos hecho, según la secularidad. Porque Jesús es el ejemplar absoluto del empeño religioso y del compromiso ético que es el cristianismo. Cristo es la interpretación y vivencia religiosa, la unificación para siempre, de lo sagrado en lo profano, en lo

15. El tema se ha tratado mucho a partir de la llamada espiritualidad del laicado. Para una visión de esta antinomia, cfr. K. W. TRUHLAR: *Antinomias de la vida espiritual*, Madrid 1964; pp. 89-142; H. SANSON: *Espiritualidad de la vida activa*, Barcelona 1964. También J. R. GARCIA MURGA: *Intimidad con Dios y servicio al prójimo* (A la luz de la teología de K. Ranher) Madrid 1970.

Siguen siendo válidas las reflexiones de LILI ALVAREZ: *En tierra extraña*, Madrid, 8 ed. 1964: "Sin darnos demasiada cuenta nos encontramos ante un hecho capital en la historia de la conciencia religiosa y que sólo recientemente estamos empezando a vislumbrar, existen efectivamente dos formas maestras y básicas de espiritualidad... Yo calificaría a la una de "ascendente" y a la otra de "descendente" (pág. 93).

16. Cfr. A. ALVAREZ BOLADO: *Una crístología sin Dios*, "Razón y Fe" 852 (1968) 47-63; 179 (1969) 263-282. IDEM: *La teología americana de la muerte de Dios*, en el vol. "Dios-Ateísmo" (III Semana de Teología) Bilbao 1968; pp. 299-374; E CASTELLI: *El tiempo de la encarnación y el tiempo de la mundanidad*. "Concilium" 41 (1969) 59-66; L. MALDONADO: *La nueva secularidad*. Barcelona, 1968, 157-170; K. RANHER: *Problemas actuales de crístología*, en "Escritos de Teología" I Madrid, 1959; pp. 169-223; IDEM: *La crístología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, "Ibid" V Madrid 1864; pp. 181-221.

secular. «Lo sacro en la persona de Cristo es ahora el centro de lo profano y le confiere su orden, su unidad y su realidad más plena. Mediante el elemento profano de su cuerpo humano Jesucristo se ha insertado en nuestras vidas y en nuestro cosmos. Y dado que este cuerpo humano murió y resucitó a una vida gloriosa y nueva, ese centro sacro sigue inserto en lo profano de nuestras vidas y de nuestro cosmos. Jamás dejará de ser el centro»¹⁷.

También la *sacramentología* adquiere una primacía en la vivencia del cristianismo actual orientado y comprometido en la secularidad. Todo es sacramento, es decir acontecimiento visible que lleva una religiosidad en sí mismo aunque no sea por sí mismo. Es una derivación de lo que decíamos sobre la interpretación actual de la historia de salvación y en especial sobre la estructura y función salvífica de Cristo, de quien recibe su sacramentalidad todo acontecimiento del mundo y de la historia. El cristianismo es un encuentro sacramental entre Dios y el mundo a partir del hecho profano que ya no es ni puede ser profano. Habrá que diferenciar los niveles de sacramentalidad. En el vértice de estos niveles están los sacramentos como punto de partida para una vivencia concreta del encuentro con Cristo que tendrá que significar la sacralización de todo lo que antes podría ser profano. Y en el plano de la piedad, de lo sobrenatural, de lo religioso, el primer lugar le tienen siempre los sacramentos seguidos de las virtudes que son ya para siempre «sacramentales» en doble sentido como veremos más adelante¹⁸.

Si este es el panorama de la secularización de la teología en estos momentos ¿cuál es, nos preguntamos, el puesto que tienen las virtudes en este proceso de la teología?

17. A. G. MALONY: *El Cristo cósmico*. De S. Pablo a Teilhard, Santander 1967; pág. 8. La cristología secular está, como apuntábamos, en el centro de la teología de las realidades terrenas que se va configurando lentamente. La aplicación se está haciendo al cosmos, al tiempo, a la historia, al trabajo, a la cultura etc. Cfr. los ensayos siguientes: J. MOUROUX: *El misterio del tiempo* Barcelona, 1965; M. BORDONI: *Y tiempo*. Valore filosofico e misterio teologico. Roma 1965; O. CULLMANN: *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1967.

18. Paradójicamente a lo que podría esperarse de la desacralización o de la desmitologización de la liturgia, derivada de la secularización, los sacramentos han venido revalorizados en la esencia del cristianismo. Será un proceso quizá inverso al tradicional: los sacramentos litúrgicos como continuación de los sacramentos "profanos" que hay esparcidos por la realidad cósmica. Para la espiritualidad de los sacramentos cfr. K. RAHNER: *Devoción personal y sacramental*, en "Escritos de Teología" II, Madrid 1961, pp. 115-141; VARIOS: *Horizontes del sacramento*, núm. extr. de la Rev. "Liturgia" 24 (1969); J. M. O'CONNELL: *The sacraments in Theology today*, "Thought" 36 (1961) 41-58; E. SCHILLEBEECKX: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*. S. Sebastián 1964; J. F. LESCRAUWAET: *La liturgia y el sentimiento vital de hoy*, en el vol. "Fin del cristianismo convencional" Salamanca 1969; pp. 273-298; P. SMULDERS: *El sacramento como acto de fe*, "Ibid" pp. 321-340.

I. PERSPECTIVA TEOLOGICA EN LAS VIRTUDES

Iglesia y mundo son las dos dimensiones de toda teología y reflexión conciliar. En algunos documentos estará más en primer plano la Iglesia; en otros estará el mundo; pero son siempre vertientes simultáneas de unos mismos conceptos; son siempre dos interlocutores invisibles del diálogo que es la teología del Concilio. El Concilio es —se ha dicho ya muchas veces— la reflexión de la Iglesia sobre su ser interno y sobre su ser hacia fuera, hacia el mundo que la rodea, que la mira, que la acecha y que la espera.

Vamos entonces a penetrar en un estudio de las virtudes teológicas en el Vaticano II por esta perspectiva teológico-elesial a que nos tiene acostumbrados en el enfoque de tantos sectores en la teología de hoy. Más adelante tendremos ocasión de prolongar esta perspectiva con otras de ámbito más dinámico y mundano, es decir: ahora vamos a ver las virtudes en el dinamismo del ser interno de la Iglesia y luego las veremos dentro de su dinamismo apostólico de cara al mundo.

a) Iglesia y virtudes:

Nos esforzaremos por encontrar el lugar que el Concilio concede a la trilogía fe-esperanza-caridad dentro de la teología de la Iglesia.

Todo parte del hecho genético de la eclesiología: El Padre iniciador del misterio eterno de salvación sobre los hombres comunicándoles su misma vida, envió a su Hijo al mundo para que fuera el primero de una multitud de hermanos (Rom. 8, 29), para que les congregara en una fraternidad. Todos los creyentes en Cristo (obsérvese ya cómo la Iglesia viene definida en función de la fe: *fideles = credentes in Christo*) forman una comunidad, comunidad que se realiza en el interior del ser de la Iglesia y que se refleja en su estructura visible, también en forma de comunidad, de sociedad organizada y concorde por la caridad visible.

Este cuerpo de Cristo que se adhiere a El por la fe y por los sacramentos (cfr. *Lumen gentium*, 7) que son los instrumentos de la comunidad de vida con Cristo y con los demás, tiene una doble vertiente en su ser: la visible y la invisible. El ser comunitario de la Iglesia se realiza en dos niveles: comunidad de realidades espirituales y comunidad sacramental de medios salvíficos. En el primer tiem-

po de esta estructura comunitaria hay que colocar las virtudes teológicas en la Iglesia:

“Cristo, Mediador único, estableció su Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y de caridad en este mundo como una trabazón visible y la mantiene constantemente, por la cual comunica a todos la verdad y la gracia. Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino”¹⁹.

He ahí la densidad eclesial de las virtudes: fe-esperanza-caridad. Ellas forman algo constitutivo del ser comunitario, espiritual, invisible, interno, celeste de la Iglesia. Son el núcleo interior de su sacralidad, de su santidad: Iglesia santa igual a comunidad de fe, de esperanza y de amor. Es decir: la santidad de la Iglesia está formada por la tríada de las virtudes teológicas que le unen a Cristo no de una forma sacramental, pero sí realmente, aunque misteriosamente. Y esa santidad interior configurada por las tres virtudes tiene que constituir también la santidad visible porque una misma es la Iglesia y una misma es la santidad aunque tenga dos vertientes. De ahí que la vivencia social, visible y pública, en toda la comunidad eclesial, de las virtudes teológicas tiene que constituir igualmente una característica de la Iglesia de Cristo. El Concilio lo pedirá repetidamente: a los sacerdotes, a la jerarquía, a los religiosos, a los seglares. De esta forma la vida de fe, de esperanza y de caridad y su correspondiente ejercicio visible se convierte en testimonio y revelación de la razón interna del ser de la Iglesia como comunidad teológica²⁰.

Ya es un dato que merece la pena anotarse: en las perspectivas teológicas del Concilio las virtudes teológicas tienen ante todo una dimensión comunitaria y eclesial que viene así a romper con la inevitable mentalidad de que las virtudes fuesen algo que se desarrolla en el interior del hombre y sólo para él en una relación vertical para con Dios. Esto es importante frente a las exigencias de la secularización donde las virtudes dejan de ser ese «espacio sagrado» o recinto interior del hombre frente a Dios para abrirse a una concepción mu-

19. Cfr. *Lumen gent.* 8; LEON XIII: *Sapientiae christianae*. ASS, 22 (1889-90) pp. 392 ss; *Satis cognitum*, ASS (1895-96) 710 y 724 ss. PIO XII: *Mystici corporis*, AAS, 22 (1889-90) pp. 299-300; *Humani generis*, AAS 42 (1950) 571 ss. Cfr. CH. JOURNET: *Teología de la Iglesia*, Desclée de Br. Bilbao 1966; pp. 22-25.

20. Cfr. entre otros, los siguientes lugares: *Lumen gent.* nn. 31, 41; *Apost. actuositatem*, nn. 3 y 4; *Gaudium et spes*, 48; *Perfectae charit.* 25. También los catecúmenos son ya testigos de la fe, esperanza y caridad: *Ad gentes*, 14.

cho más social y dinámica. De tal forma que la religión, la religiosidad de nuestro tiempo consistirá en un ejercicio hacia fuera, social y visible como decíamos, del dinamismo triangular del Espíritu Santo que se despliega en el ser de las virtudes que en tanto son virtudes en cuanto son para otro y en cuanto partiendo de mí interioridad alcanzan a los demás constituyendo así, sobre todo el amor, la esencia de la religión secular en un sentido ortodoxo²¹.

b) *Espíritu Santo y virtudes teológicas.*

También estas relaciones pertenecen a la visión teológica y eclesial en que nos encontramos explicando las virtudes. La Iglesia es la comunidad de fe-esperanza-caridad que la forman los que se adhieren a Cristo, los que creen, esperan y le aman. Ahora bien, esta comunidad tiene, según la teología paulina en que se mueve el Concilio, un principio vital, una Virtud en sentido personal, una *dinamis* y un *pneuma* que coinciden en el Espíritu Santo con el que Cristo anima a su Iglesia, a sus fieles formando su Cuerpo. El Espíritu Santo es la Virtud y el Don esencial de Cristo a su Iglesia de quien proceden los demás dones y virtudes en los fieles:

“La vida de Cristo en este cuerpo se comunica a los creyentes que se unen misteriosa y realmente a Cristo paciente y glorificado por medio de los sacramentos... Unificando el Cuerpo, el mismo Espíritu por sí y con su virtud y por la interna conexión de los miembros produce y urge la caridad entre los fieles”²².

La comunidad de virtudes sólo se entiende y explica en la Iglesia a través de la unidad del Espíritu Santo como única Virtud que produce en todos los mismos sentimientos de fe-esperanza-caridad y que por eso precisamente llamamos virtudes porque son la fuerza del Cristo resucitado (L. G. n.º 8: «virtute autem Domini resuscitati roboratur») y que tiene un efecto creado en la variedad de virtudes y dones con que enriquece a la Iglesia. En definitiva la diversidad de virtudes en la Iglesia son derivaciones de la presencia de Cristo en ella. El es su virtud, su fuerza, su don, su sabiduría, su esperanza, su amor. Agustín unificaba así las cosas:

21. Hemos indicado más arriba cómo no hay que tener miedo a esta religiosidad o a la piedad impuesta y exigida por la secularización. No se puede negar un mérito indiscutible a los protestantes que tanto han aportado a este equilibrio en el concepto de vida cristiana, de vida piadosa, aunque hayan llegado a exageraciones: “No se puede cerrar los ojos ante la afinidad que presentan muchas de las preocupaciones y tesis de Tillich con las de Bonhöfer y la actual teología católica. Algunos teólogos católicos hace ya cierto tiempo lo han notado refiriéndose especialmente a su teología sistemática”: L. MALDONADO: Op. cit. pág. 99.

22. *Lumen gentium*, n. 7..

“Después de la Ley viene la gracia, ella es la bendición. ¿Y qué auxilio nos prestó la gracia y la bendición? ‘Irán de virtud en virtud’. Pues por la gracia se conceden muchas virtudes: ‘A uno ciertamente se da por el Espíritu habla de sabiduría; a otro, habla de ciencia según el mismo Espíritu; a otro fe; a otro gracia de curaciones; a otros linajes de lenguas; a otro interpretación de las mismas; a otro profecías. Muchas son las virtudes pero todas son necesarias aquí; de estas virtudes vamos a la virtud. ¿A qué virtud? A Cristo, Virtud y Sabiduría de Dios. El que concede las distintas virtudes en este mundo dará en lugar de todas las virtudes necesarias y útiles en el valle del llanto, una Virtud: a sí mismo... Estas virtudes se nos dan ahora en el valle del llanto por la gracia de Dios; y por ellas nos encaminamos a aquella otra Virtud”²³.

Para Agustín todas las virtudes son derivación de la única Virtud que es Cristo habitando en su Iglesia como en un Templo vivo. Las virtudes teologales son algo necesario para el dinamismo de la Iglesia y su perfección: son las piedras vivas de que consta este templo espiritual que es la comunidad de los creyentes. La Iglesia *se funda en la fe, se levanta en la esperanza y se perfecciona en la caridad*²⁴. El Espíritu Santo es el que difunde en la Iglesia y en nosotros las verdaderas virtudes, la única virtud o sea en la que se resumen todas: la caridad (Serm. 304, 5, 4). Las virtudes son una necesidad en la edificación, desarrollo y crecimiento de la Iglesia peregrina en la tierra que se desenvuelve entre dificultades internas y externas hasta que llegue a la fijación definitiva en la contemplación de la virtud Cristo. Las virtudes de la fe-esperanza-caridad son las paredes espirituales del templo también espiritual que es la Iglesia de Cristo donde habita el Espíritu Santo, del cual es piedra angular Cristo de donde parten y al mismo tiempo convergen todas las virtudes en la Iglesia. Él es simultáneamente piedra fundamental y angular; fundamental porque cuanto más nos adherimos a Él más fuerte es nuestro fundamento, nuestras raíces, nuestra base. Y angular porque cuanto más nos acercamos a Él más unidos y compactos estamos entre sí, formando unidad de ser y de crecimiento en adhesión a Cristo y a los demás

23. Cfr. En. in ps. 83, 11, PL. 37, 1965-1066. El cristocentrismo de las virtudes en S. Agustín tiene dos expresiones: platónica una, la que hemos visto: de las virtudes se asciende a la Virtud que es Cristo, la suprema Virtud. Otra expresión ya propiamente cristiana representada por el texto siguiente del Sermo 144, 2, 2, PL. 38, 788: “Qui ergo in Christum credit, credendo in Christum, venit in eum Christus et quodam modo unitur in eum, et membrum in corpore ejus efficitur. Quod fieri non potest nisi et spes accedat et charitas”. La fe une “συνδραμ μοι” a Cristo. Se descubre ya el valor de la fe al lado de los sacramentos en la unión del hombre con Dios. Cfr. etiam Serm. 150, 8, 9, PL. 38, 812-813; *Ibid* 174, 2, 2, PL. 38, 940-941; Tract. in Joan. eleva esperando, se perfecciona amando”.

24. Cfr. Serm. 27, 1, 1, PL. 38, 178: “Buscas qué casa: ya te lo indica el salmo: ‘cantad al Señor un cántico nuevo, cantad al Señor toda la tierra’. He aquí la casa. Cuando toda la tierra canta el cántico nuevo es casa de Dios. Se edifica cantando; se fundamenta creyendo, se eleva esperando, se perfecciona amando”.

en El. Cristo es la consistencia de todas las virtudes en la Iglesia por su doble función: fundamento angular.

En la edificación de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo y templo espiritual la fe aporta su firmeza, por la fuerza de su convicción por la que se adhiere fuertemente a Cristo. Aporta también la forma al edificio. La esperanza proporciona solidez y altura celeste a las realidades temporales. Aporta la orientación hacia arriba de las paredes: su dimensión vertical, elevación firme y serena en la función y en el ser de la Iglesia. Y por fin la caridad es la que da cohesión y fuerza a las distintas partes entre sí. Siempre, para Agustín la caridad edifica uniendo y estrechando los vínculos individuales al todo, a Cristo, que es el fundamento puesto por Dios: I Cor. 3, 10. 11. Paradójicamente nuestro fundamento está puesto arriba y allí nos conducen las virtudes, el peso de la esperanza y de la caridad²⁵.

Todo esto tiene lugar porque el Espíritu es siempre principio de unidad y vínculo de paz en la sociedad teologal que es la Iglesia para Agustín también, de la que es signo y expresión la unidad y la paz visible de la comunidad eclesial.

Dentro de la Iglesia hay, además de virtudes, diversidad de dones, de gracias, de ministerios. También por aquí vamos a ver la relación que existe entre las virtudes y el Espíritu Santo. Porque así como el Espíritu lleva consigo siempre la realidad de la «*dinamis*» también encierra siempre el concepto de donación, de don gratuito de Dios al hombre. Del texto clásico de Rom. 5, 5 el Concilio de Trento hacía derivar estas tres dimensiones con respecto a las virtudes o realidades llamadas fe, esperanza, caridad: infusión-donación por parte de Dios; inherencia y permanencia. Y todo ello porque es el Espíritu Santo, el Don personal del Padre, el que difunde como dones creados las virtudes que llamamos con lenguaje teológico y tradicional virtudes teologales²⁶. Sin embargo el Concilio no entra en la distinción entre dones y virtudes. Simplemente dirá en la Cons. *Dei verbum*, 5 que «el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones». Como se ve admite la distinción entre virtudes y dones

25. Cfr. Serm. 337, 1, 1, PL. 38, 1476; *Ibid.* 337, 5, PL. 38, 1478.

26. Dger. 800 y 821. Un buen estudio de la doctrina de Trento sobre lo característico de las virtudes cfr. L. LENNERZ: *De virtutibus theologis*, Romae 1933, 343-348 con abundante documentación en torno a los hechos que llevaron a la formulación definitiva de los textos con estas características. Cfr. etiam J. ALFARO: *Fides spes, charitas* (ad usum privatam). Romae 1964, 618.

en sentido estricto, aunque las virtudes sean ya dones del Espíritu Santo, el primer Don y la primera Virtud²⁷.

c.) *Sacramentalismo o virtudes.*

Todo lo dicho sobre las virtudes en la Iglesia y su relación con el Espíritu Santo nos lleva ahora de la mano a desarrollar otro tema. Hemos visto cómo ellas formaban parte esencial del ser interior, pneumático, de la Iglesia. Los sacramentos en cambio son signos de la superficie visible y comunitaria de la Iglesia. ¿Habrá entonces una subordinación o un paralelismo entre virtudes y sacramentos? ¿Cómo entiende el Vaticano II la relación entre el sacramentalismo en la Iglesia y las virtudes? ¿Qué es el primero en la Iglesia, los sacramentos o las virtudes?

Damos por supuesto el relieve que lo sacramental va tomando en la teología y en la espiritualidad de nuestro tiempo. Lo religioso de hoy tiene que ser esencialmente sacramental. Los fenómenos religiosos no se conciben, como en épocas anteriores, en sentido de actos interiores, invisibles, imperceptibles, que se desarrollaban en las intimidades de Dios y el alma: eran más actos místicos, es decir, misteriosos y escondidos. Hoy en cambio, hemos descubierto y demostrado que todo sentimiento de religiosidad puramente interior (y aquí era donde se colocaban las virtudes teologales) carece de sentido si no tiene un antecedente sacramental, si no parte de un *hecho* visible y palpable, o constatable por todos. Es más, toda espiritualidad o espiritualismo, toda religiosidad tiene que ser esencialmente sacramental, es decir, desarrollarse y realizarse en un sacramento, en un *factum* externo que indique los sentimientos correspondientes. Creer hoy no es una relación puramente vertical y sentimental hacia Dios; no es sólo la conciencia de la presencia de Dios en mí, la entrega de mi interioridad intelectual y psicológica a Dios, sino que es encontrarse con El a través de un hecho sacramental. Creer en Dios no será tanto creer o aceptar a Dios en sí, a quien no vemos, como dirá S. Juan aplicándolo a la caridad, sino que creer es, para la teología de la seculari-

27. También en la *Lumen gent.* 12 encontramos una alusión a este problema. Dice el Concilio tratando de las relaciones entre Espíritu Santo y las virtudes después de haber descrito la estructura sacramental del Pueblo de Dios: "Además el mismo Espíritu Santo no solamente santifica y dirige al pueblo de Dios por los sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes sino que distribuyéndolas a cada uno según quiere (1 Cor. 12, 11) reparte entre los fieles sus dones y gracias de todo género, incluso especiales". Más adelante hablaremos de esto. Aquí nos interesaba sólo ver cómo el Concilio distingue las virtudes de los "dones y gracias de todo género que el Espíritu Santo da a la Iglesia".

zación, aceptar o entregarse a Dios que está presente en un sacramento, según los distintos niveles de sacramentalidad que hay en el cristianismo. Esta dimensión de visibilidad sacramental que se exige a la religiosidad de hoy, a la espiritualidad de la secularización, ¿significará una crisis para el desarrollo de las virtudes teologales como realidades sagradas e internas, o por el contrario las alcanzará también en su exigencia sacramental? «Toda pedagogía cristiana —dice Daniélou— sea cual fuere el campo en que se ejerza, debe definirse principalmente por su relación con el hecho cristiano... La fe cristiana tiene por objeto acontecimientos que son las obras divinas, es decir, las acciones de Dios en la historia. El objeto de la fe es la historia santa, es decir, la historia de las acciones divinas»²⁸.

Indudablemente todo esto tiene un valor. La fe de hoy, las virtudes de hoy, la piedad, la religiosidad, tiene que consistir en actuaciones sacramentales concretas. No consistirá ya en un vago sentimiento o percepción de lo sobrenatural. En tanto se es cristiano en cuanto se encuentra uno con Cristo en los sacramentos y en cuanto que de ahí parten las posturas virtuosas.

Hay en el Concilio un texto que pone orden en todo esto que estamos desarrollando. Está en la misma línea de comunidad y de eclesialidad que decíamos antes:

“La condición sagrada y orgánicamente constituida de la comunidad sacerdotal se actualiza tanto por los sacramentos como por las virtudes”²⁹.

Según esto, la situación de sacralidad en que se encuentra la Iglesia por ser ungida y habitada por el Espíritu Santo que derrama sus dones (I Jon. 2,20-27), que la santifica por los sacramentos, constituyéndola así en comunidad sacerdotal por participación en la unción y en el sacerdocio del Verbo, se actúa dinámicamente en dos tiempos,

28. J. DANIELOU: *Historia de la salvación y Liturgia*, Salamanca 1967, 38-39. Y más adelante en p. 41: “En último término la fe se refiere no a verdades sino a realidades. El Verbo de Dios es salvador antes que revelador”. Sin embargo el P. Fernández Cuesta habla de la crisis de las realidades sacramentales y de su teología: Cfr. I. FERNÁNDEZ CUESTA: **Una problemática en torno al valor del signo sacramental**. “Liturgia” 24 (1969), 13; IDEM: **¿Cristianismo sin ritos?** “Ibid”. 23 (1968), 125-157; P. VANDERGEN: **La crise de la Liturgie**, II “Paroisse et Liturgie” 7 (1967) 642-659.

29. Cfr. *Lumen gent.* 11. También en el n. 42 al hablar de la caridad como forma común de la santidad y de su crecimiento en el cristiano se apunta primero a los sacramentos y luego al ejercicio de todas las virtudes. Aquí evidentemente se habla de las virtudes también en un dinamismo antropológico, no exento de una dimensión teológica. También en la Const. sobre la Sagrada Liturgia (Sac. Conc. 12) al hablar de la función de la Liturgia en el conjunto de la vida espiritual pide, junto con la participación piadosa y activa en la Liturgia, una práctica personal de la oración y de la mortificación como complemento personal de lo que ha tenido lugar sacramentalmente en lo litúrgico. Siempre las virtudes al lado de lo sacramental en la vida espiritual.

en dos vertientes, en dos niveles: los sacramentos, y las virtudes. Ya no hay entonces por qué temer una oposición o un desplazamiento en la Iglesia de hoy de lo sacramental y de las virtudes. Las dos realidades, sacramentos y virtudes, que son acción del Espíritu Santo en la comunidad sacerdotal y virtuosa de la Iglesia tienen perfecta armonía en la realización del ser de la Iglesia, en la vida de los fieles. Son dos realidades continuas, que se completan. Los sacramentos son la actividad del Espíritu Santo en el interior de los fieles a través de acciones sagradas, de hechos sacramentales que producen en el dinamismo del cristiano la gracia y las virtudes que son siempre inseparables de ella (cfr. Dzg. 800). Las virtudes son de esta forma, los efectos teologales de los sacramentos. En este sentido son una realidad sacramental en cuanto derivadas de ellos. No hay coincidencia exacta entre sacramentos y virtudes. Los sacramentos pertenecen al momento más penetrante de la gracia desde el punto de vista de Dios: son el encuentro entre Dios y el hombre. Las virtudes en cambio son la prolongación teologal y antropológica de ese encuentro. Aquí está otro valor sacramental de las virtudes, como veremos.

Ahora estamos ya capacitados para entender mejor la relación recíproca entre los sacramentos y las virtudes que lejos de oponerse o contraponerse se completan y se exigen formando así una única realidad sagrada, sacerdotal. Diremos más claramente que toda la vida en la Iglesia, toda la vida de los cristianos, toda espiritualidad y toda piedad es a la vez y simultáneamente sacramental y virtuosas. Y todo ello en doble sentido: en primer lugar los sacramentos, que son el punto de partida de toda actividad religiosa, de toda vivencia del misterio y de la intimidad con Dios porque son el encuentro con El que no falla. Como derivación de estos sacramentos tenemos las posturas cristianas internas en el hombre alcanzado por el dinamismo sacramental que llamamos virtudes. Estas virtudes tienen a su vez dos realizaciones: una teologal, de absoluta iniciativa divina, dadas a través de los sacramentos y otra antropológica, efecto de la aportación habitual del hombre que continua el compromiso y el comportamiento nacido y derivado de los sacramentos en posturas virtuosas de conducta, de pensamiento y de acción. De ahí que todos los sacramentos tienen una virtud, una fuerza, una realidad dinámica que transmiten al que les recibe, al que se pone en contacto con Dios en ellos. Esta «virtus sacramenti» pasa a ser virtud del hombre alcanzado por los

sacramentos. Esta virtud vendrá desarrollada por una ascesis, por una espiritualidad. Así tenemos que toda virtud es siempre derivación de la virtud sacramental y por eso mismo toda espiritualidad es, en sí misma, sacramental, en su origen y en su participación.

Paralelamente toda virtud dispone al sacramento y continúa al sacramento además de acompañarle. Las virtudes son, pues, sacramentales en un doble sentido: por su procedencia. Y son sacramentales porque una vez cesado el sacramento como acto transitorio son las encargadas de proclamar en el cristiano ante el mundo que su fuerza y su virtud son una revelación sacramental, una ocasión de encuentro entre el mundo y Dios. Las virtudes del cristiano son los sacramentos antropológicos por los que los hombres verán a Cristo reflejado en ellas, y servirán también para el encuentro de Cristo con el mundo a través de la «virtus sacramenti» no en sí sino en el cristiano; porque también el cristiano, por sus virtudes se ha hecho sacramento de Cristo, ante el mundo, y como todo sacramento, tiene una «virtus».

Así es como se puede llegar a una síntesis entre la función de los sacramentos y las virtudes: se sacramentalizan las virtudes y se virtualizan los sacramentos. Es decir: los sacramentos se prolongan en las virtudes y las virtudes comienzan en los sacramentos. Los sacramentos tienden así a las virtudes: se participa de los sacramentos para ser uno mismo, por la virtudes, sacramentos ante el mundo³⁰. Y así es como se podrá llegar también a una inteligencia o reconciliación del problema entre sacramentalismo y personalismo que preocupa en la teología de hoy: se teme que lo sacramental no sea vivido personalmente; las virtudes serían, pues, la vivencia personal, simultánea y coexistencial a los sacramentos, de las realidades transmitidas por ellos³¹. No hay pues oposición entre sacramentos y virtudes; entre piedad sacramental y personal; entre espiritualidad litúrgica y subjetiva. No admitimos un pansacramentalismo pero tampoco un panvirtualismo que no veía en la espiritualidad más que la labor personal de las virtudes atribuyéndolas todo lo sagrado en el hombre. Todo es sagrado en la Iglesia, en el cristiano, cuya sacralidad participada del Es-

30. Cfr. E. ONANDIA: *La sacramentalidad del cristiano*, "Liturgia" 24 (1969) 64-80. IDEM: *Liturgia y existencia cristiana*, "Liturgia" 23 (1968) 189-192; J. F. LESGRAUWAET: *La Liturgia y el sentimiento vital hoy*, en "Fin del cristianismo convencional" Salamanca, 1970, pp. 273-298.

31. Para el problema del personalismo en teología y en espiritualidad, cfr. G. GLOEGE: *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem*, "Kerisma un Dooma" 1 (1955) 23-41, O. SEMMELROTH: *Personalismus und Sakramentalismus*, "Theologie in Geschichte und Gegenwart". Festschrift für M. Schmaus. München 1957; pp. 199-218. IDEM, *Dios y el hombre al encuentro*, Madrid 1959; IDEM: *El ministerio espiritual*, Madrid, 1967; pp. 22-26.

píritu S. por los sacramentos se continúa en las virtudes para llegar al mundo en el que el cristiano tiene que desarrollar su vida de fe. Así es como él ejerce su condición sagrada: mediante la aproximación a las virtudes que serán un reflejo de la Virtud del Espíritu Santo en la Iglesia.

Más adelante tendremos ocasión de ver cómo las virtudes teológicamente descritas hasta aquí con fórmulas teológicas, no son algo cerrado exclusivamente en lo sagrado sino que teológicamente las virtudes son algo abiertas al mundo y al testimonio. Desde ahora en adelante ya no habrá identificación entre lo teologal y lo sagrado. O mejor dicho todo lo teologal llevará esencialmente una dimensión al mundo y una relación con él y no sólo con Dios como se creía ver en las virtudes que por su acentuada dimensión teística se les llamaba teo-logales.

PERSPECTIVAS SECULARES

Llamamos secular a la dimensión abierta hacia el mundo que presenta la teología de las virtudes en el Concilio Vaticano II. Las hemos estudiado en su encuadre teológico: ahora vamos a verlas en su referencia secular que está implícita en la misma teología y que no es una cosa añadida o yuxtapuesta o contrapuesta. Ni la dimensión secular de las virtudes va a impedir que éstas se sigan llamando tranquilamente teologales; pero tampoco del hecho que se llamen teologales no van a estar abiertas a un dinamismo, a un ejercicio secular, es decir, sobre el mundo. Toda la reflexión conciliar sobre las virtudes está presidida por esta doble aplicación: teologal y secular; hacia Dios y hacia el mundo; religiosidad y secularidad³².

Las preguntas que nos esperan ahora son éstas ¿en qué relación están las virtudes con la salvación del mundo? Las virtudes son de la

32. Estamos de acuerdo con Van Leeuwen cuando admite un cambio y una evolución real en la teología del Concilio que va desde la *Lumen gentium* hasta la *Gaudium et spes*. Son distintos los modos de presentar los mismos conceptos en un documento y en otro de los citados. La misma realidad de la Iglesia es presentada distintamente en la *Lum. gent.* y en la *Gaud et spes* aunque sea, como decimos, la misma Iglesia, la misma salvación. Esta idea podemos aplicarla a todos los conceptos teológicos del Concilio. En la "*Gaudium et spes*" se presenta una salvación, una teología, una fe, más secular, más abierta al mundo más en relación y en contacto con él. La teología, las virtudes en esta vertiente, no pueden ser vistas como realidades específicamente teologales, autónomas, independientes o separadas del mundo. El punto de vista secular de la teología aparece más claro al final del Concilio en este Documento clave que parece pertenecer a otra época, a otra mentalidad, a otro lenguaje de la Iglesia. Efectivamente todo se explica y aplica en función del mundo. También las virtudes. Esto es lo que haremos en la segunda parte de nuestro estudio: la dimensión secular de las virtudes entendido en este sentido correcto y ortodoxo. Cfr. P. A. VAN LEEUWEN: *Salvación y mundo en el Vaticano II*, en el vol. "Fin del cristianismo convencional", Salamanca 1970; 253-272.

Iglesia y en la Iglesia, pero la Iglesia está en el mundo y para el mundo. Lo teologal tiene que estar en función y al servicio de lo secular, de lo mundano para transformarlo y consumarlo en sentido profético, no sólo en sentido físico³³. Veamos entonces cómo contribuyen las virtudes a esta salvación, santificación, transformación del mundo.

a) *Virtudes y mundo secularizado.*

La actitud del cristiano ante el mundo condicionada por la ausencia o por la presencia de las virtudes está, indudablemente influyendo en la configuración religiosa de este mismo mundo. Así lo expresa el Concilio: «Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, y con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y la religión»³⁴. Ahí está la responsabilidad de los cristianos en la formación del ateísmo moderno. Dicha responsabilidad o aportación indirecta del creyente al ateísmo es la separación que se hace tan fácilmente entre fe y vida; entre religión interna y actuación social; entre la dimensión teologal de nuestra existencia cristiana y la dimensión mundana, social, testimonial de esa misma existencia. Esto es lo que aspecto teologal del aspecto social de las realidades religiosas, sagramos como causa de la intensificación del ateísmo: la separación del das. En este caso de las virtudes.

Se ha hablado mucho del cristianismo anónimo en lo todavía no cristiano. La secularización trabaja mucho sobre este concepto: el cristianismo implícito que hay en tantas realidades terrenas a partir de la resurrección y de la redención de Cristo. Pero no nos damos cuenta de que esto nos obliga a otro reconocimiento doloroso que está en el reverso: si existe un cristianismo implícito también existe un ateísmo implícito. Este ateísmo implícito, virtual, es la causa de tanto

33. Hablamos de "consumar" en el sentido inicial de "perfeccionar". Para comprender la etimología y el sentido cristiano del término, nos puede ayudar muy bien la reflexión agustiniana sobre el "fin" y la "perfección" aplicado a Cristo y a un cristocentrismo cósmico como hace el Concilio, en un lenguaje bíblico: "Luego dirigid la atención al fin; dirigidla a Cristo. ¿Por qué se llama fin? Porque todo lo que hacemos lo referimos a El; y cuando llegamos a El no tenemos ya otra cosa que buscar. Se llama fin la consumación y la perfección. De un modo entendemos al decir 'Se terminó el alimento que se comía' y de otro distinto cuando se dice 'Se terminó la túnica que se tejía'. En ambos casos se ha consumado. Pero el alimento se consumió y desapareció. Mas la túnica se consumó (se perfeccionó) y permanece. Luego nuestro fin debe ser nuestra perfección y nuestra perfección es Cristo. En El nos perfeccionamos porque somos miembros de su cabeza... Luego cuando oís en los salmos 'Para el fin' ... no penséis en la consumición sino en la perfección (consumación)": En. in ps. 54, 1, 1 (PL. 36, 628).

34. Cfr. Const. *Gaudium et spes*, n. 19.

ateísmo abierto como encontramos en muchas vivencias de los hombres. Nos explicaremos mejor a partir de esta terminología que esperamos nos sirva.

La fe, lo religioso-cristiano, en tanto es cristiano en cuanto es testimonio. No basta con creer: hay que dar testimonio y demostrar lo que se cree. También los demonios creen, también los ateos creen, dice Agustín³⁵. Y la fe de los cristianos tendrá que ser algo distinta a la fe de los demonios, de los ateos. La diferencia está en el testimonio de la caridad: unos creen y no aman; otros creen y aman porque hacen lo que creen poniendo la vida al servicio de la fe: es lo que llamamos el testimonio, ser testigos con la vida de las realidades teológicas e interiores del cristianismo. Es la *confessio*: confesar con las obras lo que se cree interiormente. Aquí es donde descubrimos el ateísmo implícito del que hablábamos antes. Tan ateo es el que no cree como el que creyendo no da testimonio hacia el mundo de su fe. El ateísmo tiene estas dos formas: no creer y no dar testimonio de la fe. Se puede afirmar a Dios de palabra y se le puede negar con las obras: este es el ateísmo cristiano de nuestros días. También aquí nos sirve Agustín de guía:

“De qué os extrañáis si los paganos niegan que Cristo vino en carne mortal? ¿De qué os extrañáis si los judíos niegan que Cristo vino en carne mortal? ¿De qué os admiráis si lo niegan también los maniqueos? Os digo a vuestra caridad que también todos los malos católicos confiesan de palabra que Cristo vino en carne pero lo niegan de hecho. No queráis, pues, estar seguros de la fe. A la fe recta tenéis que añadir la vida recta para que confeséis que Cristo vino en carne mortal: con las palabras diciendo la verdad y con los hechos viviendo rectamente. Pues si lo confesáis con las palabras y lo negáis con los hechos, la fe de esos malos católicos está muy cerca de la fe de los demonios”³⁶.

35. Por su gran interés traemos aquí la reflexión agustiniana sobre estos dos aspectos de la fe para evitar posibles espasmos: la fe y su dinamismo en la caridad: “Por lo que creemos, eso es la fe. Pero debe ser una fe de los cristianos, no de los demonios, pues, como dice el apóstol Santiago, ‘También los demonios creen y se estremecen’ (Jac. 2,19). También los demonios dijeron a Cristo: ‘Tú eres el Hijo de Dios’. Confesaban los demonios lo que no creían los hombres... Hay que distinguir, pues, la fe de los demonios de la fe de los cristianos. Hay que distinguirla claramente, diligentemente. Pues también Pedro contestó esto mismo (lo que contestaron los demonios) al Señor que le decía ‘¿Quién decís que soy yo?’ ‘Tú eres Cristo, Hijo de Dios vivo’ Y el Señor le dice: ‘Bienaventurado tú, Simón, hijo de Jonás (Mth. 16, 15-17). Oh Señor, esto mismo te dijeron también los demonios ¿por qué ellos no son también bienaventurados? ¿Por qué? Porque los demonios lo dijeron con temor, Pedro en cambio, con amor... Los demonios no tienen esta fe que actúa por la caridad, sino solamente los siervos de Dios, los santos de Dios”: **Serm.** 168, 2, 2, PL. 38, 912; cfr. etiam: **Serm.** 183, 9, 13, PL. 38, 993.

36. Cfr. **Serm.** 183, 9, 13, PL. 38, 993; cfr. etiam **Serm.** 234, 3, PL. 38, 1116. Es conocido el lugar donde Agustín desarrolla la etimología de “fides”: **fi** (= fit) **des** (= dicitur) fides = fit quod dicitur: “Creer en Cristo se llama fe. Acepto lo que dices: Creer en Cristo se llama fe. Pero oye tú otro lugar de la Escritura: ‘El justo vive de la fe’ (Hab. 2, 14; Rom. 1, 17). Haced la justicia, creed: el justo vive de la fe. Es difícil que viva mal el que cree bien... Se llama fe porque hace lo que dice. Cuando se dice “fides” suenan dos sílabas: la primera se refiere

He ahí, pues, reflejada la imagen del ateísmo cristiano, es decir, de la fe de los cristianos que no va acompañada de una vida de testimonio en coherencia con la fe mental o verbal. A esto es a lo que el Concilio atribuye la causa del ateísmo explícito. Es necesario, pues, dar a lo teologal, a la creencia, una expresión correcta de cara al mundo, vivirla no sólo ante Dios sino también ante el mundo. Esta sería la más correcta vivencia del cristianismo actual.

Como contraposición tenemos el hecho de que para remediar el ateísmo abierto, el Concilio convoca a los cristianos a esta manifestación ante el mundo de la esencia teologal de las virtudes, de tal manera que éstas sean una postura y una opción también visible y constatable por parte de todos los hombres y no sólo ya por aquellos que crean. La vivencia secular (y no sólo teologal) de las virtudes se convierte así en el mejor remedio para el avance cuantitativo y cualitativo del ateísmo en nuestros días:

“El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo. Esto se logra principalmente con el testimonio de una fe viva y adulta, educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer. Numerosos mártires dieron y dan preclaro testimonio de esta fe, la cual debe manifestar su fecundidad imbuyendo toda la vida, incluso la profana, de los creyentes, e impulsándoles a la justicia y el amor sobre todo respecto al necesitado. Mucho contribuye, finalmente, a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime, colaboran en la fe del evangelio (Phil. 1,17) y se alzan como signo de unidad”³⁷.

Con el ejercicio de una fe viva y adulta, de cara a los acontecimientos difíciles de cada día, del mundo y luego con una integridad de vida que viene dada por la cohesión entre pensamiento y acción en la fe junto con el testimonio de la caridad fraterna entre los necesitados es como el Concilio quiere que las virtudes sean una realidad que penetre la vida profana de los fieles para transformarla.

b) *La superación del dualismo.*

Venimos analizando y afirmando que no existe tensión irreconciliable entre la dimensión teologal y la dimensión secular de las

al hecho; la segunda al dicho. Te pregunto si crees. Dices, Creo. Haz lo que dices y hay fe”: Serm. 49, 2, 2, PL. 38, 321.

37. Const. *Gaudium et spes*, 21.

virtudes: de la fe, de la esperanza y de la caridad. Este dualismo entre lo teologal y lo secular o mundano dentro de las virtudes tenía una correspondiente consecuencia dentro de la espiritualidad cristiana principalmente en la expresión seglar. La santidad del seglar se veía sólo en relación con sus tiempos teologales, es decir: parecía que sólo se santificaba en la medida que actuaba la relación con Dios en el ejercicio teologal de la fe, de la esperanza y de la caridad. Cesaba este ejercicio y entonces comenzaba la vida mundana que también habría que santificar a base de orientarla hacia Dios en su finalidad intencional. Las actividades no exclusivamente teologales, religiosas, carecían de un valor santificador propio y autónomo; sólo recibían su función santificadora por las disposiciones personales con que se acercara el individuo a ellas; pero ellas mismas no parecían tener una santidad objetiva en sí mismas. Las realidades o actividades extra-teologales carecían de valor religioso y a lo más eran unos medios para santificarse. Se santificaba uno *en* el trabajo, *en* el matrimonio, *en* el estudio; era yo quien tenía que santificarme en un contexto profano de actividades. Pero no eran las mismas actividades las que me santificaban. Todo lo más que se arriesgaba la teología o la espiritualidad era a admitir que esas actividades santificaban porque eran voluntad de Dios, expresión de ella. Entonces lo que santificaba era la voluntad de Dios y el cristiano se santificaba entregándose a las ocupaciones profesionales como voluntad de Dios. Sin embargo el Concilio ha dado un paso más adelante³⁸.

Dentro de la eclesiología del Concilio, este enfrentamiento entre la vida cristiana, la vida estructurada por las tres virtudes teologales y la secularidad del mundo se realiza especialmente y propiamente en la vida de los seculares «de quienes es propio el carácter secular» (Lum. gent. 31). A diferencia de la situación sacerdotal y de los religiosos, a ellos les pertenece el deber de hacer presente la fuerza del Reino de Dios en su contacto con las realidades temporales, viviendo en el siglo y del siglo, entre actividades de tipo profano. Y todo ello por vocación propia. De esta forma contribuyen a la transformación cristiana del mundo desde dentro con la vivencia de las virtudes teo-

38. Todo esto a lo que hemos aludido rápidamente forma parte de las constataciones elementales de la espiritualidad seglar. Ello ha sido el punto de partida para una reflexión responsable sobre la autonomía propia y características independientes de la forma de santidad en el laicado. Cfr. VARIOS: *Santidad y vida en el siglo*, Barcelona, 1966; pp. 9 ss. K. W. TRUHLAR: *L'ora dei laici*, Torino 1966; pp. 25 ss.

logales en medio de sus actividades no estrictamente teologales, es decir, profanas.

La superación del dualismo a la que hemos aludido consiste precisamente en esto: cómo unificar la tarea o la actividad interna-teologal con las actividades de tipo profano, secular, mundano y encontrar así una fórmula de santidad secular que no consista en un sucederse alternativamente las situaciones de vida religiosa y vida profana sino que todo sea religioso, santificador, santo y abierto a la santidad? La santidad de los seculares no se resigna a este dualismo: creer que la unión con Dios es incompatible con la unión con el mundo; que la convivencia teologal sea opuesta a la vivencia de las realidades netamente mundanas y que por tanto su santificación sea una alternativa, una opción contrapuesta viviendo momentos de santidad y momentos de no-santidad; actividades santas y actividades no-santas.

d) Apostolado y secularidad

El Concilio es consciente de la posibilidad de esta unificación de lo teologal y de lo secular en la realización de las virtudes y así se lo pide a los seculares: «Esta vida de unión íntima con Cristo en la Iglesia se nutre con auxilios espirituales que son comunes a todos los fieles sobre todo con la participación activa en la Sagrada Liturgia, y de tal forma los han de utilizar los seculares que, mientras cumplen debidamente las obligaciones del mundo en las circunstancias ordinarias de la vida, no separen de la propia vida la unión con Cristo sino que crezcan en ella cumpliendo su deber según la voluntad de Dios»³⁹. Todo ello es lo que se realiza —según el Concilio— en el concepto y en la realidad del apostolado. De tal forma que también en la vida de los seculares, lo secular y lo apostólico tienen una convergencia propia en las virtudes teologales. En la actitud apostólica es donde adquieren las virtudes, lo teologal, su dimensión secular: la estructura apostólica, secular, de toda la vida cristiana es el punto de reconciliación y la superación del dualismo querida por el Concilio y al que aludíamos más arriba. Es la fórmula clave para entender lo que veníamos explicando: la vivencia simultánea de lo teologal y de lo secular en las virtudes cristianas. Que las virtudes también deben insertarse en una existencia cara al mundo y que ellas no son el clásico recinto sa-

39. Decret. Apost. actuosit. 4.

grado donde el alma entra, refugiándose, silenciosamente para actuar sus relaciones con Dios, pero el Dios invisible.

Al lado de este equilibrio de dentro a fuera, hay otro de sentido inverso: de fuera a dentro. Es decir: lo teologal, íntimo, hay que exponerlo y comprometerlo en lo secular, en lo apostólico; pero lo apostólico tampoco se realiza sin lo interior; es más comienza en ello.

Las virtudes teologales vienen presentadas por el Concilio en esta doble exigencia: de ser la realidad interna, ontológica donde comienza toda realización apostólica y secular del cristianismo en el mundo. Pero al mismo tiempo ellas tienen que ser visibles y constatables a través de una acción real en y sobre el mundo, de tal manera que si el apostolado comienza en la vivencia de la fe, de la esperanza y de la caridad, éstas tampoco son tales virtudes hasta que no lleguen a este contacto con lo secular para vivificarlo a través del individuo que las vive que en este caso sirve de puente sacramental para esta transformación de lo secular por lo teologal. «El apostolado —dice el Concilio— se ejerce en la fe, en la esperanza y en la caridad que el Espíritu Santo derrama en los corazones de todos los miembros de la Iglesia»⁴⁰ A su vez la realización en la existencia secular y apostólica de compromiso con el mundo de las virtudes teologales, está exigida por esta situación de intermediarias que ocupan las virtudes: ser una realidad teologal pero puesta para vivirla secularmente, es decir, ante el mundo y para el mundo. Tan esencial es lo secular en la definición de virtud, como lo teologal. Tan esencial es el mundo como Cristo en la formación y en el dinamismo de las virtudes que es el ofrecimiento de lo divino a lo secular a través del hombre; que son la personificación de lo sacramental, o la sacramentalización de lo personal en la labor de penetrar cristianamente lo secular. Las virtudes se reciben, las da el Espíritu Santo para el servicio cristiano al mundo. Y los fieles portadores de esas virtudes, de esos dones, tienen el deber de poner su realidad y su acción teologal al servicio de la cristianización del mundo, de tal forma que todo don sobrenatural, toda virtud debe ejercitarse en el mundo y para el mundo.

Esta es la dimensión secular de las virtudes teologales que veníamos buscando. El cristiano por las virtudes se convierte en otro en-

40. Ibid. 3.

viado al mundo por el Espíritu Santo que se las da y se las mantiene para su manifestación, como Cristo mismo fue enviado y manifestado por el Espíritu Santo. Una vivencia puramente sobrenatural de las virtudes no sería posible. Toda virtud y su respectiva vivencia o realización está condicionada por los hechos seculares, por las circunstancias mundanas del cristiano que tiene como espacio vital a Cristo, pero también al mundo: ser-en-Cristo y ser-en-el-mundo al mismo tiempo, he ahí el misterio cristiano, como el misterio de Cristo consistía en estar-en-el-Padre y estar-en-el-mundo simultáneamente.

Lo secular también va a ser motivo de ejercicio de la fe, de la esperanza, de la caridad. Las virtudes se alimentan no sólo de lo teologal sino también de lo secular y crecen en contacto con ello. Oigamos al Concilio: «Una vida así (de ocupaciones seculares) exige un ejercicio continuo de fe, de esperanza, de caridad»⁴¹.

Si en la historia de la teología las virtudes de la fe, esperanza, caridad, llegaron a llamarse teologales porque tienen a Dios por origen y motivo primario, nada nos prohíbe llamarlas también virtudes seculares porque tienen lo secular como objeto de su ejercicio, enriquecimiento y expansión. Habrá, pues, que acostumbrarse a valorar simultáneamente, igualmente, lo que estas virtudes tienen de teologal y de secular, sabiendo que están equidistantes entre Dios y el mundo, entre lo teologal y lo secular que es igualmente válido en su configuración.

Según esto, *la fe* tendrá sentido en la medida que sea una capacidad de ver y juzgar los hechos y los acontecimientos del mundo y en el mundo a la luz de la palabra de Dios. La tarea de la fe será, por consiguiente, buscar la voluntad de Dios en los hechos y acontecimientos diarios. Verlo todo en función de Cristo, porque todo lo creado tiene una referencia a Cristo. Dar el justo valor y la justa autonomía a las realidades mundanas, para amarlas rectamente, ordena-

41. *Ibid.* 4. Y más adelante concretiza este condicionamiento realizado por lo secular en las virtudes: "Este modo de vida espiritual de los seculares, debe asumir una nota peculiar del estado de matrimonio y de familia, de soltería o de viudez, de la situación de enfermedad, de la actividad profesional o social. No descuiden, pues, el cultivo de las cualidades y dotes convenientes que para ello se les han dado y el uso de los propios dones recibidos por el Espíritu Santo". He aquí un trozo conciliar que justifica y estimula la reflexión teológica sobre distintas espiritualidades. Es decir, cómo lo teologal viene condicionado por las distintas situaciones del hombre y del cristiano de donde se sigue una forma específica de vivir el cristianismo. Así se entiende hoy el problema del pluralismo espiritual, es decir, de las distintas espiritualidades en la Iglesia.

damente⁴². He ahí la labor y la configuración de una fe al mismo tiempo sobrenatural, teologal y secular⁴³.

La *esperanza* tendrá que realizarse en medio de la sollicitación de los valores temporales, cuya acción sobre el hombre es real. El cristiano deberá trascender (no negar) los valores terrenos sabiendo que existe algo superior, trascendente, que le espera por encima de ellos, más allá de ellos. Y cuando los acontecimientos mundanos sean adversos, la esperanza le sostiene igualmente hasta que pasen, convencido profundamente de la transitoriedad esencial de las realidades seculares que no deja ni ilusionar ni atemorizar por lo próspero ni por lo adverso. Además la esperanza le ayudará a perfeccionar el orden temporal sabiendo que así acelera el advenimiento de lo escatológico de lo final, del reinado definitivo de Dios sobre las cosas⁴⁴.

A la *caridad* le espera la tarea más urgente: hacer presente en un mundo secularizado la realidad y la eficacia de lo sobrenatural como algo válido para la transformación de lo visible. Le corresponde vencer a todos que el mundo hay que trasfigurarlos por la fuerza de las bienaventuranzas, que sin huir de él se va a él con contenidos distintos a los mundanos: con el amor y la fuerza de lo que no se ve, de lo sobrenatural. Viviendo la caridad que el Espíritu Santo derrama en nuestros corazones (Rom. 5, 5) el cristiano es testigo en el mundo de un amor distinto al que el mundo suele crear y de esa forma hace presente en él el amor del Padre entre los hombres.

JESUS FERNANDEZ

42. También tenemos un precedente de todo esto en Agustín. El luchó por definir este "ordo amoris" que responde y corresponde a un "ordo valoris". Juzgar rectamente del valor de las cosas, ver el valor justo de ellas para poder amar a cada una según su valor: amar más lo que valga más; amar menos a lo que valga menos. La fe en este caso será la capacitación interior para discernir el valor exacto de las realidades temporales frente a Dios para poder amarlo todo ordenadamente... Cfr. J. FERNANDEZ: *Santidad eclesial en S. Agustín*. Estudio de la espiritualidad de la Ciudad de Dios", en Rev. Agust. de espiritualidad" 8 (1967).

43. Otros aspectos seculares de la fe se encuentran en la *Lumen gentium*, 48: ella deberá iluminar el misterio de la existencia terrena del hombre: "Por la fe somos instruidos acerca del sentido de nuestra vida temporal". También acerca del plan divino sobre la historia: *Gaud. et spes*, 15; o sobre el misterio de la muerte y del porvenir definitivo del hombre: *Gaud. et spes*, 18: "La fe por consiguiente, apoyada en sólidas razones está en condiciones de dar a todo hombre reflexivo la respuesta al angustioso problema sobre su porvenir".

44. Cfr. *Gaud. et spes*, n. 21: "La Iglesia enseña además, que la importancia de los bienes terrenos no se disminuye por la esperanza del más allá, sino que más bien se robustece con nuevos motivos. Por el contrario si este fundamento divino y la esperanza de la vida eterna desaparecen, la dignidad del hombre sufre gravísimas lesiones, como tantas veces hoy se deja ver, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor quedan sin solución, de modo que no raras veces el hombre cae en la desesperación".

El programa vital de San Agustín

*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. (Sol. I, 2, 7).
Noverim me, noverim te. (Sol. II, 1, 1)*

Adquirir la certeza de que el alma es inmortal y descubrir las vías que conducen a Dios, no sólo para averiguar si realmente existe, sino principalmente para conseguir la felicidad con su conocimiento y posesión, es decir, viéndole y amándolo, he ahí el programa vital de San Agustín que, planteado en los primeros días de su conversión, desarrolló sin descanso hasta su muerte en su vida mística, con su ciencia teológica y mediante sus reflexiones filosóficas.

La fe cristiana, don del Cielo que había recibido, le instruía con certeza plena sobre estos asuntos, y sabía que le bastaban los avisos de la fe para llegar a la felicidad anhelada; pero también sabía que es bueno añadir a la fe crédula la inteligencia sabia en la medida que ello sea posible. Por eso se esforzó siempre en esclarecer con las luces de la filosofía aquello mismo que, con certeza, pero envuelto en misterios le presentaba la fe; e hizo esto con alegre confianza, sabiendo de antemano que las luces de la fe no contrarían las de la inteligencia. Al contrario, ambos resplandores se acrecientan mutuamente. "Entiende para que creas mi palabra; cree para que entiendas la palabra de Dios"¹. Con esto, a la vez que satisfacía sus naturales ansias de saber, se preparaba para dar razón cumplida de su fe y ayudaba a los no creyentes.

Conocer y amar a Dios, al alma, y a los hombres en cuanto tienen alma racional es el programa íntegro de todas las actividades de Agustín para toda su vida. Nos interesa ahora hacer algunas reflexiones en torno al desarrollo filosófico en que plasmó Agustín esta necesidad vital de su alma. San Agustín buceó muy a lo hondo en los problemas filosóficos de todos los tiempos justamente para esclarecer ese horizonte que llenaba su vida: DIOS y el ALMA.

Los antiguos comenzaron a filosofar contemplando la naturaleza, es decir, mirando hacia afuera. Un buen día llegaron a sorpren-

1. Serm. XLIII, 7,9.

derse a sí mismos mirando; y, muy admirados, vinieron a caer en la cuenta de que ellos mismos valían más que el mundo que contemplaban. Sin embargo, nunca se libraron del todo de la fascinación del mundo sensible. San Agustín había vivido con los filósofos antiguos, acompañándolos, como él dice, "per largos circuitus errorum". De ellos le quedó un ardiente amor a la verdad y una desolada desesperación de poder conseguirla, ya que en ninguna parte la veía con signos inequívocos.

Cuando, al fin, la Verdad se le hizo encontradiza envuelta en los cendales de la fe, Agustín comenzó a ver claro. "Crede ut intelligas". ¿Es que tenemos que pensar que el razonamiento filosófico es de suyo tan débil que no pueda sostenerse si no es apoyado en la fe teológica? Más bien diría yo, que la debilidad está en el hombre y no tanto en el razonamiento filosófico. Parece, en efecto, un hecho de experiencia que cuando el hombre no tiene la seguridad de Dios, es incapaz del sentimiento de certeza. Pero, ¿indica esto deficiencia gnoseológica, o tal vez cierta debilidad ontológica en el hombre? Sin duda San Agustín antes de su conversión meditó largamente con Platón y Sócrates en las excelencias de la inteligencia humana; pero tan perturbada e insegura, ¿cómo podría considerar anclada en ella la "Verdad", que de suyo o tiene que ser inconvencional, o no "es" en modo alguno? Lo cierto es que Agustín, al ser iluminado por la fe, cambió de perspectiva. Comprendió claramente que la firmeza del hombre no podía estar del lado de la materia, y volvió la espalda a las cosas sensibles, y dirigió su mirada hacia dentro de sí mismo. Y en las profundidades de su propio espíritu, o más allá tal vez, comenzaron a brillar para él los fulgores inequívocos de la "Verdad".

Hablamos de la verdad filosófica de la razón humana en cuanto es capaz de aclarar los problemas sobre la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. La luz que se desprende del análisis atento del hecho maravilloso que constituye el conocimiento humano, es la que toma Agustín por guía, y le hace saber que su vida no es efímera, sino inmortal, e ilustra sus itinerarios hacia Dios. En la naturaleza del alma en cuanto racional encuentra los elementos necesarios para resolver su problema tan perfectamente como le es posible a la razón humana.

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Dios se muestra a la mente humana a la manera que se muestra el sol a los ojos corporales; no precisamente en una mirada directa, lo que bien pudiera engeguernarnos, sino en la visión de la luz que esparce en los objetos que están sobre la tierra. Los principios y axiomas de las ciencias reciben de Dios la luz de su certeza al modo que los objetos materiales son iluminados por el sol.

“Los principios inconmoviblemente ciertos de las ciencias y de las artes humanas, son a la manera de las cosas que ilumina el sol para que puedan ser vistas...; Dios es justamente el Sol que los ilustra”².

Ahora bien, ¿dónde están los ojos capaces de ver la luz de este Sol y cuál es su linaje? Esos ojos son los de nuestra alma racional.

“Yo, la razón, soy para la mente espiritual lo que la mirada para los ojos materiales”³.

En el alma pueden considerarse tres cosas: los ojos, la mirada y la visión. Los ojos son la mente, la mirada es la razón y la visión no es otra cosa que la mirada perfeccionada, o sea, la que ha conseguido su intento.

“La llamamos virtud; puesto que virtud no es otra cosa que “razón recta”, o “razón perfecta”⁴.

A la mirada de la mente purificada por la virtud “sequitur ipsa visio Dei”.

Esta “virtud” que informa a la “perfecta ratio” debe ser entendida en un doble sentido : *físico y moral*. La “ratio” pide fundamentalmente una entidad de algún modo existente y capaz de ver, plasmada en una naturaleza física, que si está afectada por adherencias viciosas, sufrirá una disminución en su potencia visiva, o tal vez quedará enteramente ciega. Será entonces necesario disolver los vicios y purificarla con la virtud, para que recupere plenamente su misión. Mientras no se consiga esa pureza totalmente, no habrá “perfecta ratio”, ni podrá seguirse “ipsa visio Dei”.

“Son ojos de la razón sanos una mente purificada de toda inmundicia corpórea”⁵.

En los primeros días de su conversión posiblemente acarició San Agustín la idea de que aun en esta vida mortal, aunque rara vez y muy dificultosamente, podría realizarse tal purificación en el alma, que la hiciera capaz de ver directamente a Dios. (Vid. Sol. 1. 14. 24). Pero no debió durarle mucho tiempo este pensamiento, que él mismo corrige expresamente en sus *Retracciones*. Mientras estamos en esta vida, nuestra alma se verá siempre como opacada en su unión con los setidos corporales, y esto, no por vicio, sino por naturaleza; y estando así las cosas es imposible que vea a Dios directamente la mente humana.

2. Disciplinarum quaeque certissima, talia sunt qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint... Deus autem est ipse qui illustrat”. (Sol. 1, 6, 12, PL. 32, 875).

3. “Ego autem ratio, ita sum in mentibus, ut in oculis est adspectus”. (Ib. 1, 6, 12, PL. 32, 875).

4. “Virtus vocatur: est enim virtus vel recta vel perfecta ratio”. (Ib. 1, 6, 13, PL. 32, 876).

5. Oculi sani mens ab omni labe corporis pura. (Ib. 1, 6, 12, PL. 32, 875).

Pero si no puede ver al sol de hito en hito, verá al menos su luz iluminando las verdades eternas. Aquí está el arranque de la vigorosa doctrina agustiniana de la iluminación, y también el origen de sus vacilaciones y dificultades.

“La visión misma es el acto intelectual que reside en el alma, y está formado con algo que es propio del inteligente, y algo propio de lo que es entendido. Si alguno de los dos falta, no es posible la visión”⁶.

La acción o visión intelectual no puede darse en nosotros sin mediante la conjunción de nuestra mente con aquello que es inteligido. Y ¿qué es eso que puede ser inteligido?

“Inteligible es Dios e inteligibles son aquellos principios (a que antes nos referíamos) de las artes y ciencias; sin embargo, mucho se diferencian entre sí”⁷.

El inteligible por excelencia es Dios; pero también son inteligibles los axiomas y principios generales de las ciencias. ¿Son dos clases de inteligibles enteramente independientes entre sí? De ninguna manera. Evidentemente son distintos; pero es imposible que estén totalmente desunidos e independientes. También la tierra visible es distinta de la luz; pero si la luz no la ilumina, la tierra no puede verse.

“Por lo tanto debemos creer que de ningún modo podríamos entender los principios que se enseñan en las ciencias, y que cualquiera que los entiende concede sin vacilar que son del todo verdaderos, si no estuvieran iluminados por un Sol, no como el ordinario, sino propio suyo, y acomodado a su naturaleza”⁸.

No hay más que un Sol capaz de iluminar las inteligencias: Dios. Y así como en el sol material que brilla sobre la tierra para que podamos verla, podemos considerar tres cosas: que es, que resplandece, que ilumina;

“Del mismo modo, en aquel Dios, tan secreto para nosotros, hay tres respectos: que es, que es inteligible y que hace inteligible todo lo demás”⁹.

Cuando, pues, la mente humana percibe verdades que claramente ve que son eternas e incommovibles, debe colegir que la luz en que las ve procede de Dios, y que ellas mismas son un reflejo de esa luz divina, merced a la cual son verdad incommutable.

6. Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur... Quorum detracto quolibet, videri nihil potest. (Ib. I, 6, 13, PL. 32, 876).

7. Intelligibilis Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt. (Ib. I, 8, 15, PL. 32, 877).

8. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. (Ib. I, 8, 15, PL. 32, 877).

9. Ita in illo secretissimo Deo tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi. (Ib. I, 8, 15, PL. 32, 877).

Tenemos por tanto conciencia de que nuestra mente es capaz de concebir verdades de suyo incommovibles y eternas, y las ve a la luz de un sol que está muy por encima de las mismas. Este hecho ilumina vivamente los dos problemas fundamentales que preocupan a San Agustín. El alma capaz de contener dentro de sí misma verdades eternas, ¿no tendrá que ser inmortal? San Agustín formula el argumento de esta manera:

“Si permanece siempre lo que hay en el sujeto, es necesario que también el sujeto mismo permanezca siempre. Pero toda disciplina o arte está en el alma como sujeto. Luego es preciso que el alma permanezca siempre, si los principios del arte son permanentes. Mas los principios del arte son verdad, y la verdad permanece siempre. El alma, por tanto, no puede perecer”¹⁰.

Los principios de las ciencias son verdad perenne y están en el alma como en su sujeto; luego el alma que los contiene debe ser también inmortal. Para que el argumento resulte firme necesita importantes aclaraciones. En primer lugar, ¿qué pensaremos de las almas rudas que nunca consiguieron ciencia alguna? Además, ¿cómo está la verdad en el alma? ¿Está, en efecto, como un accidente en el sujeto? ¿Es algo que pertenece a la razón humana como por derecho de naturaleza, o es algo que está lejos y sólo a lo lejos puede contemplar la mente? Los libros de los *Soliloquios* llegan a su fin sin dejar aclarada enteramente la cuestión. En sus *Retractaciones* nos dice San Agustín que en el libro segundo de los *Soliloquios* habla largamente de la cuestión sin llegar a una conclusión definitiva: “De immortalitate animae diu res agitur et non peragitur”.

Para resolver la dificultad que se presenta a propósito de las almas ignorantes, que al parecer, nunca llegan a poseer verdad alguna que merezca el nombre de eterna, se inclina a aprobar la doctrina platónica de la reminiscencia; pero la rechaza y reprueba terminantemente en sus *Retractaciones*, y termina con estas importantes palabras:

“Es mucho más creíble que responden con verdad sobre algunos principios científicos los que nunca los habían aprendido antes, cuando son interrogados con destreza, porque están iluminados en la medida de su capacidad por la luz de la razón eterna, en la que ven esas verdades incommutables; y no porque las conocieron en otro tiempo y las tenían olvidadas, como piensan Platón y otros”¹¹.

10. Omne quod in subjecto est, si semper manet, ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. At omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper veritas manet. Semper igitur animus manet. (Ib. II, 13, 24, PL. 32, 896-897).

11. Credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec incommutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est. (Retract. I, 4, PL. 32, 590).

San Agustín cierra el segundo libro de los *Soliloquios* con el propósito de añadir un tercero para terminar la cuestión planteada sobre la inmortalidad del alma. Con este fin redactó el opúsculo "*De Inmortalitate Animae*"; pero, como él explica en sus *Retractaciones*, este opúsculo no pasó de ser un *memorandum*, "*quasi commonitorium esse volueram*" con miras a la conclusión de los *Soliloquios*. Con lo que vemos que las fórmulas estampadas en él no son consideradas como definitivas por Agustín. Sin embargo, hay en él ideas muy dignas de ser tenidas en cuenta. Insiste en él en la idea fundamental:

"Es cosa manifiesta que el alma humana es inmortal, y que están escondidas en su interior todas las "razones verdaderas"; aun cuando parezca en su ignorancia u olvido que, o que nunca las tuvo, o que las ha perdido"¹².

Es digna de especial atención la idea de que "Omnes verae rationes" están en el alma, aunque parezca que las ignora totalmente. En los libros "*De Trinitate*" insistirá en esta doctrina hasta perfeccionarla y concretarla en la "memoria sui", como expresión de la mente humana en su escueta naturaleza. Más adelante veremos cómo no da asidero alguno para las llamadas "ideas innatas".

A fin de que aparezca claramente la secuencia "inmortalis ratio, immortalis anima", hay que definir lo que es "razón", o por lo menos circunscribir integralmente sus posibles modos en función con sus relaciones con el alma.

"Debemos procurar con todas nuestras fuerzas que aparezca claro qué es la razón, y determinar los sentidos en que puede definirse, a fin de que conste de la inmortalidad del alma en conformidad con todos y cada uno de ellos"¹³.

¿Qué es la razón? ¿Es por ventura la mirada del alma cuando intuye la verdad directamente? "*Aut adspectus animi, quo, per se ipsum, non per corpus, verum intuetur*".

¿Es tal vez la intuición misma de la verdad? "*Aut ipsa veri contemplatio*". ¿O será la verdad misma contemplada? "*Aut ipsum verum quod contemplatur*".

Si la razón es la mirada del alma, los ojos del espíritu, evidentemente éstos están en ella indisolublemente. Si la razón es la visión misma racional, es cierto también que tal visión no puede darse sin el alma. En torno a la tercera hipótesis se "debate una gran cuestión". La verdad que ve el alma y ve que es eterna, ¿puede subsistir por sí misma sin estar en ninguna alma?

"Acerca de lo tercero se debate una gran cuestión, a sa-

12. Manifestum est, inmortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis ejus esse, quamvis eas, sive ignoracione sive oblivione, aut non habere aut amisisse videatur. (*De Inmort. Animae*, 4, 6, PL. 32, 1024).

13. Incumbendum omnibus viribus..., ut ratio quid sit, et quoties definiri possit sciatur, ut secundum omnes modos, et de animae inmortalitate constet. (*Ib.* 6, 10, PL. 32, 1025-1026).

ber: si aquella verdad que ve el alma sin el auxilio de los sentidos, exista por sí misma y no por el alma, o si puede subsistir fuera del alma”¹⁴.

Es de advertir que San Agustín habla aquí de la “razón”, no como facultad del alma racional, sino como la razón de ser de la verdad universal. En este sentido, aun cuando desconozcamos la solución definitiva acerca de sus relaciones con el alma, es seguro que, en todo caso, no podría el alma contemplar la verdad inconmutable si no se uniera de alguna manera con ella.

“Sea cualquiera el modo de existir la verdad, no podría contemplarla el alma por sí misma, sino mediante alguna clase de unión con ella” Ib.

Por otra parte, es evidente que las cosas que entendemos no las vemos como colocadas en algún lugar distinto de nuestra propia alma.

“No se ve lo entendido como puesto en lugar distinto del que ocupa el alma misma que entiende” Ib.

San Agustín hace resurgir con la varita de su genio admirables resplandores a un lado y otro de la ruta que sigue en busca de la prosapia del alma y de los títulos que abonan su inmortalidad. Examina la más importante de sus operaciones, que brota desde el fondo más íntimo de su vida y de su ser: la intelección de la verdad; no sólo de verdades pasajeras, sino de la “verdad” que ella siente con perfecta certeza que es permanente y eterna; por ejemplo la verdad de los principios matemáticos. Ve que el alma como entidad viviente, es lugar adecuado en que reposa esa perenne verdad, en modo alguno sujeta al fluir del tiempo, y ella la contempla dentro de sí misma. ¿No será esto indicio cierto de que la vida del alma en que se asienta la verdad inconmutable es también inmortal?

Evidentemente San Agustín se siente arrastrado por estos fulgores filosóficos hacia donde le llevaban las más profundas aspiraciones de su alma, y adonde ya había llegado conducido por la fe. Pero su absoluta honradez científica no le permite atribuir una certeza completa a la razón filosófica discutida. Y es que entre la verdad gnoseológica humana y su verdad ontológica hay una gran diferencia. No es lo mismo el ser que el conocer. Indudablemente hay relaciones íntimas entre ambos, ¿pero quién será capaz de esclarecerlas debidamente?

14. Ratio est... aut adspectus animi, quo per se ipsum, non per corpus, verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio; non per corpus; aut ipsum verum quod contemplatur... De tertio magna quaestio est, utrum verum illud quod sine instrumento corporis animus intuetur, sit per se ipsum, et non sit in animo, aut possit esse sine animo. Quoquolibet modo autem se habeat, non id posset animus contemplari animus per se ipsum, nisi aliqua conjunctione cum eo... Ea vero quae intelliguntur non quasi alibi posita intelliguntur quam ipse qui intelligit animus, simul enim etiam intelliguntur non contineri loco. (Ib. 6, 10, PL. 32, 1026).

“La conjunción del alma que intuye con su verdad intuita, puede ser considerada de tres modos: 1.º de manera que el alma sea el sujeto, y su verdad puesta en el sujeto. 2.º O al contrario, que el sujeto sea la verdad, y el alma como estando en el sujeto. 3.º Que ambos a dos, alma y verdad, sean substancias”¹⁵.

Naturalmente San Agustín no se inclina dialécticamente hacia ninguna de estas tres proposiciones. Le basta que la totalidad del asunto no rebase los límites acotados entre las tres. Pero se ve claro en ellos la dicotomía “fisis—noesis”, que hace muy difícil un enfoque nítido de la cuestión. Esta oposición se hace particularmente agresiva en el tercer caso. “*Remanet omnis pugna de tertio*”. Aun en este supuesto, el más difícil para la argumentación que se persigue, siempre sería cierto que el alma cuando raciocina está unida a la “razón” y vive en ella. Y entonces, ¿quién podrá separarlas?

“Es evidente que al menos durante el tiempo en que el alma no está separada de la razón, sino adherida a ella, necesariamente persevera en su ser y vive. Y entonces, ¿qué fuerza habrá capaz de separarlas?”¹⁶.

Pero esto no es suficiente para que San Agustín diera por definitivamente resuelta la cuestión. El libro “*De Immortalitate Animae*” no pasó de ser un “memorandum”.

LA PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

Para probar la existencia de Dios, San Agustín parte de los mismos presupuestos que indican la inmortalidad del alma; pero esta vez el terreno se muestra más firme. Nosotros experimentamos en nuestra conciencia la existencia de verdades enteramente independientes del tiempo. Es necesario, por tanto, o que ellas subsistan por sí mismas independientes del tiempo, o que tengan una sede que esté sobre todos los tiempos. Ahora bien, sabemos que nuestra alma no ha existido siempre; que su percepción de la verdad es variable, aun cuando la verdad misma de suyo no cambia; luego el asiento primero de la verdad no puede ser nuestra alma. San Agustín dedica casi todo el libro segundo de “*De libero Arbitrio*” al análisis de la prueba de la existencia de Dios fundamentada en este esquema. Comienza definiendo nuestra razón o inteligencia como algo que sobresale, a manera de cabeza u ojos del alma; siendo de notar que así como en los Soliloquios gusta de cargar el acento al hablar de la

15. *Ista conjunctio intuitus animi et ejus veri quod intuetur, aut ita est ut subiectum sit animus, verum autem illud in subiecto; aut contra: subiectum verum, et in subiecto animus; aut utrumque substantia (Ib. 6,11, PL. 32, 1026).*

16. *Sed manifestum est quandiu animus a ratione non separatur, eique cohaeret, necessario eum manere et vivere. Separari autem, qua tandem vi potest. (Ib. 6, 11, PL. 32, 1026).*

“ratio” sobre la “verdad razonable”, ahora prefiere cargarle sobre la “facultad racionante”.

(Tenemos además) algo que es a modo de cabeza u ojos de nuestra alma o lo que pueda decirse con más propiedad de la razón o inteligencia”¹⁷.

E inmediatamente anota su versatilidad:

“Pero la razón misma a veces se afana por conseguir la verdad, y otras veces no... Lo cual demuestra claramente su mutabilidad”¹⁸.

En seguida plantea el argumento:

“Y si (nuestra razón) sin el auxilio de instrumento alguno corporal, sino por sí misma, ve algo que es eterno e incommutable, y al mismo tiempo se percata de que ella misma queda muy por debajo, debe confesar que aquello es su Dios”¹⁹.

Para desenvolverlo convenientemente a fin de que aparezca clara la consecuencia, analiza cuidadosamente los elementos de las premisas: el alma racional y la verdad. Por lo pronto es cosa cierta que cada uno de nosotros tiene su propia mente racional. Examina la cuestión en el cap. VII, 15, donde concluye:

“Está claro también que cada uno de nosotros tiene su propia mente racional”²⁰.

Pero en contraste con la multiplicidad de mentes capaces de percibir la verdad, hay algo que, siendo único, se da a ver en común a muchos. Pregunta Agustín a Evodio, su colocutor en “*De Libero Arbitrio*”:

Ag. “Podrías mencionar algo que todos cuantos son capaces de raciocinar vean en común, cada cual con su propia mente y razón;... y... que permanezca íntegro e incorruptible de suyo, tanto si aquéllos lo ven, como si no lo ven? Ev. No sólo una, sino muchas cosas veo de este género; entre las cuales baste traer a cuento una, a saber: la razón y verdad de los números está siempre a disposición de todos cuantos raciocinan, a fin de que cualquier contador pueda apresarla con su razón e inteligencia; y unos lo consiguen fácilmente, y otros con gran dificultad”²¹.

17. Quiddam quasi animae nostrae caput aut oculum, aut aliquid congruentius de ratione atque intelligentia dici potest, (*De Lib. Arb.* II, 6, 13, PL. 32, 1248).

18. Ipsa ratio cum modo ad verum pervenire nititur, modo non nititur... mutabilis esse prorsus convincitur. (*Ib.* II, 6, 14, PL. 32, 1248).

19. Quae si nullo addito corporis instrumento... sed per se ipsam cernit Aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illud oportet Deum suum esse fateatur. Ev. Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit. Aug. Bene habet: nam mihi satis erit ostendere esse aliquid huiusmodi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est eum ipsum Deum esse concedis. (*Ib.* II, 6, 14, PL. 32, 1248).

20. Manifestum est enim rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere (*Ib.* II, 7, 15, PL. 32, 1249).

21. Aug. Utrum inveniatur aliquid quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter videant? Ev. Immo multa esse video; e quibus unum commemorari satis est, quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est; ut omnis computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere; et alius id facilius, alius difficilius possit. (*Ib.* II, 8, 20, PL. 32, 1251).

Bien: la razón y verdad matemática vista por los hombres, no consiste en la razón humana; es algo que está fuera de ella. Pero ¿dónde? ¿No estará, sea ella lo que fuere o como fuere, esparcida en los objetos sensibles, de donde los recoge nuestra razón?

“Y si alguien te objetare que nosotros no percibimos los números en algo que corresponda a su propia naturaleza, sino en las cosas mismas que tocan nuestros sentidos corporales, recibéndolos a la manera de las imágenes de los objetos visibles que se imprimen en nuestra alma, ¿qué responderías? ¿O quizá piensas tú también que ello es así?”²².

Evodio responde vivamente que de ningún modo. Pueden verse con los sentidos los números que se pintan en la pizarra; pero de ninguna manera ocurre lo mismo con sus razones y proporciones. En suma:

“De todas las cosas que percibo con los sentidos del cuerpo... ignoro hasta cuándo han de durar; pero estoy bien seguro de que siete más tres son diez, no sólo ahora, sino por siempre jamás”²³.

San Agustín dedica los números 21, 22 y 23 del cap. VIII a la refutación de esta idea, tan del gusto de los modernos empiristas, y termina con estas palabras:

“Eso que vemos mantenerse inmóvil, firme e incorruptible por sobre toda la serie de los números, ¿en qué parte lo vemos? Nadie puede alcanzar con ningún sentido todos los números, puesto que son incontables. ¿En qué conocemos entonces que se extiende por todos ellos, o con qué fantasía, o mediante qué fenómeno..., si no es por verlos en cierta luz interior, totalmente ignorada por los sentidos?”²⁴.

Es imposible que las verdades matemáticas, que con certeza plena vemos “incommutables, firmes e incorruptibles” tengan su fundamento en los cuerpos visibles que experimentamos constantemente variables. Tienen que fundamentarse en algo espiritual y eterno, que es a la vez luz de nuestras mentes. Queda, pues, en claro que:

“La razón y verdad de los números no pertenece a los sentidos, permanece incontrastable y pura, y está a disposición comunitaria para que puedan verla todos los que tengan uso de razón”²⁵.

22. Si tibi aliquis diceret numeros istos, non ex aliqua sua natura sed ex his rebus quas sensu corporis adtingimus, impressas esse animo nostro quasi quasdam imagines quorumcumque visibilium, quid responderes? An tu quoque id putas? (Ib. II, 8, 21, PL. 32, 1251-1252).

23. Quidquid sensu corporis tango... quandiu futura sint nescio: septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc sed etiam semper. (Ib. II, 8, 21, PL. 32, 1252).

24. Hoc ergo quod per omnes numeros esse immobile, firmum, incorruptumque conspicimus, unde conspicimus? Non enim ullus ullo sensu corporis omnes numeros adtingit, innumerabiles enim sunt; unde ergo novimus per omnes hoc esse, aut qua phantasia vel phantasmate..., nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sensus ignorat? (Ib. II, 8, 23, PL. 32, 1253).

25. Rationem veritatemque numerorum, et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem. (Ib. II, 8, 24, PL. 32, 1253).

Por tanto, la verdad matemática no se multiplica esparcida en los cuerpos sensibles, ni tampoco en los números materiales, ni en los diversos teoremas de la Aritmética o Geometría; sino que abarca con simplicidad a toda la ciencia de los números y proporciones.

Aparte de la verdad de los números, que brilla tan claramente en la inteligencia, tenemos las verdades morales, en que se combinan inteligencia y voluntad para investigar el bien y apetecerle. San Agustín gusta de dar el nombre de sabiduría a este nuevo conjunto de verdades.

“¿Te parece que la sabiduría es otra cosa que la verdad en que se ve y posee el sumo bien?”²⁶.

Naturalmente aplica a la sabiduría las mismas consideraciones que a la ciencia de los números:

“Quiero que me digas si te parece que la sabiduría es también común para todos los que son capaces de razonar, lo mismo que la razón y verdad del número?”²⁷.

Así como la ciencia general de todas las relaciones numéricas debe ser considerada como algo unitario que se ofrece a la contemplación de todas las mentes capaces de poseerla, sin menoscabo ni variación alguna de su parte, del mismo modo el conocimiento y apetencia de las verdades morales, que se despliegan en variedad sóloamente en su referencia a las criaturas, proceden y se refunden de nuevo en una sola sabiduría.

“¿Qué te parece? Esa sabiduría, en que ya estamos de acuerdo que existe, o ese deseo que tienen todos los hombres de ser sabios y dichosos ¿en dónde los vemos?... Y la verdad única que vemos ambos cada cual con nuestra propia mente, ¿no es común para los dos?”²⁸.

Lo que de suyo es uno, se muestra en su totalidad a muchas mentes a la vez, lo cual anula toda exclusión y hace saltar definitivamente todo cerco de propiedad individual.

“Podrá alguien decir que es propia suya esa verdad, siendo así que se muestra incommutabilmente a la contemplación de cuantos sean capaces de contemplarla?”²⁹.

San Agustín se detiene en el examen de diversas cuestiones que tocan a lo moral e insiste en la unificación de todas ellas en torno de la sabiduría, y concluye:

26. Num alia putas esse sapientiam nisi veritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum? (Ib. II, 9, 26, PL. 32, 1254).

27. Volo jam dicas mihi utrum etiam sapientiam, sicut numeri rationem atque veritatem, omnibus ratiocinantibus communem se praebere arbitreris? (Ib. II, 9, 27, PL. 32, 1255).

28. Quid? hoc quod tenemus vel esse sapientiam, vel sapientes et beatos esse omnes homines velle, ubi videmus?... Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utriusque nostrum commune est? (Ib. II, 10, 28, PL. 32, 1256).

29. Hoc ergo verum potest quisque suum proprium dicere, cum incommutabiliter contemplandum adsit omnibus qui hoc contemplandum valent? (Ib.).

“Me abstendré de analizar más cosas de este género... Está, pues, claro que todo eso que hemos llamado reglas y luz de las virtudes, pertenece a la sabiduría”³⁰.

Por consiguiente, lo dicho a propósito de la ciencia de los números, se cumple asimismo en la sabiduría de las reglas acerca del bien.

“Tan verdaderas e incommutables como son las reglas de los números..., son verdaderas e incommutables las reglas de la sabiduría...; y concedes que todas ellas se ofrecen en común a la contemplación de todos los que son capaces de contemplarlas”³¹.

Pero surge la cuestión de si la ciencia de los números y la sabiduría sobre lo bueno y lo malo no representarán dos regiones tan diferentes, que resulten irreductibles entre sí; ya que, como se puede observar en los pareceres de la gente, la habilidad de los contadores es despreciable frente a la sabiduría de los filósofos.

Ev. “Mas daría mucho por saber si ambas cosas, o sea sabiduría y número se contienen en algún género..., o si la una depende del otro... Que la sabiduría dependa del número, o consista en el número, no me atrevería a creerlo...; pues conozco muchos contadores...; pero sabios, muy pocos...”

Ag. Dices algo que también a mí me tiene en suspenso... Mucho me admira, en efecto, que participando las dos de la misma secretísima y ciertísima verdad..., el vulgo desprecia los números y tiene a la sabiduría en gran estima”³².

Mas el parecer del vulgo no tiene por qué ser decisivo en este pleito. El resplandor que emite como propio una lámpara es sin comparación más precioso que el despedido de prestado por el oro. Pero se aprecia más el oro, porque “hasta un mendigo puede encender su lámpara”. Así el vulgo ve que no es tan difícil contar hábilmente; pero son muy pocos los que pueden alcanzar la sabiduría. Sin embargo los doctos, los que saben apreciar las cosas en lo que verdaderamente valen, no opinan como el vulgo.

“Los doctos y estudiosos, cuanto más libres están de la contaminación de lo terreno, tanto mejor ven los números y la sabiduría en la misma verdad, y estiman ambas cosas igualmente”³³.

Pero ya sea que nuestra ciencia de los números y nuestra sabiduría acerca de lo que es bueno estén mutuamente subordinadas, o

30. Jam hujusmodi plurima non quaeram... Manifestum est igitur omnes has quas regulas diximus et lumina virtutum, ad sapientiam pertinere. (Ib. II, 10, 29, PL. 32, 1256).

31. Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum..., tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae... easque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum addesse concedis. (Ib. II, 10, 29, PL. 32, 1257).

32. Ser pervellem scire utrum aliquo genere contineantur haec duo, sapientia scilicet et numerus...; an alterum existat ab altero... Sapientiam existere a numero aut consistere in numero, non ausim dicere... Multos novi numeratores..., sapientes perpaucos... Rem dicis quam ego quoque mirari soleo... Multum miror cum haec duo sint in secretissima certissimaque veritate..., quare numerus vilis sit multitudini... et cara sapientia. (Ib. II, 11, 30, PL. 32, 1257).

33. Docti autem et studiosi, quanto remotiores sunt a labe terrena, tanto magis et numerum et sapientiam in ipsa veritate contuentur, et utrumque carum habent. (Ib. II, 11, 31, PL. 32, 1258).

más bien deban incluirse juntas bajo un mismo nombre común para entrambas, lo cierto y decisivo para nuestro propósito es que todo cuanto en ellas vemos, lo vemos en la verdad incommutable, y por tanto, única.

“Fijate sólo en esto, que es suficiente para la cuestión que traemos entre manos..., que aunque no conste si el número está en la sabiduría o sale de ella, o si es la sabiduría la que procede del número..., o son los dos la misma cosa, siempre resulta claro y manifiesto que ambos a dos son verdad y verdad incommutable”³⁴.

Hay, pues, muchas mentes; pero es una sola la verdad que se muestra en común a todas las mentes; que no es propiedad privada de ninguna, y que está por encima de todas ellas. Es menester examinar atentamente la deducción de la existencia de esa “verdad única” e independiente de nosotros, a partir de los datos de nuestra experiencia gnoseológica, siguiendo los pasos de San Agustín.

Nosotros tenemos conciencia de muchas verdades, que podemos clasificar incluso, por su mayor o menor importancia. Están, sea ello como fuere, dentro de nosotros y forman el caudal de nuestra ciencia, o si se prefiere, de nuestros conocimientos: son, pues, nuestros. Sin embargo, a poco que reflexionemos sobre todas y cada una de nuestras pequeñas o grandes verdades, hay y vemos en todas ellas algo que no nos pertenece. Es como una luz en alto gracias a la cual es visible todo cuanto vemos. Consideremos la más sencilla de las verdades matemáticas, por ejemplo: siete más tres son diez. Yo estoy considerando “ahora” esta proposición; tengo ante mi vista o en la imaginación pintados ese 7, ese 3 y ese 10, y comprendo la justa relación que hay entre ellos, y tal vez utilizo a voluntad todo eso. En este sentido el conocimiento de esa proposición es mío. Pero por encima de todo eso hay algo que no me pertenece, y es “la verdad” de que siete más tres son diez. Esta verdad no es mía. Para serlo, tendría que tener su origen en mi ser; bien en mi voluntad o en mi inteligencia o en cualquier otra cosa mía; y de tal manera, que si yo no quisiera que fuese eso verdad, o no lo entendiera en acto o yo no existiera, tampoco sería cierto que siete más tres son diez.

Los números que yo he dibujado, o que me imagino o pienso, las operaciones psicológicas o de cualquier clase que se realizan en mí en torno de tal proposición cuando me hago cargo de ella, sí son mías; pero su verdad, de ningún modo me pertenece ni depende de mí. Estoy bien seguro de que antes de que yo existiera, ya era verdad que siete más tres son diez, y lo será aunque yo deje de existir.

Además, la verdad que yo veo en esta proposición es la misma

34. *Tantum illud adtende, quod et quaestioni quam suscepimus satis est... quia etsi clarum nobis esse non potest, utrum in sapientia vel ex sapientia numerus, aut ipsa sapientia ex numero... Aut utrumque nomen unius rei possit ostendi, illud certissimum et manifestum est utrumque verum esse, et incommutabiliter verum.* (Ib. II, 11, 32, PL. 32, 1258).

que ve cualquier mente humana que la considere haciéndose cargo de ella; y es la misma siempre totalmente independiente del espacio y del tiempo, lo mismo que todas y cada una de las mentes humanas, que pueden verla, pero no juzgar de ella, porque está por encima de todas las mentes.

“Cuando alguien afirma que las cosas eternas son mejores que las temporales, o que siete más tres son diez, no dice que así debería ser; sino sabiendo tan sólo que así es, se limita a alegrarse con su encuentro, y no trata de introducir correcciones como juez”³⁵.

De modo semejante debemos discurrir sobre los diversos axiomas, reglas generales y leyes de la naturaleza que expresan verdades constantes. Todas esas cosas son diversas y múltiples en relación con nuestra facultad cognoscitiva. Más aún, podemos afirmar que, en su forma múltiple, sólo existen gnoseológicamente, es decir, en nuestra mente racional; pues ellas de por sí, no tienen existencia física. Sin embargo, sobre todas ellas, independientemente de nosotros, brilla una luz de verdad que las hace verdaderas. Kant nos diría que su verdad es un “a priori” fundado en nuestra razón; pero San Agustín refutó a Kant por anticipado. El “a priori” en que se fundamentan todas las verdades generales, más aún, cualquier clase de verdad conocida por nosotros, tiene que estar muy por encima de las posibilidades de nuestra mente racional.

Para San Agustín es de gran importancia esta independencia de la verdad con respecto a la mente humana que la contempla; insiste mucho en ello, y para hacerlo comprender mejor, echa mano de ejemplos tomados de las cosas sensibles. Tú y yo vemos un mismo color y escuchamos un mismo sonido al mismo tiempo, y deducimos que tal color y tal sonido no son cosa exclusiva y propia de cada uno; sino algo, que siendo distinto de nosotros, se da en común para los dos. Pues

“Del mismo modo, aquella verdad que tú y yo vemos en común, cada cual con nuestra propia mente, de ninguna manera puede decirse que pertenece a la naturaleza de alguno de nosotros”³⁶.

Pero justamente estas verdades sensibles a las que San Agustín da tan poca importancia y a las que acude sólomente como mero recurso pedagógico para el desarrollo de sus más altas ideas, son las únicas admitidas por los modernos empiristas; ya que sólo ellas pueden ser comprobadas por la experiencia. En consecuencia rechazan, sin examinarlo siquiera previamente, todo el proceso men-

35. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, non dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinatur corrigi, sed tantum laetatur inventor. (Ib. II, 12, 34, PL. 32, 1259).

36. Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente nequaquam dixeris ad mentem alicujus nostrum pertinere naturam. (Ib. II, 12, 33, PL. 32, 1259).

tal agustiniano. Para ellos es inútil discutir sobre la posible existencia de cualquier entidad que no pueda ser experimentada por los sentidos. Se puede discutir sobre la realidad independiente de aquello que vemos en común allá lejos, y nos parece que, por ejemplo, es un "árbol", porque podemos hacer varias experiencias acerca de él con nuestros sentidos; y así ponernos de acuerdo "razonablemente". Mas eso que llamamos "la verdad" de las proposiciones científicas y morales, ¿cómo comprobaremos que, por decirlo así, tiene peso y substancia propia, o sea, una realidad que subsiste fuera de la subjetividad de nuestra mente? Desde luego, no por los sentidos, ni por ninguna experiencia empírica, que, al decir de los empiristas y kantianos, son los únicos modos que pueden certificarnos de que eso que resolvemos en nuestra mente no es una mera quimera tan pronto como queremos proyectarlo fuera de nuestra propia subjetividad.

Y Kant nos instruiría amablemente para desengañarnos, asegurándonos que esa idea de verdad que sobrevuela como algo independiente por encima de todo lo que tenemos por verdadero, no es más que un producto subjetivo de nuestra razón, que ella elabora para tener un a modo de punto de referencia, del que se sirve para ordenar como es debido los datos que le presentan los sentidos en desorden; pero que en modo alguno rebasa los dominios de la pura subjetividad. Es una forma "apriorística" de nuestra facultad cognoscitiva meramente analítica; o sea, totalmente vacía de cualquier contenido experimental posible.

Este viene a ser el razonamiento de los que niegan hasta la posibilidad para nosotros los hombres de obtener una certeza razonable acerca de la existencia de algo que, aun cuando tenga subsistencia propia fuera de nosotros, sea totalmente inasequible a la experiencia empírica.

Para analizar este criterio debemos comenzar puntualizando que nuestras experiencias "reales", no son únicamente las empíricas, es decir, las que se fundamentan en la percepción de los sentidos. Como diría San Agustín, nuestros conocimientos "concretos" (llamémoslos así, aunque por otra parte son generales) de los elementos y principios de las ciencias: siete más tres son diez; proporción de la circunferencia al diámetro; propiedades diversas de las proporciones aritméticas o geométricas, y en general, el conocimiento de cualquier verdad filosófica o moral, esos conocimientos que son claros o menos claros para nosotros; que aparecen en nuestra mente, o desaparecen sepultados en el olvido, son experiencias nuestras muy reales y concretas; que aunque a veces tengan su origen en alguna percepción sensible, evidentemente están muy por encima de toda posible experiencia empírica. Y con todo, obtenemos con ellas certezas mucho más seguras y firmes que las proporcionadas por los sentidos sobre la realidad de los cuerpos

materiales. ¿Que todas estas experiencias internas nuestras son meramente subjetivas y no exhiben caracteres de realidad propia independiente? Pase por el momento. Pero debe quedar bien establecido que son experiencias nuestras reales, y no meramente ilusorias, en las cuales percibimos verdades que no son empíricas; pero sí más ciertas y seguras para nosotros que cualquier verdad establecida por vía empírica. Y no se diga que tienen su origen en la experiencia empírica por cuanto nuestra razón se sirve de datos sensibles, por ejemplo, líneas y figuras geométricas dibujadas en la arena, al establecer y comprobar sus verdades generales científicas; porque eso no anula el hecho de nuestras experiencias reales no empíricas. Es verdad que nuestra inteligencia trabaja en íntima unión con los sentidos; pero los elementos propios de su trabajo están decididamente más allá del dato escueto que por ventura aportan los sentidos. Acerca de esto merece ser leído el cap. VIII del libro segundo de "*De Libero Arbitrio*".

Por otra parte, hay en estas relaciones de lo inteligible con lo sensible algo muy digno de no ser pasado por alto. Supongamos un concepto cualquiera nuestro. Sea el concepto de árbol. Es una entidad ideal que sólo existe en alguna mente mediante algún proceso psicológico concreto. Sin embargo, tiene un valor de aplicación trascendental. Hay muchos árboles concretos, independientes los unos de los otros en cuanto a su ser individual y diferentes de muchas maneras; a todos los cuales sin excepción les es aplicable *mi concepto* de árbol.

Los empiristas afirman que los conceptos mentales son meras sinopsis de las semejanzas que en sus diversas experiencias perciben y nos presentan los sentidos; pero esto no es cierto. Los sentidos sólo perciben casos concretos aislados, y en la sinopsis de unos cuantos casos, no pueden entrar todos los árboles existentes y posibles, como entran en el concepto. Además, los sentidos son incapaces de establecer semejanzas, las que están muy por encima de todo producto empírico. Por otra parte, sea cual fuere el mecanismo por el que nuestra mente se avercibe de las semejanzas recogidas en el concepto, es lo cierto que, siendo tantos los árboles concretos que gozan cada cual de una entidad propia incomunicable, tienen todos, no obstante, algo comunitario, que no depende de mí ni de mi concepto, ignorado enteramente de los sentidos. Algo a que apunta mi concepto, que flota, por decirlo así, sobre el conjunto de todos los árboles, y que ha menester de una explicación ontológica y no meramente lógica; puesto que radica en el ser de los mismos, y no en mi concepto, que también es concreto en cuanto acción psicológica en la que se muestra un valor lógico trascendental. Sería falseante este valor si no hubiera fuera de mí algo que pertenece en común a todos y cada uno de los árboles existentes y posibles, que es para mí un auténtico problema ontológico del que nada me

dicen los sentidos. Algo que no es mío ni es propiedad exclusiva de cada árbol, sino comunitario entre todos. No existiría el concepto si no estuviera en alguna mente capaz de formarlo aperciéndose de lo que él contiene; y no sería concepto verdadero, si su contenido no perteneciese a todos los árboles. Esa comunidad ontológica junto con la mente capaz de apercibirla, es lo que hace posible la formación de los conceptos, y no una mera percepción sensible sucesiva de objetos.

De semejante manera podemos discurrir acerca de la idea de ser en general, trascendental que se aplica a todas cuantas entidades puedan entrar de algún modo en relación con nuestro conocimiento del ser. No sería posible el concepto general de ser, ni su aplicación verdadera a todos los entes, si no fuera cierto que todos ellos participan comunitariamente de alguna manera del mismo y único ser.

Tenemos, pues, en nuestras experiencias internas no empíricas, pero sí concretas a su modo y reales, algo que no está al alcance de los sentidos; ni tampoco debe ser declarado como meramente subjetivo o quimérico. Es esta experiencia nuestra sumamente variada, y en ella se comprenden todas las consideraciones que hace San Agustín sobre las verdades matemáticas, o filosóficas, o de cualquier género, que nosotros podemos adquirir más o menos perfectamente, con más o menos trabajo. Pero una vez adquiridas, contemplamos en ellas sin género de duda un valor inmutable no sujeto a espacios ni tiempos.

Nuestras experiencias gnoseológicas son muchas y de diverso valor; pero en todas ellas vemos y experimentamos, con un modo de experiencia muy distinto de la experiencia empírica, pero no menos real y eficaz, que hay algo que no radica en nosotros, ni depende de nosotros, que ilumina nuestras verdades particulares elevándolas a la categoría de verdad eterna.

“Por tanto, no podrás negar en modo alguno que hay una verdad inmutable que envuelve todos nuestros axiomas inmutablemente verdaderos; la cual no dirás que es tuya o mía, o de cualquier hombre; sino que es una luz de maravilloso modo secreta y pública a la vez, que está a disposición y se da en común a todos los que son capaces de percibir verdades eternas. Ahora bien, lo que se da en común a cuantos razonan y entienden, ¿habrá alguien que se atreva a decir que es cosa propia de la naturaleza de cualquiera de ellos?”³⁷.

37. Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam, vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? (ib.)

Esa verdad inconmutable que vemos sobre nuestras mentes, es sin duda superior y más excelente que nuestras mentes.

“Si esta verdad fuese igual que nuestras mentes, sería también mudable; ya que nuestras mentes a veces la ven mejor, y otras peor; con lo cual tienen que confesar que son mudables; siendo así que ella, permaneciendo en sí misma íntegra e incorruptible, alegra a los que la miran con su luz, y castiga con la ceguera a los que le vuelven la espalda”³⁸.

Es cierto que estas nuestras experiencias internas son gnoseológicas y subjetivas. No tienen un valor óptico de suyo, y por tanto, a primera vista, no parece que pueda fundamentarse en ellas ninguna relación ontológica especial, aparte de los fenómenos psíquicos que ocurren en nuestra propia alma. La dicotomía “fisis-noesis” es evidente también aquí. Pero al revés de lo que nos sucedía al tratar de la inmortalidad del alma, que tal diferencia tendía a frenar la fuerza de nuestro razonamiento, ahora, por el contrario, nos proporciona el punto de apoyo suficiente para efectuar legítimamente el salto desde los hechos que comprobamos en nuestro propio campo gnoseológico, hasta algo que necesariamente debe subsistir más arriba de nuestra “psiquis”. Las verdades eternas que vemos en el horizonte de nuestra “noesis” no prueban con suficiente claridad la vivencia eterna de nuestra “fisis”. Comprobamos, en efecto, fácilmente que la base psíquica de nuestros conceptos lógicos es sumamente móvil, aun cuando la verdad lógica del concepto sea de suyo inconmutable. Estos hechos nos dejan confusos sobre la perennidad de nuestra “psiquis”, el alma, y nos obliga a volver nuestra reflexión sobre esa maravilla que se nos descubre en la conciencia de nuestra percepción de verdades perennes. Siete más tres son diez, o la verdad que informa cualquier secuencia matemática, por ejemplo, la que desarrolla San Agustín en “*De Lib. Arb.*” II, VIII 23. Dice en sustancia: en la secuencia de los números naturales, 2 que es el doble de 1, ocupa el primer lugar después del 1; 4, doble de dos, ocupa el segundo lugar después del 2; 6, doble de 3 ocupa el tercer lugar después del 3; y en general, el doble de cualquier número ocupa después de él el lugar ordinal indicado por dicho número. Es ésta una ley que se cumple infaliblemente en todos los incontables números que se puedan imaginar o no; que no se apoya en ningún número material, ni en ninguna fantasía o actividad de nuestra “psiquis”. Sin embargo, la vemos en nuestro interior en toda su integridad y con absoluta certeza.

Ahora bien, esa nuestra visión de la verdad es noética, y la “noesis” no subsiste por sí misma: necesita un apoyo “físico” ade-

38. Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentis enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles: cum illa in se manens integra et incorrupta et conversos laetificet lumine, et aversos puniat cecitate. (Ib. II, 12, 34, PL. 32, 1259).

cuado. Nosotros la vemos mediante nuestros actos psíquicos vacilantes, unas veces mejor, otras peor, o no la vemos; pero cuando la vemos, estamos seguros, completamente seguros, de que ella, la verdad, no vacila jamás.

Y sacamos la consecuencia: para que esa verdad perenne, que no tiene sustento adecuado ni en los entes que nos rodean, ni en nuestra propia "psiquis", pueda aparecer tan brillantemente en el horizonte de nuestra "noesis", es necesario que más arriba de lo que nosotros somos y de lo que vemos con nuestros sentidos, tenga su apoyo propio subsistente.

Aquí chocamos frente a frente con Kant; quien nos asegura que las verdades generales de nuestra razón son puramente subjetivas, meros instrumentos de trabajo con que la razón ordena las impresiones que le vienen desde los sentidos. No les corresponde absolutamente nada fuera de nuestra subjetividad. Y ¿cómo nos prueba Kant que es esto lo cierto? Porque, dice, si les correspondiera algo fuera de nuestra subjetividad, tendría que poder comprobarse por la experiencia empírica de los sentidos. Ahora bien, por su misma definición están fuera de toda posible experiencia sensible. Y nótese de paso que Kant no se limita a decir aquí que no se puede comprobar experimentalmente que a lo subjetivo le corresponda de hecho algo extrasubjetivo; sino que afirma sin más que no le corresponde nada. ¿No es esto dogmatismo?

Nosotros decimos que vemos en nuestra subjetividad verdades necesariamente eternas, que necesitan una base adecuada de subsistencia; y, que, al no encontrarla ni en las cosas que nos rodean, ni en nuestra propia "psiquis", deducimos como absoluta necesidad que más arriba de nosotros debe haber una base "física" para tales verdades. ¿Dónde está el dogmatismo?

Consta, por consiguiente, que hay un objeto inteligible distinto de las mentes humanas, ya que él es único y las mentes muchas. Que su integridad no depende de que las mentes le vean mejor o peor o que no le vean. Ese objeto inteligible es la Verdad inmutable, enteramente libre de las trabas del espacio y del tiempo. Es eterna estrictamente y esencialmente superior a nuestra mente racional.

Por lo tanto, esa verdad que está a nuestra vista; pero muy por encima de nosotros nos indica perentoriamente que Dios existe.

"Tú me habías concedido que si te mostrase algo que está por sobre nuestras mentes, confesarías que eso sería Dios, con tal de que no haya otra cosa más alta todavía. Porque si hay alguien más excelente aún, ese es Dios; y si no lo hay, la verdad misma sería ya Dios"³⁹.

39. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse

Aquí termina San Agustín su demostración de la existencia de Dios. Pero nos quedan pendientes dos interrogantes interconexos que necesitamos aclarar:

1.º Esa verdad inconmutable que ve nuestra mente racional, ¿es el mismo Dios? O en otras palabras, ¿vemos en ella directamente el ser de Dios?

2.º En el caso contrario, ¿en qué consiste y dónde está esa luz, que no es Dios ni tampoco nuestra propia mente? Y en todo caso, ¿hay para nosotros un lazo lógico entre esa luz de nuestra mente y la existencia de Dios?

Como se ve, estamos en el centro de la gran cuestión de la iluminación agustiniana, que condiciona fundamentalmente su PROGRAMA VITAL: "noverim me, noverim te."

Vamos a tratar el análisis de este problema centrándole en la "imago Dei" que tan genial y minuciosamente estudia San Agustín en sus libros "*De Trinitate*".

EL PROBLEMA DE LA ILUMINACION EN SAN AGUSTIN

En lo que se refiere al primer interrogante, es completamente seguro que San Agustín nunca enseñó, ni hay indicios de que pensase en algún tiempo, que nosotros podemos en esta vida mortal y como de ley ordinaria, ver a Dios directamente en su propio ser. Es cierto que numerosos textos suyos, si se leen incautamente, parecen indicar algo parecido a una visión de Dios como medio necesario para nuestro conocimiento de verdades inconmutables. Entre otros muchos pasajes que pueden citarse al respecto, escogeremos dos o tres que parecen más significativos.

"La razón, que habla contigo, te promete mostrarte a Dios ante tu mente, como se muestra el sol a los ojos corporales"⁴⁰.

Pero los ojos enfermos, y aun los sanos, no están hechos para mirar al sol directamente. Sólo pueden ver la luz del sol cuando está esparcida sobre los cuerpos que ilumina. Y eso, tanto más perfectamente y con mayor comodidad, cuanto más sanos estén. San Agustín sabe que los ojos de nuestras almas están cargados de muchas impurezas que les estorban la visión del Sol divino, tanto directa, como indirecta. Algunas de tales impurezas son los vicios morales que pueden irse eliminando más y más en esta vida. Los acentos con que San Agustín aspira a liberarse de estas manchas que ad-

confessorum, si adhuc nihil esset superius. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, jam ipsa veritas Deus est. (Ib. II, 15, 39, PL. 32, 1262).

40. Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. (Sol. I, 6, 12, PL. 32, 875).

vierte como obstáculos en su camino hacia Dios, hacen pensar a veces que creía bastar al alma una acabada pureza moral para poder ver a Dios aun en esta vida. Pero San Agustín no pensó eso nunca; porque sabía perfectamente que no sólo las impurezas morales constituyen un estorbo para la visión clara de Dios; sino que también es una traba de la mente humana en orden a la visión del Sol divino su unión natural con los sentidos corporales. Y ese impedimento, lo sabía muy bien San Agustín, sólo puede ser superado en la vida futura, o tal vez merced a algún gran milagro que quisiere hacer Dios en favor de alguno de sus escogidos.

Sabía, pues, San Agustín perfectamente que mientras nuestra mente racional esté asociada en sus operaciones naturales con los sentidos, no podrá contemplar directamente al que es su propio Sol. Tan sólo verá su luz reflejada en las cosas que El ilumina. Los principios científicos de las ciencias son como la luz que el sol derrama sobre las cosas materiales para que puedan verlas los ojos del cuerpo. En este sentido deben entenderse todos los pasajes que se refieren a este asunto. Por ejemplo:

“En aquella verdad eterna, a tenor de la cual todas las cosas temporales fueron hechas, vemos con la mirada de nuestra mente la forma según la cual somos, y acomodándonos a la cual obramos algo, sea en nosotros o en los cuerpos, según la verdadera y recta razón; y conservamos en nosotros a modo de “verbo” la idea verdadera de las cosas, que hemos tomado de allí”⁴¹.

En este pasaje y otros semejantes San Agustín nos enseña como cosa del todo cierta, que la verdad que está como esparcida en los seres particulares de todas las cosas creadas, y la luz con que nuestra mente puede percibirla, tiene un origen único y primero, que es Dios. Pero no nos explica el modo concreto según el cual nos llega desde allí ni la “forma según la cual somos”, ni la luz mediante la cual la vemos. En el pasaje de las *Retracciones*, citado arriba en la nota 11, llama a “aquella verdad eterna”, “luz de la razón eterna”, que está presente aun a los imperitos de cualquier ciencia.

Está, pues, patente, según San Agustín, a toda mente humana, cultivada o ruda, la luz de la razón eterna; pero no el mismo Sol que es la fuente original y única de tal luz. Y no solamente no se puede demostrar que haya texto alguno en que San Agustín diga expresamente que vemos, o podemos ver directamente a Dios en esta vida cuando tenemos conciencia clara de que existen verdades eternas; al contrario, declara terminantemente varias veces que no podemos verle directamente; ni le vemos al percibir nuestras verdades:

41. In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspiciamus; atque inde conceptam rerum veram notitiam, tanquam verbum apud nos habemus. *De Trin.* IX, 7, 12, PL. 42, 967).

“Nuestro modo de entender carnal... siente como puede las cosas verdaderas creadas; pero la verdad misma según la cual fueron creadas, le es imposible verla directamente —“intueri”—; porque si pudiera, jamás sería la luz del sol más clara que esto que vamos diciendo”⁴².

También tenemos un testimonio directo de su modo de pensar en esta cuestión en el libro de su mocedad filosófica, los *Soliloquios*; donde discurrendo acerca de cómo tendría que conocer a Dios para quedar plenamente satisfecho, y después de haber declarado que tal conocimiento debería ser mucho más perfecto del que se tiene de un amigo, se pregunta si sería suficiente que la certeza del conocimiento de Dios iguale a la que tiene el sabio geómetra de los principios de su ciencia. Sin atreverse a negar rotundamente, opone una dificultad que parece decisiva: si el conocimiento de Dios a que aspiramos fuese tan sólo como la ciencia que tenemos de estas cosas, el conocimiento de ellas nos proporcionaría el mismo gozo que esperamos recibir con el conocimiento de Dios. A lo que replica:

“Así es: mayor, mucho mayor será el gozo que te embargará cuando conozcas a Dios, que el proporcionado por el conocimiento de estas cosas; pero será esto a causa de la diferencia de las cosas conocidas, no de la certeza del conocimiento”⁴³.

Por donde se colige claramente que ni las razones eternas de que habla San Agustín son Dios, ni las vemos en una visión directa de Dios. Pero aun cuando nuestras “razones eternas”, nuestros axiomas geométricos, etc., no son visión de Dios, son, sin embargo, indicios ciertos de la existencia de Dios como origen primario de su posibilidad. Este es el sentido que debemos dar a las expresiones de San Agustín en todos los pasajes semejantes. Y él mismo nos invita con su ejemplo a seguir esta regla, a propósito de su discusión con Evodio mencionada arriba, pág. 9, nota 19. Después de su afirmación que parece terminante sobre la visión de Dios, y cuando Evodio se resiste a admitirla sin más, Agustín le avrueba, y declara que su intento es sólo mostrar algo que de tal modo sobresalga por sobre todo lo creado, que o bien eso sea ya Dios, o si se demuestra que debe haber algo más excelente todavía, eso sería Dios. En todo caso, la existencia de Dios queda asegurada para nuestro conocimiento:

Ev. “Confesaré de plano que es Dios lo que conste que no tiene sobre sí nada más excelente. Ag. Bien dicho, pues lo que yo pretendo y es suficiente para mí, es demostrar que hay algo de tal naturaleza, que una vez admitido, tengas que confesar o que es Dios, o si hubiera otra cosa aún más excelente, esa será Dios... En todo caso... Dios existe” (v. 19).

42. Consuetudo carnalis vera quae creata sunt sentit ut potest; veritatem ipsam qua creata sunt non potest intueri; nam si posset, nullo modo esset lux ista corporea manifestior quam hoc quod diximus. (Ib. VIII, 1, 2, PL. 42, 947).

43. Esto, plus te ac multo plus quam de istis Deo cognitio gavisurum: rerum tamen, non intellectus, dissimilitudine. (Sol. I, 5, 11, PL. 32, 875).

Aclarada así la primera cuestión, nos cae de lleno la difícil tarea de examinar la naturaleza de esa luz que ilustra nuestra mente cuando percibimos ciertas verdades de las que tenemos el convencimiento pleno de que son eternas; y además, ¿cómo enlaza ese rayo luminoso nuestra mente con el foco original? El compromiso es grande, pues se trata de acotar el verdadero alcance de la doctrina agustiniana de la iluminación en el campo gnoseológico, y justamente nos encontramos en el punto donde se entrelazan los caminos del "Programa Vital": Dios y el alma. Si no acertamos a discernir bien estos lazos, permanecerán confusos los lineamientos del Programa.

San Agustín, como dicen sus comentaristas, nunca hizo ni trató de hacer una teoría sistemática del conocimiento. Con frecuencia señaló vigorosamente el hecho, para él evidente, de que sólo una verdad eterna y subsistente puede dar la razón de las verdades que nuestra mente racional alcanza a ver en su contorno como inmutables; pero dejó abierta la cuestión de cómo se generan tales verdades en nosotros; o sea, dejó sin aclarar el proceso mismo de nuestro conocer.

¿Cómo nace la "verdad" en nuestro espíritu? Para que esta pregunta tenga sentido, es necesario que nuestro espíritu experimente un contacto luminoso con el ser o los seres que nos rodean, haciéndose cargo de su existencia al conocerlos. Es decir, hablar de la verdad en nosotros, es reconocer que nuestro espíritu por su naturaleza tiene la maravillosa capacidad de conocer el ser de otras cosas y el ser de sí mismo; pues si de algún modo ha de brillar en él la verdad, es preciso que no sólo conozca a otros, sino que se dé cuenta de que tal conocimiento es suyo.

Es claro que no podemos emprender el estudio del conocimiento, sino comenzando por los hechos mismos; y sólo podremos fundamentar razonablemente los hechos de nuestro conocimiento, si analizamos la naturaleza de nuestro espíritu y sus posibles relaciones con el ser. San Agustín hace un profundo análisis de nuestro espíritu mediante los hechos del conocimiento, aunque no con propósitos gnoseológicos, sino buscando ejemplos con que aclarar las verdades de la fe cristiana acerca de Dios. En este empeño ha aportado muchas luces en torno del problema gnoseológico; pero no lo cerró definitivamente. Son muchísimos los comentaristas del pensamiento agustiniano sobre este asunto; pero, según parece, nadie ha tratado de completar el estudio hecho por San Agustín sobre los datos del problema, con el fin de acercarse algo más a la solución definitiva. ¿Será demasiada audacia de mi parte intentarlo siquiera? En todo caso busco la verdad, lo que nunca desagradó a San Agustín.

LA MENTE HUMANA,

Vamos a seguirle paso a paso en su maravillosa discusión sobre la mente humana desarrollada en su "*de Trinitate*"; pero con el objeto de ayudarnos en su inteligencia y aun de añadir alguna cosa tal vez nueva, mas no contradictoria con su pensamiento, vamos a establecer antes claramente la distinción que hay entre lo que es la mente racional en su "ser" y lo que es en "sus operaciones". Quizá seguiríamos mejor los gustos modernos designando esta zona operacional del alma como su "existir". Tratamos, pues, de puntualizar la diferencia entre el "ser" y el "existir" de nuestra alma racional. Parece enteramente obvia esta distinción; pero seguramente no se ha advertido su posible utilidad, ni se ha reparado en su alcance; y por eso, nadie que yo sepa, se ha fijado en ella en relación al menos con nuestro objeto. Sin embargo me parece indudable su importancia para el debido esclarecimiento de algunos puntos oscuros.

Distinguiremos, pues, en nuestra alma racional dos "faces" o "vertientes". Es exactamente la misma dicotomía que establecimos en nuestro libro "El Sistema Esencial de la Materia" para los entes materiales, donde separamos cuidadosamente la "faz interna" o esencial del ente, de su "faz externa" operacional. Esta distinción se revela como de una importancia extraordinaria para explicar la verdadera naturaleza del ente material, tanto en el citado libro impreso, como en otro no publicado aún, en el que se desenvuelven convenientemente las ideas filosóficas contenidas en el primero. Espero que aplicada debidamente al alma humana y sus operaciones mentales, nos ayudará eficazmente a comprender la doctrina agustiniana sobre nuestra mente racional: "*Imago Dei*"; y aun tal vez a completarla en algo.

No se trata por supuesto de la distinción que hay en el compuesto humano entre el alma y el cuerpo. Tampoco entre el conocimiento racional y el conocimiento sensible. Hasta podría suscitarse el problema de si hay en nosotros, además del cuerpo material y el alma espiritual, un "quid medium" biológico que ni es propiamente materia, ni propiamente espíritu; pero no es ése nuestro asunto. La distinción de "faz interna" y "faz externa" aplicada al alma racional debe centrarse y contraerse a la parte espiritual simple que hay en nosotros y es el asiento de nuestro conocimiento racional. En ese elemento unitario que entra en la composición de nuestra entidad humana, debemos tener siempre presente lo que constituye su esencia física individual, "faz interna", sin confundirla con sus operaciones, que siempre se realizan hacia fuera de lo íntimo de nuestro espíritu, y que, aun cuando sean internas con respecto al compuesto humano, son externas con relación a la esencia física

interior de que hablamos; y por eso decimos que forman entre todas sin excluir ninguna "la faz externa" del alma racional.

La entidad simple racional creada por Dios, es la "faz interna": "mens". Las múltiples operaciones conscientes de la criatura racional, son la "faz externa": "cogitaciones".

Me parece que establecida así esta distinción, clara de suyo, no admite objeciones, y puede sernos utilísima para ordenar nuestros pensamientos en torno al problema de la "iluminación". Por lo pronto, nunca olvidemos que, si bien son dos faces o caras distintas, pertenecen siempre a la misma entidad.

Podríamos destacar más claramente el carácter de la "faz interna" de nuestra alma racional comparándola con la del ente material primario que hemos analizado en los libros mencionados arriba. Al fin y al cabo, pienso que todas las criaturas salidas de las manos de Dios deben ostentar en lo íntimo de su ser ciertos rasgos comunes a modo de vestigios más o menos claros que ha dejado en ellas el Creador. Allá decíamos que la "faz interna" del ente primordial de la materia está constituida por una virtud o fuerza que desarrolla su actividad en "espacio y tiempo". Por modo semejante podemos decir aquí que la "faz interna" del espíritu humano es una fuerza plasmada en "inteligencia y voluntad". No es inteligencia y voluntad en el acto de querer y entender estas o las otras cosas; sino capacidad activa radical para querer y entender. Esa virtud o fuerza radical inteligente y amante, es una "acción" del Creador comunicando el ser a nuestro espíritu en la medida por El tasada; mucho más excelente, por cierto, que la usada para el ente material. Es, pues, nuestra mente racional una "acción divina", que constituye su esencia o "faz interna", dotada de actividad propia que desarrollará ulteriormente en su "faz externa"; o sea, en el conjunto de todas las operaciones en que manifiesta su existencia.

Anotaremos aquí otra distinción, que ya hemos usado antes alguna vez. Se relaciona con la anterior y puede sernos de provecho tener buena cuenta de ella. Me refiero al binomio "fisis-noesis". Naturaleza de algo que existe de suyo: "fisis"; la región del pensamiento: "noesis". Su distinción es clara y sus relaciones indisolubles. Este doble juego de separación y de unión, debe ser considerado desde dos puntos de vista muy diferentes. 1.º Entre la cosa conocida, "fisis", y el conocimiento de la cosa, "noesis". La cosa conocida existe de suyo, y es o puede ser una naturaleza subsistente. El conocimiento, en cambio, sólo existe en la mente que conoce y no subsiste de suyo. Tenemos: "fisis-noesis": objeto-subjetividad.

2.º punto de vista. Naturaleza cognoscente, "fisis"; los actos del conocimiento, "noesis". El cognoscente o sujeto subsiste de suyo, los actos del conocimiento no pueden existir separados del sujeto cognoscente. "Fisis-noesis": sujeto-subjetividad. Es, pues, bien neta la diferencia entre los términos del binomio.

En cuanto a sus relaciones, nos interesan aquí las que podríamos llamar relaciones "físicas"; o sea, las que intervienen en la existencia misma del binomio. Por supuesto que la "noesis" de que hablamos es exclusivamente la nuestra, la que florece en la mente racional humana. Esta "noesis" no puede existir sino en función de una "fisis", que por lo que acabamos de decir, vemos que puede tener un doble carácter: la "fisis" del objeto conocido, y la "fisis" del sujeto cognoscente. Lo que importa hacer notar ahora especialmente es que la "noesis" no puede relacionarse físicamente con el objeto si no es a través del sujeto cognoscente. La "noesis" se relaciona física y directamente con su sujeto, y sólo mediante su sujeto, con los demás objetos. Los dos pares del binomio pueden combinarse en *ángulo*; pero no en *triángulo*. En efecto, no hay combinación triangular "objeto-noesis-sujeto", porque no hay comunicación directa entre la "noesis" y su objeto. La circulación es: "objeto-sujeto-noesis", y "noesis, sujeto, objeto". La "noesis" sólo puede relacionarse con su objeto a través del sujeto.

Teniendo bien en cuenta todo esto, continuaremos nuestro trabajo. Como es sabido, San Agustín, en su tratado "*De Trinitate*", hace un análisis genial de la mente humana buscando en ella aquella "imagen de Dios" de que habla la Biblia, en la que espera encontrar algún reflejo aclaratorio del misterio cristiano de la Sma. Trinidad. Vamos a escucharle con filial respeto, lo cual no ha de impedirnos intercalar nuestros propios comentarios.

El análisis aludido se inicia en el libro IX y se prolonga casi hasta el final de la obra. Comienza por el hecho evidente de que el alma racional se ama a sí misma, y deduce sin más que también tiene que conocerse:

"No podría amarse la mente a sí misma, si no se conociese también" ⁴⁴.

Pero la mente, que recoge las noticias que tiene de las cosas corpóreas por los sentidos, sólo puede comunicarse con las incorpóreas por sí misma. Luego se conoce a sí misma por sí misma:

"Luego se conoce a sí misma por sí misma, (y no por los sentidos), por cuanto es incorpórea" ⁴⁵

En estas operaciones podemos distinguir tres notas en el alma, a saber: Mente, conocimiento y amor, que forman un núcleo apretadísimo e indivisible, sin confundirse, no obstante, mutuamente; sino que conservando cada cual su propia fisonomía, completan un sistema esencial perfecto.

⁴⁴. Mens enim amare se ipsam non potest, nisi etiam se noverit. *De Trin.* IX, 3, 3, PL.42, 962).

⁴⁵. Ergo et semetipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea. (*Ib.* PL. 42, 963).

“Se nos indica que... estas cosas (mente, noticia, amor) existen en el alma, y que estando en ella como envueltas en un capullo, a fin de que podamos comprenderlas y contarlas, se desenvuelven, por así decirlo, substancialmente, esencialmente, no como pegadas en un sujeto, a modo del color...”⁴⁶.

Son pues substancia la mente amante, substancia la noticia y substancia el amor; pero son relativos entre sí.

“Pero el amante y su amor, el cognoscente y su ciencia se enuncian en relación consigo mismo”⁴⁷.

Exactamente como las notas que forman un sistema esencial propiamente dicho; que no se confunden entre sí, pero que tampoco existen sino apoyándose mutuamente. Pero además, sólo forman una sola esencia.

“Y no veo cómo podría ocurrir que esas tres cosas no sean de la misma substancia; siendo así que es la misma mente la que se ama y se conoce”⁴⁸.

Insiste San Agustín en la importante propiedad de estas tres notas que forman la esencia del alma racional humana, a saber:

“En aquellas tres cosas, la mente conociéndose y amándose, hay firme una trinidad: mente, amor, noticia, sin confusión de ningún género; aunque cada cual está en sí misma y toda entera en todas las otras”⁴⁹.

Esta distinción neta de las notas que forman un sistema esencial perfectamente unitario, y por lo mismo, sin que puedan subsistir separadas, es la distinción propia de los entes “primarios”; o sea, los que salen directamente de las manos del Creador.

Es de advertir que San Agustín se refiere aquí al conocimiento y amor que la mente tiene directamente de sí misma sin intermediarios; o sea, sin el auxilio, digamos, de otros conocimientos de cosas exteriores; ya que eso le interesa especialmente en su búsqueda de la “*imago trinitatis*” en el alma. Sin duda San Agustín no tiene presente en ningún caso la distinción que nosotros usamos de las dos “*faces*” en el alma racional; pero es evidente que en estos pasajes su intención se dirige hacia lo que nosotros llamamos la “*faz interna*”, la única en la que por fin hallará la imagen trinitaria de Dios. Sin embargo, por lo mismo de no haber separado de una vez ambas “*faces*”, repetidamente tropieza con puntos entrelazados pertenecientes a una u otra; que necesariamente dejan su rastro en no pocas

46. Admonemur... haec (mens, notitia, amor) in anima existere, et tanquam involuta, evolvi ut sentiatur et dinumerentur substantialiter, vel ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subjecto, ut color... (Ib. IX, 4, 5, PL. 42, 963).

47. Sed amans et amor, aut sciens et scientia relative ad se dicuntur. (Ib. IX, 4, 6, PL. 42, 964).

48. Quomodo autem illa tria non sint eiusdem substantiae, non video; cum mens ipsa se amet et ipsa se noverit. (Ib. IX, 4, 7, PL. 42, 964).

49. At in illis tribus cum se novit mens et amat se, manet trinitas: mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur: quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis. (Ib. IX, 5, 8, PL. 42, 965).

ambigüedades. Casi a renglón seguido se ve obligado a considerar cosas de la otra "faz", de la que no puede desprenderse, naturalmente, y ve en ella algo que ciertamente no está en buen acuerdo con su oficio de imagen de Dios. Cuando la mente humana se conoce y ama a sí misma, ama y conoce algo que está muy lejos de aquella serena inmutabilidad propia de las cosas divinas.

"Pero cuando la mente humana se conoce y ama a sí misma, no conoce y ama algo que sea incommutable: cada hombre cuando habla manifiesta su mente atendiendo a lo que de momento pasa en ella de una manera muy distinta de como lo haría si tratara de definir lo que se entiende por mente humana con una idea especial o genérica"⁵⁰.

Están aquí perfectamente delineadas y separadas las dos "fazes" del alma: "aliter quid in se ipso agatur attendens", atendiendo a lo que de momento pasa en ella; o sea a sus pensamientos actuales, reflexiones, etc., la parte operatoria de la mente: su "faz externa". "Aliter humanam mentem definit", define lo que se entiende por mente humana; es decir, piensa en la definición de su esencia, la "faz interna". Sin embargo, no se nota tendencia alguna en el sentido de hacer un uso posible de esta distinción para explicar la incommutabilidad de las verdades percibidas por nosotros.

Parece hasta obvio que la turbulencia y movilidad de la "faz externa" del alma no tiene por qué turbar la calma de que posiblemente goza su "faz interna". Al fin y al cabo, aquélla está entregada a las pasiones y disputas de los hombres; mientras que ésta constantemente está en las manos del Creador. Pero San Agustín, impresionado por la evidente volubilidad de los pensamientos de la mente humana, no encuentra en ella salida clara a la incommutabilidad de las verdades eternas. Por eso dice a continuación que hay cosas, nuestros pensamientos particulares, que sólo existen y vemos en nosotros mismos, de las cuales los demás podrán saber sólo mediante la fe en nuestras propias palabras; y otras que vemos en la verdad misma, "in ipsa veritate", las que pueden ver todos por sí mismos sin necesidad de que se las mostremos nosotros. Las unas se mudan con el tiempo; las otras son eternas, y concluye:

"Intuimos la verdad inviolada, de la cual sacamos... cómo debe ser la mente humana según las razones sempiternas"⁵¹.

También el conocimiento de las cosas sensibles está sometido a reglas que lucen por encima de los sentidos, muy diferentes, por cierto, de las meras impresiones sensibles:

50. Sed cum se ipsam novit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. (Ib. IX, 6, 9, PL. 42, 965).

51. Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua... definiamus... hominis mens qualis esse sempiternis rationis debeat. (Ib. IX, 6, 9, PL. 42, 966).

“Nos vemos obligados a admitir, que, cuando aprobamos o reprobamos algo rectamente en nuestra íntima conciencia, lo hacemos ajustándonos a reglas muy distintas (de toda percepción sensible), que permanecen incorruptas por encima de nuestra mente..., de suerte que el modo de concebir en nuestra fantasía, o de ver los cuerpos por los sentidos, es enteramente distinto de la simple inteligencia con que percibimos más arriba del vértice de nuestra mente las razones y el arte inefablemente hermoso que preside la formación de tales figuras”⁵².

Hay, pues, reglas eternas de conocimiento que de ningún modo pueden tener su fundamento en la región cambiante del pensamiento humano, y que exigen perentoriamente una base ontológica más firme que aquella en que se apoyan los propios pensamientos humanos. Pero tenemos que distinguir cuidadosamente entre la parte existencial de estos pensamientos, que arraiga y se fundamenta en la “psiquis” que los engendra; y su parte lógica que apunta a la verdad que expresan, cuyo fundamento ontológico bien pudiera estar más allá de la “psiquis” humana. Por eso San Agustín, cuando se trata de pensamientos que expresan verdades eternas, pide para ellos con razón inapelable una base ontológica que esté muy por encima de las posibilidades de nuestro ser.

Ahora bien, es fácil que en esto se nos mezcle subrepticamente una confusión perniciosa, si admitimos sin crítica que nuestros pensamientos, cuya raíz óptica existencial está en nuestra alma, no pueden reflejar la incommutabilidad de algunas verdades si no vemos directamente el fundamento ontológico que las sustenta. Justamente aquí es donde se nos plantea el problema central de nuestra “noesis”. ¿Cómo es posible que nuestros pensamientos cuya base óptica no es eterna, pueden ser iluminados con luces de eternidad? ¿Cómo surge en ellos el resplandor de la verdad imperecedera? Parece indudable en todo caso, que nosotros vemos tales verdades “super aciem mentis simplici intelligentia capientes”. Desde luego que, siendo el pensamiento, “noesis”, distinto del “ser” que se muestra en el pensamiento, no se ve, al menos de inmediato, que haya contradicción en admitir que en un pensamiento fugitivo pueda aparecer la visión de una verdad imperecedera; pero resulta tarea no poco ardua el explicar cómo puede suceder tal cosa; y más cuando ya está concedido que no es visible directamente para nosotros el “Ser”, fundamento necesario y único posible de todo lo imperecedero.

¿Cómo captamos nosotros con nuestros tornadizos pensamientos esas verdades incommutables? Es preciso, nos dice San Agustín,

52. *Allis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmetipsos, vel improbare convincimur, cum recte aliquid approbamus aut reprobamus... Aliter figurantes animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes; aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes.* (Ib. IX, 6, 10-11, PL. 42, 966-967).

que lancemos la mirada de nuestra mente desde lo que en ella se aleja más de los sentidos, a fin de poderlas ver con un acto de inteligencia lo más simple posible purificada de todo rastro de sensibilidad. "Super aciem mentis"; es decir, más allá, más arriba, más adentro que nuestro acto racional "cogitativo" más espiritual posible. Recordemos que todos nuestros actos cogitativos pertenecen a la "faz externa" de nuestra alma racional. Cuando, pues, siguiendo la indicación de San Agustín, y dando la espalda a todo el mundo sensible, nos ponemos a reflexionar sobre la naturaleza de las verdades que brillan, por ejemplo, en los axiomas de las ciencias, tenemos más allá y más adentro de esta actitud de nuestra mente la "faz interna" de nuestra propia alma. Es necesario, nos dice San Agustín, que "esos inteligibles" se nos muestren en una naturaleza incorpórea:

"Los inteligibles se muestran a las miradas de nuestra mente en alguna naturaleza incorpórea, del mismo modo que las cosas visibles o palpables se muestran cada una en su lugar a los sentidos del cuerpo"⁵³.

Se ve, pues, que San Agustín exige para la "noesis" una base "física", no ciertamente dando a esta palabra un sentido precisamente corpóreo; sino simplemente el significado de una naturaleza que existe de suyo. De seguro que no pensaba al escribir esto en que tal naturaleza incorpórea bien podría ser justamente nuestra propia alma racional en lo que nosotros llamamos su "faz interna". Pero, ¿por qué no habría de ser ese nuestro núcleo interno el lugar apropiado donde se concentra para nosotros la luz que originalmente procede de Dios como de su fuente primera? Sabemos que no nos es dado contemplar directamente el foco originario. Pero ¿es siquiera verosímil que la luz primaria tenga que adensarse en algún modo de concentración intermediaria para hacerse visible a nuestra mente?

El P. Tirso Alesanco, en el número extraordinario del año 1968 de la revista "Augustinus", en su importante artículo sobre "*Metafísica y Gnoseología del Mundo inteligible*" según San Agustín, dice en la pág. 29: "Las verdades inteligibles son objetos de naturaleza espiritual alumbrados, iluminados o irradiados por la luz increada en su actividad *ad extra*, en un mundo que está al alcance de la inteligencia humana". El P. Alesanco ha declarado pocas líneas antes que "los inteligibles no son subsistentes". Pero entonces, si "son objetos de naturaleza espiritual" que, como se da por sabido, no están en Dios, ni tampoco en el alma racional, sino tan sólo a su disposición para que los vea, ¿cómo debemos entenderlos? ¿Hemos de admitir que esa luz, una vez salida de Dios, se convierte en criatura es-

⁵³. In natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis adspectibus, sicut ista in locis visibilia et contrectabilia corporis sensibus. (Ib. XII, 14, 23, PL. 42, 1010).

piritual y eterna, que nuestra mente puede ver o puede no ver; pero en todo caso y sea cual fuere su naturaleza, es un "quid" intermediario entre Dios y nosotros?

Todo esto resulta demasiado inverosímil, y desde luego me parece que no concuerda con el pensamiento agustiniano. Así como la luz del sol material fuera de su foco o del cuerpo iluminado es invisible en sí misma, de modo semejante la luz gnoseológica, separada de su foco irradiante y del cognoscente que la recibe, es también invisible. Y en este caso esto significa, no sólo insubsistente, sino simplemente no existente. En la iluminación agustiniana para el conocimiento de las reglas y verdades eternas, no hay intermediarios entre Dios y nuestra alma. Ningún texto de San Agustín lo sugiere; al contrario, los tiene claramente opuestos. A propósito de nuestro Mediador el Verbo, escribe:

"Como Maestro digo, para que las cosas verdaderas... fuesen confirmadas con su autoridad manifestada en la carne en favor de quienes no podían verlas ni discernirlas en la misma íntima Verdad, que aun antes de asumir al hombre, estaba presente Ella misma a cuantos pudieron participar de Ella. Y sobre todo con el ejemplo de su encarnación, nos convenció de una gran verdad. En efecto, como la mayor parte de los hombres... pensaron en acercarse a Dios... por medio de las potestades celestiales..., con su encarnación hizo comprender a los hombres que tan cerca de su piedad está Dios..., que se dignó tomar al hombre"⁵⁴.

Nada hay, por tanto, fuera de la Verdad increada, en que nosotros podamos ver las verdades incommutables como desde lejos. Más claro, aún lo dice en "*De Trinitate*":

"Esta imagen de Dios es tan poderosa, en sí misma, que tiene virtud para unirse a Aquel cuya imagen es. De tal suerte está colocada en el orden, no local, de los entes naturales, que por encima de ella sólo está El". O sea, entre ella y El no hay nada⁵⁵.

En suma, las verdades inteligibles de que tratamos no pueden ser objetos de ninguna clase colocados fuera de Dios y fuera del alma racional.

El P. Alesanco nos dice que "es cierto que San Agustín emplea, a veces, la palabra "iluminación" para designar la acción por la que Dios crea la inteligencia humana". Pero añade que los textos en este sentido "no debilitan en nada la interpretación anterior de la iluminación agustiniana".⁵⁶

54. Ep. 137, 3, 12, PL. 33, 520-521).

55. Quae in se imagine Dei tam potens est, ut ei cujus imago est valeat inhaerere. Sic enim ordinata naturarum ordine, non locorum, ut supra illam non sit nisi ille (*De Trin.* XIV, 14, 20, PL. 42, 1051).

56. En *Augustinus*, (=strenas Augustinianas P. Victorino Capanaga, oblatos-philosophica), 1968, 29.

Así será, pero con esta explicación el P. Alesanco reconoce que tampoco abonan la idea de un objeto inteligible no subsistente exterior a Dios y al alma racional.

Yo creo que mejor que buscar paliativos para las aparentes divergencias y vacilaciones del pensamiento agustiniano al respecto de la cuestión que nos ocupa, sería preferible descubrir algo que está oculto trayendo al medio lo que se echa de menos, en donde puedan concentrarse todas las expresiones agustinianas, no para corregirse mutuamente, sino para aclararse y fortalecerse. Es de admirar cómo San Agustín afirma rotundamente cuando está seguro, y donde no, se queda indeciso. Por eso, no es de temer encontrar en él contradicciones. Ese algo que se presiente en la exposición agustiniana, pero que tenazmente se mantiene oculto, no es otra cosa, según creo, que la "faz interna" del alma racional netamente discernida, aunque no escindida, de su "faz externa".

Lo que necesitamos para comprender que esto tiene que ser así, es entender correctamente lo que es esa "faz interna" en relación con su "faz externa". La "faz interna" es la esencia física del alma que está saliendo directamente de las manos del Creador. "Está saliendo". No salió un día para existir después aislada e independiente. Dios la crea y de continuo la conserva en su ser físico. Ese ser físico o "esencia física" se mantiene siempre en el modo como la "está haciendo" el creador. Es "acción" del creador, y en cuanto tal, depende rígidamente del creador. Ahora bien, esto no quiere decir que sea inerte de suyo; y he aquí el nudo de no pocas confusiones. La "esencia física" o "faz interna" del alma, es una acción de Dios que la crea. Como acción de Dios sólo está sujeta a la voluntad de Dios; pero además es una criatura dotada de actividad. Esta es propiedad suya, puesto que Dios se la ha dado. Y se la ha dado como dote incluida en la naturaleza de la "acción" con que la crea. El alma, al hacer uso de esta actividad suya, se despliega en su "faz externa", de la que es responsable. Aquí resuena el eco de la conocida frase agustiniana: "Quien te creó sin tí, no te salvará sin tí".

Por lo tanto, toda la actividad propia del alma racional humana se realiza con estrecha dependencia ciertamente de la "faz interna"; pero sin perturbarla en su esencia que está a las órdenes exclusivas del Creador. Es necesario, pues, separar lo que es obra de Dios, la "faz interna", de lo que es obra de la obra de Dios, "faz externa".

No es ni mucho menos una sutileza esta distinción. Por el estudio del ente material que hemos hecho en las obras citadas arriba, se ve cuán necesario es separar en su estudio las dos "faces" o "vertientes" de dicho ente, a fin de poder introducir un rayo de luz en la explicación de las propiedades íntimas de la materia. Lo mismo ocurre al desdoblar los pliegues interiores del espíritu. A San

Agustín le conturba la dualidad que observa en el espíritu del hombre. Comprende perfectamente lo que es bueno de suyo, siendo así que él es malo. Ve destellos evidentes de eternidad en las verdades incommutables que contempla dentro de sí mismo, y él se siente mudable. ¿Cómo es posible que todos los hombres comprenden perfectamente qué es la justicia, siendo con frecuencia ellos completamente injustos?

“Conocemos dentro de nosotros y en nosotros en qué consiste ser justo. Pues cuando busco lo que he de decir para hablar de eso, ciertamente no lo encuentro sino dentro de mí mismo”⁵⁷.

“Es cosa sorprendente que el alma vea en sí misma lo que nunca vio en otra parte, y vea la verdad, y vea dentro de sí misma la justicia del alma que está viendo, siendo ella misma alma, pero no alma justa”⁵⁷.

Los mismos impíos piensan a veces en la eternidad, y reprenden o alaban rectamente muchas cosas. ¿Con qué reglas se dirigen cuando hacen esto? Pues parece del todo inverosímil que tales reglas y verdades eternas tengan su fundamento propio en lo que constituye la naturaleza humana, que da muestras indudables de versatilidad.

“¿En dónde las ven? Pues es imposible que sea en *su propia naturaleza* siendo así que, fuera de toda duda, tales cosas se ven con la mente, y consta con certeza que sus mentes son mudables”⁵⁸.

La actividad reflexiva racional de nuestra mente pertenece a la “faz externa” del alma. Es indudable que en esta vertiente donde se muestra tan resaltante su mutabilidad, su justicia e injusticia, su ciencia e ignorancia, no puede encontrarse la razón inmóvil de las verdades eternas. Desde luego también podemos añadir que tampoco en la “vertiente interna”, de la que al fin, la externa es un reflejo, pueden arraigar tales verdades como en su suelo propio y estrictamente originario. Mas ¿por qué, aun no teniendo en ella su primer origen, no han de poder encontrar una sede adecuada en ella? Sabemos, en efecto, que el Creador la ha hecho capaz de percibir las y, por lo tanto, de contenerlas de alguna manera. Es claro de suyo que no es lo mismo percibir las que contenerlas; pues bien sabemos que es preciso evitar cuidadosamente la confusión entre “noesis”, de quien es el “percibir las”, y la “fisis”, a quien corresponde el “contener las”. Pero sabemos también que la “noesis” exige una base suficiente en la “fisis”, sin la que no podría darse. Y

57. In nobis igitur novimus quid sit justus. Non enim alibi hoc invenio, cum quaero ut hoc eloquar, nisi apud me ipsum. Illud mirabile est ut apud se animus videat, et sit ipse, animus et non sit justus animus, quem apud se ipsum videt... An illud quod videt veritas est interior praesens animo qui eam valet intueri? De Trin. VIII, 6, 9, PL. 42, 955).

58. Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum proculdubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles. (Ib. XIV, 15, 21, PL. 42, 1052).

creo que, justamente una "fisis" constituida según el bosquejo que hemos delineado para la "faz interna" del alma racional humana, da perfecta cuenta de nuestra "noesis" en acuerdo con la teoría general agustiniana.

Reflexionemos. La esencia física del alma racional sale de las manos del Creador con dones tan excelentes, que es capaz de hacerse cargo de verdades eternas comprendiéndolas. El "ser" que está recibiendo es luminoso. Todos los seres, aun los materiales, que salen de las manos de Dios son luminosos; y no me refiero al significado material de la luz, sino a su sentido metafórico en cuanto se muestran en la verdad. El ser del alma racional humana es doblemente luminoso, por cuanto no sólo puede ser visto, sino también puede ver. Este ser excelentemente luminoso, debe considerarse como pasivo con respecto a Dios, y como activo en relación a lo que hemos llamado su "faz externa" o vertiente operacional. Por consiguiente toda su luz la recibe directamente de Dios; pero no a modo de visión sino a modo de creación. Y podríamos preguntarnos aquí, ¿hay algún modo más excelente y propio de Dios para comunicar su luz a quien quisiera que ese que consiste en crearlos? Más aún, no es posible ningún otro si no precede éste, no sólo como condición pasiva meramente, sino como preparación activa que fundamente cualquier posibilidad posterior. En efecto, la "faz interna" del alma es la fuente activa de todas sus operaciones, tanto cuando da, como cuando recibe algo a través de los sentidos corporales.

Ahora bien, en lo que más excelentemente se destaca esta actividad operatoria de nuestra alma es en su "acies mentis", en su mirada racional consciente, que en cuanto actividad humana, debe ser entendida como acto que pertenece a la "faz externa". Se comprende, pues, perfectamente que nuestra mirada racional, como acción del momento que es, no tiene contacto directo con el foco luminoso central originario. En realidad, ni siquiera podemos ver directamente la "faz interna" de nuestra propia alma, aun cuando empeñemos en ello el más profundo y eficaz esfuerzo reflexivo. Sería ver la mano operante del Creador; pero tal como vivimos en esta vida no nos es dado "presenciar", asistir como espectadores a la obra creadora. Si pudiéramos contemplarla en nuestra "noesis" tal cual es, ¡cuántas nieblas se disiparían en nuestro horizonte gnoseológico!

Sin embargo, la "faz interna" de nuestra alma racional es, por definición, el fundamento, condición y presupuesto activo de toda nuestra experiencia gnoseológica. Si lográsemos comprender bien esto, creo que se aclararía notablemente el problema gnoseológico, tratado siempre por los filósofos y siempre replanteado de nuevo. Las luces que San Agustín esparció en torno de esta cuestión nos van a facilitar la tarea.

Es importante sacar al medio aquí lo que dejamos establecido

arriba, y que si lo dejamos pasar inadvertido, puede ocasionar en nuestro razonamiento no pequeños tropiezos. El mundo de nuestro pensamiento, nuestra "noesis", no tiene lazo de unión alguno con nuestro exterior, sino es por el intermedio de nuestra "fisis". Ahora bien, nuestra "fisis" no es sencilla. Tiene una parte espiritual y otra material. Este hecho complica extraordinariamente nuestro panorama gnoseológico. Este es de suyo totalmente interno sin que pueda salir de nuestra mente; pero tiene una doble referencia a lo que no somos nosotros. La una va hacia abajo por intermedio de los sentidos corporales; la otra hacia arriba mediante la "faz interna" del alma. Huelga decir que ambas referencias son heterogéneas entre sí; pero no enteramente ajenas. Hay entre ellas dependencia mutua, y justamente en el nudo de tal interdependencia se abren nuestros ojos a la "noesis".

En nuestro estado actual, los ojos de nuestra mente están abiertos hacia la vertiente externa del alma racional. Tienen delante el mundo que le presentan los sentidos corporales; y detrás, la "faz interna". Su relación con esta "faz" consiste en que de ella reciben su capacidad para ver. No está ella en el foco de la visión actual; pero gracias a ella, y sólo por ella, puede apreciar y juzgar lo que viniendo de fuera aparece en el foco de su visión. Cuando esto acontece, es decir, cuando la mente entra en acción viendo o conociendo, no sólo se da cuenta de que hay al frente algo que no es ella, sino que también tiene un testimonio claro de sí misma, o sea, de la esencia en que radica su "faz interna".

En la interacción no homogénea, esto es, en la concurrencia de dos acciones pertenecientes a entidades de distinta jerarquía ontológica, a saber, la que viniendo de los objetos exteriores nos entra por los sentidos, y la que sale a su encuentro desde la "faz interna" de nuestro espíritu, se realiza la visión cognoscitiva, cuyo horizonte alcanza tanto a la zona externa de la sensibilidad, como a la zona interna del espíritu. Pero de modos muy diversos, por lo mismo que la interacción es heterogénea. La visión misma, "noesis", aunque a primera vista aparezca como un "quid" neutral entre ambas acciones, no es así de ningún modo. La visión cognoscitiva es propiedad estricta del espíritu, si bien mira a su "faz externa", ya que el conocimiento racional consciente es la "faz externa" del espíritu que él domina desde su "faz interna".

No hay que confundir este dominio con el que tiene el alma sobre el cuerpo al que informa. Es claro que el cuerpo no pertenece al alma como siendo parte de su propia naturaleza, ni a la "faz interna" ni a la externa. Si además del cuerpo estrictamente material, hay en el hombre algún elemento biológico, que arrastre incluso consigo alguna clase de sensibilidad, y no pertenezca a ninguna de las dos "faces" del espíritu, es cuestión interesante que no tratamos aquí. De todos modos, debe tenerse presente que, aun en el caso de

que hubiere algo de eso estrictamente excluido de ambas "faces" del espíritu, siempre sería parte integrante de la entidad humana, en íntima colaboración con las demás. San Agustín no parece admitir apartamientos de esta clase en el compuesto humano fuera del alma y del cuerpo. Sin embargo, a veces habla de manera que pudiera serle útil tal distinción. Así, cuando se refiere a aquella parte nuestra que, al ocuparse de las cosas temporales, obra de tal modo, que no puede considerarse como común entre nosotros y las bestias, afirma que es racional indudablemente y pertenece a nuestra substancia racional, aun cuando se considere como una parte tomada de esa substancia racional y separada para que se ocupe de la administración de lo sensible⁵⁹. Pero, ¿no habrá también en nosotros alguna cosa sensible que tienen, asimismo, las bestias?

"No solamente el cuerpo ha de tenerse como el hombre exterior, sino también cierta cosa vital que vigoriza la unión de los miembros del cuerpo, y se extiende a todos los sentidos que posee para percibir las cosas exteriores"⁶⁰.

Como quiera que sea, esta cuestión no es importante para nuestro asunto.

Lo que ahora nos importa tener bien en cuenta es que nuestra actividad mental cogitativa pertenece a la "faz externa" racional, por cuanto es acción nuestra, y no acción directa de Dios, como la "faz interna". Por lo tanto, podemos decir que nuestra "acies mentis" mira hacia afuera en su estado natural, y ve los objetos externos como intuyendo, mientras a su propio espíritu lo conoce sólo reflexionando. Pero además de esta visión refleja, más o menos acabada que podemos adquirir de la "faz interna" de nuestra alma con un trabajo penoso, hay otra función gnoseológica propiamente suya, que nos interesa considerar especialmente. La "faz interna" no es término de nuestra visión, sino su principio activo. Substancia suya, por así decirlo, y no mera condición necesaria.

Hemos dicho que la "faz interna" es una acción conservativa del Creador, que podemos designar perfectamente como "iluminación" constitutiva de calidad tan excelente, que de ella surge esa luz racional cognoscitiva que nos permite contemplar verdades con rango de eternidad. En este modo de discurrir hay algo de metafórico, pero es fácil reducir los términos a su significado propio. La creación del alma es una iluminación que a su vez queda constituida en foco iluminante. Ya se entiende de suyo que es luz racional la que irradia. Y, ¿cómo lo diremos? no es aún nuestra "noesis" consciente; sino nuestro espíritu iluminante. De este foco, "faz interna",

59. De Trin. XII, 3, 3, PL. 42, 999.

60. Non enim solum corpus homo exterior deputabitur; sed adjuncta quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus extractus est ad exteriora sentienda. (Ib. XII, 1, 1, PL. 42, 997).

sale la luz que esclarece todas nuestras ideas y conceptos cognoscitivos, "faz externa".

No hemos de entender esto como si las ideas y conceptos estuvieran quién sabe dónde, esperando en la oscuridad la luz reveladora. Tampoco en ningún sentido innatista, como si salieran formados "a priori" del propio foco interior. Visión racional significa hacernos cargo del "ser" de los entes que entran de algún modo en el juego de nuestras interacciones. Nuestra visión racional surge en el encuentro de los entes que no somos nosotros, con el ente espiritual que somos nosotros. Para que este encuentro fuera perfecto, debería ser de "faz interna" con "faz interna" directamente. En nuestro estado actual, no es ése el caso, ya que la acción de los entes exteriores sólo llega a la presencia de nuestro espíritu a través de los sentidos por caminos complicados. De todos modos, sólo hay visión o conocimiento cuando a consecuencia de una interacción más o menos perfecta del ser de algún ente externo, con el ser de la "faz interna" de nuestra alma racional, se hace visión la luz de nuestra mente. Sin esta concurrencia, la "faz externa" carecería de actividad y permanecería oscura.

Podemos, pues, aceptar que nuestra mente es "tanquam tabula rasa in qua nihil est depictum" antes de que haya recibido la primera impresión desde fuera por el camino de los sentidos; pero estamos muy lejos de admitir que sea un lienzo meramente pasivo, destinado únicamente a recibir escuetamente lo que los sentidos puedan pintar en él. En la interacción de que hablamos, los sentidos aportan su luz, y nuestra alma racional la suya. Ambas son necesarias para que surja el conocimiento de la verdad. Pero la luz de los sentidos es tenue y desvaída; en cambio la de nuestra "faz interna" es poderosa, y sólo en ella pueden esclarecerse los misterios del "ser" en grado suficiente para que nosotros podamos hacernos conscientes de ellos. Es claro que no se produce el resplandor del conocimiento en el contacto de cualesquiera entes. Para que éste brote, es preciso que la participación en el "ser" de que goza el cognoscente sea de más altos quilates que lo que observamos en los entes materiales sensibles. Además, y en todo caso, se necesita que la participación en el "ser" de ambos entes, el cognoscente y el conocido, sea de algún modo comunitaria. Tiene que ser la misma la fuente donde todos beben el "ser". Sin esta comunidad particionaria sería imposible inicialmente cualquier contacto interactivo; y, en consecuencia, toda acción de iluminante o iluminado.

En esto de la iluminación cognoscitiva debemos superar radicalmente la metáfora, no pensando que se trata de una iluminación a lo lejos y como por fuera de los entes que entran en juego; como parece suceder con la luz sensible. La iluminación cognoscitiva es siempre de ser a ser, y por el interior mismo de los seres. O sea, primero el ser, y después el conocimiento. La posibilidad de esta

comunicación exige, decíamos, como base imprescindible alguna suerte de comunión mutua originaria en la raíz misma de su propio ser, que anteceda al ocasional encuentro cognoscitivo. Gracias a esta circunstancia, el ente cognoscente podrá ver en su propia luz al ente conocido en la medida que lo permitan, por un lado, la excelencia de su propio ser; y, por el otro, el modo del contacto ocasional con el ser conocido.

Podríamos decir que la excelencia ontológica de la "faz interna" del alma racional contiene con holgura virtualmente el ser de que gozan los entes sensibles; siendo esa la causa de que pueda hacer concordar la luz expresiva del conocimiento con la luz propia de la entidad que intuye, es decir, la que tiene presente en el contacto ocasional por intermedio de los sentidos. Y no lo ve sólo como caso concreto aislado, sino como modo general en que participan del ser todos los posibles casos semejantes. Y esa es la luz con que nuestra mente se apercibe de las "reglas del arte inefablemente bello" a que se ajustan los entes sensibles en sus operaciones, —leyes naturales—, o los ajustamos nosotros en nuestras obras artísticas. Este es el modo como se forman nuestros conceptos generales a partir de las sensaciones singulares de los sentidos.

Decimos, pues, que para que haya verdad en nuestras visiones cognoscitivas, es preciso que éstas surjan al contacto directo o indirecto de un ser con nuestro propio ser. Lo cual no implica que en nuestras operaciones mentales interiores, en las que no hay por lo regular contacto alguno de seres externos con nuestra mente, sino un barajar de nuestros propios productos mentales, (recuerdos, imaginaciones, conceptos...), no pueda aparecer verdad alguna. Muy al contrario.. En las operaciones de la "faz externa" de nuestro espíritu, está siempre presente, aunque encubierta, la "faz interna" que, en cuanto le corresponde, garantiza la verdad general de nuestras reflexiones en la medida que se ajusten a la lógica. Y ¿por qué nuestra "faz interna" nos ofrece tales garantías? Por su contacto con el Ser que es la fuente de toda verdad. Nuestra alma hacia afuera, llega al contacto de los seres corpóreos a través de los sentidos, para conocer verdades particulares; hacia adentro, está en contacto con su Creador y puede apercibirse de verdades eternas. Evidentemente, tales contactos no son simétricos ni homogéneos.

Ya sabemos qué significa su contacto con Dios. Es el acto creador, en el cual recibe el poder suficiente para distinguir las luces de la Creación: las razones generales que la presiden; las conveniencias y desconveniencias; el bien y el mal; las reglas del arte inefablemente hermoso. Y porque el contacto interno no es de intuición, las verdades que nos pone delante son de carácter general y cubren todo el horizonte de nuestra "noesis". Ellas solas no determinan la existencia de un ente particular. Pero ¿podría ser esto motivo razonable para relegar su importancia tras las verdades particulares

que nos entran por los sentidos, como nos aseguran los empiristas? Nada más injusto. Quien haya seguido nuestros razonamientos, puede darse exacta cuenta de que, sin esa luz que nos viene de dentro, el conocimiento de las cosas corpóreas que nos aportan los sentidos, no sobrepasarían al de cualquier bruto. Sólomente gracias a la luz que está encendida para nosotros en la "faz interna" del alma, nuestros conocimientos son racionales.

Ahora bien, ¿tenemos algún indicio que nos obligue a pensar que esa luz de la razón tiene su origen primero en la "faz interna" de nuestra alma? Porque en tal caso tendríamos que seguir los gustos kantianos, y ver en ella, nuestra razón, el tribunal supremo que ordena nuestros conceptos intelectuales y, a través de los conceptos, todas las impresiones sensitivas que nos llegan en turbión desconcertado por los sentidos. Sería, además, la base originaria de los axiomas matemáticos y, en fin, de todas las que llamamos ideas generales. Por supuesto, sin otro valor cognoscitivo que el que resulte de su aplicación a la experiencia empírica. Hay en esto una sutil contradicción que pasaremos de largo. Pero es necesario observar, que si nuestra razón tuviera ese poder originario, sería también preciso que fuese el origen primero de la naturaleza a la que impone el orden. Pero nuestra razón no es ordenadora, sino contempladora de la naturaleza; ni tampoco es el fundamento físico de los axiomas y verdades inconmutables, como hemos visto claramente siguiendo las enseñanzas de San Agustín; sino sólomente su concedora.

Y ¿cómo es concedora nuestra razón? ¿Cómo se mueve en la "faz externa" de nuestra alma esa actividad cognoscitiva de verdades particulares por un lado, y de normas eternas generales que no se refieren en concreto a ningún hecho empírico? La garantía fundamental para nosotros de todas nuestras verdades radica en la naturaleza de la "faz interna" de nuestra alma. Pero esto sólo quiere decir que tal garantía está asegurada gracias a los dones con que el Creador ha dotado a la que es su creatura. Evidentemente, si la naturaleza de nuestra alma no superara a la de los brutos, no habría para nosotros verdades inconmutables. La garantía de nuestra certeza de poseer la verdad reside en la constancia cierta del contacto adecuado de nuestra "faz interna" con el ser del ente conocido. En lo que se refiere al conocimiento de las cosas sensibles, el contacto aludido se realiza mediante la experiencia empírica bien hecha. En cuanto a las verdades eternas, ¿de qué contacto se trata? Porque no es la "faz interna" de nuestra alma el origen de los axiomas, leyes generales, principios filosóficos, conceptos genéricos "a priori", ni siquiera de las categorías más generales. No hay en absoluto en ella nada que se parezca a las llamadas ideas innatas. Pero sí tiene potencia suficiente para recibir todo eso y verlo. Lo recibe por su contacto con el Creador.

Aquí resalta todo el alcance del pasaje de la nota 55, donde

San Agustín nos dice que la imagen de Dios que hay en nuestra alma es tan poderosa, que es capaz de adherirse a quien la hizo. Está claro que con tal adhesión no se quiere significar sólomente la mera dependencia de toda criatura respecto al Creador. Lo que se indica es una especial relación de la imagen como tal con Aquel cuya imagen es. ¿Podrían expresarse más bella y brillantemente las relaciones de nuestra alma con Dios, en orden al conocimiento de los seres, que llamándola imagen del que es el origen de todo ser? Ser imagen de Dios quiere decir que en ella como que se delinear y especifican de algún modo los rasgos del Ser de Dios. La luz de la Verdad de Dios está, pues, en el alma de algún modo, y si no puede decirse que esté en ella toda la luz de Dios, sí podemos y debemos decir que toda la luz del alma le viene de Dios.

Y ¿cómo está en Dios la luz de las verdades que se especifican en relación con las diversas ciencias y los diversos modos de considerar las cosas? De eso no sabemos absolutamente nada. Sólo estamos seguros de que no están en El a la manera que las distinguimos separadas en nuestra "faz externa". Ni siquiera están así en nuestra "faz interna". Pero nos damos cuenta de que la Verdad de Dios se reparte y especifica, con "número, peso y medida" en los distintos seres que integran la Creación, y en las diversas normas que dirigen el orden de sus operaciones. Nuestra alma racional se hace consciente en esas verdades en la comunicación externa desde el alto sitial que ella ocupa con los seres creados por Dios. En el acto de esa comunicación (nótese que tal acto por necesidad pertenece a la "faz externa") surgen en ella resonancias de la Verdad Eterna "por la cual todas las cosas temporales fueron hechas", (v. 41), que acreditan sus títulos de "imagen de Dios".

Así sabemos en qué consiste la justicia, y qué es ser hombre justo, aunque nosotros no seamos justos. Nuestra "faz interna" no puede resonar sino a los acordes de la justicia, aun cuando la "faz externa" de nuestras operaciones se destemple y desordene en la injusticia.

Así recoge nuestra mente las verdades particulares por los sentidos, y las generales por sí misma, (41 y 42), ajustándose a las normas eternas, al vibrar en consonancia con ellas, que en eso consiste el "intuitus mentis racionales" (v. n. 51).

Así conoce las reglas que ordenan las cosas corporales, y las que dirigen al artista en su obra (n. 52).

Así, en fin, se hace consciente de las "razones incorpóreas y sempiternas" que tienen su fundamento inmutable por encima de nuestra naturaleza mudable, y de las que no tendría noticia si no tuviéramos alguna clase de unión con ellas (n. 59).

Vemos, pues, que en la doctrina de San Agustín se destacan estos tres puntos:

- 1.º Existen verdades eternas, reglas inconmutablemente per-

manentes, razones y proporciones del arte bellísima que brilla en el orden de todo cuanto existe.

2.º Es imposible que tales normas, de suyo eternas, tengan su fundamento en la naturaleza de nuestra mente: *"nisi supra mentem humanam essent, inconmutabiles profecto non essent"*.

3.º Hay algo en nosotros que se comunica con el fundamento de tales reglas eternas: *"His nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporibus"*.

A todo lo cual se da respuesta clara en nuestros presupuestos. La esencia o "faz interna" de nuestra alma, que está de continuo en las manos mismas del Creador, recibe de El su luz; esto es, una virtud operativa tal, que puede comunicarse con los fundamentos del "ser" de las cosas en orden a su conocimiento; luz eterna en El y que persiste inconmutable en la "faz interna" del alma, porque ésta es "lo que Dios hace", y nunca la debemos confundir con lo que "hacemos nosotros", que es su "faz externa".

Hay, pues, en nosotros luces inconmutables, aunque no lo son por nosotros. Y esto es así, porque nuestra alma racional es de tal naturaleza, la ha creado Dios de tal manera, que es capaz de vibrar en consonancia con la luz eterna haciéndose consciente de ella en alguna medida.

"Debemos creer que la naturaleza de la mente intelectual ha sido creada de tal modo, que unida a las cosas inteligibles según el orden natural dispuesto por el Creador, ve tales cosas en cierta luz incorpórea de su propia especie, al modo que los ojos carnales ven los cuerpos... Han sido creados capaces de semejante luz y en congruencia con ella"⁶¹.

¿Cómo podríamos dar a este texto toda su fuerza mejor que considerando decididamente que aquella luz intelectual con la que raciocinamos nosotros según nuestra "faz externa", nos reluce justamente desde la "faz interna" de nuestra propia alma? Esa luz "sui generis incorporea", ya quiera entenderse esta frase en el sentido de que es del mismo linaje incorporeo que el del alma, como parece obvio, o simplemente como de una naturaleza específicamente suya, pero en todo caso, inmaterial y no increada, ¿puede entenderse siquiera de otro modo que considerándola como brotando de la esencia misma del alma en cuanto siendo creada y conservada por Dios en el modo y rango que El dispone? Ciertamente no es eterna porque salga del alma, sino porque allí la introduce Dios.

Conocemos, pues, gracias a la Verdad eterna, todo lo que conocemos y ordenamos rectamente, porque todas las cosas han si-

61. *Credendum est mentis Intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditor, subijuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt..., cujus lucis capax eique congruens est creatus. (Ib. XII, 15, 24, PL. 42, 1011).*

do hechas por Ella; y también en su luz adquirimos el conocimiento de la "formam secundum quam sumus" (v. n. 41). Me parece que la inteligencia correcta de este texto, perfectamente ajustada al pensamiento de San Agustín, se consigue, no pensando que vemos en la Verdad eterna la forma de nuestro ser, sino al revés: conocemos la forma según la cual somos, nuestra esencia, la "faz interna" de nuestra alma, porque en ella brilla para nosotros la luz eterna. Es imposible, en efecto, que veamos la luz eterna por fuera de nosotros. El camino de comunicación de la Verdad eterna con nosotros no puede ser distinto de su propia obra en nosotros: la "faz interna" de nuestra alma racional.

La luz del conocimiento arranca del "ser", y brilla como manifestación del ser en la región de la "noesis". Parecería que esta región luminosa está naturalmente arriba; mientras el ser se oculta en lo profundo. Pero esto no pasa de ser una imaginación ingenua, que puede ser engañosa y hasta perniciosa. La verdad es que la región de nuestros pensamientos y cavilaciones está íntegramente en la "faz externa" de nuestra alma racional, y le llega la luz desde su "faz interna", región serena puesta en las manos del Creador, y esa es para nosotros la región alta por donde nos llega la luz. Las mismas criaturas corpóreas son visibles al alma racional que contempla en ellas el orden y la belleza de sus "números", porque en la "faz interna" de sus esencias brilla la luz del "ser", luz del Creador; la cual, al propio tiempo que es propiedad privada, pues nada más propio de un ser que su propia entidad, es a la vez común, por cuanto es participación de la misma fuente.

Pueden comentarse en este sentido los pasajes aducidos arriba a propósito de la demostración de la existencia de Dios, en los que se destaca el hecho de que por encima de nuestras mentes hay una verdad inconmutable, que no es propiedad de ningún hombre y se muestra en común a todos, y es superior a nuestras mentes, (v. n. 36 y 37). Hay una verdad eterna que contiene todas las verdades inconmutables. Cuando San Agustín dice: "haec omnia quae inconmutabiliter vera sunt continentem", está pensando en las distintas verdades generales y axiomas que se enuncian en las diferentes ciencias humanas; todas las cuales deben estar contenidas, en última instancia, en la Verdad Eterna. Siguiendo la mente de San Agustín, esas verdades generales de las ciencias, visibles para nosotros, no están así en la Verdad Eterna "ad intra", donde nosotros no podríamos verlas; sino "ad extra", o sea, en alguna cosa creada, en la que resplandece la luz originaria de tal manera que sea visible para nosotros. Y esto en verdad de un modo maravilloso: "tanquam miris modis secretum et publicum lumen", dándose en común a todos los que son capaces de conocer verdades inconmutables. "Omnibus inconmutabilia vera cernentibus, praesto esse communiter".

Las verdades generales que nosotros conocemos y a las que alu-

de San Agustín no existen por sí mismas, sino sólo en nosotros. Al decir esto no debemos quedarnos en su existencia lógica meramente gnoseológica, en esa región que pertenece toda entera a la "faz externa" de nuestra alma racional. Si pensamos que todo lo que hay en nuestras ideas se concluye en esa vertiente externa de nuestra razón, nos sucederá lo que ya indicamos arriba: nos engañaremos perniciosamente. Las ideas generales en cuanto son expresión de nuestro saber acerca de alguna cosa, deben arraigar hondamente en la "faz interna" de nuestra alma; sin cuya luz, luz de nuestro "ser" racional, nada veríamos. Y a través de ella, esas mismas ideas de nuestra "noesis" deben alcanzar de algún modo el "ser" mismo de las cosas conocidas.

Las verdades eternas, por tanto, que reflejan una luz permanente puesta a nuestra disposición en los modos maravillosos de nuestro conocimiento, está dentro de nosotros mismos; de un modo radical y estable, en la "faz interna" del alma; y de manera diversificada y cambiante, en la "faz externa". Sin olvidar que esta "faz externa", resultado de toda clase de interacciones con su contorno, está enriquecida con las luces que los otros entes reciben cada cual de la fuente común.

Por fin, a poco que reflexionemos sobre el funcionamiento de esa "faz externa", comprenderemos perfectamente la distinción que San Agustín quiere destacar cuando insiste en que una cosa son esas verdades particulares en que el hombre piensa ocasionalmente, y que son exclusivamente propias suyas, de modo que nadie tiene acceso a ellas si él no quiere manifestarlas, y aun entonces el otro sabrá de ellas por fe en la palabra, no porque las vea directamente; y otra cosa muy distinta son las reglas incommutables que vemos en la verdad eterna, y que todos pueden ver igualmente, (v. n. 51). Lo que tratamos en la "faz externa" es nuestro; pero lo que vemos en la "faz interna", es común.

LA "IMAGO DEI".

La distinción de las dos "faces" en nuestra alma racional nos sirve admirablemente para esclarecer el camino que sigue San Agustín con el fin de perfilar lo más exactamente posible los rasgos con que aparece en el alma humana la "imagen de Dios", y precisamente en cuanto Dios es Trinidad. Para lograrlo le es preciso penetrar hasta lo más íntimo de la esencia del alma, y necesariamente tiene que encontrarse con su "faz interna". Trata de analizar el conocimiento que tiene el alma de sí misma; mas para que tal conocimiento le sirva para su objetivo, es decir, para que se dibuje en él la silueta de la imagen divina, tiene que purificarle de todo lo que no sea ella misma; de suerte que al decir que se conoce a sí misma, no resulte eso que conoce ni inferior ni superior a ella.

“Cuando la mente se conoce y aprueba a sí misma, de tal suerte es este conocimiento su propio “verbo”, que resultan par a par exactamente iguales y constantemente los mismos”⁶².

El “verbum mentis” uno de los rasgos de la imagen divina en el alma, constituido por el conocimiento de sí misma, que busca en ella San Agustín, debe igualarla totalmente y sin interrupción. Para lograr distinguirla, es preciso eliminar mucho, por no decir todo el fárrago de los pensamientos de la “faz externa”. Si, en efecto, nos encontramos de una vez exclusivamente en la “faz interna” del alma, las condiciones que San Agustín exige se cumplen perfectamente, y preparan el camino para lo que asienta poco después.

“De entrambos nace la noticia: del cognoscente y de lo conocido. Así que cuando la mente se conoce a sí misma, de ella sola brota a la luz el conocimiento: tanto el cognoscente como lo conocido, es ella misma”⁶³.

En lo que debe aparecer la imagen divina, tiene que estar sola la mente, purificada de cualquier cosa extraña, siendo ella al mismo tiempo el cognoscente y lo conocido.

El cumplimiento de estas condiciones hace saltar al medio una no pequeña dificultad, pues ello exige que el alma se conozca de algún modo verdadero, entera y siempre, aun cuando no piensa en sí misma, y ni siquiera es capaz de enunciar ni explicar nada de sus propias cualidades. San Agustín plantea la dificultad al fin del libro IX de *Trinitate*:

“Ya era conocible para sí antes de conocerse; pero cuando no se conocía, no estaba en ella la noticia de sí misma”⁶⁴.

¿Cómo puede entenderse que la mente se conozca siempre a sí misma desde el primer momento de su existencia? Este es el problema que va a analizar en los libros siguientes. Una vez aclarado este hecho, quedará demostrado también que su conocimiento se iguala enteramente consigo misma:

“Lo que se conoce a sí mismo engendra un conocimiento de sí mismo igual a sí mismo” (ib.).

Emprende, pues, desde el principio del libro X un minucioso examen del conocimiento del alma, y comienza asentando como principio inconcuso, que nadie puede amar lo que absolutamente ignora:

62. Cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum ejus, ut ei sit par omnino et aequale, atque identidem. (ib. IX, 11, 16, PL. 42, 970).

63. Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens cum se ipsam co-noscit, sola parens est notitiae suae: et cognitum et cognitor ipsa est. (ib. IX, 12, 18, PL. 42, 970).

64. Erat sibi ipsa noscibilis, et antequam se nosset: sed notitia sui non erat in ea, cum se ipsa non noverat. Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit. (ib. IX, 12, 18, PL. 42, 970).

“Porque nadie puede amar en modo alguno una cosa desconocida totalmente”.⁶⁵.

Y llega a la cuestión central: ¿qué es lo que ama el alma cuando ardientemente desea conocerse?

“He ahí a la mente buscándose a sí misma para conocerse... Algo, por tanto ama; pero ¿qué cosa? ¿Tal vez a sí misma? Pero, ¿cómo, si aún no se conoce, y es imposible que nadie ame lo que ignora?... Por ventura ve en la razón de la verdad eterna cuán hermoso es conocerse a sí misma, y ama eso que ve y anhela que se realice en sí misma?”⁶⁶.

Supongamos que no tiene el amor rastro de conocimiento de sí misma, y ve directamente en la Verdad eterna cuán hermoso es conocerse. Pero ¿no resulta esto contradictorio en sí mismo? ¿Cómo podría suceder que no conociéndose en modo alguno, conozca que es cosa bella el conocerse?

“Cosa en verdad sorprendente, no conocerse aún, y saber de antemano que es algo muy bello el conocerse” (ib.).

Por otra parte, sabe de su conocimiento de otras cosas distintas de ella; y ¿no se conoce a sí misma? Mas ¿cómo puede ser esto posible: tener conocimiento de su propio conocimiento, sin saber nada de sí misma?

“Sabe que conoce otras cosas, pero a sí misma no se conoce... Pero ¿cómo puede ser que se conozca sabiendo algo la que nada sabe de sí misma? Porque no es otra mente de la que sabe que conoce, sino ella misma. Se conoce, pues, a sí misma. No es posible que se ignore la que al saberse ignorante, es ella misma la ignorante que conoce”⁶⁷.

Está claro, por tanto, que si el alma conoce otras cosas, es preciso que se conozca a sí misma como condición previa, o al menos, concomitante.

Cuando nuestra mente revuelve dentro de sí misma las imágenes de los cuerpos, concurre para darles forma con algo de su propia substancia; pero mantiene como en reserva una parte de sí misma que sea a modo de árbitro y juez de las mismas.

“Se reserva algo desde donde pueda juzgar libremente

65. Quia rem prorsus incognitam amare omnino nullus potest. (Ib. X, 1, 1, PL. 42, 972).

66. Ecce enim mens semetipsam quaerit noverit... Amat igitur: sed quid amat? Se ipsam? Quomodo cum nondum noverit, nec quisquam possit amare quod nescit?... An in ratione veritatis aeternae videt quam speciosum sit nosse semetipsam, et hoc amat quod videt, studetque in se fieri? Et hoc quidem permirabile, nondum se nosse, et quam pulchrum sit se nosse jam nosse. (Ib. X, 3, 5, PL. 42, 975).

67. Nam novit quod alia noverit, se autem non novit... Quo pacto igitur se scientem scit, quae se ipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit. (Ib. PL. 42, 976).

sobre la hermosura de tales imágenes; y eso es justo la mente”⁶⁸.

Si consideramos que la “faz interna” de nuestra alma racional, su propia esencia física, es el fundamento de la “faz externa”, esto es, la base de la existencia de todo ese mundo de nuestros pensamientos y conocimientos actuales y pasajeros, comprendemos que ella es el principio desde donde se despliega todo el horizonte de nuestra “noesis”, y como el juez de todos sus valores. Mas por otra parte, nos damos cuenta también de que, estando necesariamente en el centro mismo de nuestro pensar, no la tenemos ni podemos tenerla en el foco mismo de nuestra cogitativa, que de suyo pertenece a la “faz externa”; y por lo mismo, no tenemos conocimiento directo de nuestra “faz interna”.

“Cuando se le manda que se conozca a sí misma, no ha de buscarse como si estuviera apartada de sí misma... Es ella interior, no sólo más que los cuerpos sensibles que tiene en su contorno..., sino más aún que las imágenes de los mismos que guardamos en alguna parte del alma”⁶⁹.

Es, pues, la mente que busca San Agustín más interior que sus propias imaginaciones. Esto es, en efecto, lo que corresponde con toda propiedad a la “faz interna”. Y por cuanto se necesita considerar en su máxima pureza esta zona más íntima del alma, es preciso separarla de todo lo que tiene en su “faz externa” y no es ella misma :

“No ha de ir a buscarse como a un ausente para verse; esfuércese, más bien, por distinguirse entre lo que tiene presente. No tiene que acercarse a sí como a cosa de que no sabe; sino dejar de sí lo que sabe que es otra cosa”⁷⁰.

¿Cómo podrían cumplirse mejor estos consejos que distinguiendo las dos “faces” de nuestra alma racional? Pero no es fácil, al parecer, hacer correctamente semejante distinción.

“Aunque no siempre pensaba en sí misma como separada de lo que no es ella misma; y por eso es difícil distinguir bien en ella la “memoria sui” y la “intelligentia sui”⁷¹.

Cuando, en efecto, no se empieza distinguiendo como es debido las dos “faces”, es muy difícil después discernir en el mundo fenoménico de nuestros pensamientos lo que pertenece a la esencia de nuestra alma de lo que no es exclusivamente suyo.

68. Servat aliquid quo libere de specie talium imaginum judicet, et hoc est magis mens. (Ib. X, 5, 7, PL. 42, 977).

69. Cum ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se, tamquam sibi detracta sit, quaerat... Interior est enim ipsa, non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae. (Ib. X, 8, 11, PL. 42, 979).

70. Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed presentem se curet discernere. Non se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat. (Ib. X, 9, 12, PL. 42, 980).

71. Quamvis non semper se cogitaret discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est: ac per hoc difficile disnoscitur in ea memoria sui, et intelligentia sui. (Ib. X, 12, 19, PL. 42, 984).

La existencia de la "faz interna" y su naturaleza apoya perfectamente las ideas de San Agustín cuando para fijar los contornos netos de la "imago Dei", dice que en el análisis de la mente humana, no hay que separar en ella dos mentes, sino sólo distinguir los diversos oficios de una sola mente. Al buscar la imagen de la Trinidad del alma, "in tota quaerimus". De suerte que si ocasionalmente falta la acción destinada a las cosas temporales, sin embargo la mente permanece íntegra.

"Es preciso encontrar la trinidad en la naturaleza entera de la mente, de modo que aun faltando la acción de lo temporal..., hallemos la trinidad en una mente unitaria jamás dividida. Y una vez hecha la separación, encontremos no sólo una trinidad, sino la 'imagen de Dios' en aquella parte que pertenece a la contemplación de las cosas eternas; y en la otra destinada para la acción en las cosas temporales, aunque pueda hallarse en ella una trinidad, pero no la imagen de Dios"⁷².

San Agustín ha recorrido el mundo de nuestros conocimientos corrientes y sensibles, encontrando en ellos claros vestigios de la trinidad; pero para instalar firmemente la "imago Dei" en el alma, necesita una región más estable, que se encuentra efectivamente en la "faz interna", esencia física del alma saliendo de las manos del Creador. ¿Quién duda que es ella toda entera y que no puede temer menoscabo alguno de las vicisitudes de su "faz externa"?

Establecido en firme que la imagen divina debe estar entera en el alma entera, San Agustín insiste en que es preciso prescindir de todo lo que en ella es transeúnte.

"No encontraremos lo que conviene llamar imagen de Dios en la posesión de la fe, visión y amor que no durarán siempre; sino en lo que siempre permanecerá"⁷³.

Lo que constituye la imagen de Dios en el alma "rationali sive intellectuali", tiene que ser algo permanente, "quae immortaliter immortalitati ejus est insita". Y aun cuando la razón o el entendimiento parezcan en el hombre como actualmente dormidos, "nunc in ea sit sopitus", siempre es el alma racional humana, en posesión permanente de su conocimiento y amor .

"Por eso, si ha sido hecha imagen de Dios en aquello que la hace capaz de razón y entendimiento suficientes para entender y amar a Dios, está claro que desde el momento en que comenzó a existir esta tan grande y maravillosa criatura, que ya esté tan desvaída que apenas se la pueda reconocer, o sea

72. Sed in tota natura mentis ita trinitatem reperire opus est, ut si desit actio temporalium..., in una nusquam dispersita mente trinitas inveniatur: et facta jam ista distributione, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam imago Dei: in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiam si trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri. (Ib. XII, 4, 4, PL. 42, 1000).

73. Non igitur in fidei retentione, contemplatione, dilectione, quae non erit semper, sed in eo quod semper erit, invenienda est quam dici oporteat imaginem Dei. (Ib. XIV, 2, 4, PL. 42, 1038).

borrosa y deformada, o transparente y hermosa, en todo caso esta imagen siempre subsiste”⁷⁴.

Evidentemente, si consideramos la “faz interna” del alma racional, resulta diáfana y estable la imagen que Dios imprime en ella; y comprendemos que jamás podrán hacer peligrar su constancia los errores de nuestra “faz externa” por mucho que la ensucien y obnubilen.

La imagen de Dios en el alma debe, pues, ser permanente, esto es, debe comenzar a existir en el mismo instante de la creación del alma, continuar ininterrumpidamente durante toda la vida en este mundo y perseverar para siempre en la vida futura. Por otra parte, en esta imagen tienen que destacarse las tres notas que representan la Trinidad divina, como algo propio e inalienable de su naturaleza. Debe haber, pues, algo en el hombre de lo que pueda decirse con verdad en cualquier circunstancia de su vida que se conoce y ama. San Agustín observa que nada puede conocer mejor nuestra mente que lo que más se le aproxima:

“Nada conoce mejor la mente que lo que tiene cerca de sí; y nada más cerca de sí que ella misma”⁷⁵.

Esto parece irrecusable; sin embargo, ¿se puede decir que nuestra mente se conoce mejor a sí misma que al libro o al árbol que tenemos delante de los ojos? San Agustín no retrocede ante esta situación. Tampoco de lo que pueda pensarse acerca de lo que pasa en un niño recién nacido. “¿Qué diremos de la mente de un infante?”. La experiencia en este caso, observa San Agustín, poco puede ayudarnos. No obstante, es muy plausible que se pueda decir del niño, no que sea incapaz de conocerse, sino que no puede pensar en sí mismo. “No puede ignorarse; pero sí puede no pensarse”. Sea de esto lo que fuere, añade, de lo que estamos seguros, y esto nos basta, es que cuando el hombre sea capaz de pensar algo con verdad acerca de la naturaleza de su propia alma, encontrará eso dentro de sí mismo

¿Podríamos, en efecto, saber algo acerca de cualquier cosa sin conocer lo que está dentro de nuestra mente, “siendo así que cuanto sabemos sólo por la mente lo sabemos?”⁷⁶.

En toda esta vigorosa argumentación de San Agustín, a pesar de su fuerza, se echa de menos algo que podríamos llamar nitidez de enfoque. Vemos su verdad a modo de imagen no del todo clara,

74. Ac per hoc, si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, sive ita obsoleta sit haec imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper erit. (Ib. XIV, 4, 6, PL. 42, 1040).

75. Nihil enim tam novit mens, quam hoc quod sibi praesto est; nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi... Quid itaque dicendum est de infantis mente?... An... non ignorare se potest, sed cogitare se non potest? (Ib. XIV, 5, 7, PL. 42, 1041).

76. Inveniet autem non quod nesciebat, sed unde non cogitabat. (Ib. XIV, 5, 8, PL. 42, 1041).

con sus bordes un tanto inseguros. Y la causa de todo eso es indudablemente por no tener presente la distinción entre las dos "faces" de nuestra alma. Nuestro entendimiento y voluntad no sólo están en el alma: son nuestra alma racional de un modo radical y al propio tiempo activo; pero esta actividad en la raíz, se conforma en un plano superior al círculo en que se desenvuelve la actividad cogitativa y apetitiva de nuestra vida mental ordinaria. Son entendimiento y voluntad en acto; pero éste es el "acto" originario y esencial, que desde su plano "primario", posibilita los actos dispersos del plano "secundario" en que se agita nuestra vida. No deben, pues, confundirse en ningún caso.

San Agustín, en los esfuerzos que hace por clarificar su pensamiento en este asunto, parece no buscar otra cosa que esa región serena de la "faz interna"; pero no dio el último paso. No encuentra el modo de pasar de la "cogitatio" reflexiva de la "faz externa", a la luz sin cabrilleos del entendimiento que resplandece en la "faz interna".

"Es tanto el vigor del pensamiento, ('cogitatio'), que ni la misma mente logra en cierto modo estar en su presencia, sino cuando piensa en sí misma..., de suerte que ni la mente misma con que pensamos todo cuanto pensamos, puede colocarse a su propia vista, si no es pensándose a sí misma. Mas cómo puede suceder que no esté a su vista cuando no reflexiona sobre sí misma, siendo así que es imposible que exista sin sí misma como si ella fuera una cosa, y otra su propia presencia, no puedo entenderlo" 77.

Sin embargo, cuando se ha hecho expresamente la distinción entre las dos "faces" del alma, este problema se resuelve por sí mismo. La "faz interna", esencia completa del alma, en la que brilla la luz del conocimiento radical y divinamente, puesto que la está poniendo Dios "en acto" con su "acción creadora", se distingue perfectamente de la "faz externa", vertiente exterior de sus propias acciones, que si son también conocimientos verdaderos, pensamientos, "cogitaciones", lo son gracias a la luz que reciben desde dentro; pero son, por decirlo así, de calidad inferior, están en un segundo plano. Si no se distinguen las dos "faces", no es posible diferenciar estos dos planos; y entonces, la "cogitatio reflexiva" nos deslumbra y como que quiere obligarnos a admitirla sin crítica como lo más alto de nuestra mente.

En la "faz interna" hay un conocimiento propio e íntimo que es de modo diferente del conocimiento reflexivo que se destaca en la

77. Tanta est tamen cogitationis vis, ut neque ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat...; ut nec ipsa mens qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu, nisi se ipsam cogitando. Quomodi autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus ejus, invenire non possum. (Ib. XIV, 6, 8, PL. 42, 1041).

“faz externa”; pero no inferior: muy al contrario, por cuanto es luz originaria, la misma que se refleja en los distintos conocimientos ocasionales nuestros, haciéndolos posibles. Es la misma que San Agustín pugna por sacar al medio cuando dice:

“Resulta, por tanto, que ‘su presencia’ es algo que pertenece a su naturaleza, y se voltea hacia ésta cuando piensa en sí misma, con una evolución no espacial, sino incorpórea; mas cuando no piensa en sí misma, no está por cierto a su vista, ni se informa de ella su mirada. Sin embargo, se conoce como siendo ella para sí misma la “memoria de sí”⁷⁸.

“Algo que pertenece a su naturaleza”, esto es la “faz interna”, “se voltea cuando piensa en sí misma”, es decir, cuando reflexiona con los pensamientos de su “faz externa”. “Sin embargo se conoce como siendo “memoria de sí”. Este conocimiento está en un plano más alto, no es del mismo orden a que pertenecen las “cogitationes” anteriores.

La “faz interna” del alma racional se identifica con lo que San Agustín llama “memoria sui”, cuando se la despeja de todo el farrago de las acciones externas. Es una cierta forma de expresión metafórica, que explica a continuación diciendo que esto es así a la manera que con toda propiedad se dice que están en la memoria del perito los principios del arte que conoce; aun cuando no piensa en ellos por el momento. Lo cual no significa en modo alguno que San Agustín pensara que así como en la memoria del perito hay especies, digámoslo así, concretas y diferenciadas para su propio arte, de igual manera la “memoria sui” del alma racional humana contiene originariamente algo a modo de ideas innatas de cualquier género. Las ideas diferenciadas están todas en la “faz externa”, y ni siquiera habla aquí San Agustín de ellas sino como término de comparación. Aquí se trata de la esencia misma del alma.

La “memoria sui”, conocimiento interno de la “faz interna”, pertenece a una esfera superior a la de todos los conocimientos particulares; particulares digo, no en referencia a su condición lógica, sino en cuanto son hechos psíquicos concretos. Es aquél un conocimiento de índole más alta, y que constituye el fundamento de todos los demás conocimientos. La “memoria sui” y la memoria del sabio con respecto a las ciencias que posee, son de algún modo parecidas; pero nunca iguales.

“La mente, pues, cuando se mira al reflexionar, se entiende y reconoce, y no ciertamente como quien ve a un desconocido, pues se conocía ya, a la manera que conocemos lo que tenemos en nuestra memoria”⁷⁹.

78. Proinde restat ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus, et in eam quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui. (Ib. PL. 42, 1042).

79. Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit. Nec ita sane...

Y eso desde el primer instante de su existencia; todo lo cual se comprende perfectamente desde la distinción de las dos "faces".

Quien la entienda bien no caerá en el error de pensar que con ella queremos establecer una especie de división en la mente, enérgicamente desechada por San Agustín, a fin de tener en la externa un punto de mira para contemplar la interna desde él, y viceversa, o cosa parecida. No hay nada de eso. La "memoria sui" no es un producto que la reflexión elabora para guardarla en su repostería. Por otra parte, cuando la mente reflexionando trata de conocerse a sí misma, nunca logra completarse directamente. Lo más que logra es un conocimiento indirecto, imperfecto e insuficiente para lo que pide San Agustín. Tampoco le es necesario.

Como decíamos, la "memoria sui" es un conocimiento de un orden más elevado que el de la "noesis" de nuestra "faz externa". Es el "orden primario" de nuestra inteligencia y voluntad, del que se deriva el "secundario" de nuestra "noesis" y de nuestra "moral práctica". Ese conocimiento primario que se identifica con la esencia de nuestra alma espiritual, no fracasa nunca desde el primer momento de nuestra existencia. Si no se tiene en cuenta estos dos órdenes de conocimiento, es imposible liberar de una cierta niebla molesta los muchos pasajes de San Agustín sobre este asunto, tan luminosos y convincentes por otra parte. Tenemos aquí algo semejante a lo encontrado en el análisis del ente material. La "fuerza-espacio-tiempo" de su sistema esencial originario constituyen un orden primario que es preciso distinguir de su correspondiente orden derivado secundario para comprender los misterios del espacio y del tiempo.

"Esto nos advierte que hay en nosotros en lo más escondido de nuestra mente la noticia de algunas cosas, (los principios del arte que se aprendió), que en cierto modo se nos ponen delante al pensar en ellas... Así también encuentra nuestra mente que estaba en su memoria, se entendía y se amaba, aun sin pensar en ello cuando pensaba otras cosas"⁸⁰.

Recuerda, entiende y ama aquello con que piensa en otras cosas sin pensar en sí misma. Recuerda, entiende y ama en su "faz interna" no como quien piensa en ideas preformadas, sino de un modo muy distinto: sin pensar ni reflexionar, (cogitare). Pero San Agustín no pensó nunca en discernir de un modo preciso las dos "faces". Por eso se ve obligado a añadir:

"Pero de qué depende que podamos pasar mucho tiempo

tanquam sibi ante incoñita fuerit: sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur. (Ib.)

80. Hinc admonemur et esse in nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium... cuando cogitantur: tunc enim se ipsa mens, et meminisse, et intelligere, et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat. Sed unde diu non cogitaverimus, et unde cogitari nisi commoniti non valemus, id nos nescio quo eodem miro modo, si potest dici, scire nescimus. (Ib. XIV, 7, 9, PL. 42, 1043).

sin que pensemos en nosotros, y cómo sucede a veces que no somos capaces de hacerlo sin una llamada de atención, esto no sé de qué maravilloso modo, lo sabemos, si así puede decirse, ignorándolo" (ib.).

Esta es también la causa de que sea obligado a explicar minuciosamente en qué consiste y cómo engendra el "verbo de la mente", para que se entienda que la imagen de la trinidad no está exclusivamente en la memoria, como pudiera pensar alguien que no comprendiera bien aquel calificativo de "memoria sui" con el que quiere designar la parte interior del alma.

"Porque si nos referimos a la memoria interior de la mente con la que se acuerda de sí, y a la inteligencia interior con la que se entiende, y a la voluntad interior con la que se ama, y consideramos dónde están las tres siempre, y siempre estuvieron juntas desde que empezaron a existir, ya se pensase en ellas o no, parecería que la imagen de aquella trinidad pertenecía exclusivamente a la memoria; mas, puesto que el "verbo" no puede estar allí sin el pensamiento (sine cogitatione)..., reconocemos dicha imagen en las tres, a saber: memoria, entendimiento y voluntad"⁸¹.

Y el problema consiste ahora en introducir en la "memoria sui", o "faz interna" del alma, esa "cogitatio" necesaria para engendrar el verbo, y que es fruto exclusivo de la "faz externa". Por lo pronto, es necesario retener que la memoria, inteligencia y voluntad, rasgos de la imagen divina, son inalienables del alma.

"En nuestro análisis llegamos ya a aquella parte principal de la mente humana, mediante la cual conoce a Dios... en la que debe encontrarse la "imagen de Dios"... Tenemos que buscarla y encontrarla en lo que tiene de mejor nuestra naturaleza. Pero debe ser considerada la mente en sí misma, aun antes de que llegue al goce de Dios, y en ella debe encontrarse la imagen de Dios. Pues como ya dijimos, aunque al perder la gracia de Dios haya quedado desvaída y deformada, permanece, sin embargo siendo "imagen de Dios"⁸².

Cuando San Agustín nos dice que debemos buscar la imagen divina en lo que nuestra naturaleza tiene de más excelente, vemos una vez más que está pensando en algo que concuerda perfectamente con lo que nosotros llamamos "faz interna" del alma racional. Insiste incansablemente en considerarla limpia de toda impureza exterior:

81. Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intelligentiam qua se intelligit, et interiorem voluntatem qua se diligit, ubi haec tria semper sunt, et semper simul fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur; videbitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere, sed quia ibi verbum esse sine cogitatione non potest... in tribus... imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. (Ib. XIV, 7, 10. PL. 42, 1043-1044).

82. Ad eam jam pervenimus disputationem, ubi principalis mentis humanae, quo novit Deum..., considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei... Ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago ejus. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. (Ib. XIV, 8, 11. PL. 42, 1044).

“He aquí, pues, que la mente se recuerda, se entiende y se ama: si comprendemos bien esto, vemos en ello la trinidad... imagen de Dios. Porque no recibió la memoria desde fuera lo que había de contener, ni el entendimiento encontró fuera lo que había de ver, ni la voluntad unió fuera ambas cosas”⁸³
 “Ni es ella advenediza para sí misma...; siendo así que desde que comenzó a existir jamás dejó de recordarse, de entenderse y de amarse”⁸⁴.

En definitiva, la imagen divina que Dios puso en nosotros, está, o mejor dicho, constituye la “faz interna”, que, como tantas veces hemos repetido, es justamente la “acción” de Dios mediante la cual crea y conserva al alma racional. Esa “faz interna” nunca sufre menoscabo en sí misma, por cuanto es “acción” de Dios. Pero como de ella proceden sus propias “acciones”, acciones por tanto de la criatura, éstas son las que en su “faz externa” la ensombrecen, decoloran, deforman y ensucian.

Naturalmente, esa “faz interna”, “acción” divina, es el paso obligado de nuestra comunicación con Dios. San Agustín nos lo recuerda a propósito de la frase paulina: “videmus nunc per speculum in aenigmate”. Y a vueltas de la palabra *enigma* usada por San Pablo, se sumerge en nuevas cavilaciones ante la “imagen” que de suyo debería ser menos confusa.

“Este es el mayor enigma: no ver lo que no podemos menos de ver. Pues ¿quién no ve su propio pensamiento? y ¿quién ve su pensamiento?”⁸⁵

Todos, en efecto, se dan cuenta de lo que están pensando, esto es, ven sus pensamientos como de frente; pero nadie puede ver de frente con su pensamiento pasajero, acción transeúnte propia de la “faz externa” de su alma, aquella “faz interna” que constituye el pensamiento originario, condición necesaria de todos los demás pensamientos. Esta “faz interna” no está, repito, en el foco de nuestros pensamientos corrientes, y tal como vivimos en esta vida, nos es imposible contemplarla en visión directa. Me refiero naturalmente a la visión racional, no precisamente a la sensible. Sin embargo, aunque no podemos ver cara a cara mediante nuestra “acción” reflexiva la “acción” de Dios en nosotros, sí la vemos indirectamente, y aparte de eso, de una manera especial y superior. Tenemos que verla necesariamente, puesto que es la luz que ilumina todas nuestras visiones intelectuales. Esa luz corresponde al “*verbum a Deo factae imaginis*”, al “verbo” de la imagen de Dios creada, que dice San Agustín:

83. Ecce, ergo, mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem... imaginem Dei. Non forinsecus accepit memoria quod teneret, nec foris invenit quod aspiceret intellectus... nec ista duo... voluntas foris junxit. (Ib. PL. 42, 1045).

84. Neque adventitia sibi ipsa est...; cum profecto ex quo esse coepit, nunquam sui meminisset, nunquam se intelligere, nunquam se amare destiterit. (Ib. XIV, 10, 13, PL. 42, 1047).

85. Et hoc est grandius aenigma, ut non videamus quod non videre non possumus. Quis enim non videt cogitationem suam? et quis videt cogitationem suam?

“Debemos llegar al “verbo” del hombre, al “verbo” de la imagen de Dios hecha por Dios; que no es prolativo... ni cogitativo...; sino que precede a toda clase de signos con los que es significado, y se engendra del conocimiento que permanece en el alma, al ser enunciado interiormente tal cual es”⁸⁶.

Este es el verbo interior que precede “a todos los signos con los que se le expresa exteriormente”. Y al modo que del Verbo de Dios representado en este verbo humano, se dice que todas las cosas fueron hechas por EL, asimismo:

“No hay obra alguna en el hombre que no sea enunciada de antemano en su corazón”⁸⁷.

La luz que ilumina todos nuestros pensamientos y disposiciones con que gobernamos nuestra vida, procede de ese foco íntimo, que es la “faz interna” de nuestra alma racional.

Pero aun persisten algunas sombras que impiden una clarificación definitiva. En primer lugar, ese verbo interior de nuestra mente, ¿será algo que pertenece a nuestra propia substancia? Podemos decir perfectamente que nuestro verbo es la visión de nuestra visión, la ciencia de nuestra ciencia. Pero ¿se podrá decir también de él que es la esencia de nuestra esencia?

“¿Por ventura... puede llamarse asimismo esencia de la esencia?... Y ¿cómo así? Porque no es lo mismo para nosotros el ser que el conocer. Ya que conocemos muchas cosas que viven de algún modo por la memoria, y de la misma manera mueren por el olvido...; y al propio tiempo que parece nuestra ciencia cuando se nos va, nosotros, no obstante, vivimos”⁸⁸.

¿Cómo podríamos pensar que nuestro verbo interior pertenece a nuestra esencia, si es tan evidente la diferencia entre nuestro *ser* y nuestro *conocer*? Otra vez el entrecruzamiento de las dos “faces” del alma viene a perturbar el desarrollo normal del pensamiento de San Agustín. Sin embargo, se defiende contra viento y marea, y aduce una zona de nuestro pensamiento que no está sujeta al vaivén de la vida exterior. Ciertamente no la presenta aún con la seguridad del que ha conseguido la victoria definitiva. Dice así:

“Aun las cosas que de tal modo son conocidas que nunca se nos pueden ir, porque su presencia pertenece a la misma naturaleza del alma, como es nuestro conocimiento de que vivimos: permanecerá esto siempre mientras permanezca el al-

86. Pervenitendum est ergo ad illum verbum hominis, ad verbum... a Deo factae imaginis Dei, quod neque prolativum est..., neque cogitativum...; sed quod omnia quibus significatur signa praecedat, et gignitur de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur sicuti est. (*Ib.* XV, 11, 20, PL. 42, 1072).

87. Ita hominis opera nulla sunt, quae non prius dicatur in corde. (*Ib.*)

88. Nunquid ita dici potest essentia de essentia?... Quid ita? Quia non hoc est nobis esse, quod est nosse. Multa quippe novimus quae per memoriam quodam modo vivunt, ita et oblivione... moriuntur...; et cum scientia nostra animo lapsa perierit a nobis, nos tamen vivimus. (*Ib.* XV, 15, 24, PL. 42, 1078).

ma, y como el alma permanece siempre, siempre permanecerá. Esto, pues, y... otras cosas semejantes, en las que principalmente debemos ver la imagen de Dios, aunque siempre conocidas, sin embargo, puesto que no siempre se piensa en ellas (cogitantur), es muy difícil comprender cómo puede enunciarse en ellas un verbo sempiterno; siendo así que nuestro verbo se enuncia en nuestro pensar" (cogitatio)"⁸⁹.

Mientras se piense que el "verbum mentis", rasgo necesario de la imagen divina permanente en el alma, debe ser engendrado por una reflexión cogitativa de la "faz externa" necesariamente transeúnte, es imposible enfocar nítidamente dicha imagen. Sempiterno es el vivir del alma y sempiterna su ciencia; pero pensar en su vida o en su ciencia, ¿cómo podría hacerlo nuestra mente sin interrupción? Sin embargo, así tendría que ser, porque "verbum verum nostrum intimum, nisi nostra cogitatione non dicitur". A no ser que sea suficiente la mera posibilidad de pensarlo:

"A no ser tal vez que deba decirse que la posibilidad misma de pensarlo (cogitationis)..., sea verbo tan perpetuo como es perpetua la ciencia misma"⁹⁰.

Pero un verbo que todavía no ha recibido su forma en la visión del pensamiento... (ib). Decididamente, en la vida futura veremos con más claridad la Trinidad divina, que ahora vemos en nosotros su imagen:

"La veremos con más claridad y certeza que las que tenemos ahora en el conocimiento de su imagen, que somos nosotros"⁹¹.

Pero en resumidas cuentas, ¿eso que llamamos "verbum mentis" y que desempeña el oficio de imagen de Dios en el alma, ¿no tiene que ser en definitiva, algo substancial y no mero accidente?

"Pero ¿qué es eso que puede llegar a ser verbo y por lo mismo ya digno de tal nombre? ¿Qué es, repito, eso formable, pero aún no formado, sino una parte de nuestra mente que sacudimos de acá para allá, con un a modo de movimiento volteante, cuando pensamos en éstas o las otras cosas?"⁹².

89. Illa etiam quae ita sciuntur, ut nunquam excidere possint, quoniam praesentia sunt, et ad ipsius animi naturam pertinent, ut est illud quod nos vivere scimus: manet enim hoc quamdiu animus manet, et quia semper manet animus, et hoc semper manet: id ergo et... similia, in quibus imago Dei potius intuenda est, etsi semper sciuntur, tamen quia non semper etiam cogitantur, quomodo de his dicatur verbum sempiternum, cum verbum nostrum nostra cogitatione dicatur, invenire difficile est. (Ib. XV, 15, 25, PL. 42, 1078).

90. Nisi forte dicendum est, ipsam possibilitatem cogitationis...; verbum esse tam perpetuum, quam scientia ipsa perpetua est. (Ib.)

91. Multo clarius certiusque videbimus, quam nunc ejus imaginem quod nos sumus. (Ib. XV, 23, 44, PL. 42, 1091).

92. Sed quid est hoc quod potest esse verbum, et ideo jam dignum est verbi nomine? Quid est, inquam, hoc formabile nondum formatum, nisi quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam motione jactamus, cum a nobis nunc hoc, nunc illud... cogitatur? (Ib. XV, 15, 25, PL. 42, 1078).

Es, en efecto, aquello íntimo en que consiste nuestro espíritu, que es una esencia física racional, constituida en fuerza o virtud que se ejerce en inteligencia cognoscente y en voluntad autodirectiva. No es, por cierto, algo que esté a merced de la volubilidad y capricho de los que parecen desgobernados y sueltos pensamientos; sino todo lo contrario. Es un faro sereno del que nuestros pensamientos reciben su luz cognoscitiva, y nuestros apetitos las normas del bien obrar. Es, en fin, la "faz interna" de nuestra alma racional, de la que proceden todas las acciones de la "faz externa". Fuerza vital, no amorfa y sin rostro; sino hecha para actuar a su imagen y semejanza; y de este modo en su ser y en su obrar traza los rasgos de Aquél que la creó a su imagen y semejanza.

El entender y querer de nuestra "faz interna" dominan desde un plano superior al entender y querer de nuestra "faz externa". Estos no son otra cosa que el ejercicio concreto de nuestra subjetividad, y todo cuanto es objeto de esta actividad subjetiva externa, puede ser ulterior objeto de nuestra reflexión cogitativa. Pero la "faz interna" es tan sólo acción subjetivante y no puede ser objeto directo de nuestros pensamientos reflexivos. No obstante, no puede por menos de ser conocida nuestra, puesto que es nuestro conocimiento mismo. Este pensamiento vibra por doquier en la exposición agustiniana de su doctrina gnoseológica.

Hay, pues, en nosotros dos vertientes bien diferenciadas, pero no escindidas: el sujeto, fuente de todo pensar y querer nuestro, "faz interna" de nuestra alma racional, su esencia espiritual física; y el mundo de nuestra actividad reflexiva y consciente: la "faz externa". Nuestra "faz interna" es una "actividad originaria", que, por un lado y como "acción", no es nuestra, sino del creador; mas por otro, es lo más nuestro que tenemos, puesto que es nuestro propio yo; el cual, a su vez, goza de su propia actividad derivada hacia sus afueras. Ambas actividades, originaria y derivada, obran en distinto plano, como repetidas veces hemos dicho, pero no están comunicadas. Ciertamente, la actividad derivada no puede alcanzar de lleno a la actividad esenciante originaria. Nuestro yo se tiene a sí mismo en una noticia diferenciada y clara. Tal noticia tendría que ser "acción suya", y para lograrla, sería preciso abarcar la "actividad originaria" con la "actividad derivada"; lo que ya se ve que es imposible.

Sin embargo, es también necesario que cuando pensamos conscientemente veamos también de alguna manera lo que es la luz misma de nuestros pensamientos. Nuestro insigne agustinólogo Santiago de Viterbo veía esto claramente cuando escribió:

"Su conocer de otras cosas le guía al conocimiento de su propio acto al darse cuenta de que conoce aquello. Mas el conocimiento de su acto la lleva al conocimiento de que "es", conocimiento indiferenciado e imperfecto. "En el estado de

esta vida no puede alcanzar el pleno conocimiento (de sí misma")⁹³.

Mientras permanezcamos en las condiciones de esta vida, el conocimiento reflexivo de nuestro propio yo "físico" no puede ser sino imperfecto e indistinto. Pero no es un capricho fútil hablar de otra forma de conocimiento nuestro, que está en un plano superior al conocimiento reflexivo, y que brilla en el contacto de ser a ser de nuestra "faz interna" con los seres externos. Naturalmente, el fulgor de semejante contacto es cognoscitivo para nosotros gracias a la excelente calidad de nuestra "faz interna". Sólo por eso es "verdadero" como diría Zubiri.

Quizá no sería impropio si dijéramos que esta actividad inteligente de la "faz interna" de nuestra alma racional es "comprensión preontológica del ser". Esta frase cierra el primer capítulo de la "Introducción" a la obra de M. Heidegger *"El Ser y el Tiempo"*. Podría concordar, según creo, nuestra idea con el pensamiento general de ese capítulo, si no fuera por la intención decidida de Heidegger de prescindir del cimiento firme de la esencia, y asentar sus bases sobre la movilidad de la existencia. Nos dice en la pág. 17: "Este directivo echar una mirada al ser brota de la comprensión "de término medio" del ser en que nos movemos ya siempre, *y que a la postre es inherente a la constitución esencial del "ser ahí" mismo*"⁹⁴. Las palabras subrayadas lo han sido por el autor; pero es seguro que él no les da la significación que de suyo tienen para nosotros. La "constitución esencial del "ser ahí", esto es, del hombre, es para nosotros la "faz interna" del alma racional humana, y justamente desde ella parte toda posibilidad de apertura "ontológica"; o sea, de la manifestación del ser para nosotros, esto es, del conocimiento de otros seres, gracias a su excelente constitución óptica esencial. Si llamamos "ontológico" el conocimiento reflexivo de los entes, ya que en él se nos manifiestan, debemos llamar al ser óptico del alma racional "ser preontológico", puesto que es preparación y presupuesto necesario de todo conocimiento. Dice Heidegger en la p. 22: "Si reservamos el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes, hay que designar este "ser ontológico" del "ser ahí" como "preontológico". En todo esto nos parece estar de acuerdo con él. También afirmamos que la "faz interna" del alma no está a disposición directa de nuestro conocimiento reflexivo, y podríamos, por tanto, subscribir las palabras de Heidegger cuando dice: "la definición de la esencia de este

93. Per aliquod aliud ab ipsa cognitum ducitur in cognitionem sui actus, cum percipit se cognoscere illud. Per cognitionem vero actus, ducitur in cognitionem quia est, quae est cognitio indistincta et imperfecta. In statu autem hujus vitae non potest ad plenum assequi hanc cognitionem. (Santiago de Viterbo. Primer Quodlibeto. Tomamos estas referencias de las notas aducidas por el P. Fidel Casado en la Rev. "Estudio Agustiniano". Vol. IV; Fasc. III. Año 1969).

94. Martín HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*. Trad. de José Gaos. 2.ª Ed.

ente no puede darse indicando un "qué" de contenido material" (ib). Esto significa para nosotros que la esencia física de nuestra alma racional no puede ser representada exhaustivamente en ningún concepto intelectual nuestro.

Pero en lo que no podemos estar de acuerdo en modo alguno es en las consecuencias que deduce de este hecho. Dice, en efecto, "que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo" (ib). Estas palabras nos dicen, traducidas a nuestro modo de hablar, que la esencia del alma consiste en su "faz externa". Naturalmente siendo la cosa así "el ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el hombre tiene que llamarse "existencia" (ib). Y la mejor denominación para el hombre mismo será el "ser ahí"; esto es, el ente que aparece debatiéndose entre el fárrago movedizo de circunstancias sin cuento.

Esto quiere decir, según Heidegger, que puesto que no podemos esclarecer a satisfacción el fundamento mismo de nuestros conocimientos, debemos prescindir radicalmente de él. No que volvamos cuidadosamente nuestra mirada analizadora a los conocimientos que tenemos de hecho y se nos muestran claramente en nuestra experiencia, para tratar, siguiéndoles el hilo, de ver en algún modo el fondo interior de donde salen, y así conocer de alguna manera nuestra esencia íntima. Se nos asegura que no hay tal esencia interior, y que la única esencia del alma, si esencia puede llamarse, es tan sólo lo que venimos designando como nuestra "faz externa", el conjunto de todas nuestras acciones humanas, las cuales, según Heidegger, forman una totalidad perfectamente originaria.

Decididamente estamos en oposición completa con este modo de considerar las cosas. Es cierto que tenemos a nuestra disposición la "faz externa", en la que poseemos conscientemente nuestro propio ser; pero, si negando la otra "faz", afirmamos además que ella es el único fundamento de nuestro ser, lo desquiciamos todo, y quedan rotos los hilos que podrían comunicarnos con la verdad. No habrá ya verdad para nosotros.

Pero la realidad es muy diferente. Nosotros gozamos del mundo de nuestros conocimientos precisamente porque en el fondo de nuestro ser hay una esencia que irradia luz racional capaz de producir nuestra "noesis", o visión de ser. Desde la cumbre de nuestra mente, línea divisoria entre las vertientes de ambas "faces", nuestra mirada racional, "conspectus mentis", rastrea los caminos de la verdad con luz que le viene por dentro desde arriba y sale hacia fuera al encuentro de las luces de los seres. San Agustín hizo como nadie el análisis de estos hechos, y llegó a la conclusión de que no puede haber más que un solo foco originario desde donde irradian todas las verdades, y que es "la Verdad", justamente por ser la fuente única de todo *ser* y de todo *conocer*. Si nosotros conocemos de

hecho verdades eternas, es porque nos llega la luz suficiente desde el foco originario. Instalados en nuestro punto de vista, nos damos cuenta de cómo se realiza este milagro: es que el Creador grabó su imagen divina en nuestra alma racional.

RECAPITULACION.

Echando una mirada retrospectiva sobre el camino andado, podremos ver ahora con mayor claridad que antes la solidez de la argumentación agustiniana filosófica sobre la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Ambas demostraciones se complementan conjugándose armónicamente en un sólo razonamiento.

San Agustín arguye la inmortalidad del alma por el hecho de que es capaz de contener en sí misma verdades evidentemente imperecederas. Pero al mismo tiempo comprende que sus razones se debilitan al comprobar la mutabilidad del alma, que se hace visible en los numerosos cambios experimentados por el hombre precisamente en lo que tiene de más noble: unas veces sabe, otras ignora; aprende y olvida; duda, yerra, etc. No aparece clara la posible inmortalidad de aquello que tanto muda.

Pero esta dificultad se desvanece cuando comprobamos que no deben confundirse las dos "faces" del alma; y que en nada se turba la serenidad de la "faz interna" por mucho que varíen las operaciones de sus afueras, que constituyen su "faz externa". En esas operaciones de la "faz externa", que son obras nuestras y están a nuestra disposición, podemos destacar dos cosas: 1.ª Que hay entre ellas raciocinios en los que brillan para nosotros con toda claridad verdades perennes, no sujetas al tiempo. 2.ª Que todas esas obras nuestras, labor psicológica del momento, cambian con gran rapidez.

La primera demuestra la inmortalidad del alma, y la segunda nos indica, sin lugar a dudas, la existencia de Dios. En efecto, para que el alma sea capaz de cantar verdades inmortales, tiene que ser ella inmortal. Pero como tales verdades no sólo son inmortales, sino eternas, esto es, libres totalmente del tiempo, es preciso que exista para ellas un sustentáculo adecuado, es decir, un ser estrictamente eterno. Los dos argumentos, que al considerarlos algo confundidos, perturban el razonamiento agustiniano, una vez separados debidamente, le aclaran y fortifican.

Vavamos por partes. Nuestra intelección de verdades eternas indica claramente que nuestra alma está hecha para no perecer jamás. Al decir "está hecha para", queremos significar que la inmortalidad del alma es uno de los dones incluidos en su esencia. La tiene según su esencia; pero no en virtud de su propia esencia, ya que ella es toda entera donación del Creador.

Comparemos la esencia espiritual del alma con la del ente material. El ente material es una fuerza mecánica que se desarrolla en espacio y tiempo. Su ser es un constante hacerse. Es verdad que resulta indestructible frente a cualquier fuerza creada que quisiera oponérsele; pero considerado en sí mismo, parece que está hecho para que en cualquier momento acabe su desarrollo, llegando a su fin en la existencia. Es un flujo temporal que por su mismo modo de ser, se le ve que va buscando un término.

La esencia del espíritu humano no es así. Sus obras saltan por encima de los moldes tempóreos y piden eternidad. La extratemporalidad de los principios verdaderos científicos y filosóficos exigen que la esencia capaz de concebirlos, sea también de algún modo extra tempórea.

Tenemos que aclarar algunas cosas para evitar peligrosos equívocos. Las verdades generales que hay en el alma racional son verdades lógicas meramente gnoseológicas; y parece, por tanto, que su extratemporalidad y carácter eterno poco tiene que ver con la posible eternidad física del alma. En efecto, no se puede confundir el valor lógico de un concepto, que bien puede ser gnoseológicamente inmutable, con las condiciones de su fundamento psíquico vital, que puede ser pasajero, y de hecho lo es sin duda en aquello que corresponde a las acciones de la "faz externa" del alma racional humana. Separemos, pues, cuidadosamente la inmutabilidad lógica de la mutabilidad psíquica de nuestro acto mental. Con ello queremos dejar bien claro que no se trata de argüir la inmortalidad del alma como consecuencia de una supuesta equiparación de términos. La verdad gnoseológica que por ventura hubiere en el alma, no es equiparable con la esencia óntica del alma. Pero si es cierto que no hay entre ellas la relación de igualdad, no por eso debe negárseles toda clase de relaciones. Evidentemente hay una relación de causa a efecto entre el alma racional y sus conceptos lógicos. Ya hemos señalado repetidas veces que los actos psíquicos mediante los cuales elabora el alma sus conceptos lógicos de verdades eternas, son transeuntes y pertenecen todos a su "faz externa", con la cual concurren incluso elementos que están fuera de lo que propiamente le pertenece. Por consiguiente, la deleznableidad de tales actos no arguye que la "faz interna" sea también deleznable.

Debemos, pues, comparar directamente la calidad eterna que brilla en nuestros conceptos lógicos, con la esencia física de nuestra alma racional, su "faz interna", no a título de igualdad, puesto que "noesis" y "fisis" no son la misma cosa; sino teniendo en cuenta que el conocimiento racional es un efecto inmediato que brota de la esencia y se sustenta en ella; y no sólo como acción psíquica, sino muy precisamente como valor lógico racional.

El ente material concurre consigo mismo y entra como parte

integrante en algunas de sus acciones externas. Así tiene que hacerlo en virtud de su propia esencia física. Es, en efecto, "materia". Pero el ente espiritual es muy diferente. La esencia física de nuestra alma racional es causa eficiente de las verdades lógicas que brillan en nuestra mente; pero no es parte constitutiva de las mismas. Ya lo hemos recalcado muchas veces: "noesis" y "fisis" no pueden confundirse nunca en el mismo horizonte. Son realidades que están en planos diferentes. Pero la "noesis" no puede desprenderse de la "fisis" correspondiente. Tenemos dentro de nosotros un mundo espiritual poblado de innumerables entidades: imágenes, recuerdos, conceptos, ideas en general. Todas ellas son creaturas de la "faz interna" de nuestra alma racional y constituyen su "faz externa", producidas algunas con el concurso material de los sentidos. Ninguna se confunde con su esencia y todas penden de ella en su existir. Todo esto es un reflejo de la imagen de Dios que es nuestra alma. Dios creó las cosas conociéndolas; "ideo sunt quia novit"⁹⁵. Sólo que Dios, al conocer sus creaturas amándolas, constituyó sus correspondientes esencias físicas fuera de su propia Esencia. El alma racional no es capaz de infundir dureza existencial independiente a sus creaturas gnoseológicas, que sólo brillan cuando en ellas piensa.

Aquí se nos muestra la fuerza poderosa de la intuición agustiniana, y quizá también sus perplejidades. Ese mundo espiritual de nuestra alma con fulgores eternos, y que no obstante su evidente constancia en la verdad, aparecen y desaparecen, se encienden y se apagan, a veces son claros, otras oscuros en esa vertiente externa de nuestra alma, tienen que estar en alguna parte permanentes de alguna manera; y eso, a disposición de nuestra alma, para que pueda volverlos a ver o recordarlos a voluntad. Eso es justamente la "memoria sui", y bien pudiera ser ésta una definición de la esencia física de nuestra alma racional.

Pero es necesario considerar esta "memoria sui" o "faz interna", como desde dentro hacia afuera; porque algunos, por mirarla desde fuera hacia dentro, han recogido las entidades del mundo gnoseológico con la pretensión de empaquetarlas todas juntas en esa "memoria sui" agustiniana, creyendo que San Agustín quería enseñar el innatismo de las ideas. Considerémosla, al contrario, desde dentro hacia fuera, y admiremos la inmensa fuerza y maravillosa aptitud que Dios ha puesto amorosamente en su "imagen" al crearla; y comprendamos que si de hecho es capaz de sacar a su luz y entender verdades de suyo inconmutables y sin sujeción al tiempo, es que su naturaleza también está más allá de los dominios de este tiempo.

Está nuestra alma más allá de los dominios del tiempo, y sin embargo, no es eterna. Expliquémonos. La idea del tiempo es algo

95. De Trin. XV, 13, 22, PL. 42, 1075-1076

que suele introducir perplejidades en nuestros pensamientos; y es, que sin parar mientes en ello, se atribuye al tiempo una entidad de suyo, que sin saber cómo, antecede a todo ser, presidiendo su existencia. Pero no es así la naturaleza de los hechos. El tiempo en cuanto representa algo, va siempre, como si dijéramos, a la zaga de algún ser. Nuestro tiempo ordinario, el tiempo en que se desarrolla nuestra vida en el mundo, no es otra cosa que el compás en que se desenvuelve la existencia del ente material, llevado por éste desde el centro de su propia esencia física. Puesto que vamos uncidos a la materia, nos arrastra la corriente de su tiempo; pero esto, sólo en la medida que somos materiales. El alma, la que es capaz de concebir visiones de la verdad inconmutable, es espiritual y no está sujeta al tiempo de la materia; ni su duración es sucesiva y fluente, como la propia de las entidades materiales. Si nosotros nos sentimos temporales a la manera de la materia, y no tenemos conciencia inmediata de la permanencia propia de nuestra esencia espiritual, mucho más excelente que la permanencia de la materia en su fluencia, es porque en esta vida no podemos ver directamente la "faz interna" de nuestra alma racional. Para verla, tendríamos que presenciar como espectadores la acción de Dios al crearnos, y esto no es posible por ahora.

Deducimos, pues, la inmortalidad del alma que no vemos, de las obras que le son propias y que vemos. Ahora bien; estas obras nos dicen que nuestra alma supera al tiempo de la materia; pero no nos dicen que le superan de manera que pueda inscribirse en la eternidad.

Para que un ser sea capaz de percibir verdades inconmutables, es preciso que su esencia entera se concentre en un "instante que no pasa". Ya se ve que ese "instante que no pasa" no cabe en el tiempo propio de la esencia del ente material, que se desarrolla en un flujo permanente. ¿Cómo podría reflejarse una verdad eterna en un ente de esta clase? Para que tal cosa suceda, se necesita una esencia espiritual que no se desgrana fluyendo. El modo de ser sin fluencia es lo que llamaron los escolásticos "eviternidad", propia de los espíritus creados. Permanencia eterna hacia adelante, pero no hacia atrás.

También los espíritus tienen su tiempo, aunque totalmente distinto del tiempo de la materia. En efecto, si es verdad que no tendrán fin, sin embargo, han tenido un comienzo por necesidad. Nuestra alma racional no tiene lo que "es" en virtud de su propio ser. Y esto, tenemos que decirlo, no porque de antemano hayamos asentado como por definición que la "faz interna" del alma es la acción del Creador constituyendo su esencia física; sino porque nos lo denuncian sin posible equívoco las obras propias del alma, su "faz externa", que está al alcance de nuestra experiencia reflexiva.

Es nuestro propio yo, nuestra "faz interna", la que hace y ex-

perimenta sus obras, en especial las que comprende el círculo gno-seológico, y nos damos cuenta de lo imperfectas que son. No estamos satisfechos de nosotros mismos...; lo cual es indicio de que podemos llegar a ser más de lo que somos; pero también lo es, y mucho más cierto y apremiante, de que el ser que poseemos es deficiente en el propio orden del ser. Por consiguiente, no tiene de suyo la razón de su ser. El que tiene en sí mismo la razón de su ser, tiene ya por lo mismo la plenitud del ser.

Por lo tanto, esa luz que lleva nuestro propio ser, aun cuando sea luz de eternidad y justamente por serlo, no se ha encendido por sí misma; lo cual nos prueba que Dios tiene que existir. Debe haber un foco originario verdaderamente eterno del que nos viene la luz.

“En el interior del hombre habita la Verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es mudable, trasciende sobre ti mismo; mas no olvides al trascenderte que te elevas sobre tu razón. Dirígete, pues, hacia el foco donde se enciende la luz de tu razón”⁹⁶.

Nosotros nos damos cuenta con certeza de que hay verdades que no están sujetas al tiempo, inconmutables de suyo e imperecederas. Pongamos como ejemplo el más sencillo entre los aducidos por San Agustín: “siete más tres son diez”. No nos importa si esos *tres* o esos *siete* son manzanas o libros o cualquier otra cosa determinada. No nos interesa el contenido material de esa proposición lógica o de cualquier otra. Sólo nos interesa la verdad inmutable y permanente contenida en esa o en otra proposición lógica verdadera. La verdad lógica que en cuanto vista por nosotros, está físicamente en nosotros, y sin embargo, comprendemos perfectamente que también era verdad antes de existir nosotros, y lo seguirá siendo aunque nosotros dejemos de existir. Este es un hecho en verdad maravilloso: estamos en presencia de algo que “para nosotros” sólo existe cuando pensamos en ello con nuestros deleznable actos psíquicos. Es la verdad lógica existente para nosotros en nuestros procesos psicológicos. Mientras duran esos procesos momentáneos, por un lado, vemos que es verdad permanente y eterna, substraída de suyo a cualquier proceso temporal; y, por otro, que como cosa meramente lógica, no tiene existencia libre y de por sí. Luego, si es eterna y nosotros no podemos suministrarle el fundamento eterno que necesita, es preciso sin género de duda que haya una base subsistente de por sí, más arriba de nosotros, y que sea estrictamente eterna. Esa base eterna subsistente es Dios.

El argumento de San Agustín para probar y cerciorarse de que Dios existe, no tiene nada de ontológico en el sentido de que busque

96. In interiore hominis habitat veritas. Et si tuam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento cum te transcendis ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. (De vera Religione, 39, 72, PL. 34, 154).

su fundamento en alguna suerte de visión directa de Dios. Sigue estrictamente el camino señalado por San Pablo "a creatura mundi". Sólo que busca entre las creaturas que están a nuestro alcance la que más claramente lleva en sí las huellas del Creador, que es nuestra propia mente racional. Y ve y comprueba en ella luces tan excelentes, que nos muestran de por sí directamente y sin más, que no pueden ser propiedad del alma en la que lucen, y que necesitan un foco eterno originario totalmente inmutable y exento de todo residuo temporal. Y a la vez que deduce su existencia, comprueba la posibilidad de poseerle, puesto que ya en parte le tiene .

Es deductivo el argumento y concluyente, no porque de él saquemos al frente para verla la esencia de Dios; sino porque en él vemos vestigios que sólo pueden pertenecer a Dios. Deducimos, pues, la existencia de un SER perfecto en el orden del "ser" y estrictamente ETERNO: sin principio ni fin ni transcurso o fluxión de cualquier género. No vemos su Esencia; pero tampoco es para nosotros un abismo pavoroso absolutamente vacío, del que no podamos pensar absolutamente nada. Tenemos de El muchas noticias que nos dejó prendidas en todas sus creaturas; y podemos descifrar algunos signos suyos mientras vamos caminando hacia El, gracias a la luz que concentró en nosotros.

"Viendo, pues, y considerando todas las criaturas, cualquiera que camine hacia Ella, siente que la Sabiduría se le muestra sonriente, y le sale al encuentro en todas sus providencias...; El mismo camino le resulta hermoso gracias a aquella a la que se dirige anhelante"⁹⁷.

"Ahí la tienes. Es la Verdad para ti. Abrázala, si puedes, goza de Ella y alégrate en el Señor"⁹⁸.

VICTOR DIAZ DE TUESTA

97. Intuens ergo et considerans universam creaturam quicumque iter agit ad sapientiam, sentit Sapientiam se sibi ostendere hilariter, et in omni providentia occurrere sibi..., et ipsa via per illam pulchra est, ad quam exaestuatur pervenire. (*De Lib. Arb.* II, 17, 45, PL. 32, 1265).

98. Ecce tibi est ipsa Veritas: amplectere illam si potest, et fruire illa, et delectare in Domino. (*Ib.* II, 13, 35, PL. 32, 1260).

¿Es válida la demostración racional de la existencia de Dios a través de las vías?

En el concilio Vat. I se definió que la luz natural de la razón humana puede llegar, partiendo de las creaturas, a conocer con seguridad a Dios como «principio y fin de las cosas»¹. Según los teólogos, en este texto se habla de la posibilidad de «conocer», no de «probar» o de «demostrar» la existencia de ese principio de todas las cosas; además, el que sea «creador» no formaría parte de la definición². Con esta observación por delante, y ya que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios son *un* modo de conocerle, pero no el único, y pretendiendo éstas ser verdaderas demostraciones y no simple conocimiento, en nada se opondría a la definición del Vat. I quien se pusiera aun en el peor de los casos respecto de las vías, o sea, en el caso de negarles un valor de demostración rigurosa de la existencia de Dios.

Aparte de esto, la demostración racional contenida en las vías sería una entre otras demostraciones de la existencia de Dios, lo que equivale a que las dificultades que puedan suscitarse contra aquéllas pudieran no ser eficaces contra las demás. Si un día se le pidió a Cristo una «mostración» de Dios, al fin y al cabo una especie de prueba, su contestación fue que le mirasen a El, ya que quien le conociese a El conocería también al Padre. Por otra parte, las vías pretenden ser una demostración filosóficamente rigurosa de un Dios trascendente, el de la Biblia, el creador, el «hoc dicimus Deum»³, extremo con el que como dijimos antes, el concilio parece no meterse. La distinción entre «principio y fin de las cosas» y «trascendente como personal y creador»

1. "Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse". "Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum... A.S.", en DS, 3004 3026.

2. J. GUITTON, Sentido y valor del ateísmo contemporáneo, (Mundo moderno y noción de Dios), Valencia 1966, p. 134 ss.

3. S. Th., I, 23.

hay que hacerla, pues, según se piense de una o de otra manera, así se podría decir que la existencia de Dios habría sido casi universalmente admitida en la historia del pensamiento⁴ o que, por el contrario, el ateísmo habría estado a la orden del día en todos los tiempos. Al plantear aquí el problema que encabeza estas líneas nos referimos a la demostración filosófica de un principio supremo trascendente en sentido pleno, como no lo sería, por ejemplo, el dios dialéctico de Hegel.

POSTURAS ANTE EL PROBLEMA

En torno al problema ha habido y sigue habiendo para todos los gustos, y la bibliografía sobre él es más que sobreabundante. Así como en teología se nos ha hablado de la «muerte de Dios» como de la cosa más natural, hasta el punto de convertirse algunos teólogos en aserectores de dicha teoría como si ella fuese la última palabra del pensamiento cristiano, aireando lo que ellos llaman un «ateísmo cristiano»⁵, así también en filosofía hay filósofos, aun entre los católicos, que, con un radicalismo absoluto, no dudan en afirmar que no existen ni pueden existir pruebas de la existencia de Dios⁶. Pero, ¿hasta qué punto es verdad que Dios ha muerto también en el ámbito de la filosofía? ¿En qué sentido el Dios de la filosofía puede ser un Dios contrahecho? ¿Hasta qué punto la razón ayudada por la revelación podrá encontrarse con un Dios auténtico, siempre, claro está, dentro de un plano puramente filosófico? Limitándonos a las pruebas tradicionales veremos luego lo que nos parece se deba responder a estas preguntas. Desde luego, el tema no parece fácil cuando, como Hirschberger confiesa en el artículo citado, los mismos defensores de la validez de las vías, se encuentran con no pequeñas dificultades. El, por su parte, cree que dichas pruebas no merecen ser tratadas tan mal y, consiguientemente, intenta una justificación de las mismas en el mismo Aristóteles. Algunos otros piensan, refiriéndose a las vías tomistas, que, con algunos «arreglillos», podrían pasar. Por mi parte creo, sin embargo, que si los «arreglillos», se refieren solamente a una formulación no con «la concisión con que el Santo dibuja las cinco vías que han convertido en

4. OLIVIER A. RABUT, *Le problème de Dieu inscrit dan l'évolution*, éd. du CERF 1963.

5. ¿Ateísmo, cristiano? en *la Civitá Católica*, set. 1970, pp. 345-350.

6. COLIN, P., *Le théisme et les preuves classiques de l'existence de Dieu*, en *L'existence de Dieu*, Casterman 1963, p. 135 ss. HIRSCHBERGER, J., *Pruebas de la existencia de Dios, en Hombre, Dios y Revelación*, ed. SIGUEME, Salamanca 1968, p. 101.

esqueletos los raciocinios primigenios provenientes de la antigüedad»⁷, esto sería demasiado poco para obviar las auténticas dificultades en contra. Es cierto que el hecho de que dichas pruebas sean tan antiguas en la historia como el mismo pensamiento filosófico aconseja cautela para no sentirnos sin más con derecho a descalificarlas. Y también es cierto que no debe ocultárenos el peligro que significa para la misma fe en la existencia de Dios el privar a la razón humana de alguna posibilidad de una demostración racional de esa existencia de Dios. Como muy bien advierte Hirschberger, «un día aparecerá la pregunta sobre la verdad de la idea de Dios, y si entonces no se puede fundamentar de manera sólida, se desmoronará lo que hasta entonces era fe viva⁸; en este caso seríamos nosotros de mucho menos aviso que el mismo Kant quien, si bien llegó a la conclusión de que la razón no podía demostrar la existencia de Dios, creyó, sin embargo, que con su sistema filosófico, juzgado como auténtico, imposibilitaba al adversario que, con razones también, intentara negarla, según su famosa frase: «tuve que anular el saber para reservar un sitio para la fe⁹. Precisamente por esto, y porque la verdad nunca dañará a la verdad, procuraremos exponer en estas páginas lo que creemos ser una auténtica dificultad contra el valor probativo de las pruebas tradicionales, sin que por lo mismo, terminemos por echarlas al cesto, ni tampoco por esbozar una sonrisa de conmiseración como suelen hacerlo quienes simplemente han oído campanas.

DIFICULTADES Y DIFICULTAD

Cuando se ha abordado el tema acerca de la validez de las vías para una demostración de la existencia de Dios, se ha aludido a ciertas objeciones o dificultades contra las mismas que, a mi modo de ver, no llegan a lo sustancial del problema, a lo que tiene de verdaderamente dificultoso. Así, por ejemplo, siguiendo a Hirschberger en el libro citado, enumeramos las siguientes: a) la demostración racional nos da como resultado un Dios diferente del de la Biblia. Hirschberger responde bien a esta objeción y a ella nos remitimos¹⁰; me bastará citar lo que me parece más expeditivo de la respuesta: «el que esgrime dicha objeción no sabe en realidad de qué se trata». Por nuestra parte añadi-

7. HIRSCHBERGER, J., o. c., p. 140.

8. Ib., p. 102.

9. KANT, E., *Crítica de la Razón pura* (Prólogo).

ríamos: ¿caso al Dios de Abraham y de Isaac no le conviene objetivamente la noción filosófica de la aseidad, atributo general como término de cada una de las vías?; aunque, naturalmente, el Dios de Abraham incluya muchísimas otras perfecciones. No va por ahí la dificultad. De todos modos sí distinguiremos entre una demostración puramente racional de la existencia de Dios y la demostración racional de Sto. Tomás que se mueve en la luz de una cierta precomprensión de Dios a base de una tradición cristiana, filosófica, humana¹¹. Por lo demás, ya el mismo Santo nos advierte que, filosóficamente, acerca de Dios más bien sabemos lo que no es que lo que es», siguiendo en esto a S. Agustín¹². b) Una segunda dificultad podría ser ésta: la demostración metafísica de la existencia de Dios es un esfuerzo inútil porque está formulada según una forma de pensar «alejada de la forma ordinaria de pensar de los hombres»¹³. Evidentemente, esto no es una objeción seria; indicaría solamente algo inútil para la mayoría de los hombres no preparados, como no lo está esa mayoría, para las disquisiciones metafísicas. En cambio si la inutilidad se fundamenta en el hecho de que ni a los filósofos modernos convencen, a no ser a aquellos que poseen una fe práctica-existencial en Dios (Max Scheller) y que, por consiguiente, no tienen ya necesidad de pruebas (Marcel), esto ya es más digno de atención. Afirman éstos la imposibilidad por parte de la metafísica para consolidar la fe, porque la fe es radicalmente diferente de la filosofía. Pero la respuesta no es difícil. En primer lugar es cierto que quien posee a Dios por la fe no tiene necesidad de pruebas racionales, pero de ahí no se sigue que éstas sean inútiles, a no ser que se identifique la aceptación de la existencia de Dios por parte de la razón que la demuestre con un acto de fe que tenga por objeto esa misma existencia. En este caso, evidentemente, no hay pruebas filosóficas que valgan: la fe, o el acto de fe, no será nunca conclusión de unas simples premisas lógicas. En cualquier otro caso hay que decir que todo lo que la razón pueda descubrir acerca de la verdad será siempre una consolidación de la verdad revelada cuando su descubrimiento sea hecho sobre una verdad objeto también de la revelación. Si, por ejemplo, la razón demuestra la espiritualidad del alma, la fe en esta verdad quedará consolidada ab extrinseco y por lo mismo será de más fácil acep-

11. NICOLETTI, E., *La struttura delle cinque vie di S. Tommaso*, "Aquinas", I (1969), pp. 57-58. V. Riv. di fil. Neo-Scolastica, mag. giugn. 1970, p. 289.

12. In Ps. 85 PL. 37, 1090: "Hoc solum potui dicere, quid non sit".

13. PASCAL, *Pensamientos*, 543.

tación para aquel que ya la tenga por la razón. Pero lo que realmente sucede es que la demostración metafísica con un punto de partida cosmológico —como es el de las vías— nada puede decir al hombre que está situado filosóficamente en una postura puramente existencialista, y esto por dos motivos: primero porque dichas demostraciones racionales funcionan en un terreno existencial, sí, pero atendidas las relaciones esenciales metafísicas que se dan entre las realidades existentes; pero es aquí precisamente donde el puro existencialista se ha cortado la coleta, ya que, fuera del hombre, sólo se atiende al fenómeno existencial en el que la contingencia de los sucesos fenoménicos tiene sus explicaciones adecuadas dentro del conjunto de la naturaleza y a base de una ciencia física desconocida por los antiguos. El ser en cuanto tal se les ha escapado, —quizás por culpa del idealismo esencialista absorbente de toda realidad contra el que el existencialismo fue una reacción muy justa—, y, por consiguiente, no ven la necesidad de la explicación de una contingencia radical-esencial que les es desconocida. Téngase en cuenta, además, que en el existencialismo, y en general en la filosofía de hoy, las cosas que no son el hombre solamente existen en relación con el hombre que es el único que existe auténticamente y que constituye el punto de partida con exigencias de explicación. Es decir, el punto de partida no es ya cosmológico sino antropológico, y el punto de llegada ha de responder más bien a exigencias humanas que del orden físico-existencial. Así, pues, las objeciones presentadas desde este ángulo de visión existencialista responden a una postura filosófica determinada, y en tanto serán válidas en cuanto que la postura filosófica sea la única verdadera. No afectan a los argumentos cosmológicos-metafísicos en sí mismos con una demostración racional en el mismo campo esencial-existencial en el que de hecho y de iure están concebidos aquéllos; en consecuencia no se trata de verdaderas dificultades esenciales a las vías. c) Hay otra serie de dificultades que se refieren a detalles de esta o de aquella vía en concreto, por ejemplo si se trata de un orden físico o no, si de una subordinación esencial de las causas o no, o del sentido que puedan tener tales o cuales expresiones; tampoco estas objeciones son auténticas como insuperables, y han sido suficientemente estudiadas y resueltas ¹⁴.

14. CHARLIER, L., *Les cinq voies de Saint Thomas. Leur structure métaphysique*, en *L'existence de Dieu*, pp. 191-227.

LA AUTENTICA DIFICULTAD

Cualquiera sabe por la historia de la filosofía que los filósofos han sido capaces de llegar no sólo a la concepción de un ser supremo primordial, sino de superar también un panteísmo de tipo materialista. Ya Anaxágoras se mereció el apelativo, por parte de Aristóteles, de hombre «sobrio entre borrachos» por su descubierta del NOUS ordenador del mundo material y que, a su vez, no es materia¹⁵. Ahí tenemos también el mundo ideal de Platón, realidad auténtica frente al mundo de la opinión; y sobre todo a Aristóteles¹⁶, el cual, si bien en el lib. VIII de la Física nos presenta al motor inmóvil como algo inmanente que es pura fuerza física, causa eficiente del movimiento existente en el mundo y con contacto físico con él, sin embargo, en el lib. XII de la Metafísica nos ofrece un concepto de ese ser supremo que supera en absoluto al de la Física, si es que, según otros, pudiera existir incompatibilidad entre ellos¹⁷. El Motor inmóvil de la Metafísica es «ousia», es «energía» que mueve no de un modo físico sino como objeto de pensamiento y de deseo; es un ser al que aun la providencia se le discute a fin, precisamente, de colocarlo en la trascendencia del Acto puro respecto de la movilidad de los demás seres¹⁸. No es mi intención entrar ahora en discusión acerca de si en Aristóteles pudiera encontrarse implícita o explícita una cierta idea de la creación. Me bastará referirme aquí a quienes han estudiado este punto. Véase, por ejemplo, la conclusión del ya citado J. M. Laso: «Las ideas de providencia y de creación son totalmente ajenas a este esquema teológico de Aristóteles. Sin embargo, y a pesar de todo esto, la existencia de este Dios es

15. MAYOR, D., *Problemas sobre Anaxágoras*, en *Pensamiento* (julio-agosto-septiembre) (1954).

16. LASO GONZALEZ, J. M., *Dos concepciones del motor inmóvil incompatibles entre sí: el lib. VIII de la Physica y el lib. XII de los Metaphysica de Aristóteles*, en *Revista de Filosofía*, pág. 379-414.

17. VUILLEMIN, J., *De la Logique a la Théologie*, París 1967.

18. "Motor que existe él mismo como ser inmóvil, ser en acto, éste no puede de ninguna manera cambiar... es un ser necesario... y en el orden de su necesidad es también un ser del orden de lo bello... principio de que depende el cielo y la Naturaleza toda. La duración y la vida, tan breves para nosotros, las posee este ser en el mejor grado, porque él siempre es aquello, cosa para nosotros imposible, y porque también el placer es su acto... El pensamiento en sí es el pensamiento de lo que es mejor, y el pensamiento por excelencia es el de lo que es bueno por excelencia. Se entiende a sí mismo abarcándolo inteligible... de manera que lo inteligible y el entendimiento llegan a ser lo mismo...; la actuación de la inteligencia es la posesión de lo inteligible..., esto más que otra cosa parece ser ese algo divino que posee la inteligencia, y la contemplación es el placer supremo y el bien absoluto. Si el ser divino se halla siempre en esta felicidad que nosotros gozamos breves instantes, es bien digno de admiración, y si su felicidad es aún mayor, es con más razón aún merecedor de nuestra admiración. Y seguramente así es... Es también vida... porque la inteligencia es una vida, y esta actualidad, tomada en sí misma, es su vida perfecta y eterna. Decimos que el ser divino es un ser animado, eterno y perfecto. De manera que la vida, la duración continua y eterna pertenecen al ser divino. Esto es, en efecto, el ser divino". *Met.*, XII, 7.

demostrada por Aristóteles. En resumidas cuentas, Aristóteles encontró necesaria la existencia de un Dios perfecto, al considerar el orden del Cosmos y la gradación ontológica de los seres que conoce el hombre como buenos en sí mismos; pero tras delimitar la naturaleza del ser óptimo, *no encontró la forma adecuada* para explicar la realidad cambiante partiendo de él, sin que despreciara su plenitud de ser»¹⁹. Es decir, si bien el movimiento de los seres físicos de la creación tendrá una explicación original adecuada al decir Aristóteles que son movidos por Dios como objeto de conocimiento y de deseo dependiendo de una potencia eterna y única, esta dependencia no afecta a la posición misma del ser. O lo que es lo mismo, Aristóteles no habría sido capaz de eludir el dualismo²⁰.

No cabe duda que este esfuerzo de la razón humana que se remonta a las alturas del ser supremo es algo grande, pero en estos casos y en los demás que pudieran aducirse de la historia de la filosofía este ser trascendente se encuentra siempre enfrentado con un mundo compuesto en todo o en parte por una materia eterna. Y es entonces cuando, al comparar esta concepción del Dios trascendente a la materia, enfrentada siempre consigo, con un panteísmo de tipo hegeliano, no sabe uno a qué carta quedarse como explicación menos inadecuada de la realidad de las relaciones entre Dios y el mundo. Por un lado la trascendencia es sublime, pero se viene abajo a causa de la eternidad de la materia puesta en frente; por otro, la suprema razón de ser de todo en el panteísmo queda oscurecida por la imperfección ontológica y radical de ese ser supremo que necesita una evolución interna para llegar a ser perfecto, pues es elemental que, teniendo el ser inicial toda la perfección —pues toda de él procede por emanación— y de una manera absoluta, o sea, sin relación a otro alguno, la tenga también ya desde el principio de un modo perfecto. En una palabra, a pesar de todo el resultado positivo que podemos atribuir a la mente humana en este esfuerzo en la búsqueda de Dios, hay que reconocer que *de hecho no ha llegado a esa trascendencia absoluta* que aluda a un Dios personal como el que se supone en el que es principio del mundo por creación del mismo de la nada, y que es el que se señala como término de las vías.

19. LASO GONZALEZ, J. M., Análisis de las aporías teológicas del libro XII de los "Metaphysica" de Aristóteles, en *Naturaleza y Gracia* (enero-abril) 1969, pp. 3-36.

20. Véase una detallada exposición del tema de la creación en la filosofía griega en MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, Madrid, 1947, pp. 610-628.

LA CUESTION «DE IURE».

La cuestión «de facto» está clara; la filosofía no cristiana y puramente racional no llega a la trascendencia absoluta. Pero, ¿es que es sólo cuestión «de facto» o también «de iure»? Refiriéndonos en concreto a Aristóteles, y en él a todos los demás, podríamos preguntarnos: ¿acaso Aristóteles solamente *no supo* llegar de hecho a un Dios trascendental como creador o más bien *no pudo* llegar? Esta pregunta nos coloca frente a frente a lo que, según mi modesto parecer, es la dificultad fundamental y única contra la validez puramente racional de las clásicas vías. Hirschberger, a propósito de la dificultad de las vías a causa del raciocinio en ellas empleado, responde que «se puede decir que, en efecto, de hecho el raciocinio es difícil, pero ciertamente no tan extremadamente difícil como se propugna»²¹. Ciertamente así es si la dificultad se limita al aspecto metafísico en que se desarrolla el raciocinio, aspecto para el que hay que estar suficientemente preparado. Pero la dificultad no está solamente ahí, está en algo más profundo que es la relación íntima existente entre Dios y la realidad mundana que ha de ser descubierta por una razón dejada a sus solas fuerzas, no impregnada como está la de un cristiano por la revelación. Aquí está el verdadero «quid» de la dificultad que, modestamente hablando, me parece más difícil y extremadamente más difícil de como se presenta ordinariamente la dificultad del raciocinio en las pruebas de la existencia de Dios. En efecto, el salto entre el «secundus gressus» de las célebres vías y el término de las mismas: motor inmóvil, causa primera incausada, ser necesario, etc. absolutamente trascendentes, es verdaderamente *abismal*, un salto hacia las tinieblas, una especie de salto en el vacío. Entiéndase bien, hablamos de un salto en el vacío desde un punto de vista subjetivo, lo cual no quiere decir que ontológicamente la contingencia radical de los seres, su extrema y absoluta indigencia óptica, no lleve consigo la exigencia de la trascendencia absoluta. Pero una cosa es lo que la realidad es en sí misma y otra lo que nosotros podemos alcanzar acerca de ella. Repetimos que la dificultad para salvar ese abismo tenebroso entre los seres y el SER es de tipo subjetivo-objetivo: es cuestión de la comprensibilidad, por parte del que conoce, de la realidad que tiene delante de sí; es decir, sólo podemos salvar subjetivamente ese abismo si llegamos a una noción adecuada de la

21. HIRSCHBERGER, J., o. c., p. 112.

trascendencia del ser necesario, si la relación entre el SER y los seres que, como trascendente incluye la noción de creación, está al alcance de la mente de modo que por sí misma puede sospecharla y plantearla como hipótesis. Ahora bien, contra la posibilidad de poder llegar a esta hipótesis está lo siguiente: la acción creadora es por una parte acción *exclusiva* de Dios y en ninguna parte podría ser experimentada o conocida por nosotros sino en El, lo cual es imposible; por otra parte, el *no-ser* de las creaturas, sobre todo si insistimos en aquello de que «*omnis cognitio incipit a sensu*», lo experimentamos únicamente como una variante del ser total. Ahí tenemos todo ese esfuerzo de las filosofías panteístas incapaces de establecer la personalidad del hombre frente al ser supremo por el cual, tarde o temprano, termina por ser absorbido. La historia de esta despersonalización del hombre es tan antigua y tan moderna como el mismo pensamiento filosófico una que se ha independizado de los mitos de la antigüedad o cuando no ha sabido captar el mensaje de la revelación. Y esto es muy natural, ya que, por otra parte, en una trascendencia absoluta, el ser existencial de la creatura es *otro* de Dios, pero a la vez es *nada* fuera de Dios (trascendencia-inmanencia). Es decir, Dios que, como creador, es trascendente en un sentido estricto, tiene que ser inmanente y con una inmanencia total dada la inconsistencia absolutamente radical en el aspecto óntico de la creatura. ¿Quién será capaz de comprender este ser-no-ser de la realidad? Recuérdese que Kant encontró aquí una de sus antinomias. ¿No pecaríamos de ingenuos si nos empeñásemos en considerar desvelada a la *simple razón* la *misteriosa* relación Dios-creatura en su aspecto de creador? ²² La creatura es y puede *dejar de ser* sin la más mínima mutación por parte de la esencia divina y de su voluntad que, sin embargo, han de serle inmanentes ²³. ¿Qué es, pues, esta creatura? No diremos que sea un absurdo, pero sí que es algo incomprendible para la pura razón humana a la hora de reducir la multiplicidad a la unidad, lo contingente a lo necesario. La razón pura ha podido darnos solamente un Acto puro aristotélico, grandioso por cierto en su descripción como ya hemos visto, y también un dios hegeliano no menos sublime en su realización total después de su encarnación en la tragedia

22. No se olvide que a Dios le ha costado lo suyo hacer comprender a los hombres la revelación de su trascendencia, revelación que ha seguido un "largo proceso, jalonado por una serie de intervenciones proféticas, (que) desemboca con el segundo Isaías en una especie de Evangelio de la trascendencia divina" (V. LARCHER, CH., *La trascendencia divina, otra causa de la ausencia de Dios*, en CONCILIUM, dic. 1969).

23. Dios es "intimior intimo meo, superior summo meo". Conf. III, 11.

de lo finito. Y ciertamente habría que decir que no hubo de ser pequeña la tarea y el esfuerzo para concebir a un dios como «Espíritu del mundo (y capaz de) deshacerse de toda esencia objetiva extraña y comprenderse por fin como espíritu absoluto, engendrando de sí mismo lo que es objetivo para él reteniéndolo tranquilamente en su poder»²⁴. En realidad, ¿a qué más podría haber aspirado la razón humana en sus atisbos acerca del creador? Aquí está, y solamente aquí, la gran dificultad contra la posibilidad de la demostración racional metafísica de la existencia de Dios partiendo de la realidad física de este mundo. ¿Cómo podría, pues, concluir a esa existencia trascendente si la creación, de la que tiene que hechar mano necesariamente para dar el salto, es incomprendible? Tanto esto es así que, aun admitido por la revelación el hecho de la creación y elaborada filosóficamente su noción, podremos dar ciertamente una explicación más adecuada de la relación Dios-creatura evitando las grandes dificultades y absurdos de dualismos y panteísmos, pero no será menos cierto que cuando el panteísta nos pida una explicación que desvele el misterio de una realidad que puede ser y no ser, comenzar y desaparecer sin la más mínima mutación o cambio de la realidad divina, tendremos que refugiarnos en el misterio. Podríamos responderle únicamente que la incomprendibilidad de una solución no es un absurdo y no obsta para que pueda ser entendida como más aceptable para resolver el problema. Teniendo todo esto en cuenta me parece podemos comprender mejor, sin recurrir a otras componendas, el que Aristóteles llegue a esa conclusión genial del Acto puro que, sin embargo, no lo sea tanto al tener que admitir un dualismo por razón de la materia.

CONCLUSION

Aplicando a las pruebas tradicionales lo expuesto anteriormente, podemos concretar los puntos siguientes:

- 1) Creemos que la noción filosófica de la creación es necesaria para dar legítima y científicamente el salto desde las creaturas hasta la *trascendencia* de un primer principio al que podamos aplicar con toda propiedad aquel «hoc dicimus Deum».

24. FLOREZ, R., *El Dios dialéctico*, en *Estudio agustiniano*. Enero-abril, 1970, p. 48.

- 2) Históricamente tenemos esta noción (nos referimos al contenido, no a la noción filosófica) por revelación, y fuera de ella no se encuentra.
- 3) Nos parece, salvo siempre mejor opinión, que dicha noción (sin la revelación del hecho de la creación) supera las fuerzas de la pura razón natural tal como se encuentra ésta en sus relaciones con un Dios al que haya de dirigirse a través de las cosas creadas; y la razón es que la noción de creación, que necesariamente está implicada en la demostración racional de que aquí se trata, es algo misterioso y su comprensión exigiría el conocimiento del acto creativo en sí mismo. Ahora bien, no es lícito suponer una noción, que es ingrediente necesario para una explicación, si esa noción es incomprendible: «las razones no tienen más remedio que moverse dentro del campo inteligible»²⁵. En una palabra, «nada de metafísica del ser puro sin la revelación bíblica»²⁶.
- 4) Una vez revelado el hecho de la creación, la razón humana ha elaborado no sin grandes esfuerzos la noción filosófica de la misma. Y es entonces cuando se encuentra ya capacitada para dar una explicación de las relaciones existentes entre el Ser necesario y el ser radicalmente contingente. Y aunque en sí misma la creación permanezca envuelta en el misterio, al ser una realidad su traducción a fórmula filosófica, esta noción es una explicación *racional* de dichas relaciones e ilumina a la mente para que pueda evitar el absurdo de una evolución panteísta o de una eternidad de los dos seres: Dios-materia.
- 5) Si se nos dice que entonces las vías, como demostración racional, son válidas solamente para aquel que admita la revelación, le diremos que, sin duda, para este tal valen, pero *no porque ese hecho de la revelación sea puesto como premisa lógica de la demostración*. Es decir, cuando se trate de un no cristiano habría que

25. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal, o de la desesperación y el pecado*, Madrid 1969, p. 196.

V. MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, Madrid 1947, pp. 638 ss. Manser, al tratar la cuestión de la posibilidad de una demostración rigurosa de la creación en favor de la que estaría Santo Tomás en contra de San Alberto, se pronuncia en contra de dicha posibilidad diciendo: "Para mí es muy significativo que ni Alberto Magno ni Maimónides, que, sin embargo, eran cerebros poderosos considerarán la creación de la nada como filosóficamente demostrable". Por nuestra parte creemos que habrá que hacer una distinción que más bien daría la razón a ambas partes; sería ésta: si se trata de una demostración racional, dejada la razón a sus solas fuerzas, hay que estar con San Alberto. Si tenemos en cuenta que Santo Tomás ya tiene la noción de creación elaborada a base del hecho de la fe, la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios puede también defenderse, ya que la realidad de la creación está entera en la potencialidad absolutamente radical y radicalmente absoluta del ser contingente.

26. GILSON, E., *Lo espíritu della filosofia medievale*, Brescia 1947, p. 38 ss.

presentarle no el hecho de la creación revelado por la fe, sino la noción filosófica de creación ya elaborada con la ayuda de la filosofía griega y que ya poseemos; se le invitaría a examinar esta noción filosófica de creación como un medio de relacionar al ser supremo y primer principio de todas las cosas con las cosas existentes, medio que parece dejar mejor a salvo los derechos del ser supremo y que evita mejor las contradicciones y absurdos, o al menos, la incomprendibilidad de un dualismo y a fortiori de un panteísmo evolucionista; aunque, naturalmente, también de nuestra parte exista la oscuridad, no absurdo, en la comprensión del hecho de la creación que, como queda dicho nos hubiera impedido sospechar la posibilidad de esa noción. Es decir, con la ayuda de la filosofía griega tendríamos de hecho una metafísica originada en la revelación pero que ya no sería revelación ni habría por qué presentársela así al incrédulo. Precisamente tendríamos aquí un reforzamiento interno de la filosofía por parte de la revelación que enriquece a la filosofía, un válido apoyo prestado a ésta para desentrañar todo el significado de las nociones de contingencia y acto puro que para la filosofía eran una verdadera exigencia (recuérdese todo el empeño de Aristóteles para purificar al primer motor a pesar del dualismo), pero algo muy misterioso que impedía a la pura razón adentrarse en lo más profundo de dichas nociones metafísicas. Son de G. Marcel estas palabras: «Si l'exigence de transcendance se présente avant tout comme insatisfaction, (sependant) la réciproque ne paraît vrai, il ne semble pas qu'on soit en droit de dire que toute insatisfaction implique l'aspiration à la transcendance»²⁷.

En una palabra, si las vías, como demostración *puramente* racional tienen sus más menos que más en orden a la validez, sin embargo, con la ayuda de la revelación, en el sentido expuesto en estas páginas, pueden ser usadas honradamente *para una afirmación filosófica válida* de la existencia de Dios.

EPILOGO

La exposición que precede nos hace comprender mejor la necesidad de la revelación que, en este caso, si bien no es necesaria para que

27. MARCEL, G., *Le mystère de l'être*, t. I, *Réflexion et mystère* (1951), p. 50.

la razón se remonte a un *principio de todas las cosas* en un sentido corriente, hacia el que deba sentir una responsabilidad (muy bien lo de la Sabiduría condenando a los filósofos antiguos), sí que parece ser necesaria absolutamente para una comprensión intelectual de la trascendencia personal y científicamente filosófica de ese primer principio y, por consiguiente, para una validez absoluta de las vías. Se verificaría aquí también aquello de que «las causas son causas recíprocamente». Sin la revelación de la trascendentalidad absoluta de Dios, la razón no podría llegar a esa trascendencia absoluta; pero sin la filosofía, el hombre, aceptando el hecho sin más de la creación, no podría en el campo de la reflexión humana hacer ver al panteísta un camino hacia ese primer principio que salve mejor la naturaleza de éste, sus relaciones con lo que de él ha salido y que evite los absurdos propios de un evolucionismo absoluto. Citando de nuevo a Gilson y completando la frase antes citada: «Nada de metafísica del ser puro, sin la revelación bíblica; pero nada tampoco de metafísica salida de la revelación, sin la filosofía griega»²⁸. Reforzamiento de la filosofía con la fe; ¿filosofía cristiana?²⁹.

FIDEL CASADO

28. GILSON, E., o. c.

29. TRESMONTANT, C., *L'origine della filosofia cristiana*, ed. Paoline, Catania 1963.

TEXTOS Y GLOSAS

La teología en busca de camino

(Congreso mundial —El porvenir de la Iglesia— Bruselas 12-17 sept. 1970)

La idea tenía su atractivo y más de un riesgo. Convocar un congreso de teología de este tipo, desde la base, sin la pomposidad y el boato de lo rojo, podría parecer una temeridad. Hablar en su título del "porvenir de la Iglesia" sonaba a teología ficción, a interceptar, dirían algunos, los caminos del Espíritu que dirige su Iglesia por sendas misteriosas, indescifrables para las mentes humanas. Todo ello se prestaba a mil reflexiones, a sospechas sin cuento, a publicidad desmedida o a prurito de dirección ideológica dentro de la Iglesia. Quizá toda reflexión en torno al acontecimiento tenía algo de razón y se apreció también en el Palacio de los Congresos de Bruselas. Sería al menos una fructuosa toma de conciencia por parte de los teólogos de la complejidad de los problemas que tienen planteados y de la necesidad de una ayuda mutua y de una colaboración para, sin perder la propia originalidad, buscar unas líneas orientativas de la marcha teológica en la enmarañada selva de divergencias.

El Congreso mundial de teología se ha celebrado. Las esperanzas de muchos quedaron defraudadas. Sin embargo otros vieron confirmadas sus posiciones. Sin duda en un Congreso donde la libertad brilló al máximo, donde se dejaron oír voces en todo tono, a favor y contra todo, hay opción para todas las interpretaciones. No nos pertenece ahora emitir juicio sobre la realización, sino informar de lo acaecido, en espera de que la publicación de las conferencias y la presentación oficial del Congreso dé margen a la creación de un juicio crítico y de una opinión pública en torno a las adquisiciones logradas.

Organización e intenciones

Sobre el papel estaba muy bien programado, al igual que en la asistencia técnica a los participantes. El reglamento interno del Congreso llevaba ya su línea directiva, especificando los varios puntos y los votos necesarios para la aprobación de una propuesta. La divi-

sión de participantes, los grupos de estudio y de trabajo, su funcionamiento con sus relatores correspondientes, el valor de los votos, estaban clarificados en el reglamento. Sobre el papel olía a cierta perfección.

Sin embargo la vida trae siempre un margen de improvisación. Y es preciso contar con él. Las críticas al reglamento no faltaron y se intentó dar al traste con esa planificación racionalizada y no realista. Se apeló a la inutilidad de una votación —la verdad no se impone por votos, se dijo—, a la falta de libertad que suponía el dar ya proposiciones o “resoluciones” hechas para que los grupos discutieran sobre ellas, a la cierta teledirección del Congreso, a la distinción entre los participantes, a la anglogermanización de la teología. Se alargaron los diálogos sobre estos puntos con visiones diversas, a veces muy duras y otras más suaves y agudas. Sin embargo, es preciso confesar que si hay que dejar cauce a la improvisación, ya que la vida no puede apresarse en el papel, no lo es menos que en Congresos de este tipo se requiere una planificación precedente bien pensada, directivas para que los diálogos no abarquen todos los temas y lleven una línea más o menos unitaria, y personas capaces de mantener el ambiente exigido.

No obstante, permaneció abierto el diálogo y mantuvieron la libertad los organizadores, tratando de subvenir a muchas de las críticas que se hicieron aligerando de algún modo el reglamento. Esa es la actitud, aunque no convencida. Apreciamos además que cualquiera en esas circunstancias puesto a organizar hubiera tenido que pensar en todos los elementos que integrarían una masa tan enorme de personas y trataría de buscar la línea directiva propia. Quizá la crítica de que se desmentía con la práctica lo pedido en teoría fuera una realidad. Se pedirá pluralismo teológico, pero no existiría en las conferencias, como existiría también un handicap para otras lenguas al no tener la posibilidad de expresarse, colocando a las personas en inferioridad de condiciones. Una vez más se demostró que en nuestro tiempo la imposición es rechazada, aunque sea mejor lo ofrecido, y que la autoridad no es nunca omnipotente.

Las intenciones aparecían claras desde el discurso de apertura del P. Schillebeeckx. Se trataba de buscar un cierto “consensus theologicus” entre los teólogos sobre puntos fundamentales, capaz de producir una nueva figura dentro de la teología y de la Iglesia que sería el consentimiento de los teólogos como un “locus theologicus”. Este hecho pretendía ser transcendental y de ahí la insistencia en una votación con el fin de comprometer y de comprometerse. Los teólogos que eran quienes predicaban el compromiso, quienes escribían tan bellamente sobre él, tenían la ocasión de hacer realidad sus propios escritos. Podría ser hasta un test para la sinceridad de sus actitudes.

A su vez, en medio de la desorientación reinante aún en el círculo de los teólogos empeñados, se deseaba buscar unas líneas directivas y orientadoras para la teología. Tarea nada fácil. La coyuntura es muy difícil, pero se notaba la necesidad de unas directivas que orienten la investigación en la vida y desde ella. Antes de una realización pastoral concreta, que por fuerza ha de ser múltiple, es preciso que exista una cierta unidad de miras y de objetivos, y una mentalidad creada y convencida. Juntamente con esto aparecía el elemento personal: una toma de conciencia, un examen a los mismos teólogos con el fin de dejar en claro si han tomado en serio su función, tanto en lo personal —con su vida y testimonio comprometido en la liberación de los hombres—, como en lo social, sea a través de su actuación directa, sea a través de sus escritos.

Se abría entonces el matiz del ecumenismo, que estaría presente en todas las conferencias, implícita o explícitamente. El problema era también delicado. Y se hizo sentir en algunas cuestiones con intervenciones animadas y en ocasiones animosas. En el fondo todo ello lleva otra mira que era pastoral, que era no puramente teórica, sino eminentemente práctica, aunque no se extrayeran las consecuencias. Y con esto habría quizá que añadir otro dato, que era significativo por la ausencia: el magisterio no estaba con la teología. ¿Por qué han de creerse o de sentirse al menos, opuestos, cuando ambos trabajan por la misma causa y luchan por los mismos valores? ¿Por qué esos miedos a los pensadores dentro de la Iglesia? ¿Qué pasa en la Iglesia en ese sentido? ¿No sucederá acaso que el gran pecado de la Iglesia consista en que dentro de ella unos gozan del poder o de la potestad y otros de la autoridad moral, y hoy se cree más al prestigio adquirido por propio trabajo, desarrollo de los dones divinos, que a la imposición de un poder donado no se sabe bien por qué méritos? “Las dificultades del diálogo entre el gobierno de la Iglesia y los teólogos —dijo van de Bogaard— hacen pensar a las tensiones existentes en una industria entre la dirección y el departamento de investigación”. El mismo orador, seglar, Presidente de la fundación “Concilium” añadió a los teólogos: “Decidme en palabras sencillas lo que significan hoy el Evangelio y el cristianismo a fin de que yo pueda aprender de manera sencilla e inteligible el mensaje evangélico... porque todo cristiano tiene el deber de mostrar que la Iglesia tiene todavía porvenir”.

Y el P. Schillebeeckx había dicho también: “No nos hemos reunido aquí en una actitud de seguridad y de suficiencia... pero tampoco como arqueólogos... No queremos salir de nuestra competencia... pero queremos cumplir en ciencia y conciencia la misión que nos toca, a saber la aportación de la reflexión crítica como contribución propia e inalienable a la vida de la Iglesia... hacemos de la teología un servicio para la paz real de los hombres, es decir para el porvenir de los hombres: porque el porvenir de la Iglesia es su presen-

cia al porvenir del mundo". Y a lo largo de las conferencias y de los diálogos esto quedaba más en claro. Especialmente apareció a la hora de las conclusiones y de la aprobación de propuestas. Qué era lo que pretendían y cuál la intención de los organizadores se evidenciaba en sus expresiones y en sus gestos. Era significativo y comprensibilísimo: en el fondo también ellos necesitaban un aliento y un apoyo.

Si éstas eran las intenciones abiertas, no faltaron tampoco otras sospechadas por los participantes. Tal vez no confesadas, pero deseadas. Y en los momentos de euforia se manifestaba con cierta claridad. Ciertos teólogos necesitaban una especie de aprobación, por parte de los demás teólogos, de las líneas directivas de su propia teología, es decir de las líneas que ellos, a fuerza de trabajo, de intuición y de esfuerzo y a despecho a veces de encontrados pareceres en el magisterio, han ido construyendo. Era normal que así fuera. Sería un test para su teología, que sería la votada, tras unas conferencias centradas todas ellas en esa dirección. Esto significaría una confirmación de los propios puntos de vista para hacerse fuertes y continuar el propio camino. En realidad, esto se dejaba notar. No me parece mal. Existían teólogos y personas de formación fuerte para considerar si esas líneas están de acuerdo o no con el hoy del mensaje, y eran ellas quienes podían emitir un juicio crítico sobre las mismas. Al menos para la mayoría podía considerarse una teología ante para la actualidad, aunque es preciso contar siempre con la diversidad de psicologías, de culturas, de prácticas y a la hora de la adaptación no podrán aplicarse unos principios nacidos en ambiente anglo-germánico, con una problemática concreta, del mismo modo en las demás regiones, culturas o idiosincrasias. Pero la mentalidad subsiste, abierta, pluriforme, comprometida en la liberación de los hombres. Serán las conclusiones y la aplicación el test de la verdad o menos de unos principios que han tenido poca dificultad en ser aceptados. La línea me convencía para hoy, aunque no pueda uno pararse nunca y deba estar siempre en la búsqueda.

Esta misma intención sospechada arrastraba consigo otra no menos arriesgada: una especie de revancha o de reivindicación —las palabras serían muy duras— frente al magisterio de la Iglesia. Y como contrapartida una búsqueda de libertad, de crítica e investigación para el teólogo, nacida de una amarga experiencia y del llamado "martirio de las ideas". El tema sonó más de una vez. Es real. A veces no se quiere confesar sinceramente. Pero es así. Mientras magisterio oficial de la Iglesia y teología no vayan del brazo no puede haber fecundidad en la Iglesia porque no se llegará nunca al matrimonio. Y dígame lo mismo de la teología y los pastores directamente comprometidos en la acción. Inconscientemente, al menos, esta pretensión era bastante común. Y el temor a las ideas, a pensar el mensaje cristiano, hasta de forma arriesgada, a profundizarlo en refle-

xión y en vivencia, bloquea el Espíritu y el progreso. "Prohibido pensar" continúa siendo un poco slogan en ambientes eclesiásticos oficiales. No es, pues, de extrañar que los teólogos, que sufren ese martirio, protesten contra él y pidan más colaboración mutua, y que jerarquía y teología vayan en armonía.

Era normal que si las intenciones eran éstas, existiera también una cierta política en el Congreso para llegar a concluir lo que se había propuesto. La prensa se hizo eco en su día de ello, pero en la fina ironía o en la palabra abierta se daban cita actitudes encontradas. Hay armas que no pueden emplearse en Congresos de este tipo en que las personas quieren ser ellas mismas y entrar en los temas sin imposiciones ni avasallamientos. Lenguas, naciones, corrientes teológicas o problemas de iglesias locales, abrían un abanico amplísimo para la crítica. Se titulaba mundial, pero no podía llamarse tal, porque faltaban muchos representantes y además el Congreso tenía más o menos un 90 % de europeos y un 95 % de católicos. La proporción es desproporcionada. Crítica más dura exigirían los nombres de los conferenciantes y el porqué de los mismos, de parte de muchos. Y la tendría por no aplicar los principios, que se pregonan, a una realidad presente, cual era el Congreso. Si se pide libertad, si se habla de pluralismo teológico, si se pretende confrontar las diversas tendencias recogiendo de cada una de ellas lo aprovechable, hubiera sido preferible, aunque más peligroso, el dar acceso a todo ello en el Congreso, no sólo entre los participantes, sino también entre los conferenciantes. Indudablemente esta crítica vendrá desde fuera del Congreso —ha venido ya—, si bien no puede hacerse responsable plenamente a la organización que contaba con las personas concretas y con unas líneas de acción y de estudio bien definidas.

La libertad era máxima. La crítica no se dejó esperar durante las mismas sesiones. Quizá las líneas que se iban a programar como directivas en la teología tenían vigencia ya antes de la aprobación. Se habló de colonialismo teológico, de germanización de la teología, de exclusivismo de lo teológico, de ausencia de vida y de presencia exclusiva de problemática muy limitada a ciertas regiones o culturas. Y lo grave sería querer imponer los mismos criterios pastorales a todos los demás. No obstante, siendo válidos los principios, las aplicaciones serían ya personales y sociales en dependencia de la diversidad de lenguajes.

Estaban ausentes además otras visiones o concepciones distintas del hombre, de Dios, de la historia, del pensamiento, del mundo. Se habló, por ejemplo, de la ausencia de la visión oriental y de la teología de otras confesiones religiosas, al igual que del cambio total de visión que supone una mentalidad africana, que parte del actuar y por el resultado juzga la acción y su valor, como también de la pers-

pectiva suramericana con su problemática muy concreta. Se comprendía con facilidad que es necesario crearse a la mentalidad de la diferencia de enfoques del mensaje cristiano y de la necesaria apertura a todos ellos, huyendo al dogmatismo tanto en el contenido como en la exposición.

Sin embargo, a pesar de todo esto, el funcionamiento del Congreso, su organización y sus intenciones surcaban la intimidad de las personas y recibían acogida benévola. Estaba logrado. Era una necesidad para la teología un simposio de este calibre y de esta altura, y a no dudarlo, los efectos se dejarán sentir muy pronto. Existen unas líneas que exigirán ramificaciones, pero fundamentalmente existía una concordia.

Líneas directivas

Hacer resumen de las conferencias sería trincar su vitalidad y su agudeza, su cientifismo y su cohesión. Será más fácil remitir al lector a una reposada meditación sobre las mismas. Las proposiciones votadas han sido ya publicadas por la prensa y son conocidas de cuantos se interesan por el tema religioso y han seguido con cierta asiduidad los acontecimientos durante el desarrollo del Congreso. Es el espíritu que anima las conclusiones lo que realmente da sabor y profundidad a lo aprobado. Y a su vez da la medida del juicio que merece la no aprobación de la primera proposición suplementaria que decía: "Hay hombres y mujeres que sufren en su fe a causa de la Iglesia. En numerosos países, los sacerdotes son reprimidos por su compromiso político. Las comunidades son vistas con sospechas en su compromiso de fe. Los teólogos son vilipendiados en la libertad de su búsqueda. Los obispos son reducidos al silencio. Los divorciados permanecen marginados. Numerosos sacerdotes que han vuelto a la vida laica encuentran difícilmente trabajo, ya sea a causa de cláusulas de concordato o bien a causa de la desconfianza que hacia ellos mantienen los cristianos. Todos los problemas que afectan a la sexualidad están bloqueados. En particular, la libertad de elegir el celibato para los sacerdotes, con la penosa consecuencia de "reducción" al estado laical. Todo esto ocurre en la Iglesia de Cristo, mensajera de libertad y de esperanza. Nosotros protestamos contra la totalidad de estas prácticas que refuerzan la incredibilidad de la Iglesia para el hombre de hoy". La votación arrojó 92 a favor, 52 en contra y 34 abstenciones. No recibió los dos tercios necesarios para ser aprobada y en consecuencia no se admitía como del Congreso. Quizá fuera mejor así. Se presta más a la reflexión, no tanto la proposición cuanto el rechazo de la misma. ¿Decía algo que no fuera verdad? ¿No era una sencilla enumeración de hechos que suceden en la Iglesia de Cristo, mensajera de libertad y de esperanza? ¿Por qué entonces una gran parte de los teólogos no ha dado su opción? ¿Por

qué esta falta de compromiso real, de hecho poco comprometido, aunque sea redundancia? ¿Cómo se puede esperar que esos teólogos opten en sectores de mayor compromiso por empeñarse hasta el fondo, que opten por subir a la cruz, si es necesario, por la liberación de los hombres y poniéndose a su servicio? Se adujeron muchas posibles razones para paliar un poco a cuantos no se comprometieron en una votación afirmativa. El respeto es siempre necesario. Pero hace pensar muy seriamente: ¿No es hora de que la teología de gabinete se comprometa en la vida y ponga su existencia a precio de liberación de los hombres? ¿Cómo se puede creer en una teología, o mejor en unos teólogos, que no dan más que principios y que al extraer las conclusiones, aunque no sea más que de modo descriptivo, como en esta ocasión, dan marcha atrás? ¿No está el terreno preparado? Yo diría que sí, en la teología sí. Falta lo más importante: el teólogo. Desde que éste se institucionalizó, desde que nació a la aristocracia de la inteligencia, se ha olvidado de que su vida es un compromiso constante y de que la palabra compromete y al arriesgarla es preciso estar dispuesto a todo por el bien de los hombres, precisa voluntad de Dios. El test fue del máximo interés. Los primeros en lamentar la no aprobación fueron Schillebeeckx y Hans Küng, y otros muchos también lo lamentamos. La verdad no se impone por un voto, pero está ahí para que la acepte quien la crea tal.

El espíritu quedaba fijado desde el primer día y las líneas directivas quisiera sintentizarlas del siguiente modo. Soy consciente de que se podía comenzar por otro flanco, pero esta vena se me antoja del máximo valor para la teología de los años futuros. El primer análisis se dirigía hacia la función de la teología y la función del teólogo, dividiendo a éste en teólogo de profesión y el simple cristiano que es también teólogo a su modo. Entonces la teología tiene una función muy particular, que es su *función crítica*. Esta compete a todo el pueblo de Dios, que ha de hacer crítica con su vida y testimonio y con su palabra e información. Y en ese pueblo de Dios tiene un puesto el teólogo que cultiva ese carisma, don de Dios para el servicio de los demás. La crítica ha de ejercerse en la vida de los hombres y de las comunidades cristianas y desde ellas. Sin embargo es necesario aclarar este punto: la función crítica se instaura desde lo escatológico, que es el reino predicado por Cristo con sus valores a los que el hombre debe tender y desde los que es preciso juzgar cada presente histórico. Cuanto Cristo nos enseña y transmite es mensaje de escatología, mensaje final, que es necesario ir desarrollando en el tiempo. Resulta, pues, que el tiempo es anticipo y preparación, progreso constante y enriquecimiento del Reino. Como Cristo vino a cumplir la voluntad del Padre y esa voluntad es el bien de los hombres, la predicación de Cristo tiene una función soteriológica: es liberación, es paz, es amor, es esperanza, es fraternidad, es comunión, es libertad, es comprensión, es perdón, es servicio, es entrega. Se parte, en

consecuencia, de que no se podrá lograr plenamente esto en la tierra, pero cada situación histórica, cada realización, cada actividad, cada pensamiento, tiene ya una medida y es ésta. La crítica actúa sobre ella: si no camina y progresa hacia esos valores, por negarse a ello, y si tiende a ellos y se compromete por los mismos, porque nunca será tan perfecto como debe ese tender y siempre podrá hacer más. La dialéctica implicada en esta dirección está clara: continuada inquietud, constante búsqueda, caminar sin reposo y sin paradas. Frenar la marcha es detener el enriquecimiento del Reino.

La crítica tiene sus instrumentos. No basta con la inteligencia y con la razón. No es suficiente la palabra y el escrito. Precisa compromiso vital, totalitario. Exige eso, pero sobre todo empeño personal, testimonio y compromiso. Toda actitud de vida, toda posición tomada en la existencia es un acceder a la realidad existente, o un mentís a cuanto se realiza. Nadie, pues, está exento de esta función crítica. Y es necesario apreciarla en su sentido positivo, en su valor redentivo, en su perspectiva soteriológica. No es la crítica por la crítica, sino crítica en vistas a una mejora, a un perfeccionamiento, a un progreso. Ahora podríamos decir que la teología no es la ciencia que habla de Dios, sino la crítica que se establece desde Dios, y como ese Dios nos lo ha revelado Cristo y nos lo ha incrustado en unos valores comunicados al hombre, juzgamos desde la revelación de Cristo que nos manifestó el misterio y nos abrió la esperanza del cumplimiento futuro, que se actualiza en cada presente histórico.

La función crítica postula *libertad*. Sin ella se reduciría todo a una hipocresía piadosa, a un formalismo ritual o a una ironía mal sana. La libertad parte de una liberación interior, pero exige unas condiciones externas tales que permitan su desarrollo. Huye a las presiones sociales, las rechaza. Quiere simplemente que todos se formen a la conciencia de recibir partículas de verdad comunicadas por Dios a los demás y den la posibilidad de comunicarles a cada uno según sus modos peculiares e inalienables. Y esto, se dijo, han de tenerlo también en cuenta las autoridades competentes para no apagar el Espíritu. Es posible, añadiría por mi parte con San Agustín, que por no permitir a las personas y a las comunidades aportar su propio bien, siempre por humano con mezcla de mal, se vean privados de la iluminación. Y esto sería grave.

Pero la crítica se ejerce *en el mundo y desde él*. ¿Cómo? El progreso y la técnica actúan una función crítica permanente en la teología y en la vida de la Iglesia. Las ciencias humanas son la voz de la creación que se ha ido completando por los valores que Dios ha comunicado a los hombres para el desarrollo de lo creado. Y por ser voz de Dios en la creación se truecan en principio de crítica a todas las superposiciones históricas y a las supersticiones religiosas. Es necesario, por tanto, integrar todas las ciencias, las artes, las culturas, las psicologías, los diferentes modos de expresión, el tiempo y el es-

pacio, al mensaje cristiano. La teología ejercerá en esas ciencias también su función, tratando de buscarles el sentido trascendente, o si se prefiere, descubrirles que son producto de creación florecido por el trabajo inteligente del hombre. Ahora bien, este mismo hecho de tener que contar con las ciencias humanas comporta un *pluralismo teológico*. Este abarcará no sólo las culturas diversas, las artes y los modos de expresión, sino también las demás confesiones religiosas que ayudarán a enriquecer el mensaje de Cristo. La insondable riqueza del misterio de Cristo se universaliza de este modo, no en el espacio o en la geografía, sino en la comprensión y en la aceptación de todas las culturas y de las ciencias humanas. Este hecho revela una vez más la necesidad urgente de una conciencia clara de propia limitación a la hora de exponer el mensaje, y además una apertura a las demás visiones para enriquecer la propia con el consiguiente respeto y comprensión para las otras, y para las personas que las proponen, amor y disponibilidad.

Siendo la función crítica básica para la teología en la actualidad ¿sobre qué la ejercita? Se comprende así la marcha de las conferencias: sobre el mensaje cristiano. ¿Cuál es lo esencial del mensaje cristiano? ¿Cuál es el programa, cuál la finalidad que une a cuantos se acogen al mensaje? Las conferencias del segundo día estaban dedicadas a este tema y lo mismo las proposiciones que serían aprobadas al final. Haciendo crítica del mensaje y en él se llegaría a su centro: *Cristo*, en su referencia a Dios y en su referencia a los hombres. En torno a la exposición que se hizo, se suscitaron muchas discusiones. Se dijo que no se había hablado de Hijo de Dios, que apenas se reconocía su divinidad, que no se empleaban, en una palabra, las fórmulas de Calcedonia. La respuesta era clara y no se dejó esperar: Para seguir repitiendo fórmulas que nadie entiende, no estaríamos aquí. Se trata de buscar un modo más adecuado y admisible para los hombres de hoy en la expresión del único mensaje que es Cristo. Las fórmulas tradicionales tienen su valor, pero es necesario traducirlas al lenguaje inteligible de nuestro tiempo, ya que de lo contrario carecen de sentido y es como si los hombres no las oyeran. La crítica primera, pues, baraja el primer elemento, la persona de Cristo. Y aquí se revelaba la plenitud de un *gran mensaje ecuménico*, como acercamiento máximo entre las diversas confesiones. Siendo Cristo centro del mensaje cristiano es susceptible de varias expresiones en dependencia de la diversidad de culturas, de artes, de psicologías y de problemas. En el resumen inicial que explicaría luego, Hans Küng con cierta audacia, pero de modo complaciente para los asistentes, definía así el mensaje: "A la luz y por la fuerza de Jesús, podemos vivir, obrar, sufrir y morir de manera verdaderamente humana en el mundo de hoy, porque estamos sostenidos hasta el fin por Dios, comprometidos al máximo por el bien de los hombres". Esta

traducción del mensaje para hoy llena una gran laguna en las exposiciones y recoge lo esencial.

Este proceso de clarificación crítica del mensaje hallaba un nuevo campo en la *historia del dogma y de la teología*. Una crítica histórica severa y sincera, habida cuenta de los elementos históricos, sociales, económicos, políticos, culturales en general, permitirá desprender la verdad de adherencias y superposiciones añadidas por la incuria de los hombres y a veces por su comodidad. Hay para esta tarea instrumentos científicos y análisis vitales, hay examen de la vida de la Iglesia y de la vivencia del mensaje en un determinado periodo histórico, y además lo escrito y transmitido. Ambos elementos es preciso enjuiciarlos para llegar a crearse una opinión objetiva. Es un proceso de depuración de lo cristiano.

Hasta aquí la crítica, aunque frente a lo dogmático corre algunos peligros, sin embargo aún no se ha comprometido seriamente. No obstante, el camino estaba abierto. Si era necesaria una crítica histórica, se precisa también una crítica del presente histórico. *Crítica y libertad han de comprometerse hoy en la sociedad y trabajar en todos los niveles por la liberación del hombre*. He aquí, analizado el mensaje históricamente, la tarea más fundamental de la teología en la sociedad actual. La teología —y por ende el teólogo— ha de comprometerse en una crítica de la sociedad, sea en lo económico, sea en lo social, sea en lo político, sea en la diversión, sea en lo sexual, con el fin de que se acerque cada vez más al mensaje predicado por Cristo. El teólogo tiene que hacer de este modo presente la libertad del Espíritu, manifestándolo en su lucha por la liberación de los hombres. No se trata de teología de revolución o de revancha o de reivindicaciones, es simplemente teología en función soteriológica, continuadora de la obra redentora de Cristo, que revelaba a través de la liberación sensible de la miseria, del pecado, de la enfermedad, del hambre, la liberación final total, de cuerpo y espíritu, de la persona en su integralidad. En este sentido se llegó a decir que la Iglesia no puede confesarse políticamente inocente, tanto a través de la historia como en la actualidad. La Iglesia, a pesar de sus declaraciones, se ha comprometido en la política y ha tomado sus opciones. Pero nada más como Iglesia oficial y como consejos que imparte, no como compromiso. No arriesga nada.

Llegados aquí, hay una crítica más grave. La ofrecen los humanismos modernos: ¿Qué aporta la fe a esos humanismos? La respuesta teórica es relativamente fácil: primero, *aceptarlos*, y segundo, les ofrece una *inspiración positiva y crítica, y la esperanza de realizar las dimensiones últimas de la existencia humana*. Una interacción de críticas como tensión de fuerzas es siempre fructuosa en la sociedad y en la Iglesia. Habría entonces una crítica de permanencia y una crítica de presencia, es decir sobre algo estable en la sociedad y

en la Iglesia y sobre los elementos cambiantes que constantemente varían y que son la crítica más austera que no permite el reposo nunca.

Precisamente por una crítica de presencialidad, urge la crítica, gracias a Dios ya iniciada y con mártires, de *las estructuras de la comunidad cristiana*, teniendo presente la búsqueda de una vivencia más personal de la fraternidad y de la comunión. No sé, pero iría más lejos: no hablaría de comunión ya, porque está cargada de resonancias platónicas y se queda en espíritus. Tal vez la fraternidad en su plenitud humano-divina expresaría mejor cuanto se pretende. Y en la crítica de las estructuras se proyectan nuevas formas para la Iglesia del mañana, en comunidades de base, en "unidades pastorales", en liturgias familiares, o en "iglesia doméstica", como dijera ya san Jerónimo. A su vez desde el Evangelio, puesto en confronte con la sociología actual, se critica el *ejercicio de la autoridad, su elección, su ministerio al servicio del pueblo de Dios*, libre para los cauces del Espíritu en función liberadora del hombre. Las proposiciones aprobadas hablan muy claro de todo esto. Los aplausos que recibieron en el Palacio de los Congresos manifestaban esa urgencia silenciosa que explota en ocasiones como ésta. Se precisa una mayor participación de todos, si es verdad que se predica con realismo, la corresponsabilidad y la colaboración en todos los órdenes.

La proposición número 12 aprobada dice así: "Hay que denunciar la discriminación que se practica respecto a las mujeres en la Iglesia, como todavía a menudo en la sociedad. Ya es hora de concebir seriamente el puesto de las mujeres en los ministerios". Fue éste un poco tema del Congreso. Sonó desde el principio en que el grupo "Hombres y Mujeres en la Iglesia" entregó a los participantes activos unos folios, recogiendo los puntos del Congreso y haciendo ver que no podían tratarse sin intervenir las mujeres. Más aún, una Iglesia del futuro o el Futuro de la Iglesia es inconcebible sin la participación de la mujer, consciente sobre todo de su papel en la sociedad. Las barreras que la Iglesia ha levantado ante la mujer deben desaparecer, y las circunstancias históricas que las hicieron surgir, esas mismas, pero distintas, las suprimen ahora. El aplauso masivo ante la aprobación de la propuesta antes enunciada sellaba el final de algo lamentable en la Iglesia: la *discriminación de sexos en la Iglesia para el servicio de Dios y de los hermanos*. Hay abierta una gran pista al estudio y la investigación. No bastan razones históricas o paliativos psicológicos. Si no existen otras, como parece, el montaje eclesiástico se enriquecerá en experiencia verdaderamente humana.

En busca de camino.

Así aparece un poco la teología: en busca de camino. Pero algo

ya ha encontrado. Esta vena es riquísima y puede concentrar en sí una temática muy amplia. Tiene los dos hilos tensos: permanencia desde la revelación con sentido escatológico, y presencialidad en un análisis exhaustivo de las realidades personales, sociales, políticas, culturales y espirituales de nuestro tiempo. De esta suerte no se le permite nunca estancarse, si quiere ser fiel a su misión. No tiene verdades hechas. Su perfección está siempre más allá, en un *sí, pero todavía no*.

Las breves proposiciones aprobadas por la votación del Congreso van selladas con este espíritu. Son indicadoras. El camino está sin recorrer, pero la pista aparece libre. El P. Schillebeeckx, al clausurar el Congreso, tras el anuncio de las votaciones y de las propuestas aprobadas, recordó la aportación positiva de todos estos creyentes en Cristo cuya presencia revela que Cristo no es un mito sino un hecho histórico en el que se ha manifestado Dios. Un Cristo, agregaba, con el que es preciso construir un porvenir que sea signo de la fidelidad al Dios vivo, celoso de justicia y de amor, pero un porvenir que puede también ser signo de infidelidad al don gratuito de este amor. La Cruz de Cristo —son palabras del orador— continúa un signo de contestación permanente, un signo eficaz para un mundo mejor en que se pueda vivir la justicia, la paz y la utopía evangélica de las bienaventuranzas.

“Nosotros creemos —continuaba Schillebeeckx rápido y tembloroso— con fe, una fe teologal hecha de contemplación y de acción, una fe que nos empeña en el mundo. Las proposiciones reflejan un poco de este objetivo, una centellica de esta esperanza, pero todavía marcada por nuestras malas costumbres de teólogos clericales en lenguaje intelectual.

“El hecho nuevo —ha hecho notar el teólogo dominico— consiste en que un congreso de teólogos llegue a resoluciones. Este hecho no puede quedar sin repercusiones en el porvenir. Ciertamente, no se trata más que de una voz y una voz que no es la más importante porque la vida se juega en la base y no en el círculo restringido de los teólogos. Esta voz, sin embargo, debemos hacerla oír”.

Haciéndose eco de las críticas que se habían hecho durante el Congreso y criticándolo él mismo, se ha detenido en tres aspectos, dejando a los demás, periodistas y participantes, que prosiguieran la lista. Se puede —dijo— reprochar una ausencia de espíritu ecuménico, pero la presencia o la ausencia de la Biblia no es un simple hecho de cita. Se podrá decir quizá que el Congreso ha sido más social que teológico, pero examinadas por los sociólogos las proposiciones les parecerían ciertamente ridículas en cuanto sociólogos. Se podrá hablar de mala teología y de dualismo. Pero la Iglesia puede ser examinada como sociedad humana y otro tanto como templo del Espíritu de Cristo.

“Yo no quiero hablar de éxito, porque en general nuestras espe-

ranzas son siempre mayores que los actos. Otra experiencia del congreso: hemos descubierto que con la teología aparece también un problema lingüístico. Las ideas vehiculadas por las palabras no son siempre comprendidas en las otras lenguas. Mas hay también divergencias en el "approche" de lo real. El resultado mayor lo hallamos finalmente en los grupos. Allí teólogos de muchos países, de diferentes tendencias, de diferentes psicologías, han podido, durante cuatro días, encontrarse, discutir, trabajar, entenderse y enriquecerse".

El balance del Congreso Mundial de Teología de Bruselas es sumamente positivo. No podrá olvidarse como hito en la teología del futuro y en el desarrollo de la Iglesia. Aparentemente no hay cosas concretas. Sin embargo, se oyeron muchas. Crearon un clima, se entendieron muchos teólogos, unos se confirmaron en sus visiones y otros se acercaron al mercado común de las ideas religiosas. Hubo quizá poca teología, pero muchas experiencias. Y se aprendió una gran lección: la teología se hace en la vida y desde ella. La teología debe descender de la cátedra, comprometerse en la realidad concreta de la sociedad y del mundo, buscar un sentido para esa crítica. Su sentido está claro ahora: continuar la obra liberadora de Jesús en bien de los hombres, haciendo presente la liberación total predicada por Cristo para la escatología en la liberación real, presencial, del hombre de sus opresiones personales, sociales, económicas, políticas, de ignorancia, de hambre o en general de inhumanidad. Sólo de este modo se hace creíble el mensaje y la realidad humana se torna signo sensible de la obra de Cristo en cada presente histórico.

José Morán
Bruselas-Valladolid

Bibliografía castellana sobre Teilhard de Chardin (1950-1970)

A partir de la eclosión del "fenómeno" Teilhard en 1955, pero sobre todo, desde 1963, la figura y la obra del genial jesuita francés ha ocupado un puesto central en la atención de investigadores y divulgadores, hasta tal punto que ha podido hablarse ya de "la década Teilhard de Chardin".

Ciertamente, ha sido un fenómeno universal, debido a muy complejas causas, que no es momento de analizar aquí. Baste el dato significativo de que sus principales obras, a sólo diez años de su publicación original, estaban traducidas a la totalidad de las lenguas cultas, incluidos el ruso, japonés, el chino y el árabe.

Por supuesto, esta eclosión teilhardiana no alcanzó la misma intensidad en todas partes. Ha sido el gran tema central de referencia en el área cultural francesa (Francia, Bélgica, Canadá). Pero, contra todo pronóstico aparente, se difundió muy pronto también por las áreas sajona (Inglaterra, Estados Unidos, Holanda) e hispana (España, Portugal y Latinoamérica), al mismo tiempo que penetraba también con fuerza en la Europa del Este (Polonia, Hungría, Rumanía). Finalmente, de modo lento pero progresivo, alcanzó la cerrada área germánica y rompía el hermetismo secular de la cultura arábiga (aunque débilmente).

Concretándome a España y sirviéndome de las publicaciones (libros y revistas, originales o versiones) como criterio orientador, la influencia teilhardiana se ajusta a la curva resultante de la siguiente estadística aproximativa:

hasta 1958 ...	16	1964 ...	26
1959 ...	8	1965 ...	57
1960 ...	11	1966 ...	47
1961 ...	6	1967 ...	44
1962 ...	10	1968 ...	36
1963 ...	24	1969 ...	24

A partir de 1963 en que cobra fuerza, el "fenómeno" Teilhard alcanza rápidamente su cima en el área castellana (1965), para iniciar luego

un suave, pero progresivo descenso, que se acentúa ya marcadamente en 1969 (aunque los datos para este año son incompletos).

Pero es preciso tener en cuenta un dato de gran interés: el elevado número de traducciones, sobre todo por lo que respecta a los libros, de los que constituyen un 75 %. Esto nos revela el carácter "colonizador" de la influencia teilhardiana en España e Hispanoamérica. Lo que se ajusta, por lo demás, al índice general de nuestra actual situación religiosocultural. No obstante, tras la labor divulgadora de Crusafont y Colomer, contamos con las obras valiosas de Riaza, Bravo y Sahagún Lucas, que pueden significar un anticipo de otros estudios en gestación. Porque, en definitiva, tras la oleada del teilhardismo —y del antiteilhardismo—, queda incólume la presencia de Teilhard de Chardin que sólo ahora, apaciguada un tanto la polémica, podrá ser estudiado en serenidad y profundidad.

Mientras, Teilhard de Chardin se nos está convirtiendo en un "clásico". Por eso, tras la llamada de su descubrimiento masivo, queda todavía la influencia infinitamente más profunda y duradera de un pensamiento tan revolucionario como catalizador, de cara a la nueva cosmovisión y al nuevo humanismo que se gesta en este mismo momento.¹

(N. B. El asterisco indica que se trata de una traducción).

1. Obras traducidas al castellano.

- El Fenómeno humano*. Taurus. Madrid 1963 (4.^a, 1967)
La Aparición del hombre. Ib., 1958 (6.^a 1967).
La Visión del pasado. Ib. 1958 (6.^a 1967).
El Medio divino. Ib., 1959 (6.^a 1967).
El Porvenir del hombre. Ib., 1962 (4.^a 1967).
La Energía humana. Ib., 1963 (2.^a 1967).
La activación de la energía. Ib., 1965 (2.^a 1967).
El grupo zoológico humano. Ib., 1957 (5.^a 1967).
Ciencia y Cristo. Ib., 1968.
Cartas de viaje (1923-1939). Ib., 1957 (4.^a 1966).
Nuevas cartas de viaje (1939-1955). Ib., 1960 (4.^a 1967).
Escritos del tiempo de la guerra. Ib., 1966 (2.^a 1967).
Génesis de un pensamiento. Ib., 1963 (2.^a 1965).
Cartas de Egipto. Ib., 1967.

Terminado ya este trabajo ha llegado a nuestro poder la obra de Joan E. JARQUE, **Bibliographie générale des Ouvres et Articles sur Pierre Teilhard de Chardin parus jusqu'à fin décembre 1969**. Ed. Universitaires, Fribourg/Suiza 1970, 206 pp.

Se trata de una compilación bibliográfica que intenta ser exhaustiva y que resulta serlo casi siempre. Por lo tanto, incluye ya la mayoría de los libros y artículos que aquí presentamos, pero presenta algunas lagunas graves, sobre todo por lo que respecta a libros originales (omite los libros de F. Riaza y E. Guerrero) y, especialmente, a los traducidos. También comete la anomalía de citar a un mismo autor, Juan Sahagún Lucas Hernández, por las tres referencias independientes de Sahagún, Lucas y Hernández. Para más detalles véase recensión en este mismo artículo.

Cartas de Hastings y de París. Ib., 1968
Himno del Universo. Ib., 1964.
Yo me explico. Ib., 1968.
Cómo creo yo. Ib. 1970.
PTC. Imágenes y palabras. Ib. Madrid, 1967, 224 pp.
Blondel y Teilhard de Chardin, Hechos y Dichos, Zaragoza 1968.

2. Libros.

- BALLESTER ESCALAS, R., *Teilhard de Chardin*. Toray, Barcelona 1967, 214 pp.
 BAYCE, B., *Aproximación a TC*. Arca, Montevideo 1965, 92 pp.
 * BORDET, CH., *La actualidad del mensaje de TC*. Betis, Barcelona 1968, 120 pp.
 BRAVO, F., *TC. Su concepción de la historia*. Nova Terra, Barcelona, 1970, 435 pp.
 BRIONES TOLEDO, A., *PTC y otros ensayos*. A. Bello, Santiago de Chile 1966, 149 pp.
 COLOMER, E., *Mundo y Dios al encuentro. El evolucionismo cristiano de PTC* Nova Terra, Barcelona, 1963. 142 pp. 1964, 148 pp.
 * CORVEZ, M., *De la ciencia a la fe. TC*. Mensajero, Bilbao, 1970, 152 pp.
 * CRESPIY, G., *Ensayo sobre TC. De la ciencia a la teología*. Sigueme, Salamanca, 1967, 227 pp.
 CRUSAFONT, M., *Evolución y ascensión* (Ensayos en la línea TC). Taurus, Madrid, 1960, 122 pp.
 CRUSAFONT, M., *Origen, evolución y singularidad del hombre* (Idem). Taurus, Madrid, 1965, 90 pp.
 CRUSAFONT, M., *El fenómeno vital* (Idem). Barcelona, 1967, 132 pp.
 CRUSAFONT, M., *El fenómeno humano según TC* (Conferencia) Sabadell, 1956, 24 pp.
 CRUSAFONT, M., *El nuevo humanismo trascendente del PTC* (Conferencia). Barcelona 1960, 18 pp.
 * CUENOT, C., *PTC Las grandes etapas de su evolución*, Taurus, Madrid 1967, 627 pp (La versión castellana supera a la original).
 * CUENOT, C., *Teilhard de Chardin*. Labor, Barcelona. 1966, 216 pp.
 * CUENOT, C., *Nuevo Léxico de TC*. Taurus, Madrid 1970, 310 pp.
 * CUYPERS, H., *Por y contra Teilhard*. Columba, Buenos Aires 1968, 84 pp.
 * CUYPERS, H., *Vocabulario TC*. Columba, Buenos Aires 1968, 136 pp.
 CUYPERS, H., *Presencia de TC*. (En colaboración con MAGLOIRE). Betis, Barcelona, 1967, 260 pp.
 * CHAUCHARD, P., *El ser humano según TC*, Herder, Barcelona, 1966, 226 pp.
 * CHAUCHARD, P., *El pensamiento científico de TC*. Península, Barcelona, 1966, 262 pp.

- * CHAUCHARD, P., *Teilhard y el optimismo de la cruz*. Columba, Buenos Aires 1968, 84 pp.
- * CHAUCHARD, P., *Teilhard testigo de amor*. Columba. Buenos Aires, 1968, 64 pp.
- * DELFGAAUW, B., *TC y el problema de la evolución*. Lohlé, Buenos Aires, 1966, 126 pp.
- * DEVAUX, A., *T y la vocación de la mujer*. Columba, Buenos Aires, 1968. 84 pp.
- * DEVAUX, A., *T y Saint-Exupéry. Convergencias y divergencias*. Columba, Buenos Aires, 1968. 108 pp.
- * DOMENACH, J.-M., *TC y el personalismo*. Nova Terra, Barcelona, 1969, 162 pp.
- * DUROUX, P.-E., *Historia natural de la humanidad según T*. Columba, Buenos Aires, 1968, 134 pp.
- * GEORGE, N. *De Einstein a Teilhard*. Betis, Barcelona, 1966, 230 pp.
- * GOSZTONYI, *El hombre y la evolución. La antropología filosófica de TC*. Studium, Madrid, 1970, 232 pp.
- * GRENET, P. B., *TC, filósofo a pesar suyo*, Ed. Paulinas, Buenos Aires 1965, 252 pp.
- * GRENET, P. B., *Teilhard de Chardin*. Halar, Madrid 1962, 218 pp.
- * GRENET, P. B., *TC, un evolucionista cristiano*. El Cid, Madrid, 1965, 220 pp.
- GUERRA, L. F., *La filosofía de la naturaleza en TC*. Riva-Agüero, Lima, 120 pp.
- GUERRERO, E., *TC. Aspectos fundamentales de su obra*. Studium, Madrid, 1969, 174 pp.
- * HEER, F., y otros, *La nueva imagen del hombre en TC*. Guadalupe, Buenos Aires. 1967, 71 pp.
- * KOPP, J. V., *Origen y futuro del hombre. TC y su concepción del mundo*, Herder, Barcelona. 1965, 105 pp.
- * LAFAY, G., *TC. Síntesis de su pensamiento*. Sígueme, Salamanca 1967, 76 pp. (más esquemas)
- * LEON - DUFOUR, L., *TC y el problema del porvenir del hombre*. Taurus, Madrid, 1969, 107 pp.
- * LEPP, I., *La nueva tierra. TC y el cristianismo en el mundo moderno*. Iohlé, Buenos Aires, 1963, 200 pp.
- * LEROY, P., *Perfil humano de TC*, Nova Terra, Barcelona, 1965, 56 pp.
- * LIGNEUL, A., *Teilhard y el personalismo*. Columba, Buenos Aires, 1968, 96 pp.
- * LUBAC, H. de., *La oración de Teilhard*. Estela, Barcelona, 1966, 228 pp.
- * LUBAC, H. de., *El pensamiento religioso de TC*. Taurus, 1967, 456 pp.
- * LUBAC, H. de., *Blondel y TC*. Hechos y dichos. Zaragoza 1968, 208 pp.
- * LUBAC, H. de., *TC en diálogo con el hombre de hoy*. Hechos y Dichos. Zaragoza 1968, 144 pp.
- * LUBAC, H. de., *El eterno femenino*. Sígueme, Salamanca 1969, 287 pp.

- LUCAS, J. S., *La unificación de los seres en TC* (extracto de tesis doctoral) Verdad y Vida, Madrid, 1968, 48 pp.
- LUCAS, J. S., *El hombre social en el pensamiento de TC*. Fontanella, Barcelona, 1969, 207 pp.
- * MAGLOIRE, G. y CUYPERS, H. *Presencia de TC*. Betis, Barcelona, 1967, 260 pp.
- * MALONEY, G. A., *El Cristo Cósmico de San Pablo a TC*. Sal Terrae, Santander 1969, 265 pp. (169-204).
- * MARTIN, M. G., *La espiritualidad de TC*. Perpetuo Socorro, Madrid, 1969.
- * MATHIEU, P.L., *El pensamiento político y económico de TC*. Taurus, Madrid 1970, 291 pp.
- MEINVIELLE, J., *La cosmovisión de TC*. Buenos Aires, 1960, 48 pp.
- MEINVIELLE, J., *PTC o la religión de la evolución* Ed. Theoria, Buenos Aires 1965, 282 pp.
- * MEYER, F., *T y las grandes derivas del mundo viviente*, Columba, Buenos Aires 1968, 72 pp.
- * MONESTIER, A. y SALLERON, L., *En favor y en contra de TC*. Pomalre, Santiago de Chile, 1967.
- * MOONEY, Ch. F., *TC y el misterio de Cristo*. Sígueme, Salamanca, 1968, 295 pp.
- * PERIGORD, M., *Evolución y temporalidad en TC*. Columba, Buenos Aires 1968, 64 pp.
- * RABUT, O. A., *Diálogo con TC*, Estela, Madrid, 1967, 96 pp.
- RIAZA, F., *TC y la evolución biológica*. Alcalá. Madrid, 1968, 433 pp
- RIAZA, F., *Teilhard y el trabajo*, Zyx. Madrid, 1967, 96 pp.
- * RIDEAU E., *El pensamiento de TC*. Península, Barcelona, 1968, 546 pp.
- * RIVIERE, C., *En China con TC*. Taurus, Madrid 1970.
- * SALLERON, L., *En favor y en contra de TC* (En colaboración con Monestier) Pomaire, Santiago de Chile, 1967.
- SANMIGUEL, J., *TC. Signo de contradicción*. Bilbao, 1967, 162 pp.
- * SCALTRITI, J., *TC. ¿Mito o herejía?* Ope, Villalba-Pamplona 1967, 222 pp.
- * SCHOONENBERG, P., *El mundo de Dios en evolución*. Lohlé, Buenos Aires, 1966, 154 pp. (Estudio libre sobre TC).
- * SMULDERS, P., *La visión de TC*. Descleé de Br. Bilbao, 1967, 327 pp.
- * THYS, A., *Conciencia, reflexión y colectividad en TC*. Columba, Buenos Aires 1968, 126 pp.
- * TRESMONTANT, C. *Introducción al pensamiento de TC*. Taurus, Madrid 1960, 96 pp.
- * TRUHLAR, K.V., *Soloviev y Teilhard. Poesía y experiencia religiosa*. Razón y fe, Madrid 1966, 170 pp.
- VARIOS (Dubarle, Crusafont, Rof Carballo, F. Rianza, Sanz Criado) *En torno a TC*. Taurus, Madrid 1969. 128 pp.
- * VARIOS., *Panteísmo, Acción, Omega según TC*. Marfil, Alcoy 1969, 130 páginas.

- * VARIOS, *Evolución, marxismo y cristianismo. Estudio sobre la síntesis de TC*. Plaza Janés, Barcelona 1970, 214 pp.
- * WILDIERS, N.N., *Teilhard de Chardin*. Fontanella, Barcelona, 1963, 192 pp.

(Libros parcialmente dedicados a Teilhard)

- "El teilhardismo", en *Historia de la filosofía. La filosofía burguesa contemporánea* Grijalbo, México 1966, t. VII.
- BRAVO, F., "Cristo en la obra de PTC" en *Cristología y pastoral en América Latina*. Nova Terra, Barcelona 1966, 99-206.
- COLOMER, E., "Evolución y cristianismo", en *La Evolución*. BAC. Madrid, 1966, 853-911.
- * HILDEBRAND, D. von., "TC: falso profeta" (257-284) y "El teilhardismo", 159-161), en *El caballo de Troya en la ciudad de Dios*, Fax, Madrid, 1969.
- * MARITAIN, J., *El camresino de Garona: "T y el teilhardismo"* (163-175) y los anejos I y II (335-344).
- PARIS, C., "Ser y evolución", En *La Evolución*. Ed. Católica, Madrid 1966, 761-791 (sobre Teilhard 782-787).
- * PAUPERT, J.-M., *¿Es todavía posible la fe? El caso T y la capilla teilhardiana*", 184-206. Península, Barcelona 1967.
- TOUCEDA, R., *Introducción a la socioantropología (sobre Teilhard 45-66)* Abeleledo-Perrot. Buenos Aires 1962, 80 pp.
- VELASCO IBARRA, J.M., *Servidumbre y liberación. Del imperialismo atómico a la claridad del espíritu: "Comprender y amar: TC"* (129-141). Americallae, Buenos Aires 1965.

3. Artículos

- "Cursillos y conferencias" (Madrid 1956). Fascículo III.
- "Diez años después" CUADERNOS PARA EL DIALOGO 19 (Madrid 1965) 22-23.
- * "El pensamiento oculto del P. Teilhard" CRISTIANDAD 24 (Barcelona 1967) 188-195.
- "P. Teilhard de Chardin. Su pensamiento en el plano filosófico y religioso" ECCLESIA (Madrid 25-8-1962) 15-18.
- "Teilhard, el hombre espiritual" HECHOS Y DICHOS (Zaragoza 1966) 243-246.
- "Un 'Monitum' a propósito de la obra de Teilhard de Chardin" ORBIS CATHOLICUS 5 (Barcelona 1962) 415-418.
- ABAD, M.A., "La cosmogénesis en Teilhard de Chardin" ENSAYOS 44 "Loyola 1966) 8-12.
- AGUIRRE, E., "El legado de P. Teilhard de Chardin" REVISTA DE ANTHROPOLOGIA Y ETNOLOGIA, 9 (Madrid 1955) 9-21.

- AGUIRRE, E., Nuevas trayectorias paleontológicas. PROYECCION, 7 (Granada 1955) 38-41.
- AGUIRRE, E., "El mañana de la evolución" CUADERNOS HISPANOAMERICANOS 65 (Madrid 1966) 5-19.
- AGUIRRE, E., Teilhard de Chardin. LA ESTAFETA LITERARIA 280 (Madrid 1963), 2.
- ALEMANY, C., "La nueva frontera de la humanidad en Teilhard de Chardin" ENSAYOS 53 (Loyola 1968) 35-41.
- ALVAREZ ALVAREZ, J. L., "Teilhard de Chardin ¿profeta o hereje? Una visión objetiva de su pensamiento a través de sus críticos y de sus defensores" VIDA NUEVA 626 (Madrid 1968) 15-22.
- ARIAS, I., "Cristo, primer querido y Punto Omega del Universo. El cristocentrismo en Duns Escoto y Teilhard de Chardin" REFLEJOS 26 (León 1965) 59-103.
- ARRUPE, P., "Sobre Teilhard de Chardin". CORPORACION 81 (México 1965), 9.
- * BALTHASAR, H.U. von, "La espiritualidad de Teilhard de Chardin" ORBIS CATHOLICUS 7 (Barcelona 1964) 220-237.
- BELTRAN DE GUEVARA, J. M., "Teilhard de Chardin o la pasión de síntesis" SIC 28 (Caracas 1965) 174-178.
- BENDAÑA R., "Aproximación al pensamiento ético de Teilhard de Chardin" ESTUDIOS CENTROAMERICANOS 24 (S. Salvador 1969) 229-232.
- BENGOECHEA, J.L., "La socialización en Teilhard de Chardin" ENSAYOS 44 (Loyola 1966) 28-30.
- BENZO, M., "Evolución y dogma" REV. DE LA UNIV. DE MADRID 29-31 (1959) 533-559.
- BLAJOT, J., "La cosmovisión de TC". SEMANA MEDICA 114 (1967), 8-9.
- * BRAYBROOKE, N., "C.G. Jung y Teilhard de Chardin. Un diálogo" ARBOR 72 (Madrid 1969) 345-352.
- * BRUNNER, A., "La obra de Teilhard de Chardin" ORBIS CATHOLICUS 3 (Barcelona 1960) 300-314.
- BULNES, J. M., "El concepto de materia según Teilhard de Chardin" DIALOGOS 2 (Puerto Rico 1965) 87-109.
- C. V. M., "Sobre el pensamiento filosófico y teológico de PTC" ESPIRITU 12 Madrid 1963) 31-38.
- CACHO, I., "El Cristo cósmico" HECHOS Y DICHOS (Zaragoza 1966) 295-301.
- CAMPO ALANGE, M., "Entre biología y humanismo". LA ESTAFETA LITERARIA 290 (Madrid 1964) 5-6.
- CANALS VIDAL, F., "Teilhard de Chardin". CRISTIANDAD 441 (Barcelona 1967) 209.
- CASAÑAS, F., "Las visiones de P. Teilhard de Chardin" ILUSTRACION DEL CLERO 54, (Madrid 1961) 297-304.
- CASAS, J. A., "Sombras y luces en Teilhard de Chardin" REVISTA JAVERIANA 64 (Bogotá 1965) 142-144.

- CEVALLOS GARCIA, G., "Evocación de Teilhard de Chardin" ANALES DE LA UNIV. DE CUENCA 20 (Cuenca-México 1964) 7-14.
- COLOMER, E., "Mundo y Dios al encuentro. El universo cristocéntrico de Teilhard de Chardin" ORBIS CATHOLICUS 5 (Barcelona 1962) 193-215.
- COLOMER, E., "La evolución cristocéntrica de Teilhard de Chardin" ESPIRITU 12 (Madrid 1963) 112-126.
- COLOMER, E., "En torno a Teilhard de Chardin: la obra y sus intérpretes" SELECCIONES DE LIBROS Eler, Barcelona 1 (1964) 24-60; 3-4 (1965) 256-264; ib., 276-278; ib., 391-392; 9 (1968) 11-76 (Magnífica orientación bibliográfica).
- COLOMER, E., "Teilhard de Chardin, 10 años después" RAZON Y FE 65 (Madrid 1965) 17-36.
- COLOMER, E., "Diálogo con Teilhard de Chardin" HECHOS Y DICHOS (Zaragoza 1966) 495-497.
- COLOMER, E., "El fenómeno Teilhard" HECHOS Y DICHOS (Zaragoza 1966) 282-287.
- COLOMER, E., "Pierre Teilhard de Chardin" ARCHIVUM HISTORICUM SOC. JESU 36 (Roma 1967) 341-367.
- COLOMER, E., "Socialización y personalismo en Teilhard de Chardin" CONVIVIUM 28 (Barcelona 1968) 25-52.
- COLOMER, E., "En torno a la concepción bíblica y científica del hombre. Diálogo entre un teilhardino ilustrado y un teólogo benévolo" HECHOS Y DICHOS (Zaragoza 1969) 215-225.
- COLOMER, E., "Teilhard de Chardin y el ateísmo secularista" RAZON Y FE 179 (Madrid 1969) 359-376.
- COLOMER, E., y RUBIO, A., "Bibliografía teilhardiana" HECHOS Y DICHOS (Zaragoza 1966) 326-336.
- COLOMER, E., y otros, "Teilhard de Chardin. Entre origen y destino. Entre la ciencia y la fe. Entre biología y humanismo" LA ESTAFETA LITERARIA (Madrid 25-4-1964) n.º 220, 3-14; 23.
- CONGAR, Y., "Iglesia y mundo". CUADERNOS PARA EL DIALOGO 19 (Madrid 1965) 7-11.
- * CREN, P., "El cristiano y el mundo según Teilhard de Chardin" CONCILIUM 2/3 (Madrid 1966) 254-266.
- CRUSAFONT PAIRO, M., "Antropogénesis y cefalización en el sistema teilhardiano" REV. DE PSIQUIATRIA Y PSICOLOGIA MEDICA 7 (Barcelona 1965) 173-183.
- CRUSAFONT, M., "El IV aniversario de la muerte del PTC". BOLETIN INFORMATIVO 17-18 (Sabadell 1959) 2-3.
- CRUSAFONT, M., "La noósfera y el fenómeno humano según las ideas del P. Teilhard de Chardin" ESTUDIOS GEOLOGICOS 17 (Barcelona 1953) 147-153.
- CRUSAFONT, M., "El pensamiento científico del P. Teilhard de Chardin" ESTUDIOS GEOLOGICOS 12 (Barcelona 1956) 343-375.
- CRUSAFONT, M., "La ley recurrente de complejidad-conciencia al día"

- MEMORIAS de la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona, 3.^a época, XXXV, n.º 4 (1964) 135-201.
- CRUSAFONT, M., "Antropogénesis y cefalización en el sistema teilhardiano" REV. DE PSICOLOGIA Y PSIQUIATRIA MEDICA VII, n.º 3 (Barcelona 1965) 173-183.
- CRUSAFONT, M., "Teilhard: compendio, síntesis y convergencia" "HECHOS Y DICHOS (Zaragoza 1966) 247-256.
- CRUSAFONT, M., "Concepciones cosmovitalistas del Evolucionismo" MUSEO DE LA CIUDAD DE SABADELL, 4 (Sabadell 1948) 5-28.
- CUBILLO, L., "El evolucionismo en Teilhard de Chardin" RELIGION Y CULTURA 10 (Madrid 1965) 353-377.
- * CUENOT, C., "Situación de Teilhard de Chardin" ORBIS CATHOLICUS 7 (Barcelona 1964) 193-219.
- * CUENOT, C., "Teilhard y el marxismo" CUADERNOS PARA EL DIALOGO 9 (Madrid 1964) 26-29.
- * CUENOT, C., "La espiritualidad de Teilhard de Chardin" CUADERNOS PARA EL DIALOGO 17 (Madrid 1965) 10-14.
- DALMAU, J., "Teilhard de Chardin y su limitación" EL CIERVO XIV (Barcelona 1965) 12.
- * D'ARMAGNAC, C., "El pensamiento de Teilhard de Chardin como apologética moderna" SELECCIONES DE TEOLOGIA 5 (Madrid 1963) 45-55.
- * D'OUINCE, R., "La obediencia en la vida de Teilhard de Chardin" ESTUDIOS CENTROAMERICANOS 19 (S. Salvador 1964) 300-307.
- * DEVAUX, A. A., "El hombre de mañana, según Teilhard de Chardin" INDICE DE ARTES Y LETRAS 171 (Madrid 1963) 16-17.
- DIAZ CORVALAN, E., "La persona en Teilhard de Chardin" BOLETIN IBEROAMERICANO DE INFORMACION 76 (Santiago de Chile 1965) oct., 4-8.
- DOLAN, M. E., "Teilhard de Chardin, poeta" CRITERIO 41 (Buenos Aires 1969) 69-72.
- * DOLCH, H., "El pecado en un mundo en evolución" CONCILIVM 3/2 (Madrid 1967) 415-425.
- * DOMENACH, J. M., "El personalismo de Teilhard de Chardin" SIC 27 (Caracas 1964) 299-300 y 337-348.
- DOMINGUEZ, E., "El sentido humanístico de las carreras técnico-científicas" COMUNIDAD 18 (México 1968) 177-189.
- DUSSEL, E., "En torno a la obra de Teilhard de Chardin" CIENCIA Y FE 19 (Buenos Aires 1963) 391-400.
- DUSSEL, E., "P. Teilhard de Chardin, 'quaestio disputata'" ESTUDIOS 562 (Buenos Aires 1965) 121-132.
- EGGERS LAHN, C., "Teilhard de Chardin y el historicismo" ESTUDIOS 562 (Buenos Aires 1965) 107-112.
- ESTEBAN ROMERO, A., "El P. Teilhard de Chardin ¿científico optimista y teólogo pesimista? CRISIS 9 (Madrid 1962) 163-180.

- EZCURDIA, A. de: "La obra de Teilhard de Chardin" REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MEXICO 20 (1966) n.º 6. 17-20.
- * FAESSLER M., "La experiencia espiritual del P. Teilhard de Chardin" CONFLUENCIAS 1 (Buenos Aires 1964-5) n.º 5, 13-17; n.º 6, 11-17.
- * FRENAUD, G., "Estudio critico sobre el pensamiento filosófico y religioso del P. Teilhard de Chardin" VERBO 17 (Valencia 1963) 58-81; COLLIGITE 3 (León 1963) 83-91; Ed. Icton, Buenos Aires 1967.
- * FULLAT, O., "Teilhard de Chardin y Santo Tomás frente al problema de la evolución" CRISIS 6 (Madrid 1959) 61-76.
- * FURLONG, G., "Carlos Darwin y Teilhard de Chardin" ANALES DE LA ACADEMIA ARGENTINA DE GEOGRAFIA 3 (Buenos Aires 1959) 15-19.
- GAETE, A., "Teilhard de Chardin: una nueva noción de ciencia" ILUSTRACION DEL CLERO 54 (Madrid 1961) 359-364.
- GAETE, A., "El descubrimiento de la persona en Teilhard de Chardin" MENSAJE 165 (Santiago de Chile 1967) 664-670.
- GAETE, A., "Teilhard de Chardin, ¿entusiasmo o reserva?" MENSAJE 12 (Santiago de Chile 1963) 82-89.
- GAETE, A., Introducción al "Fenómeno humano". MENSAJE 145 (1965) 687-692; 147 (1966) 102-106; 162 (1967) 415-421.
- GALEANO, A., "El sentido de la acción en Teilhard de Chardin". FRANCISCANUM 9 (Bogotá 1967) 3-37; 99-120.
- * GALLI, M. von, "P. Teilhard de Chardin, el hombre y el pensador" ORBIS CATHOLICUS 3 (Barcelona 1960) 300-314.
- GARCIA ABRIL, G., "Bibliografía sobre Teilhard de Chardin" ORBIS CATHOLICUS 7 (Barcelona 1964) 238-250.
- GARCIA ABRIL, G., "Teilhard de Chardin" ABSIDE 41 (1963) 10-11.
- GARCIA ALVAREZ, J., "La nueva visión de universo de Teilhard de Chardin" ESTUDIOS FILOSOFICOS 3 (Caldas de Besaya 1964) 253-270.
- GIL CREMADES, J. J., "La visión de mundo del P. Teilhard de Chardin" NUESTRO TIEMPO 61 (Pamplona 1959) 21-36.
- * GILSON, E., "El 'caso' Teilhard de Chardin" CRISTIANIDAD 23 (Barcelona 1966) 31-38; FINIS TERRAE 57 (Santiago de Chile 1966) 3-20.
- GOMEZ CAFFARENA, J., "Teilhard y el marxismo" HECHOS Y DICHOS (Zaragoza 1966) n.º 362, 288-294.
- GOMIS, J., "Teilhard de Chardin" EL CIERVO 57 (Barcelona 1957) 8.
- GONDRA, J. M., "El 'Fenómeno' de P. Teilhard de Chardin". ENSAYOS 38 (Loyola 1964) 10-13.
- GREGORIO DE JESUS, "S. Juan de la Cruz y Teilhard de Chardin" EPHEMERIDES CARMELITICAE 18 (Roma 1967) 362-367.
- GUERRA, J., "El evolucionismo de Teilhard de Chardin" COMPOSTELLANUM 2 (Santiago de Compostela 1957) 501-520.
- HOURTON, J., "Teilhard de Chardin: ¿ciencia o filosofía?" MAPOCHO 3 (Santiago de Chile 1965) n.º 2, 25-36.
- HOURTON, J., "Las condiciones de posibilidad de la filosofía cristiana. Irradiación de la posición blondeliana" ANALES DE LA FACULTAD

- DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION (Santiago de Chile 1965) 11-36 (Blondel y Teilhard, 29-35).
- HOURTON, J., "Teilhard de Chardin y la educación" ANALES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION (Santiago de Chile 1966) 1-34.
- HOYOS VASQUEZ, J., "El método del PTC" REVISTA JAVERIANA 64 (Bogotá 1965) 471-483.
- HOYOS VASQUEZ, J., "La fenomenología teilhardiana y la filosofía" *Ib.*, 568-580.
- IRIARTE, J., "Al dimidiar este gran siglo nuestro: Lombardi, Przywara, TC" RAZON Y FE 154 (Madrid 1956) 77-91.
- JIMENEZ DUQUE, B., "Dios, cosmos, historia". ARBOR 184 (Madrid 1961) 397-420.
- * JOURNET, Ch., "El intento teológico de TC" ARCO 7 (Bogotá 1965) 439-442.
- JUAN, R., "El nuevo humanismo del PTC" SIC 254 (Caracas 1963) 170-173.
- KUHN, W., "TC y el materialismo dialéctico. Ciencia o metafísica?" ESTUDIOS CENTRO-AMERICANOS 19 (San Salvador 1964) 4-8.
- LARA GITARD, A., "En torno a TC" ARBOR 53 (Madrid 1962) 86-87.
- LIVI, A., "Etienne Gilson y TC" ARCO 10 (Bogotá 1968) 291-296; *idem* en NUESTRO TIEMPO 31 (Pamplona 1969) 129-136.
- LONDOÑO, A., "Quién era TC?" REVISTA JAVERIANA 63 (Bogotá 1965) 83-93; *idem* en MENSAJE 14, 90-98; y en ESTUDIOS CENTRO-AMERICANOS 20 (S. Salvador 1965) 194-201.
- LOPEZ SALGADO, C., "Metafísica y creación en TC" SAPIENTIA 20 (Buenos Aires 1965) 275-289.
- * LUBAC, H. de, "EL PTC, misionero y discípulo de S. Pablo" HECHOS Y DICHOS (Zaragoza 1966) 257-273.
- LUCAS, J. S., "Precisiones en torno a Teilhard" VERDAD Y VIDA 25 (Madrid 1967) 535-554.
- LUCAS, J.S., "La socialización en el pensamiento de TC" VERDAD Y VIDA 26 (Madrid 1968) 91-134.
- LUCAS, J. S., "La evolución de la castidad y el PTC" INCUNABLE 223 (Salamanca 1968). 35-36.
- LUCAS, J. S., "En torno a los estudios eclesiásticos. Precisiones del PTC" SEMINARIOS 35 (Salamanca 1968) 275-294.
- LUCAS, J. S., "TC y la paz" RAZON Y FE 179 (Madrid 1969) 623-636.
- LUJAN, N., "La obra de TC" GLOSA 69 (Barcelona 1960) 23-24 y 124.
- LUZZI, J., "TC y el malestar de los teólogos" ESTUDIOS 54 (Buenos Aires 1965) 92-98.
- LUZZI, J., "La percepción del tiempo en TC" CRITERIO 41 (Buenos Aires 1968) 334-340.
- LLANO, A., "Preámbulos para entender a PTC. El fenómeno humano en TC" UNIVERSITAS 29 (Bogotá 1965) 34-57.

- * MACHE, R., "Ciencia, cultura y cristología. Reflexión de un científico sobre Teilhard" *CONCILIUM* 4/3 (Madrid 1968) 1708-1717.
- * MAGLOIRE, G., "La vida de PTC" *POLITICA Y ESPIRITU* 280 (Santiago de Chile 1963) 24-29.
- MALINOW, C. A., "Finalidad y determinismo en los sistemas evolutivos de PTC y Henri Bergson" *DIALOGOS* 2 (Puerto Rico 1965) 111-135.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "La metafísica que Teilhard rechaza" *REISTA JAVERIANA* 66 (Bogotá 1966) 386-394.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "A qué nivel discurre el pensamiento de TC?" *REVISTA JAVERIANA* 68 (Bogotá 1967) 373-380.
- MARTINEZ SAEZ, S., "Teilhard de Chardin" *ISTMO* n.º 41 (México 1965) 27-32.
- MARTINEZ TORRERO, G., "TC, evolución y espiritualidad" *SIC* 27 (Caracas 1964) 306-309.
- MEINVIELLE, J., "La cosmovisión de TC. Una metafísica del unir" *ESTUDIOS FILOSOFICOS Y TEOLOGICOS* 2 (Buenos Aires 1960) 107-133.
- MEINVIELLE, J., "El marxismo en TC" *EL CRUZADO ESPAÑOL* 65 (Barcelona 1960) 3-4.
- MERIDES CARMELITICAE 18 (Roma 1967) 362-367.
- MIGOYA, F., "El neohumanismo evolutivo de TC" *ABSIDE* 27 (México 1963) 339-345.
- MUÑOZ ALONSO, A., "Entre la ciencia y la fe" *LA ESTAFETA LITERARIA* (Madrid 25-4-1964) n.º 290, 6-7.
- MUÑOZ ALONSO, A., "El teilhardismo en la crítica marxista" *DIARIO DE CUENCA* 26-3-1967.
- MUÑOZ ALÓNISO, A., "Los preliminares teilhardianos de la vida" *ANUARIO HUMANITAS* 1967 (Universidad de Nuevo León) 173-195.
- NEIRA, E., "La respuesta de TC al mundo de hoy" *REVISTA JAVERIANA* 63 (Bogotá 1965) 466-477.
- NEIRA, E., "El problema de Dios en TC" *REVISTA JAVERIANA* 65 (1966) 235-247; idem en *ESTUDIOS* (Buenos Aires 1966) 276-285.
- ÕBLIGADO, A., "La antropología de TC" *ESTUDIOS* 54 (Buenos Aires 1965) 113-120.
- OLARTE, T., "El universo según TC" *REV. FILOSOFICA DE COSTA RICA* 1 (San José 1957) 137-148.
- OLARTE, T., "El mensaje de TC" *DIALOGOS* 2 (Puerto Rico 1965) n.º 4 73-85.
- OLCOZ, Í., "La actitud de y ante TC" *SIC* 32 (Caracas 1969) 211-213.
- ORELLANA, M., "El método crítico de T" *BOLETIN DE LA UNIV. DE CHILE* 55 (Santiago de Chile 1965) 57-60.
- ORESME, N., "Darwin y TC" *ABSIDE* 29 (México 1965) 336-341.
- PARIS, C., "Unamuno y TC" *CUADERNOS PARA EL DIALOGO* 16 (Madrid 1965) 13-14.
- PASCUAL MARINA, A., "TC y su visión del mundo" *EIDOS* 7 (Madrid 1961) 175-200.

- PEREZ ARBELAEZ, E., "Desde el átomo al noon. Una crítica al PTC" *REVISTA JAVERIANA* 51 (Bogotá 1959) 58-67.
- PEREZ DEL VISO, I., "Teilhard, sacerdote del Cristo cósmico" *ESTUDIOS* 54 (Buenos Aires 1965) 99-106.
- * PHILIPPE DE LA TRINITE, "Teilhard de Chardin" *EL CRUZADO ESPAÑOL* 11 (Barcelona 1968) 61-66.
- QUEROL, A. de, "Teilhard sigue señalando el punto Omega" *EL CIERVO* 182 (Barcelona 1969) 17.
- RIAZA, F., "El hombre y el cosmos en la fenomenología teilhardiana" *HECHOS Y DICHOS* (Zaragoza 1966) 274-281.
- RIAZA, F., "El hombre como fenómeno evolutivo según TC" *ARBOR* 67 Madrid 1967) 5-21.
- RIAZA, F., "Aportaciones teilhardianas a una filosofía de la técnica" *PENSAMIENTO* 24 (Madrid 1968) 109-124.
- RIAZA, F., "Teilhard y lo femenino" *RAZON Y FE* 178 (Madrid 1968) 309-334.
- * RIEDLINGER, H., "El dominio cósmico de Cristo" *CONCILIUM* 2/1 (Madrid 1966) 108-126.
- RIVERA DE VENTOSA, E., "¿Más luz en torno a TC?" *AUGUSTINUS* 11 (Madrid 1966) 417-422.
- RODRIGUEZ, A., "La evolución, fenómeno cósmico en TC" *"HORIZONTES* 10 (Puerto Rico 1967) 45-59.
- RODRIGUEZ ARAMBERRI, J., "Biografía completa de TC" *LOS PROTAGONISTAS DE LA HISTORIA*, n.º 36 (Madrid 1970) 28 pp.
- ROIG GIRONELLA, J., "Sentido y alcance de la obra de Teilhard según sus críticos" *ESPIRITU* 13 (1964) 38-63; *VERBO*, III, 30, p. 523; *CRISTIANIDAD*, 21, 177-180, 257-261; 22, 78-81.
- ROLDAN, A., "La respuesta ignaciana a la crisis científico-filosófica actual" *RAZON Y FE* 158 (Madrid 1958) 41-54 (sobre TC, 43-47).
- RUBIO CARRACEDO, J., "Para leer a TC. La dialéctica teilhardiana" *ESTUDIO AGUSTINIANO* 2 (Valladolid 1967) 589-594.
- RUBIO CARRACEDO, J., "Quince años después. Del teilhardismo a Teilhard" *ARBOR* 76 (Madrid 1970), 43-46 (n. 297-8).
- RUBIO CARRACEDO, J., "TC y su frente humano" *ESTUDIO AGUSTINIANO* 5 (Valladolid 1970), 373-392.
- RUIZ ORTIZ, A., "Teilhard en 15 anécdotas" *HECHOS Y DICHOS* (Zaragoza 1966) 302-311.
- * RUSSO, F., "El P. Teilhard de Chardin" *AMERICA* 103 (1960) 185-189; *MENSAJE*, XII (1960).
- SALDARRIAGA, A., "La danza de las esferas o panorama del pensamiento de PTC" *UNIV. DE ANTIOQUIA* 43 (Medellín 1967) 245-319; 399-448; 44, 3-73.
- SANJOSE, E., "Teilhard, acontecimiento espiritual del siglo" *INCUNABLE* 5 (Salamanca 1965) 507-512.
- SANZ TENA, J. M., "Humanismo de TC", *LICEO FRANCISCANO* 19 (Santiago de Compostela 1966) 93-123.

- SCHMAUS, M., "En general hay que decir "sí" a TC". INCUNABLE 192 (Salamanca 1965), 7.
- SILES, J., "Las dos fuentes de la revolución contemporánea. El pensamiento filosófico y religioso de TC" FINIS TERRAE 9 (Santiago de Chile 1962) 86-94.
- SOBRINO, J., "TC en sus cartas" ESTUDIOS CENTROAMERICANOS 20 S. Salvador 1965) 223-228.
- SOLA, F., "TC, ¿es Teilhard de Chardin?" ESPIRITU 14 (Barcelona 1965) 30-47.
- SOLAGUREN, C., "El cristocentrismo cósmico de TC" VERDAD Y VIDA 19 (Madrid 1961) 131-143.
- SOLAGUREN, C., "Ciencia, método y presupuestos en el pensamiento de TC" VERDAD Y VIDA, 20 (Madrid 1962) 509-531.
- SOLAGUREN, C., "En torno a la 'peligrosidad' de TC" VERDAD Y VIDA 21 Madrid 1963) 323-355.
- SOLAGUREN, C., "La Cristología del PTC y el principio y fundamento de S. Ignacio" MANRESA 35 (Madrid 1963) 5-24.
- SORIA, M., "Nuevo asedio a TC" PUNTA EUROPA 11 (Madrid 1966) n.º 2, 40-67.
- SORIA, M., "Puntualizaciones sobre TC" PUNTA EUROPA 115 (Madrid 1967) 44-50.
- SORIA, M., "TC ¿científico o hereje?" NUEVA EPOCA (Madrid, 11-7-1964) 19-20.
- SOUVIRON, J. M., "Una evolución en torno a la evolución" LA ESTAFETA LITERARIA 290 (Madrid 1964) 12-13.
- * SPEAIGHT, R., "Teilhard y los jesuitas" RAZON Y FE 175 (Madrid 1967) 423-430.
- TOMAS CABOT, J., "El futuro del hombre. La teoría de TC" DESTINO 1502 (Barcelona 1966) 44-47.
- TORRES ARIAS, R., "Hombre y mito" COMUNIDAD 2 (México 1967) 697-701.
- URDANOZ, T., "Dos obras de crítica en torno a TC" ESTUDIOS FILOSOFICOS 15 (Santander, 1966) 137-147.
- VALVERDE, C., "¿Qué hay que pensar sobre TC?" SAL TERRAE 51 (Santander 1963) 668-689.
- VALVERDE, C., "Evolucionismo teilhardiano y 5.ª vía". VI Congreso Tomista Internacional. Roma 1965. I, 295-301.
- VALVERDE, C., "Recuerdo a Teilhard. A los diez años de su muerte" HUMANIDADES 17 (Comillas 1965) 380-386. Idem en REVISTA JAVERIANA 66 (Bogotá 1966) 292-298.
- VALVERDE, C., "La flecha de la evolución. Opción humana y exigencia cósmica de lo divino en el pensamiento de TC" HUMANIDADES 18 (Comillas 1966) 377-386.
- VALLS MASRIERA, C., "Sobre el pensamiento filosófico y teológico de PTC". ESPIRITU 12 (Barcelona 1963) 31-38.

- VELEZ CORREA, J., "¿Un jesuita evolucionista?" REVISTA JAVERIANA 51 (Bogotá 1959) 144-160.
- VELEZ CORREA, J., "El pensamiento filosófico en la teoría de TC" REVISTA JAVERIANA 59 (Bogotá 1963) 156-175.
- * WESPIN, D., de, "Cómo ser feliz según TC" INDICE 172 (Madrid 1963) 133.
- WESPIN, D. de, "En el corazón del problema" INDICE 186 (Madrid 1964) 3-5.
- ZAVALA, I. M., "La Materia en Marx y en TC" LA PALABRA Y EL HOMBRE 33 (Xalapa, Méx. 1965) 63-80.
- ZOLLA, E., "A propósito de una más reciente publicación sobre TC" LA GACETA (Tucumán 30-3-1967).
- ZOLLA, E., "TC o del futurismo cósmico". LA GACETA (Tucumán, 12-3-1967).

4. Tesis todavía inéditas:

- BRAJONES CUBILES, A., *Lo sobrenatural en Teilhard*. Univ. Pontif. de Salamanca. 1970 (todavía no defendida).
- DIEZ RAVENA, A. V., *Determinismo y libertad en la obra de PTC*. Facultad de Fil. y Letras. Univ. de Madrid, 1965. 484 pp.
- FIERRO, A., *El proyecto teológico de TC*. Facultad de teología de Zaragoza. 1966. 221 pp.
- GARCIA ABRIL, G., *Evolución y conciencia en PTC*. Facultad de Fil. y Letras. Univ. de Barcelona, 1962. 89 pp.
- LOPEZ ODIO, M. M., *Concepción de la "materia" en la obra de PTC, "El Fenómeno Humano"*. 1961. 29 pp.
- RUBIO CARRACEDO, J., *La antropología educativa de TC*. Facultad de Fil. y Letras. Univ. de Madrid. 1970. 545 pp.
- SOTO, J. A., *Función de la Reflexión en PTC*. Univ. de Costa Rica 1961. 25 pp.

Ya en prensa el presente trabajo, ha aparecido el n.º extraordinario que la revista "*Pensamiento*" (26, Madrid 1970, nn. 102-3) dedica a Teilhard como filósofo, con la aportación de algunos de los mejores especialistas españoles. Me limito a transcribir el índice: E. COLOMER, "TC, filósofo", 141-161; F. RIAZA, "Notas para un análisis formal de la fenomenología teilhardiana", 163-179; C. PARIS, "Los aspectos cosmológicos en la obra de TC", 181-197; L. ENRIQUEZ, "Materia-espíritu en la visión antropológica teilhardiana", 199-211; J.S. LUCAS, "TC y el panteísmo", 213-230; C. VALVERDE, "TC y el marxismo", 231-253; L. MARTINEZ GOMEZ, "TC entre dos siglos", 255-275.

Igualmente "*Colligite*" (16, León 1970, n.º 64, 47-78) recoge algunos extractos sobre Teilhard de Mons. Garrone, S. de la Varga, P. Chaurchard, E. del Rio, F. Spadafora y E. Guerrero).

De otro lado, sería preferible no citar siquiera los vergonzosos alegatos de A. R. Villanova en los números 297-300 de "*Cruzado Español*".

José RUBIO CARRACEDO
Valladolid, 1970.

Sorprende con frecuencia la poesía o la oración poética en una revista de fondo filosófico y teológico, que se pretende científica. Choca con la sensibilidad del dogmático o del lógico puro. A veces se cree que el único modo de expresión de una verdad humana es la racional. Y hasta la palabra sobre el Dios vivo se ha racionalizado. Un lenguaje que por diáfano es ininteligible. ¿Por qué no ha de existir más que un lenguaje para hablar de las cosas del espíritu, o de las cosas de Dios? ¿No suele haber más teología en la vida y en la poesía que en muchos estudios, cargados de citas y de resonancias históricas?

Existe al menos una verdad que pensar: el misterio cristiano, Cristo como centro del mismo, admite muchos modos de expresión y de acercamiento. Puede tratarse de integrar las ciencias humanas en él y de enriquecerlo merced a ellas. Y éstas exigen un lenguaje distinto. El misterio es el mismo, pero los instrumentos son diversos. Los teólogos, con su lenguaje abstruso, se han creado un poco el monopolio de la verdad religiosa y no permiten con facilidad que alguien se acerque a ella con otras formas distintas. Casi se han creído en la infabilidad de su método y de su expresión. Esto es disecar el mensaje, desvitalizarlo, por mucho que se hable de adaptación del mensaje a la vida.

Por eso, en la novedad de esta integración del lenguaje místico-poético a las verdades teológicas existe un problema de fondo: pluralismo de formas y unidad de misterio. El lenguaje poético, por otra parte, suele ser el más fecundo ante el misterio y adquiere una gran audiencia. Ahora se presenta en forma de oración, vivida y refleja, actual, para el hombre de hoy. Es teología desgranada en lenguaje poético, florecido al calor de la vida de Dios en la vida de los hombres.

J. M.

Tiempo de amar

1. TE ALABARE, SEÑOR

Te alabaré, Señor, con mi plegaria que nunca he preparado ni repetido
y que sólo será bella porque tú la escuchas.

Porque mi corazón se cansa de leerte por los libros que no tienen rostro
y siente asco del miedo que existe a pronunciar tu nombre.

Mi plegaria es audaz y sincera, pero tosca; sencilla, pero llena de todo:
de mí mismo y del mundo que vive conmigo y lo que pasa
en él.

No podré decirla de una vez, ni a un tiempo fijo, porque la vida se
está haciendo en cada hora y tú pasas por ella y en ella
aprendo yo las palabras que quiero decirte.

Te recordaré cuando la marea en torno mío me penetre con un clamor
humano por todos mis sentidos

y me haga suspirar o maldecir, protestar con dureza o maravillarme
y concentrarme en el amor del silencio.

Porque entonces tú me llamas y me traes lentamente hacia donde tú
dejas de ser lejano, el Dios de los que no te conocen,
y empiezas a ser el amigo que envuelve en la plenitud de la sabiduría,
capaz de descubrirme la única verdad que necesitamos.

2. LA VIDA ES BUENA

*Acuérdate de nuestro mundo y vuélvelo a mirar, como al principio,
con ojos de complacencia ensimismada,
porque la luz era buena y las cosas que crecían por la superficie y los
animales amansados que salían de su cueva al clarear de
la mañana.*

Y bueno era el hombre, sin diferencias de color, ni prejuicios, ni miedos; sólo con el asombro que le rodeaba por todas partes.
Y estaba todo en condiciones para vivir, trabajar, amarse de verdad y hacer en cada día nuestra historia.
Pero la vida se ha trabado en una red que traza como el acero y entorpece la libertad hermosa que nos diste.
Y aunque todo sigue en su sitio y las maravillas se van multiplicando en juegos infinitos, nos duele el mal y los derrumbamientos.
Nos duele la mentira que propagamos nosotros mismos y así tu don se ha convertido en un tesoro que con su brillo hiere nuestros ojos enfermos.
La vida es buena, pero con frecuencia no sabemos continuar haciéndola, ni amarla sabiamente y en el corazón de carne que nos diste hay un clamor que se escapa hacia no sabemos dónde: tan pronto hacia lo que alegra momentáneamente para luego dejarnos cansados e insatisfechos, perdidos en nuestros propios laberintos,
como sube hacia ti con palabras temblorosas, pero expresivas, calientes con el rescoldo de aquel fuego que encendiste dentro de nosotros.

3. EL NUEVO AMOR

En el principio era el amor y seguirá siendo para siempre mientras nosotros amemos de verdad la fuerza creadora, la ilusión que alegra profundamente, la pura maravilla de los hombres.

Por eso te pido que nos conserves el amor de los que se aman por primera vez, ya que han descubierto las raíces de la vida. Porque ellos, los amantes, ocupan el sitio más seguro y a la vez más incierto de la existencia; el más habitado y el más solitario.

En sus ojos se ha abierto el horizonte más amplio, donde aparece la única estrella que puede creerse que hay en el cielo, y con sus tanteos de ciego y sus balbuceos de niño, han hallado la verdad más primitiva y gozosa, capaz de brillar sobre todas las sombras imaginables.

Déjales en su misterio dulce compartido cada día, con sus recuerdos intactos y sus citas imborrables.

Que nadie les estorbe en su aventura porque tú estás entre ellos, despejando los caminos por donde se hace nuevo otra vez este viejo mundo.

Después de ellos ya casi no queda más que un vacío inmenso que nadie sabe cómo puede llenarse y mientras haya una llama así en sus corazones tendremos motivos para esperar con certeza a ti y llegar al encuentro definitivo.

Pero quiero para ellos el sentido de lo que no parece en las mismas palabras hermosas o en los gestos de ternura,

porque todo amor tiene que transformarse en fruto de vida para más allá del tiempo y permitir que la luz no se apague donde se encendió una hoguera

y alguien, desde algún sitio, nos pueda llamar por nuestros nombres sin mancha cuando todo termine.

4. UN GRITO QUE SE ESCAPA

Yo te pregunto, Señor, si oyes también el grito que se escapa de nuestra vida inmersa en la tragedia que intentamos disimular sin conseguirlo:

es el dolor, el odio y el cansancio, que nos clavan un dardo en el corazón y nos derriban;

es la injusticia de los que son más fuertes, el desamparo de los que son más débiles; la pobreza que hinca su diente cruel y muerde a tantos hombres;

es la mentira y el pecado, que no podemos paliar y que como un gusano terco va pudriendo nuestras obras.

Pondré mi corazón en el silencio y que él te pregunte y te invoque sin vergüenza.

Pero tampoco me importa clamar en voz alta, cuando compruebo la miseria en que nos hundimos desde hace tanto tiempo.

Tú eres mi Dios al fin y yo el pobre hombre que, con otros muchos, aguardan sentados como al umbral de tu morada la luz de una respuesta,

para encontrar la paz perdida y descansar con el reposo verdadero.

Porque tú eres la gravedad a la que se inclina sin remedio el hombre

que creaste con tus manos y la única alegría que penetra como el agua de los manantiales por la tierra áspera y endurecida y la plenitud que corona las cosechas.

5. LO QUE QUEDA DE ESPERANZA

Sálvanos lo que queda de esperanza humana, dolorida y difícil, enigmática y pura en esta juventud que viene desde lejos.

Sabemos que la vida es una rueda de molino que tritura entre sus dientes implacables los huesos de los viejos;

pero que es inútil e innoble negarse a que aquellos estén aquí, a que rehagan la existencia y la condicionen, nos hablen y nos pidan.

Ellos son el agua clara en sus comienzos, velocísima, que baja brotando por gargantas y pedregales con su cauce hinchado de voces, de pasión, de fuerza

y cubrirán de humedad prometedora nuestros valles, donde se siente cada año, desde siglos, la alegría de las estaciones.

Es posible que arrastre muchas cosas a su paso, que sobrecoja de temor, que haga bajar la frente de vergüenza o de remordimiento.

Pero será la vida, el don que nos haces para este tiempo, la juventud que merecimos.

Sálvala de sí misma y de nosotros, las generaciones que la miran cada una con un latido diferente y le alargan la mano con un gesto distinto,

porque son tus hijos, los que traducen el sentido de lo que falta y nos traen la memoria de lo que olvidamos con tu nombre o sin él.

6. ARMADORES DE MUERTES

Apártalos como mejor puedas con tal de que no volvamos a sentir el contacto de reptil en nuestra piel castigada,

a los que en sus bufetes confortables hacen cálculos de muerte y con frialdad discuten conveniencias en términos políticos que nadie comprende de verdad

y en la balanza que ellos manejan ponen metales agudos por millones y hombres; poder de destrucción y hombres: muerte a precio de mercado negro y hombres.

Y esperan el resultado tan tranquilos haciendo un sucio juego con los ansiosos infelices y los torpes, los ambiciosos de tierra y de gloria, los débiles que malestrenan su coraje y los demasiado listos.

Tú que eres el creador incansable de la vida, que eres paz, lealtad y razón de amor, aplástales a los unos y abre los ojos del corazón a los otros.

Pon tu fuerza silenciosa sobre los que presumen de fuertes y hacen sus planes a la luz del día, a primera plana del periódico y tratan de justificarse.

Estos no se acordarán de los que quedan atrapados en sus redes, ni tienen tiempo para escuchar clamores de protesta, ni soportan la relación de sus muertos.

Pero Tú eres justo y se los pondrás en los entresijos: y se los harás pesadilla de sus sueños y angustia de su soledad.

Que tu mano les haga el signo del amor entre los hombres que nunca quisieron atender.

7. TE ESTAMOS ESPERANDO

Nos vamos por la calle donde se oye el rumor de lo que vive y nos hacemos presentes con gozo por que aquí está la verdad de lo más nuestro,

esperando que llegue como una lluvia fresca sobre el asfalto y limpie el polvo que se nos queda sobre nuestras cosas, tu redención.

A nuestras calles pobladas, a nuestras casas donde hay una mesa en la que se apaga el hambre de la jornada y un sitio para el amor.

Te estamos esperando como a una señal de paz para nuestras frentes, como a un viento de justicia y comprensión para todos, mientras suena el ruido de las fábricas y el rumor de los peatones se hace plegaria con aliento de trabajo interminable.

Aquí estamos todos los días, sin fecha ni lugar concreto para encontrarte, pero esperando, siempre esperando:

los mayores de entre nosotros que han vivido la guerra y han hecho un hogar multiplicado, los jóvenes que hierven con el fuego de todos los posibles y los niños totalmente puros.

Ya es lo único importante que hacemos para el día verdadero, aunque no sepamos expresarlo exactamente y con frecuencia seamos la imagen del abandono y la incredulidad.

Te esperamos a tí, Señor, te esperamos de todas las maneras porque en nosotros no puede borrarse tu memoria ni la huella profunda de tus dedos.

8. TODO UN HOMBRE

Necesitamos de ése hombre, del hombre justo que ama la verdad donde se encuentre y no teme el compromiso en que se mete, ni se duele del amor que testimonia a los otros.

El hombre honrado pese a todo y contra todos, que no se doblega ante los ídolos creados por la propaganda y el brillo de un poco de fama.

A ése que se hace fuerte con paciencia en el silencio activo, cuando todos dan voces y critican sin saber porqué;

a ése que no se deja llevar de la soberbia que atenaza como una soga al cuello, ni de ambiciones torturantes y difíciles;

a ese hombre que no es de piedra sino de carne, pero que se apoya en la lenta reflexión sobre la vida.

Quizás esté muy cerca de nosotros y no le hemos visto. O quiso hablar y se marchó porque no le escuchamos. Acaso nos hemos burlado de él por estúpido o le insultamos como a ignorante.

El sabe que es muy pequeño y que su fuerza se pierde como una hoja en el fragor inmenso de la mar sobre la que flota con nosotros,

pero tiene una fe que crece en su corazón como un retoño bien defendido, inserto por el tronco donde palpita la savia que le da vida.

Se ha hecho fuerte en su destino, que para él es como una llamada de amor que desde lejos le va empujando a terminar su obra momento a momento, con fidelidad.

Necesitamos a este hombre con nosotros para hablar con él, para can-

tar con él, para soñar con él mientras caminamos. Porque lo habíamos olvidado y no sabíamos cómo empezar de nuevo.

9. EL MUNDO RUEDA

Me hace pensar el mundo que rueda a través del sol y de la niebla, de los días de canciones y optimismos, y de los días de desgracia, de los caminos con porvenir y de los callejones sin salida,

porque rodando con él vamos nosotros, carne de su carne, tierra de su tierra, pulso caliente y voz que resuena por sus túneles fecundados.

Aspero mundo de las desigualdades y las sorpresas dolorosas, de la escasez y la mala suerte, de la locura alegre y los placeres.

Mundo nuestro de la bondad inefable y la malicia incomprensible, de la risa y el llanto, del poder y la imposibilidad, capaz de compadecerse e indignarse y de olvidarse de todo cuando brilla el oro del poder y la gloria.

El tiempo va pasando y cada vez parece más lejano e irreconocible ese Dios del que hablan los piadosos.

Y aunque es verdad que tenemos infinidad de preguntas que hacer, de inquietudes que confiar, de preocupaciones que resolver, nos lo aguantamos y damos vueltas sin parar.

Hasta cuándo? Quisiéramos detenernos acaso para juzgar, pero nos sentimos juzgados. Ya no tenemos tiempo, aunque lo perdamos. Nada tiene remedio, decimos, aunque nada hemos intentado por que lo tenga.

Sólo Dios sigue nuestros pasos. Y en silencio va dejando señales, como perdidas en la noche, para nosotros que pasamos de prisa, de un lado para otro.

10. ESTOS QUE CRECEN

Míralos con amor a estos que crecen con la pasión terrestre de los árboles y los ríos, nuestros jóvenes hermosos y alegres con la frescura de lo nuevo.

Ellos dicen que vienen de las cuevas, del desierto, del país de la muerte y del olvido y que nacieron por primera vez en su propio amor.

Y sin embargo son los rostros mismos de los que crecían lentamente en los bancos de la clase y en los parques jugando muy cerca de nosotros.

Son los mismos, pero acaso sean también ya otros. Tienen la fuerza y el miedo, la dureza y la ternura, la sencillez y el misterio mezclados en sus venas.

Escúchanos: cuida su valentía y machaca su mentira. Defiéndelos de las trampas y cárgalos con el trabajo.

Sácales del olvido y a los demás enséñalos a agradecer su sonrisa y su canción, su incansable imaginación que busca la fertilidad de la vida por doquier.

Guárdalos no para la guerra y la maldad, sino para el bien que en la armonía construye la casa y pule el metal, labra la tierra y perfecciona el poema.

Si se sienten peregrinos enséñales que la santidad humana está también llena de tu gracia que es plenitud de amor y orientación hacia la verdad.

Y serán la sangre nueva que nos hace falta, la claridad que nos mortifica en nuestra costumbre de oscuridad, el barro para tu tierra nueva y la estrella para tu cielo nuevo.

II. ESOS COMBATIENTES

Dales la paz a los que por inconsciencia o por obligación o por la inercia de las situaciones que empujan, alargaron las manos a las armas y las empuñaron para combatir.

Y por ello tuvieron que entregar a sus amigos de ayer o vieron cercados de enemigos el umbral de sus casas.

Y día a día pagaron en su propia carne al precio del tormento, del cansancio sin tregua, de la triste soledad, la victoria del odio.

Porque lo han dado todo y son los más vacíos del mundo: dieron el oro de su paz y el amor que tenían para construir la vida.

Y ahora andan errantes por caminos de fuego y por trincheras que nunca se retiran de verdad, endurecidos y desafiantes como alimañas.

Son los más pobres aunque les llamen héroes; los más muertos, aunque todavía respiren —tú lo sabes— y sus aspiraciones vagan por un cielo sin retorno.

Lejos está la ciudad y la casa, la dulce caricia y el pan de su tierra, la fuente de agua y la estrella con su luz de esperanza sobre el tejado.

La guerra será tan larga como la vida. Ellos lo sospechan y tú estás en el peligro como una sombra de justicia para el final.

Nosotros irónicamente les cubrimos de una gloria que es como una niebla para sus ojos que querrían ver más allá de la muerte.

12. YO SOY UN MENDIGO

Yo soy un hombre cualquiera y un mendigo que pasa haciendo su jornada por delante de tu puerta.

Llevo un andar vacilante por el mundo donde nunca encontraré la morada que me dure ni el apoyo fuerte donde poder descansar sin miedo.

No llevo la inquietud del que escudriña en sus máquinas de cálculos exactos,

ni soy el sabio, ni el político ni el poderoso que convierte el lenguaje de las cosas a su capricho.

Sólo un hombre a quien todo lo humano le importa, pero que ha aprendido la verdad de su propia indigencia, y en cuya vida tú eres la suprema inquietud.

Me he puesto a considerar las necesidades que entusiasman y aprisionan al mismo frente a la dura libertad y escojo ésta para siempre.

Pero no estoy lejos de nada, sino cerca, metido en el corazón mismo de las cosas, aunque quiero respirar con la fuerza de mi propia sangre.

Porque hay muchos que viven cerca de todo y sin embargo lo más hermoso de la vida se les escapa de entre las manos y se ignoran a sí mismos.

Prefiero ser el mendigo de tu sabiduría, un hombre cualquiera que aprende el abc de cada día lentamente,

capaz de sorprenderse ante el misterio, de desear la luz, de amar al hombre, de recordarte a ti, de aventurarse tras una llamada.

Y no olvido que todo puede ser verdad en torno mío y que mi virtud posible es descubrirla a tiempo y aceptarla.

13. TODOS SOMOS POBRES

Dale, Señor, a este mundo donde todos somos pobres de algo, tu calor de Padre, porque tú eres bueno y puedes darnos a su tiempo lo que necesitamos.

Calma los odios y las desconfianzas para que podamos pensar en lo que ocurre y por qué somos lo que parecemos.

Tú sabes que nos duele y nos molesta, nos oprime y nos avergüenza la pobreza: no tener lo que otros tienen, no llegar adonde otros llegan.

Pero no dejes que la austeridad sabia del poseer y el despojarse deje de ser un camino en claridad para nuestro peregrinaje.

Ni permitas tampoco que el mal y la hipocresía nos engañe para dejar que nuestro intento de un mundo mejor para todos se desmorone.

No preferiremos la riqueza a la pobreza, ni la abundancia a la escasez, sino la manera de estar en el mundo libertados.

Por el trabajo que podemos hacer y la constancia, por la sobriedad y la justicia, por la condescendencia y el combate leal, llegaremos a dominar la tierra,

pero la perderemos a medida que algo de ella nos esclavice, sobre todo la miseria sin dignidad o la abundancia soberbia.

Por eso, enséñanos a salir hacia todos los caminos posibles donde se hace algo con la serenidad del hombre que sabe que en su mano tú has puesto un poco para cada día.

14. VOLVEREMOS A TI

Volveremos a ti con el alma cansada y anhelante, rumiando la experiencia de la vida.

Qué cosa pudo deslumbrarnos o qué palabras pudieron minar aquella fe que teníamos en ti?

Qué circunstancias complicadas nos fueron enredando y obligando

hasta llevarnos lejos de nosotros mismos?

Por fortuna pudimos detenernos a pensar. Era la suerte mejor que nos cabía porque, aunque tarde, todo podría estar de nuevo en nuestras manos.

Cómo nos duele ver lo que perdimos en el tiempo, construyéndonos un mundo sin base de esperanza!

Y cómo duele por dentro esta andadura fatigante entre las cosas, peregrinos sin remedio hacia un final que se acerca preguntando!

Volveremos a ti con la ofrenda del amor y los anhelos, lo único que queda de tanto como se ambiciona, se apuesta y se conquista.

En el alma la verdad de lo que somos, al descubierto al fin, sin excusas ni fáciles lamentos, con gesto decidido de presencia.

En cualquier día y cualquier hora podremos encontrarte. Porque lo creo, siento crecer en mí la esperanza que redime.

Tú estás en todas partes y lo entiendo. Ofreciéndome el agua de la vida, la luz que no hace daño y la alegría verdadera, el amor definitivo, la paz buena y deseada, la palabra eterna que nos salva.

15. HERMOSO ES EL AMOR

Alegraos viendo el amor cómo echa sus raíces en los corazones de los hombres y deja su savia dulce palpitando en todas partes.

Porque así crece la vida con el signo que da razón de ser a lo que somos.

Hermoso es el amor, por sus palabras, por sus gestos, por su esperanza, por su inquietud, por su don que va de un hombre a otro como un fuego.

Dios lo hizo así: alegraos cuando llegue a vuestra casa, a vuestras vidas, reuniendo los azares imposibles, los asombros y las incertidumbres.

Salid a la calle y admiradlos, porque en los parques el hombre y la mujer intentan saberse amados y la caricia viene a ellos como el aleteo de un pájaro.

Tras de los ojos que cierran su secreto, la ternura se hace sabor de la existencia.

Es el amor humano que se instala en el mundo perenne y batallante, tenaz y sencillo, tremendamente confiado, siempre antiguo y siempre nuevo.

Nadie nos lo enseñó porque lo aprendimos un día de claridad y de gozo, cuando la verdad era nuestra y la pura libertad se adhería a nuestra piel reciente como un beso.

La única flor que sigue naciendo en nuestra tierra pese a todo, regalada como herencia para todos, hasta los más pobres y olvidados. Maldito el que la deshaga y la marchite con su mano.

Por ella recordaremos que la vida era buena y valía la pena trabajar, sufrir o morir.

16. NECESITAMOS LA DULZURA

Necesitamos la dulzura para no quedar apresados en la inmensa red que tejen nuestras ambiciones y desconfianzas.

Sentimos como una vergüenza el que acaso sea verdad que el hombre parece ser un lobo para su prójimo. Pero por qué?

Quién pudo barrer de nuestros encuentros, de la piel que llevamos cubriendo nuestro cuerpo y nuestra alma, ese calor de la dulzura?

Nos hemos hecho demasiado fuertes y orgullosos. Nos hemos alejado hasta hacernos inaccesibles los unos para los otros. Por qué no volver en cada momento con el corazón tranquilo al que no busca?

Queremos que esa dulzura crezca por las calles donde hay ocasión de saludar, de respetarnos y ayudarnos mutuamente, que esté flotando en el ambiente por donde discurre el ir y venir de nuestra jornada,

que haya algo de amable y de bueno en la mano que se alarga, en el rostro de los que nos observan, nos dirigen la palabra, nos enseñan o nos mandan.

En nuestro mundo dominado por la máquina y los números, por la rigidez de las leyes y los horarios por exigencias inapelables, la dulzura será como una ansiada zona verde en la que la vida respirará gozosa.

Qué paz más saludable puede haber para nuestro esfuerzo, qué re-

compensa más sencilla se puede desear mientras somos compañeros en una marcha dura y prolongada?

La pondremos en nuestros ojos y en la palma de la mano, en el acento de la voz, para inundar con ella lo que rozamos cada día y a los hombres que tratamos.

Ella será nuestra razón de amor que se hace gesto de comprensión de un hombre a otro. Y Dios estará cerca de nosotros.

17. BUSCARE LA SOLEDAD

Buscaré la soledad en un tiempo en que el ruido y la extroversión son como una necesidad universal que nos empobrece, porque únicamente cuando sepa instalarme en ella equilibradamente estaré en condiciones de llevar mi aportación positiva al mundo.

No será un refugio para la debilidad sino la defensa necesaria de mi pensamiento y de mi acción.

pues desde ella podré ver más ampliamente la vida y escuchar sus voces sin confusión y comprobar la verdadera dimensión de mi ser.

Si me invade cuando menos lo esperaba, entonces la consideraré como una llamada que desde ti golpea con fuerza el posible vacío de mis días.

O quizás sea yo mismo quien la busque urgido por razón de los acontecimientos, como el ciervo que tiene sed busca los manantiales fríos.

En todo caso, defiende mi soledad para que pueda subsistir.

Dámela a su tiempo para que no me pierda como un desierto donde todo puede tener su espejismo, su propia sombra, su propio eco, menos yo,

porque quiero ser, desde allí, como la piedra que se hunde vertical en tu misterio y en el misterio de la vida, atravesando el tiempo y las cosas hasta el final.

18. YO CREO EN TI

Con mis hermanos los ignorantes y los sabios, los teólogo y los hombres de la calle, con el del rito sagrado y el de la herramienta, acepto tu misterio y creo en ti.

Y aunque me duele que otros no crean porque no quieren pensar en si acaso podrían descubrirte, o no pueden ya por demasiado inteligentes o demasiado hartos, yo creo en ti.

Sé que rápidamente y casi a voz en grito el mundo se hace inapetente de tu luz y que se ha cansado de seguir un camino señalado por tu palabra que no saben descifrar o no tienen tiempo de leer,

y que hay entre los mejores de los que creían antes quienes se han olvidado de ti porque la vida les ha entretenido y ofuscado y ya no encuentran sentido a su plegaria y a su adoración.

Pero yo creo en ti. Y mi razón es vieja como el hombre y simple como tú en quien creo a pesar de todo, pese a mi dolor y mi combate continuo.

Está hecha de comprensión tranquila y no ambiciosa desde la vida que es bella y atormentada, desde el hombre que es bueno y a la vez zarandeado y derrotado por el mal.

No quiero enredarme en habladurías, sino que prefiero escuchar antes la palabra que sigues hablando sin cesar. Y descubro que estás cerca de nosotros. Y creo en ti.

De que tú seas un extraño, el mundo no tiene la culpa, ni los tiempos que vivimos, ni las técnicas que se descubren, ni el mal que siempre ha existido entre nosotros.

Somos nosotros. Y ya no queda por hacer sino que cada uno te piense con la simplicidad del que espera de ti mismo luz para comprender y poder decir: yo creo en ti.

19. LAZOS DE SEDA

Nos esclavizamos sin apenas sentirlo a la propaganda de lo superfluo, a la ley de lo más cómodo, a un viento triunfante que pasa por la superficie de la existencia barriendo cualquier gesto de sacrificio, sin oponer resistencia.

Es como una sed y un hambre artificial, creada por el tiempo, que nos obliga a desecharlo todo y nos impide formular con valentía una renuncia.

Poco a poco se resiente nuestra voluntad con la cual se construye todo y se avanza, a través de los obstáculos por el destino de cada uno.

Hay que alegrarse de la perfección técnica y de los hallazgos que hacen la vida más agradable, nos preservan del peligro o nos facilitan el trabajo y el caminar.

Pero no nos podemos resignar a que sea un imperativo que suplante al hombre, que arranque sus raíces de una tierra en la que ya no hay paraíso.

Nuestro tiempo se ríe o se compadece de lo heroico y ha proscrito cualquier forma de idealismo. Pero esto es como atar nuestras manos con un lazo de seda. Qué importa después lo que nos ofrezca?

Será necesario soltarse de un tirón, aunque la piel se destroce, para no perder esa básica libertad que se conquista con renunciaciones personales.

No podemos conformarnos con tópicos ni con sueños de burguesía mal disimulados. Si no que es preciso optar con sinceridad por la grandeza de que somos capaces.

Si el esfuerzo de la ascesis se nos perdona, nos encontraremos amontonados en una zona sin señales, perdidos, por falta de energía para buscar y andar los verdaderos caminos.

Y es el tiempo cotidiano y las cosas, la elección y el compromiso, la fidelidad, el amor y la plegaria, lo que nos debe someter duramente como las manos del orfebre a su metal.

20. DIA Y NOCHE

Día tras día, todo el mundo que me encuentro hace su plegaria en torno mío y yo intento aprenderla para conocer la verdad de los hombres y la tuya.

En la ciudad modesta a donde se llega con bultos y sudor buscando un taxi y una morada donde reposar del cansancio.

La misma que amanece en seguida ruidosa y elegante, empobrecida con los humos, las construcciones y los derribos, el ajetreo de la muchedumbre que es como un bosque de ojos que hablan sin cesar por dentro de ellos mismos.

La muchedumbre de los hombres que desde la mañana se ponen a vivir cartera en mano a la universidad o a la oficina, de las muchachas arregladas de prisa que cruzan las eceras como un regalo. Los de todos los días a quienes persigue el reloj en su memoria.

Y el hombre de la desgracia, el mismo ciego de siempre en la misma esquina, el vendedor de periódicos, el que recoge los cubos de basura en los portales.

Y el hombre del autobús monótono, que como un cascarón lleva gente desconocida a todas partes, el de la tienda miserable, el del café abarrotado de clientes, el de las obras que despeja su rutina a golpe de hierros.

Es mi mundo que rueda por el día, gastado por veinticuatro horas, como un billete del metro. Que apenas descansa, que sabe lo que quiere y se olvida de ello, que parece que nunca llega adonde tiene pensado,

que trajina sin cesar por el día, con su rostro verdadero y su máscara. Y en la noche enciende animado todas las farolas y letreros posibles para que se vea algo por fuera y se relaja en los bancos bajitos haciendo el amor.

Y tú recogerás su plegaria multiforme y extraña? Creerás en sus palabras y en sus gestos? De qué manera podrán conocer que tú les escuchabas y que su vida tenía un sentido?

21. LAS PALABRAS

Es una tormenta incontenible de palabras las que se nos echa encima y descarga su granizada sin piedad querámoslo o no.

Nos rodean palabras ofreciendo, señalando, gritando lo que nosotros querríamos pensar acaso por nuestra cuenta. Nos hacen un favor y nos destruyen por dentro.

Quisiéramos tener un espacio de claridad, despejado, para que nuestro corazón respirase a fondo, pero no lo encontramos, porque solo resta ya la fatiga y el olvido.

A qué hora podrá uno decir sus propias palabras, dejar hablar a su interior, salir del cerco salvaje de lo que hay que decir y oír y saber necesariamente, para poder expresar lo que de verdad había en él?

Necesitamos todavía que haya alguien que nos escuche, para que nuestras palabras no se las lleve el viento. Alguna vez encontramos un amigo dispuesto.

Pero te necesitamos a ti. Sólo tú eres la amplitud deseada donde podemos libertarnos de la mudez tiránica de este tiempo, donde

se ensaya a soltar amarras y unas expresiones prefabricadas, para explicarnos tranquila y gozosamente.

En ti encuentro al que me escucha y va más allá de las palabras para acoger a mi persona. Cómo es posible que tu silencio resulte odioso a alguien?

Sólo tú eres el que así nos da lo que más necesitamos para vivir. Yo quiero hablarte ahora.

22. LLEGAR A CASA

Ya he llegado a casa, como otros cientos de veces, de andar por la calle, de vuelta de muchos sitios, de regreso de infinidad de salidas.

Vuelvo del trabajo, del encuentro con otros hombres que, como yo, abandonan su casa para hacer algo juntos, hablar, conocernos, amarnos o combatirnos.

Aquí hay otro encuentro donde yo soy el mismo de siempre. Donde los otros que conviven me conocen y me hacen sitio. Y yo llego con mi carga diaria, ellos lo saben.

Desearía traer felicidad y dinamismo, abundancia y buen talante. Pero no siempre resulta así.

Yo no traigo nada a veces. Y mi casa es también en ocasiones un encierro duro para mí. O no me dan nada cuando vuelvo necesitado de todo.

Qué otro lugar me queda, cuando el mundo es demasiado grande y cada uno en él parece un habitante de una casa deshabitada?

Estoy seguro de que lo encontraría en ti, si supiese buscarte donde estás. Pero voy perdido e inquieto porque no sé cómo buscarte o quizá ya no quiera hacerlo.

Y sin embargo tienes tu morada en mí. Y eres la paz que no se delimita con paredes, ni se enumera en sitio determinado.

Si yo no reúno mi vida en ti, mi morada está desierta porque yo no estoy en mi sitio. Soy como el peso que tiene que apuntarse hacia su propia gravedad.

Y me pregunto ahora: adónde iré. Señor? Si tú no estás en mí, en qué morada y entre quiénes descansaré yo?

23. CUANDO TODO ACABA

Yo no quiero ser un hombre de mal gusto y oscurecido porque la vida es bella. Pero Tú me impones una memoria de todo lo que acaba.

Seguramente entendemos que hay un final para cada cosa. Que la vida es breve. Que una última pregunta queda pendiente de todo. Pero casi nadie se llega a preocupar.

Porque todo en torno nuestro se encarga del olvido. Es un acuerdo universal de desterrar el pensamiento de lo que acaba.

Los reclamos se hacen sobre lo nuevo, lo brillante, lo atrayente, lo que vive. Y es la señal que traduce todo lo demás.

Quizá sea una suerte, pero yo que vivo también con todo eso descubro mi propio cansancio. Y pienso que al final del camino habrá algo que nos interrogue.

Pero qué algo? Algo más entre tantas cosas como se vieron y se experimentaron? Ya no queda ni un resto de interés, ni de intención, porque está gastado.

Me encontraré una vez solo frente a algo verdaderamente grande: Tú mismo, Señor de nuestra vida que llegas para encontrarme a mí.

Tú que paras un movimiento creado por nosotros, sostenido por nosotros y en el que nosotros nos afanamos por un tiempo.

Tú que impones el silencio último.

Tú que nos regresas a tu morada.

Tú que nos haces descansar.

Tú que recoges la cosecha de amor de nuestra vida.

He visto muchas cosas cada día y pienso en ellas recordándote a ti. Este es mi personal testimonio de haber comprendido a tiempo.

Los lugares, las personas, los trabajos, el amor y los libros, las ideas y las costumbres se han hecho carne de mi carne y me han llenado el corazón hasta el borde. Y quiero que esto sea mi ofrenda humilde para ese final.

24. PROCESO A DIOS

Mis hermanos los hombres de hoy se han hecho más audaces que nunca tratándose de ti.

Y ahora te procesan y te hacen sentar en el banquillo que preparan sus libros y escenarios como a otro personaje cualquiera.

Siempre fuiste motivo de su inquietud, de su malestar intelectual, de su maldición y su tormento, pero quién tenía la culpa?

Ellos lo quieren saber. Porque sus cosas no marchan o no encajan como quisieran en sus planes y no se sienten tranquilos.

Pero no saben por dónde empezar porque las acusaciones son muy complejas y en un momento que no lo espera nadie, se vuelven contra ellos.

Se olvidan de que Tú no eres una potencia extranjera, ni un administrador general. Que no eres el refugio de todas las apelaciones faltas de sabiduría y de fe. Que no eres lo que ellos piensan.

Por eso quizá opten al final de todas sus especulaciones y representaciones teatrales, de todas las invectivas de palabra y de escrito por acusarte simplemente.

Y como respuesta para más adelante se despojen de su fe y se olviden de ti, te hagan a un lado desacreditándote y se vuelvan a su faena creyéndose libres.

Tú mientras tanto permaneces en silencio porque esto mismo lo venimos haciendo a lo largo de la Historia constantemente.

Si ellos te comprendieran bien, encontrarían la paz para su espíritu con la cual se interpretan mejor las cosas.

Pero cuando les dejarás caminar diciendo cosas extraviadas, ausentes de ti y envueltos en la oscuridad de la noche del mundo?

25. NOSOTROS LOS CULPABLES

La verdad es que ante un mundo que acusa, debemos levantarnos nosotros los testigos de una fe que ha debido pasar por todos los obstáculos.

Pero no para hablar tanto como para actuar. Porque las palabras han llegado a cansar a la gente.

Ya no es tiempo para polémicas o apologías, sino para el testimonio. El mundo necesita ver y comprobar si nuestro Dios importa algo en esta hora:

quiere saber para qué sirve la fe en El de los piadosos y qué consecuencias valdría la pena de aceptar por ella.

Y ya no hay otro camino que el del laborioso silencio desde nuestros
puestos vitales para preparar eso que se impone.
Otra vez todo se reduce a demostrar si los creyentes llevan a su Dios
en los labios o en el corazón,
y su sombra es la de un ídolo cualquiera o penetra la realidad de nues-
tras existencias hasta el fondo.
Quién sino nosotros mismos somos el rostro de nuestro Dios?
Qué lástima darán nuestros rostros amargados, con cicatrices de decep-
ción y aburrimiento!
Qué repulsión despertará nuestra plegaria impersonal y sin compro-
miso o nuestra adoración mecánica y legalizada!
¿Nos extrañará que parezcamos un pueblo a la deriva, sin fuerza es-
piritual para hacer cara a la tensión a que la vida nos somete?
Mejor es que nos levantemos y nos confesemos culpables para que es-
te gesto revele una sinceridad salvadora.
Y los hombres reflexionen cada uno por su cuenta, mientras Dios, el
acusado principal, alarga su silencio.

ANDRES G. NIÑO

LIBROS

Sagrada Escritura

DE ROOVER, Ae.—R., *L'exégèse patristique de Luc. 1, 35 des origines à Augustin*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Averbode 1969, 16x24 64 p.

«Con la esperanza de publicar cuanto antes toda la obra, nos limitamos en este extracto a solo Agustín. El da en efecto una visión de conjunto de las incertidumbres de los primeros siglos y ha encontrado al mismo tiempo el vocabulario teológico apropiado del que somos todavía hoy nosotros los beneficiarios» (p. 1). Así, con estas palabras, presenta su extracto. Por el índice general parece de gran interés, aunque son múltiples los temas tratados. En el presente resumen, en que publica el capítulo dedicado a San Agustín, su amor le ha llevado sin duda más allá de los textos. Agustín no ha profundizado el tema y de los textos que el autor recoge no pueden deducirse las conclusiones que extrae. Los textos que, según el autor, atribuyen la obra de la encarnación al Espíritu Santo, no sólo no excluyen al Hijo, sino que lo suponen explícitamente (cf. p. 58). Posiblemente, en este terreno misterioso, la mejor conclusión es la de Agustín en el *Enchiridion*, la confesión de su ignorancia y el respeto humilde ante el misterio. Las conclusiones del autor no se desprenden de las premisas en los textos. Sin embargo el trabajo aporta mucha documentación, aunque, a mi juicio, debe ser situada y encuadrada.—J. MORAN.

HERRMANN, S., *Israels Aufenthalt in Aegypten*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 21x13, 110 p.

Ninguno más indicado que el prof. Herrmann, ya conocido por otros trabajos sobre la literatura egipcia, para tratar de la estancia de los israelitas en Egipto, en el marco de la información obtenida por los descubrimientos arqueológicos. Tras una breve presentación de los datos bíblicos, el autor basado en el material extra-bíblico intenta determinar el tiempo de la penetración de los israelitas en Egipto. Que tribus beduínas entrasen en el Delta en busca de pastos, no tiene nada de extraordinario. Otros casos conocemos por los documentos. Nueva es la tesis de Herrmann sobre el tiempo de la entrada de los israelitas, y su relación con la migración de los Patriarcas. Partiendo del hecho innegable de que las tradiciones patriarcales tienen un aire de crónica familiar, mientras que las tradiciones del Exodo se refieren a un pueblo, el autor distingue dos grupos en los antepasados de Israel: ambos penetran en las zonas cultivadas de la Palestina en combinación con los movimientos migratorios arameos (Deut 26, 5). Un grupo toma posesión de la región de Hebrón, Bersheba, etc., mientras que otros continúan su invasión, penetrando en el Delta Oriental del Nilo. Nueva es la teoría de hacer coincidir los dos movimientos y no separar los Patriarcas de la época de Moisés por un espacio de tres o cuatro siglos, como es lo ordinario. El autor aduce pruebas a favor de esta teoría, que merecen atención. La distancia de cuatro siglos no explicaría la conservación de las tradiciones patriarcales. Por otra parte, la onomástica y las costumbres de los Patriarcas, que son las razones en que se apoya la sentencia contraria, en realidad no favorecen una fecha muy antigua. La onomástica se observa entre los grupos ara-

meos. Y las costumbres, muy parecidas a las de Nuzi, no suponen un contacto directo con aquellas poblaciones, sino solamente un contacto indirecto, a través, precisamente, de la población aramea. La entrada de los israelitas, por tanto, no debe ponerse en relación con la invasión de Egipto por parte de los Hyksos, porque no se explicaría por qué éstos fueron expulsados, y no lo fueron los israelitas. La estancia de los israelitas en Egipto debe considerarse como un intento de sedentarización frustrado. Los grupos «egipcios» fueron los que más tarde ocuparon la Palestina central. Estos tuvieron relaciones con el grupo arameo, que quedó en el Sur de la Palestina. La actividad beduina en el Sur de la Palestina está suficientemente documentada (la tribu *Cha-su*).

Seguidamente, examina la salida de Egipto y el papel de Moisés, que él admite en contra de la opinión de Noth. El hombre de Yahve, las Plagas, la Pascua, el milagro del mar son temas tratados en las páginas siguientes. Sobre este último punto (el autor cree que no pertenece propiamente a la estancia de los israelitas en Egipto) aduce datos para demostrar la localización en el lago Sirbónico. Sobre éstos, construye una teoría sobre los sucesos que debieron ocurrir entonces. Desgraciadamente, el autor no cita trabajos como los de *Lauha* VTS 9 (1963) 32-46, L. S. *Hay* JBL 83 (1964) 397-403, *Botterweck* 8 (1967) 8-32, que analizan los relatos del Exodo y llegan a conclusiones muy distintas.

Por lo demás es un libro interesante y escrito con maestría.—C. MIELGO.

JÜNGLING, H.-W., *Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1969, 21x13, 113 p.

Aunque el Ps. 82 en su texto no presenta dificultades especiales, sin embargo, su plena comprensión es difícil por su brevedad y por su forma literaria, exenta de explicaciones, que permitieran adivinar las circunstancias en que el oráculo de Dios es pronunciado, oráculo que ocupa la casi totalidad del Salmo. La exégesis hasta ahora ha tomado dos posiciones: Unos creen que las expresiones *dioses*, *hijos del Altísimo*, etc., se refieren a seres humanos, que, por su oficio superior, son considerados como divinos, en concreto se trataría de los jueces. Otros creen que se trata, en realidad, de seres del mundo divino, es decir, de los dioses, a quienes Yahve anuncia su muerte. La primera sentencia es común entre los católicos mientras que la segunda es propia de los Protestantes. Tras una breve exposición de la historia de la exégesis (antiguas versiones, SS. Padres), examina el autor críticamente los argumentos de la primera opinión. Sólo encuentra un lugar en el que se da el título de *divino* a un ser humano (el rey, Ps 45, 7). ¿Basta este lugar para interpretar el Ps 82, cuando éste pertenece a otro complejo de tradiciones? Precisamente en el c. 3, expone el complejo de ideas, existente en el A. T. sobre la corte de Dios. Examina los textos que hablan de los *bene Elohim*, del *consejo o asamblea de Yahve*, de los *santos*, del *ejército de Yahve*. Examina así mismo el material ugarítico. Con este material en mano, el autor cree que la idea de la corte de Yahve proviene de la mezcla de dos tradiciones diferentes: de la asamblea de los dioses, de origen cananeo, y de la representación asiria del ejército celeste. Cree suficientemente probado que el Ps 82, habla de los dioses y no de los jueces humanos.

A los dioses se les culpa de no administrar bien la justicia. Este era el papel de ellos. Seguidamente hace la exégesis del Salmo. El contenido se reduce al anuncio de la muerte de los dioses; lo que, en realidad, es una confesión de la unicidad de Dios. Aquí está el lado positivo y actual del Salmo. La tesis está bien probada, y la bibliografía es rica. Difícil es, sin embargo, aceptar que el Salmo fue entendido siempre así. Quizá el sentido del autor fue hablar de los dioses; pero, es innegable que en el uso posterior fue entendido como dirigido a los jueces.—C. MIELGO.

HAHN, F., *Der Urchristliche Gottesdienst*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 21x13, 101 p.

Interesante es el tema de este libro, publicado ya anteriormente por el autor,

y que, mejorado, aparece ahora en la serie «Stuttgarter Bibelstudien». Trata de señalar las líneas del culto cristiano primitivo. Sabido es que desde la mitad del s. II estamos bien informados. Hasta esta fecha, en cambio, las informaciones son escasas y parciales y no es fácil hacerse una idea cabal y exacta.

Como el culto cristiano hunde sus raíces en el culto del A. T. y del Judaísmo, el autor señala a grandes líneas los rasgos principales de este culto. Luego trata de la postura de Jesús ante el culto. Seguidamente recoge lo que él cree que son los fundamentos del culto cristiano, que son los mismos del A. T.: fe en un Dios Creador, que da la salvación al mundo. La separación entre ambas confesiones (judía y cristiana) no se realiza hasta finales del S. I, y por cierto, por parte judía. Pero, al lado de esta unión con el judaísmo, el cristianismo goza de libertad, que se funda en el mensaje de Cristo: Muerte, resurrección, presencia de Cristo y actividad del Espíritu. Luego el autor trata del culto de la comunidad de lengua aramea y se apoya en Hech. 2-5. Todavía los cristianos siguen unidos al culto del Templo. Qué independencia tenían respecto del culto judío, es difícil determinarlo, pero cierta libertad poseían, pues tenían reuniones cúllicas *en casas*. Bajo Santiago se forma un judío-cristianismo de estricta observancia y fiel a la ley. Luego examina el culto en las comunidades de judíos cristianos helenistas. Estos usaban los LXX, y son más enemigos del culto en el Templo, como aparece en el discurso de Esteban. Por fin, trata del culto en las comunidades cristianas de origen pagano. Las cartas a los Corintios nos dan bastante información. Seguidamente se examina el culto en la iglesia postapostólica, sirviéndose de las cartas de los Col, Ef, Hebr. I Pedr. y las Pastorales. Finalmente recoge los testimonios de los Padres apostólicos y de S. Justino.

Felicitemos al autor, porque ha sabido examinar textos tan difíciles y recoge tantos datos dispersos. La bibliografía es rica, aunque casi exclusivamente de lengua alemana.—C. MIELGO.

LUBSCZYK, H., *Die Einheit der Schrift*. Viele Theologien-ein Bekenntnis, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 21x13, 56 p.

TRILLING, W., *Die Schrift allein*. Moderne Exegese und reformatorisches Auslegungsprinzip, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 23x13, 43 p.

He aquí dos artículos, publicados en el volumen-homenaje a E. Kleineidam «Sapienter ordinare», y ahora editados separadamente. Ambos tratan del problema hermenéutico, que modernamente atrae la atención, tanto de los católicos, como de los protestantes. Hasta ahora en muchos puntos, el acuerdo entre las dos confesiones no ha sido posible, sobre todo, respecto de la norma o regla suprema de interpretación.

Lubczyk trata de la unidad de la Escritura. Esta debe ser la norma de la Teología y aquí se basa la función crítica de la Teología respecto de la Iglesia. Ahora bien, en la misma Escritura el estudio crítico moderno descubre muchas interpretaciones distintas de la fe. Si esto es así, ¿cómo puede la Escritura ser norma *normans* de la fe de la Iglesia? El autor cree que no vale hablar del «Canon en el Canon» o del «Centro del Evangelio», como si en el Canon de los libros sagrados hubiera que distinguir elementos normativos para la fe y otros que no lo son. El principio de diferenciación no estaría en la misma Biblia. Por eso él propone hallar tal unidad de la Escritura en las «confesiones primitivas de la fe», que tanto en Israel, como en el N. T. son frecuentes. Son verdaderos «credos», norma *normans* de la fe de la Iglesia, aunque después haya varias teologías o desarrollos de estos sumarios. El folleto está escrito con ponderación y con el deseo de allanar las dificultades que separan a los católicos y protestantes.

Trilling, por su parte, recogiendo la interpretación de G. Ebeling sobre el principio de la «sola Scriptura», nota que muchas son las cosas comunes entre protestantes y católicos respecto de los principios exegéticos, por los que debe regirse el estudio de la Escritura. El método histórico-crítico es aceptado por todos. Hay, todavía, desacuerdo por las limitaciones que impone cada confesión, textos preferidos por cada una de las confesiones, etc. Pero pueden superarse, si se respeta el prin-

cipio que la Escritura debe interpretarse por sí misma y las iglesias tienen conciencia de que sirven a la Palabra de Dios.

Como errata, debemos notar que en la p. 38, nota 47 no debe decir Bibelinstitut, sino Bibelkommission.—C. MIELGO.

WOLF, H. W., *Die Stunde des Amos*. Prophetie und Protest, Ch. Kaiser, München 1969, 20x13, 215 p.

H. W. Wolf, autor del comentario de Amós, en la serie BK de Neukirchen, presenta en este libro a un vasto público la personalidad y doctrina de este profeta. En la primera parte presenta el mensaje de Amós, dibujando el perfil de un profeta, que Amós encarna como ningún otro, lo específico de su doctrina nueva y su crítica de la seguridad de sus contemporáneos y del orden social. En la segunda parte recoge unas notas exegéticas para los no iniciados en la exégesis, con lo que el autor pretende eliminar la desconfianza de muchos cristianos respecto de la investigación histórico-crítica de la Biblia. Además, enseña a preparar prácticamente una homilía sobre los textos de la Biblia. Esta es una parte interesante, porque explica, sirviéndose de textos, los medios de que se vale el exégeta hasta llegar a sus conclusiones. En la parte tercera se presentan cuatro sermones sobre Amós. Por fin termina el libro con una traducción de Amós, que tiene la particularidad de presentar en letra normal las palabras de Amós; en cursiva, los trozos de sus contemporáneos y en letra más pequeña, las adiciones posteriores. Todo el libro es el fruto de sermones, tenidos por el autor en la radio o ante un grupo de fieles. El subtítulo indica donde pone el acento el autor. Amós es un «contestatario», aunque no un revolucionario. Quizá, dice Wolf, el libro de Amós sea apto para conducir a las comunidades cristianas y a los grupos revolucionarios actuales alrededor de una mesa, y buscar el mismo camino.—C. MIELGO.

DHEILLY, J., *Bible pour notre temps*. Mame, París 1970, 19,5 x 11,5, 1388 p.

El autor presenta la Biblia de un modo original. No recoge todos los libros en su totalidad, sino trozos escogidos, los más actuales para un cristiano de hoy. Tampoco sigue el orden de la Biblia, sino uno propio. La traducción es la de Crampon, enmendada por Dheilly. Cada sección importante está precedida por una breve introducción, que expone la intención del autor, circunstancias en que está escrito, género literario, etc. Al final de cada libro o sección se expone el mensaje bajo el título de «lectura para el cristiano de hoy». La traducción va acompañada de breves notas al pie de la página que dan la explicación de los pasajes más difíciles. En un apéndice final se presenta un índice (demasiado breve por desgracia) de los temas bíblicos principales.—C. MIELGO.

NORTH, R., *Exégèse pratique des petits prophètes postexiliens*. Bibliographie commentée. Pont. Inst. Bíblico, Rome 1969, 24x17, 228 p.

Como fruto de los cursos, el autor ha publicado este libro ciclostilado, que se limita a dar las indicaciones imprescindibles para entender el texto, por lo que el libro es, más bien, una bibliografía comentada, que un verdadero comentario. Esto se nota, por ejemplo, en los textos discutidos, como Zac 12, 6-13 sobre el hijo traspasado o Mal 1, 10-11 sobre el sacrificio puro: generalmente se indican las opiniones, sin que el autor manifieste la suya, aunque esto no sucede siempre. El libro se ocupa de Ageo, Zacarías, Joel, Jonás y Malaquías. No se hace la exégesis completa, sino de ciertos textos selectos, ciertamente los más importantes de cada profeta. La exposición es concisa y a veces oscura; lo que se explica fácilmente, si se tiene en cuenta que el texto supone naturalmente un comentario más amplio en clase de viva voz. El francés es deficiente, por lo que el autor se excusa. La bibliografía es amplia: 950 títulos de obras o artículos son tenidos en cuenta. Y, en verdad, es una

rica mina de conocimientos por la información que presenta. Baste aludir a la p. 97 donde resume las opiniones acerca de la fecha de Zac 12-14: más de 40 autores consultados.—C. MIELGO.

Ch. BURCHARD-J. JERVELL-J. THOMAS, *Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen*, W. de Gruyter, Berlín 1969, 23'5x16, VIII-158 p.

El Editor en una breve presentación, expone la unión entre los tres estudios, recogidos en este volumen, dedicados al *Testamento de los doce Patriarcas*, obra perteneciente a la literatura intertestamentaria, que modernamente ha atraído la atención de los estudiosos por las ideas judías expuestas, y porque algunas de ellas, conservadas e interpoladas por los cristianos, son de inestimable valor para conocer doctrinas del cristianismo primitivo.

Objeto del estudio de Burchard es la tradición armenia del *Testamento*. Es interesante la versión armenia por la antigüedad de sus manuscritos (s. XIII). Proviene de un original griego, y es más segura, aunque en general, no es mejor. Mientras que Charles no conoció más que 9 manuscritos, Burchard conoce 45.

El estudio de J. Jervell se refiere a la elaboración cristiana del *Testamento*. Después de citar las opiniones de los autores que discuten si el *Testamento* es un escrito cristiano, o un escrito judío, interpolado por un cristiano, concluye el autor que no se puede negar la existencia de doctrinas cristianas en él. Jervell estudia precisamente la doctrina de estas interpolaciones, la intención de este cristiano que escribió diversos párrafos. Según Jervell, el autor cristiano hace un verdadero trabajo teológico, está preocupado por el problema de Israel. A los israelitas vino el Mesías; éstos no le recibieron, mientras que los paganos lo aceptaron. El autor cristiano concluye que si Israel se convierte a Cristo, puede encontrar de nuevo la salvación.

Por fin, J. Thomas estudia la actualidad de la doctrina del *Testamento de los doce Patriarcas*. En el libro, a través de sus diferentes redacciones e interpolaciones, se puede descubrir, que trataba de responder a problemas que se discutían en su tiempo. Así es testimonio del tiempo premacabaico; recibe luego un matiz sacerdotal muy marcado (doctrina de los dos Mesías: sacerdotal y davidico), en estrecha relación con círculos quimránicos. Siendo una obra parenética y apocalíptica no debe extrañar, que trate de temas actuales, entre los que destacan el aspecto escatológico y mesiánico, y la relación con la diáspora. El *Testamento de Judá* y el de Leví son los dos más importantes.—C. MIELGO.

MARTIN-ACHARD, R., *Actualité d'Abraham*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1969, 23 x 16, 197 p.

Que la figura de Abrahán pueda ocupar las páginas densas de un libro de relativa extensión, es lo que a primera vista parece anormal, sabiendo la dificultad que presentan las tradiciones patriarcales. Sin embargo, este personaje, de quien se reclaman tres grandes Religiones (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) merecía un estudio detenido, como es el que presentamos. El libro está formado por tres grandes capítulos. En el primero se analizan los testimonios que la arqueología y los descubrimientos modernos han presentado y que permiten iluminar el ambiente patriarcal. La onomástica, las costumbres, las migraciones de pueblos, el ambiente geográfico y étnico de las tradiciones patriarcales reciben una confirmación en los textos descubiertos por la arqueología. Aunque a ésta debe ponérsele ciertos límites, debido a su método y al carácter de su testimonio, no se puede negar, que ella da un aire de probabilidad a ciertos relatos bíblicos sobre los patriarcas. Hoy no se puede hablar de los Patriarcas, del mismo modo que lo hacía Wellhausen. El acercamiento que se nota en las últimas publicaciones de las dos escuelas (la *arqueológica* de Albright, Bright, etc.; y la *crítico-tradicional* de Alt, von Rad y Noth) es característico del equilibrio que se va consiguiendo en esta materia. Este capítulo es interesante; sin ser original, es un buen resumen del estado de la cuestión hasta el año 1968. El autor, sirviéndose de una copiosa biblio-

grafía, ha sabido ordenar todos los datos, valorarlos convenientemente; este resumen será valedero, mientras nuevos descubrimientos no vengán a enriquecer el «dossier» arqueológico. Quizá, el punto más débil de todo este cuadro, obtenido por los descubrimientos arqueológicos, sea la fecha. Colocar a los patriarcas en la primera mitad del II Milenio (que es el parecer común) crea muchas dificultades, en particular sobre la conservación de tales tradiciones. El segundo capítulo está consagrado a estudiar las tradiciones del A. T. acerca de Abrahán. En una primera parte, los textos del Gen; luego, fuera del Gen. Respecto del Gen, el autor se fija en tres textos, que son significativos para obtener una imagen de la figura de Abrahán: Gen 12, 1-3 (J), c. 22 (E) y el c. 17 (P). En los tres casos, se emplea el análisis literario y crítico como medios para determinar la importancia teológica que la figura de Abrahán reviste en cada una de las tradiciones. Por fin el tercer capítulo, recoge el testimonio del Judaísmo, del N. T. y del Corán acerca de la figura de Abrahán. En las tres religiones, a Abrahán se le da una importancia que no tiene ningún otro personaje del A. T. Se celebra su fe, su obediencia, su esperanza, de una manera tal vez, ingenua, pero, en todo caso, ejemplar para los fieles de las tres Religiones.

No sabe uno qué alabar más, si la excelente y rica información del autor (para componer el libro, el autor ha vivido un año en Palestina) o su claridad y orden en la exposición. Las erratas son pocas (Véase p. 59, línea 25; p. 97, línea 11). Por lo demás, la presentación es buena. Quizá, el título no responde plenamente al contenido del libro.—C. MIELGO.

WALKENHORST, K.-H., *Der Sinai im liturgischen Verständnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition*, Peter Hanstein, Bonn 1969, 25 x 18, XIV, 170 p.

Es la tesis doctoral del autor, defendida en el Pontificio Instituto Bíblico en 1965, cuyo tema es «el Sinai en la concepción litúrgica de la tradición deuteronomística y sacerdotal». El título ya indica, que no se trata de examinar las tradiciones J y E sobre el Sinai, sino la interpretación que han recibido en P y Dtr. Después de una presentación del estado de la cuestión en los estudios modernos (J. Wellhausen, Mowinkel, von Rad, Noth, Dumermuth, Koch y Kraus), en el c. 2 se hace el análisis literario de la tradición sacerdotal. Se limita a Ex 29 y Lev 8-9 y hace una comparación literaria entre estos textos, en cuanto a la consagración, el ritual de purificación, la vestidura y unción, el sacrificio por el pecado, el holocausto y la bendición. Contra varios autores afirma que Lev 8 sería el trozo más antiguo; Lev 9 sería ya un desarrollo hacia Ex 29, que es la parte más reciente. En el c. 3 se hace la comparación entre la tradición sacerdotal y la deuteronomista. Ambas tradiciones tienen la idea de que lo que se realizó en el Sinai, se repite actualmente en el santuario y lo realiza el pueblo (Dtr), o el sacerdote (P). En sus estratos más primitivos, entre ambas tradiciones no hay relación, porque Dtr supera el culto terrestre, insistiendo sobre la obediencia a la ley, mientras que P está más anclado en el culto.—C. MIELGO.

H. GESE-M. HOFNER-K. RUDOLPH, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1970, 23,50 x 16, VIII-491 p.

Con admirable regularidad van apareciendo los volúmenes que bajo la dirección de Ch. M. Schröder, la editorial W. Kohlhammer de Stuttgart publica sobre las *Religiones del hombre*: 36 volúmenes en su totalidad. El presente volumen comprende las Religiones de la antigua Siria, de la Arabia preislámica y de los Mandeos.

H. Gese es el autor de la Religión de la antigua Siria (pp. 1-232), que ocupa

buena parte del volumen, cuya publicación se retrasó, debido a que el autor esperaba, que se publicara *Ugaritica V*. El ámbito de esta religión comprende la antigua Siria-Palestina (exceptuando la Religión de Israel, tema de otro volumen escrito por H. Ringgren) y abarca también la religión púnica (de las colonias fenicias), así como la de los Nabateos de Palmira. Las fuentes son numerosas: *no escritas*, obtenidas en las excavaciones, y *escritas*, que comienzan con el MB, entre las cuales figuran naturalmente la literatura ugarítica, las Cartas de Tell-el-Amarna, y que continúan en la época del Hierro con inscripciones y documentos (textos de la isla de Elefantina). Tampoco se olvidan los trozos conservados por Eusebio pertenecientes a Filón de Biblos.

En 7 capítulos el autor estudia todo el material, sobre todo el de Ugarit, que ha ampliado enormemente nuestros conocimientos, aunque también ha creado un poco de confusión. Buena parte de lo tratado ocupan el panteón, el ritual y el culto de Ugarit.

M. Höfner escribe sobre la Religión de la Arabia antigua (pp. 234-402). Trata primero de la Religión de Arabia del Sur, propia de una población sedentaria y de elevada cultura. Las fuentes son meramente inscripciones en piedra, que apenas nos dan más que los nombres de los dioses. La autora estudia el mundo de los dioses en el ambiente geográfico e histórico. Seguidamente trata de la religión de Arabia Central y Septentrional, donde las fuentes son más escasas e inferiores en calidad. No se conservan más que grafitos, e incluso, a veces, como sucede en la región central, no hay fuentes directas.

Por fin, K. Rudolph hace la presentación de la Religión de los Mandeos, que si bien es una secta relativamente moderna, producto del helenismo oriental y del sincretismo de la Gnosis, debido a que tiene una lengua, literatura y cultura propias, puede formar parte entre las grandes religiones de la humanidad. Los misioneros portugueses del siglo XVII hablan de esta secta y le dan el nombre de «discípulos de S. Juan» o «cristianos de S. Juan», nombre que se ha venido usando hasta la mitad del siglo pasado, cuando se comenzó a llamarles «mandeos», porque así se llaman ellos, aun cuando a través de la historia han recibido varios nombres. El autor calcula que quedan aún 14.000 a 15.000 mandeos en la región del Bagdad (centro principal) y otras ciudad de Irak. La información del autor es preciosa. Se ha servido de la información recogida por la inglesa E. S. Drower, y el mismo autor ha hecho un viaje en 1969 a Irak para ponerse en contacto con ellos.

Los trabajos están bien realizados; no sin motivo son obras de especialistas.—
C. MIELGO.

REHM, M., *Der Königliche Messias im Lichte der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja*, Butzon und Bercker, Kevelaer 1968, 24 x 16, XII-432 p.

Tema del voluminoso libro que presentamos es el *Mesías real a la luz de los oráculos del Emmanuel del libro de Isaías*. No trata por tanto sólo de los textos de Isaías en que aparece la esperanza en un futuro rey Salvador, sino de toda esta corriente mesiánica, aunque la atención principal es dedicada a Isaías, porque el autor considera que Isa 7, 14-16; 8, 5-10; 9, 1-6 y 11, 1-9 son los textos principales en que confluye una tradición anterior, que implícita en las tradiciones patriarcales se desarrolla en 2 Sam 7 (oráculo de Natán), Gén 49 (bendiciones de Jacob), Núm. 23, 5 ss (oráculos de Balaam). De esta tradición se apodera Isaías y le da una importancia capital. Objeto, pues, principal del libro es el estudio y la exégesis de los textos citados de Isaías. Largo el capítulo dedicado a Isa 7, 14-16 (pp. 30-121), más breves los siguientes, Isa 8, 5-10 (122-129), 9, 1-6 (130-184) y 11, 1-9 (185-234). Los restantes textos mesiánicos son estudiados en el c. 6, entre los que se cuentan, algunos textos del mismo libro de Isaías, luego Miqueas, Jer, Ez, el Siervo de Yahve, Zacarías, Ps 2 y 110 (postexílicos) y el Ps 72 (tiempo de Alejandro). En un capítulo final se recogen los resultados y las conclusiones.

El libro es muy interesante por muy diversas razones: no trata sólo del Mesianismo real, sino también de otros aspectos de esta esperanza en el futuro existente en Israel; la información bibliográfica es riquísima (24 páginas de bibliografía)

que supone largos años de estudio y dedicación. Por fin los análisis de los textos son detallados, sobre todo los textos de Isaías. Creemos, que el libro servirá por muchos años como un precioso libro de información para todo lo referente al Mesianismo. Sin embargo, no es de esperar que sus opiniones sean compartidas por todos los estudiosos. En realidad nada nuevo añade a la exégesis de Isa 7,14-16. Aquí se ha llegado a un callejón sin salida. Según el autor, el texto no se refiere a un futuro próximo (rechaza así las opiniones de quienes ven aquí el anuncio del nacimiento de Ezequías o de un hijo del mismo Isaías), sino que se refiere a un futuro lejano. Este rey futuro aportará la salvación sólo para un resto, mientras que el rey Achab no tiene nada que esperar. El autor, además, cree que en los textos citados se trata del mismo personaje; sin embargo, no son completamente paralelos, hay algunas diferencias entre ellos, y seguro que no provienen de la misma época. Como esta esperanza en un futuro rey salvador, más tarde se presta a malas interpretaciones, los profetas posteriores hablan de él, sin indicar su ascendencia davidica, o dándole otra forma distinta a esta esperanza, como sucede en los poemas del Siervo de Yahve.

No todos los rasgos de este futuro rey salvador son igualmente esenciales. El autor distingue entre rasgos esenciales y secundarios. Esencial es solamente la esperanza en un futuro enviado de Dios, salvador, cosa que se cumplió en el N. T. Los demás rasgos son secundarios y no tenían por qué cumplirse.

Agradecemos a la editorial, la magnífica impresión y presentación que hace que el libro se lea con agrado.—C. MIELGO.

GROM, B., *Katechesen zum Alten Testament*, Benziger Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 22,5 x 16, 528 p.

La *Catequesis del A. T.* es un tema difícil. No se sabe cómo enseñarlo, sobre todo cuando se trata de alumnos relativamente jóvenes. El autor, después de varios años de experiencias catequéticas con niños de 10-14 años, ha dado a luz el resultado de sus búsquedas por nuevos métodos y formas, teniendo en cuenta dos cosas: de un lado la fidelidad al mensaje bíblico, y de otro lado, los oyentes, que por su edad, merecen una exposición especial. Tras una breve introducción, donde presenta el A. T. como una preparación del Nuevo (Cristo) y la noción de Historia de la Salvación, el autor comienza exponiendo diversos temas o textos del A. T., que son en total 43. Los textos explicados siguen el orden tradicional de los libros de la Biblia. Predominan los textos históricos, menos numerosos son los textos proféticos, mientras que a los Salmos y a los libros sapienciales se les dedica un solo tema a cada uno. Cada tema está precedido de una introducción que expone el mensaje, la intención del párrafo, etc., interrumpida por avisos prácticos y preguntas que deben hacerse a los alumnos. Numerosos e importantes son los dibujos o diseños (137, debidos a P. Hajnoczky y J. Roth), que bien empleados sirven admirablemente para fijar las ideas en la mente de los jóvenes. Es un manual de catequesis, modelo en su género, donde se respira la experiencia acumulada por el autor en los años de enseñanza práctica.—C. MIELGO.

BUSS, M. J., *The Prophetic Word of Hosea*, A Morphological Study, W. de Gruyter, Berlín 1969, 23 x 16, XIV-142 p.

En la introducción se expone el objeto del presente estudio, que, como el título lo indica, es la *palabra profética de Oseas* bajo su aspecto literario y formal. El autor pretende ir más allá de la «Historia de las formas» de Gunkel, preguntándose no sólo por el «Sitz im Leben», que está a la base de tal forma, sino por la estructura o institución en sentido amplio, que comprende también la razón de ser, el motivo de tal forma. Tras de dar en el c. I una traducción de Oseas, en la que resalta ya las formas y los giros que van a ser estudiados, trata en el c. III de la palabra como literatura, es decir, en cuanto pretender ser conservada. Y aquí se ocupa de buscar las unidades primitivas en los oráculos de Oseas, fijándose en algún artificio literario como es la palabra-reclamo. Seguidamente exa-

mina la poesía, con sus *repeticiones* (asonancias y aliteraciones), su *paralelismo* de muy diversas clases. Es un estudio muy detallado de la poesía de Oseas. Luego se ocupa de la narrativa, que puede ser biográfica o autobiográfica, presentes ambas en los c. I-III de Oseas. Notable es su análisis del c. I en el que encuentra dos tradiciones acerca de Jizreel. En una de las cuales, Jizreel sería un hijo de Oseas. Posteriormente trata de la palabra como comunicación y nota que se evita la segunda persona. Referente *al que habla* (Yahve o el profeta) hace resaltar que se puede distinguir entre las palabras de Yahve y las palabras del profeta. Esta distinción es fácil de ver en las amenazas, más difícil, en las acusaciones. En ningún caso, empero, se pueden separar netamente. La palabra como mensaje es objeto de estudio seguidamente. En primer lugar trata de los temas tomados individualmente. Como es natural, sólo los temas más frecuentes son objeto de atención, y encuentra un fuerte parecido con el Deuteronomio y los Salmos y concluye que Oseas depende mucho de una tradición de origen nórdico, que está, quizá, a la base de la tradición posterior del Deuteronomio. Por fin, trata del mensaje en su conjunto: sitúa las palabras del profeta en relación con el oficio del sacerdote y del sabio y termina con unas notas sobre la escatología de Oseas que merecen atención.

El estudio en su totalidad se basa en un profundo análisis del texto. Lamentamos, sin embargo, que la bibliografía sea tan escasa y los índices no sean completos.—C. MIELGO.

ENGNELL, I., *A. Rigid Scrutiny*, Vanderbilt University Press, Nashville 1969, 24 x 16, XIV-303 p.

El libro se compone de 13 ensayos o artículos, publicados ya en la *Enciclopedia Bíblica Sueca*, de la que Engnell fue editor, y que ahora aparecen traducidos al inglés por J. T. Willis con la colaboración de H. Ringgren, éste último, compañero de Engnell. Los trece artículos, todos referentes al A. T., son característicos de la mentalidad de I. Engnell. Representante y defensor de la importancia de la tradición oral y del método histórico-tradicional, en cuanto opuesto al método histórico-literario, es sobre todo, conocido por sus ideas acerca de la «realidad sacra» (*Sacral Kingship*) en el Antiguo Oriente. Este es el centro de su pensamiento. En este punto, claramente se unía a la escuela inglesa de «Myth and Ritual» (Hooke y otros). Teoría ésta, que fuera de Inglaterra y Suecia, tuvo muy poca aceptación. I. Engnell fue también en otros aspectos muy original: la literatura del A. T., es fuertemente nacionalista; respecto de los profetas, dice que fueron nacionalistas reaccionarios, y nunca vivieron desligados del culto. Frecuentemente sus ideas no fueron conocidas directamente, por haber escrito mucho en sueco, de lo que se queja H. Ringgren en la presentación de este libro; que esta traducción en inglés sirva para conocer directamente sus ideas, que por ser muy originales, merecen atención. Sólo nos queda felicitar a la editorial por la buena y espléndida presentación que ha dado al libro y citar los títulos de los artículos aquí recogidos: *Método histórico tradicional en la investigación del A. T.* (pp. 3-11), *la Ciencia de la Religión* (12-34), *la Religión del A. T.* (35-49), *El Pentateuco* (50-67), *el libro de los Salmos* (68-122), *Profetas y Profetismo en el A. T.* (123-179), *la Fiesta de Año Nuevo (180-184)*, *la Pascua* (185-196), *la Salida de Egipto* (197-206), *la Peregrinación por el desierto* (207-214), *el Mesías en el A. T. y en el Judaísmo* (215-236), *el Hijo del hombre* (237-241), *el lenguaje Figurado del A. T.* (242-290). Un precioso índice de materias termina el libro.—C. MIELGO.

MARC'HADOUR, G., *Thomas More et la Bible*. La place des livres saint dans son apologétique et sa spiritualité, J. Vrin, Paris 1969, 25,5 x 16,5, XVIII-586 p.

Dedicado completamente a los estudios del s. XVI, y sobre todo de Tomás More, acerca del cual ha publicado ya varias obras, el autor recoge en este grueso volumen doce años de pacientes investigaciones referentes a la doctrina de More sobre la Biblia y el lugar que ésta ocupa en su apologética y espiritualidad. El libro

presenta numerosos extractos de las obras del Santo. Y a través de estas páginas, aparece la figura intelectual y dinámica de este hombre, tan penetrado de la Biblia, como lo estaban Erasmo y Lutero, pero que supo guardar mayor equilibrio que los dos personajes citados. El Santo jugó un papel muy importante en la cultura del s. XVI. Es el momento en que Lutero, Zwingle, Tyndale y Enrique VIII se separan de la Iglesia, produciendo la división de la cristiandad occidental. S. Tomás More será víctima de esta división y morirá como un traidor en las cárceles de Enrique VIII por haberse mantenido fiel a Roma.—C. MIELGO.

GASTER. TH. H., *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*. A comparative Study with Chapters from J. G. Frazer's *Folklore in the Old Testament*, Gerald Duckworth, London 1969, 24 x 16, LV-399 p.

Interesante sobremanera es este grueso volumen por su tema: reunión de todo el material comparativo: mitos, leyendas, costumbres extrabíblicas que sirven para ilustrar el A. T. Habiendo sido requerido para hacer una segunda edición de la obra de Frazer (*Folklore in the Old Testament*, 1918), el autor se dio cuenta de que debía extender el campo de Frazer, cambiar de método y abrir nuevos horizontes, con lo que resulta un libro nuevo, que incorpora algunos capítulos del libro de Frazer, que son indicados con signos gráficos.

El libro se compone de 350 secciones que siguen el orden de la Biblia. En cada sección se aducen, los mitos y el folklore que se asemejan a los del A. T. Unas veces el parecido es asombroso, otras veces es meramente tangencial. No sólo se recoge el folklore de los países del Medio Oriente Antiguo, sino también de otros pueblos y civilizaciones, lo cual no quiere decir que Israel haya tenido relación directa alguna con ellos. Diríamos que aquí se presenta el material en bruto. Otra cualidad de esta obra conviene señalar: es un libro de referencias y de citas; los textos extrabíblicos no se dan al pie de la letra; se remite a ellos. Por eso en las notas reservadas para el final de cada sección, el autor indica las citas y las obras, información bibliográfica en general desde 1900. Tampoco se trata de aquellos textos, que pudiéramos llamar paralelos, al estilo de la «*Enseñanza de Amemopet y Prov 22, 17-24, 22*», sino de *mitos, leyendas y costumbres*.

Como se ve, el libro supone años de investigación y manifiesta una amplia cultura por parte del autor, que todos los estudiosos del A. T. sabrán agradecer al autor y a la editorial, que ha dado una magnífica presentación al libro.—C. MIELGO.

BOECKER, H. J., *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches*. Ein Beitrag zum Problem des «deuteronomistischen Geschichtswerks», Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1969, 24 x 16 cm. 100 p.

Partiendo de la existencia de dos tradiciones, una favorable a la Monarquía y antimonárquica la otra en I Sam, que es un principio admitido por todos, el autor trata de estudiar y determinar cómo se juzgan los comienzos de la Monarquía en los trozos deuteronomísticos del I Sam. La existencia de estas dos tradiciones no puede negarse, pero la dificultad nace, cuando se acepta la hipótesis de M. Noth, que considera Deut-Jos-Jue-Sam-Re como la obra bien planificada de un solo autor. Si esto es así, entonces no se ve la razón por la cual recoge dos tradiciones contrarias en su obra. La existencia de estas dos tradiciones es una objeción a la tesis de Noth. Ya otros autores había notado esta dificultad, entre otros Weiser, y habían indicado que el Dtr no es tan antimonárquico como se cree ordinariamente. El tema del presente libro es precisamente éste: determinar si los textos de I Sam 8; 10, 17-27; 12 caracterizados ordinariamente como antimonárquicos, son, en realidad, tales. Se hace, pues, la exégesis de estos tres textos. El resultado a que llega el autor es contrario a lo que se piensa comúnmente: estos textos no son antimonárquicos; hay, es verdad, una tendencia contraria a la Monarquía, pero sólo en ciertos

aspectos. Se critica a la Monarquía en la política interna, por los cambios que introdujo en el antiguo orden social; y en política externa, porque el pueblo en peligro acude al rey no a Yahve en busca de salvación. El libro termina con un «excursus» sobre la importancia de I Sam 7 dentro de la obra deuteronomista. La Bibliografía es escasa y casi exclusivamente alemana, y además, el libro carece de toda clase de índices. Sin embargo, es importante por la exégesis aguda y penetrante que hace de los citados párrafos de I Sam.—C. MIELGO.

KASTING, H., *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, Kaiser Verlag, München 1969, 22,5 x 15, 158 p.

Se trata de un volumen de la colección «Beiträge zur evangelische Theologie»; presentado inicialmente en 1966 como trabajo-disertación en la Facultad Teológica de la Universidad de Göttingen. Se divide en dos capítulos. En el primero se exponen los diversos motivos y problemas religiosos, humanos y sociales con que tuvo que enfrentarse el judaísmo en su afán proselitista. En el segundo se formulan los preceptos misionales —testamento de Jesús a sus discípulos— y se ponen de relieve los esfuerzos de los primeros evangelistas cristianos en su afervorado interés por divulgar el mensaje de redención, que fue encontrando la más cara acogida en los países de la gentilidad. Las raíces teológicas de esta apremiante necesidad apostólica tienen su fundamento, según nuestro autor, en la fe pascual: Jesús, Señor del mundo por su resurrección, es el Salvador del mundo (cfr. Mt. 28, 18-20...). La actualización del mensaje pascual es la verdadera epifanía de Cristo ante los pueblos. El volumen viene hermosamente presentado y se concluye con abundante y excelente bibliografía sobre el tema.—C. MATEOS.

ITALA, *Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. Band II: Marcus-Evangelium*, Walter de Gruyter, Berlín 1970, 31 x 22, 160 p. 160 DM

La presente obra es la edición mejor documentada y mejorada del texto del Evangelio según S. Marcos, conforme ha sido transmitido por las antiguas versiones latinas prejeronimianas, que tuvieron su sede geográfica especialmente en el norte y centro de Italia. El alma de la edición ha sido el famoso crítico-textual neotestamentario Kurt Aland. Fundamentalmente se basa en los trabajos de crítica textual realizados por Adolf Jülicher-W. Matzkov, que oficialmente reproduce. Pero cada palabra o sentencia ha sido críticamente revisada y comprobada según los mejores manuscritos o códices antiguos (Vercellensis, Veronensis, Colbertinus...), cuyas variantes se reproducen en la parte inferior. Todas las anotaciones y reconstrucciones se verifican según el método Klammer, lo que facilita enormemente la comprensión de la problemática crítico-textual. En la elaboración completa de la obra ha sido muy útil el material crítico del Nuevo Testamento que posee el Instituto de investigaciones de la Universidad de Münster; se puede decir que esta obra es uno de los frutos maduros del conjunto de experiencias y resultados obtenidos por los miembros de dicho Instituto durante largos años. Es una obra que recomendamos sin reservas. Puesta al día, orientadora y segura, es indispensable para quien tenga la pretensión de tomar el pulso a los problemas críticos de transmisión del Texto. La presentación es inmejorable y perfecta, como corresponde a la editorial Walter de Gruyter: impresión nítida, tipografía y material escogido, disposición correcta.—C. MATEOS.

RILLIET, J., *Saint Luc aujourd'hui*, Labor et Fides, Genève 1970, 18 x 14, 180 p.

Se trata de una pequeña obra de divulgación que contiene diversas reflexiones personales sobre 52 temas y frases del evangelio según S. Lucas, inicialmente expuestas a sus feligreses entre 1964 y 1969 en la parroquia de Saint Pierre-Fustirrie. Sin pretensiones de acrobacias científicas, J. Rilliet tiende a actualizar la espiritualidad del tercer evangelio, inculcando en el corazón de sus fieles la puesta

a punto de los consejos y enseñanzas de Jesús a través del prisma lucano.—
C. MATEOS.

GUTBROD, K., *Wir lesen das Evangelium nach Markus*, Calwer Verlag, Stuttgart 1970, 23 x 15, 94. p.

A la abundante bibliografía sobre la estructura del evangelio según S. Marcos viene a unirse ahora esta obra de K. Gutbrod. Sus pretensiones son muy modestas: ayudar a los hombres actuales, llevados de la mano misma del evangelista, a leer, oír con gusto y aceptar a Jesús. Esta es también la meta de Marcos. De ahí la ausencia del aparato científico y del atiborramiento bibliográfico. Sin embargo, pronto se da uno cuenta, a medida que se avanza en la lectura de sus páginas, de los vastos conocimientos y cultura del autor sobre la temática del evangelio marciano. Esta es su estructuración: Mc 1, 1-20: epígrafe (1, 1) e introducción; 1, 21-8, 26: el singular acontecimiento, es decir, la nueva doctrina presentada con poderes divinos; 8, 27-10, 45: el inaudito secreto; 11, 1-16, 20: la verdadera liberación para Jerusalén y para la humanidad. Aunque personalmente creo que la mayor parte de los exégetas no suscribirían esta planificación de K. Gutbrod sobre el evangelio de Marcos, sin embargo, es loable su intención y esfuerzo en orientar a los lectores hacia una mejor comprensión del evangelio de Marcos, cosa que, como el título de la obra indica, se realiza plenamente.—C. MATEOS.

PLAG, Chr., *Israel Wege zum Heil*, Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11. Calwer Verlag, Stuttgart 1969, 23 x 15,5, 79 p.

El problema del endurecimiento y reprobación de Israel, a pesar de haber sido el pueblo depositario de las promesas mesiánicas, y su futura conversión han sido siempre uno de los enigmas más insondables en la historia de las religiones. Los cristianos de la primitiva Iglesia lanzaron con la mejor buena voluntad sus hipótesis explicativas sobre el particular. S. Pablo afrontó la cuestión especialmente en su Epístola a los Romanos (cc. 9-11). La perspectiva paulina de la futura conversión de Israel es la idea central de la obra de Chr. Plag. «Dos son los caminos» para conseguir Israel la salvación: el de la conversión (cfr. Rom. 11, 14. 23-24) y el del Libertador o Salvador, al entrar en la Iglesia la plenitud de las naciones (cfr. Rom. 11, 25-27). En el primero la salvación de Israel se obtiene independientemente de la misión a los paganos; en el segundo, en íntima unión con la conversión total de los gentiles. La presentación de esta paradoja y su posibilidad de aclaración constituyen el núcleo de la obra que presentamos. Tras desmenuzar literariamente el contenido de estos capítulos paulinos y presentar las diferentes posibilidades de unir ambas formas de conversión en una sola síntesis, el autor concluye afirmando que la única posibilidad de explicar esta paradoja o contradicción es considerar la perícopa de Rom. 11, 25-27 como parte de alguna otra carta o escrito paulino, sobreañadida o insertada en ésta (págs. 65-66). La solución efectivamente es muy posible, si bien no parece estar muy de acuerdo con el tono triunfal del contexto posterior (11, 28-32) donde el apóstol resalta sobremanera la generosidad y misericordia divinas. La obra, bien organizada y con esmerada presentación, incluye una selecta bibliografía sobre el tema.—C. MATEOS.

CERFAUX, L., *Itinerario espiritual de San Pablo*, Herder, Barcelona 1968, 20 x 12,5, 276 p.

La presente obra es un resumen de diversas publicaciones del célebre exégeta francés, que, bajo el título de *Itinerario espiritual*, estudia toda la actividad humana del apóstol, abarcando tanto su teología como su acción y pensamiento, vivificados por una unión profunda a Dios. Si bien la obra no puede saciar plenamente el hambre del teólogo y la del historiador, sin embargo, en ella nos deja grabada la imagen viva y fecunda de la actividad literaria de Pablo totalmente

inseparable de su acción pastoral, de sus andanzas misioneras y de su cuidado por las comunidades concretas a las que se dirige. Por todo ello agradecemos a la Editorial Herder la puesta en castellano de esta obra de L. Cerfaux y alabamos la buena presentación y nitidez de la impresión.—C. MATEOS.

STEINMETZ, F. J., *Protologische Heils-Zuversicht*. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief. Josef Knecht, Frankfurt 1969, 22,5 x 15, 158. p

El título de este libro —disertación presentada en 1968 en la Facultad Teológica católica de Trier— nos introduce en uno de los grandes temas de la teología paulina. Aunque el autor parece limitarse al pensamiento de las epístolas a los Colosenses y Efesios, en realidad se alude a toda la doctrina eclesiológica, escatológica y cristológica del apóstol, dando al lector una visión de conjunto con sus diversos matices y progresivas modalidades. Ya en la introducción nos advierte F. J. Steinmetz de la diferencia de pensamiento entre estas dos epístolas y el resto del cuerpo paulino, especialmente de sus grandes cartas. Después de presentar los vestigios de escatología «futura» y señalar, bajo su aspecto soteriológico, el contenido específico sobre la escatología «presente», se detiene a considerar el punto céntrico de su estudio: la cristología protológica. La imagen de Cristo y la imagen de Dios —nos dirá— están fuertemente fusionadas en estas epístolas. Cristo es ciertamente anunciado como «eschaton», pero presentado como «proton». Es contemplado de arriba hacia abajo, de Dios hacia los hombres, de tal forma que sus páginas están dominadas por la idea de la preexistencia y su cristología aparece en primera línea no como antropológica sino teológica. La amplia erudición bibliográfica que acompaña a este estudio aumenta su valor e importancia en el estado actual de los estudios paulinos. C. MATEOS

SCHELLONG, D., *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*, Chr. Kaiser, München 1969, 23 x 15, 344 p.

Se trata de una disertación presentada en 1967 en la Facultad evangelico-teológica de Münster. El autor se ha propuesto en esta investigación poner al día y dar a conocer la mentalidad del reformador de Ginebra sobre la interpretación de los evangelios sinópticos. La relación entre la teología y las actitudes fundamentales de Calvino es tan estrecha que es difícil comentar su exposición sobre los evangelios sinópticos sin conocer su postura y puntos de vista doctrinales. Calvino fue un producto demasiado absolutista y absorbente del movimiento de la reforma que venía produciéndose en Europa. El estudio de sus obras nos hace ver cómo la interpretación de la Biblia le confirmaba en sus apreciaciones singulares. La presente obra de D. Schellong, planeada y ejecutada con un criterio seriamente científico, nos presenta la persona de Calvino y su importancia como intérprete de la Biblia, el método de interpretación calvinista y su visión del problema sinóptico, la ideología sinóptica en sus ideas más profundas. Diez páginas finales recogen la bibliografía más selecta sobre el tema. Por todo ello es indudable que D. Schellong ha prestado un buen servicio a la cultura. Chr. Kaiser Verlag nos presenta el volumen de forma impecable. C. MATEOS

WILCKENS, U., *Auferstehung*. Kreuz Verlag, Stuttgart 1970, 19,5 x 11,5, 174 p.

Pertenece este volumen a la recién estrenada colección «Bibliothek Themen der Theologie». Su contenido no puede ser más sugestivo y apasionante: el problema de la resurrección de Jesús, su sentido y el origen del anuncio de la resurrección. Cada uno de estos temas da lugar a los tres capítulos en los que se divide la obra. U. Wilckens, después de analizar ampliamente (pp. 11-100) el material neotestamentario sobre la resurrección y ascensión de Jesús, se pregunta qué quieren decirnos los primeros testigos cristianos cuando nos hablan de la resurrección de Cristo.

Según él, la fe en el Crucificado resucitado y glorioso es la fe en el amor de Dios, representado al máximo por Jesús en el hecho de su crucifixión. En este sentido la Cruz es también el signo del Cristiano (pp. 159-160). Evidentemente la interpretación del Profesor de la Facultad Teológica de Hamburg tiene bastante de subjetiva. Sin embargo, la obra resulta interesante, con buena y cuidada presentación.

C. MATEOS

LYONNET-SCHOKEL, *La Biblia hoy en la Iglesia*, Paulinas, Bilbao 1970, 18 x 12, 179 p.

Aparece este libro cuando se está tomando la Biblia como base de nuestra fe. Trata, como su título indica, del puesto que la Sagrada Escritura ocupa en la Iglesia de hoy, Iglesia que ha vuelto su mirada a partir del Vaticano II hacia las fuentes para ofrecer a los cristianos y al mundo el reflejo fiel de Cristo. El libro es un conjunto de artículos de varios autores que comentan la Constitución «Dei Verbum» en todo lo que se refiere a la revelación y a la Sagrada Escritura. Libro de actualidad como su tema.—F. M. LLOP.

DUPONT, J. *Die Versuchungen Jesu in der Wüste*. Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1969, 20 x 13,5, 132 p.

La presente, traducción del original francés aparecido hace un año, es una compilación de artículos anteriormente publicados por el autor en diversas revistas, de los que sólo el primero ha sido retocado. En su disposición actual, se divide en tres partes. La primera estudia el relato de las tentaciones de Jesús según el evangelio de Mateo, de profunda raigambre deuteronomista. Se trata de una pieza evangélica primariamente teológica, que presenta de una forma evidentemente antropomórfica el hecho de las tentaciones de Jesús. Al investigar el relato lucano, en el que el orden de las tentaciones varía con relación al de Mateo, pone de relieve su conexión con el hecho anterior del Bautismo y con la Pasión, a la que se alude al final, y el situar el punto culminante de las tentaciones en Jerusalén, donde tendrá lugar la muerte de Jesús. En la tercera parte J. Dupont explora los orígenes de estos relatos. Tras larga enumeración de diferentes sentencias, su criterio científico le lleva a escribir prudentemente: «diversas razones nos inclinan a pensar que el relato se comprende mejor si viene de Jesús (y no de la comunidad primitiva), ya que refleja sus preocupaciones mesiánicas y responde mejor a los problemas de su ministerio público» (p. 123). En cuanto a situar el relato en un tiempo concreto de la vida de Jesús, es difícil de precisar, aunque los evangelistas, por proceder lógicamente, lo coloquen al inaugurarse su ministerio público. Tal vez tuvo lugar con ocasión del episodio de Cesarea, donde Jesús reprendió vivamente la feliz insinuación de Pedro. Una selecta bibliografía y dos índices analíticos, de autores y de citas bíblicas, cierran el conjunto. Digna de encomio es la Editorial Katholisches Bibelwerk de Stuttgart por la publicación de este conjunto de trabajos de J. Dupont, que no dudamos han de tener una buena acogida entre los amantes de los estudios bíblicos.

KINGSBURY, J. D., *The Parables of Jesus in Matthew 13. A Study in Redaction-Criticism*. John Knox Press. Richmond, Virginia 1969, 22 x 14,5, 180 p.

Se trata de un estudio exegético sobre el atractivo tema del capítulo 13 de S. Mateo, presentado en 1966 como disertación doctoral en la Facultad Teológica de la Universidad de Basel (Suiza). Forma un conjunto armonioso dividido en seis capítulos, en los que progresivamente va desarrollando la problemática sobre las parábolas de Jesús: las modernas tendencias en su interpretación (c. 1), la estructura y contexto del capítulo 13 de Mateo (c. 2), el concepto mateano de «Reino de los cielos» (c. 3), las cuatro parábolas a las multitudes judías (c. 4), la interpretación de la parábola de la cizaña y las otras tres dirigidas sólo a los discípulos (c. 5), para concluir con una serie de observaciones sobre la teología de Mateo sobre Jesús, la Iglesia... (c. 6). Según J. D. Kingsbury, el cap. 13 representa un punto de

partida en la estructura del evangelio de Mateo. Jesús, rechazado como Mesías por los judíos, se bate en retirada y comienza a instruir sólo a sus apóstoles, como verdadero pueblo de Dios. Por eso habla al pueblo sólo en parábolas. Pero no se contenta el autor con estudiar las parábolas sólo en relación con la situación de Jesús; estudia también el papel que juegan en la teología y situación histórica de Mateo, poniendo de relieve la lucha de la Iglesia primitiva cristiana por su autonomía, mientras se ve aún envuelta en la comunidad judaica. La obra, que se concluye con una excelente bibliografía sobre el tema y dos índices analíticos, de autores y de citas bíblicas, es muy útil y práctica para profesores y estudiosos de Mateo. La pulcritud y esmero con que está presentada acreditan los medios técnicos y el buen gusto de la Editorial John Knox de Richmond, a la que agradecemos desde estas páginas su gentileza al enviarnos sus publicaciones.

GUTZWILLER, R., *Las parábolas de Jesús*. Ediciones Paulinas, Madrid 1965, 14,5 x 10,5, 231 p.

Libro que quiere ser predicación escrita de la palabra de Dios. Su autor, además de este libro, ha publicado 5 vols. de *Meditaciones*, lo que le confieren autoridad en este cometido. Las parábolas de Cristo, de lo más maravilloso que se haya escrito, enseñan a mirar el mundo y rastrear la huella de Dios en las creaturas, en los acontecimientos, que mirados con fe no pueden por menos de dejar trasparentar la imagen divina. Cristo enseñaba con autoridad, no como los otros rabinos y además las parábolas nos muestran el ingenio con que lo hacía para llevar los pensamientos de la realidad cotidiana al Padre. Esto mismo quiere hacer este libro, que, parábola tras parábola, nos va mostrando la predicación siempre nueva de la doctrina de Cristo.—RAIMUNDO P. BOTO.

BENOIT, P., *L'Eglise et Israël*, Apostolat des Editions, París 1969, 18 x 11, 48 p.

En este pequeño libro, que responde perfectamente a las características de la colección a que pertenece (temas de actualidad, tratados concisamente por un especialista, a la vez, del Vaticano II), el P. Benoit, como exégeta, trata de resaltar, bajo una perspectiva escrituraria, la posición adoptada por el concilio en lo referente a las relaciones de la Iglesia con el pueblo judío (LG, 16; NA, 4, 10). El esquema del libro es conciso: la alianza con Israel; la Iglesia como realización plena de la vocación de Israel y, la «infidelidad» de Israel hacia Cristo. Quizá con trabajos de este tipo, que vayan mentalizando poco a poco, se pierdan los rastros que aún quedan de antisemitismo y, mediante la comprensión en la caridad, la Iglesia vaya conociendo mejor al pueblo del que vino la salvación, e Israel irá captando que su acercamiento a la Iglesia no es su abdicación, sino el cumplimiento en plenitud de las promesas que recibió.—G. CANTERA.

LOHFINK, G., *La conversione di San Paolo*. Paideia, Brescia 1969, 21 x 11, 116 p.

Nuestro autor piensa que la historia de las formas no ha de quedar en el mero campo de los especialistas, sino que ha de penetrar en el ámbito cultural del hombre medio. Nosotros compartimos esa idea y aplaudimos este libro, que nos hace ver cómo la narración lucana de la conversión de Pablo, no es ni positivamente histórica, ni ficticia por otra parte, sino que Lucas toma unos hechos —la realidad histórica está clara en las cartas de Pablo— y los elabora de un modo tradicional. Al final se nos da una no pequeña bibliografía sobre el tema.

L. FERRERO

KREMER-SCHMITT-KESSLER, *Dibattito sulla risurrezione di Gesù*, Queriniana, Brescia 1969, 20 x 12, 122 p.

Se trata de una obra constituida por cuatro artículos de carácter exegético-teo-

lógico acerca de la resurrección de Jesús que intentan ofrecer una orientación sobre este problema de la teología católica. El hecho de la resurrección es estudiado aquí a la luz del método de la historia de las formas según I. Cor. 15, 3-8. En un segundo ensayo se nos ofrece la interpretación de Bultmann y Marxsen sobre este mismo texto paulino. El tercer artículo estudia la existencia y desarrollo de la tradición neotestamentaria sobre la resurrección y en el cuarto se nos plantean cuestiones acerca de la historicidad de la misma. Finalmente se nos presenta un estudio de las soluciones modernamente propuestas tanto de parte católica como protestante. Una obra interesante de orientación y exposición acerca de este debatido tema.
F. MARTINEZ.

NADOR, G., *Jüdische Rätsel aus Talmud und Midrasch*, H. Egner, Köln, 1967, 16 x 10, 174 p.

El A. se ocupó durante mucho tiempo de analizar las formas y estructuras del pensamiento y se interesó por los aforismos, sentencias y enigmas. Al leer el Talmud fue recogiendo esas fórmulas enigmáticas, para descubrir el elemento fundamental del «enigma»: para llegar ahí se necesitan estudios de Lógica. Metodología, Historia de la Cultura e Historia de la Religión. Esta colección de enigmas, sacados del Talmud y del Midrasch se divide en temas, pero cada enigma es independiente. Algunos de esos enigmas son casi insolubles para quien no conozca la literatura rabínica y por eso el A. trata de aclararlos. La mayoría son comprensibles, pero deben leerse sólo unos pocos cada vez «como sorbos de un vino viejo», dice el A. El pueblo judío parece haber tenido siempre un sentido agudo por las adivinanzas y enigmas.

L. CILLERUELO

MARXSEN, W., *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, SCM Press LTD, Londres 1970, 191 p.

Jesús de Nazaret no ha resucitado realmente; la fórmula o artículo de fe que dice que Cristo ha resucitado de entre los muertos no es más que una simple interpretación, que pone de manifiesto la verdad de que Jesús sigue vivo en la predicación de los apóstoles y en la fe de los creyentes. Esta es la tesis de este libro, que recoge una serie de conferencias dadas por el autor en la Universidad de Münster durante el curso de 1967-68. No vamos a exponer aquí el largo proceso exegético por el cual llega Willi Marxsen a esta conclusión; simplemente quiero notar que a través de la lectura del libro esta tesis más parece un presupuesto que una conclusión de la investigación; parece que W. Marxsen está convencido a priori de la verdad de su teoría y después trata de encontrarla en el Nuevo Testamento, y, naturalmente, la halla. La intención del autor es buena: interpretar el evangelio de tal forma que el hombre moderno pueda alcanzar una fe inteligente e ilustrada; lo que no se puede admitir es que en el proceso de esta interpretación se pierda aquello que constituye el objeto de la interpretación, se diluya el núcleo del mensaje cristiano y se lo reduzca a algo sin consistencia y sin realidad históricas. A la base de toda esta teoría de W. Marxsen está la concepción protestante de la fe: la fe, para ser auténtica, no puede estar motivada por nada objetivo, por nada humano; la fe no necesita el apoyo de la historia, más aún, si se apoya en ella, deja de ser auténtica y verdadera fe. W. Marxsen lleva hasta el máximo esta concepción de la fe, pretendiendo que tiene que estar libre incluso del fundamento que le proporciona la resurrección de Cristo. Por esto ha reducido la resurrección de Jesús a una interpretación de la Iglesia, a una fórmula en la que se expresa la fe y el compromiso del creyente y la continuidad de la obra de Cristo, una fórmula que podría ser sustituida por otra si la nueva mentalidad de los hombres así lo exige.—C. TEJERINA.

LORETZ, O., *Quelle est la vérité de la Bible?*, Le Centurion, París 1970, 21,5 x 14,5, 176 p.

Normalmente, cuando vamos buscando la verdad en la Biblia, nos aproxima-

mos con nuestras categorías, forzando la mayor parte de las veces los textos, para conseguir nuestra «verdad». Hoy, buscamos su verdad en los hechos concretos, contando continuamente con todas las ayudas que las ciencias naturales nos puedan prestar. Así, viendo la alianza de Dios con su pueblo, vamos comprobando la fidelidad de Dios hacia todos los hombres. El autor no intenta hablar de la inerrancia, ni de, por extensión, la infabilidad de la Iglesia, sino hablar de las circunstancias concretas de los escritos bíblicos y mostrar en ellos la pedagogía fiel de Dios para con la humanidad, porque «la hierba se seca y la flor se marchita, pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre». (Is. 40, 8). G. CANTERA

VALENSIN, A.—HUBY, J., *Evangelio según S. Lucas*, Paulinas, Madrid 1963, 19 x 13, 413 p.

No se trata de una exposición o un estudio de crítica literaria o histórica del Evangelio de S. Lucas, sino de un comentario al mismo. Comentario que no es más que una explicación popular del mismo, con algunas anotaciones sobre el autor, características del mismo, plan del Evangelio. No se trata, pues, de un estudio crítico sino de un comentario de la doctrina cristiana expuesta en dicho Evangelio.

F. MARTINEZ.

DE LUBAC, H. *L'Écriture dans la Tradition*, Ed. Aubier, París, 1966, 20 x 13, 295 p.

Presentar al público otro libro del P. De Lubac nos resulta hasta cierto punto desfigurado con nuestro juicio la pluma del gran teólogo-historiador de doctrinas cristianas. El P. De Lubac nos va dejando jalonado su itinerario de investigador con trabajos que la historia juzgará. En este libro de 295 págs., resume el autor en síntesis la interpretación de la Escritura a través de la Tradición. Como el mismo autor confiesa es un resumen de lo escrito anteriormente en los libros ya clásicos *Histoire et Esprit* (1950), que entra a formar parte del primer capítulo. El capítulo segundo recoge las conclusiones del tomo primero de «*Exégèse médiévale*» (1959). Mientras que el tercer capítulo se reduce a insistir sobre las conclusiones a las que llegó en los tomos segundo, tercero y cuarto de la misma obra. Es un libro que servirá para comprender mejor las orientaciones dadas en la Constitución Dogmática «*Dei Verbum*» y para el lector no interesado en detalles concretos y amplios sobre el tema a través de toda la tradición teológica, un instrumento de puesta al día sobre el problema tan fundamental como es la interpretación de la Escritura en la Tradición y sus diversos sentidos. No obstante, la obra no ahorra al científico la necesidad del recurso directo a los dos libros citados. La presentación es perfecta y agradecemos a la Editorial Aubier su esfuerzo continuo de colaboración a la obra teológica.—C. MORAN.

EMMERICH, A. K., *Die Geheimnisse des Alten Bundes*, Paul Pattloch, Aschaffenburg 1969, 18 x 12, 162 p.

La editorial de Paul Pattloch nos ofrece en este librito las visiones de la agustina de Dülmen, Anna Katharina Emmerich, sobre la historia del A. T.: la caída del ángel, la creación de la tierra, Adán y Eva, etc. La personalidad de nuestra monja es de difícil estudio. El fenómeno místico es muy complejo y no podemos ser unilaterales. Ciertamente lo que Catalina ve en sus visiones lo había aprendido desde su niñez. Y lo misterioso de las mismas nunca podremos descifrarlo. Por lo que conclusiones serias no están al alcance de la mano. Lo único es que los hechos los tenemos ahí. L. FERRERO

HORST, U., *Kritische Exegese und Verkündigung*, Friedrich Pustet, Regensburg 1969, 19 x 12, 109 p.

El anuncio del mensaje exige una acomodación del mismo a los oyentes y a sus

circunstancias histórico-culturales. Esto mismo ya lo tuvieron en cuenta los hagiógrafos del N. T., al transmitir por escrito el Mensaje de Jesús. No podemos buscar historia en los evangelios, sino transmisión y exposición del mensaje. De aquí que la exégesis crítica sea absolutamente necesaria. Naturalmente rechazamos la postura de una crítica positivista y meramente racionalista. El mensaje exige una aceptación. La necesidad de esa exégesis crítica (el autor trata de liberar al lector de prejuicios) está bien expuesta al comienzo del libro. Luego siguen una serie de comentarios muy interesantes sobre diversos pasajes neotestamentarios. Los creemos de enorme ayuda para la predicación. El autor los llama —y creo que con acierto— «meditaciones sobre el N. T.» L. FERRERO

Colección «CONOCE LA BIBLIA: ANTIGUO TESTAMENTO»

N.º 7 ELLIS, P., *Los Reyes*, Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao 1969, 17 x 12,5, 179 p.

N.º 8 FOURNELLE, G., *El Levítico*, Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao 1969, 17 x 12,5, 192 p.

N.º 9 HEIDT, W., *El Génesis, 1-11*, Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao 1969, 17 x 12,5, 127 p.

N.º 15 FLANAGAN, N., *Amós, Oseas, Miqueas*, Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao 1969, 17 x 12,5, 92 p.

Conocemos ya algunos volúmenes de esta colección que se propone ofrecernos una introducción y comentario resumido, sencillo y claro a toda la Biblia. La disposición es uniforme en los cuatro libros recensados: después de la Introducción en la que se sitúa el libro en su contexto bíblico, estructura, carácter, etc., se pasa a dar el Texto y Comentario, ambos en la misma plana, lo que facilita su manejo, y se cierra con la sección Temas para repaso y discusión que facilita la labor de quienes quieran resumir las conclusiones.

De carácter eminentemente divulgatorio, son especialmente aptos para quienes sin poder leer tratados de altura, necesitan poner a tono sus ideas y para grupos de estudio de temas bíblicos, para los cuales es de modo especial apta la última parte. J. SOUTO.

Ciencias Teológicas

MULLER, G. *Botschaft und Situation*, Calwer Verlag, Stuttgart 1970, 14x22, 275 p.

Si la teología es una reflexión sobre la fe, no puede quedar almacenada en las arcas de los teólogos. Pero sucede que con frecuencia las conclusiones de aquéllos no llegan a otros muchos, que no tienen las mismas posibilidades. El autor ha acometido esta tarea de informar y llevar hasta el «pueblo» de una forma objetiva e inteligible los temas claves de la Teología actual. Por muestra enunciaremos unos pocos: La teología en una época postideológica. El Bautismo en el N. Testamento y en la iglesia. Cómo debemos celebrar la Cena. La muerte de Cristo en la teología moderna. Pentecostés después de la «Muerte de Dios». La Diaconía del Pensamiento. El hombre como partner de Dios hoy. Esperanza y Futuro. Cristianismo y Sociedad. El seguimiento de Cristo como clave de una auténtica Ética cristiana. Al final se añade un vocabulario que hace más fácil la comprensión de la obra. El autor se muestra profundo conocedor de los problemas actuales y creemos que ha conseguido plenamente sus objetivos.—D. NATAL.

MOLTMAN, Jürgen: *Teología de la Esperanza*. Sígueme. Salamanca, 1969, 475 pp.

Ya se hizo un encuadramiento doctrinal de este libro al presentarlo en su quinta edición alemana (Cf. *Archivo teológico agustiniano*, 1967, 157), mirando especialmente a su contenido y dirección escatológica.

Desde tan corto tiempo a hoy no se ha hecho más que aumentar la amplitud del tema, los textos, libros y tratados sobre el mismo. Con todo, el libro de Moltmann sigue siendo el fundamental dentro de un contexto teológico. Recordemos la difusión de Bloch, del que este libro de Moltmann se hace eco y crítica en un amplio apéndice final, la nueva obra de Pieper (*Hoffnung und Geschichte*) y un sinfín de escritos menores que han hecho de la cuestión un tema obligado lo mismo en filosofía que en Teología, en Psicología y de forma más abarcadora y ambiciosa, en antropología y sociología.

No sólo se mira ya hoy al contenido de la esperanza como meta —al eschaton—, sino también a los efectos psicológicos y motivaciones sociológicas de nuestra «espera». Ya Teilhard decía algo así como que nuestra hambre indica que en alguna parte hay un pan que nos espera, lo mismo que en «Esperando a Godot» afirmaba un personaje que «no es vacío lo que falta». Ya no es sólo mirar y atender a lo que queda en la caja de Pandora, sino al por qué atenderemos a que algo ha tenido que quedar. Tanto en el fin como razón como en el comienzo como raíz de todo lo humano está, desde siempre, la esperanza.

La traducción española del libro de Moltmann es correcta y de buen leer castellano, así como la presentación de Ediciones Sígueme es excelente y muy bien cuidada.—R. FLOREZ.

AUBERT, R., *Vaticano I.*, Eset, Vitoria 1970, 20 x 14, 356 p.

A distancia de siete años de la publicación francesa del libro de Aubert —historiador de Lovaina— nos presenta hoy la traducción española las ediciones Eset. Ocupa el duodécimo puesto en la colección «*Historia de los concilios ecuménicos*». El libro, fiel reflejo de la visión eclesial que caracteriza al autor, coloca al Vaticano I dentro de su contexto cultural, político y religioso con el fin de poder ver el significado de las declaraciones conciliares. Estudio preciso de las corrientes que llevaron a la reunión de tal asamblea y juicio abierto y equilibrado, como corresponde a un historiador de la teología. Seguido de documentos imprescindibles para poder comprender el desarrollo del concilio, como es por ejemplo el artículo famoso publicado en la «*Civiltà Cattolica*» del 6 de febrero de 1869, sobre la actitud del pueblo francés frente a la reunión conciliar. A esto siguen algunos capítulos más relevantes de las declaraciones, el texto íntegro de la Constitución dogmática «*Dei Filius*», etc. Obra que debe estar presente en la bibliografía de todo aquel que desee comprender la oscura historia de tal concilio al igual que sus motivaciones y consecuencias. Características tipográficas inmejorables.—C. MORAN.

ORTIZ DE URBINA. *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria 1969, 20 x 14, 312 p.

Quizás tengamos que llegar a convencer a la teología española que hay que optar por métodos históricos que valgan la pena para vivir realmente en la Tradición. Así en medio de este «maremagnum» de traducciones que están invadiendo el territorio cultural español, sale hoy al público el primer tomo de la colección «*Historia de los concilios ecuménicos*», con el título que presenta la obra del conocido historiador de los dogmas P. Ortiz de Urbina. La obra consta de dos partes: La primera dedicada al concilio de Nicea examinado al detalle y con un juicio crítico digno del historiador del Instituto Oriental de Roma. Igualmente la segunda parte dedicada al concilio de Constantinopla. Libro imprescindible para todo aquel que estudie los problemas de la Trinidad y de la Encarnación en las adquisiciones doctrinales y definiciones de los dos primeros concilios ecuménicos. Documentación detallada de los principales documentos que marcan la trayectoria de las definiciones conciliares. Como obra histórica se limita a la historia sin más, dejando a un lado

posibles reinterpretaciones, problema que nos urgiría hoy. Presentación buena y lleva el mismo formato que la edición francesa.—C. MORAN.

PERARNAU S., *Sínodo 69: Crónica y documentos*. Nova Terra, Barcelona 1970, 13 x 19, 368 p.

La presente obra recoge los artículos publicados por el autor en algunos periódicos durante el Sínodo de los Obispos del pasado año. El autor ha sabido en primer lugar colocar al Sínodo en el ambiente en que se desarrolló, y va siguiendo paso a paso las diferentes jornadas, compilando documentos, comparando posiciones, analizando situaciones y nos ofrece así un diario de dicha reunión ofreciéndonos lo positivo y con una crítica certera de sus aspectos negativos sin apoyarse en optimismos o pesimismo infundados. En una parte final recoge toda la documentación oficial del Sínodo en lengua castellana.—F. MARTINEZ.

CHAVANNES, H., *L'Analogie entre Dieu et le Monde, selon S. Thomas d'Aquin et selon K. Barth*, Cerf, París, 1969, 21 x 13, 330 p.

Después de tantas discusiones sobre la analogía, el problema está donde estaba. La alarma provocada por K. Barth, llamando a la analogía, «la invención de Satanás», era una falsa alarma. El A. se propone estudiar el problema de la analogía en Tto. Tomás de Aquino y después el mismo problema en K. Barth, para comparar luego ambas doctrinas. Llega así a la conclusión de que hay una semejanza fundamental entre ambas posturas. No hay, pues, oposición propiamente dicha. K. Barth tomó por «analogía católica» una opinión del P. Przywara y sobre esa base manifestó su oposición, que no toca al Catolicismo, sino al P. Przywara, empeñado en concordar el tomismo con el escotismo, el pensamiento medieval con el moderno. Además, K. Barth no se da cuenta de que está utilizando una filosofía kantiana e idealista. La «analogía de la fe», que Barth cree de su invención, es tomista, no en el nombre, pero sí en la realidad, como se manifiesta en la postura de Shöngen. La pretensión bartiana de sujetar el sujeto al objeto llevaría en último término al escepticismo absoluto, lo cual no impide que la revelación divina parezca necesaria para garantizar las «verdades divinas» que son accesibles a la razón. Así, la teología misma exige la analogía. El A. piensa que la analogía tomista está técnicamente mejor elaborada y que K. Barth no tiene un concepto preciso de la «abstracción». Así como no hay un concepto de «dios», que pueda aplicarse al Dios verdadero y a los ídolos, así tampoco hay un concepto de «ente», que pueda aplicarse a Dios y al Mundo conjuntamente. El conocimiento cristiano de Dios supera las posibilidades humanas. Sin embargo, la analogía se nos impone sin remedio. El A. no reprende ni polemiza. Por el contrario, llega a decir que K. Barth es el mayor teólogo cristiano después de Sto. Tomás de Aquino. Ni siquiera polemiza dentro del tomismo, ya que tampoco dentro del tomismo está clara la doctrina de la analogía, como aparece en las incesantes discusiones de escuela. El libro es muy útil por la documentación y por la sobriedad de los juicios.—L. CILLERUELO.

BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente, Madrid 1969, 18 x 12, 614 p.

Agustín marca un hito dentro de la historia del cristianismo. Peter Brown ha realizado esta biografía teniendo en cuenta, como historiador, más quizá los aspectos históricos (desarrollándolos más abundantemente) que los teológicos; sin embargo, ha sabido captar perfectamente la confluencia de los elementos externos e internos que actuaban en Agustín, para seguir con toda fidelidad la trayectoria de un hombre que trató de vivir su época al máximo, haciéndoselo ver a los demás, a caballo de una cultura en decadencia. Todo el libro va recalcando el itinerario seguido por Agustín a través de su vida, en su empeño por llevar la inquietud radical del cristianismo a todo hombre, captando perfectamente lo que más pudiera interesarle, ex-

puesto en la única manera como pudieran entenderle. Quizá por esto, aun hoy, San Agustín sea en muchos aspectos, un hombre de nuestro tiempo y su pensamiento siga influyendo en nuestra tarea de acelerar la instauración definitiva del Reino. Este es el motivo, creemos, que ha tenido el autor presente al escribir la presente obra. Es digna de todo elogio la bibliografía, tan abundante y bien ordenada, que jalona todo el libro, así como la claridad en la exposición de los principales puntos del pensamiento agustiniano.—G. CANTERA.

SCHLEIERMACHER, F., *Kleine Schriften und Predigten*, vol. I, Walter de Gruyter Berlín, 1970, 23 x 16, 464 p.

Nos llega el primer volumen de la obra maravillosa, que nos ofrece Walter de Gruyter. Con ello tenemos ya, no sólo una Introducción, sino también los «Monólogos», de 1800, que con los «Discursos sobre la Religión» constituyeron el pedestal de Schleiermacher. Se nos ofrece la correspondencia inicial (1800), los sermones de 1801. Luego tenemos sermones de 1806, 8, 14, 20, y 26. Se añaden las notas críticas y los índices correspondientes. Todos saben que hoy Schleiermacher está en baja, por la postura de la Teología Dialéctica. Está en alza Hegel. Pero todos sabemos también que vendrá la reacción y que Schleiermacher volverá a dar la batalla a Hegel en la consciencia de los hombres cultos. Es, pues, inapreciable el servicio que nos hace Walter, al entregarnos esta obra espontánea, fresca, realista, que nos permite contemplar a Hegel con un cierto aire de relatividad. Las notas críticas son abundantes, profundas y exactas. Es una contribución generosa a la cultura actual.—L. CILLERUELO.

SCHOPEN, E., *Historia del judaísmo en oriente y occidente*, Marfil. Alcoy 1970, 281 p.

SCHOEPS, H., *El judeocristianismo. Formación de grupos y luchas intestinas en la Cristiandad primitiva*. Marfil, Alcoy 1970, 160 p.

Estas dos obras que presentamos están ambas dedicadas al pueblo judío. La primera estudia toda la historia del judaísmo, desde su fundación como pueblo a finales del segundo milenio antes de Cristo hasta la creación del moderno estado de Israel después de la segunda guerra mundial.

La segunda trata de un grupo reducido dentro del judaísmo: el grupo de los judeocristianos, es decir de aquellos judíos convertidos a la nueva religión cristiana pero que seguían con las pretensiones de imponer la ley judía a todos los cristianos venidos del paganismo, y que por lo mismo formaron un grupo aparte en la Cristiandad primitiva hasta que se extinguieron hacia el final del siglo IV. Un elemento común a ambos autores es la forma racionalista de considerar el cristianismo: para el primero no es más que una secta judía que echa a perder el estricto monoteísmo de los israelitas con su doctrina conciliatoria de la Trinidad, y que además es gravemente culpable de veinte siglos de persecución judía; para el autor del segundo libro presentado aquí, la línea del cristianismo que finalmente logró imponerse en todo el mundo griego romano es sólo un grupo más entre los muchos que existían en la Cristiandad primitiva, divididos por diferencias disciplinarias y teológicas; este grupo, más fuerte que los demás, logró hacerse con una superioridad doctrinal y organizativa y desde esta posición de preeminencia declaró heréticos a todos los que no se sometían a su dominio. Estas dos formas de considerar el cristianismo nos parecen exageradas y falsas; pero algo de verdad existe en cada una de ellas, verdad que nos debe impulsar a reflexionar sobre nuestros orígenes como Iglesia católica y sobre nuestras responsabilidades históricas con respecto a los judíos.—C. TEJERINA.

DABEZIES-DUMAS, *Teología de la violencia*, Sígueme, Salamanca 1970, 20 x 11, 154 p.

Este libro es una traducción del publicado en 1968 por Edit. Du Cerf, «A la recherche d'une théologie de la violence». Desde luego nos parece mucho más honrado y más conforme con el contenido del libro el título de la edición original francesa. No sé por qué no se ha sido fiel en su traducción. El único capítulo que, con

buena voluntad, pudiera llamarse «teología de la violencia» es el último de una serie de ellos que son transcripción de un ciclo de conferencias protagonizadas por diversos ponentes: Dumas, Casamayor, Beinaert, Dabezies, Lecocq y Blanquart, a quien pertenece el último capítulo al que aludíamos. No es demasiado interesante el conjunto como tal, y adolece de la necesaria superficialidad de este tipo de publicaciones. No obstante, se puede leer, sobre todo la colaboración de Blanquart.

Sugerimos que para próximas ediciones, se trate de corregir el título, siendo fieles al francés, para no equivocar a los lectores.—JOSE L. BARRIO.

SCHMAUS. M., *El credo de la Iglesia Católica. Orientación Postconciliar*. I, Rialp, Madrid 1970, 23 x 15, 754 p.

Schmaus vuelve a brindarnos un libro importante: un ensayo de sistematización dogmática posconciliar. Fruto de su actividad docente en Chicago durante los años 1966-67, el gran teólogo germano nos conduce a través de esta su segunda Dogmática por una vía de seguridad, madurez y modernidad en medio de la plurifacética discusión teológica de nuestros días. Y al igual que su primera *Teología Dogmática*, en este libro vuelve a apreciarse la mano del maestro consumado, del elegante y profundo expositor de unos dogmas con los que él intenta incidir en el hombre moderno.

Por eso mismo nada mejor que esa estructura previa y fundamental que Schmaus ha sabido seleccionar: la cristología y el método histórico-salvífico: «En esta obra, dice el autor, vamos a exponer la revelación divina y la fe humana como encuentro salvífico entre Dios y el hombre. Dios se ha mostrado y entregado en la historia como auxiliador y salvador, como la misma salvación y, con ello ha dirigido una llamada a la libertad del hombre abriéndole un «futuro absoluto». La exposición de la Palabra de Dios en la historia culmina en la doctrina sobre la Palabra primaria de Dios sobre el Salvador, a saber sobre Jesús que es el Cristo».

Podremos estar o no de acuerdo con las soluciones que aporta Schmaus a la problemática teológica moderna, pero lo que no podemos siquiera dudar es la oportunidad, la modernidad, la seriedad y la claridad tersa de este libro, claridad a la que ha contribuido de una manera notable el traductor español, Raul Gabás. La obra, en fin, pretende desarrollar en cinco partes esa estructura cristológica histórico-salvífica. A saber: I) *Fundamentación*; II) *Jesucristo*; III) *La Iglesia*; IV) *Antropología teológica*; V) *Consumación*. El presente volumen, que recoge únicamente las dos primeras partes, en una edición primorosa de Rialp, nos hace saludar ya la aparición de la segunda parte, con lo que el autor habrá rendido un servicio de síntesis teológica inmejorable a la presente dogmática católica.—F. M. BOUZAS.

METZ, J. B., MOLTSMANN, J., OELMULLER, W. *Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen «politischen Theologie»*. Kaiser-Grünwald, München-Mainz 1970, 20 x 12, 143 p.

Dentro de la serie «Gesellschaft und Theologie» aparece este primer volumen planteando el problema de una nueva Teología política en nuestros tiempos. La primera contribución pertenece a J. Moltmann quien, con el título «Crítica teológica de la Religión política», discute el alcance de la libertad comunitaria de la fe en relación con el tiempo actual. Su concepción de la Teología política le lleva a hablar de una Teología política de la Cruz, haciendo ver la importancia de la misma en el pasado y en el presente. Recurre a la frase de Lutero «Das Kreuz allein inst unsere Theologie» para afirmar que la cruz es nuestra única Crítica política y nuestra esperanza para la política de la libertad.

J. B. Metz, en su trabajo, afronta el problema de la crisis de la autoridad eclesiástica, nacida de un aislamiento simplista de la historia —siempre abierta— de la libertad. Esto le conduce a la discusión crítica de un modelo de praxis y conciencia eclesiales, así como a la pregunta acerca del porvenir de la autoridad eclesiástica. W. Oelmüller, en un coloquio crítico con las ciencias y con las teorías de la sociedad actual, pone de relieve algunos puntos no solucionados todavía. Y a la vez formula, en relación con la tradición alemana del «Aufklärung», algunas proposiciones que pueden contribuir a la solución de estos problemas.—A. GARRIDO.

TILLICH, P., *Il futuro delle religioni*, Queriniana, Brescia 1970, 13 x 20, 137 p.

El volumen en realidad no es exclusivo de Paul Tillich. En él nos encontramos con dos ensayos más. Uno de M. Eliade sobre el pensamiento de Tillich en torno a las relaciones de la religión cristiana con las demás religiones y otro de B. Mondin, gran conocedor del pensamiento de Tillich, como lo ha demostrado en otros escritos sobre él.

El libro es un resumen del pensamiento de Tillich en torno a problemas como el de la relación entre la fe y la razón, que nunca ha tenido en la historia del pensamiento una solución satisfactoria. Un librito interesante que nos acerca un poco más a este gran pensador y conocedor de la problemática religiosa actual.—L. ANDRES.

BLASIG, W., *Kirche Gottes -- Kirche der Menschen*. Ziel, Ansatz und Praxis des Unterrichts Kirchengeschichte, Kösel-Verlag, München 1969, 22 x 14, 316 p.

He aquí un libro práctico. Su objeto es eminentemente pedagógico. Trata de exponer el método a seguir en la enseñanza de la Historia de la Iglesia. Las dificultades en este campo son actualmente muy notables, ya que el movimiento catequético, a pesar de su enorme productividad, ha aportado una ayuda mínima a la catequesis de la Historia de la Iglesia. Y precisamente en nuestros tiempos, cuando la historicidad de la Iglesia ha alcanzado carta de ciudadanía en las ciencias eclesiológicas, el problema se agrava.

Blasig, profesor en el Instituto para Catequética y Homilética de München, en colaboración con el Prof. Kampmann del Seminario de Pedagogía religiosa, trata de ofrecer una ayuda en este campo. Partiendo de un análisis crítico de los libros de texto y de varias encuestas escolares desarrolla cómo se ha de exponer hoy la Historia de la Iglesia para ayudar a los jóvenes a entender la Iglesia de Dios como Iglesia de los hombres. Los temas tratados son de máximo interés: premisas kerigmáticas y catequéticas, importancia eclesial de la Historia, el mal en la Historia, los «santos como testigos de la verdad en la enseñanza de la fe, Historia de la Iglesia-Historia de la Salvación-Historia del mundo, el niño y el joven ante la Historia... Todo ello con abundante material y en perfecto orden.—A. GARRIDO.

CAPRILE, G., *Il Sinodo dei Vescovi*. Prima Assambla straordinaria (11-28 octubre 1969). La Civiltà Cattolica, Roma 1970, 24 x 17, 531 p.

El P. Caprile, redactor del sector de actualidad religiosa en *La Civiltà Cattolica* nos ofrece ahora un nuevo volumen sobre el Sinodo extraordinario de los obispos, celebrado en Roma del 11 al 28 de octubre de 1969. Cualquiera que haya seguido los trabajos del P. Caprile en este campo de la información religiosa-conciliar y postconciliar sabe muy bien de su quehacer, de la claridad expositiva y de la escrupulosidad en la noticia que avalan sus publicaciones. El volumen que presentamos no es una reflexión teológica sino un material de primera mano sobre todo lo relacionado con esta Asamblea extraordinaria que tanto interés levantó entre el público culto cristiano. En esta Asamblea, primera en su género en cuanto «extraordinaria», se afrontó la revisión de las estructuras eclesiales con el fin de ofrecer a los católicos del Postconcilio un panorama de solución a los problemas de tipo práctico.

El método seguido es el mismo de los anteriores volúmenes: recuento fiel del desenvolvimiento de las sesiones, compendio de las intervenciones, estudio amplio sobre las relaciones entre la Santa Sede y las Conferencias episcopales y entre las Conferencias episcopales entre sí. Llamaron la atención poderosamente las páginas dedicadas a la polémica sobre la Colegialidad con las intervenciones de sus más destacados personajes. Asimismo es interesante la última parte del c. XIII en que comenta la actuación de la «contestación sacerdotal», describiendo las reuniones de los así llamados «sacerdotes contestatarios» en Coira y en Roma durante el verano y otoño del 1969.

Los estudiosos encontrarán en los Apéndices la documentación oficial acerca

del sínodo: participantes, compendio de las propuestas de las diversas conferencias episcopales, esquemas propuestos para su examen, etc., terminando con unos índices muy bien elaborados de nombres y materias. Sin temor a exagerar bien podemos decir que es el mejor trabajo realizado hasta el presente en torno a la asamblea extraordinaria del otoño de 1969.—A. GARRIDO.

VARIOS: *Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Vaticano II*. Studium, Madrid 1969, 22 x 14, 271 p.

Se trata de una contribución de la teología protestante de habla francesa al estudio de los trabajos del Vaticano II. Simplemente, se trata de presentar una reacción protestante a los documentos del Vaticano II. Los estudios se limitan a las grandes constituciones dogmáticas y pastorales del Concilio: *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* y *Sacrosanctum Concilium*. También se estudian los decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia, el ecumenismo, la libertad religiosa y las religiones no cristianas. Se intenta una crítica constructiva ya que nuestro problema común es conocer la verdad de la Iglesia y no las posiciones adoptadas a lo largo de los siglos y en eso se basa el diálogo común que tanto se pregona.—F. MARTINEZ.

CHROMACE D'AQUILEE, *Sermons*, Tome I (Sermons 1-17 A); Introduction, texte critique, notes par Joseph LEMARIE, o. s. b., traduction par Henri TARDIF. Cerf, París 1969, 12 x 20, 282 p.

«Sources chrétiennes» calladamente, sin ruidos, continúa su labor de investigación y de ayuda al estudio de las fuentes del cristianismo. Cromacio de Aquilea necesitaba también un estudio muy especial. Había quedado un poco en la penumbra. Sus escritos eran desconocidos o pasaban bajo el nombre de otro. Sin embargo, sus relaciones en la edad de oro de la patrística han sido deslumbrantes y a veces decisivas. Jerónimo, Rufino, Ambrosio, Juan Crisóstomo y algunos otros de menor valía han recibido la amistad y el aliento. S. Cipriano adquiere en Cromacio un lugar destacado. Todo esto lo pone de relieve en la introducción con viveza y documentación Lemarié. El resumen que hace en esas páginas de la vida del obispo de Aquilea, de su actividad, de su doctrina, de la liturgia del tiempo y de los manuscritos y bibliografía garantizan unos conocimientos básicos para el entendimiento de una época. Los nuevos descubrimientos llevan a la posibilidad de estas ediciones críticas. «Sources chrétiennes» tiene intuición para ofrecernos aquellos textos que no es fácil obtener y que sirven para la inteligencia del mensaje cristiano. Por todo ello, felicitamos a los editores y esperamos que pronto nos ofrezcan la obra completa del confidencial y alentador Cromacio, obispo de Aquilea.—J. MORAN.

PALENZUELA VELAZQUEZ, A., *Los sacramentos de la Iglesia* (pro manuscrito), Casa de la Biblia, Madrid 1965, 17 x 25, 558 p.

En descargo de la obra sirvan las palabras mismas de su autor, ya desde el Prólogo. Seríamos de otro modo injustos con él, si quisiéramos entrar a saco en el libro e ir descubriendo los pensamientos originales —serían escasos— y lo tomado de otros jardines. Dada su confesión inicial, el lector podrá hacerse su propio juicio con la expresión misma de Palenzuela. Además es «pro manuscrito», si bien el libro es voluminoso: «La presente obra —escribe su autor en el Prólogo— recoge las Notas escritas, de que me serví en mis lecciones sobre los Sacramentos en general durante los cursos académicos de 1959-1960 y 1962-1963. Si hubiese de colocar entre comillas todo lo que tomé de la Bibliografía utilizada —que no siempre era la mejor o de primera mano sino a la mano en el momento—, las comillas llenarían casi todas sus páginas. Hoy me es imposible recordar a veces de dónde tomé las Notas, que había que recoger apresuradamente para la lección del día. Por la Bibliografía que lealmente ofrezco, podrá el lector inferir fácilmente el origen de lo expuesto en cada caso» (p. 7). Y le guiarán en la exposición dos grandes pensa-

mientos: el de la íntima y esencial conexión entre el sacramento cristiano y la Iglesia, por un lado, y por otro lado, el de las mutuas relaciones entre sacramento y vida religiosa personal. Con estos presupuestos está dicho todo. El valor puede juzgarse por el resumen hecho y por la combinación de estos dos pensamientos. Ninguno mejor que el autor para ver sus limitaciones, que aparecen también en la Bibliografía.—J. MORAN.

BENZO MESTRE, M., *Los sacramentos de la Eucaristía, Orden y Penitencia* (pro manuscrito) Casa de la Biblia, Madrid 1965, 17 x 25, 319 p.

¿Cómo es posible que se sirva esta teología a profesores y alumnos en época conciliar? Estoy seguro que Benzo hoy no permitiría que se publicara esto con su nombre en la portada. Si ya entonces decía: «He vacilado en permitir la impresión de este libro con mi nombre en la portada. Pues sólo en pequeña medida puedo ser considerado su autor. Primeramente, porque sus redactores han sido mis alumnos del Seminario Hispano Americano. Y en segundo lugar, porque salvo contadas investigaciones y teorías personales, su contenido se limita a ser una síntesis de lo que han dicho los especialistas de cada cuestión (en muchos casos literalmente reproducido)» (p. 7), ahora no hubiera escrito esto ni permitido la publicación. Se huye de los problemas, se pasa sobre las pruebas de tradición sin entrar en ellas y con la habitual cita de algunos textos que dicen ser probativos de unas tesis. Dada la problemática, existente ya entonces, en torno a la eucaristía, al orden y a la penitencia, se exigía una obra mucho más personal y realista, sin miedo a buscar nuevos caminos. Esto no se ha hecho. Para quien prefiera seguir a la sombra y sentado esta obra le halagará en extremo.—J. MORAN.

HORNUNG, A., *Heilsverwirklichung als bräutlich-echeliches Verhältnis zwischen Gott und Kreatur nach La Puenta S. J.* Pontificia Università Gregoriana, Roma 1969, 17 x 24, 131 p.

Una tesis más con un tema histórico. Su finalidad nos la expresa el autor desde la primera página: «El fin de nuestro trabajo es la ordenación de conjunto y la colaboración de las relaciones sobrenaturales entre «Dios» y la «Criatura», vista principalmente por La Puente como unas nupcias, como una relación de novio y novia» (p. 3). Y en ese análisis entretendrá todos sus esfuerzos en un examen de textos bajo esa perspectiva. Es chocante que en un autor tan clásico, en español, se empleen como fuentes las traducciones latinas. Suponemos que para situar un autor en su tiempo y en su época y en su geografía el estudio de la misma y de sus expresiones características en lengua propia son esenciales. Como contribución a la historia de la teología, española en este caso, puede prestar sus servicios.—J. MORAN.

SACRAMENTUM MUNDI. Theologisches Lexikon für die Praxis in vier Bänden. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Karl Rahner und Adolf Darlap. Band. 2: *Existentialphilosophie-Kommunismus*, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968, Lexikonotav, 1404 Spalten.

Band 3: *Konfessionalismus-Quietismus*, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969, Lexikonotav, 1432 Spalten.

En esta misma revista hemos dado noticia de la aparición del volumen primero de este Léxico teológico para la Praxis (cf. *Estudio Agustiniano* 3 (1968), 157). Sus características no han cambiado. La cotización de los nombres que firman los diferentes artículos, el valor y la preparación que demuestran y las enseñanzas bibliográficas que aportan son una fuente inagotable para una comprensión actual y práctica de cualquiera de los temas que se abordan. Las finalidades que el Léxico se había propuesto las logra en ocasiones con creces. Es verdad que algunos artículos parecerán más flojos, pero es también comprensible. Es tal el material elaborado, tal la bibliografía existente y tal la especialización en nuestro tiempo que no

es fácil dar en cada caso con los puntos más sobresalientes de las cuestiones y enfocarlos de modo que pueda convencer, o al menos no desilusionar a algunos. Estos dos volúmenes ocupan un espacio considerable. Son 1404 columnas para el segundo y 1432 para el tercero, y se enmarcan entre Filosofía existencial y comunismo, y confesionalismo y quietismo. Los múltiples artículos que en esas letras pueden ir encerrados obtienen un lugar aquí, en dirección siempre de praxis. Si en los artículos hubiera deficiencias de presentación, de contenido o de pensamientos, cada autor ofrece una bibliografía selecta, a veces exhaustiva, sobre el tema con el fin de que el lector pueda hacerse juicio por sí mismo. Creemos de sumo interés la obra para toda clase de público cultivado moderno y esperamos que Herder, tal vez con algunas acomodaciones a las diversas lenguas, la traduzca cuanto antes a nuestro idioma, o se empeñe en preparar algo por el estilo en lengua castellana.—J. MORAN.

ZIGLER, A-W., *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch*. Tomo I, Manz, München, 1969, 24 x 16, 485 p.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado fueron siempre un problema grave, pero en las actuales circunstancias es gravísimo, ya que casi siempre nos faltan elementos de juicio, ya de la historia, ya de la actualidad, para comprender esas relaciones y plantearlas en la mejor forma posible. Por eso el A. nos ofrece en este primer volumen una historia sucinta, pero densa tratando de hacer un Manual científico de dichas relaciones, incluyendo la situación de las modernas democracias y dictaduras. Se incluyen en el tema los pueblos precristianos y los no cristianos, para hacer ver el fondo de tensión entre la concepción religiosa y la concepción meramente política de la vida humana. El modo vivo de narrar la historia da un interés singular a su lectura. Además, el A. procura poner siempre de relieve una serie de problemas que se repiten sin cesar y que todavía hoy tienen vigencia urgente. Es consolador el propósito de Zigler, al hacernos ver que no hay motivo para esos resentimientos, odios y persecuciones, que con frecuencia se repiten en la historia, por los malentendidos y prejuicios. Aparte la bibliografía general, se nos da para cada capítulo una bibliografía específica. En otros dos volúmenes ulteriores completará el A. esta obra que es útil para todos los que se ocupan de la Iglesia o del Estado o de ambos a la vez.—L. CILLERUELO.

ARMSTRONG, A. O., *¿Qué está sucediendo en la Iglesia católica?*, Sal Terrae, Santander 1969, 16 x 21, 212 p.

Aunque el autor dedica el libro para saber qué es lo que en realidad está sucediendo en la Iglesia católica, la visión panorámica que nos da es parcial y superficial para un lector que busque datos o estudios serios sobre los temas que toca. Parcial, porque no expone con claridad los pros y los contras de las que se han llamado cuestiones fronterizas dentro de la teología. Superficial, porque paga el tributo a la extensión de los temas tratados, frente a la síntesis que trata de efectuar. Sin embargo, hay que decir que siendo un libro tan defectuoso en otros aspectos, para un lector de cultura media puede servir por la presentación de los temas (todos según un mismo y sencillo esquema) y para sacar a numerosa gente de su mediocridad cristianizada.—G. CANTERA.

LUBAC, H. de, *La Iglesia en la crisis actual*. Ed. Sal Terrae, Santander, 1970, 12,5 x 9, 86 p.

Admirable claridad de conceptos califican a esta obrita que intenta hacer un diagnóstico sobre la crisis porque pasa la Iglesia. Consciente de que esta afirmación se ha convertido en vulgar, de tanto ser evidente, no es menos verdad que ahí existe una realidad complicada, exigente y muy vital que no sabemos cómo descifrar aunque la sufrimos. La Iglesia como institución pasa su más aguda crisis: iglesia que recibe los ataques de la impugnación en cuanto sociedad constituida y en cuanto tradición cultural y social que ha llevado a la realidad presente. Después

de exponer así el problema deshace falsas interpretaciones hechas al Concilio. Detecta la realidad de la juventud de la Iglesia, con las mismas virtudes y vicios que la restante. Si algo quiere quedar en claro es su visión optimista de los sucesos, aunque estos sean analizados de manera objetiva y a veces hiriente para contestatarios de pacotilla y ocasión. La última palabra es la esperanza, que domina por encima de la más negra crisis.—RAIMUNDO P. BOTO.

CONZENIUS, V., *Katholicismus ohne Rom*, Beninger Zürich, -969, 20 x 14, 170 p.

El Concilio Vaticano I promulgó el dogma de la infabilidad pontificia y el episcopado universal del Papa. Como protesta contra el dogma nació la Iglesia de los Viejos Cristianos, organizada en llamada Unión de Utrecht. Reúne a un medio millón de católicos, separados de Roma, situados en siete naciones: Países Bajos, Alemania, Suiza, Austria, Yugoslavia-Croacia, Polonia y USA-Canadá. Desde el Congreso de Viena de 1965, están unidos a estas iglesias los «anglocatólicos» (a la derecha de la Iglesia Anglicana) y la iglesia nacional filipina. Estas iglesias son episcopales, ya que no aceptan el Primado de jurisdicción de Roma. Las actuales circunstancias críticas del catolicismo universal obligan a repasar este problema de los «viejos católicos», que hace cien años se separaron de Roma, creyendo representar auténticamente a la vieja Iglesia Católica. En este librito el A. nos ofrece las circunstancias en que se realizó la separación o cisma: pero nos presenta también las razones intrínsecas o teológicas y las direcciones actuales hacia un ecumenismo todavía vago. El A. anota que es sorprendente ver que después de cien años, muchos católicos actuales repitan lo que los viejos católicos dijeron hace cien años. Esto parece significar que el movimiento de los «viejos católicos» tiene sentido y valor para los mismos católicos de hoy. Por eso el A. nos ofrece esta historia de cien años, ricamente informada, que se lee con el interés de las cosas vivas y actuales.—L. CILLERUELO.

DUQUOC, Ch., *Zukunft der Theologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1970, 19 x 11, 188 p.

En el mismo año en que el libro fue publicado en francés, aparece ya la traducción alemana. Y lo merece, ya que presenta, como ningún otro libro la dificultad de aceptar una «teología» en un mundo como el actual. Cuatro profesores dominicos, los PP. R. Refoulé, Geffé, Pohier y Ducquoc, presentan el problema desde sus diferentes puntos de vista. Es realmente un libro de profunda meditación, de angustiosa meditación en medio de este mundo de insensatos e ignorantes, que viven alegres y confiados, porque no ven la catástrofe que se avecina a marchas forzadas.—L. CILLERUELO.

MORRISON, K. F., *Tradition and Authority in the Western Church*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 1969, 24 x 16, 408 p.

Los estudios dedicados al tema de la Tradición y Autoridad en los siglos de los Padres y Edad Media se van multiplicando y nos van dando resultados prácticamente definitivos sobre problema tan tentador. El profesor Morrison, hace en esta obra un estudio crítico-evolutivo sobre el problema de la Tradición y Autoridad, viendo sus relaciones, sus interferencias en el correr de los siglos especialmente en el problema tan debatido de las relaciones entre la Iglesia y el Estado ya a partir de Constantino. Asistimos en la lectura de este libro a los diversos cambios de visión del sentido de la autoridad dentro de la Iglesia. Examina detalladamente la problemática con una documentación crítica básica, tanto en fuentes como en estudios posteriores. Libro éste que por su profundidad científica marcará en la historia del pensamiento mundial, un lugar fundamental. Imprescindible para todos los amantes de la literatura patristica y del medioevo. Presentación clara y aparato científico insustituible.—C. MORAN.

RAHNER, Karl: *Schisme dans l'Eglise?*, Apostolat des Editions, París 1969 18 x 10,5, 58 p.

¿Cisma en la Iglesia? Paulinas, Madrid 1970, 18 x 10,5, 133 p.

Los límites entre la ortodoxia y la heterodoxia no están tan claros hoy día como en los siglos pasados o como hace algunos decenios. En este folleto, originalmente aparecido en forma de artículo en la revista «*Stimmen der Zeit*», K. Rahner hace algunas reflexiones generales sobre las actitudes desidentes dentro de la Iglesia y sobre los peligros de cisma y herejía que éstas llevan consigo, llegando a la conclusión de que en la actual situación de pluralismo religioso y teológico no basta el juicio de la razón teórica para decidir de qué parte está la verdad: se necesita una especie de juicio práctico, de discernimiento de espíritus, que nos ayude a ver claro en los diferentes movimientos ideológicos y corrientes teológicas, teniendo en cuenta las disposiciones espirituales de sus promotores y seguidores. K. Rahner viene a decir que la verdad se encuentra con más probabilidades, donde más intensamente se viven las virtudes cristianas fundamentales: fe, esperanza y caridad.—C. TEJERINA.

JEANSON *Ateísmo*, Taurus, Madrid 1969, 12 x 18, 237 p.

Lo primero que debe decirse de esta obra, es que ya no es de las de antes, o como dice uno de los colaboradores: ya no se trata de discusiones resentidas entre enemigos sino de situarse con honradez y humildad ante el problema de todos: el problema del hombre.

Secularización, diálogo ateo-cristiano (impresionante la colaboración de Milán Machovec), muerte de Dios y su sentido, desmitologización, sinceridad, etc., en definitiva tener la valentía de aceptar lo que se halle sin respuestas prefabricadas, y por parte de todos estar alertados a que como la trascendencia cristaliza siempre en el ahora a través del hombre cualquier cambio en el mundo de éste refleja en aquella su imagen; de ahí la necesidad de una constante actitud de búsqueda, porque, como diría Alain toda verdad que se tiene por poseída definitivamente, se vuelve por eso mismo automáticamente falsa.—D. NATAL.

RAHNER, K., *¿Glaubst du an Gott?*, Ars Sacra, München 1967, 12 x 19, 125 p.

Esta obra de la colección «Vivir y Creer» consta principalmente de una serie de escritos de K. Rahner, seleccionados por Otto Karrer. El libro viene a ser una suerte de interpelaciones que el autor procura resolver según su conocido método teológico de una antropología trascendental existencial. En primer lugar se pregunta si podemos seguir creyendo en medio de increyentes y en un mundo cuya antigua imagen se nos ha esfumado; seguidamente nos salen al paso interrogantes amenazadores tales como ¿es la Fe una ideología? ¿Se puede ser honrado intelectualmente si se es creyente? ¿la Fe o la ciencia?. Finalmente hace tres excursos sobre la curación y la salvación por la Fe; creer en el hoy, y experiencia actual de Dios.

El libro está bien presentado y se desarrolla conforme a la reconocida capacidad del autor.—D. NATAL.

RATZINGER, J., *Glaube und Zukunft*, Kösel, München 1970, 11 x 18, 130 p.

El autor se ha planteado aquí una serie de problemas que son interrogantes del Futuro a la Fe y relacionados con la Fe como futuro del hombre. Se ha hablado por diversos teólogos de una nueva imagen de Dios: Dios como Futuro Absoluto del hombre. Otros indicarían más sencillamente, quizá sin mayor claridad, que el futuro de la teología está en la escatología. En todo caso tal cambio de imagen implica retos diversos al hombre actual cuyo eco podrían ser estas conferencias de Ratzinger: Fe y ciencia, su profundidad de campo; la fe como entrega al desconocido camino futuro de Dios: el ejemplo de Abrahán y Cristo; Fe y filosofía: irra-

cionalismo, naturaleza y Fe; el Futuro del mundo a través de la Esperanza humana, y finalmente: la Iglesia del año 2.000. Puede decirse que el autor satisface verdaderamente con profundidad las exigencias del tema.—D. NATAL.

DES CHRETIENS INTERROGENT L'ATHEISME, *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, (Tome 2, vol. 1), Desclee, Tournai (Belgique) 1970, 22 x 15, 716 p.

Asomarse a la filosofía moderno-contemporánea es darse de bruces con una postura en su mayor parte negativa respecto del problema de Dios. Perdido el contacto con la metafísica y una vez que el idealismo absorbió al hombre endiosándolo en la totalidad, se suscitó la lógica reacción del existencialismo pero que fue a parar al otro extremo con la negación de una metafísica que, vengándose, no ha dejado de atormentarle con la perspectiva del absurdo. De toda esta «muerte de Dios» en filosofía ha nacido ese ateísmo constructivo de un humanismo ateo que se nos presenta como «recuperación de la esencia humana mistificada por la alienación religiosa de la trascendencia». Se ha creído necesario, para salvar al hombre, llegar a la negación de Dios.

La obra que presentamos nos va señalando sucesivamente el panorama que acabamos de indicar. Después de una visión general de la génesis del ateísmo filosófico en la antigüedad y en la edad media y moderna (pp. 1-146), sigue una extensa exposición del ateísmo marxista (pp. 150-374). A continuación se analizan las relaciones entre el ateísmo y Nietzsche —el mensajero de la muerte de Dios—; entre el ateísmo y el existencialismo ateo de Sartre y Merleau-Ponty; el semiateísmo de Heidegger y el tímido teísmo de Jaspers. Merecen también la atención de los autores, por ejemplo, el agnosticismo que rezuma esa «conciencia del ser arraigado en lo irracional» de N. Hartmann, la ambigüedad de la postura orteguiana, el naturalismo de Santayana, el neopositivismo y la filosofía analítica a partir de Wittgenstein para terminar, finalmente, con los puntos de contacto entre el estructuralismo y el ateísmo.

Más que hablar de ateísmo en los sistemas filosóficos, la obra va desarrollando el pensamiento de unos filósofos que han filosofado en un modo y manera tal que no hay lugar para Dios. Así es imposible que Dios aparezca, aunque, a veces, no se le combata positivamente, siendo esto con harta frecuencia el signo del ateísmo occidental. Claridad, buena presentación y abundante bibliografía, que acompaña a cada uno de los artículos, recomienda el valor de esta obra.—F. CASADO.

ANTON, A., *Primado y Colegialidad*, BAC, Madrid 1970, 13 x 8, 267 p.

Es necesario adjuntar el subtítulo de este libro para hacerse idea apropiada de su contenido. *Primado y Colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario*. De lo contrario se puede pensar (lo cual el mismo autor en el prólogo determina) en un estudio sobre la problemática del Sínodo de los Obispos relacionada con el origen, la naturaleza y las estructuras de esta institución eclesial, o en el tema primado-colegialidad en toda su amplitud. Por el contrario, a juicio del mismo autor, el primado y la colegialidad son considerados en este libro bajo una perspectiva eclesial.

Ya había abierto a la colegialidad vía franca el Concilio Vaticano II, pero la parte práctico-pastoral había de ser precisada posteriormente al aparecer la organización que encarnaría aquella realidad: este ha sido el fin del Sínodo. Con una maestría y buen criterio se nos recoge en este librito el desarrollo sinodal de este trabajo de precisión y aclaración.

Conforme a este cometido el libro es dividido en tres secciones: 1. Problemática y discusión de la parte doctrinal sobre primado y colegialidad. 2. Relaciones entre la Santa Sede y las Conferencias Episcopales. 3. Relaciones de las conferencias entre sí.

Con ello se nos pone una vez más de manifiesto que teoría y práctica van siempre de la mano, y esto es lo que palpablemente se puede ir observando a lo largo de estas páginas, interesantes por su actualidad indiscutible.—RAIMUNDO P. BOTO.

HOEFNAGELS, H., *Demokratisierung der kirchlichen Autorität*, Herder, Freiburg, 1969, 20 x 13, 116 p.

El A. de este librito responde al problema de la actual democratización de la Iglesia. Frente a los defensores de las aristocracias y de las autoridades irresponsables, estima que «democratizar la Iglesia» significa que corresponde a todo el pueblo, según la voluntad de Cristo, la responsabilidad del Pueblo de Dios. El pueblo actual de los fieles no es un jardín de infancia, sino un pueblo culto en marcha hacia Dios. Cristo ha dado a los seglares un puesto de «hombres» y no de niños, en la Iglesia, y el futuro de esta dependerá del alcance de la democratización. Los hombres actuales, antes de ser tratados como niños, se marcharán a otra parte en que se les trate como hombres. Para salvar la actual crisis no se necesita retirar ningún principio tradicional, ni menoscabar las funciones del clero. Basta suprimir los abusos y buscar nuevos caminos para el ejercicio de la potestad de los seglares.—L. CILLERUELO.

GILLE, H.-W., *Katholiken gegen Rom*, Olzog, München-Rom, 1969, 20 x 14, 318 p.

El autor sabe cuán difícil es ser neutral en un tema tan actual y apasionante. Por eso ha optado por recurrir al testimonio. Pregunta a Paulo VI sobre Paulo VI, a los amigos del actual Papa sobre los motivos de su amistad y a los enemigos, sobre los motivos de su enemistad. Luego reflexiona, analiza la conducta de los que dan el testimonio. De ese modo, se nos ofrece como un reportaje lo más objetivo posible y lo más verdadero posible. Tres grandes viajes por el mundo y un verano ardiente pasado en el Vaticano le han permitido al A. presentarnos este reportaje profundo y fuera de serie. Se trata de personajes vivientes, de problemas candentes, de historias recientes y de acontecimientos actuales, y aun de perspectivas inmediatas. Es natural que el lector se sienta siempre apasionado al leer este reportaje. En los años que transcurren desde el fin del Concilio (1965) hasta el Sínodo romano (1969), tanto los conservadores como los progresistas hablan de sus éxitos. Pero el peligro de la desunión cunde. ¿Habrá diálogo, o habrá dos iglesias, la conservadora y la progresiva? Este interesante libro trata de evitar el peligro.—L. CILLERUELO.

LECLER, J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, 2 tomos, Marfil, Alcoy 1967, 16 x 11, 479 y 547 p.

Esta obra que presentamos, fruto de un trabajo e investigación serios, además de querer ser imparcial, sin ir buscando una tesis a través de los acontecimientos, trata de ser exhaustiva dentro del período, tan difícil por otra parte, que ha escogido como campo de investigación. Difícil por la innumerable cantidad de movimientos que se entrecruzan y oponen entre sí con anhelos reformistas extremando las posiciones de la Reforma.

La investigación dentro del período abarca toda su extensión geográfica e ideológicamente. El método de estudio se hace por nacionalidades para no perderse en la maraña de tan complicado análisis, sin excluir antecedentes, referencias y consecuencias inmediatas de las vivencias particulares de la tolerancia. No se tratan de expreso España e Italia por no haber dividido seriamente ni religiosamente, y como consecuencia políticamente, la reforma la unidad. Tampoco los países nórdicos donde la Reforma entró sin violencia y a base de infiltración. Se estudian sucesivamente Alemania, Suiza, Polonia, Francia, Países Bajos e Inglaterra. Todo ello va precedido de unos Preliminares donde se examinan los datos escriturísticos, patristicos y medievales a que hacen referencia los reformistas del s. XVI y en que apoyan y justifican sus posiciones, en el fondo buscando una repriminación, al contrario de lo que ordinariamente se piensa.

Sin mengua de su carácter científico, la exposición no está recargada de citas innumerables que hacen pesada la lectura. La claridad de buen francés brilla en cada página en contraste con inefables mamotretos a que pueden dar lugar obras de este tipo.

Una ordenada y exhaustiva bibliografía da comienzo a la obra, como material

utilísimo de referencia y de consulta, la cual ha sido actualizada y adaptada a la edición española. Y dos índices onomástico y de materias concluyen esta obra digna de mérito y de inapreciable valor, que tan buenos servicios puede prestar a la teología.—RAIMUNDO P. BOTO.

GHERARDINI, B., *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, Borla, Turín 1969, 21 x 12,5, 302 p.

En nuestros días, se exige cada vez más a todos los cristianos una apertura ecuménica. Esta obra condensa la historia de las doctrinas eclesiológicas en el protestantismo, desde Lutero y Calvino hasta nuestros días con Barth, Brunner, Tillich y Bonhöffer. La parte mejor desarrollada es, sin duda, la doctrina de Karl Barth; no en vano ha sido Gherardini, decano de la Universidad Lateranense, el primero en estudiarlo en serio, en Italia. Toda la obra ofrece un resumen exacto y preciso de cada una de las doctrinas eclesiológicas que se han desarrollado en el seno del protestantismo. Así, cumple su misión de introducción a un diálogo intereclesial, ofreciendo, en la conclusión del libro, unas reflexiones críticas a partir del Vaticano II que pueden servir de esquema fundamental en las cuestiones prácticas de este diálogo.—G. CANTERA.

LEDER, H-G., *„Ausgleich mit dem Papst?“,* Calwer, Stuttgart 1969, 23 x 15, 68 p.

A partir de 1517 la división entre protestantes y católicos quedó consumada y se fue profundizando más y más. Pero entre 1517 y 1521 hubo todavía posibilidades de un arreglo. Tal es el sentido de las conversaciones de Lutero con Miltiz en la ciudad de Lichtenburg el 12 de octubre de 1520 y de la Epístola de Lutero al Papa León X, como resultado de tales conversaciones. Este folleto, bien documentado y científicamente llevado, es fruto de un «seminario» que el A. dirigió en el primer semestre de 1967, tomando como base la obra de Lutero «Sobre la libertad del cristiano», y sobre la «Epístola al Papa León X». Este seminario obligó a revisar las fuentes y a revisar las opiniones de muchos historiadores, que parecían insuficientes en su explicación.—L. CILLERUELO.

SCHMIDT-CLAUSING, F., *Zwinglis Kanonversuch*, O. Lembeck, Frankfurt a. M., 1969, 17 x 11, 110 p.

El autor nos ofrece aquí la obra de Zwinglio *De canone Misae epichéresis* redactado del 19 al 22 de agosto de 1523. La obra es muy interesante para la historia, ya que está colocada entre la Primera Disputa de Zurich (enero de 1523) y la Segunda Disputa de Zurich (octubre de 1523) y porque es Zwinglio el reformador que se ocupa preferentemente de la liturgia. Pero es muy interesante además para la teología: Zwinglio, aprovechando algunas variantes de otras liturgias, que han llegado a su conocimiento, y utilizando los principios de la Reforma de Lutero va siguiendo paso a paso las palabras del Canon, y haciendo un comentario inmediato, directo, duro y sin componendas. No sólo se reflejan en su breve comentario las doctrinas eucarísticas, sino también las cristológicas, las eclesiológicas, escatológicas, pneumatológicas, las teorías del purgatorio y de la invocación de los Santos. Las notas añadidas al final hacen más comprensible el librito.—L. CILLERUELO.

BARTH, K., *Letzte Zeugnisse*, EVZ, Zürich, 1969, 19 x 14, 82. p.
Dernières témoignages. Labor et Fides, Genève 1970, 14 x 10, 68 p.

En este librito se recogen los últimos ensayos, con que el anciano K. Barth quería tomar parte en la actualidad teológica. Son todos posteriores a la enfermedad de 1968 y su valor es sobre todo testimonial.—L. CILLERUELO.

BARTH, K., *Dogmatique. IV vol. La doctrine de la Réconciliation, tomo II*. Labor et Fides, Ginebra 1970, 26 x 18, 280 p.

Poco a poco, la benemérita Editorial *Labor et Fides* va dando cima a la empresa de ofrecer en francés la gigantesca obra de K. Barth. El volumen que aquí presentamos tiene ya el número 21. La traducción continúa apareciendo con todas las garantías que el mismo K. Barth ha señalado y controlado hasta el fin de su vida. Con muchísima frecuencia la edición francesa servirá para aclarar el pensamiento de la edición alemana. Y por todos los conceptos se trata de una obra magistral, si tenemos en cuenta que K. Barth ha sido proclamado, incluso por los católicos, como el mejor teólogo del s. XX. En cuanto al contenido del volumen, recordemos que el tomo I de este IV volumen fue publicado en 1966. Contenía la Primera Parte de la Doctrina de la Reconciliación, y coincidía con la celebración de los 80 años de K. Barth. Con ese motivo se declaraba en una breve advertencia preliminar que la Dogmática de K. Barth es «ascética» en primer lugar; es «predicación» en segundo lugar; y es «oración» en tercer lugar. De ese modo la Dogmática se constituía en *ancilla Ecclesiae* y constituía un mensaje a los teólogos, tanto protestantes como católicos. La misma nota hacía esta advertencia, para que no se pasara de largo, junto a la obra de K. Barth «esta teología, ¡oh humillación! ¡ha encontrado en el Catolicismo mayor resonancia que entre nosotros: hijitos míos, es la última hora!» (I Jo. 2, 18). De este modo está clara la intencionalidad de esta gran obra teológica del autor, y la benemérita empresa de los traductores y editores. En el I Tomo se exponía la doctrina general de la Reconciliación, la doctrina de Cristo, como Siervo: el Señor se presentaba como siervo. En el tomo II, que presentamos, el Siervo se presenta como Señor. Por eso es quizá el centro de la obra de Barth. El hombre aparece como hombre, y la justificación de ser hombre aparece como fruto de una participación en Cristo. Ya se entiende el abismo que hay entre el ser hombre y el ser cristiano. Y dentro del ser cristiano, se comprende también que las «Confesiones» mantendrán sus posturas. Pero dentro de las posturas cabe todavía el ecumenismo fundamental y radical o fontanal, que expresaban los editores: ¡que la teología sea una ascesis, una homilía, una plegaria!.—L. CILLERUELO.

FRIES, H., *Bultmann-Barth and Catholic Theology*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1967, 182 p.

Rudolf Bultmann y Karl Barth han sido los dos teólogos protestantes más influyentes y más discutidos de la primera mitad del siglo XX. Ambos pertenecen a la corriente de la teología dialéctica, iniciada por el mismo Barth, pero dentro de la concepción básica común a ambos teólogos, existen unas ciertas diferencias que especifican y dan personalidad propia a la labor teológica de cada uno de ellos. En el marco de su interés ecuménico, el profesor H. Fries nos ofrece en esta obra un breve estudio de las ideas maestras de Bultmann y de Barth, poniendo de relieve las diferencias entre los dos y la crítica de Barth a algunos puntos de la teología bultmanniana. La obra se cierra con una evaluación de las ideas de ambos teólogos desde un punto de vista católico.—C. TEJERINA.

PEERLINCK, F., *Rudolf Bultmann als Prediger*, Herbert Reich-Verlang GMBH, Hamburg-Bergstedt 1970, 23 x 16, 261 p.

El diálogo ecuménico sigue sus caminos ordinarios dentro del campo teológico, aquí es un católico que estudia la obra teológica de Bultmann a partir de sus sermones. Es un estudio metódico, como conviene a una tesis doctoral, insistiendo en el sistema seguido por el famoso teólogo protestante en la elaboración de sus sermones, insistiendo en su recurso a la Escritura y siempre al contacto con la vida. Sermones sobre el problema de Dios, Cristo, la Iglesia es el esquema examinado por el autor. Sin duda es esta obra un paso adelante en el movimiento ecuménico que nos da acceso a la personalidad sobresaliente del teólogo de Marburg. Libro que no ha de faltar a la hora de acercarse al conocimiento del pensamiento teológico de Bultmann. Presentación esmerada en la famosa colección *Theologische Forschung* de la teología protestante.—C. MORAN.

STROHM, Th., *Theologie im Schatten politischer Romantik*, Kaiser-Grünwald, München, 1970, 20 x 12, 214 p.

Esta tesis doctoral fue preparada ya en 1961. Pero el A. la ha refundido y orientado de nuevo en diálogo con el pensamiento de F. Gogarten. Son muchas las tesis que se han dedicado ya a la orientación fundamental de Gogarten, pero todas ellas procedían lógica y genéticamente. Strohm ha tratado de orientar su estudio sociológicamente, encuadrando a Gogarten en las estructuras de su tiempo. De este modo el resultado ha sido sorprendente: se explican con facilidad muchas cosas que para los demás autores resultaban enigmáticas. El A. entiende que el Irracionalismo romántico era un punto de partida tanto para la teología de Gogarten como para el Nacionalsocialismo: así puede entenderse el punto de contacto de Gogarten con el Nacionalsocialismo. Pero Gogarten fundaba su estado «totalitario» en valores éticos, y no en valores biológicos, como Hitler. De todos modos, se revela el peligro de llevar a ultranza la oposición a la Ilustración, o a la «razón», como quieren muchos de los protestantes del Movimiento de Karl Barth, aunque cada autor haya tirado por su propio camino. El A. distingue cuidadosamente entre el Gogarten anterior y el posterior al hundimiento del nacionalsocialismo. Precisamente Gogarten estaba preparado para ofrecernos, después de la derrota, una visión singular del mundo actual. Esta tesis, por su carácter sociológico, nos enfrenta continuamente con nuestra situación actual, ya que todavía vivimos en las estructuras creadas por la guerra.—L. CILLERUELO.

STARKLOFF, C-F., *The Office of Proclamation, in the Theology of K. Barth*, Univ. Ottawa, Ottawa, Ontario 1969, 23 x 15, 158 p.

El C. Vaticano II presenta al predicador cristiano como alguien que proclama la palabra de Dios. Es natural que se busque en K. Barth una doctrina coherente y sistemática sobre ese tema, ya que precisamente él comenzó su lucha teológica, presentando una «teología de la palabra», aunque el público dio en llamarla «teología dialéctica». Barth partió de la teoría de Kierkegaard sobre la autoridad apostólica y sobre el carácter de la fe, que nos hace accesible la paradoja de que Dios entre en el mundo y nos hable mediante sus hombres. Aunque K. Barth haya evolucionado tanto durante su vida, no conviene olvidar nunca ese punto de partida. El tema se hace muy interesante por las formulaciones que reclama el tiempo actual. Cuando el predicador «proclama la palabra», se trata de una Biblia, que parece conservar su inspiración original y que produce en los oyentes la fe en cierto modo. El predicador es una «causa dispositiva», y la obra interior se llama «gracia actual», en la terminología católica. Tres son los capítulos que nos ofrece la obra: I: Comunidad cristiana, como servicio y testimonio del Evangelio; II: Posibilidad de la proclamación; III: Oficio y autoridad del predicador. El libro, que primitivamente fue una tesis doctoral, lleva los aditamentos de fuentes y abundante bibliografía.—L. CILLERUELO.

TILLICH, P., *Théologie Systématique, Introduction. Raison et Révélation*. Editions Planète, París 1970, 20 x 12, 310 p.

Tenemos ahora en francés la obra maestra de Pablo Tillich, después de las ediciones inglesa y alemana. Sin duda es Tillich uno de los teólogos más influyentes en la actualidad y su influencia es benéfica especialmente por el respeto que profesó siempre a la razón humana, por su empeño apologético, por su voluntad de mantener el diálogo entre la fe y la experiencia, por su convicción de que la trascendencia divina no se opone a la inmanencia cristiana. La traducción es muy clara y exacta. Se compondrá en francés de cinco volúmenes, con letra gruesa y holgada, en lugar de los dos volúmenes alemanes, excesivamente apretados.—L. CILLERUELO.

BERG, L., *Das theologische Menschenbild*, Bachem, Köln, 1969, 19 x 11, 222 p.

¿Qué es el hombre? Las respuestas llueven hoy como las gotas de agua y el

tema no se agota nunca. Es el tema de nuestro siglo y todos tenemos que gestarlo. Berg ha escogido el campo de la teología para presentar al hombre como «imagen de Dios». En los cuatro primeros capítulos de esa Parte recoge el testimonio del A. Testamento. En el V estudia la imagen de Sto Tomás de Aquino. Divide el trabajo en tres Partes. En la primera, analiza el concepto de «imagen de Dios», en cuanto dimensión trascendental. En la segunda Parte, analiza el concepto de Alianza y su relación con la imagen, en otros cuatro capítulos. En la tercera Parte, que consta de ocho capítulos, va estudiando la imagen de Dios a la luz de los conocimientos actuales, insistiendo, como era de esperar en el *amor*, y en los *valores*. Sin duda el problema es demasiado amplio para un estudio detenido, pero como compendio está muy bien construido.—L. CILLERUELO.

TILLICH, P., *Sulla linea di confine, Schizzo autobiografico*. Queriniana, Brescia 1969, 19 x 12, 103 p.

La influencia de Paul Tillich se está haciendo sentir cada vez más intensamente en los medios teológicos europeos, después de haber dominado el panorama norteamericano durante los últimos veinte años. Prueba de este creciente interés son las repetidas traducciones que se están haciendo de sus obras en las principales lenguas europeas, como esta que la editorial Queriniana de Brescia ofrece al público italiano. En este librito Paul Tillich examina algunas experiencias de su vida que han influido en la elaboración de su sistema filosófico-teológico. El concepto base del que parte Tillich es el de «frontera» o «confines». Durante su vida Paul Tillich ha experimentado diferentes formas de frontera, se ha hallado a caballo de dos diferentes posibilidades, sin decidirse nunca por una de ellas exclusivamente: frontera entre realidad e imaginación, entre filosofía y teología, entre religión y cultura, entre tierra patria y tierra extranjera, etc. Esta situación y esta experiencia fronteriza le ha guiado siempre en la interpretación de la realidad y de la fe, como dice Battista Mondin en el prefacio. Esta obra es el testimonio de esta experiencia y por lo mismo puede ayudarnos a comprender mejor el pensamiento de este gran teólogo protestante, que abre nuevas perspectivas a la teología católica.—C. TEJERINA.

MARTIN LUTHER, *Documents of modern History*. Ed. Edward Arnold, Londres 1970, 21 x 13, 180 p.

Los editores E. G. Rupp y B. Drewery nos presentan una biografía de Lutero extractada de sus mismas obras, con preferencia de sus Cartas. Los cuadros biográficos se completan con breves introducciones, en las que se consignan fechas y lugares necesarios para la comprensión de la existencia de Martín Lutero desde su infancia hasta su muerte. De ese modo se nos da por decirlo así, un Lutero desde dentro, una autobiografía elemental y fraccionaria, pero suficiente para seguir la marcha de su existencia y rica y eficaz en cuanto que es él mismo quien se nos va definiendo en cada momento. La presentación del libro es inmejorable.—L. CILLERUELO.

LUTERO, M., *Libertà del cristiano. Lettera a Leone X*. Edit. Claudiana, Turín 1970, 20 x 13, 70 p.

La primera edición apareció en Milán, el 1931. Se nos ofrecen en traducción italiana tanto la Epístola de Lutero a León X como el librito *Sobre la libertad del cristiano*, con Introducción y Notas del mismo traductor Juan Miegge. Es una lectura agradable e interesante siempre, bien presentada por la Editorial.—L. CILLERUELO.

SCHARLEMANN, R., *Reflection and Doubt in the Thought of Paul Tillich*, Yale Univ. Press, New Haven and London, 1969, 22 x 14, 220 p.

Scharlemann es profesor de Teología en la Universidad de Iowa y es conocido por sus estudios en las revistas profesionales. Acepta el conflicto entre el pensa-

miento idealista y el pensamiento histórico crítico. Y nos presenta la *reflexión y duda*, de Tillich, la famosa «correlación», como un sistema completo, aunque no cerrado. Estudiando al Tillich joven y al Tillich maduro, logra una visión íntima no sólo de los problemas técnicos tales como la naturaleza del símbolo religioso y su relación con los conceptos filosóficos, sino también de los problemas generales, tales como la relación entre el pensamiento subjetivo y el objetivo, revelación y razón, etc. En el Capítulo 8 y último nos da Scharlemann unas conclusiones que a todos nos interesan entrañablemente. Es un capítulo tan interesante que todos deberíamos meditarlo seriamente. Y no sólo por el caso Tillich, sino porque todos estamos comprometidos honradamente en este punto. Scharlemann no es un apologista, sino un crítico. Ha escrito un libro que nos interesa a todos.—L. CILLERUELO.

ZAHRNT, H., *The Question of God. Protestant Theology in the Twentieth Century*, Harcourt, Brace and World, Inc., New York, 1969, 398 p.

Nos llega ahora la traducción inglesa del maravilloso libro publicado en alemán en 1936. Es la historia de la revolución teológica producida al fin de la Guerra Mundial de 1918 y que dura hasta hoy. Iniciada por K. Barth y continuada luego por todos, constituye uno de los capítulos más apasionantes de la Historia de la Iglesia. Aunque parezca extraño, vivimos ahora como en los tiempos de las grandes herejías, cuando se tomaba en serio a Dios. No se trata sólo de una simple «historia», sino también de una crítica histórica y doctrinal, que pone a nuestro alcance todo este mundo profundo en que estamos viviendo. Pocos libros se leerán con mayor placer y con mayor provecho. La edición inglesa es magnífica por su presentación editorial y en cuanto se nos alcanza es excelente en su forma. Se lee con gusto en un inglés sencillo y exacto, que incluso facilita algunas páginas de la edición alemana. En suma, es una excelente aportación a la cultura teológica actual.—L. CILLERUELO.

SCHEDLER, K., *Natur und Gnade. Das sacramentale Denken in der frühen Theologie P. Tillichs*, Evangelischer Verlag, Stuttgart 1970, 22 x 15, 248 p.

Este hermoso volumen nos presenta la génesis del pensamiento teológico del joven P. Tillich. Ocupará un puesto central en la bibliografía del famoso teólogo, y se hará imprescindible para discutir el problema de Tillich y de los temas planteados por él. Schedler ha logrado abarcar toda la bibliografía ya existente, y presentarnos los resultados en un estilo fluido y sencillo. ¿Cuál es el papel de Tillich en el Movimiento Teológico del s. XX, y qué significa frente a la Teología Dialéctica de Karl Barth? ¿Qué significa el Socialismo religioso de Tillich? ¿Y qué significa el *Kairos* de Tillich, término que abarca los dos elementos protestantes elementales, la «crisis» y la «creación», la protesta y la forma, frente a la «crisis» de Barth, el cual trata de eliminar lo temporal en favor de lo eterno? Schedler concluye que Tillich pertenece todavía a la Ilustración: esa es su importancia y es su riesgo, pero su crítica de Tillich contribuirá grandemente a iluminar la postura de un hombre que con frecuencia es comparado a Agustín de Hipona y a Tomás de Aquino.—L. CILLERUELO.

BONHOEFFER, D., *Textes choisis*, Centurión, Labor et Fides, París-Genève 1970, 15 x 24, 410 p.

La personalidad y la no demasiada obra escrita de D. Bonhoeffer han tenido una tal repercusión teológica en los últimos años que se hace inútil toda presentación. Bástenos decir que en la presente obra se encuentra una magnífica selección de textos, extraídos de libros, artículos, conferencias y cartas, ordenados cronológicamente. Van precedidos de una magnífica introducción de R. Grunow, que nos hace entrever la íntima unión de vita-teología-martiría en Bonhoeffer, a la vez que los rasgos paradójicos de su ser, de su pensar y de su obrar, que son precisamente los que han hecho saltar muchas categorías mentales. Una gran obra que puede ser así comprendida en su circunstancia histórica.

Entre las obras terminadas de Bonhoeffer tenemos aquí selección de las siguientes: *Sanctorum Communio*; *Acto y ser*; *Creación y Caída*; y *El precio de la Gracia*.—M. ACEVEDO.

SCHWARZWÄLLER, K., *Sibboleth. Die Interpretation von Luthers Schrift De servo Arbitrio, seit Theodosius Harnack. Ein systematisch-kritischer Überblick*, Kaiser, München, 1969, 21 x 13, 120 p.

El término *Sibboleth* indica una palabra decisiva, a vida o muerte. Eso acontece, a juicio del A. con la libertad humana según Lutero. Mientras Erasmo pensaba que ese problema es uno de tantos problemas humanos, Lutero pensaba que es el problema radical: de él dependen la justificación y la cristología y todos los demás problemas. A partir de Teodosio Harnack y su clásica interpretación de Lutero, casi todos los grandes pensadores religiosos se han ocupado de este asunto. El A. recorre 78 autores concretos. El problema se hace difícil, no sólo porque es difícil la adaptación del determinismo y del fatalismo, sino porque el problema de la predestinación es considerado a veces como «filosófico», como no cristiano, y sería duro constituir como *Sibboleth* una tesis no cristiana. ¿Quién no recuerda los estudios de Reuter sobre S. Agustín? Por lo mismo, esta aportación de Schwarzwäller es una ayuda muy buena para la discusión. El libro lleva el número 153 de la Colección *Theologische Existenz Heute*, bien conocida y apreciada en todo el mundo.—L. CILLERUELO.

SCHROEDER, O., *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung*. Styria, Graz, 1969, 21 x 14, 562 p.

La Iglesia actual se ha abierto al mundo. Del mismo modo, las Confesiones se han abierto un tanto, en el sentido de una mayor comprensión. Si es cierto que el Catolicismo pasado sólo veía en el Protestantismo los aspectos negativos, hoy comienzan a ventilarse los aspectos positivos. Y si es cierto que hemos vivido hasta Juan XXIII una época «antimodernista» en sus aspectos negativos, es también cierto que ahora comienzan a ventilarse los aspectos positivos. De ese modo el A. nos presenta una historia muy interesante del movimiento reformista moderno en el catolicismo. Basta recordar los autores estudiados en este libro: Lamennais, Loisy, Tyrrell, Buonaiuti, Von Hügel, Blondel, Murri, Sangnier, Schell, Schnitzer, Heiler; y todavía se estudian el Modernismo práctico o político en Alemania, el catolicismo reformista en la misma Alemania, el Neomodernismo, y una visión general de este neomodernismo en todas las naciones actuales. El A. nos recuerda que en primer lugar es de justicia, rehabilitar la fama de los que han sido calumniados; y en segundo lugar nos recuerda que es anticristiano el pretender separar el trigo de la cizaña antes de la siega, puesto que en definitiva quien padece es la Iglesia. El autor hace alarde de objetividad y de simpatía y juntamente de un estilo fácil y narrativo que encanta. Es un hermoso libro que nos permite comprender la crisis actual.—L. CILLERUELO.

SAMARTHA, S.-J., *Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien*. Evangelisches. Verlag, Stuttgart, 1970, 22 x 14, 214 p.

La fórmula paulina «Cristo es la Sabiduría y la Virtud de Dios» ha encontrado en la India una espléndida resonancia: Roy, Ramakrishna, Vivekananda, Akhilananda, Gandhi, Radhakrishnan, han dejado huella en su pueblo. El A. nos presenta en este valioso volumen una suerte de diálogo cristiano y teológico con el pensamiento hindú. Bien conocido por su labor en el movimiento de misiones y evangelización del Consejo Ecuménico, que reside en Ginebra, nos presenta dos visiones de la Cristología, la del hinduismo y la del Cristianismo, tanto en sus líneas convergentes como en las divergentes. Se supone que la Cristología cristiana puede enriquecerse en ese diálogo con el Hinduismo. No se trata de cristianizar el Induismo, o de indianizar el Cristianismo; no se trata, pues, ni de sincretismo, ni de miedo

a sincretizar: se trata de diálogo. Hay que creer en un Cristo universal, y no sólo en un Cristo de los privilegios: Cristo ha de ser la respuesta a los problemas humanos universales. Interesa grandemente a los occidentales darse por enterados de este diálogo. El original fue publicado en inglés y ha sido traducido muy bien por F. Melzer.—L. CILLERUELO.

De JONG, J.-P., *Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit*, F. Pustet, Regensburg 1969, 212 p.

El original fue editado en holandés en 1966, pero esta edición alemana no es una simple traducción, sino que ha sido completada hasta el punto de constituir un libro nuevo. El A. considera la Eucaristía como unidad (*Sacramentum unitatis*) indisoluble de dos posturas, como «realidad simbólica». Mira a la tradición bíblica y patristica, y sigue el curso de la historia de la doctrina hasta nuestros días. El libro está escrito en un lenguaje sencillo accesible a todos los públicos, y lleva licencia eclesiástica. La claridad y la competencia se dan aquí la mano y despiertan en nosotros una nueva comprensión de la Eucaristía.—L. CILLERUELO.

ASMUSSEN, H., y varios, *La reforma católica*. Marfil, Alcoy 1970, 16 x 11, 213 p.

Con la publicación de este libro se jalona un paso más en el proceso de acercamiento ecuménico de la Iglesia. Autocrítica, estudio científico serio y aportación de lo pastoral son los ingredientes principales. Todos ellos como exposición del intento de la «Unión», movimiento ecuménico dentro de la iglesia evangélica y alemana, cuyos dirigentes nos son de sobra conocidos por su dedicación, categoría y madurez, y que son los autores de este libro excepcional.

Su sana ambición de conseguir la «catolicidad» como meta, impone un proceso de desbroce en su propia iglesia y para dar plenitud a sus consignas más fundamentales, y un acercamiento, a base de coincidencias mutuas, a la Iglesia católica romana. Intento que es catalogado como propia misión de su iglesia nacida, con palabras de Kierkegaard, como «corrección de la iglesia romana», no como aniquilamiento de la misma.

La primera sección dedicada a una autocrítica severa, desacredita esa postura aniquiladora, detectando la situación y relaciones actuales entre la iglesia evangélica y la romana y sus puntos de contacto doctrinales-históricos: se rechazan malentendidos y se justifica la labor de acercamiento que ellos realizan y que es tan mal mirada en algunos sectores de su propia iglesia. Y ello con una postura desinteresada, abierta, comprensiva, que no soslaya la dificultad y que propone el amor como postura inicial y aglutinante que debe acompañar a todo acercamiento e intento ecuménico.

Se ofrecen a continuación las «Siete pastorales de la Unión» carta magna del movimiento. Dedicando lo restante del libro a estudios serios que fundamentan su postulado ecumenista.

El intento puede ser resumido en estas líneas de Hans Asmussen: «...no podemos deshacernos sin más de la iglesia católica romana. De ella procedemos y solamente con ella podremos hallar nuestra plena realización. En la medida en que esto suceda, realizaremos también nuestra misión correctora, y en esa misma medida tendrá lugar la *reforma católica*». (p. 21).—RAIMUNDO P. BOTO.

MÜLLER, A., *Kirchenreform heute*, Ars Sacra, München 1968, 19 x 12, 100 p.

De esta obra ha dicho Häring, «Müller ha escrito el mejor libro sobre la autoridad y la obediencia en la edad adulta. Una palabra decidida y de insospechado equilibrio». Divide la obra en dos partes bien definidas: I. Problemas básicos que tiene planteados la reforma de la Iglesia y II. Dónde y en qué debe reformarse la Iglesia. La Iglesia como misterio de la presencia de Dios es reformable ya que cada época requiere nuevas formas de expresión y de adaptación del mensaje de Dios al hombre. Müller quiere ofrecer algunos principios claros, con una crítica

sana y constructiva, sobre este grave problema que tiene planteado la Iglesia.—N. ROMAN.

FRIES, H., *El diálogo con los cristianos protestantes en el pasado y en el presente*, Marfil, Alcoy 1969, 119 p.

McAFEE BROWN, R., *La revolución ecuménica. Un estudio del diálogo católico-protestante*, Marfil, Alcoy 1970, 364 p.

Ambos libros están dedicados al mismo problema: el diálogo entre católicos y protestantes, y ambos se recomiendan por la categoría de sus autores y por la seriedad y objetividad de que hacen gala en el examen de las cuestiones más difíciles con que se encuentra este diálogo interconfesional. Sin embargo existen algunos datos diferentes en estas obras, lo cual las hace complementarse mutuamente. La primera ha sido escrita por un escritor católico, el prestigioso teólogo alemán H. Fries, y nos presenta la situación ecuménica desde el punto de vista católico tal como se presentaba en el año sesenta más o menos, es decir cuando el Papa Juan había despertado nuevas inquietudes y había abierto nuevas posibilidades en el campo del encuentro con los hermanos separados. Ante el anuncio del concilio, H. Fries traza las líneas maestras por las que debe discurrir la discusión ecuménica para que resulte en provecho de todos y para que conduzca a un mayor acercamiento entre católicos y protestantes. R. McAfee Brown, protestante norteamericano, nos presenta una interpretación y una serie de observaciones sobre el diálogo ecuménico, centrándose principalmente en los documentos del Concilio Vaticano II y estudiando las nuevas perspectivas que abren al diálogo entre la Iglesia católica y las Iglesias separadas. Por haber sido observador en las sesiones del Vaticano II, McAfee conoce bien los documentos conciliares y la postura de la Iglesia católica ante el ecumenismo, y por lo mismo está en grado de ofrecernos una exposición seria y competente del punto de vista protestante sobre el significado ecuménico del Concilio.—C. TEJERINA.

KARRER, O., *Ouvertures oecuméniques de Vatican 2*. Les Edit. Ouvrières, París 1969, 18 x 13, 184 p.

El libro se compone de una colección de cinco artículos en los cuales el hilo conductor de todos ellos es la importancia que el Vaticano II ha dado al tema de la unión de todos los cristianos. Desde el primero al último nos muestra una progresiva evolución de la apertura ecuménica paralela a las cuatro etapas conciliares. La apertura ecuménica que respiran los documentos del Vat. II no es fruto del azar, sino resultado del trabajo de muchos años de tensión entre unos y otros. Finalmente se ha llegado a una comprensión y entendimiento por ambas partes y la Iglesia aspira a la unidad. O. Karrer nos hace ver que este mérito es del Vat. II, que con la renovación interior de la Iglesia, la orientación pastoral de la vida eclesial, la situación de las misiones, el reencuentro de la Iglesia y mundo, nos ayudará a esa unidad para autentificar cada vez más la misión de la Iglesia en este mundo.—A. ANDRES.

MASCALL, E. L., *Cristianismo secularizado. Análisis y crítica*, Kairós, Barcelona 1969, 286 p.

El autor de esta obra, profesor de Teología histórica en la Universidad de Londres, nos ofrece en este nuevo libro un análisis crítico del cristianismo secularizado tal como se nos ofrece en *Honest to God* de J. A. T. Robinson y en *The Secular Meaning of the Gospel* de P. van Buren. El estudio de estas dos obras constituye la parte más importante y más extensa del libro; a este núcleo central hay que añadir dos breves capítulos dedicados a exponer el impacto de la filosofía y de las ciencias en la teología moderna, especialmente en los teólogos de la secularización. Un último capítulo en el que se estudiaba el influjo de los modernos estudios bíblicos en la teología actual ha sido suprimido en la edición española.

Al autor no le falta razón en la crítica que hace de las dos obras citadas, pero su trabajo sería más completo y más rico si en vez de contentarse con la parte negativa de su crítica hubiese tratado de resaltar los valores positivos que se encuentran en Robinson y en Van Buren y que pueden y deben ser incorporados en la teología católica.—C. TEJERINA.

SOLLE, D., *La représentation. Depuis la mort de Dieu, quelle théologie?*, Desclée et Cie, París 1969, 13 x 19, 166 p.

El hombre, sobre todo el moderno preso de un mundo de la técnica y de la producción, experimenta en sí mismo una tensión difícil: su conciencia por una parte de que es único, insustituible, y por otra parte que se ve hecho objeto, reemplazado, removido porque en el fondo no interesa él sino su productividad. Otro puede hacer su tarea. La autora hace unos magníficos análisis de todas estas dimensiones antropológicas, superando las antítesis por medio de la categoría de «representación». Analiza después las diferentes etapas históricas por las que ha pasado el concepto de representación (mágica; jurídica de S. Anselmo; dialéctica en Hegel; Lutero, del que se hace una interesante interpretación; objetivista en Karl Barth; dependiente y responsable en Bonhoeffer).

Se concluye con un esbozo de teología post-teísta, basada en dicho concepto de «representante» realizado en Cristo.

Un libro de gran valor, sobre todo por la integración de las adquisiciones antropológicas y pedagógicas en la reflexión teológica. Un caso ejemplar es la revaloración de la categoría «maestro» aplicada a Cristo, lo mismo que la neovisión de la «pena» que ha sido objeto de tantas inútiles discusiones.—M. ACEVEDO.

Varios, *Mysterium salutis, III 1, Das Christuserignis*, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 24 x 16, 708 p.

Cristo como centro de la historia de la salvación. La colección de Teología según la historia de la salvación, nos ofrece su tercer volumen sobre el misterio de Cristo. Hoy la obra en colaboración va adquiriendo caracteres primordiales dado que ha pasado la época de los sistemas. Por otra parte los progresos de la crítica textual e histórica exigen mayores conocimientos para poder estudiar la realidad en cuestión con mayor profundidad. De aquí que la obra grandiosa de *Mysterium salutis* sea imprescindible en la orientación de la dogmática para nuestro tiempo. En este tercer volumen se estudia la obra de Cristo en toda la realidad humano-divina. Grandes especialistas estudian las fuentes tanto Escriturísticas como de la Tradición. A esta parte sigue lo que podríamos calificar de teología especulativa, de su posibilidad o menos, sobre el significado de Cristo en la historia universal. Es de tener en cuenta la insistencia sobre el estudio de la cristología a partir de la resurrección conforme a los últimos estudios sobre el problema, poniéndola como punto de partida para el estudio de todo el tema de Cristo, tema éste que dejaba mucho que desear en nuestros tratados clásicos. Ya es imposible detenerse recordando tiempos pasados, hace falta echarse de lleno al agua y penetrar en su realidad más profunda los misterios por los que vivimos y que quizás un estudio más detenido hagan cambiar muchas de las maneras de pensar y de hacer. De aquí que esta obra, aunque por la envergadura del tema sea extensa, es única en su género y a ella deberán recurrir todos aquellos que se preocupan del cristianismo para comprender su mensaje. Presentación muy buena e insuperable al igual que los tomos anteriores.—C. MORAN.

REINHARDT, K., *Der dogmatische Schriftgebrauch, In der katholischen und protestantischen Christologie, von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. F. Schöning, Paderborn 1970, 24 x 16, 534 p.

Tenemos ante nosotros una Tesis doctoral, que estudia la Cristología en el último siglo hasta la actualidad. Puede tener quizá alguna falta de madurez, subsanada por sus profesores y directores, pero tiene la inmensa ventaja de la información ya en forma de notas, ya en forma de bibliografía rica y abundante. No hay

que olvidar que el comienzo de este estudio coincide con las fechas en que la «Izquierda Hegeliana» inició su campaña anticristiana. En cuanto a la realización del estudio tenemos en primer lugar un buen número de autores importantes, a los que hoy no damos importancia, y que representan para nosotros una excelente información. Tenemos en segundo lugar un criterio firme, que es la Hermenéutica, el modo de utilizar la S. Escritura. A partir de la Ilustración, todos los grandes pensadores religiosos van desfilando ante nosotros, hasta llegar a los autores de nuestros días. El A. reduce toda esa maravillosa historia a una Primera Parte de su Estudio. En la Segunda Parte nos ofrece los diferentes tipos de Cristología, Barth, Bultmann, Brunner, Buri, Pannenberg y la Nueva Teología Católica. En la Tercera Parte se estudian los «motivos» de la Cristología bíblica. La Cuarta Parte se dedica a consideraciones generales sobre la relación entre Biblia y Dogmática, a la vista de la experiencia histórica del último siglo. Libro magnífico, que a cada momento nos obliga a reflexionar y a profundizar en nuestros propios pensamientos, y que la Editorial nos ofrece en una bandeja de plata.—L. CILLERUELO.

RAHNER, K., *Teología y Ciencias naturales*. Taurus, Madrid 1967, 18 x 12, 206 p.

Les guste o no, teólogos y científicos van a tener que convivir, de ahora en adelante, cada vez más estrechamente unidos. Porque el teólogo necesita ir aterrizando para conocer la realidad tal cual es en su humilde existencia cotidiana y en esto necesita mucho del científico si no quiere ser condenado lejos de la realidad. El científico por su parte tiene hambre de un sentido global de la existencia que no puede adquirir sólo con la experiencia. Pero para que este caminar juntos sea fructífero deben respetar mutuamente sus propios campos: que el teólogo no se meta a científico ni el científico a teólogo. Rahner enfrenta todos estos problemas con clarividencia y para completar el tema hace dos incursiones en temas tan importantes, para tener un sentido equilibrado y exacto de creación y salvación de nuestro mundo, como «unidad de espíritu y materia en su origen, historia y meta según la fe cristiana» y «Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo». Un libro de notable interés que implica una antropología de Salvación, con conceptos tan interesantes como el de «autotranscendencia».—D. NATAL.

ROBERTS, L., *Karl Rahner, sa pensée son oeuvre, se méthode*. Mame, París 1969, 21 x 14, 264 p.

El autor ha aprendido bien la lección y la transmite con gran acierto de modo que el libro vale por doble partida: Como presentación de K. Rahner en toda su amplitud y por un repaso de toda la teología con sus problemas más actuales. La exposición gana en claridad al agruparse en torno a unos temas clave: Prolegómenos filosóficos. El desarrollo del dogma. El deseo de salvación. Dimensión existencial sobrenatural del hombre. Antropología teológica: La Creación; La Redención. La Iglesia de Cristo. Y fenomenología de la religión.

Rahner prologa la obra y hace alguna observación digna de apuntar: Su postura sobre monogenismo y pecado original ha cambiado, y sería necesario insistir un poco más en las corrientes ambientales teológicas y filosóficas que le influyeron sin atarse tan excesivamente a M. Heidegger y otros nombres, bien que éstos le hayan influido bastante. La impresión tipográfica es buena.—D. NATAL.

BURI, F., *Der Pantokrator. Ontologie und Eschatologie, als Grundlage der Lehre von Gott*, Herbert Reich Verlag, Hamburg-Bergstedt, 1969, 23 x 16, 158 p.

Este volumen es maravilloso. El A. publicó en 1956 su primer volumen de la obra *Dogmática, como evidencia de la fe cristiana*; el segundo volumen apareció en 1962. Se esperaba el tercero, pero entretanto están aconteciendo muchas cosas. El A. sigue escribiendo y publicando estudios sobre el mismo tema, pero, ¿cómo terminar hoy una obra semejante? El A. se ha visto comprometido con tareas que no sólo le han impedido materialmente continuar su trabajo, sino que le han puesto en contacto con nuevos horizontes intelectuales y religiosos. Mientras él traba-

Jaba en un ambiente americano, los europeos han discutido con Bultmann, con el Heidegger maduro, con la Teología de la muerte de Dios y con la Secularización. Cargado ahora con la experiencia americana y japonesa (International Christian University, de Tokio) vuelve ahora Buri a su antigua tarea teológica. Su libro es el complemento actual a su obra. Ha tomado como símbolo la imagen del *Pantocrator* bizantino, para presentar todo su pensamiento en Cristo, *Pleroma* de Dios en Cristo. Creo que esto es suficiente para ponderar la importancia de este volumen que hace honor a la Editorial.—L. CILLERUELO.

MEYER, H. B.: *Aus dem Wasser und dem Heiligen Geist*, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1969, 19 x 12, 190 p.

Se trata de una obra sobre el sacramento del Bautismo y de la Confirmación. Forma parte de la Enciclopedia «El cristiano en el mundo» que la misma editorial ha promovido con tanto éxito.

Fundamentalmente se centra en el ámbito litúrgico de cada sacramento. Pero va precedido de unas reflexiones teológicas que sitúan adecuadamente la línea del Bautismo y de la Confirmación. También se extiende en otros aspectos: el pastoral, por ejemplo: este es el método: teología, liturgia y pastoral de ambos sacramentos.

La primera parte va dedicada a los sacramentos en general vistos a la luz de la historia de la salvación: es la teología sacramentaria de hoy: los sacramentos como encuentros con Dios; como culto y santificación.

Pienso que el mérito de este estudio sobre los sacramentos de la iniciación consiste en haber reunido simultáneamente datos teológicos, históricos, litúrgicos y pastorales sobre el Bautismo y la Confirmación de un interés indudable para la comprensión total de lo que significan estos sacramentos en la vida del cristiano no ya sólo ante Dios y la Iglesia sino también ante el mundo.—P. JESUS FERNANDEZ.

BILANZ DER THEOLOGIE, *im XX. Jahrhundert*, vol. III, Herder, Freiburg 1970, 25 x 16, 562 p.

Ya hemos presentado a nuestros lectores los dos volúmenes precedentes. El subtítulo de este tercer volumen es: «Perspectivas, Corrientes y Motivos, tanto en el mundo cristiano, como en el no cristiano». Entran en este horizonte la Dogmática, la Moral, la Pastoral y la Historia de la Teología. Cada una de las secciones y subsecciones ha sido encomendada a especialistas universalmente reconocidos. Es claro que nadie puede pedir lo que hoy es imposible dar. Pero en cuanto a labor orientadora, informativa y formativa, es éste uno de los libros que quedarán en el futuro como testimonio de la crisis actual frente a un pasado inerte y a un futuro incierto. Una apropiada bibliografía, que acompaña a cada una de las secciones, completa el carácter de «libro de texto», que pudiéramos utilizar hoy. Aparte la información completa que pueden hallar en este libro todos los hombres, cristianos y no cristianos, queda también el aspecto científico y polémico ofrecido a los profesores y especialistas. En todo el mundo el libro ha sido acogido con aprobación unánime, como síntesis maravillosa de lo que hoy es tan difícil sintetizar. Herder se apunta con este libro un tanto más en la serie de sus empresas magníficas al servicio de la Cristiandad.—L. CILLERUELO.

BILANZ DER THEOLOGIE, *im XX. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*. Herder, Freiburg 1970, 25 x 16, 240 p.

No podía esperarse mejor remate a la gran obra *Balace de la Teología en el s. XX*, que el regalo de estos once estudios sobre otros tantos teólogos que han creado y representado el movimiento teológico nuevo de nuestro siglo. La selección de los nombres ha sido hecha con criterios universales e internacionales. Vale la pena de estampar los nombres seleccionados: R. Bultmann, K. Barth, P. Tillich, E. Brunner, R. Niebuhr, M-D. Chenu, H-U von Balthasar, K. Rahner, Y-M-J Congar, H. de Lubac y D. Bonhoeffer. Dice muy bien el presentador Vorgrimler que no se

trata de promover una suerte de culto personal, sino de completar el cuadro del *Balance*, que quedaría incompleto sin este aditamento de la circunstancia temporal y personal. Representa pues este volumen una rica información objetiva, histórica y bibliográfica que todos los lectores han de agradecer. Los cuatro volúmenes juntos constituyen un monumento a la cultura teológica del s. XX, que tantos caminos nuevos tiene abiertos.—L. CILLERUELO.

SCHOONENBERG, P., *Die Interpretation des Dogmas*, Patmos, Düsseldorf 20 x 13, 160 p.

En este pequeño volumen se publican, en alemán, cinco ensayos que aparecieron en la Revista *Tijdschrift voor Theologie* en 1968, en un número especial dedicado a la interpretación del dogma. El «Credo de Pablo VI» (30 de junio de 1968) muestra que también entre los católicos y entre los Jerarcas del Catolicismo crece la preocupación. Los dogmas están ahí, ya se sabe, pero el problema es interpretarlos. Una interpretación es de todo punto necesaria; pero cabe el peligro de que la palabra de Dios caiga en las zarzas de las interpretaciones y las zarzas ahoguen y sofocuen la palabra misma de Dios. En este librito y desde cinco puntos diferentes de vista se expone y juzga el problema, sin aparato, de un modo conciso, pero muy actual. Gracias a las distinciones que oportunamente se van introduciendo, se puede afrontar este arduo problema, en el que siempre se camina entre Escila y Caribdis, entre el escollo de dar por palabra de Dios la opinión humana y el escollo de rechazar toda interpretación, que recae en el mismo defecto, ya que el dogma está siempre enunciado en palabras humanas, pendientes de la gramática y de las estructuras lingüísticas e históricas. Es un buen servicio para los que no podemos entender directamente el holandés.—L. CILLERUELO.

COLOSIO, I., *La castidad consagrada*, Paulinas, Madrid 1970, 18 x 11, 270 p.

El mundo de la sexualidad, tan problematizado y lleno de complejidad, en el que se han metido los juicios valorativos de la filosofía, la religión, nos sigue preocupando hoy en especial en el cristianismo donde ha reinado y sigue reinando una mentalidad maniquea al respecto. Los mismos conceptos usados indican lo que decimos.

El autor trata de exponer en una primera parte el balance positivo y negativo de la actual situación doctrinal respecto a la castidad consagrada.

En una segunda parte tenemos un estudio científico histórico sobre la doctrina respecto a la castidad en Eurípides en el personaje de su obra de teatro llamado «Hipólito», en Nietzsche en el capítulo «sobre la castidad» de su obra «Así hablaba Zaratustra», en Gandhi y S. Juan de la Cruz.

Con esto quiere el autor mostrar lo exagerado de la indiscriminada exaltación del sexo, basándose en individuos tan separados entre sí religiosa, temporal y culturalmente.—A. CALLEJA.

VARIOS, *El celibato sagrado*, Paulinas, Madrid 1970, 12 x 18, 103 p.

Se recogen en este librito testimonios directos de hombres eminentes de la Iglesia sobre una cuestión de frontera: el celibato sacerdotal.

Práctica que es juzgada y encuadrada dentro de la actitud fundamental de servicio que compete al sacerdote, única manera de valorarlo y darle sentido. Juega la fe un papel importantísimo, no para, por ella misma, dogmatizar esta práctica, sino como elemento indispensable en toda elección (que como tal significa necesariamente dejar a un lado caminos viables) por el reino de los cielos.

Alfrink, Suenens, Garrone, Marty, Léger, König, Daniélou, Pablo VI, Juan XXIII... aportan, desde los más diversos puntos de vista, luz a esta cuestión tratando de situarla valorándola en su justa medida.—R. PEREZ.

RODRIGUEZ MEDINA, J. J.—VIOLA GALINDO, J., *El religioso educador*. Sigue-me, Salamanca 1970, 21 x 14, 270 p.

Hoy se habla de crisis en todos los campos. Pero sin duda el fallo está en las estructuras que esclavizan al hombre porque son estáticas cuando la persona es todo un dinamismo.

Así con la ridícula sistematización de la vida religiosa hemos vuelto al absurdo legalismo judío, que tanto criticó Cristo. De esta manera se ha perdido la proyección social que toda organización cristiana debe tener. Y el mayor error está en que los religiosos jóvenes reciban una educación de gabinete, sin proyección práctica para su futuro educador. Falta una base humanista y real en esta formación, que es lo que más se necesita a la hora de educar y dialogar con personas. La presente obra trata de dar soluciones concretas a este problema. Así mismo trata con optimismo el porvenir de la vida religiosa, una vez que ha dado sus bases y orientaciones. «El reformismo, dice el autor citando a Congar, pide tal lealtad que se conquista y afirma mejor cuando los hombres se agrupan fraternalmente».—T. VILLA-LOBOS.

BUNDSCHERER N., *Ciencias Naturales y fe cristiana*, Paulinas, Bilbao, 1969, 21 x 13, 322 p.

Desde finales del pasado siglo y sobre todo en el presente se ha visto a la ciencia como un obstáculo firme a la hora de aceptar la fe en Dios y en las Escrituras, por ver en ellas unas demostraciones científicas que han caído por su base a la hora de examinarlas con el objetivo de un telescopio gigante. Este es el problema de fondo que el autor pretende solucionar en el presente libro, por lo cual después de un examen de las ciencias y sus adelantos y principios actuales pasa a ver la relación que puedan tener con la fe; pero creo que se extiende demasiado en la primera parte dejando poco para la comparación Ciencias-Fe. Mas con todo llega a la conclusión de no oposición, sino que por el contrario llega a comprender la gran ayuda que las ciencias prestan a la adherencia a Dios por la fe.—J. M. TOBES.

SHEERIN, John B., *Reunión cristiana: el movimiento ecuménico y los católicos americanos*, Marfil, Alcoy 1969, 22 x 15, 298 p.

A partir de la conciencia de apertura y de diálogo con otras creencias que ha creado el Concilio Vaticano II, los teólogos se han dedicado a abrir nuevos cauces de diálogo y convivencia con los no católicos para llegar, si es posible, por este camino de mutua comprensión a un mayor esclarecimiento de la verdad. Pero no en todas las regiones del mundo está planteado el problema desde el mismo ángulo y bajo las mismas circunstancias; por lo cual es preciso conocer esas circunstancias y problemas particulares para poder dialogar en cada país con el mayor éxito. Esto es lo que trata el autor de lograr en este libro ya que va dirigido a los cristianos norteamericanos, para llegar a dar unas directrices generales de diálogo basado en el Decreto de Ecumenismo del Concilio.—J. M. TOBES.

SARTORY, T., *Praesens I. Kritisches Jahrbuch zur Kirche 1969*, Pfeiffer, München 1970, 19 x 12, 287 p.

Como lo indica el título del libro, se recogen en él un conjunto de voces que, durante el año 1969, nos han hablado sobre la fe, sobre la reforma de las estructuras, sobre el Celibato, sobre el Ecumenismo, etc. El autor trata de mantenerse en el equilibrio, como parece indicarlo en sus análisis y comentarios. Difícil mantener la postura, que hasta cierto punto logra. Se nos promete que seguirán saliendo nuevos anuarios cada año. La labor es interesante y además es llevada a cabo por manos expertas en el campo de la teología.—L. FERRERO.

AUGUSTINOVICH, A., *Lineas bíblicas del Movimiento de Cursillos*, Sigue-me, Salamanca 1970, 19 x 12, 262 p.

En contra de lo que el mismo título pudiera sugerir, no es un trabajo exclusiva-

mente cerrado para quienes se hallan enrolados en dicho movimiento, sino abierto y muy útil para todo aquel que desee conocer y vivir mejor su compromiso cristiano. El libro no es otra cosa que un estudio panorámico de lo que debe ser un cristiano a partir de la misma palabra de Dios y a la luz de las conclusiones más vivas de la actual teología salvífica. Para desarrollar esta idea, el autor divide la temática en dos partes: en primer lugar un estudio de la historia de salvación, verificada plenamente en Cristo y continuada en su Iglesia, y en segundo lugar, y como consecuencia de esa gracia salvadora, la respuesta del hombre cristiano dentro de una Iglesia en acción.

El P. Augustinovich ha logrado unir a un profundo desarrollo del tema, la viveza y sencillez suficiente para que pueda resultar interesante a cualquiera que lo tome en sus manos. Por otro lado, conociendo las necesidades pastorales ha procurado hacerlo lo más manejable y útil posible tanto por sus continuas citas, como por sus bien cuidados índices de materias, de citas bíblicas y para orientación de cursillistas una relación de los principales puntos tratados en correspondencia a cada rollo del cursillo.—M. BOYANO.

GONZALEZ ALCALDE, E., *Inquietudes cristianas*. Sal Terrae, Santander 1970, 21 x 16, 197 p.

Con frecuencia se habla de la teología de la secularización y del secularismo. En realidad el hombre va descubriendo los misterios de la naturaleza, que están tapados por la figura de Dios. Hoy el hombre necesita cada vez menos de ese Dios que tape su ignorancia.

Por otra parte el estudio profundo de la Biblia, juntamente con las demás culturas orientales, ha dado origen a una exégesis más crítica. Ha surgido la teoría de la desmitización, que ha acarreado dudas en la fe; tal vez porque abundaba la fe ingenua y simplista.

Las ciencias sociales y psicológicas han atacado duramente a la religión. Y los cristianos, en medio de tanta lucha, tratando de buscar la parte de verdad que hay en todo este ambiente, se lanzan a comprometerse con este mundo de las realidades terrenas.—T. VILLALOBOS.

PACIOS LOPEZ, A., *Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia*, Paulinas, Bilbao 1956-1967, 18 x 12, 208 p.

Dos partes de un libro, la primera de las cuales está escrita antes del Concilio y la segunda finalizado éste. En las dos constata una realidad eclesial del mundo actual, con una problemática muy cierta, pero con la pega que el mundo ha avanzado mucho en pocos años y hay que darse cuenta que la primera parte del libro es de hace catorce años. Con esto solamente quiero aclarar que si el autor volviera a tener que escribir el presente libro lo haría de forma un poco diferente. Sin embargo ahí están reflejados los problemas que hacen ver sombras en la faz de la Iglesia. Lo más importante es que siempre quedarán personas que se entreguen a completar el trabajo de Xto. en la tierra y que quizá sean los que hagan resurgir espiritualmente a un mundo en el que se aprecia cada vez más el automatismo.

Para mí lo mejor es la visión que ha sabido dar del sacerdote y del sacerdocio actual.—F. HUERGA.

JUAN XXIII, *Textos esenciales*, Nova Terra, Barcelona 1969, 20 x 14, 166 p.

Un nuevo libro sobre el Papa Juan. Son textos del «Diario de un alma» y del «Diario del Concilio» escogidos y agrupados por temas con el fin de presentar su personalidad en sus puntos principales y hacer ver la evolución a través de su vida, de este hombre sencillo y entregado que fue Juan XXIII.—F. MARTINEZ.

PRONZATO, A., *Unbequeme Evangelien*, Knecht, Frankfurt 1970, 21 x 13, 294 p.

Cristo vino a traernos la luz; pero nos dimos cuenta muy pronto que la suya era

una luz molesta, indiscreta, que compromete, que provoca. Y nosotros, lejos de rendirnos ante ella, decidimos hacerle competencia.

De este estilo es todo el libro de Pronzato. Con la rebeldía y la protesta trata de defender el mensaje evangélico frente a nuestra comodidad. Emplea a veces expresiones fuertes y con frecuencia se muestra sarcástico. Transcribe siempre al comienzo de cada capítulo un pasaje evangélico que luego comenta y saca conclusiones en un tono convincente y con un lenguaje vivo y atrayente.—E. SARDA.

PARAMO, S., *Cultura Bíblica y religiosa, II*, Sal Terrae, Santander 1970, 21 x 14, 178 p.

Se trata de artículos publicados casi todos en algunas revistas o periódicos ya, cuya misión sería expresar en un lenguaje popular la enseñanza de la Biblia sobre algunos temas. Pero creo que se trata de una exégesis muy pobre y de unas reflexiones muy poco profundas para los problemas que se plantea el hombre de hoy, que busca razones serias para su actuación en la vida y no espiritualismos que no llenan a nadie.—F. MARTINEZ.

JUNGSMANN, J. A., *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, Ars Sacra München 1969, 19 x 12, 200 p.

La presente obra del célebre liturgista P. Jungmann es un recorrido histórico por el cristianismo para estudiar la evolución de la realidad y de las formas de oración y poder llegar a definir lo que indica en el título: lo cambiante y lo permanente de la oración cristiana. El punto de partida es esta afirmación: que la oración ha sido siempre un ideal en la vida de la Iglesia y ha sido connatural a ella. Esto es lo permanente. Y como esa Iglesia es algo histórico, que cambia, también han cambiado las formas de la oración.

Como jalones de su estudio se fija el autor en la oración de los primeros tiempos a partir del siglo III con San Clemente de Alejandría y Tertuliano principalmente. Sigue luego el florecimiento litúrgico en la Iglesia de la antigüedad continuado por el período de la liturgia y oración monástica de la Edad Media. En el siglo XI se produce un nuevo clima que pasando por la devoción mariana llega hasta las nuevas condiciones que se producen en la Edad Moderna.

Consideramos que se trata de otra obra litúrgica del P. Jungmann que servirá muy bien para nuestros tiempos postconciliares necesitados de una mayor profundización sobre lo que significa la Liturgia y la oración en el cristianismo. Lo histórico siempre es importante para orientar e inspirar en él nuestro presente y nuestro porvenir litúrgico.—P. FERNANDEZ.

SCHNEIDER, T., *Gewandeltes Eucharistieverständnis?*, Benziger, Einsiedeln-Zürich 1969, 20 x 11, 62 p.

Con este título se recogen y se agrupan unas meditaciones teológicas sobre la eucaristía desde unos puntos de vista relativamente nuevos. La reforma litúrgica ha abierto nuevos cauces a la comprensión de la eucaristía y se han puesto de relieve dimensiones menos conocidas. Ahora nos toca ayudar a los fieles a profundizar en el sentido de esas reformas y no contentarse solamente con cambiar los ritos eucarísticos, puesto que ellos nos comprometen a un mayor conocimiento.

El autor comienza por fijar la recta y correcta pregunta sobre la eucaristía hoy, para pasar a distinguir bien lo que es forma y lo que es contenido; lo que es esencial y lo que es accidental en el misterio eucarístico. El libro está todo traspasado por un interés hacia la acción, hacia la vida del cristiano que se pone en contacto con la eucaristía. Pero quizá el capítulo de mayor sabor espiritual sea el que el autor dedica a desarrollar las relaciones nuestras con Cristo y las de los cristianos mutuamente a partir del compromiso eucarístico: Cristo para nosotros y nosotros unos para otros.

Así como el libro se abre con una pregunta, se cierra con una respuesta sobre

la comprensión de la eucaristía en nuestro tiempo que también ha cambiado. El contenido del libro, se dirige en primer lugar a sacerdotes para que ellos sepan presentar adecuadamente las realidades eucarísticas. Pero cualquier seglar de cultura media puede comprender muy bien lo que aquí se dice.—P. JESUS FERNANDEZ.

Teología Moral y Derecho Canónico

LAGARDE, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge — III, Le Defensor Pacis*. Ed Nauwelaerts, Louvain 1970, 25 x 16,5 XX-390 p.

Marsilio de Padua, autor del *Defensor Pacis*, obra sobre la que está hecho este trabajo, fue el pensador político medieval que llevó a últimas consecuencias la polémica contra el Papado en el siglo XIV. El *Defensor Pacis* desarrolla una doctrina política coherente con la Política de Aristóteles aunque no concorde con el aristotelismo político de Tomás de Aquino. Sin embargo, Lagarde nos pone en guardia contra lo que pudiera ser una presentación de un Marsilio «profeta de una democracia de hoy, de una república radical, o dotado de una descristianización de convencido, o tocado de un hegelismo precursor de Hegel». Pero sí es Marsilio de Padua como el sintetizador sin extremismos de lo que pudiera denominarse las izquierdas en la política de su tiempo. El *Defensor Pacis* ha hecho época por su concepción revolucionaria de la inclusión de la Iglesia dentro de un Estado civil. Era evidente que las tesis innovadoras de esta obra no habrían de tener mucha fortuna de inmediato y que las condenaciones no se hicieran de esperar. Sólo a partir de la mitad del siglo XVI comenzará a influir abiertamente en la mentalidad circunstante por obra tanto de protestantes deseosos de justificar sus conquistas, como de católicos disconformes con la centralización ejercida por el Pontificado. En el siglo XVIII las ideas fundamentales del *Defensor Pacis* serán lugares comunes de la sociología.

Seguramente estas ideas disuenan menos hoy cuando la Iglesia, desprovista del poder temporal, responde mejor en gran parte al pensamiento de este discutido autor medieval.—F. CASADO.

SAHUC, J.-M., *La morale catholique est-elle humaine?*, Bloud et Gay, París 1970, 18,5 x 2,5, 128 p.

El título de esta obra hace pensar a un examen general de la moral católica desde el punto de vista de su mayor o menor humanidad; pero en realidad se trata de un libro más sobre el uso de los anticonceptivos, que viene a unirse al gran número de obras publicadas sobre este tema a raíz de la encíclica *Humanae Vitae*. En primer lugar comienza el autor haciendo un análisis de la naturaleza humana, estudiando el problema de los anticonceptivos desde el punto de vista de la biología, desde el punto de vista de la ciencia médica y desde el punto de vista de la psicología conyugal. No es necesario aludir a las dificultades que encuentran hoy día los conceptos de «naturaleza» y de «ley natural», pero estas dificultades aparecen en toda su importancia y gravedad al leer este libro. El autor parece tener un concepto puramente físico de la naturaleza, y da la impresión de reducir lo natural a lo biológico-fisiológico. ¿Pero es que lo psíquico y lo social no debe ser incluido en el concepto de la naturaleza humana? Esta estrechez del concepto de naturaleza explica la ambiva-

lencia de la solución que nos propone el autor, y que puede resumirse en estas palabras: La moral católica prohíbe el uso de medios artificiales de impedir la concepción de una nueva vida en virtud de la esencia del hombre; pero teniendo en cuenta las circunstancias y las exigencias concretas de la existencia humana, puede admitirse el uso de estos anticonceptivos, no olvidando, sin embargo, que lo mejor sería abstenerse por completo de ellos. Solución que no satisface y que muestra la necesidad de buscar un concepto de naturaleza que tenga también en cuenta las exigencias psíquicas y sociales en la vida del hombre, no sólo su dimensión físico-biológica.—C. TEJERINA.

ROSENBAUM, S., — ALGER, I., *La relación matrimonial*, Jims, Barcelona 1970, 17 x 24, 351 p.

Esta obra que presentamos recoge una serie de trabajos, todos ellos de especialistas cualificados, en torno a un problema tan complejo y humano como la relación matrimonial. Precisamente porque el matrimonio no es sólo un contrato legal, sino también una relación íntima. Es además pieza clave dentro de la constitución de nuestra sociedad. Por eso para buscar una comprensión suficiente es necesario estudiar no sólo la psicodinámica de los individuos sino llegar a sus factores ambientales, a la estructura original de sus propias familias y a las diversas situaciones dentro de la sociedad y de la cultura.

La relación matrimonial es un tratado diferente sobre el matrimonio y su problemática. Representa el esfuerzo conjunto de prestigiosos psicoanalistas que intentan llegar al conocimiento de los mecanismos íntimos que juegan un papel decisivo en las diversas actitudes que existen en esta problemática matrimonial.

La obra consta de tres partes. La primera es un estudio de los problemas del matrimonio y de la selección de pareja. La segunda aborda los diferentes conflictos que surgen en las relaciones matrimoniales, y la tercera recoge una serie de trabajos en los que se discuten las diferentes soluciones posibles. Todo ello, partiendo no de una teorización o dogmatismo apriorístico, sino del contacto de los autores con una casuística cotidiana en la que se basan los conocimientos que se exponen a la consideración del lector.—L. ANDRES.

HARING, B., *Die grosse Versöhnung. Neue Perspektiven des Bussalramentes*. Otto Müller Verlag, Salzburg 1970, 13,5 x 20,5, 272 p. *Shalom: Paz. El sacramento de La Reconciliación*, Herder Barcelona 1970, 14,5 x 21,5, 358 p.

El sacramento de la penitencia está atravesando actualmente una fase de estudio y profundización ante las dificultades que la práctica actual plantea. Por eso nada más oportuno que esta obra del conocido moralista, en la que intenta una reconsideración del sacramento como un acontecimiento de esperanza, de buena nueva, de reconciliación, en vez del tradicional pesimismo y temor con que se ha mirado hasta ahora. Considera la función del confesor no como el clásico juez e investigador judicial, sino como el hermano entre los hermanos, mensajero de esa misericordia divina y ese perdón asequible a todos. El autor hace hincapié, muy justificado, en el problema de la formación de la conciencia como algo indispensable para conseguir una madurez cristiana.

Muy útiles y oportunos los capítulos que dedica a estudiar la actuación del confesor ante determinadas dificultades prácticas.

Por todo ello, y sobre todo por la talla del autor, que es ya una garantía, esta obra es una ayuda preciosa para el confesor que ha de considerar el sacramento de la penitencia como un mensaje de alegría y de esperanza, de paz, por usar su terminología, una paz dinámica, un compromiso de justicia y amor.—L. ANDRES.

HORMANN, K., *Lexikon der christlichen Moral*. Tyrolia, Innsbruck-Wien-München, 1969, 23,5 x 15,5, 1391-XXV p.

El presente diccionario recoge 250 palabras sobre la doctrina moral, tratadas

muy diferentemente y con muy diversa amplitud. El desarrollo de la materia sigue una trayectoria clásica dentro de la teología moral, sin introducirse en la problemática actual y en los puntos más discutidos o actualmente negados. Ciertamente que los temas centrales de la moral clásica son los que ocupan un lugar preeminente en esta obra: conciencia, ley, sacramentos, amor, virtudes, justicia... etc. Las bases de la exposición son la Biblia, los Padres y especialmente la doctrina de S. Tomás, en la cual se inspira continuamente el autor. Se insiste, igualmente, con demasiada amplitud, en los aspectos canónico-jurídicos según el marco clásico dentro de la moral. La obra está escrita exclusivamente por Hörmann, sin que aparezca colaboración alguna de otros autores. Lo máspreciado de este léxico se halla en la amplia y moderna bibliografía en todos los idiomas, incluido el español, cosa extraña en libros alemanes. No se trata, naturalmente, de una bibliografía completa, pero sí bastante bien seleccionada.—CLEMENTE GARCIA.

MEHL, R. *Ethique catholique et éthique protestante*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970, 22,5 x 15,5, 106 p.

El libro de Mehl es un intento de diálogo entre la moral católica y la protestante. En un primer capítulo considera la moral en la teología protestante y en la católica. El fundamento de la ética de Lutero es la justificación que implica las obras buenas con vistas a edificar la comunidad humana. Calvino fundamenta la ética, igual que Lutero, en la justificación, pero insiste más en la elección y en el uso de la ley como un aguijón. En este mismo capítulo resume la moral tradicional —demasiado tradicional— católica, identificada —no justamente— con la moral tomista. En el segundo capítulo se estudian las divergencias existentes entre el catolicismo y el protestantismo. Se resalta el problema del sobrenatural, con el apéndice de la ley natural; la secularización y la distinción alma-cuerpo, en el catolicismo, que llevaría a una degradación de la vida sexual. Finalmente, en la tercera parte nombra la renovación del estudio bíblico y de la ética social como puntos de convergencia entre la moral católica y la protestante.—CLEMENTE GARCIA.

BIANCHI, P. G., *Introduzione all'igiene sessuale*. Oari, Varese 1967, 17 x 11, 135-L p. 135-L p.

El presente trabajo es una síntesis de la vida sexual. El autor analiza las bases de la sexología moderna, el origen de la nueva vida y las anormalidades sexuales. En una segunda parte considera los problemas más angustiosos de nuestros días: el problema de la píldora y algunas enfermedades venéreas. Finalmente hace alguna relación a la moralidad sexual. Es de alabar todo intento de buena síntesis divulgativa en esta materia, ciertamente no «escabrosa» como afirma Mons. Papalini en el prólogo a dicho libro (p. 9). Igualmente hubiera sido preferible no haber tratado de la moral sexual, donde se habla con gran seguridad de problemas no claros hoy día y se proponen nociones ya superadas (pp. 127-29).—CLEMENTE GARCIA.

NOBILE, C., *Psico-Igiene dell'unione coniugale*, Oari Varese 1967, 17 x 11, 186 p.

El libro de Nobile es una breve síntesis de los aspectos bio-psicológicos del matrimonio. El autor se limita, muy certeramente, a dichos aspectos sin introducirse en otros campos ajenos a su especialidad. Otro mérito del libro es haber recogido el pensamiento de autores actuales en relación a las diversas materias tratadas. En un primer capítulo se considera la unión conyugal según la biología y la psicología. Interesantes las anotaciones sobre la psicología y el amor matrimonial en relación al altruismo más que en relación a la procreación. En el segundo capítulo estudia el mismo problema de la unión conyugal que debe tender a humanizar amorosamente el matrimonio y no a erotizarlo.—CLEMENTE GARCIA.

FAPPANI, A., *La polemica divorzista in Italia*, Queriniana, Brescia 1970, 185 p.

En este libro el autor traza la historia de los intentos realizados en Italia para

introducir el divorcio desde hace un siglo más o menos, es decir desde que Italia consiguió la unificación nacional. El estudio histórico de este difícil problema muestra cómo la mentalidad de un pueblo y de las diversas corrientes de pensamiento ha ido evolucionando al mismo tiempo que las estructuras sociales y las circunstancias históricas iban cambiando y transformándose. El autor se mantiene en un plano estrictamente científico, sin manifestar preferencia ni por los defensores de la indisolubilidad matrimonial ni por los propugnadores del divorcio. Al final del libro se han añadido dos apéndices: el primero, de E. Ondei, que estudia el problema del divorcio desde un punto de vista jurídico y social; el segundo, de T. Goin, teólogo y moralista, presenta una síntesis de la valoración cristiana del matrimonio y de la indisolubilidad del mismo. En conjunto, esta obra puede ayudar a los interesados en la discusión del divorcio a enriquecer sus datos y a mejor entender los presupuestos y las dificultades del problema.—C. TEJERINA.

FERNANDEZ FLOREZ, J. L., *El divorcio en Derecho Internacional Privado*, Depalma, Buenos Aires 1967, 24 x 16. 256 p.

Cualquier estudioso del derecho sabe las dificultades que entraña cualquier institución dentro del Derecho Internacional Privado. El Derecho de Familia no ha sido una excepción a la regla general. Hasta época muy reciente, salvo temas relativos a filiación legítima y adopción, tratándose del derecho de familia puro, regia un derecho uniforme: el canónico. Con la secularización del derecho (s. XIX) cada vez se han ido multiplicando los problemas en este campo, al trasvasarse al mismo instituciones tales como el matrimonio, el divorcio, etc., privativos hasta entonces del Derecho Canónico. Se trata de temas delicados porque, al ser normas referentes a las personas y, por tanto, extraterritoriales, se conectan muchas veces con conceptos morales y políticos propios, sin olvidar el escollo de la excepción del orden público.

Hoy soplan vientos divorcistas. Y esta materia de manera especial se está secularizando a marchas forzadas. Está ahí el ejemplo italiano. Cualquier jurista que se enfrente hoy con problemas de esta índole necesita tener a mano las leyes de los países, cuyas normas pueden ser potencialmente aplicables. Este libro viene a llenar tal necesidad práctica.

El autor en la introducción precisa una doble limitación a su trabajo: por una parte, se trata solamente del problema jurisdiccional o competencia y validez en el orden internacional para entender en pleitos de divorcio y, al mismo tiempo, unas consideraciones sobre la ley aplicable al fondo del asunto y el valor de las sentencias extranjeras sobre la misma materia. La segunda limitación se refiere al área geográfica de Hispanoamérica.

Sobre estas precisiones, el libro está bien concebido con unas consideraciones preliminares sobre los conceptos doctrinales empleados con especial referencia al derecho comparado (cap. I y II) y una segunda parte, donde se estudia ya la materia básica del trabajo: el divorcio en aquellos países que lo admiten (cap. III) y repercusiones del mismo en aquellos otros que no lo reconocen (cap. IV). Por fin el autor nos da una crítica valorativa personal. Confiesa que la elaboración de la obra tuvo su origen «en la problemática que a diario y prácticamente presenta el divorcio». Es, por tanto, una obra práctica y de ensayo, como tesis doctoral del autor. No tiene pretensiones científicas, pero creemos que serán muchos los juristas consagrados al foro que la incluyan en su biblioteca personal, máxime hoy cuando el turismo y el bienestar hacen más frecuentes las relaciones jurídicas familiares entre personas de distintos países.—A. DIEZ.

DOMBOIS, H., *Recht und Institution*, E. Klett, Stuttgart 1969, 21,5 x 13,5, 139 p.

Se trata de una serie de trabajos —informes y ponencias de la Comisión de la Comunidad Evangélica— recogidos por Hans Dombois sobre dos conceptos hoy de moda: Derecho e Institución. Los problemas que se plantean interesan por igual a la teología y al derecho, al Estado y a la Iglesia. El campo de discusiones se reduce a la Filosofía del Derecho donde dos tendencias irreductibles, Derecho Natural y Positivismo batallan para aclararnos demasiadas cosas, que no están claras hoy por

hoy. De las soluciones que se den están pendientes los estudiosos del derecho positivo y de la teología para sacar sus propias conclusiones.

De muy interesante pueden ser calificadas las conclusiones y precisiones a que se llega después de leer estas páginas. Quizá adolezcan un poco de las limitaciones de toda conclusión que es fruto de reuniones de especialistas, al faltar el calor de las discusiones con sus matices clarificadores. Con todo, se ha de ver en estas páginas una loable y lograda forma de clarificación de conceptos que hoy se toman como base para soluciones importantes en el campo tanto del Derecho como de la teología, que es tanto como decir de la vida misma.

El concepto mismo de Institución no es hoy aceptado unánimemente por la doctrina jurídica. Poco a poco parece que se abre paso como única forma de dar soluciones a algunos aspectos que tiene planteados el derecho político en general y el derecho de la Iglesia en particular. Por lo que se refiere a esta última, la polémica está planteada y referida especialmente —no exclusivamente— al matrimonio-institución como concepto sustitutivo de matrimonio-contrato.

Basta esta referencia para darse cuenta de la importancia del libro que tenemos entre manos. Se recomienda especialmente a los cultivadores de la Filosofía del Derecho, juristas y teólogos.—A DIEZ.

DABIN, J., *Théorie Générale du Droit*, Dalloz, París 15 x 23, 424 p.

Llega a nuestras manos la nueva edición de un libro que ha recorrido el mundo entero en olor de éxito y que ha merecido las mejores críticas por parte de los especialistas en la materia.

A pesar de aparecer publicado bajo el lema «Filosofía del Derecho» de la Edt. Dalloz y de responder en un tanto por ciento muy elevado a los problemas e interrogantes de la filosofía jurídica, su autor ha preferido el título de *Tratado general del Derecho*. Con ello ha querido incorporar a su obra aspectos tan interesantes como el fenomenológico y el histórico, emparejando y conjugando perfectamente el elemento formal y el contenido del derecho. No basta con constatar empíricamente los índices reveladores del fenómeno jurídico; es preciso, al mismo tiempo, remontarse a la «regla del derecho» para estudiar su constitutivo formal.

No es una obra más. Es un auténtico hito en esta inquieta y siempre discutida rama del saber jurídico.—P. RUBIO.

ROMANO BRUNO, *Tecnica e Giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, A. Giuffré, Milano 1969, 234 p.

Los estudiosos de la obra de Heidegger tienen en este volumen una obra que requiere una atención especial. Se profundiza en conceptos filosófico-jurídicos de la obra del pensador alemán, sobre los que ordinariamente se pasa un poco a la ligera y que son la base del saber y del hacer. No cabe duda que hoy la ciencia y la técnica tienen la primacía para los estudiosos, con un olvido casi absoluto de los fundamentos de las mismas. Para Heidegger los que están más cerca de la ciencia y de la técnica son incapaces de comprender lo que ellas sean. Es tarea del pensador, del filósofo. Y a la esencia de la ciencia y de la técnica se llega a través de una precisa cualificación del SER.

También la justicia ha de ser considerada a la luz de la historia (Geschichte) del mismo SER. El hombre debe ser considerado como tercer elemento de la trilogía. EL SER es a la vez manifestación en el tiempo del error y la verdad, del esconderse y revelarse de las cosas. El determinar el lugar que nuestra época ocupa en la historia lo realiza Heidegger estudiando los fenómenos del mundo moderno. Y entre ellos también encuentra un puesto para Dios como uno de esos fenómenos.

El autor de este magnífico trabajo divide su ensayo en tres partes.

En la primera introduce al lector en la interpretación heideggeriana del fenómeno actual de la razón en la historia del pensamiento occidental a través de la comprensión de la técnica, fenómeno que provoca un desvelarse del SER (cap. I). Estudia después los conceptos de la VERDAD y el SUJETO que cualifican ese desvelar el SER —el HOMBRE— (cap. II). En el capítulo III se estudia la conexión entre

técnica y una consecuente visión de la justicia en el pensamiento de Heidegger, sacado de la obra de Nietzsche.

La segunda parte introduce al lector en el mundo de algunos conceptos que requieren una clarificación antes de ser usados. Y, por fin, en la tercera aparecen una serie de conclusiones sugestivas y sugerentes. Las tres partes llevan como lema: «MA DOVE E IL PERICOLO, CRESCERE ANCHE CIO CHE SALVA». Para Heidegger Nietzsche representa el culmen de la metafísica occidental. La tesis es el saber si el hombre de hoy está a la altura que le impone la transformación del mundo por la técnica. En este contexto ha de interpretarse la palabra SUPER-HOMBRE, que una vulgarización poco avisada ha tomado como bandera y contrabandera de propias ideas. Otra fórmula a la que se pasa revista en el contexto de la doctrina de Nietzsche es su «Dios ha muerto» y su consiguiente nihilismo.

Como tema más de la Filosofía del Derecho se trata de la justicia. Nuestra época está dominada por la voluntad del querer, que para defender su permanencia, necesita una organización. Esta, en coherencia con los tiempos actuales, debe ser completada con una nueva concepción de la justicia, como producto de la subjetividad de la conciencia, no como producto del hombre, sino como algo que hace posible el progreso humano. Es más una injustificación que justicia propiamente tal. Para Nietzsche el derecho se identifica con la voluntad de eternizar el poder y justicia llega a ser concebida como la expresión de una voluntad subjetiva que se impone. Por tanto, la esencia de la justicia está en la voluntad y la fuerza para imponerla. Hacer justicia es imponer la medida de las cosas por el metro del que las impone. Y esta justicia se identifica con la verdad y la libertad. Las consecuencias de esta doctrina la encontramos en el nazismo. Aconsejo al lector interesado la meditación de la última parte de esta obra, donde se revela una nueva visión de la técnica, de la justicia y del hombre como sujeto, en la obra total de Heidegger.

El pensamiento jurídico necesita más obras de base como la reseñada.—A. DIEZ.

BRUNDAGE, J., *Medieval Canon Law and the Crusader*, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee and London 1969, 24,5 x 16, 244 p.

En Derecho, como en otros campos de la vida humana, las instituciones no nacen por generación espontánea. Son fruto de un sedimentarse la vida jurídica de siglos. En este caso un hecho histórico, las cruzadas, ha servido de punto de partida para que, a su lado, se haya ido desarrollando una doctrina jurídica aun hoy perviviente. Para poder comprender correctamente una institución jurídica no podemos prescindir de su historia.

Los historiadores y estudiosos del Derecho Canónico tienen en esta cuidada y documentada obra un ejemplo del buen quehacer científico. El contenido de la misma es la respuesta a una serie de preguntas que James A. Brundage, ilustre Profesor de Historia de la Universidad de Wisconsin y autor a su vez de otras obras sobre el mismo tema, se hace en la introducción. ¿Por qué los hombres fueron a las Cruzadas? Y en primer lugar, ¿qué motivos incitaron a muchos miles de hombres a comprometerse en estas peligrosas, difíciles y costosas expediciones? Uno no comprende cómo funcionaba todo aquel enredado mecanismo. ¿Cómo un hombre llegaba a ser un cruzado? ¿Qué obligaciones tenía el cruzado y cómo las podía cumplir? ¿Cómo nacieron estas obligaciones y qué recompensas recibían?

Los primeros capítulos están dedicados a dar una visión exacta y documentada de lo que eran las peregrinaciones, la guerra santa y el voto o juramento del cruzado. A continuación hace el autor una exposición de la doctrina jurídica sobre los votos y juramentos a través del Decreto del Maestro Graciano, de las Sentencias de Pedro Lombardo, Decretistas y la Glosa. Dedicaba también un capítulo, el III, a estudiar la evolución jurídica de esta institución en los Decretalistas, S. Raimundo de Peñafort y otros autores hasta el Hostiense y, desde éste hasta Trento. El Capítulo IV está dedicado al «Status» y obligaciones del cruzado. El signo externo del voto era la cruz que llevaba sobre el hábito. La entrega de esta cruz era una especie de consagración. De ahí nacían una serie de obligaciones, que el autor va estudiando a través de unas páginas muy documentadas. Nos ha gratamente sorprendido esta faceta del trabajo, lo cual demuestra la seriedad con que está concebido y realizado. Hemos compulsado personalmente muchas citas y no hemos podido encontrar un solo fallo.

Los últimos capítulos están dedicados a la exposición de los privilegios espirituales y temporales del cruzado. En ellos se tocan temas tan sugestivos como las indulgencias, protección, privilegios jurisdiccionales, juicios sumarísimos, privilegio de composición papal, facilidades económicas, moratorias y exenciones, subsidios y disciplina.

El último capítulo está consagrado a las conclusiones. Podemos resumirlas así con el mismo autor: el «status» del cruzado no fue estático sino algo fluido. Poco a poco fue adaptándose a las circunstancias de lugares y tiempos de la edad media. Conoce su cénit con el Hostiense para después decaer gradualmente.

El libro que tienes entre las manos es una obra importante. Su presentación es inmejorable, como nos tienen acostumbrados los científicos americanos que no carecen de medios. A esto añade una bibliografía muy amplia y cuidada y unos índices a la altura de todo el trabajo. Creo que con esto basta.—A. DIEZ.

I Fondamenti del Diritto, Gregoriana, Padova 1969, 24,5 x 17 ,244 p.

Este volumen es fruto de las discusiones del XIII congreso anual de asistentes universitarios de filosofía promovido por el Centro de estudios filosóficos de Gallarate cuya intensa producción bibliográfica se puede ver al final de este volumen.

Hemos de dar la bienvenida a todos los ensayos de filosofía del derecho. Escasean más de la cuenta. La positivación del derecho ha llegado ya a límites insospechados y a consecuencias fatales para la humanidad. Aun están presentes en nuestro mundo las secuelas de una conflagración mundial que tuvo su origen en el fondo, en una concepción filosófica. Del concepto de derecho, desaparecido todo contenido trascendente, queda exclusivamente la voluntad del Estado, que da el ser a las normas. Estas podían ser oportunas o menos, justas o injustas, útiles o nocivas. El Estado las da juridicidad y todo lo restante es metajurídico. Toda esta problemática se han planteado los autores del trabajo.

Si toda definición es peligrosa, en derecho lo es en grado sumo. Desde la introducción se intenta una aproximación al concepto del mismo. También se pasa revista a todas las doctrinas que han intentado aportar algo al tema, desde Duguit a Savigny, desde el institucionalismo de Hau-rriou y Santo Romano al formalismo de Kelsen. Se hace una crítica a los distintos fundamentos que al concepto se han dado y a las exigencias del mismo: intereses individuales y sociales, forma y contenido, justicia y legalidad. La conclusión nos parece válida pero insuficiente: «l'esperienza giuridica si articola tra una serie di esigenze tra loro contrapposte e, al tempo stesso, correlative perchè scaturisce dal carattere finito dell'esistenza umana e, nell'economia generale dell' esperienza, rappresenta il momento teoretico attraverso cui l'azione, scaturita da tale finetezza non può non passare se vuole conseguire i propri fini in maniera non precaria, ma stabile, non contestabile, ma incontestabile». (pg. 58).

Especial consideración merecen para los autores tres nombres: Kelsen, Welsel y Bettiol, testigos significativos en el campo del derecho y de la metodología de la ciencia jurídica.

La parte más extensa y más sugestiva la forman once comunicaciones. Algunos títulos son: «Filosofía del Derecho y Filosofía», «El formalismo jurídico y la argumentación», «Propuestas del personalismo jurídico», «La contribución de la sociología a una ciencia dinámica del derecho» y, ya dentro del campo histórico, algunos aspectos del pensamiento rosminiano y de otros notables autores.

Se trata, sin duda, de frías conclusiones y no se reflejan en ellos las vivas y constructivas discusiones que siguieron a los mismos. Si interesantes creemos que son los de tema histórico, creemos que al estudioso de la Filosofía del Derecho les atraerán más los de contenido teórico. El contenido de este volumen, dice el presentador del mismo, impresión que nosotros compartimos, será del agrado sobre todo de aquellos que sienten la necesidad de poner en claro el valor de una realidad, que hoy más que nunca, es blanco de contestación y que, sin embargo, debiera ser defendida si no se quiere caer en la anarquía.—A. DIEZ.

Pastorales y Espiritualidad

KUNG, H., *L'homme, La souffrance et Dieu*, Desclée de Brouwer, Bruges 1969, 19 x 12, 107 p.

El problema del mal ha sido siempre objeto de atención y de estudio por parte de filósofos y teólogos. En esta ocasión es Hans Küng, el conocido teólogo suizo, quien nos presenta un breve análisis de este misterio en forma de meditación teológica. El primer capítulo del libro nos presenta la solución racional dada por Leibniz, el optimismo metafísico; pero esta solución se muestra insuficiente al encontrarse con el dolor y el sufrimiento de los hombres en su existencia concreta: el hombre tiende a rebelarse contra Dios al no ser capaz de explicarse el mal en el mundo, en manera particular el sufrimiento de los niños e inocentes. La postura de Iván en «Los hermanos Karamazov» de Dostoievsky personifica esta actitud de rebelión, que hace a Dios responsable de los males de este mundo. ¿Cómo resolver pues este difícil problema, o más bien misterio?. Ninguna solución es completamente convincente, fuera de la fe. Job nos da una clave de solución, al enseñarnos que el dolor y los padecimientos no pueden explicarse en función del comportamiento personal de cada individuo. Pero la solución completa sólo se halla en Cristo, de quien Job era una figura veterotestamentaria. En la pasión y muerte de Cristo y en su victoria sobre los poderes del mal se halla la única respuesta capaz de dar un sentido y una explicación al mal en el mundo y a los sufrimientos de los hombres. El libro termina con una breve exposición de la teología paulina sobre el sufrimiento redentor y sobre nuestra incorporación a Cristo.—C. TEJERINA.

BERTRANGS, A., *La souffrance*, Apostolat des éditions, París 1970, 18 x 11, 94 p.

Ante el problema del dolor, del sufrimiento del hombre en su propia lucha en la tarea ineludible de transformar el mundo, este libro se centra, como indica su colección, en las aclaraciones progresivas de la revelación sobre el mismo. En el AT, se nos muestra el dolor como procedimiento pedagógico de Dios para con su pueblo; mas, en el N. T., esta antítesis entre hombre y sufrimiento aparece superada en Cristo, culmen del dolor y de la amarga alegría del mismo. El autor traslada esta imagen del dolor en Cristo al sentido que pueda darle el cristiano y el sacerdote, siempre por la fe, como la amarga lucha del hombre contra sí mismo y contra los demás por la radicalidad exigida.—G. CANTERA.

V. PARDO, *Pastoral de la Caridad*. Juan Flors, Barcelona 1970, 22 x 16, 354 p.

Presentamos la última obra del P. Vermundo Pardo, *Pastoral de la Caridad*. No es la primera que escribe sobre este tema. Sin embargo por ser la más reciente es en la que plantea y en cierto modo intenta resolver alguno de los problemas que presenta hoy la caridad al comprometernos seriamente en esta materia. El libro no se propone otra cosa que ayudarnos en el intento de renovar la teología y pastoral de la caridad. Nos presenta primero una panorámica un tanto pesimista histórico-doctrinal de fe y caridad.

En una segunda parte, nos pone la vida en Cristo como principio y consumación de la vida cristiana de caridad y nos da una conclusión asegurando que la doctrina social cristiana camina hacia una pastoral de la comunicación cristiana de bienes, como una realización concreta de la caridad y justicia, y como forma práctica de cumplir el mandamiento nuevo.

Sin embargo el problema queda abierto desde el momento que nos podemos preguntar: ¿Hay pobres todavía?—A. ANDRES.

NYGREN, A., *Eros y Agape. La notición cristiana del amor y sus transformaciones*. Sagitario, Barcelona 1969, 21 x 14, 225 p.

Presentamos la primera parte de la original obra de Nygren, Eros y Agape. El presente estudio tiene un único objeto: contribuir a la comprensión del genuino sentido de la idea cristiana del amor, base de nuestro cristianismo y que ha sido bastante descuidado en nuestra teología. En esta primera parte de la obra se describen las características propias a cada uno de estos dos motivos eros y ágape, analizándolos a través de Platón, Aristóteles y neoplatónicos y a través de los evangelios y San Pablo, así como la oposición fundamental entre ambos motivos. Se trata simplemente de no olvidar ni perder de vista cuál es el centro del mensaje cristiano.—F. MARTINEZ.

COCCOPALMERIO, F., *La partecipazione degli acattolici al culto della chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni*, Morcelliana, Brescia 1969, 17 x 24, 316 p.

El libro que presentamos es una tesis doctoral con las virtudes y defectos característicos de este tipo de publicaciones.

El tema es sin duda alguna atrayente, sobre todo después de los nuevos cambios introducidos por el Conc. Vat. II, en la disciplina de la «Communicatio in sacris» sobre todo a la hora de una aplicación práctica adaptable a las circunstancias concretas de cada momento histórico, sin que esto reste valor a unos principios generales que nacen de la misma naturaleza de la Iglesia. Esto lleva al autor a un estudio de la naturaleza de la Iglesia, espiritual y jurídica a la vez. Un estudio que contribuye a profundizar más en problemas ecuménicos a los que, en nuestras situaciones, no estamos ciertamente muy habituados.—L. ANDRES.

MALDONADO, L., *Secularización de la liturgia*, Marova, Madrid 1970, 16 x 23, 298 p.

La liturgia está siendo signo de contradicción y podemos alegrarnos de que sea así. Estamos comenzando a descubrir lo que efectivamente es la liturgia, sobre todo después de la experiencia de una liturgia alienante de las capacidades humanas de superación constante. Empezamos a ver que es la componente necesaria de toda nuestra actividad humana y no un alejamiento de ella, una pasividad aletargante, una bella forma de huir de nuestros compromisos humanos.

El libro que presentamos es un estudio serio sobre estos problemas que podemos sintetizar, como el autor lo hace, en la palabra «secularización de la liturgia», aunque pueda dar lugar a algún mal entendido como el mismo autor prevee. Una exposición clara y metodológicamente clásica hace su lectura amena y sencilla.—L. ANDRES.

HAMMAN, A., *Vita Liturgica e vita sociale*, Jaca Bock, Milano 1969, 14 x 23, 436 p.

El autor de la obra que presentamos hoy es ya suficientemente conocido de nuestros lectores para detenernos ahora en su presentación.

La obra es una nueva orientación de la liturgia, y más en concreto de la liturgia eucarística, hacia algo que le había faltado en el pasado sobre todo inmediato. Una orientación social. Liturgia y empeño en la vida. Oración y servicio a los hermanos. De lo contrario nuestra liturgia, nuestra oración será un falso tranquilizante de nuestra conciencia. Ampliamente documentado y completo de índices el libro es sumamente útil para cualquier estudioso o interesado en conocer el desarrollo

histórico del servicio de caridad como oración litúrgica y de la eucaristía que abarca estas diversas manifestaciones prácticas.

Lástima que la presentación deje algo que desear en amplitud de márgenes que dificultan algo el uso del libro.—L. ANDRES.

DE LENVAL, L., *La educación del sentido litúrgico*, Studium, Madrid 1967, 108 p.

Un pequeño librito de divulgación, que aunque escrito hace ya años sigue teniendo valor para un primer contacto con los valores espirituales y educativos de la liturgia. Algunas de sus apreciaciones sobre el papel de los fieles en la misa, sobre la historia de la confesión, etc., serían hoy muy discutidas y difícilmente admitidas. Hay aún, como decíamos antes, cosas aprovechables, sobre todo para una primera iniciación a la liturgia.—L. ANDRES.

CABESTRERO, T., *¿Hemos renovado la misa? Defectos, problemas y caminos en la renovación de la eucaristía*. Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1970, 14 x 21, 140 p.

La pregunta del autor es de todo punto legítima ante el espectáculo que ofrecemos a diario con nuestras liturgias y nuestras eucaristías postridentinas, como si nada hubiese pasado desde entonces. Y lo peor es que en realidad poco ha cambiado.

El autor, después de un análisis, a veces excesivamente rápido, llega a esta conclusión. No es más que una consecuencia de nuestra no renovación interior, de que nuestra mentalidad sigue en el mismo punto muerto que se pretende evitar, y sobre el cual nos hace reflexionar el autor.

Algunas faltas en la impresión como «Gaudium et Sepess» p. 68, «en los Pases Bajos» p. 80, y algunas otras denotan esa prisa, que parece les ha contagiado el autor.—L. ANDRES.

BERTI, C., *Tentativo di preghiera eucaristica ecclesiale*, Marianum, Roma 1970, 16 x 23, 24 p.

Una de las adquisiciones del Vat. II, ha sido en la liturgia esa apertura y esa progresiva liberación del pueblo de Dios de unas ataduras rubricistas y matemáticas. El presente tentativo de cánón eclesial contribuye a esta liberación, pensando sobre todo que las tres nuevas anáforas aprobadas por la Iglesia fueron más una concesión que un convencimiento de necesidad.

Confiamos en que estas nuevas aportaciones vayan enriqueciendo nuestro lenguaje litúrgico. Lástima que el autor se retraiga de frente al futuro.—L. ANDRES.

LAPPLE, A., *El anuncio de Cristo en el ciclo litúrgico*, Paulinas, Madrid 1970, 14 x 21, 264 p.

El libro que presentamos hoy al público es un útil de trabajo valioso para cuantos tienen que enfrentarse con el problema de la predicación en la actualidad.

La nueva ordenación litúrgica del pasado año que favorece el conocimiento más completo de los textos sagrados por parte del pueblo, exige a los pastores de almas un mayor esmero y una vivencia más profunda de su fe, a la hora del anuncio de la palabra de Dios, y una preparación más cuidada. El autor, para cada festividad nos da varios puntos esquemáticos que ayudan a tal fin.

Es de resaltar la introducción por la problemática actual que nos plantea y que ha de tener en cuenta todo predicador a la hora de enfrentarse con el anuncio de la palabra de Dios en la realidad presente de la sociedad.

Un libro, en definitiva, esquemático, valioso y de cómodo uso.—L. ANDRES.

CRESPY, G., *Les ministères de la réforme et la réforme des ministères*, Labor et Fides, París 1968, 12,5 x 19, 174 p.

Estamos atravesando un período especial y nuevo en nuestra cultura y nuestra civilización. Una etapa de revisión y reajuste. Este alcanza, cómo no, al campo religioso, tal vez más que a otros. En las Iglesias de la Reforma se plantea de frente a los ministerios, y más especialmente al ministerio pastoral. Y la pregunta surge inmediatamente sobre la necesidad de un cierto «aggiornamento» que exige una redistribución de las diversas tareas que lo integran. Están en crisis el mismo concepto de pastoral y de pastor, a raíz ya de la segunda guerra mundial y el surgir de «ministerios especializados». El libro es un estudio profundo de toda esta problemática agudamente planteada en las Iglesias de la Reforma.—L. ANDRES.

GANTOY, R., *Le ministère du célébrant dans la nouvelle liturgie*, Centurion, París 1970, 14,5 x 21,5, 187 p.

Con las nuevas reformas de la celebración litúrgica, quizá el que se encuentra más afectado es precisamente el sacerdote celebrante, que más que un fiel y matemático cumplidor de una serie de rúbricas precisadas hasta el más insignificante detalle, tiene que pasar a presidir la asamblea, a animar la celebración para que resulte una comunicación y una celebración activa. Esto exige en el «presidente» una revisión de su papel dentro de la asamblea litúrgica. Y esto es lo que Gantoy, profundo conocedor de la temática y sus implicaciones prácticas, intenta promover con este estudio. Un libro para leer detenidamente y que constituye una especie de manual del celebrante. Un número de la colección «Vivante Liturgie», que tanto está contribuyendo a la aplicación inteligente de las continuas reformas litúrgicas.—L. ANDRES.

USEROS, M., *Cristianos en comunidad*, Sígueme, Salamanca 1970, 20 x 11, 227 p.

Tras una introducción histórica en la que se analizan someramente las primitivas comunidades cristianas, el autor hace una exposición de cómo debe desenvolverse el cristianismo en el mundo actual. No cabe duda de que la forma más socorrida actualmente y que aparece como el camino a seguir para llevar una vida cristiana comunitaria son las comunidades de base. Es verdad que todavía no se ha llegado a una madurez, y por eso es de estimar el equilibrio sano con que expone el tema M. Useros, por otra parte contando a su favor con una experiencia fecunda de este tipo de comunidades. Otro mérito del libro que presentamos es el situar el problema dentro del clima cultural, político y religioso de España. Libro para estudiar, para meditar y para informarse sobre este tema necesario para una pastoral de hoy.—JOSE L. BARRIO.

VRANCKX, L., *Sociología de la pastoral*, J. Flors, Barcelona 1968, 22 x 16, 136 p.

Hoy nadie duda de que la sociología tiene mucho que decir a la teología y a la pastoral. La Iglesia tiene que transmitir su mensaje a una sociedad concreta, sociedad que es objeto de la sociología.

El libro que presentamos es un estudio de la comunidad humana con vistas a su aplicación a la acción pastoral de los sacerdotes y laicos cristianos. El núcleo central del libro es el análisis de la relación estructura-vida, organización-funcionalidad, dentro de la sociedad en general y por aplicación, a las comunidades eclesiales. Interesante aportación la del autor que pretende abrir una brecha en estos estudios —no hay que olvidar que el original fue escrito en el año 1963—, y que desde luego ayuda a todos los comprometidos en labores apostólicas para una mejor comprensión de la realidad dentro de la cual actúan.—JOSE L. BARRIO.

QUINZIO, S., *Le dimensioni del nostro tempo*, Bino Rebellato Editore, Padova 1970, 20 x 12, 77 p.

En los tres capítulos en que se divide este pequeño libro, el autor trata de mostrar una vía de solución a algunos de los problemas más acuciantes que nos plantea la actual civilización tecnológico-científica. Las antiguas civilizaciones de tipo sacro y con marcadas características religiosas han sucumbido ante la invasión de nuestra civilización tecnológica, basada en la racionalidad y en la profanidad más absoluta. Pero esta civilización, si bien es capaz de racionalizar y de convertir en realidad los más inimaginables sueños de la mente humana, se muestra incapaz de responder a las preguntas fundamentales sobre el hombre y sobre la realidad circundante, que en otro tiempo hallaban una respuesta en la dimensión sacra de la realidad. En busca de una solución adecuada para nuestro tiempo, Sergio Quinzio trata de superar la contraposición entre sagrado y profano, y cree encontrarla en la dimensión escatológica que él nos descubre tanto en los antiguos mitos religioso-sacrales como en las más avanzadas perspectivas tecnológicas.—C. TEJERINA.

DUVIGNAU, P., *Dans l'épaisseur de la foi*, Apostolat des Editions, Paris 1970, 18 x 13, 75 p.

Una breve obra, sencilla y hecha para la gente con el fin de hacer reflexionar sobre problemas que todos sentimos pero de los que muchas veces somos, podíamos decir, sujetos inconscientes. ¿Qué significa la fe para nosotros? ¿Qué significa para quienes no creen? La conclusión es siempre la misma: el cristiano debe ser el hombre más comprometido en la sociedad, que sea testimonio de la fe entre los demás.—F. MARTINEZ.

LE DU, J., *Realidad humana y reflexión cristiana*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1970, 21 x 14, 141 p.

Como el mismo título lo expresa, a lo largo del libro se van examinando diversas situaciones de la vida, realidades con las que diariamente se topa el hombre de nuestro tiempo, mirando luego al Evangelio, tratando de descifrar el mensaje concreto para cada momento. Escrito en un estilo ameno que hace fácil su lectura, y dirigido a toda clase de gentes, es la recopilación de un ciclo de charlas radiadas durante las cuaresmas de pasados años. A pesar de eso, y aunque se apoya en anécdotas pasadas como base de la disertación, es de actualidad perenne, porque los problemas que se plantean son problemas perennes del hombre actual. Libro interesante y que merece ser leído y meditado reposadamente.— JOSE L. BARRIO.

MOELLER, Charles, *Culture et Apostolat*, Apostolat des Editions, Paris 1968, 18 x 10,5, 47 p.

Este pequeño folleto consta de dos partes: en la primera se halla un artículo de Charles Moeller sobre la función de la cultura en la tarea del apostolado y de la evangelización, artículo originalmente publicado en la revista *Via, Verità e Vita* del Centro Catechistico Paolino de Roma. La segunda parte es un extracto de algunos textos de la constitución conciliar «Gaudium et Spes», que tratan de la cultura y de su significado e importancia en el mundo moderno. Las ideas de Moeller, dentro de su brevedad, son, como siempre, iluminantes y aleccionadoras.—C. TEJERINA.

DE ROSA, G., *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione*, La Civiltà Cattolica, Roma 1970, 20 x 13, 255 p.

Pretende el autor con la presente obra hacer reflexionar al cristiano y hacerle tomar conciencia del significado de la fe en su vida. Para ello en primer lugar estudia en la Escritura, la Tradición y la doctrina de la Iglesia, lo que es la fe, lo que debe significar, lo que debe ser, una toma de conciencia personal frente a Cristo en la Iglesia en una época muy característica. Por esto, en una segunda parte estudia la fe en confrontación con nuestro mundo y con los problemas de nuestro tiempo, ateísmo, tecnificación, secularización... Esta obra es una llamada a la reflexión para hacernos conscientes de que nuestra fe significa algo en el mundo de hoy y de que nuestra postura frente a estas realidades presentes ha de ser de «testimonio» en medio de los hombres.—F. MARTINEZ.

RAHNER, K., *Services de L'Eglise et action Pastorale*. Desclée, París 1970, 21 x 14, 320 p.

La editorial Desclée ha acometido la obra de traducir el «Handbuch der Pastoraltheologie» lanzado por Herder en Friburgo el año 1964 y realizado por un grupo de pastores de almas y de teólogos bajo la dirección de K. Rahner. Para conseguir un más fácil manejo, lo ha dividido en ocho tomos. El que presentamos hace el número dos. Contiene reflexiones teológico-pastorales sobre la Predicación misionera, la Palabra de Dios, la Iglesia, el Espíritu y el mundo actual, y la Catequesis en nuestros días, llevadas sucesivamente por K. Rahner, V. Schurr, y R. Padberg para el primer tema intitulado «Proclamación de la Palabra». El segundo apartado lo realiza M. Löhrer con reflexiones sobre el culto y la liturgia, pastoral y liturgia, la liturgia obra de la Iglesia Pueblo de Dios, Esposa y Cristo total: La Eucaristía centro de la liturgia y Pastoral. En el tercer apartado Rahner reflexiona sobre los sacramentos en la vida de la iglesia. La disciplina en la Iglesia lo desarrollan, primero Rahner muy agudamente y después L. Hofmann. Finalmente R. Völk afronta el compromiso cristiano en la Iglesia y en el mundo, y la acción caritativa. La obra, como se ve, está realizada por especialistas con un alto sentido pastoral y humano inmerso en una no menor profundidad teológica.—D. NATAL.

VARIOS, *Pastoral al aire libre* (I. Educación humana y cristiana). (II. Vivencias humanas y cristianas), Sígueme, Salamanca 1970.

Bajo el mismo título de *Pastoral al aire libre* se nos presentan dos carpetas, realizadas en equipo por entendidos la mayor parte y otras por muchachos en colonias, campamentos, etc., con los escasos medios de que es presumible que dispongan.

La primera carpeta contiene el tema de la educación, son consejos prácticos, en que se exponen un modelo de horario, orientación bibliográfica, puntos de reflexión sobre elementos ordinarios de la vida llenos de simbolismo: el cuerpo, signo del espíritu, el agua... todo con una orientación humana y cristiana.

La segunda carpeta son unos guiones breves y profundos que no se quedan en puras abstracciones sino que contrasta con la realidad de nuestro mundo a través de la literatura, canción y medios de comunicación. Hace así posible un entendimiento inmediato a aquellos jóvenes que en su vida de campamento no descuidan un momento para reflexión.—A. C. PASCUAL.

BRAUN, H-S., *Auf den Spuren Gottes*, Tyrolia, Innsbruck 1970, 19 x 12, 218 p.

Un nuevo género literario se va extendiendo más y más. Cada día cobra mayor importancia entre el pueblo. Es el género de la predicación radiada o televisada. La novedad ha hecho que todos esos predicadores que hablan por radio y televisión editen luego sus conferencias, inundando el mercado de la república de las letras. Con facilidad se olvida estos libros por la dura competencia a que están sometidos y por su carácter efímero. El P. Suso Braun tiene suerte al presentarnos una segunda edición de sus charlas. ¿Por qué son tan apreciadas? Hay que reconocer

que tiene un gran espíritu poético y además sabe hablar al hombre de la calle en un lenguaje moderno, pulcro, sugestivo. Presenta los temas con tal novedad y tal sentido periodístico e inesperado que el oyente de la televisión o de la radio se siente cogido y presta atención, aunque no quiera, retenido por la curiosidad. Es claro que en el libro se pierda la viveza de la charla, pero en cambio se gusta más despacio la sorpresa.—L. CILLERUELO.

SCHULTZ, H-J., *Auch Gott ist nicht fertig*, Kreuz, Stuttgart 1969, 19 x 11, 222 p.

Otro de los géneros literarios que inunda las librerías es el de los artículos periodísticos recogidos al fin en un volumen. El que aquí presentamos pertenece a ese género, aunque nunca se publicó en periódico alguno. Los antiguos se ocupaban ya de temas de circunstancias: gran parte de la obra de San Agustín es eso: temas de circunstancias. Pero el periodismo moderno nos ha dado a todos un sentido del comentario de los sucesos corrientes, y eso hace Schultz: en lugar de escribir un diario, o de escribir «cartas a Dios», como hacía en su infancia, escribe sus reflexiones según los acontecimientos se presentan. Así van desfilando por el libro los hombres y los acontecimientos. Pero con una advertencia: el autor no pierde el sentido de la trascendencia. Sabe que las teorías modernas (y las antiguas) no nos permiten hablar de Dios directamente, sino «en espejo y enigma»: pero, por eso mismo, ve a los hombres y los acontecimientos como «espejo y enigma» de Dios. Un encanto especial presta al libro el estilo periodístico, suave y vibrante.—L. CILLERUELO.

QUOIST, M., *En el corazón del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970, 20,5 x 11, 208 p.

Sigue siendo de alabanza la obra de difusión emprendida por Quoist, continuada en el presente libro, que trata de encarnar cada vez más el cristianismo en la vida humana, resaltando los aspectos de ésta a los que es más sensible nuestra mentalidad actual. Su estilo directo, casi periodístico, quizá sea el único que pueda hacernos reflexionar sobre los problemas concretos en los que nuestra responsabilidad de cristianos ha de comprometerse radicalmente. Por eso, elige como métodos la reflexión que parte de este mundo que late con nosotros, expresada en nuestro propio lenguaje, que se reduce a la afirmación fundamental: «Creer en las aspiraciones del hombre, en sus deseos de aspiración, de ser más, en su voluntad de construcción de un mundo justo y unido, es creer en Dios» (p. 163).—G. CANTERA.

MORENO, V., *Concilio y vida interior*, Paulinas, Madrid 1969, 18 x 11, 384 p.

Versión del original italiano, pertenece este libro a la colección «Compromiso y Testimonio». Dentro de la extensa bibliografía de temática conciliar, encontramos muchos comentarios a alguno de los documentos. Esta obra no es tal, ni tampoco es una recopilación de textos. Es un estudio que, mirando simultáneamente a toda la doctrina conciliar, se fija y selecciona aquello que se orienta a la renovación de la vida interior: es un estudio sobre «espiritualidad conciliar», aunque tengamos que tomar el testimonio espiritualidad en un significado muy próximo a «Teología conciliar».

Prerrequisito para comprender esta obra es una lectura de los textos conciliares. No obstante, está escrita para todo el pueblo de Dios (sacerdotes y laicos de hoy), para meditar día a día sus breves y concentrados capítulos, en una asimilación y confrontación personal.

Cristo centro de la vida espiritual, espiritualidad eclesial, laical, del diálogo, del servicio, de la vida conyugal, de la vida religiosa, de la vida del clero son algunos de sus temas centrales. Procurando siempre atender a un planteamiento actual y, en algún momento, comparativo.

Marca, con objetividad, un programa de espiritualidad conciliar.—B. MATEOS.

MONTEFIORE, H., *The Question Mark*. Collins, London 1969, 20 x 13,5, 105 p.

En esta serie de conferencias se han traído juntos los dos mundos separados de lo profano y de lo sagrado. Se sacan a la luz problemas científicos, tecnológicos, médicos y sociológicos que afectan al porvenir de la humanidad; trata de hacer la fe inminentemente apropiada a los tiempos; pone en tela de juicio algunos de los presupuestos básicos del materialismo occidental. Todo con una impresionante documentación.

Es un libro que despierta conciencias, interroga al hombre de hoy con miras a su futuro. Acaba en la tercera conferencia con un llamamiento a las cabezas espirituales del mundo para que aporten con su apoyo a los políticos y peritos en la sesión especial de las Naciones Unidas que tratará del «Problems of the Biosphere» en 1972.—LESTER AVESTRUZ.

MENOUD, Ph., *La vie de l'Eglise naissante*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1969, 18 x 11, 105 p.

Es una breve y sencilla exposición de lo que era esencialmente el primitivo cristianismo según el libro de los Hechos de los Apóstoles. No pretende ofrecernos un estudio crítico del tema en cuestión, sino la actitud o postura de la primitiva comunidad cristiana en constante seguimiento de la enseñanza apóstolica.—T. MARTINEZ.

RIESGO, L., *El matrimonio como encrucijada*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1970, 21 x 15, 255 p.

Nos presenta el autor un estudio filosófico sobre la naturaleza del matrimonio, la poligamia y el divorcio. Naturalmente que, el autor no pretende estudiar a fondo todo el contenido que la temática matrimonial sugiere, sino detenerse en el problema de la unidad e indisolubilidad del matrimonio, sólo y exclusivamente desde el punto de vista de la moral natural, analizando hasta qué extremo son válidos y hasta cuál no, los argumentos que se esgrimen para defenderlas.—T. MARTINEZ.

ALONSO CANO, M., *El celibato, razones, motivos, historia y conveniencia de una ley*, Indice, Madrid 1969, 21 x 14, 225 p.

El tema de este libro es la ley del celibato, distinta del mismo celibato que puede existir sin ella. Si atendemos a la Escritura y al orden natural establecido por Dios, cualquier legislación que imponga y exija el celibato, irá contra lo más sublime que el Creador otorgó y respetó al hombre: la libertad personal. Si repasamos la historia humana sólo encontraremos sentido a dicha ley dentro de un contexto socio-cultural concreto. Si observamos el primitivo cristianismo, ser célibe o no, era una opción personal de cada cristiano, pero jamás una obligación. Y si observamos el momento actual, hay muchos célibes que no lo son por ley.—T. MARTINEZ.

LACARRIERE, J., *Die Gott Trunkenen, Limes*, Wiesbaden 1967, 22 x 16, 300 p.

Presentamos a nuestros lectores la traducción alemana del libro que fue publicado en francés en 1961 con el título «Hombres embriagados de Dios». Se trata del origen del monacato en el Cristianismo. ¿Cómo una institución, que por principio, no es cristiana, fue adoptada en el Cristianismo, y llegó a un éxito tal que jamás podría soñarse? ¿Cómo fue posible y tan admirable la «Ascética cristiana y monástica»? Se trata de un estudio histórico, objetivo y fundamental. Es éste un tema molesto, ya que ciertos católicos científicos, que no leen ni a H. Bremond ni a A-J Festugiére, continúan haciéndose la ilusión de que la «ascesis» es «cristiana por esencia», y que no hay ascesis ni mística fuera del Cristianismo. Les recomen-

damos que lean este libro, y que lo lean despacio y con reflexión, si es que tienen tiempo y humor para aprender algo. Yo no había logrado leer el original francés y la edición alemana me resulta magnífica. Se lo recomiendo a los que estudian el «monacato de San Agustín», para que no hablen del arquitrabe, sino del monacato. Hoy, cuando el monacato está absolutamente en crisis, aunque no nos atrevamos a confesarlo, es preciso leer libros como este: tenemos que volver a comenzar ya que hoy no existe prácticamente el monacato, sino una organización de funcionarios que viven una vida bastante cómoda, pero que se ocupan poco de Cristo, de la Iglesia y de la Ascética. Parece necesario volver al desierto. La lectura de un libro como este es decisiva en las presentes circunstancias. El futuro no es de los profesores, sino de los ermitaños.—L. CILLERUELO.

EGGENBERGER, O., *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch*, EVZ, Zürich 1969, 21 x 14, 156 p.

Es un manual muy práctico para orientar al público sobre las iglesias, grupos y Comunidades religiosas cristianas y no cristianas. En breves artículos se da la historia de cada grupo y su ideología fundamental, el número de sus adeptos.—L. CILLERUELO.

LAPLACE, J., *Le prêtre à la recherche de lui-même*, Du Chalet, Paris-Lyon 1969, 21 x 15, 293 p.

Se sigue buscando la verdad sobre el sacerdocio. La presente obra es fruto de las reflexiones personales del autor y de sus conversaciones con otros muchos sacerdotes sobre los problemas vitales que acucian a todo sacerdote. La conclusión es que el sacerdote no puede arreglar la situación con remiendos sino que debe renacer de nuevo para una época en la que el cristianismo se ha convertido en una antropología trascendental, el sacerdote se verá defraudado siempre mientras no se justifique como hombre ante sí mismo puesto que ha suprimido una de las dos dimensiones fundamentales del cristianismo.—F. MARTINEZ.

CLAUDEL, P., *Ich glaube an Gott*, Echter, Würzburg 1969, 21 x 13, 376 p.

Este libro contiene una serie de textos de Claudel reunidos en torno a los artículos del Credo. No es, por tanto, una obra de Claudel sino textos recogidos, ordenados e introducidos y en ocasiones comentados por Agnès du Sarment. Claudel expresa su fe con la profundidad y expresividad de su vida. No era teólogo, pero sí un hombre que llegó a lo divino y su obra sin tener un lenguaje o una sistematización teológica, expresa una fe vivida que llega mejor a la humanidad actual.—F. MARTINEZ.

NICOLAU, DEZZA, MOLINARI, *Sacerdotes y religiosos según el Vaticano II*, Razón y Fe, Madrid 1968, 22 x 14, 406 p.

Nos encontramos ante un tema sobre el que todos nos creemos obligados a dar nuestra opinión. Es claro que el problema sacerdotal incumbe a la comunidad porque él es el pastor de ese rebaño y comprendemos la dura y difícil problemática a la que en este mundo de hoy está sometido. Pero nuestra opinión como cristiano queda reducida a una teología común y por eso necesitamos especialistas que expongan la doctrina conciliar en un contexto vital para el hombre actual. Los autores lo dividen en tres partes: Presbyterorum Ordinis; Optatam Totius; Perfectae Caritatis.

Si podemos decir que todo el libro nos da una clara explicación del Concilio

sobre los temas del sacerdocio, formación de los sacerdotes y vida religiosa; creo que de una manera especial en la primera parte nos expone toda la teología sacerdotal en su total contenido y la necesidad de meditar los sacerdotes sobre esta problemática para la adecuada renovación que es necesaria. Es un verdadero programa de vida la exposición que nos hacen estos tres peritos del Concilio Vaticano II y especialistas en estos temas, en los que gozan de luz propia.

Van comentando el Concilio párrafo a párrafo y antes ponen el texto en latín y castellano para una mayor comprensión.

Sinceramente creo que es una obra densa en su contenido, científica y es de alabar en todas sus partes. Es una obra que ayudará a comprender el nuevo sentido del sacerdocio a la luz del Vaticano II.—B. ANTA.

GONZALEZ, M., *Unidos en la esperanza*, Balmes, Barcelona 1969, 19 x 12, 237 p.

El presente libro recoge, al igual que «Fuertes en la fe», las predicaciones cuaresmales del Arzobispo de Barcelona ofrecidas en su diócesis el año 1969. Tanto las homilias como las conferencias se desarrollan en un tono pastoral y con una continua exposición de la Palabra de Dios. Las predicaciones son una clara exposición de toda la historia de salvación y de todos los puntos principales de la doctrina cristiana en un lenguaje adaptado a las exigencias del cristianismo de hoy.—B. MATEOS.

MONTINI, J. B., *Vous les prêtres du Christ*, St. Paul, París 1969, 18 x 14, 253 p.

Se trata de una colección de discursos, cartas pastorales y exhortaciones a los sacerdotes pronunciados o escritos durante su arzobispado en Milán del hoy Papa Pablo VI. Con su típico estilo literario diseñó la imagen del sacerdocio tal como posteriormente nos la encontramos expresada en la encíclica *Sacerdotalis Coelibatus*. En este mismo libro se inserta el texto íntegro de la misma. Libro interesante por recoger las ideas sobre el sacerdocio de un gran hombre que es Pablo VI.—J. L. ALVAREZ.

VARIOS, *Contemplación*, Paulinas, Madrid 1970, 18 x 11, 138 p.

VARIOS, *Jesús*, Paulinas, Madrid 1970, 18 x 11, 148 p.

Se trata de una serie de artículos o ensayos de diversos autores con el fin de intentar explicar el sentido y actualidad de la vida contemplativa en el mundo de hoy.

La segunda obra pretende hacer reflexionar sobre lo que debe ser y significar la persona de Cristo en nuestra vida cristiana. Para ambos fines se apoyan y estudian la espiritualidad del P. Charles de Foucauld y de su fundación de los Hermanos de Jesús.—F. MARTINEZ.

ANCIAUX-BLOMME, *El encuentro con Dios en la confesión*, Sal Terrae, Santander 1967, 21 x 15, 123 p.

Un libro breve, con lenguaje claro y expresivo dedicado a los fieles y no poco esclarecedor para sacerdotes, escrito con criterios predominantemente prácticos y mirando a las necesidades actuales. Libro elaborado sobre dos ideas profundas: necesidad de que se tome conciencia de la riqueza y del dinamismo de la confesión como encuentro personal con el Señor y de la propia condición de pecador: el pecado en una vida concebida como respuesta a la llamada de Dios. Libro que pretende iluminar y avivar muchos espíritus que encuentran dificultades en la práctica de la confesión.—B. MATEOS.

SAUVETRE, M., *Nuevas orientaciones para una catequesis de adolescentes*, Sígueme, Salamanca 1970, 19 x 12, 161 p.

Sin duda el medio más difícil y resistente a la catequesis es hoy la edad de la adolescencia, por ser un medio donde nada hay estable, donde a los principios de educación no responden las consecuencias esperadas, donde se impone una ininterrumpida búsqueda y renovación.

Esto nos enseña este sencillo libro de denso contenido. No nos ofrece esquemas hechos, sino directrices, ejemplos experimentados, materiales, en que apoyarnos al enfrentarnos con nuestra situación concreta, siempre distinta. La primera parte es singularmente ilustradora en este sentido. El libro en lo fundamental es válido aunque tenga como base un medio estudiantil masculino francés del decenio 1960-70.—B. MATEOS.

DELICADO, J., *Sacerdotes esperando a Godot*, Verbo Divino, Estella 1969, 12,5 x 19, 307 p.

El tema de la esperanza se encuentra hoy en palpable actualidad. Unos la estudian desde el punto de vista filosófico: E. Bloch; teológico: Moltmann, e incluso novelístico: Beckett. Pero todos coinciden en el fondo del problema: y es que el hombre es un ser que espera algo distinto de lo que tiene.

El autor, actual obispo de Tuy-Vigo, ha querido hacer un paralelismo entre la obra del premio nobel, Beckett, «Esperando a Godot» y la vida del sacerdote hoy. En la obra de Beckett se espera a Godot que es una quimera, y por ello el título va dirigido a los sacerdotes que esperan a Godot. Pero no conviene simplificar los problemas, hoy los sacerdotes esperan algo, y no se puede decir que sea a Godot; esperan cosas reales, muy reales.

Pensar que la crisis sacerdotal es cosa de falsas esperanzas no me parece correcto; hoy se espera en cambios de situaciones injustas, y por tanto reales. Esto es lo que el título puede originar en el lector, pero en su constitución el libro es un intento de teología del sacerdote hoy, como ser segregado del mundo. La crisis del profeta Jeremías, un hombre que se le impide ser como los demás, es real y en este sentido me parece válido este intento de esclarecerlo.—R. PANIAGUA.

DUPUY, M., *Berulle et le Sacerdoce* (Etude historique et doctrinale. Textes inédits). P. Lethielleux, París 1969, 24 x 19, 430 p.

El presente libro nos presenta unos textos inéditos del Cardenal Berulle acerca del sacerdocio. Para mejor comprensión de los textos pone una introducción extensa a los mismos, en la que expresa la idea del sacerdocio que había en 1600. Nos situamos en una época de contrarreforma, por lo que estos textos han estado hasta ahora inéditos. La obra debe servirnos para pensar un poco en el sacerdocio del pasado y trasladarnos al presente evitando las desviaciones que haya podido haber.—CRISTOBAL VERGARA.

KNOWLES, D., *El monacato cristiano*, Guadarrama, Madrid 1969, 19 x 12,5, 256 p.

El autor de esta obra nos presenta una historia del monacato a lo largo de los siglos. Nos describe la evolución histórica del mismo debido unas veces a las contingencias externas y otras a la necesidad de reforma. Esta evolución que nos presenta el autor no niega la vuelta a las fuentes para tomar nueva vida y fuerza. El estudio está hecho desde el nacimiento del monacato hasta nuestros días. Nos enseña también que este modo de vida existe en todas las religiones en sus diversas facetas.

Es un libro que sirve para entender los avatares de la vida monástica a lo largo de los siglos y llega a la nueva valoración que se ha hecho de la misma en la

visión que dio el Concilio Vaticano II. Ese aggiornamento del Vaticano II ha llegado a la vida religiosa de los monjes. Nos hace ver que este modo de vida no ha perdido su sentido en la marcha de la Iglesia y además nos enseña la necesidad que tiene la comunidad cristiana del mantenimiento de este método de vida.

Hay que resaltar por encima de todo las fuentes de las que se sirve para algunos temas y que son pilares de la historia del monacato. En síntesis, podemos decir que la presente obra sirve para conocer el sentido y valor del monacato en líneas generales.—B. ANTA.

Filosofía

VARIOS, *Diálogos sobre Amor Ruibal*, Revista Estudios, Madrid 1970, 22 x 10, 245 p.

Como se advierte en su misma presentación «en las páginas de este volumen se reproducen las ponencias leídas y defendidas en las Jornadas de Estudio que el Monasterio Mercedario de Poyo ha dedicado a don Angel Amor Ruibal en el centenario de su nacimiento». El Monasterio de Poyo, con el que Amor Ruibal mantuvo en vida amistosas relaciones, ha querido así sumarse a los homenajes dedicados al gran pensador gallego.

Entre los trabajos presentados hay algunos que son estudios histórico-comparativos de Amor Ruibal con otras personalidades: con don Castro Sampedro —uno de sus mejores amigos—; con Cabada Vázquez —uno de sus más destacados discípulos—, e incluso con Bultmann, intentando aclarar el pensamiento de los dos teólogos comparándolos entre sí.

Hay también trabajos filosóficos y teológicos. Especialmente interesantes en el aspecto doctrinal nos ha parecido el titulado «Bases para una metafísica del hombre en el mundo según Amor Ruibal», en que se destaca el aspecto relativo-dinámico del mundo y del hombre.

Finalmente, otros trabajos versan acerca de la actualidad del pensamiento ruibaliano (los de Muñoz Delgado y Delgado Varela, especialmente). Mejor diremos que ha sido nota común a muchas de las ponencias un laudable afán de poner de relieve lo permanente y actual de la doctrina de Amor Ruibal, y de proseguir edificando sobre sus mismas bases. Y creemos que estos breves trabajos cumplen dicho cometido.—A. ESPADA.

MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona 1970, 20 x 13, 358 p.

La lectura de Merleau-Ponty es siempre incitante y sugestiva. Diría que todavía más en esta su obra póstuma que el autor dejó incompleta y en que sorprendemos sus pensamientos en perpetua ebullición como brotando de su mente. En este aspecto el libro que presentamos es en verdad fascinante. En sus páginas se habla con frecuencia de la filosofía como búsqueda perenne de fundamentos. La obra entera de Merleau-Ponty es un auténtico testimonio de su continuado esfuerzo por dar forma cada vez más perfecta a su pensamiento. En ninguna de sus obras se ha instalado definitivamente el filósofo. *Lo visible y lo invisible* nos hace aún más patente el camino recorrido.

Sus análisis y descripciones fenomenológicas son en extremo sutiles. Pero no queda aquí. La filosofía de Merleau-Ponty, como él mismo nos dice, no puede contentarse con las meras descripciones; es preciso que nos explique cómo el hombre puede entablar un fecundo diálogo con el mundo y consigo mismo (p. 48). Para lograrlo el autor se mantiene en perpetuo diálogo crítico con Descartes, Leibniz, Husserl, Sartre... por nombrar los más citados en las páginas de este libro.

Decíamos que la obra quedó inconclusa. El manuscrito es fruto de un largo

trabajo, nos dice su discípulo y amigo Claude Lefort. El ha fijado —y en ocasiones reestructurado— el texto, siguiendo las últimas indicaciones del autor, aunque ha limitado al mínimo su intervención. Ha añadido también una selección de notas de trabajo que aclaran su sentido. En la edición se precisan con toda exactitud los términos ilegibles y dudosos y demás notas críticas. Lefort ha editado estas últimas páginas salidas de la pluma de Merleau-Ponty con admiración y cariño de amigo. El Autor ha muerto, pero su obra vive. Vive y presta valiosa ayuda para la reflexión personal.—A. ESPADA.

PARIS, C., *Hombre y naturaleza*, Tecnos, Madrid 1970, 21 x 14, 201 p.

El autor, que tiene ya en su haber otras meritorias publicaciones y es actualmente profesor de la Universidad autónoma de Madrid, ha recopilado en esta obra anteriores trabajos aparecidos en diversas revistas. Como indica el mismo título, todos ellos se centran en el tema «hombre-naturaleza».

El contenido del libro queda insinuado en el índice: hombre y naturaleza; técnica y filosofía; las grandes líneas evolutivas de la física y el concepto de sustancia; la inteligibilidad de la naturaleza; absurdo y pesimismo, etc. En el prólogo, breve y denso, expone sintéticamente su pensamiento.

El autor intenta un acercamiento al misterio humano en su problemática relación con la naturaleza, es decir, con la «realidad inerte y viviente que le circunda y, al menos parcialmente, le constituye», (p. 17). Nos ofrece ideas verdaderamente interesantes y sugerentes que merecen un más amplio desarrollo. Por ejemplo la visión dinámica y estratigráfica de la realidad; el hombre insertado en la naturaleza y emergiendo de ella, con las superiores categorías de libertad, proyecto, intimidad...

Sistemáticamente podemos decir que el tema hombre-naturaleza presenta tres grandes perspectivas: la noética, la técnico-activa y la ontológica. Se concede mayor importancia a esta última dimensión ya que es la fundamental y ofrece peculiares incitaciones (p. 19-20).

Son de alabar, entre otras cosas, la visión moderna con que se abordan los temas, el relieve dado al concepto de evolución para comprender la realidad y el optimismo humanista que se respira en estas páginas.—A. ESPADA.

RUBERT Y CANDAU, J. M., *La Realidad de la filosofía* (2 vols.), C. S. I. C., Madrid 1970, 24 x 17, 582 y 486 p.

Se habla con frecuencia de la falta en España de figuras filosóficas destacadas. Cierto. Pero también lo es que José María Rubert y Candau es en este caso una honrosa excepción. La obra que presentamos le consagra definitivamente. Ella —nos advierte el mismo autor en la nota preliminar— es «el resultado final de una serie de estudios llevados a cabo sistemáticamente a partir de mi publicación *Qué es filosofía* (1947) y proseguidos con *Ser y vida* (1950), *Fundamento constitutivo de la moral* (1956), *El sentido último de la vida* (1958) y *Fenomenología del hombre* (1961)».

Ni qué decir tiene que las mil y pico páginas de que consta la obra actual revelan un paciente trabajo, riguroso y sistemático, proseguido con tesón a lo largo de cuatro años. Ahora nos ofrece una visión refleja y personal de los problemas que aborda, manteniendo a la vez «un diálogo a fondo con los filósofos que más han contribuido a fijar la situación filosófica de hoy en su problemática más propia y radical». Husserl, Heidegger, Scheler, Hartmann, Ortega y Zubiri son los más citados.

El primer tomo viene a ser una fenomenología de la existencia humana en sus principales manifestaciones. El segundo, un amplio tratado de ontología que culmina en el hallazgo del ente absoluto y termina aclarando, en cuanto es posible, el sentido último del hombre. El capítulo de conclusión trata sobre la «esencia de la filosofía y el valor de sus resultados», para finalizar con un breve apéndice acerca del «lenguaje y sus implicaciones básicas para la filosofía».

Felicitemos al autor por este magnífico logro. Y esperamos se cumplan sus deseos de que la obra sirva de reposada meditación a aquellos que sientan verdadera vocación filosófica. Merece la pena.—A. ESPADA.

FABRO, C., *La dialéctica de Hegel*, Columba, Buenos Aires 1969, 17 x 11, 537 p.

El actual libro de C. Fabro consta de dos partes: una introducción general al idealismo y a Hegel, y una buena selección de los textos hegelianos más representativos.

Como es sabido el Autor tiene una estupenda preparación escolástica, pero está al mismo tiempo abierto a las formas del pensar moderno. En la introducción general, que abarca 140 páginas, nos ofrece una aguda visión del idealismo en su esencia y en su desarrollo histórico. Visión esquemática que prescinde de mil detalles marginales para ir directamente a lo nuclear. Viene después la selección de textos hegelianos en una magnífica y clara traducción. Cada uno de ellos va precedido por una breve explicación y encuadramiento general y todos están enriquecidos frecuentemente con interesantes notas aclaratorias.

Aunque este libro haya visto la luz con anterioridad, resulta inmejorable —accesible y profundo a la vez— para ponerse en contacto con el rico pensamiento de Hegel, en este segundo centenario de su nacimiento en que su gigantesca figura está llamando poderosamente la atención.—A. ESPADA.

SALLIS, J., *Heidegger and the path of thinking*, Duquesne University Press, Pittsburg 1970, 23,50 x 15,50, 236 p.

Los estudios que componen esta obra —*Heidegger y el camino del pensamiento*— han sido ocasionados por el ochenta aniversario del nacimiento de este gran filósofo, figura preeminente de la filosofía contemporánea europea, y fueron escritos por distinguidos discípulos suyos. La amplitud de los temas abordados acoge referencias al arte, al lenguaje, a la naturaleza, a la ciencia y a la tecnología; en conjunto nos dan una perspectiva del pensamiento heideggeriano en su camino de búsqueda desde su primer famoso libro, *Sein und Zeit*, hasta sus últimos ensayos. El pensamiento de Heidegger es un pensamiento a lo largo de un camino en que toda meditación filosófica sobre él habrá de tener relación con dicha postura si ha de conservar su carácter de meditación filosófica. El pensamiento de Heidegger se encuentra siempre en camino hacia nuevos pensamientos; «nosotros, dirá, no vamos a los pensamientos, sino que ellos son los que vienen a nosotros». Es esencial al pensar el entrar por un camino que no es como un puente que va a quedar atrás. El pensar lleva consigo el quedar envueltos en nuevos interrogantes. La obra de Heidegger es una invitación a que cada uno se ponga en condiciones de adentrarse por este camino del pensar. Y, en este sentido, cada uno de los estudios contenidos en esta obra busca a su modo el camino del pensamiento, unos siguiendo las huellas trazadas por Heidegger, desarrollando otros lo que la obra de Heidegger solamente había insinuado, indicando, finalmente, un tercer grupo un camino del pensamiento bajo nuevas perspectivas. En todo caso, los autores han procurado interesarse por lo que Heidegger consideraba «sus esfuerzos en el peligroso campo del pensar».—F. CASADO.

STRASSER, S., *The idea of dialogal phenomenology*, Duquesne University Press, Pittsburg, Pa. 1969, 23,50 x 15,50, 136 p.

¿Qué hay que pensar de la fenomenología? ¿Ha alcanzado un término en la búsqueda de la verdad, no siendo ya capaz de decir nada más que lo que ha quedado dicho por su fundador? El positivismo logicista, el empirismo moderno, el análisis del lenguaje han dirigido duros ataques contra la postura fenomenológica de la escuela de Husserl. Y por cierto no sin razón, ya que hay algo en la fenomenología que no está claro. ¿Cómo la fenomenología trascendental de Husserl podrá salvar la intersubjetividad? El autor de esta obra cree que el fracaso de la fenomenología en este problema es solamente aparente. Strasser recuerda la declaración hecha por Husserl al principio de su quinta *Meditación Cartesiana* en la que nos advierte que su idealismo trascendental se mantendrá o caerá según la posibilidad que presente de resolver el problema. Que esto no sea cosa fácil de resolver se desprende del hecho de que el autor de la *Idea de la fenomenología dialogal* no se hace ilusiones

sobre las dificultades de su trabajo del que a priori no excluye la posibilidad de errores y de defectos. Y esto a pesar de que a su favor tiene el haber empleado veintiséis años en el estudio de la filosofía de Husserl, familiarizándose con sus obras, transcribiéndolas, editándolas e interpretándolas como colaborador de los *Husserl Archives of Louvain*. En este libro nos indicará lo que, según él, puede ser el camino para que la fenomenología sea capaz de escapar a lo que pudiera ser una postura de paréntesis sobre lo dialogal de la fenomenología. Terminando la obra se pregunta: ¿acaso la *fidelidad* del yo no es una actitud frente a los «Tú» que sería absurda si los «Tú» no existiesen?

Diríamos que, evidentemente, se trata de una contribución positiva para una mejor orientación de la fenomenología.—F. CASADO.

KIERKEGAARD, S.: *Das Tagebuch des Verführers*. Hegner-Bücherei, Köln, 1960
10 x 16, 248 p.

Lo bueno de esta edición alemana del «Diario del seductor» de Kierkegaard es que nos ofrece el texto completo frente a tantas ediciones resumidas o mutiladas que desde que comenzaron a aparecer las traducciones de este extraño libro (allá por el 1922) se han ido variadamente sucediendo. La misma traducción española de Buenos Aires (Rueda, 1963) queda también bastante cortada si la comparamos con esta que dice ser íntegra. Efectivamente el texto está tomado del volumen «Entweder-Oder» de la misma editorial que ha publicado en alemán la edición de las Obras de Kierkegaard con la colaboración de Niels Thulstrup y la «Kierkegaard-Gesellschaft» de Copenhage.

Ya sabemos lo que es este Diario. Separado intencionadamente del Diario íntimo de su autor, es sin embargo lo más verdaderamente íntimo del mismo. El recurso literario, ya tan viejo, de apelar a «papeles hallados» y cambiar los nombres no pretende, naturalmente, engañar a nadie. Aquí Juan, el seductor, es el mismo Kierkegaard y Cordelia es Regina Olsen, el profundo y trágico amor del filósofo danés. El que aquí se nos muestre casi nada más el «momento estético» de la relación amorosa, no quiere decir que, en el alma melancólica y atormentada de Kierkegaard no hubiera otros niveles más hondos que el estético en sus apesadumbradas meditaciones sobre el amor. Niveles tan hondos y meditaciones tan apesadumbradas que terminan por romper, al menos externa y oficialmente todos los lazos amorosos, por considerar que lo que se puede tal vez imaginar «felicidad en compañía» puede ser un mutuo hacerse desgraciados dos seres, aunque bien empeñados en luchar por la plenitud en esperanza del amor imposible. En la noche de esa duda, Kierkegaard prefiere la desgracia propia en su soledad, en su intransferible soledad desgraciada.—R. FLOREZ.

POST, W.: *Kritik der Religion bei Karl Marx*. Kösel-Verlag, München 1969,
14 x 22, 327 p.

Una construcción orgánica de la *Crítica de la Religión en Carlos Marx* no es tarea fácil, dado que en sus escritos hay tal dispersión de referencias, modos y tonos de esa crítica que es punto menos que imposible reducirlos a una argumentación homogénea y seria. Nunca fue esta crítica una urgencia vital de Marx, sino un medio para la revolución a cuyo éxito se dirigía. Para rastrear esa crítica de la Religión hay que recorrer y recoger desde los panfletos periodísticos de Marx hasta sus obras de premeditada y expresa intención científica. Esto es lo que ha querido realizar el Autor del presente estudio de investigación, y para ello se ha atenido a la línea ya generalmente admitida de la evolución de Marx que va desde la Filosofía, pasando por la política, hasta la economía.

Todo ello lo liga Werner Post con el conocimiento y alusiones concretas a las interpretaciones sobre Marx desde las contemporáneas hasta las de los actuales coloquios entre cristianos y marxistas.

Dada la ingente bibliografía que sobre el tema ha ido apareciendo, incluso ya después de haber sido escrito este libro (1967), la visión que se nos da en él puede servir de provechoso punto de partida y de orientación para entrar en ese bosque de interpretaciones, retoques y añadidos a la originaria, y más intencionada que

fundada, crítica marxiana de la religión. Aún concediendo a Marx que «la crítica de la religión es la condición previa para toda otra crítica» de la sociedad, la actual efervescencia de los problemas que ha suscitado, sería ya una prueba de que la liquidación definitiva (de la Religión y de su crítica) proclamada, ha sido una profecía tan superficial como fallida.—R. FLOREZ.

LUKACS, G.: *Marrismus und Stalinismus* (Politische Aufsätze, Ausgewählte Schriften IV). Rowohlt, Hamburg 1970, 12 x 19, 251 p.

En otro número de esta revista (cf. Estudio agustiniano V, (1970) 194-195) dijimos algo sobre la significación general de la Obra de Lukács a propósito de su aparición en traducción española. El presente tomo de la «enciclopedia alemana Rowohlt, bajo la titulación de *Marrismo y Stalinismo* (ensayos políticos, escritos selectos IV), recoge una serie de estudios del ilustre autor húngaro, con un interesante prólogo autobiográfico en que nos relata y matiza su discutido y variado «camino hacia Marx». Como las demás selecciones de la enciclopedia Rowohlt este pequeño volumen está elaborado y compuesto con el suficiente trabajo de citas, fechas y lugares precisos de donde se han tomado los escritos, como para poder ser utilizado de forma seriamente responsable y científica.—R. FLOREZ.

ADORNO, T. W.: *Tres Estudios sobre Hegel*. Taurus, Madrid 1969, 193 p.

Estos tres estudios se titulan, en el orden de su publicación, «Aspectos de la Filosofía de Hegel», «La substancia experimental» y «Skoteinos, o cómo habría de leerse». El primero procede de un discurso pronunciado por el Autor, en 1956, en la Universidad Libre de Berlín; el segundo de una conferencia de 1958 pronunciada en la Hegel-Gesellschaft y el tercero fue escrito en el invierno de 1962-63, y se publicó por primera vez en este libro en el mismo 1963. El título alemán del opúsculo «*Drei Studien zu Hegel*» (Suhrkamp 38, Frankfurt, 1963) apunta más explícitamente al carácter propedéutico de los mismos, si bien la traducción española que aquí se nos da sea quizá también la más apropiada que pueda escogerse.

Sería inútil querer hacer un resumen de estos estudios, como inútil también la presentación de Adorno. Su ocupación con Hegel, en colaboración con otro gran pensador como Horkheimer, dan suficiente garantía de acierto y seguridad para el lector, ello sin tener que recurrir a la trayectoria filosófica de ambos pensadores cuyos solos títulos de otras publicaciones indican bien su disciplinado espiritual hegeliano.

Quisiera solamente hacer una advertencia al lector que pretenda precisar conceptos de estos estudios valiéndose únicamente de la traducción española. Todos los que se ocupan de semejantes publicaciones alemanas saben muy bien de las dificultades de trasvasar al español la terminología alemana. Añádase que, en muy largos casos, esta labor no suele estar suficientemente compensada. Todo ello, sin embargo, no exime de, al tratarse de estudios técnicos, mantener en lo posible esa formulación técnica de forma constante y fiel. Y lamento mucho tener que decir que en este librito de Taurus, que tan buenas cosas nos ha dado en español, no se cumple esa elemental exigencia. Y no me refiero a palabras ya de por sí muy discutidas, como la famosa *Aufhebung* hegeliana y sus derivados (*aufgehoben*, se traduce aquí por «quedar en suspenso», cuando el contexto pide, siguiendo las advertencias de Hegel en su Lógica, y que sin duda Adorno conoce muy bien, que fuera traducido por «reabsorbido» o «reasumido», p. 20). La falta de atencimiento a lo técnico está en otros muchos lugares. Señalo en la misma página 20 a la 21, dos casos: Absoluto (*Absolute*) se traduce por «abstracto» e idealismo «especulativo» (*spekulativ*) por «absoluto». Compare el lector la página original (17-18) y verá qué queda del sentido de Adorno e igualmente del sentido de Hegel que tan encarnizadamente luchó, al justificar su Lógica contra la concepción de lo abstracto y además por identificar «especulativo» con dialéctico.

El libro puede servir, con todo, para una introducción facilitadora de la lectura directa bien de los mismos tres estudios en alemán o incluso para la lectura, siempre difícil, del mismo Hegel. Y claro que no es poco.—R. FLOREZ.

JASPERS, K., *Provokationen* (Gespräche und Interviews). R. Piper und Co. Verlag, München 1969, 224 p.

El título es, naturalmente, comercial. Lo que responde en realidad al contenido es el subtítulo, es decir, una serie de conversaciones e interviús habidas con el fallecido filósofo y de las que ya teníamos, en general, noticia por otras publicaciones de revistas o prensa.

Los textos están reunidos en tres grupos. El primero tiene preponderantemente por tema el objeto y función de la Filosofía (¿fin de la Filosofía?, Filosofía y mundo, Filosofía y fe revelada, etc.); el segundo trata de las relaciones entre judíos y alemanes (proceso de Eichmann, Eichmann en Jerusalén...); y el tercero son enjuiciamientos —casi siempre negativos y de prevenciones y advertencias— acerca de la República Federal alemana.

De ordinario, cada conversación o interviú ha tenido origen o motivo en el hecho de publicaciones previas del filósofo, y de ahí que, aunque de tipo periodístico, estén todas fundamentadas en la Filosofía, tiendan a realizar una de las metas fundamentales de la misma, según Jaspers, que es la Comunicación, y finalmente se hallen referidas a la Transcendencia, entendida también en el sentido jaspersiano.

Cabe estos valores, se debe unir el que sea como una vía de más fácil acceso a ideas y opiniones políticas del autor que, del cielo teórico y a veces sobrado abstracto del tratamiento, pasan al modo directo y coloquial del diálogo en que todo el libro se desarrolla.—R. FLOREZ.

GUEREÑU, E., *Das Gottesbild des jungen Hegel* (Eine Studie zu «Der Geist des Christentums und sein Schilcksal»). Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1969, 120 p.

Este estudio sobre «la imagen de Dios del joven Hegel» es el trabajo presentado como «Dissertation» en la Facultad teológica de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Como indica el subtítulo intencionadamente se limita al escrito juvenil de Hegel «El espíritu del Cristianismo y su destino», si bien para comprenderlo y situarlo en su contexto doctrinal, el Autor ha debido referirse a otras obras del gran filósofo, a la herencia de sus antecesores y al influjo posible de sus contemporáneos. Ello quiere decir que es algo más de lo que la simple enunciación parecería prometer. Lo mismo cabría decir respecto a la producción posterior de Hegel. Hoy ya va cundiendo la idea que son los escritos posteriores los que aclaran los primeros, sobre las intenciones y las metas hacia las que tendían, aunque tal vez no se logran, así como también reversiblemente, lo inacabado e inconcuso de los escritos primerizos se puede barruntar por dónde habían de llegar al compaginarlos con los ya maduros.

Todo este juego de correlaciones lo ha tenido bien en cuenta el A. de este estudio y será una, aunque muy delimitada y concreta, muy seria contribución para la inteligencia del «joven Hegel» en su vertiente, aunque nunca aislada, sí fundamentalmente teológica.—R. FLOREZ.

HOERES, W., *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie.*, W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart, Berlín, Köln, Mainz, 1969, 216 p.

Nos encontramos ante una revisión a fondo de los tradicionales temas de la Crítica o Teoría del Conocimiento filosófico, enraizada en la tradición y a la vez en diálogo con las innovaciones o precisiones posteriores.

Es raro, chocante y consolador a la vez, que en un Autor alemán, como Hoeres, nos sorprenda en la primera página con una cita que quiere ser casi lema, de Balmes, en la que se nos dice que «en el acto intelectual hay algo de misterioso que el hombre procura explicar de mil modos, sensibilizando lo que experimenta allá en su interior. De aquí tantas locuciones metafóricas...» etc. La cita es de la *Filosofía fundamental* de nuestro filósofo de Vich (BAC, 2, p. 442), y todo el libro le viene a dar bien cumplida razón. Creo, con todo, que en la seguridad de algunas afirmaciones

del Autor, se olvida de cuando en vez del dato ahí expresado de que hay algo misterioso...

El libro se sitúa, como orientación general, en contra de toda la filosofía trascendental que pretende admitir o exigir un «a priori» para todo acto de conocer. Como sistematización de una teoría del conocer, esa filosofía se remonta a Kant, y las direcciones modernas que la siguen son las representadas por la neoescolástica que arranca de Maréchal y sigue más o menos fielmente en Rahner, Lotz, Coreth, etc. La doctrina que pretende reelaborar y justificar Hoeres es que la visión del conocimiento es una realidad en sí, explicable de por sí, sin apelaciones a ningún condicionamiento o presupuesto previos como sería cualquier clase de «a priori». No es preciso ningún *apriori* que preceda o acompañe a la experiencia. Hoeres hace un análisis del acto mismo del conocer, desarrolla después los modos o formas diversas de conocimiento hasta culminar su estudio con una exposición de la teoría en el juicio.

Después de esta exposición, se inicia la crítica a la Filosofía trascendental neoescolástica. En resumen, el A. concluye que la cosa parécele ser lo más elemental del mundo. «El objeto está presente inmediatamente al conocimiento tal como es en sí, y el acto en que se revela el objeto, lo experimenta el cognoscente no sólo en su presencialidad inmediata sino también en cuanto otredad (*Andersheit*), p. 208). Todo lo demás de condicionamientos o de formas o modos de apriorismo son complicaciones innecesarias cuando no son inútiles.

Aunque personalmente no pueda subscribir ese modo de interpretar el acto del conocer, es preciso dejar constancia que en el libro se hace un estudio serio, detallado y concienzudo del lado débil y de las dificultades que entraña toda teoría trascendental del conocimiento.—R. FLOREZ.

HEIMSOETH, H.: *Transzendente Dialektik* (Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft). Zweiter Teil. Walter de Gruyter und Co, Berlín 1967, 408 p.

Ya hice referencia en la recensión al tercer volumen de esta obra (Cf *Estudio Agustiniiano*, 1969, 622) al modo de hacerse este comentario: ceñido al texto original, abarcando a la vez el contexto doctrinal kantiano y las alusiones bibliográficas de otros intérpretes que sirven para desvelar el sentido primario de la literalidad del texto que comenta.

El contenido de este volumen posee las mismas características. El material sobre el que se ejerce corresponde al segundo apartado central de la Dialéctica de Kant en su Crítica de la Razón pura, es decir, a lo que Kant llamaba *Antithetik der Vernunft*. Se trata de las cuatro famosas antinomias de Libertad-Naturaleza y el carácter empírico e inteligible, a la vez, del conocimiento. Es decir, lo que sería, según distintas formulaciones de estas dos últimas, causalidad-libertad y causalidad-necesidad. Desde la temática actual, además de la presencia global y diluida de Kant en la problemática filosófica, creo de especial interés el comentario sobre «el idealismo trascendental como clave para la solución de la Dialéctica cosmológica» (*Sechter Abschnitt*, pp. 287-296).

Originados seguramente de lectura y explicaciones de la obra cumbre de Kant en pequeños círculos de seminario, estos comentarios pueden servir bien cumplidamente para los que dedicados al quehacer filosófico, no han podido tener profesores en la importante tarea de la interpretación de textos clásicos de la Filosofía. Aparte del conocimiento especial que Heimsoeth posee de la filosofía moderna, se añade la maestría y riqueza en la aducción de referencias paralelas que ensanchan el significado siempre más allá del mero contexto de libro comentado.—R. FLOREZ.

RUELLO, F., *La notion de vérité chez S. Albert le Grand et chez S. Thomas d'Aquin* Nauwelaerts. Louvain 1969, 24,5 x 16,5, 330 p.

Es una tesis doctoral sobre la noción de la verdad en las obras De Bono, Comentarios al I de las Sent., Comentario al De divinis Nominibus de S. Alberto y en el Comentario al I de las Sant. de S. Tomás. Naturalmente el autor ha dividido su trabajo en dos partes, cada una de ellas dedicada a dichos escolásticos. En la concep-

ción de la verdad S. Alberto concluye a la verdad ontológica como *verdad-rectitud* al estilo anselmiano y que responde a la puridad de la forma; esta definición es preferida al «quod est» agustiniano y a la «Manifestación del ser» de S. Hilario. En todo caso, no se atiende la función de la inteligencia que conoce (adaequatio intellectus et rei) sino la función del ser (Dios o las creaturas) tomados absolutamente. En cambio, según S. Tomás, la verdad es considerada en la relación de inteligencia a realidad; es la manifestación del ser, pero en la inteligencia que lo capta. En esta relación de inteligencia-realidad se definirá la verdad de las creaturas como realización del ejemplar existente en el entendimiento divino. La aplicación de cada una de estas definiciones matizará los aspectos de eternidad de la verdad, de verdad como Nombre Divino, de unicidad y pluralidad de la verdad, de la verdad y causalidad de Dios en relación con el mal, etc., en la doctrina de los dos grandes escolásticos. Estas aplicaciones constituyen el contenido de esta obra que no deja de presentar sus auténticas dificultades sobre todo cuando se quiera ahondar sobre la verdad de la creatura en relación con la verdad del Creador.—F. CASADO.

FLAMAND, J., *L'idée de Médiation chez Maurice Blondel*, Nauwelaerts, Louvain 1969, 24 x 16, X-598 p.

Sería un error separar en Blondel su pensamiento filosófico de sus preocupaciones teológicas. Si sus inclinaciones al sacerdocio no terminaron realizándose, su vocación de filósofo laico cristiano, poniendo su inteligencia al servicio de Dios revelado en Cristo, constituyó en él como una pasión. El problema de la *mediación*, objeto de esta obra, es de los más importantes para conocer desde dentro la talla monumental de Blondel.

Toda la primera parte de este libro está dedicada al análisis del estudio que hace Blondel de la hipótesis leibniziana del *Vinculum substantiale*, concluyendo que Leibniz, aunque pueda ser un precursor, un iniciador que ha abierto un camino a la mediación de Blondel, sin embargo no llegó a expresarla satisfactoriamente. La segunda parte expone la naturaleza de un *Vinculum substantiale* blondeliano diferente del *Vinculum* de Leibniz. El resultado es que el problema filosófico de la *mediación* tiene plena solución solamente a la luz del Mediador, Cristo en relación con la Creación, encarnación y el misterio eucarístico. En concreto, en el hombre existencial, la mediación se verifica mediante la *acción*: «l'action seule contraint l'homme au choix décisif, pour ou contre Dieu» (p. 345) (parte tercera). Gracias a la mediación de la «acción» lo concebido se realiza, la vida deviene más vida, la idea de lo sobrenatural da lugar a la acogida voluntaria del don divino de lo sobrenatural. La fe es un sí, un acto, el más completo, que resuelve plenamente el drama profundo de la vida.

¿Qué diremos para terminar? Sencillamente, que presentamos una obra digna de ser tenida en cuenta, ya que una filosofía *no abierta*, según el estilo de la de Blondel, al cristianismo corre el peligro de quedarse demasiado cerrada frente a lo sobrenatural.—F. CASADO.

BAMBROUGH, R., *Reason, Truth and God*. Methuen & Co. Ltd. London 1969, 20 x 14, 164 p.

El libro que presentamos contiene una serie de reflexiones hechas a base de unas lecciones sobre filosofía de la religión tenidas por el autor en 1963 en Cambridge. En general podemos decir que el tema del libro es al objetividad en la relación razón-verdad. Pero no se trata de unos temas filosóficos simplemente especulativos. El autor ha comprendido la relación íntima que hay entre filosofía, vida comentarios muy interesantes sobre diversos pasajes noetestamentarios. Los creesvestigación en el campo de lo religioso es, al menos, sospechosa de incompleta, y, en el peor de los casos, completamente errónea». A este propósito se propone hacer ver que, desde Homero hasta M. Arnold y desde Sófocles hasta Wittgenstein, la literatura y la filosofía, dos veces milenarias, no han ignorado las cuestiones acerca del fin y de los límites del conocimiento humano, así como tampoco las cuestiones relativas a los valores vitales, morales o religiosos, del hombre, al mismo tiempo que se hacía literatura o filosofía. Sin restringir ni ampliar en demasía la contri-

bución por parte del hombre a una visión objetiva del mundo, de la vida y de sí mismo, el autor insiste en la eficacia de la literatura filosófica y moral para profundizar en el conocimiento y la inteligencia de las cuestiones religiosas y morales en que se ha debatido y continúa debatiéndose la humanidad.—F. CASADO.

IMPÀ, E., *Jacobi de Viterbio O. E. S. A. disputatio secunda de Quolibet*, Augustinus-Verlang, Würzburg 1969, 22,50 x 15,50, XV 249 p.

Apenas un año después de la publicación del primer QUODLIBETO de Santiago de Viterbo, el P. Impa nos obsequiaba con el II (V ESTUDIO AGUSTINIANO, IV, 3, 1967, 557-566). Las cuestiones tratadas en este segundo Quodl. pueden clasificarse en tres grupos: filosóficas (QQ. I, II, III, IV, V, VI, VIII, XIV, XV, XVI, XX); teológicas (QQ. IX, X, XI, XII, XIII, XVIII, XVIII); morales QQ. XIX, XXI, XXI, XXII, XXIII). Entre las cuestiones filosóficas, las cuatro primeras se ocupan de doctrinas metafísicas relativas a los accidentes; las restantes —menos la V— son cuestiones psicológicas. Entre estas últimas, la XVI es importante por su peculiar contenido que responde plenamente a las cuestiones del Quodl. I que tratan también del conocimiento intelectual. Esta peculiaridad se refiere a la postura de Santiago de Viterbo en relación con el entendimiento agente, rechazado de plano como facultad distinta del entendimiento posible, haciéndose eco, en cambio, de la teoría agustiniana de la «Memoria Dei» (V. LA CIUDAD DE DIOS, vol. 163, p. 117-144, (1953). La Q. XVII sobre la conexión entre las virtudes morales ha sido objeto de un estudio de Dom Lottin, que ha publicado extractos de la misma (V. Introd. VI). Pero la cuestión que nos parece más original es la Q. V. acerca de la naturaleza de las razones seminales existentes en la materia. Es la cuestión más extensa en todo el quodlibeto (pp. 59-96), la mejor elaborada y la que podría ser considerada de una cierta actualidad. Sabemos que la teoría de las razones seminales llamó la atención al mismo Einstein al relacionarla con el evolucionismo «transformista» del que pudiera ser una solución; ahí tenemos también la famosa explicación de la aparición de nuevas formas sustanciales en la escolástica a base de una «eductio e potencia materiae» y su desaparición mediante una «reductio in potentiam materiae», que nos dejaba un poco perplejos en el estudio de la cosmología clásica. Pues bien, Santiago de Viterbo ha creído encontrar una solución relacionando las formas en potencia con las razones seminales. ¿Por qué no identificarlas? Sería una explicación más inteligible, dentro del conjunto doctrinal escolástico sobre las formas sustanciales, de las formas sustanciales en potencia y al mismo tiempo evitaría la total incompatibilidad con un evolucionismo en el que no habría por qué admitir una homogeneidad de la materia en el ámbito de lo no espiritual (V. LA CIUDAD DE DIOS, vol. 163, pp. 437-454). Las demás cuestiones son corrientes en la escolástica y, por lo demás, son tratadas con poca extensión.—F. CASADO.

COLABORACION, *Documentation et disciplines philosophiques*, Centre National de la Recherche Scientifique, París 1969, 30 x 21, 270 p.

Se trata de las actas de un coloquio tenido en Gif su Yvette en abril de 1969 sobre el tema: documentación en las disciplinas filosóficas. Un triple objetivo se pretendía, triple objetivo reunido en la presente obra: mejorar la publicación del C. N. R. S., Bulletin Signalétique medio de difusión de la documentación sobre estos temas científico-filosóficos, reunir y elaborar un inventario crítico del material de documentación actual sobre Lógica matemática, Historia de las ciencias y técnicas, Filosofía antigua y Estética y finalmente estudiar los problemas de los métodos automáticos de información. Es, pues, una obra de interés para gente especializada en los diversos temas expuestos en dicho coloquio.—F. MARTINEZ:

DENISSOFF, E., *Descartes, premier théoricien de la Physique mathématique*, Ed. Nauwelaerts, Louvain 1970, 25 x 15,50 136 p.

Evidentemente, la obra de un autor hay que juzgarla e interpretarla encuadrada

en las circunstancias en que tuvo que ser escrita. El *Discurso del Método*, sobre el que se centran los tres ensayos que componen este libro, tenía que chocar con la enseñanza vigente en las universidades dominadas por el aristotelismo de la escolástica medieval. Las precauciones que se emplean en estas ocasiones obligan a veces al autor a una expresión de su pensamiento que, con frecuencia, puede dejarlo entre celajes que no dejan pasar todos los rayos de lo que se quiso decir, y no se pudo, con claridad. Esta es la originalidad que pretende Denissot: hacer un poco de luz sobre lo que no aparezca tan claro en el *Discurso*. El primer ensayo versa sobre las etapas de la redacción del *Discurso del Método*; el autor intenta hacer ver que la incompreensión de que ha sido objeto en su interpretación proviene precisamente de haberlo considerado como una unidad que solamente es artificial: el *Discurso* no es una rápida improvisación hecha en 1636; solamente si se tiene en cuenta que pasajes y hasta páginas enteras han sido insertadas por razones de simple oportunidad circunstancia^c (el miedo a las sanciones eclesiásticas) se explicará cierta ruptura en el orden ideal que se experimenta al leerlo. Hechas estas salvedades y dejadas entre paréntesis esas partes insertadas referentes a la Metafísica y a la Ética, el autor cree que la «interprétation du *Discours* devait faire ressortir la valeur de Descartes comme théoricien des sciences» en un sentido opuesto a la física especulativa de la Escuela. En el segundo artículo, *El enigma de la ciencia cartesiana*, se analiza la física de Descartes atendiendo a si es algo de tipo positivo o más bien educativo; y la conclusión es a la positividad ya que su pensamiento ha de interpretarse partiendo de la experiencia. El autor cree que su trabajo es un golpe de gracia para la imagen de un Descartes que fundamentalmente su física en lo abstracto; Descartes habría opuesto la nueva ciencia a la antigua, reclamando el derecho a la investigación libre exigiendo el método experimental y matemático. En una palabra, Descartes, si bien filósofo, preeminentemente científico en su *Discurso del Método*, «primer manifiesto» de la ciencia moderna. El tercer ensayo versa sobre la naturaleza del saber científico. En esta tercera parte se analiza el conocimiento espontáneo tal como lo veía Descartes, conocimiento afectado por la precipitación en el juicio, por el prejuicio de atribuir a los objetos lo que es algo subjetivo por impacto de los mismos en nosotros; de ahí la necesidad de una «duda metódica y universal» moderada por la «teoría de las ideas claras y distintas» que preparan el método a base de observación, raciocinio, inducción, hipótesis de carácter matemático que Descartes aplicará a todo conocimiento racional. Las doce últimas páginas son una Tabla Analítica en que se exponen sistemáticamente las conclusiones a que se ha llegado a través de todo el libro.—F. CASADO.

VARIOS, *Studies in the theory of knowledge*, ed. Basil Blackwell, Oxford 1970, 22 x 14,5, 132 p.

La serie de estudios que presentamos sobre la teoría del conocimiento hace el número 4 de una serie de monografías editadas por N. Rescher y a la sombra de la AMERICAN PHILOSOPHICAL QUARTERLY. Ante la imposibilidad de dar cuenta detallada de cada uno de los siete estudios que contiene este tercer volumen, nos limitaremos a indicar la materia tratada por cada uno de ellos. El primer estudio titulado *Wittgenstein on the Nature of Mind* nos recuerda ese punto de vista de Wittgenstein según el cual «philosophy should try neither to identify nor explain the phenomena of mind... it should describe language» (p. 29). El segundo estudio, *A sober look at solipsism*, trata de analizar el solipsismo desde las vertientes psicológica y filosófica, cada una de las cuales definiría un tipo de solipsismo que tiene que ver poco con el otro, siendo el primero propio de casos extremos de esquizofrenia, mientras que el segundo se referiría a esa especie de creación de la realidad partiendo del sujeto que piensa. En el tercer estudio, cuyo título reza *Our knowledge of the material world*, analiza nuestro conocimiento acerca del mundo material. La exposición, aunque breve e incompleta, se las entiende con el escepticismo haciendo ver que dicho conocimiento no es posible, acusando el impacto de los argumentos del escepticismo, pero estando del lado de los postulados del sentido común. *The structure of epistemic justification* sobre la legitimación de una verdad a base de razones consideradas auténticas ya sea por la forma lógica de las mismas o por ser razones a posteriori, es el cuarto estudio. ¿Qué hay acerca de las apariencias con que los objetos se presentan a nuestros sentidos? Esto se

pregunta el autor del quinto estudio, *Appearances exists?* El sexto se ocupa de lo que podría haber sido —*What might have been*—, es decir, se trata del problema de la libertad y del determinismo. ¿Pudo hacer una otra cosa distinta de la que realmente ha hecho? Se examinan las relaciones, desde el aspecto de la posibilidad, entre los conceptos *could have*, *may have* y *might have*. Finalmente, el séptimo estudio, *The logical connection argument*, tiene que ver con la motivación de lo que llamamos una acción intencional; ¿qué parte corresponde en la causalidad al objeto de dicha acción y qué otra a una volición que preceda a tal acción? Para terminar solamente diremos que estos estudios están hechos con fino análisis psicológico y lingüístico según los casos y dando todo el lugar posible a la experiencia.— F. CASADO.

MARTINEZ CRUZ, A., *Léxico de antropología*. Ed. Estela, Barcelona 1970, 12,5 x 8,5, 180 p.

Sin pretender ser un diccionario, este librito catalogado como léxico no es por supuesto un tratado de antropología, es un manual utilísimo que ayuda a precisar el concepto, que de otra manera, en muchos casos, queda de manera vaga en nuestra mente. Conceptos tratados de manera escrupulosamente imparcial a cualquier ideología sobre el hombre, que se acomoda a todo sistema y a todos intenta serle útil.

Dentro de sus no amplias páginas recoge los conceptos fundamentales manejados en esta ciencia tan actual como actual pueda ser el hombre, que siempre es actual, porque es el único ser que se replantea de nuevo la eterna pregunta sobre sí mismo convirtiéndose en eterno problema. La coordinación de conceptos, por otra parte, es perfecta dando unidad a la obra, sin caer en casillismo científico.— RAIMUNDO P. BOTO.

FISCHER, FC., *Exisenz und Innerlichkeit, Eine Einführung in die Gedankenwelt S. Kierkegaards*, C. H. Beck, München, 1969, 22 x 14, 350 p.

La literatura sobre Kierkegaard continúa desarrollándose sin tregua. El A. de este libro estima sin embargo que son demasiados los especialistas, teólogos, filósofos, científicos, técnicos, los que se ocupan de Kierkegaard y son pocos los que se enfrentan con el tema general de la existencia y de la interioridad individuales, entendidas como «camino-verdad-vida». Y precisamente a este tema general, que es el que revela el fundamento religioso de la existencia y el sentido de todos los demás problemas, dedicó Fischer cuarenta años de su actividad intelectual, releyendo las obras de Kierkegaard. Acabó el libro poco antes de su muerte, acaecida en 1964. En nueve capítulos recoge todo el mensaje del gran filósofo danés. Kierkegaard presentó su teoría de los «estadios del camino de la vida», para explicar los diversos planos o provincias de la existencia. De este modo, Fischer considera la estética, la lógica, la ética y la religión como estadios del camino de la vida humana. La intencionalidad, descubierta dentro de la psicología existencialista profunda, termina en el plano religioso, y quien no llega a alcanzar ese plano, no puede en modo alguno descubrir el sentido de la vida en general, ni de su vida propia. El respeto que el A. manifiesta a Kierkegaard se manifiesta en la riqueza de las citas, para que sea el mismo Kierkegaard quien hable. Los temas menores están muy bien escogidos y seleccionados. Este libro puede ser considerado como una hermosa introducción general a Kierkegaard, a la luz de las experiencias y especulaciones actuales. El libro viene limpio y muy bien presentado.— L. CILLERUELO.

SCHIWY, G., *Strukturalismus und Christentum. Eine Herausforderung*. Herder, Freiburg im Br., 1969, 14 x 21, 104 p.

No cabe duda de que el estructuralismo es el movimiento ideológico del momento cultural que atravesamos. Aunque su éxito y su rápida difusión se deben

a múltiples causas —entre las que es preciso incluir un buen número de motivaciones extraintelectuales—, lo cierto es que el estructuralismo ocupa un puesto central, como se infiere del hecho de que las demás formas de pensamiento se hayan redefinido a su contacto.

Como es natural, las implicaciones del método estructural alcanzan a la teología o, más exactamente, al método teológico, en especial por lo que respecta al rigor y al significado de los contenidos lingüísticos. Se hace urgente, pues, una revisión del método teológico a la vista del movimiento estructuralista. Así lo ha comprendido el autor de este libro, aunque apenas se limite a dar una llamada de atención ante el peligro.—J. CARRACEDO.

BOSSE, H., *Marx, Weber, Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik*. Kaiser-Grünewald, München 1970, 12 x 21, 153 p.

Este libro presenta una investigación de gran interés en torno a la vigencia actual de la crítica marxiana de la religión, tal como se refleja en dos grandes representantes de la sociología religiosa: Max Weber y Ernest Troeltsch.

Para ello el autor comienza por estudiar la relación de política y ética en los escritos de ambos sociólogos. En un segundo estudio, verifica lo que hay de aceptación y lo que hay de repulsa respecto de la herencia marxiana. A continuación expone brevemente la «imagen» del marxismo operante en ambos y la compara con la crítica religiosa del marxismo «vulgar», tipo Kautsky. Finalmente, aborda el examen directo de la concepción marxiana sobre la religión como ideología y poder social. El libro se cierra con un estudio paralelo Marx-Troeltsch y un breve excursus sobre Kautsky.—J. CARRACEDO.

BUBER, M., *Des Baal-Schem-Tow. Unterweisung im Umgang mit Gott*. Hegner-Bücherei, Köln 1970, 10 x 16, 117 p.

Este opúsculo recoge los breves y sentenciosos comentarios de Martin Buber a propósito de unos escritos del rabbi Israel Ben Elieser (Baal-Schem-Tow), dentro de su línea jasidista. Tiene interés para conocer el pensamiento místico de Buber, que podría resumirse en esta frase: «el Mundo vive en Dios».—J. CARRACEDO.

BONANSEA, B.: *Tommaso Campanella: Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1969, 24 x 17, 421 p.

La presente obra, resultado de muchos años de investigación, es el primer estudio amplio publicado en lengua inglesa; una contribución inmensa por comprender mejor a este gran filósofo italiano. Aquí se pretende ayudar a disipar las muchas ideas erróneas acerca de Campanella y corregir equivocaciones sobre su filosofía. El autor ha hecho todo lo posible en reforzar sus declaraciones con las mismas palabras de Campanella, valiéndose de una o dos fuentes.

Se da en el primer capítulo una visión panorámica del pensar renacentista italiano; luego, en el segundo, se estudia la personalidad del filósofo y el ambiente en torno al cual se desarrolla. A continuación, se expone la amplia filosofía de Campanella que trata de temas tales como la teoría del conocimiento, el ser, un tratado sobre Dios, la moral y hasta la política. Al final figuran las notas y una bibliografía notablemente rica.—LESTER AVESTRUZ.

SILLEM, E., John H. Newman - *The philosophical Notebook*, ed. NAUWELAERTS, Louvain 1968, 24 x 16, 257 p. (vol. I); 218 p. (vol. II).

Son dos volúmenes de una sola obra, siendo el primero una especie de introducción para la comprensión del segundo, el *NOTEBOOK*, o «Anotaciones filosóficas» del card. Newman.

Leer a Newman es encontrar su poderosa personalidad en sus escritos, en los cuales este gran filósofo, más que atender al planeamiento de la estructura lógica,

atiende a lo vital y personal, haciendo entrar al lector en contacto no con una filosofía sino con una personalidad. Para leer a Newman, nos dice Sillem, no hay que intentar en principio una visión panorámica construida con prisas, sino que hay que ir tomando conciencia de los temas básicos primero, e ir luego después, gradualmente, a su paso y a todo lo largo de su caminar. A través del primer volumen, se irá preparando al lector para el contacto con Newman a base de los temas siguientes: *La lectura y el encuentro con Newman, Newman y el liberalismo, la doctrina de Newman sobre el liberalismo personal, Notas sobre las fuentes de la filosofía de Newman, Papeles filosóficos desde 1859-1864.*

El segundo volumen nos pone al tanto del pensamiento filosófico del filósofo inglés dándonos el texto del NOTEBOOK. Sillem ha procurado que la edición haya salido lo más crítica posible. Mediante signos adecuados se indican las palabras que en el manuscrito son adiciones; palabras que pueden sustituir a otras; términos ilegibles; lecciones dudosas, etc., etc., de tal modo que el pensamiento de Newman pueda estar más al alcance del lector, bien pertrechado con todo este aparato crítico. La presentación, muy buena.—F. CASADO.

JASPERS, K., *Philosophy* (trad. de E. B. Ashton), ed. University Chicago Press, Chicago 1969, 20,50 x 15,50.

Presentamos el primero de los tres volúmenes que constituirán la traducción al inglés de la filosofía de Jaspers, aparecida en alemán con el título de *Philosophie*. Publicada originalmente en 1932, hasta el presente no había estado a disposición de los pueblos de habla inglesa.

Como bien saben quienes han tenido un cierto contacto con Jaspers, éste, con Heidegger, Sartre y Marcel, ha sido un exponente principal de la postura existencialista en el continente europeo. Su filosofía significa un esfuerzo de penetración en el campo tan misterioso de la consciencia humana como iluminación radical de la existencia del hombre en el mundo en que se encuentra. Jaspers ha ordenado su obra filosófica, dividiéndola en tres partes, al esclarecimiento de lo que para Kant habían sido simplemente las tres ideas supremas (mundo, alma y Dios). Este volumen primero se ocupa de la primera parte: *Orientación en el mundo.*

La traducción está muy bien presentada y será de gran provecho para todos aquellos para quienes el acceso a un Jaspers en la lengua original no sea viable.—F. CASADO.

CHARON, J. F., *Cosmología: teorías sobre el Universo*, Guadarrama, Madrid 1969, 19 x 13, 253 p.

La constitución del universo es algo que ha intrigado siempre a los grandes pensadores. Cada uno ha ensayado su teoría con más o menos fortuna. El Universo ha planteado y sigue planteando arduos interrogantes: origen, desarrollo y fin. El hombre, en todas las épocas, ha dado una respuesta, unas veces erróneas, otras parcial, nunca total y segura.

El doctor Charon nos ofrece en su libro una visión histórica del desarrollo de las ideas cosmológicas, estudiando uno por uno los grandes cosmólogos de todos los tiempos. En los últimos capítulos desarrolla algunos temas muy interesantes y sugestivos hoy día, tales como los posibles significados de espacio tiempo y distancia, así como la posibilidad de que sea el hombre el único habitante del Universo. La obra abunda en ideas nuevas y sugerencias.—B. ARMESTO.

MIDDLETON, Ch., *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres 1969, 23 x 16, 356 p.

Es una selección de cartas escritas por Nietzsche, destinadas —en palabras del editor— a gente con intereses puramente culturales. Sin embargo, el filósofo no podrá encontrar en ellas lo que más desearía: buscar los motivos filosóficos que regían su pensamiento, su manera de captar los objetos físicos en su propio mundo

y su modo de observar a la gente; se encontrará posiblemente con «una fotografía aérea de un laberinto subterráneo».

En sus cartas Nietzsche se dedica más que nada a hacer declaraciones de amistad con algunos de sus más íntimos amigos: E. Rohde, P. Gast, C. von Gersdorff...

Está dividido en cuatro períodos, conforme a la división que el mismo Nietzsche hizo de su propia vida: un primer período correspondiente a sus años de estudiante, en que descubre la filosofía de Schopenhauer y la música de Wagner; un segundo que coincide con la ruptura o separación de Wagner; el tercero señala el fin de su profesorado, y el cuarto marca la época en que sacó a la luz su obra «Así habló Zaratustra», en la que expresa su horror por la filosofía de Schopenhauer y la música wagneriana.—J. BUEY.

GENTILE, G., *Difesa della filosofia*, ed. Sansoni, Firenze 1969, 22 x 14, 194 p.

La *Difesa della filosofia* es una obra escrita a propósito de una amenaza de desaparición de la enseñanza de la filosofía en la enseñanza media italiana según una relación oficial del entonces director de instrucción media en Italia. Es ésta la tercera edición de lo que fue una voz que se alzó contra dicha postura irracional y que, de vez en cuando, deja oír sus invectivas también en otras partes contra la enseñanza de la filosofía. Aparte el juicio que se merezca el pensamiento filosófico de Gentile, no podemos menos de alabar su defensa de la filosofía como algo que es, como la religión, de tal naturaleza que «impregna toda la personalidad y vitaliza sustancialmente toda cultura» (p. 1). Pero para comprender y aceptar esta postura gentiliana es necesario no ser de aquellos «a quienes la filosofía no les ha pasado ni siquiera por la antecámara del cerebro» (p. 11), sino de los que piensan que «la cabeza es razón, espíritu y por consiguiente reflexión que solo la filosofía puede educar; y que... la lucha contra la filosofía, la renuncia voluntaria y consciente a su estudio es una degradación del hombre, que se distingue del bruto en cuanto que posee en el espíritu aquel principio en cuyo desarrollo consiste la filosofía. (Pues, si es) cierto (que) el animal que *puede razonar* no es una bestia, si se le parangona con el que *razona de hecho*, le está muy cercano (a la bestia); y si la escuela, según la justa sentencia de Kant, ha de formar al hombre, la garantía de esta formación es la filosofía» (p. 163). Solamente añadiremos a lo dicho que esta obra, aparte de lo que pueda ser postura filosófica de su autor, está escrita con sentido del humor y se lee con verdadero placer.—F. CASADO.

LAUTH, R., *Ethik*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1969, 18 x 11,5 152 p.

El análisis de Lauth, sobre la ética, se abre con el significado de dicha palabra dentro del campo humano. La ética, como ciencia de aquello que debe hacerse moralmente, parte de la persona y de las cualidades, externas e internas, que se encuentran en la valorización. La aprehensión de los valores presupone una jerarquización de los mismos, cuyo centro es encuentra en el amor. El amor es la cualificación específica de toda valorización moral. Este amor es un acto de la razón que se desarrolla mediante la interpersonalidad. Así la interpersonalidad, diferente del instinto, adquiere y realiza los valores, siempre con fidelidad a la realidad.—CLEMENTE GARCIA.

MARX, K., ENGELS, F., *La ideología alemana*, Grijalbo, S. A., Barcelona 1970, 22 x 15, 746 p.

Se halla esta obra entre otras también conocidas como la Sagrada Familia y Manuscritos económicos filosóficos en las que podemos hallar la violenta polémica de Marx con los filósofos alemanes. De estas obras, principalmente de la Ideología alemana se sacan bastantes elementos para la crítica marxista de la filosofía. Las teorías de Hegel habían estabilizado demasiado el estado y la Idea debería ser en realidad, dinámica.

Este trabajo conjunto es una crítica a Feuerbach, Stirner y Bauer. La aportación más original es la postura respecto a Feuerbach y una refutación más particular a Stirner, acusan a éste de que su obra no pasaba de ser una evasión casi metafísica ya que el «hombre auténtico y único» no tenía existencia real.

Esta edición toma como base la de MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe) Texto íntegro y además recoge en el apéndice algunos apuntes tomados de los libros de notas de los autores correspondientes a la época en que la obra fue redactada, entre ellos la primera versión de la «Tesis sobre Feuerbach» de Marx.

Sirve de gran ayuda para el manejo del libro, el índice bibliográfico e índices alfabéticos de nombres de autores y de conceptos.—A. CALLEJA.

KOJEVE, A., *Introduction to the reading of Hegel*, Basic Books, New York 1959, 15,50 x 24, 287 p.

Alexandre Kojève (1902-1968) no se esforzó por publicar en vida sus ideas filosóficas. Raymond Quenau, de la Academia Goncourt, se encargó de reunir el material, a base de las notas y de las lecciones tenidas por Kojève en la década de los años treinta, y prepararlo para la publicación.

Kojève, marxista él, creyó que las concepciones filosóficas de la realidad contemporánea serían mejor elaboradas, y ésta mejor entendida, si todo ello se hiciera a la luz del pensamiento de Hegel. Esta *Introducción a la lectura de Hegel* es el resultado de más de seis años dedicados exclusivamente a la lectura de una sola obra —la *Fenomenología del Espíritu*— y meditada línea por línea. Kojève se ha entusiasmado con Hegel porque ha encontrado en él que el asunto más importante para una auténtica filosofía es el llegar, no al conocimiento de lo que está alrededor del hombre, sino a la plena consciencia de sí mismo, del por qué de las propias actuaciones y a la racionalidad de todo lo demás en su relación con el hombre. Kojève no se quedará con la filosofía de la naturaleza de Hegel, pero no aceptará tampoco un pensamiento marxista sobre una historia que no pueda ser comprendida en la dialéctica de la Totalidad; procurará quedarse a medio camino entre Hegel y Heidegger.

Esta obra, hasta ahora no traducida al inglés, fue considerada por los años 40 como el mejor libro escrito sobre Hegel y como una de las pocas obras filosóficas importantes del siglo XX. En fin, resumiendo diremos que nos presenta un ejemplo de ese pensamiento que es característica de la Nueva Izquierda nacida de una combinación del marxismo y del existencialismo.—F. CASADO.

AZCARATE, P., *Sanz del Río*, Tecnos, Madrid 1969, 19,50 x 12, 415 p.

El libro que tenemos entre manos salió a la luz en el primer centenario de la muerte de D. Julián Sanz del Río, el filósofo español tan ligado a la fundación del krausismo español y a la Institución libre de la Enseñanza. Pablo de Azcárate ha querido ofrecernos un material original para que algún estudioso un día pueda, a base del mismo, dejar bien establecida la personalidad de Sanz del Río «no sólo como fundador del krausismo español, sino como una figura clave en la historia de tal filosofía y la cultura españolas de los tiempos modernos» (p. 21).

Comienza el libro con un *Apunte biográfico* debido a Giner de los Ríos en que se hace mención de la separación de la cátedra que regentaba nuestro filósofo y juntamente los mensajes de simpatía que con esta ocasión le dirigieron la universidad de Heidelberg y el Congreso de filósofos reunidos en Praga. Sigue una serie de *Documentos* alusivos a la testamentaria de Sanz del Río. A continuación se reproducen los *Diarios*, que han sido seleccionados entre los más aptos para dar a conocer sus ideas y escritos filosóficos. Finalmente, algunas cartas dirigidas a personalidades españolas o de ellas recibidas, así como también alguna que otra de las que cruzó con personalidades filosóficas tales como Neumann Leonhardi, de la universidad de Praga y K. Röder de la de Heidelberg.

Creemos que este librito será siempre interesante para conocer la personalidad de uno de los hombres que ejercieron un gran influjo en la vida académica universitaria y en el ambiente cultural y político del país.—F. CASADO.

BECK, H., *El ser como acto*. Continuación especulativa de la doctrina de Sto. Tomás de Aquino sobre el ser, inspirada en el principio dialéctico de Hegel. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1968, 22 x 15, 416 p.

La filosofía de Sto. Tomás ha encontrado a lo largo de la historia pensadores que han intentado infundirla nueva vida, actualizarla o simplemente desarrollar las virtualidades implicadas en ella con las aportaciones de las filosofías en vigor. De este modo no es raro encontrar estudios que tratan de relacionar en lo posible al Aquinate con Heidegger, o como la obra de H. Beck que, insistiendo en el carácter «actual» y dinámico del ser tomista, busca un modo de continuar y profundizar esta reflexión con la concepción hegeliana del movimiento dialéctico de la realidad entera. No se trata de una reinterpretación de Sto. Tomás; es más bien una continuación, un desarrollo y, en cierto sentido, una transformación. Esta labor es en sí necesaria y urgente, no porque con ello se «modernice» una determinada filosofía, sino porque con las nuevas aportaciones filosóficas aparece el vigor de aquella y la posibilidad de hacerla siempre presente.

Nos encontramos con un tema muy agustiniano cuando el autor trata de determinar el lugar y modo de la comprensión del ser como punto de partida de la investigación metafísica. Se trata de la autotransparencia del espíritu manifestada por el amor de sí. El tema, afrontado evidentemente con otras preocupaciones de las de Agustín, adquiere en la obra una amplitud mucho más vasta y abre horizontes que atañen al ser en cuanto tal.

Pensamos que los esfuerzos de Heinrich Beck logran su objetivo y que el desarrollo de su obra es serio y profundo.—JOSE LUIS CANCELO.

SAUER E., *Deutsche Philosophen von Eckhart bis Heidegger*, Musterschmidt, Verlag, Göttingen 1968, 18 x 13, 256 p.

Aunque concisa, la exposición que F. Sauer hace de los principales filósofos alemanes desde Eckhart hasta Heidegger pasando por Nicolás de Cusa, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Scheler, Jaspers, puede servir de introducción al pensamiento fundamental de los filósofos mencionados. El análisis es breve, pero sustancioso, atento más bien a la significación global de la doctrina como tal y a su enjuiciamiento que a un examen detallado.

Tal vez el juicio pesimista que hace sobre Heidegger pudiera superarse con un estudio de la «nada» en Sein und Zeit y su articulación con los escritos del llamado «segundo» Heidegger abierto todavía al problema de Dios.—JOSE LUIS CANCELO.

AUTORES VARIOS, *El hombre nuevo*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1969, 20 x 14, 158 p.

Se reúnen en este volumen varios artículos en los que se nos da una visión del hombre desde el punto de vista materialista-dialéctico. Con todos los aciertos y todas las limitaciones de esta concepción antropológica explican los colaboradores los temas siguientes: la evolución del hombre, el cerebro y el psiquismo, el hombre y la cultura, dialéctica de la moral y moral de la dialéctica, el hombre y la masa, el individuo y el género humano. Interesante obra para los amantes de estos temas.—J. L. BARRIO.

MICALLEF, J., *Philosophy of Existence*. Philosophical Library, New York 1969, 21 x 14, 235 p.

La «Philosophy of Existence» de Pohn Micallef, es otro más de los innumerables tratados que se han escrito hasta el actual en torno a este fenómeno en el pensamiento característico de nuestro tiempo que llamamos existencialismo. Esta obra no es un tratado histórico o crítico de la filosofía existencial, sino más bien un análisis de los rasgos distintivos de la existencia humana y no-humana.

Una característica distintiva de este autor en su tratado es el hecho de prescindir

del método tradicional de probar la verdad o el valor de un sistema filosófico —aplicando los principios de lógica o los axiomas de evidencia— y a su vez, prueba la verdad del existencialismo comparando la existencia contra la existencia misma en todas sus manifestaciones.

El autor, poniendo al tanto su trabajo para el lector que se interesa de las implicaciones de la existencia, ha añadido unos cuestionarios y parábolas para hacer al lector buscar la explicación de la existencia como él mismo la experimenta.

Este libro no es sólo una adición indispensable en la literatura sobre el existencialismo, sino también un libro muy útil para un curso en que se estudian los elementos básicos de la filosofía existencialista.—TURIANO BONGCAC.

JARQUE, J. E., *Bibliographie générale des Oeuvres et Articles sur Pierre Teilhard de Chardin parus jusqu'a fin décembre 1969*, Universitaires, Fribourg Suisse 1970, 16 x 23, 206 p.

He aquí una bibliografía prácticamente exhaustiva sobre Teilhard, fruto de la laboriosidad de un catalán español. La relación bibliográfica abarca unos 2.500 títulos, casi siempre con referencias completas. Pero es que, además, la obra se complementa con una serie de índices de gran interés: bibliografía por lenguas (aparte del francés), tabla de Revistas, tabla de editoriales, tabla de materias y nombres propios. Por esta línea, es lástima que el autor no haya confeccionado alguna estadística. A partir de los datos que posee, podría trazar una serie de curvas gráficas de gran interés. De todos modos, el libro resultará indispensable para todos los estudiosos de Teilhard.—J. RUBIO.

EICHER, P., *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Menschen zur personalen Existenz*. Universitaires, Freiburg, Suisse 1970, 16 x 23, 429 p.

Esta obra nos ofrece un verdadero tratado sistemático de los fundamentos ontológicos y antropológicos de la teología de Karl Rahner. En este sentido, no cabe duda de que este libro marcará un hito importante en la bibliografía rahneriana, que comienza a hacerse considerable.

La exposición se abre con una carta-prefacio del propio K. Rahner, con algunas puntualizaciones. Poco más adelante, el autor nos declara sus conversaciones con Rahner. Todo ello parece indicar una autorización, al menos implícita, y una declaración de representatividad.

Por lo demás, la sistematización se intenta con cuatro partes lógicas —y dialécticamente— vinculadas: I, introducción a la Antropología filosófica trascendental, con referencia a tres maestros: Martin Heidegger, Josef Maréchal y Tomás de Aquino, y las implicaciones metodológicas pertinentes. II, el planteamiento antropológico, en sus aspectos fenomenológico y especulativo. III, la constitución ontológica de lo humano («Espiritu-en-el-Mundo») y IV, el despliegue de la antropología (libertad, personalidad, historicidad y futuro del hombre).

Cada una de las partes se cierra con algunas consideraciones críticas, en las que se hace especialmente patente la referencia a la teología. Porque si la obra rahneriana se fundamenta sobre una antropología ontológica y una ontología antropológica, su verdadero centro de gravitación lo constituyen las categorías teológicas. Como dato de relativo interés añadido que el director de esta disertación ha sido N. A. Luyten.—J. RUBIO.

JARQUE, J. E., *Foi en l'homme. L'apologétique de Teilhard de Chardin*. Desclée, Paris 1969, 14 x 21, 294 p.

La apologética teilhardiana es uno de los intentos más audaces dentro de la cosmovisión originalísima del genial jesuita francés. Sin embargo, esta vertiente de su pensamiento religioso todavía no había sido explorada sistemáticamente, aunque contáramos ya con las valiosas contribuciones de H. de Lubac, Solages y Crespy, entre otros. El autor —un español que escribe preferentemente en francés y cata-

lán— ha realizado una investigación de primera mano y ha conseguido una síntesis perfectamente coherente a partir de los dos aspectos: el existencial (Teilhard apologeta) y el sistemático (destinatarios, temas apologeticos, método y argumentación).—J. RUBIO.

M. PERIGORD, *Evolución y temporalidad según Teilhard*. Columba, Buenos Aires 1968, 11 x 17, 61 p.

Este folleto pertenece a la serie «Carnets Teilhard», traducidos al castellano por la Ed. Columbia de Buenos Aires. Contiene cuatro estudios notables sobre el principio espacio-temporal del cono evolutivo y la dialéctica temporal de Teilhard, con derivaciones a la metafísica y moral del instante, todos ellos de indudable interés pese a su brevedad. El librito lo cierra un apéndice con una selección de textos teilhardianos sobre los mismos temas.—J. RUBIO.

HYPPOLITE, J., *Studies on Marx and Hegel*. Basic Books, New York 1969, 15 x 22, 202 p.

Con quince años de retraso se ha verificado la traducción inglesa de la conocida obra de Jean Hyppolite, John O'Neill, quien aporta, además de una cuidada versión, una introducción, notas y bibliografía adicional. El libro, en realidad, agrupa una serie de ensayos: el concepto de vida, existencia e historia en Hegel; Marxismo y filosofía; finalmente, el problema de la relación entre verdad y existencia en Hegel. El mismo J. Hyppolite ha escrito un prólogo para esta versión, en la que parece adherirse, al menos parcialmente, a la lectura estructuralista de Althusser.—J. RUBIO.

MOREL, G., *Dios: ¿alienación o problema del hombre?* Fontanella-Marova, Madrid-Barcelona 1970, 15 x 18, 280 p.

Este libro forma parte de la interesante colección «nuevas fronteras», que editan conjuntamente la editoriales Fontanella y Marova, dedicada a estudiar la problemática religiosa suscitada por el fenómeno de secularización.

El original francés se titula: «problemas actuales de religión», título que conviene mejor con su contenido. El autor se ha propuesto, ante todo, una labor de crítica y de esclarecimiento de los equívocos que constantemente se barajan en la problemática secularista. En este sentido se abordan los temas de la des cristianización, el ateísmo moderno, Marx como ateo absoluto, malentendidos corrientes, reflexiones sobre el problema de la existencia de Dios, contrasentidos de la palabra «Dios», la tentación nihilista, sentido de la palabra «Dios». La versión castellana no resulta plenamente satisfactoria y puede ocasionar nuevos equívocos.—J. RUBIO.

LERSCH, Ph., *Der Mensch als Schnittpunkt. Fragen der Psychologie und Anthropologie der Gegenwart*. C. H. Beck, Munich 1969, 12 x 21, 176 p.

El conocido autor de *Estructura de la personalidad* ha recogido en este volumen una serie de trabajos de muy diversa época (desde 1935 a 1967). El primero da título al volumen y pretende también dar la tónica al resto: el hombre como punto de intersección de un complejo campo de fuerzas. Pero Lersch no se queda en el ámbito de la psicología, sino que nos revela sus facetas de antropólogo, sociólogo y hasta teólogo. Los trabajos se refieren al lenguaje, el desarrollo evolutivo, la personalidad, el arte, el deporte, el nihilismo y el humor. Tanto el valor como la extensión de los diversos ensayos es muy irregular.—J. RUBIO.

BUBNOFF, N. von, *Russische Religionsphilosophen. I, Das dunkle Antlitz; II, Vom Sinn des Lebens*. J. Hegner, Colonia 1968, 10 x 17, 230 y 262 pp.

Estos dos pequeños volúmenes intentan presentar una antología del pensa-

miento ruso sobre filosofía de la religión, según el criterio y la traducción de N. von Bubnoff. Se trata de pensadores del siglo XIX. El primer tomo recoge fragmentos de A. S. Chomjanof, K. Leontief, W. Rosanof (con algunas muestras de textos sectarios); el segundo, los de V. Nesmelof y J. Trubezkoj.—J. RUBIO.

CAHN, S. M., *Philosophy of Religion*. Harper et Row, New York 1970, 14 x 21, 397 p.

También este libro es una antología, aunque esta vez se trate de compilar una serie de artículos sobre temática religiosa, por escritores norteamericanos durante los últimos diez años. Los trabajos, muy irregulares, pero dentro de los presupuestos del neopositivismo lógico, se agrupan en torno a cuatro grandes temas: los atributos de Dios, el lenguaje del discurso religioso, la experiencia religiosa y, finalmente, las relaciones entre fe y razón.—J. RUBIO.

BIERMANN, G., *Handbuch der Kinderpsychotherapie*. E. Reinhardt, Munich 1969, tomo I, 17 x 24, 617 p.

Todavía presentamos otra antología. Pero esta vez se trata de una magnífica y sistemática antología, aunque sin llegar a corresponder al título de «diccionario».

Este primer tomo agrupa una selección de trabajos, hechos por verdaderos especialistas de la psicoterapia infantil internacional, sobre todo anglosajona. Dada la imposibilidad de detenerse en detalles concretos, me limito a enumerar los diez epígrafes en torno a los que se agrupan los 66 estudios: desarrollo histórico, la vivencia y experiencia del mundo en el niño, pedagogía y análisis infantil, teorías y aplicaciones de la psicoterapia infantil, psicoterapia y edad, el proceso dinámico en la psicoterapia infantil, experiencias terapéuticas especiales, instrumental específico, experiencias pragmáticas y problemas económicos de la psicoterapia infantil.—J. RUBIO.

LUBAC, H. de, *Teilhard de Chardins religiöse Welt*. Herder, Freiburg im Br. 1969, 15 x 22, 383 p.

Se trata de la versión alemana de la conocida obra de Henri de Lubac sobre el pensamiento religioso de Teilhard, que introducía las ideas del genial jesuita en el campo teológico, a la vez que abría el gran debate en torno suyo. Por tratarse de una obra sobradamente conocida y ya recensionada en esta misma revista, no me parece necesario insistir más en ella. Baste, simplemente, saludar la progresiva introducción del pensamiento teilhardiano en un ámbito cultural tan cerrado como el germánico.—J. RUBIO.

BERGERON, Ph., *L'action humaine dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin*. Fides, Montreal 1969, 14 x 21, 320 p.

El autor divide su libro —originariamente una tesis doctoral— en dos partes: el planteamiento ético de la acción (que comprende seis capítulos sobre la visión teilhardiana de la acción como experiencia personal y como perspectiva apologética, que se concretaron más tarde en su «energética humana»), y los planteamientos noético, cósmico y ontológico de la acción, a los que el autor no dedica la misma atención que al primero. El libro termina con algunas referencias a la praxis marxista, al pragmatismo, al kantismo y a Blondel. Libro de indudable interés por sus valores de síntesis y ordenamiento, aunque se mantiene casi siempre en una tónica de elementalidad.—J. RUBIO.

GRAY, D., *The One and the Many. Teilhard de Chardin's Vision of Unity*. Burns et Oates, Londres 1969, 15 x 23, 183 p.

Otro libro sobre Teilhard, que procede también de una tesis doctoral. El autor

—norteamericano— se propone enfocar la obra teilhardiana desde un aspecto y una fase de su vida (1916-1927) que le parecen casi inexploradas (!) y en los que radica la clave para su interpretación en los diversos planos de su pensamiento: la creación unitiva.—J. RUBIO.

HANSON, A., *Teilhard reassessed*. Darton, Longman et Todd, Londres 1970, 14 x 22, 184 p.

Este libro recoge el contenido de un symposium de estudios críticos sobre el pensamiento de Teilhard de Chardin, con el objetivo primordial de evaluarlo y situarlo en el pensamiento cristiano contemporáneo. El tono de los trabajos es el de una discreta divulgación, entre los que desentona el primero, de F. A. Turk, que muestra un desconocimiento y una incompreensión excesivos.—J. RUBIO.

LUBAC, H. de, *Teilhard e il nostro tempo*. Marietti, Torino 1969, 14 x 20, 110 p.

Esta vez se trata de la versión italiana de un opúsculo de neta intención divulgadora, aunque la pluma de Henri de Lubac sabe aportar nuevos detalles esclarecedores. La estructura del folleto sigue las etapas marcadas por un famoso texto teilhardiano: del Mundo a Cristo y de Cristo a la Iglesia. También se incluyen algunas consideraciones sobre la crisis presente y el problema de la tradición.—J. RUBIO.

Ciencias Psicológicas y Sociales

POLITZER, G., *Crítica de los fundamentos de la psicología*, Martínez Roca, S. A., Barcelona 1970, 20 x 13,5, 220 p.

Se intenta desde el punto de vista del Materialismo dialéctico dar una nueva dimensión al psicoanálisis freudiano de tal modo que trascienda las limitaciones de la sociedad sobre la que investigara Freud. Busca los fundamentos de una explicación de la conciencia individual, superando las limitaciones tanto de una Psicología objetivista como subjetivista, para estudiar en una síntesis los hechos y los comportamientos del hombre concreto. Goza el autor de cierta clarividencia adelantando problemas que más tarde se plantearía la nueva sociedad; de este modo marca nuevas rutas metodológicas para posteriores indagaciones. Manifiesta cierta suficiencia sin caer en dogmatismos y da por supuesto un lector avezado en teorías psicológicas; dar explicación de lo supuesto no cae dentro del campo que se ha propuesto: una crítica de los fundamentos de la psicología teniendo como punto de referencia nuevos planteamientos de la psicología para una reflexión en torno al psicoanálisis desde su punto de vista.

Es una apreciable aportación a un adecuado planteamiento de los fundamentos de la psicología; ello no obsta para que haya en la obra, cosas o errores revisables, pues no en valde han pasado casi tres decenios; pero su labor crítica y la elaboración de nuevas categorías científicas siguen vigentes hoy día.—M. DE ARRIBA.

DEVLIN, W. J., *Psychodynamique de la personnalité*, Salvator, Mulhouse 1969, 103 p.

Este librito de psicología, originalmente publicado en inglés en los Estados Unidos, tiene una finalidad eminentemente práctica; su autor nos presenta de forma bastante sumaria los principales caracteres del niño en sus diferentes etapas de desarrollo, desde el nacimiento hasta la adolescencia, con la intención de que pueda

servir a los padres y educadores en su difícil tarea de formar y dirigir la personalidad adulta del educando. Naturalmente, dada la brevedad de esta obra, el lector no puede esperar una descripción completa y detallada de todos los factores y de todos los problemas que implica el desarrollo de la personalidad, ni la enumeración de todas las consecuencias pedagógicas que de tal estudio podrían sacarse; tampoco es esta la intención del autor. El autor se contenta con ofrecernos los rasgos claves del desarrollo de la personalidad de una forma general y con presentar algunas sugerencias de tipo práctico. Considerado en sus dimensiones, este libro no carece de valor ni de seriedad y puede ser consultado con provecho por todos aquellos que se ven comprometidos de una forma u otra en la educación de los niños y de los adolescentes.—C. TEJERINA.

FRANKL, V., *Un psychiatre déporté témoin*, Editions du Chalet, Lyon 1970, 20 x 14, 178 p.

No se trata de una obra más sobre los campos de concentración; es un estudio psicológico de la deportación como experiencia vivida que ha servido al autor para iniciar un método nuevo de psicoterapia: lo que él ha llamado la logoterapia y que ha encontrado una amplia aceptación en el mundo entero, basada en lo que él ha llamado la «voluntad de significación» de la vida, que cuando falta produce un «vacío existencial» en el hombre, vacío que «encuentra cada psiquiatra a diario» en sus consultas.—F. MARTINEZ.

GONZALEZ, Oscar, S. J., *Las fuerzas físicas de la mente*, tomo I, «Sal terrae», Santander 1969, 21,50 x 16, 290 p.

Los fenómenos que se salen de lo normal siempre han llamado la atención de los hombres y muchas veces han sido explotados con fines comerciales. Estos fenómenos en todos los tiempos han levantado polémicas: más en los actuales que en los pasados, dado que ahora contamos con unos medios de estudio de que antes no gozaban.

El autor del presente libro sale al paso de estos conflictos y expone llana y limpiamente, al alcance de todas las mentalidades, lo que hay de cierto en esos fenómenos que ha catalogado de Extraordinario-Normales. Su bibliografía es abundante y se muestra conocedor de la materia y de los círculos espiritistas y científicos donde se desarrollan y estudian dichos fenómenos. Si bien es cierto hay casos científicamente comprobados de telergia, telecinesia, ectoplasma, etc., hechos estos que dimanen de la fuerza mental de ciertas personas dotadas, sin base alguna en el «más allá».

En resumen, creemos que el libro es interesante por el conocimiento y fundamentación científico-natural que muestra el autor de esos fenómenos Extraordinario-Normales.—E. RODRIGUEZ.

CRUCHON G., *Psicología Pedagógica. I. Las transformaciones de la Infancia*. Razón y Fe, Madrid 1969, 20 x 14, 388 p.

Corresponde al núm. 68 de la Colec. «Psicología-Medicina-Pastoral» y es un estudio científico-positivo de la psicopedagogía de la infancia, elaborado con un criterio evolutivo a base de estudios experimentales; aunando, en perfecto equilibrio los hallazgos de la mejor tradición psicopedagógica y de la filosofía de la educación con las observaciones más recientes de psicólogos y pedagogos de última hora. Un libro que aprecia las intuiciones, pero que sobre todo tiene en cuenta el trabajo científico.

Estructurado según la evolución del niño, nos presenta a éste desde la vida uterina, pasando por la primera, media y segunda infancia, hasta la adolescencia, que deja para otro volumen. Analiza en cada etapa con densidad y con mucha objetividad el desarrollo físico, motor-perceptivo, intelectual, afectivo, religioso; siguiendo con mucho detalle las relaciones en la familia, en el colegio, en el grupo de amigos. Va esto precedido de una breve y parcial historia de la Psicología Pedagógica y seguido de una amplia bibliografía.

En su conjunto el libro tiene marcado carácter psicológico y se reduce a darnos hechos y datos en cada etapa, si bien ello es una base suficiente para la labor educadora que es a donde apuntan todos los valiosísimos datos.

En síntesis: Buena presentación, claridad, brevedad, rigor científico, base para la educación actualizada.—B. MATEOS.

COLABORACION. El desarrollo afectivo de la mujer, Paulinas, Madrid 1969, 18 x 11, 270 p.

El presente libro reúne las exposiciones hechas durante unas sesiones organizadas en 1966 y 1967 con vistas a los miembros de la Unión de Superiores Mayores de Bélgica. Dichas sesiones se proponían ponerlas al corriente de las actuales perspectivas sobre la afectividad, con el fin de que pudiesen confrontar en sus intercambios las propias experiencias personales. Para ello se tuvo en cuenta las aportaciones de las diversas disciplinas: psicología, medicina, sociología, etc.

Tiene la ventaja de ser expuestos la mayor parte de los trabajos, por mujeres.

Libro útil para las religiosas que traten de vivir su afectividad de una manera consciente y a aquellos sacerdotes que tienen contacto con ellas.—A. CALLEJA.

HENRI VAN LIER, *La intención sexual*, Marfil, Alcoy 1970, 21,5 x 14, 145 p.

El autor intenta penetrar en el núcleo de la intención sexual como fenómeno humano. La realización del acto sexual no es un mero acto de placer con sus manifestaciones peculiares, o de descarga física o, psicológica por medio del tacto y del contacto sino, además, una experiencia de percepción y de acción. Es en definitiva un acto humano que prescindiendo de las desviaciones anormales debe estar al servicio de la plenitud de la existencia humana. El tema está tratado de manera nueva, con sencillez y profundidad lo que hace del libro una obra realmente interesante.—EDUARDO FERNANDEZ.

WISDOM, J., *Philosophy and Psycho-analysis*. University of California Press, 1969, 14 x 20, 282 p.

El autor, profesor de la Universidad de Cambridge, recoge en este volumen quince ensayos en los que comenta otros tantos textos de pensadores anglosajones. La temática, genéricamente filosófica, gira en torno a problemas éticos, teoría del conocimiento y libertad... necesidad.

Pero lo verdaderamente original de John Wisdom es su método de hacer filosofía, tan semejante al método psicoanalítico. La clase de filosofía que se profesa depende de la clase de persona que se es. Esto ya lo había dicho Fichte. Pero, aunque lo admitimos teóricamente, no lo tenemos en cuenta después. Estos ensayos de Wisdom muestran cómo filosofar equivale a ser psicoanalizado.—J. CARRACEDO.

QUINTANA CABANAS, J. M., *El niño en las distintas clases sociales*, Marfil, Alcoy 1970, 21 x 15, 240 p.

He aquí un libro con que el autor intenta darnos un mayor conocimiento del niño español en sus diversos niveles sociales. Poniendo de manifiesto el clasismo educacional de la sociedad española, que por desgracia existe.

El libro consta de dos partes. En la primera, el autor, clasifica de forma bastante detallada a los niños en distintas clases sociales sobre las que en la segunda parte habrá de trabajar.

En la segunda parte se estudiará el carácter, personalidad, sensibilidad, aficiones, principios éticos, relaciones de padres-hijos y viceversa, actitud ante el principio de autoridad... en las diversas clases sociales.

El estudio se basa en una amplia encuesta, cuyos resultados se exponen de un modo sugestivo al utilizar los testimonios auténticos de los mismos niños, consiguiendo un estudio bastante completo de la psicología del niño en cada am-

biente social. A la vez este estudio ayudará a los padres y maestros para que la educación del niño sea más auténtica, perfecta y efectiva.—L. PRIETO.

TUSQUETS, J., *Teoría y práctica de la Pedagogía Comparada*. Magisterio Español, Madrid 1968, 16 x 23, 366 p.

El contenido del libro es muy amplio: lo es el libro en sí. Pero a la vez es muy representativo de lo que el título indica. Podemos hablar de tres partes: la primera es un logrado intento de explicación en torno al concepto, orígenes, métodos e historia de la Pedagogía Comparada. La segunda es una exposición de los pedagogos comparatistas. Y la tercera recoge los estudios y aportaciones más personales del autor en torno a la problemática y posibilidades de la Pedagogía Comparada. Esta última es la más crítica y, tal vez, más enriquecedora; sin olvidar el valor divulgativo de las primeras.

El libro, en su conjunto, de gran valor. Da mucha luz sobre la Pedagogía Comparada, sobre la Pedagogía en general y sobre muchas palabras: humanismo, existencialismo, estructuralismo... Merece destacarse el estudio sobre J. L. Moreno, como pedagogo de la espontaneidad. Libro voluminoso, denso, claro, de panorámicas, condensador y concentrador de muchas personalidades cumbres; libro que obliga a seguirle con atención al que ha iniciado su lectura.—B. MATEOS.

GALIMARD, P., *El chico de 12 a 15 años*. Marfil, Alcoy 1970, 18 x 12,5, 134 p.

La temática que presenta este libro es como dice el título sobre la edad pre-adolescente, una edad complicada para los chicos, en un mundo tan complejo que se les abre de repente ante el cual se sienten como fuera de su sitio, insatisfechos, incómodos, incomprendidos, etc. De ahí que se haya llamado a esta edad la «edad ingrata».

El autor va analizando los problemas que el chico plantea a esta edad, enriqueciendo esta obra con análisis de casos típicos, los cuales ilustran el conocimiento de la persona en esta edad en que va delimitándose su personalidad.

Una obra que puede ser de gran interés por su claridad y enfoque para los padres a la hora de comprender y orientar a sus hijos.—L. PRIETO.

NERICI, I. G., *Hacia una Didáctica General Dinámica*, Kapelusz, Buenos Aires 1969, 19 x 14, 525 p.

El título castellano nos parece más indicador de su contenido que el original portugués «Introdução a Didática Geral. Dinamica da Escola» (4.ª ed.), puesto que, sin ser una didáctica sistemática y completa, el autor no olvida ningún aspecto de interés para el Educador-Profesor, y desarrolla los aspectos más dinámicos y más en conexión con las orientaciones renovadoras y de actualidad, en todos los niveles de la enseñanza, desde la escuela materna a los estudios universitarios. Su estructura, sin embargo, no es evolutiva.

En el presente libro encontramos orientaciones minuciosas y de detalle, y referencias a todos los rasgos que podamos imaginar. Los temas se agrupan en torno a las siguientes unidades temáticas: Concepto y objetivos de la educación, aprendizaje, métodos y técnicas de enseñanza, etapas escolares, planeamiento didáctico, actividades extraclase, dirección del curso y disciplina. Y concluye con unas normas generales de orientación docente. Estructura que nos parece demasiado arbitraria, poco clara y muy propensa a la repetición, como de hecho encontramos en el libro.

Su valor es notable: análisis minucioso, práctico y totalitario del educador, del profesor y del alumno; de la dinámica del colegio-clase; y del valor de materiales y procedimientos de enseñanza y de evaluación... en busca de una didáctica moderna.—B. MATEOS.

PRELLEZA GARCIA, J. M., *Educación y familia en A. Manjón*, Pas. Zürich 1969, 25 x 18, 370 p.

Todos admiramos la personalidad pedagógica de don Andrés Manjón. A pesar de ello se ha venido notando la ausencia de un estudio serio sobre tan colosal figura. Asimismo el autor de esta tesis descubrió grandes riquezas ocultas en la obra manjoniana. Era necesario un enfoque existencial de la problemática pedagógica de don Andrés. Este empeño ha sido hábilmente cumplido por el autor que, lejos de mitificar la figura del pedagogo de los Cármenes, nos ha presentado la humanidad de don Andrés en el marco histórico de su tiempo. Un enfoque de este tipo lleva consigo un gran trabajo científico y supone desempolvar muchos legajos. Esfuerzos que ya han sido premiados por la misma obra, puesto que constituye un verdadero trabajo crítico. Es todo un triunfo de la investigación pedagógica.—TOMAS VILLALOBOS.

PATANE, L. R., *Il Pensiero Pedagogico di S. Agostino*, Ricardo Patron, Bologna 1967, 15,5 x 22, 264 p.

Dentro de lo Col. «Scienze Filosofiche» este libro es un estudio que intenta, por un lado deshacer un prejuicio muy frecuente ante la educación medieval, y por otro aunar y profundizar los ensayos bastante frecuentes, aunque aislados, en torno a la figura pedagógica de S. Agustín. Creemos, sin embargo, que el presente estudio tampoco es exhaustivo.

En un nivel teórico y de principios, ha procurado recoger ideas de los distintos libros de S. Agustín; manteniendo, sólo en lo posible, el orden cronológico. El aspecto directamente metodológico y de psicología de las edades se aborda al final en un apéndice, a base sobre todo de las «Confesiones». Y ello es justo, puesto que San Agustín muy pocas veces desciende a detalles de método. En su pensamiento y en sus obras expresa preferentemente los grandes principios y conceptos de Persona, voluntad, razón, sentidos, memoria, libertad, naturaleza, gracia... con sus contenidos y mutuas relaciones... Lo cual es base y fundamento de un sistema pedagógico, aunque el Santo no llegue a sistematizar. Esta es la orientación del presente libro, que nos parece de mucho valor y de gran fidelidad.

Destaquemos el concepto de educación como acto integral y simultáneo de toda la persona, como «sapiencia», el concepto de «interioridad», y la teoría de la sensación como punto de partida de toda la psicología agustiniana.—B. MATEOS.

TEXTOS DEL SOCIALISMO Y ANARQUISMO (*Texte des Sozialismus und Anarchismus 1800-1950*. Rowohl Hamburg 1969.

I. BAKUNIN, Michail, *Gott und der Staat*, 246 p.

II. BERNSTEIN, Eduard: *Die Voraussetzungen des Sozialismus*, 252 p.

III. PROUDHON, Pierre Joseph: *Bekenntnisse eines Revolutionärs*, 249 p.

IV. LENIN, Wladimir Iljitsch: *Für und wider die Bürokratie*, 252 p.

La editorial Rowohl ha iniciado la publicación de una Biblioteca de Textos del Socialismo y Anarquismo, en el formato de los «libros de bolsillo», trabajados sin embargo científicamente sobre los textos originales, con bibliografía, apéndices explicativos, tablas cronológicas, etc., y con todo, manteniendo el precio módico de venta en que ya es conocida. Se trata de presentar así las fuentes teóricas, tanto del Socialismo como del Anarquismo, desde los tiempos de la Revolución francesa hasta hoy, a la vez que se perfila el modo de la evolución y avatares de esas teorías en los intentos y caminos por los que se han querido llevar a la práctica. Colección digna de todo encomio y que intenta ser un buen instrumento de trabajo tanto para Profesores como alumnos de Historia de las ideas, de Sociología, Política, Filosofía, Economía y ciencias del Estado.

Los cuatro volúmenes que presentamos toman sus títulos de alguno de los escritos principales que contienen.

Bakunin: Dios y el Estado y otros escritos. Entre estos otros escritos están varias cartas (una a los «hermanos de la Alianza» en España pp. 210-223), la for-

mación perfecta, sofismas históricos de la Escuela doctrinaria de los comunistas alemanes, personales relaciones con Marx, etc., etc.

Bernstein: Los presupuestos del Socialismo y los cometidos de la Democracia social, con sus múltiples implicaciones y hasta un esbozo sobre el Marxismo y la Dialéctica hegeliana.

Proudhon: Confesiones de un revolucionario que, partiendo de una confesión de fe política («confiteor», pp. 7-18) nos dan las reacciones y meditaciones personales del autor desde 1789 hasta 1849, ante los acontecimientos históricos sobre los que él pudo reflexionar.

Lenin: Pro y contra la Burocracia. Bajo este título se nos ofrece una serie de discursos desde el año de la Revolución rusa (1917) hasta 1923, juntamente con otra serie de cartas (entre ellas a Stalin, a Trotzki, a los comunistas georgianos) y la famosa carta al Congreso del partido que figura como el «testamento» de Lenin.

Dirige esta colección Günther Hillmann y tiene ya anunciada para este mismo año la publicación de textos del mismo estilo y finalidad de Trotzki, Stalin, y Bucharin. Dada la dificultad de acceso a las Obras Completas de algunos de estos autores, a veces sin editar plenamente con sentido científico, esta pequeña y cuidada colección llena una verdadera laguna para aquellos que tienen que habérselas directamente con el pensamiento de estos pensadores y revolucionarios, a los que es elemental conocer antes de tenerlos que criticar.—R. FLOREZ.

THEODORSON, G., y THEODORSON, A., *A Moderne Dictionary of Sociology*. Methuen Co. Ltd., London 1970, 23,5 x 16, 470 p.

Este volumen, resultado de siete años de investigación, tiene por meta principal satisfacer las necesidades de los alumnos de sociología facilitándoles con nuevos significados, conceptos puestos al día, etc. Figuran en él expresiones procedentes de ciencias relacionadas con la sociología, tal como de la sicología, antropología y estadística; y también términos de la economía y ciencias políticas que a menudo se emplean en sociología. Modernísimo, fácil de manejar y de tamaño conveniente, este diccionario les será útil también a los profesionales de otras disciplinas, y por cierto, al hombre de la calle quien en sus lecturas se encuentra cada vez más con términos sociológicos.—LESTER AVESTRUZ.

JACKSON, J. A., *Social Stratification*. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1968, 23,5 x 16, 240 p.

Se trata del primer volumen del «Sociological Studies», un nuevo anual internacional que tiene por objeto repasar varios aspectos de la sociología contemporánea y valorar los rumbos actuales de la investigación en las diversas áreas de la misma. Es un trabajo éste de colaboración de profesores-sociólogos de diversos países, sin excluir a los del de detrás del telón de acero. Dos polacos figuran con su reportaje en torno a tres ciudades polacas.

Las colaboraciones representan muchos de los distintos aspectos de la estratificación social. En las cuatro primeras se re-examinan algunos términos utilizados para describir la estratificación: clase, estado, poder, deferencia, privilegio, prestigio, etc., sacándose a luz las variaciones en el significado y las interesantes e importantes facetas del problema. Los artículos que siguen son estudios acerca de los distintos aspectos del tema a la luz de las realidades sociológicas de sociedades concretas, e incluyen reportajes de las investigaciones en torno a ellas. Figuran, entre estas realidades, la sociedad obrera alemana, las clases sociales en Australia, en las ciudades polacas y en la Gran Bretaña.—LESTER AVESTRUZ.

HAUBTMANN, P., *P. J. Proudhon; Genèse d'un antithéiste*, Maison Mame, París 1969, 22 x 14, 258 p.

Se trata de la tesis para el doctorado en teología realizada por este gran especialista de Proudhon. Es un estudio de las circunstancias sociales del siglo XIX en Francia donde tiene lugar la vida de este gran insatisfecho de las condiciones

sociales, de la postura eclesiástica en esta materia en su tiempo. Un estudio amplio y profundo del desarrollo del problema religioso de Proudhon con un análisis a fondo de las influencias culturales que sobre él ejerció la doctrina católica y otras lecturas y todo ello enmarcado en una ambientación histórica que hace que la presente obra pueda ser asimismo calificada como reflexión teológica sobre la historia del siglo XIX francés.—F. MARTINEZ.

MANN, P. H., *Los métodos de investigación sociológica*, Gregorio del Toro, Madrid 1969, 24 x 16, 226 p.

La sociología es una ciencia que tiene un puesto muy principal en nuestro mundo. Hay muchos aficionados y no tantos especialistas. Muchas veces se ve el campo concreto de la investigación sociológica como la parte más árida dentro del conjunto. Sin embargo es imprescindible. Por esto el libro que presentamos tiene el doble valor de estudiar tal tema con seriedad y al mismo tiempo con claridad y sencillez suficientes para que se lea con interés por todos, aun los no iniciados.—J. L. BARRIO.

VERA, A., *Metodología de la investigación*, Kapelusz, Buenos Aires 1968, 20 x 14, 193 p.

La presente obra va dirigida a los universitarios, para quien es imprescindible el estudio de la metodología a la hora de pretender hacer un trabajo serio. Así, se estudia la investigación en diversos campos de la ciencia. Tras una segunda parte en la que se detiene el autor en el proceso metodológico a seguir en todo tipo de investigación, termina el libro con una sección dedicada a la «preparación de la monografía». Hay que resaltar la abundante bibliografía que aumenta el valor de esta obra que pretende ser una ayuda útil para todos los estudiantes.—J. L. BARRIO.

DIAZ, E. *Estado de derecho y sociedad democrática*. Edicusa, Madrid 1969, 18 x 12, 195 p.

«No todo Estado es Estado de derecho. Por supuesto, es cierto que todo Estado crea y utiliza un derecho, que todo Estado funciona con un sistema normativo jurídico. Y sin embargo, decimos, no todo Estado es un Estado de derecho». Con estas palabras comienza el libro que presentamos. A través de él, E. Díaz nos dará una visión clara de la evolución del estado de derecho en nuestro tiempo. Sus partes principales son: El Estado liberal de derecho, los totalitarismos, el Estado social de derecho, y en la última parte, la más interesante, nos da las perspectivas de estado democrático de derecho y los pasos para llegar a él.

Según él, el paso al estado democrático de derecho se hará a través del socialismo. Hoy la sociedad de consumo capitalista se encuentra en un callejón sin salida; su sistema de partidos políticos tampoco se admite como única canalización de la participación en el poder. De momento, en 1970, nos encontramos en una contraofensiva de las derechas al mayo francés y a toda la corriente de las izquierdas, pero el proceso es irreversible. La sociedad democrática de derecho llegará, y el paso no puede ser otro, como afirma el autor, que el socialismo.—R. PANIAGUA.

RUSCONI, G. E., *Teoría Crítica de la Sociedad*, Martínez Roca, Barcelona 1969, 13 x 20, 348 p.

El autor intenta con esta obra, bastante más que una introducción a los autores de moda de la teoría crítica de la sociedad, como pudieran ser Marcuse, Adorno o Horkheimer. Por eso es un libro para gente ya iniciada. Se pretende una reproblematicación de la sociología del conocimiento (en una larga introducción), y a la luz de ello analizar la génesis cultural y especulativa de la teoría crítica de la sociedad, que tiene su origen en la más típica tradición germánica, según su componente hegeliano-marxista en el que originalmente se inserta un elemento freudiano; presentar sintéticamente sus tesis, trasladando el acento de los contenidos a las categorías teórico-epistemológicas y sociológicas.

Los autores estudiados se encuadran en tres secciones: 1.—La revolución frustrada (Lukács y Korsch); 2.—La estabilización precaria (Eppstein, Lewalter; Thalheimer, Geiger y Korsch de nuevo); 3.—El rechazo del orden existente (Horkheimer, Adorno y Marcuse). Como punto de partida de muchas reflexiones están además Weber y Mannheim.

Una nueva aportación, pues, de sumo interés esta que nos ofrecen las Ediciones Roca.—M. ACEVEDO.

LYNN WHITE, Jr., *Machina ex Deo. Essays in the Dynamism of Western Culture*, The MIT Press, Massachusetts 1968, 15 x 21, 186 p.

Un historiador especialista de lo medieval, acomete la delicada y tentadora tarea de buscar las causas, el origen y consecuencias de la tecnología. Esta ciencia-praxis, secularizadora, ha tenido un origen en gran parte cristiano y al igual que la dignidad del trabajo fue impulsada por los grandes contemplativos como Francisco de Asís, Benito, etc. Son paradojas pero no contradicciones: La fuerza dominadora de la tecnología confirma el mandato divino de dominar la tierra y pone de manifiesto que la creación no es Dios. Pero esto trae consigo graves trastornos en los patrones culturales de Oriente y Occidente, de los que el mundo actual se resiente. Los peligros deshumanizantes de la racionalización y el poderío de las fuerzas irracionales han hecho su aparición amenazadora, de aquí que la humanidad se haya vuelto insegura y como en los grandes cambios medievales busque «brujas» para aplacar y destruir a los nuevos dignatarios.—D. NATAL.

AXELOS, K., *Marx, pensador de la técnica*, Fontanella, Barcelona 1969, 23 x 15, 324 p.

Para ver la dirección que toma esta obra, es necesario saber que su autor Kostas Axelos fue fundador del partido comunista griego y más tarde expulsado de su seno. La razón quizá fuese por ser partidario de un marxismo abierto. Su reflexión intenta hacer una síntesis de Marx, Heidegger, Nietzsche y las corrientes psicoanalíticas. Esto nos hace pensar que su obra no está influenciada por la línea del partido que tan unilateralmente sigue a Marx.

Este trabajo pretende ser una exposición equilibrada del pensamiento de Marx sin ir a los extremos de un excesivo historicismo ni un excesivo dogmatismo. Pretende ser un medio para que se piense más profundamente en la obra de ese gran personaje. Se trata de captar un pensamiento que implica la historia que pertenece y desemboca en ella.

Viene a ser una visión personal de la historia del pensamiento desde la Idea platónica hasta su realización por la técnica descubierta por Marx. Antepone a la presentación del pensamiento de Marx los pensamientos que desembocan en él, y alcanzar el centro de su pensamiento desde los escritos de juventud incluidos.

Muy completo el itinerario bibliográfico en que selecciona los mejores libros aparecidos hasta 1962, agrupándolos por temas que tocan de alguna manera la obra de Marx y sus consecuencias.—A. CALLEJA.

MILIBAND, R., *The State in capitalist Society*, Basic Books, New York 1969, 22 x 15, 277 p.

Se trata de un estudio de todo lo referente a la naturaleza y al papel que el Estado desempeña en las actuales sociedades capitalistas. A lo largo del desarrollo del libro, el autor alega la idea de que en estas sociedades el poder está difundido de tal manera que impide a cualquier clase o grupo el poder ejercer una influencia de dirección sobre el estado. Prueba además cómo el poder se halla bajo la influencia de la economía.

A pesar de que el autor se confiesa marxista, reconoce que los marxistas no han intentado notablemente un afrontamiento efectivo con el problema del estado a la luz de la realidad concreta socioeconómica, política y cultural de las actuales sociedades capitalistas.

Quien verdaderamente esté interesado en un profundo estudio de la actual sociedad capitalista puede encontrar en esta obra un gran manantial de investigación.—JESUS BUEY R.

TORBADO, J., *La Europa de los jóvenes*. Nova Terra, Barcelona 1969, 13,5 x 18,5, 211 p.

Jesús Torbado aúna erudición con mención y experiencia, por eso llega con tanta claridad a la juventud de toda condición. Ha vivido y apurado, las relaciones con la juventud de toda Europa, con sus principales disgresiones ideológicas y matices nacionales. Se ocupa de una juventud representante en cada caso y en todas ellas capta la existencia de unos valores y la raíz de unas deficiencias que enseña a distinguir con serenidad y lucidez.

Esta obra nos librará de prejuicios y tópicos insulsos y amanerados sobre una juventud varia, casi desconocida y competente, para evidenciarlos del progreso irreversible del hombre.—N. DE VEGA.

GISBERT, P., *El hombre preliterario*. Marfil, Alcoy 1969, 15 x 20,5, 322 p.

Es una obra para iniciados en Antropología y Sociología y no para especialistas. Estudio minucioso de los rasgos e instituciones más características de las sociedades preliterarias, que nos ofrece una nítida imagen del hombre preliterario con su ilimitada gama de costumbres, actividades, leyes, sentimientos de belleza y de lo malo, creencias y cultos, la mujer y la familia, canibalismo... Más que trabajo científico es una información expositiva de la vida preliteraria del hombre.

El autor hace alarde de un conocimiento profundo de la materia y de una pluma sencilla y agradable para el lector.—N. DE VEGA.

McLUHAN, Marshall, *La galaxia Gutember*. Génesis del homo typograficus, Aguilar, Madrid 1969, 15 x 9,5, 410 p.

Se trata de un libro denso, concienzudamente trabajado, que despliega a modo de mosaico el abanico de todas las convergencias como medio práctico de revelar la causación de los hechos históricos. Es por eso por lo que se ha titulado galaxia, y no «circunstancia».

Según el estado y el uso que de los sentidos haga el hombre, así percibe al mundo y en consecuencia elabora su ideología. De la misma manera (y es el proceso inverso, en círculo vicioso) tal cual sea el exterior así el hombre toma conciencia de la realidad. Los medios de expresión, en esta relación hombre-realidad juegan papel decisivo: la escritura y el papiro crearon el medio ambiente social de los imperios del mundo antiguo; la prensa de tipos móviles creó un nuevo mundo circundante, creó el público, orientando al hombre unilinealmente (nacionalidades, liberalismo...). Este libro constata las consecuencias de esta intensa acentuación de lo visual respecto de los otros sentidos.

Pero con el advenimiento del circuito eléctrico que aúna imagen y sonido se origina una colisión entre las consecuencias que le son propias a la tecnología eléctrica y las de la mecánica (impresión). Esperemos que el autor en el volumen prometido estudie las transformaciones que hoy padecemos a partir de una mejor comprensión de los medios existentes en el mundo de hoy.—R. PEREZ.

PERPIÑA RODRIGUEZ, A., *El capitalismo: análisis sociológico*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1970, 24,5 x 17,5, 156 p.

Antonio Perpiñá es un nombre que a todos nos suena cuando de temas sociológicos se trata. La presente obra es un estudio monográfico sobre el capitalismo. El autor echa mano de todas las disciplinas que se relacionan con la sociología y enfoca su estudio desde una perspectiva doble: por una parte la perspectiva

analítica que lleva a la búsqueda del factor predominante y la perspectiva sintética por otra, la cual sea capaz de aprehender el cambio como sucesión de fases, edades y sociedades. Para esto se acude a Marx, quien, a juicio del autor, ha sido el primer gran teórico del capitalismo y ha dejado una huella perenne en el camino de su estudio. La postura del autor intenta ser neutral y el método rigurosamente científico, consecuente siempre con los presupuestos del principio.

Para terminar diremos que a nuestro juicio el autor ha conseguido la meta que se proponía alcanzar, a saber: qué es y cómo evoluciona esa estructura social que llamamos capitalismo.—M. GARRIDO.

CALVEZ, J.-Yvez, *Introducción a la vida política*. Estela, Barcelona 1969, 20 x 14, 226 p.

Acostumbrados a que la política sea lo que hacen los «políticos» esta obra resulta sorprendente porque nos adentra en la misma esencia de lo político. Lo político entra en escena «cuando está en juego el *todo* del hombre» (pp. 25-39). Creemos que aquí se encuentra un primer climax de la obra. El otro lo podemos colocar en la descripción del «derecho de sociedad» (p. 125). Comprendidos estos dos fundamentos se tiene una base excelente para percibir las auténticas implicaciones y la asombrosa profundidad humana exigidas por una auténtica vida política. Lo político comporta una tensión constante entre orden y libertad. Pero así como se pide que la libertad no sea alienada con actuaciones egoístas, del mismo modo el orden no puede ser manejado arbitrariamente al servicio de mezquindades individuales o grupales, porque en ambas formas se produce la masacre del hombre.—D. NATAL.

BISMARCK, K. von-DIRKS, W., *Fe cristiana e ideología*. Marfil, Alcoy 1969, 22 x 15, 296 p.

La fe no puede ser una ideología porque entonces no podría ser una creencia católica, es decir, válida universalmente, y además sería una Fe racionalizada y orquestada. No obstante, esto no ha impedido que históricamente, por desgracia, haya sido convertida por algunos en *mera* ideología. Pero, por otra parte, si la fe no es una ideología, ¿cómo puede concretizarse de manera que sea una fe comprometida en la vida histórica del hombre que vive en un tiempo y en un espacio concreto? Estos problemas están expuestos por varios autores de manera clara y seria. Se comienza por unos estudios que tratan de establecer las relaciones entre fe y ética política. A continuación se expone cómo ha sido esto históricamente en el pasado y finalmente se pasa revista al desarrollo que ha tenido la influencia cristiana actualmente en diversos países y naciones de modo que así se obtiene una excelente visión del problema tanto teórico como a nivel de pueblos concretos. La presentación es estupenda y es de utilidad para todo el que no quiera esconder la cabeza, como la avestruz, en nuestro mundo actual.—D. NATAL.

CAMARA, H., *Espiral de violencia*, Sígueme, Salamanca 1970, 19 x 12, 81 p.

En este pequeño librito vemos la preocupación de un hombre entregado de lleno, desde su alto sitial jerárquico, al problema social, al problema del subdesarrollo. El «Obispo terrible» nos presenta la espiral de violencia que nos envuelve: violencia primera de la injusticia, violencia segunda de la reacción de los oprimidos y violencia tercera represiva... ¿No hay otra solución que la violencia para arreglar este nuestro mundo? Desde luego él no lo cree así, y su misma vida es el mejor testimonio de ello. En las últimas páginas presenta su plan de movimiento Acción, Justicia y Paz. Que este comprometedor escrito sea capaz de despertar muchas «minorías abrahámicas».—JOSE L. BARRIO.

MARCUSE, H., *Philosophie et Révolution*, Ed. Denöel, París 1969, 17 x 11, 156 p.

En el presente libro se pretende mostrar la reciprocidad absoluta en la acción

política de la filosofía y de la revolución. Para ello se acude a la relación de dos grandes pensadores que han marcado época en la historia: Kant y Marx. El autor queriendo ser fiel al pensamiento de Max Adler se plantea el problema de un marxismo trascendental en la primera parte. Se mete a fondo en este problema que le obliga a establecer relaciones entre Kant y Marx, partiendo de que los dos fundamentan una teoría de la experiencia social, basada en la crítica del conocimiento. Únicamente que Kant no tiene conciencia de la significación revolucionaria de su filosofía en el campo social y Marx tiene plena conciencia del paso decisivo que le acompaña. Examina después el problema de la Filosofía y la revolución, para detenerse en la tercera parte en la significación del método en el campo social dentro de una filosofía concreta.

En conjunto el libro tiene valiosos valores, que todos debemos aprovechar, sobre todo los interesados por estos temas.—CRISTOBAL VERGARA.

MARCUSE, H., *Vers la Liberation*, Ed. Denöel, París 1969, 17 x 11, 170 p.

Dada la situación del hombre en la sociedad actual como unidimensional, ¿cómo podemos caminar hacia la liberación? ¿En qué consiste esta liberación? ¿Qué sentido tiene? Estos son los interrogantes que preocupan a Marcuse en el presente ensayo.

A mi modo de ver Marcuse no soluciona nada. Sus aportaciones son valiosas en cuanto que da unas perspectivas para la liberación del hombre, que podríamos cifrar en el desarrollo de las necesidades biológicas de la libertad. El primer paso que da Marcuse es la liberación de la conciencia. El segundo la ilustración de la nueva clase obrera. Y en tercer lugar entraría por medio otros factores que proclaman la crisis de la sociedad existente. A la hora de la realización práctica Marcuse no sabe por dónde comenzar. De ahí que en el presente ensayo y en otros similares se haya convertido, más que en pensador, en un animador de la juventud, propugnando como primera medida la oposición.—CRISTOBAL VERGARA.

Varios

SARTRE, J. J., *Obras Completas. I. Teatro*, Aguilar, Madrid 1970, 18 x 12, 1096.

No pretendemos presentar a estas alturas el teatro de Sartre. Es de sobra conocido y estudiado en nuestro tiempo. Por eso lo que queremos hacer es agradecer a la Editorial Aguilar el haber incluido en su ya famosa colección de autores modernos las obras de Sartre. En este primer tomo se incluyen: Las moscas, A puerta cerrada, Muertos sin sepultura, La puta respetuosa, Las manos sucias, El Diablo y Dios, Nekrasov, Los secuestradores de Altona, Kean y Las troyanas. El equipo de traductores es también escogido: Miguel Angel Asturias, Alfonso Sastre... En fin, sólo nos queda añadir que esperamos ansiosos los próximos volúmenes que completan la vasta creación sartriana.—JOSE L. BARRIO.

BEAUVOIR, Simone de, *Une mort tres douce*, Gallimard, París 1970, 12 x 8, 157 p.

Sólo cuando la muerte llega a una persona cercana a nosotros advertimos que se trata de un hecho algo más que cotidiano al que no damos importancia por ser común y corriente. En este caso, con una calidad literaria evidente, Simone de

Beauvoir nos describe el proceso de enfermedad que lleva a su propia madre a la muerte a la vez que reflexiona sobre la cuestión eterna que el hombre se ha preguntado desde siempre: ¿por qué tanto sufrimiento inútil? ¿qué, después de la muerte?

Hasta cierto punto la lucha del moribundo que rehusa creer llegar a una etapa final, a la nada de su ser, responde a la cuestión dejando abierta la puerta a lo desconocido. Pero ¿es una respuesta real y positiva? La tragedia, fuera de la fe, es inevitable.—R. PEREZ.

PINTA LLORENTE, M., *Cinco temas inquisitoriales*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1970, 21 x 17, 130 p.

El autor es un buen conocedor de los archivos de la Inquisición y a través de sus escritos se puede comprobar su autoridad de historiador. El presente libro es de suma importancia. Tal vez levante mucha polémica, pero la objetividad que encierran sus páginas son su mejor defensa. Los acontecimientos, las instituciones y las personas hay que examinarlas dentro de su tiempo y desde su tiempo.

Pasando ya a la visión de la España medieval y renacentista tenemos que decir que en nuestra patria es donde más se ha practicado la tolerancia, en contra de lo que muchos creen, basados en infundados prejuicios. El autor nos hace ver cómo lo que de violencia y represión se dio en España, comenzó mucho antes y con caracteres más agudos en Europa.

La obra es recopilación de algunas conferencias, artículos y otros inéditos.—L. FERRERO.

LEDESMA, A. de, *Conceptos espirituales y morales* (3 Vols.), C. S. I. C., Madrid 1969, 18 x 12, 521, 476, 412 p.

La Biblioteca de Antiguos Libros Hispánicos nos presenta la reimpresión de esta obra poético-religiosa clásica en nuestra literatura. Es de admirar el trabajo realizado por Ramón Esquer y Eduardo Juliá y llevado a feliz término superando el inevitable obstáculo de la muerte de estos dos eminentes investigadores. Hay que resaltar sobre todo el apéndice crítico en el que se anotan las variantes del texto y concordancias según las diferentes ediciones primitivas de 1600 y 1612. No podemos menos de expresar nuestro sentimiento de agradecimiento y póstuma felicitación a quienes con su esfuerzo nos han hecho posible la reimpresión de este texto clásico.—J. L. BARRIO.

RICO, M., *Ensayo de bibliografía pindárica*, C. S. I. C., Madrid 1969, 25 x 17, 334 p.

Toda obra dedicada a bibliografía sobre grandes autores es interesante por sí misma. Es una obra que, como se nos dice en el prólogo, no pretende ser completa, incluso en el mismo prólogo se nos indican algunos defectos, pero resultará de gran interés para los especialistas en literatura griega antigua. La bibliografía viene repartida en diversos apartados con relación a diferentes temas con el objeto de facilitar la consulta.—F. MARTINEZ.

Verdores del parnaso, C. S. I. C., Madrid 1969, 18 x 12, 321 p.

Un nuevo volumen de la Biblioteca de Antiguos Libros Hispánicos en el que se contiene *Verdores del Parnaso*, en edición de Rafael B. Claros. Esta obra contiene entremeses y sainetes de diversos autores, algunos desconocidos y otros que hoy se atribuyen a Quevedo. Un curioso libro cuyo valor aumenta por la rareza de que solamente ha sobrevivido hasta nuestros días un ejemplar, el de la Colección teatral de Arturo Sedó.—J. L. BARRIO.

ORDOÑEZ MARQUEZ, J., *La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva*. C. S. I. C., Madrid 1968, 25 x 17, 561 p.

El presente libro obtuvo como tesis doctoral la máxima calificación en la Universidad Pontificia de Salamanca hace ya algunos años. Se trata de una investigación histórica, abundantemente documentada, en la que se muestra la persecución religiosa, la apostasía colectiva, con sus diversas causas en los años 1931-1936 en la provincia de Huelva. Es de señalar la importancia que se da en estos aspectos a la actuación de la masonería. Se completa la obra con una bibliografía y documentos referentes a casos concretos que explicitan palpablemente lo anteriormente expuesto. Interesante obra que ayudará a descubrir el verdadero fondo de estos años turbios en nuestra historia política y religiosa.—JOSE L. BARRIO.

CARRETERO, A., *La personalidad de Castilla en el conjunto de los pueblos hispánicos*, Fomento de Cultura, Valencia 1968, 19 x 14, 180 p.

Se recoge aquí una conferencia pronunciada en Méjico en 1957. Basándose en una visión panorámica histórico-geográfica del conjunto nacional español, presenta la personalidad de Castilla tal y como realmente se manifiesta en su desarrollo histórico. Castilla ha sido con Vascongadas un pueblo mucho más democrático, más popular y foral que León y Galicia, monárquicos. Luego explica cómo se llegó a la actual constitución centralista. Se trata de deshacer viejos errores sobre nuestra historia pasada.—F. MARTINEZ.

CARVALHO, M. J., de, *Lettres à ma Mère disparue*. La Palatine, Paris-Genève 1970, 18 x 11,5, 157 p.

Más que cartas, propiamente se trata de un diálogo entre el autor y su madre muerta. Escrito con ternura y con sencillez, se van desarrollando estas «conversaciones» que tienen por objeto realidades tan misteriosas como la muerte, la nada, la existencia y su sentido, Dios, la creación, el amor... El filósofo brasileño muestra una sensibilidad exquisita y al mismo tiempo una seria profundidad en los temas que toca. Su lectura invita a unirse al diálogo y meditar con ellos olvidándonos un poco de nuestras pequeñeces.—JOSE L. BARRIO.

SVOBODA, R., *Licht am Abend*. Butzon & Bercker, Kevelaer 1969, 20 x 12, 206 p.

El cuidado y la preocupación por los ancianos es un profundo y no muy concienciado problema en nuestro tiempo. Esto lo conoce muy bien nuestro autor, informador en la Asociación Alemana de Cáritas. Este libro está dirigido sobre todo a ellos, a los ancianos, en plan de textos de meditación, escogidos ya de la Biblia, ya de los Documentos del Vaticano II, ya de autores tanto clásicos como modernos. Los textos están bien escogidos para una ayuda espiritual de los que están viviendo la tercera edad.—L. FERRERO.

STEINMANN, W., *Ich war nicht allein*. Steyler, Freiburg 1969, 21 x 13, 53 p.

Quizá el leer poesía en el idioma original, cuando no es éste el propio idioma, gana en cierto gusto de regocijo mental, aunque pierda quizá en otros aspectos, si no se conoce profundamente. Este librito rezuma ese gusto. Delineado con tintes y tintas juveniles se compone de verdaderas oraciones, conversaciones con Dios, que sirven para vivificar el ánimo y profundizar en esa relación en que estamos inmersos.—L. FERRERO.

MULLER A., *De Rabelais à Paul Valéry* (Les grands écrivains devant le christianisme), R. Foulon et Cie., Paris 1969, 24 x 15,5, 278 p.

Son 66 los literatos que trata el autor de la presente obra. Siguiendo un orden

cronológico (a veces lógico, por épocas) va reseñando una pequeña historia de cada escritor, señalando de modo especial la formación que ha recibido, para analizar su actitud frente a lo religioso, lo absoluto, Dios. Ciertamente, en tan pocas páginas no se puede hacer nada mejor que esto: brevedad, claridad y concisión, son las notas que acompañan a cada estudio. Asimismo, señala sobre cada autor las principales monografías existentes sobre el mismo, en nota, añadiendo una pequeña bibliografía al final de cada capítulo.—G. CANTERA.

BARNARD, G. C., *Samuel Beckett. (A new approach)*, J. M. Dent and Sons Edit. London 1970, 15 x 22, 144 p.

Los subtítulos: Una nueva aproximación y un estudio de las novelas y obras de teatro, nos indican que el autor ha procurado sondear, como ya lo han hecho otros, pero de una nueva forma. En efecto, se ha dicho que Beckett deja las cosas sin resolver, sin una solución definitiva; por lo mismo que es un escritor-poeta, nos dice Barnard, sus obras tienen muchos sentidos, y yo he querido fijarme en el estudio de la esquizofrenia y de los personajes esquizoides de Beckett, pues pienso que Beckett se ha dirigido principalmente al estudio de un «sí mismo central» que es la clave de la condición humana. El premio Nóbel de 1969 es un revolucionario tanto de la novela como del teatro. Quizá hay que añadir a éste estudio, que Beckett es también principalmente un revolucionario de la convivencia humana, empezando por ser un alertador de la misma, ya que personalidad central y convivencia son realidades inseparables que se «aluden» mutuamente.—D. NATAL.

MAGIERA, K., *Liddl, Eichorn und andere. Knecht*, Frankfurt am Main 1969, 19 x 12, 261 p.

En el centro de esta novela tenemos un personaje muy interesante, desde el punto de vista religioso más que psicológico. Eichorn es un deán que se siente seguro en su piedad y vivencia religiosa. Pero en un momento importante para él, al celebrarse sus bodas de plata con la comunidad, comienza a sentirse inseguro. Surge un doble que a la vez es él y es distinto y se llama Liddl. Esto le deja al desnudo. Más tarde Liddl se independiza de nuevo. Eichorn se da por vencido y la comunidad pide su holocausto.

El desenlace de la novela es diáfano. El A. no trata de presentar un caso patológico, sino más bien la dura oposición entre una vida cristiana tomada en serio y un modo superficial de vivirla.—L. FERRERO.

	Págs.
RUBIO, JOSÉ, <i>Los marxistas y el estructuralismo. ¿método estructural o método dialéctico?</i> (I)	107-115
RUBIO, JOSÉ, <i>Bibliografía castellana sobre Teilhard de Chardin</i> (III)	655-670

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

BAUER, J.B., <i>La prehistoria bíblica</i>	420-421
BAUMGARINER, Ch., <i>Le péché originel</i>	123-124
BEA-MCKENZIE, <i>Estudios sobre la Biblia</i>	136
BENOIT, P., <i>L'Eglise et Israel</i>	707
BIC, M., <i>Trois prophètes dans un temps de ténèbres</i>	126
BOECKER, H. J., <i>Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches</i>	702-703
BOGAERT, P., <i>L'Apocalypse syriaque de Baruch</i>	125
BOURKE, M. M., <i>El Exodo</i>	426
BOUWMAN, G., <i>Berufen zur Freiheit. Freiheit und Gesetz nach der heiligen Schrift</i>	124-125
BRAUN, H., <i>Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit</i>	416
BULTMANN, R., <i>Histoire et eschatologie</i>	129-130
BURCHARD-JERVELL-THOMAS, <i>Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen</i>	697
BUSS, M. J., <i>The prophetic Word of Hosea</i>	700-701
CARDENAL, E., <i>Salmos</i>	134
CERFAUX, L., <i>Er redete in Gleichnissen</i>	413
CERFAUX, L., <i>Itinerario espiritual de S. Pablo</i>	704-705
CONZELMANN, H., <i>Der erste Brief an die Korinther</i>	129
CONZELMANN, H., <i>Theologie du Nouveau Testament</i>	139
CULLMANN, O., <i>Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne</i>	128
DHEILLY, J., <i>Bible pour notre temps</i>	696
DUPONT, J., <i>Die Versuchungen Jesu in der Wüste</i>	706
ELLIS, P., <i>Los Reyes</i>	710
EMMERICH, A. K., <i>Die Geheimnisse des Alten Bundes</i>	709
FALEY, R. J., <i>El Génesis 12-50</i>	420
FLANAGAN, Amós, <i>Oseas, Miqueas</i>	710
FOURNELLE, G., <i>El Levítico</i>	710
GÁBORIAU, F., <i>Le thème biblique de la connaissance</i>	124
GASTER, T., <i>Myth, Legend and Custom in the Old Testament</i>	702
GESE-HOFNER-RUDOLPH, <i>Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer</i>	698-699
GIBLET, J., <i>Von Christus zur Kirche</i>	128-129

	Págs.
GODET, F., <i>Commentaire sur l'epitre aux Romains</i>	130
GONZALEZ, A., <i>Profetismo y sacerdocio</i>	424-425
GRELOT, P., <i>El problema del pecado original</i>	422
GRELOT-DUFOUR, <i>La résurrection du Christ et l'exégèse moderne</i>	421-422
GROLLENBERG, L. H., <i>Bibel neu-gesehen</i>	417
GROM, B., <i>Katechesen zum Alten Testament</i>	700
GUERRA GOMEZ, M., <i>El idioma del Nuevo Testamento</i>	132-133
GUTEROD, K., <i>Wir lesen das Evangelium nach Markus</i>	704
GUTZWILLER, R., <i>Las parábolas de Jesús</i>	707
HAAG, H., <i>El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia</i>	422
HAHN, F., <i>Der urchristliche Gottesdienst</i>	695
HASLER, V., <i>Amen</i>	418-419
HEIDT, W., <i>El Génesis 1-11</i>	710
HEMELSOET, B., <i>Il paradiso nella Bibbia</i>	419
HERRMANN, S., <i>Israels Aufenthalt in Aegypten</i>	693-694
HORST, U., <i>Kritische Exegese und Verkündigung</i>	709-710
HUGUEN, N., <i>L'Eritre aux Colossiens</i>	131
HULSBOSCH, A., <i>Dios en la creación y en la evolución</i>	135
HUNT, I., <i>Josué y Jueces</i>	419
HUNTER, A. M., <i>Il dibattito sul vangelo di Giovanni</i>	419
IGLESIAS, S. M., <i>Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia</i>	421
JÜNGLING, H. W., <i>Der Tod der Götter</i>	694
KASEMANN, E., <i>New Testament questions of today</i>	128
KASTING, H., <i>Die Anfänge der urchristlichen Mission</i>	703
KING, P. J., <i>Los Números</i>	420
KINGSBURY, J. D., <i>The Parables of Jesus in Matthew 13</i>	706-707
KLAPPERT, B., <i>Die Eschatologie des Hebräerbriefs</i>	130-131
KLEIN, G., <i>Rekonstruktion und Interpretation</i>	133
KORNFELD, W., <i>Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels</i>	126-127
KRÖMER-SCHMITT-KESSLER, <i>Dibattito sulla risurrezione di Gesù</i>	707-708
LEHMANN, K., <i>Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift</i>	131-132
LOHFINK, N., <i>Exégesis bíblica y Teología</i>	134-135
LOHFINK, G., <i>La conversione di S. Paolo</i>	707
LORETZ, O., <i>Quelle est la vérité de la Bible?</i>	708-709
LOTZ, J. B., <i>Kreuz und Auferstehung</i>	131
LUBAC, H. de, <i>L'Écriture dans la Tradition</i>	709
LUBSCZYK, H., <i>Die Einheit der Schrift</i>	695
LYONNET-SCHOKEL, <i>La Biblia hoy en la Iglesia</i>	706
MARCHADOUR, G., <i>Thomas More et la Bible</i>	701-702
MARTIN ACHARD, R., <i>Actualité d'Abraham</i>	697-698

	Págs.
MARXSEN, W., <i>The Resurrection of Jesus of Nazareth</i>	708
MAERTENS, T., <i>Fichero bíblico</i>	138-139
MENARD, J. E., <i>L'Évangile selon Philippe</i>	415-416
MONLOUBOU, L., <i>L'âme des psalmistes</i>	135-136
MORANT, P., <i>Das Kommen des Herrn</i>	123
MULLER, K., <i>Anstoss und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs</i>	417
MÜSSNER, F., <i>Die Auferstehung Jesu</i>	415
NADOR, G., <i>Jüdische Rärsel aus Talmud und Misdrasch</i>	708
NELLESSEN, E., <i>Das Kind und seine Mutter</i>	418
NORTH, R., <i>Exégèse pratique des pettis prophetes posteriliens</i>	696-697
PAILLARD, J., <i>Règlement de comptes avec St. Paul</i>	140
PESCH, R., <i>Der reiche Fischfang: Lc. 5, 1-11; Jo. 21, 1-14</i>	413
PIDOUX, G., <i>El hombre en el Antiguo Testamento</i>	123
PLAG, Ch., <i>Israel Wege zum Heil</i>	704
PLASTARAS, J., <i>Creación y alianza</i>	424
PURY, R., <i>de Job ou l'homme révolté</i>	125
RÉHM, M., <i>Der königliche Messias im Lichte der Immanuel- Weissagungen des Buches Jesaja</i>	699-700
REŃCKÉNS, H., <i>Creación, paratso y pecado original</i>	424
RILLIET, J., <i>Saint Luc aujourd'hui</i>	703-704
ROMANIUCK, C., <i>El sacerdocio en el Nuevo Testamento</i>	136-137
ROOVER, A. R., <i>L'exégèse patristique de Luc. 1,35 des origines à Augustin</i>	693
SALGUERO, J., <i>Problemática del Nuevo Testamento</i>	423
SCHÉLLONG, D., <i>Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien</i>	705
SCHWY, G., <i>Iniciación al N. T. I: Mateo, Marcos, Lucas</i>	138
SCHLATTER, A., <i>Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik</i>	417-418
SCHNACKENBURG, R., <i>Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende</i>	133
SCHNEIDER, G., <i>La lettre aux Galates</i>	416-417
SCHÖONENBERG, P., <i>Alianza y creación</i>	423
SCHURMANN, H., <i>Das Lukasevangelium</i>	413-414
SŃAITH, N. H., <i>The book of Job</i>	125-126
SPIQ, C., <i>St. Paul: Les Épîtres pastorales</i>	414-415
STANLEY, D. M., <i>La Iglesia apostólica en el Nuevo Testamento</i>	127
STEINEMANN, J., <i>Christentum geht ins Mark</i>	132
STEINMETZ, F. J., <i>Protologische Heils-Zuversicht</i>	705
STÖCK, A., <i>Einheit des Neuen Testaments</i>	, 416
TÓUILLEUX, P., <i>La Iglesia en las Escrituras</i>	138
TRILLING, W., <i>Jesús y los problemas de su historicidad</i>	424
TRILLING, W., <i>Die Schrift allein</i>	695-696
TROADEC, H., <i>Évangile selon St. Luc</i>	137

	Págs.
VALENSIN-HUBY, <i>Evangelio según S. Lucas</i>	709
VAWTER, B., <i>Introducción a los cuatro Evangelios</i>	423
WALKENHORST, K. H., <i>Der Sinai im liturgischen Verständnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition</i>	698
WILSON, R. M., <i>Gnose et Nouveau Testament</i>	134
WOLF, H. W., <i>Die Stunde des Amos</i>	696
ZIMMERMANN, H., <i>Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento</i>	137-138
VARIOS, <i>Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments</i>	133
VARIOS, ITALA. <i>Das Neue Testament in altlateinischer Über- lieferung Band II. Markus Evangelium</i>	703

TEOLOGICO-DOGMATICAS

MC AFEE, R., <i>La revolución ecuménica. Un estudio del diálogo católico protestante</i>	730
ADNES, P., <i>El matrimonio</i>	164
ALSZEGHY, Z., - FLICK, M., <i>El desarrollo del dogma católico</i>	154-155
ANTON, A., <i>Primado y colegialidad</i>	721
ARMSTRONG, A. O. <i>¿Qué está sucediendo en la Iglesia católica?</i>	718
ASMUSSEN, H., <i>La reforma católica</i>	729
AUBERT, R., <i>Vaticano I</i>	711
AUGUSTINOVICH, A., <i>Líneas bíblicas del movimiento de Cursillos</i>	735-736
BACIOCCHI, J., <i>La Eucaristía</i>	147
BAILY HARNED, D., <i>La ambigüedad de la religión</i>	165
BARTH, K., BALTHASAR, U. von, <i>Dialogue</i>	148
BARTH, K., <i>Dogmatique, IV vol. La Doctrine de la Réconcilia- tion. tome I.</i>	
BARTH, K., <i>La proclamación del Evangelio</i>	443
BARTH, K., <i>Letzte Zeugnisse. Dernières Témoignages</i>	723
BARTH, K., <i>Doctrinale, IV vol. La doctrine de la Réconcilia- tion, tome II</i>	724
BAUMGARTNER, Ch., <i>La gracia de Cristo</i>	146-147
BELLETT, M., <i>Le sens actuel du christianisme</i>	151
BENT, CH. N., <i>El movimiento de la muerte de Dios</i>	451
BENZO MESTRE, M., <i>Los sacramentos de la Eucaristía, Orden y Penitencia</i>	717
BERG, L., <i>Das theologische Menschenbild</i>	725
BERKOUWER, G.- G., <i>Gehorsam und Aufbruch. Zur Situation der katholischen Kirche und Theologie</i>	437
BERTSCH, L., <i>Penitencia y Confesión</i>	441
BEUMER, J., <i>Erasmus der Europäer</i>	169

	Págs.
BEUMER, J., <i>Handbuch der dogmengeschichte, Band. I, Das Dasein in Glauben faszikel 3 b: Die Inspirationen der Heiligen Schrift</i>	346
<i>Faszikel 4: Die mundliche Überlieferung als Glaubensquelle</i>	346
BIELMEIER, J., <i>Abschied von Trient</i>	170
BIOLO, S., <i>La Coscienza nel "De Trinitate" di S. Agostino</i>	449
BISHOP, J., <i>Los teólogos de la muerte de Dios</i>	166
BLASIG, W., <i>Kirche Gottes - Kirche der Menschen</i>	715
BONHOEFFER, D., <i>Textes choisis</i>	727-728
BOROS, L., <i>Dieu est là! Vers une rencontre existentielle du Seigneur</i>	151
BOYER, C., <i>Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo</i>	145
BRANDENBURG, A., <i>Martin Luther, gegenwartig</i>	167
BRIEN, R.-P., <i>La Iglesia en el pensamiento del obispo Robinson</i>	162
BROWN, P., <i>Biografía de Agustín de Hipona</i>	712-713
BUNDSCHERER, N., <i>Ciencias naturales y fe cristiana</i>	735
BUREN, P., VAN., <i>El significado secular del Evangelio</i>	153-154
BURI, F., <i>Der Pantokrator. Ontologie und Eschatologie als Grundlage der Lehre von Gott</i>	732-733
BURNS, P. J., <i>Misión y testimonio</i>	160-161
CAPRILE, G., <i>II. Sinodo dei Vescovi</i>	715-716
CASCIARO, J. M., <i>El diálogo teológico de Santo Tomás con los Musulmanes y Judíos</i>	442
COLOMER, E., <i>Iglesia en diálogo</i>	162-163
COLOSIO, I., <i>La castidad consagrada</i>	734
CONGAR, Y. M., <i>Au milieu des orages. L'Eglise affronte aujourd'hui son avenir</i>	439
CONGAR, Y. M., <i>Esta es la Iglesia que amo</i>	155
CONGAR, Y. M., <i>L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne</i>	450
CONGAR, Y. M., <i>Teología Contemporánea</i>	444
CONZENIUS, V., <i>Katholizismus ohne Rom</i>	719
COOKE, B., <i>Beyond Trinity</i>	160
CORETH, E., <i>Grundfragen der Hermeneutik</i>	143
CORNU, D., <i>Karl Barth und die Politik. Widerspruch und Freiheit</i>	425
COX, H., <i>God's Revolution and Man's responsibility</i>	451
COX, H., <i>No lo dejéis a la serviente</i>	166-167
CULLMAN, O., - KARRER, O., <i>Das moderne Menschenbild und das Evangelium</i>	437
CUNLIFFE-JONNES, H., <i>Christian Theology since 1600</i>	451
CHAVANNES, H., <i>L'analogie entre Dieu et le monde selon Saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth</i>	712

	Págs.
CHROMACE D'AQUILLEE, <i>Sermons I</i>	716
DABEZIES - DUMAS, <i>Teología de la violencia</i>	713-714
DAECKE, E., <i>Der Mythos vom Tode Gottes</i>	164-165
DEMBOWSKI, H., <i>Grundfragen der Christologie</i>	426
DIE MUENDIGE WELT, <i>Dokumente zur Bonhoeffer Forschung 1928-1945</i>	439
DUMPPELMANN, L., <i>Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Th. von Aquin</i>	168-169
DURCHROW, U., <i>Christenheit und Verantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Structur der Zweireichelehre</i>	428
DUQUOX, Ch., <i>Zukunft der Theologie</i>	719
EHRlich, J. R., <i>Teología protestante e Teología cattolica</i>	443
EICHINGER, M., <i>Die Verklärung Christi bei Origenes</i>	145
EVDOKIMOV, P., <i>Ortodoxia</i>	161
FARINA, R., <i>L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea</i>	448
FEDALTO, G., <i>Massimo Margunio e il suo commento al "De Trinitate" di S. Agostino</i>	445
FORTMANN, <i>Teología de Dios</i>	442
FRIES, H., <i>El diálogo con los cristianos protestantes en el pasado y en el presente</i>	730
FRIES, H., <i>Bultmann-Barth and Catholic Theology</i>	724
GERLITZ, P., <i>Kommt die Welteinheitsreligion?</i>	165
GHERARDINI, B., <i>La Chiesa nella storia della teología protestante</i>	723
GILG, A., <i>Fragen und Wege historischer und sustematischer Theologie</i>	142
GILLE, H. W., <i>Katholiken gegen Rom</i>	722
GIRARDI, J., <i>Dialogue et Révolution</i>	431
GONZALEZ ALCALDE, E., <i>Inquietudes cristianas</i>	736
GREÁ, A., <i>La Iglesia y su divina constitución</i>	160
GROCHOLL, W., <i>Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landfills von Neapel</i>	432
GUPELLUY, R., <i>La creación</i>	158
HAMELL, P. J., <i>Introduzione ai Padri</i>	443
HAMMAN, A., <i>Bantème et confirmation</i>	147-148
HEANEY, J. J., <i>The Modernist Crisis: von Hügel</i>	432-433
HILLMAN, J., <i>Die Begegnung mit sich selbst. Psychologie und Religion</i>	168
HOEFFNER, J., <i>Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze</i>	425
HOEFNAGELS, H., <i>Demokratisierung der Kirchlichen Autorität</i>	722
HOLLENWEGER, W. J., <i>Enthusiastisches Christentum</i>	429

	Págs.
HORNUNG, A., <i>Heilsverwirklichung als brautlich-eheliches Verhältnis zwischen Gott und Kreatur nach la Puente</i>	717
H. van de POL, W., <i>La fin du christianisme conventionnel</i>	720
JEANSON, <i>Ateísmo</i>	720
JOHANNY, R., <i>L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan</i>	446-447
JONG, J. P., <i>Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit</i>	729
JORDAN, P., <i>Antwort auf das Wort. Zur Sindeutung des Glaubens</i>	144
JUDANT, D., <i>Judaïsme et christianisme</i>	445
JUAN XIII., <i>Textos esenciales</i>	736
JUNGMANN, J. A., <i>Christliches Beten in Wandel und Bestand</i>	737
KARRER, O., <i>Ouvertures oecuméniques de Vatican II</i>	730
KHOURY, A., <i>Der Theologische streit der Byzantiner mit dem Islam</i>	432
KLINGER, E., <i>Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte</i>	143
KNAUER, P., <i>Verantwortung des Glaubens</i>	434
KOHL, E.- W., <i>Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren</i>	434
KUNG, H., <i>Sinceridad y veracidad</i>	441
LAMIRANDE, E., <i>Etudes sur l'Ecclesiologie de Saint Augustin</i>	449
LANGE, G., <i>Bild und Wort</i>	435
LECLER, J., <i>Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma. I y II</i>	722-723
LEDER, H. G., <i>Ausgleich mit dem Papst?</i>	723
LEEUWFEN, A. <i>Des Christen Zukunft im technokratischen Zeitalter</i>	437
LOHSE, B., <i>Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche</i>	435
LOHSE J. M., <i>Menschlich sein- mit oder ohne Gott?</i>	141
LOI, V., <i>Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno</i>	448
LUBAC, H., <i>La Iglesia en la crisis actual</i>	718-719
LUTERO, M., <i>Libertà del cristiano. Lettera a Leone X</i>	726
LUTERO, M., <i>Oeuvres, Tome XV. Commentaire de l'Épître aux Galates</i>	426
MARFEE, W. H., <i>The ascension of Christ in the Works of St. Augustine</i>	449
MARLE, R., <i>Bultmann y la fe cristiana</i>	158-159
MARROU, M. J., <i>Teologia della storia</i>	450
MARSAH, W. D., <i>Zukunft</i>	437
MASCALL, E. L., <i>Cristianismo secularizado. Análisis y crítica</i>	730-731
MATELLAN, S., <i>Teología cristiana</i>	167
MEHTA, V., <i>Les théologiens de la mort de Dieu</i>	442

	Págs.
MERTON, Th., <i>Foi et violence</i>	149
METZ, J. B., <i>Reform und Gegenreformation heute</i>	427
METZ-MOLTZMANN, <i>Kirche im Prozess der Aufklärung</i>	714
METZ, J. B., <i>Teología del mundo</i>	440
MEYENDORFF, J., <i>Le Christ dans la théologie byzantine</i>	436
MEYER, H. B., <i>Aus dem Wasser und dem Heiligen Geist</i>	733
MOLTZMANN, J., <i>Teología de la esperanza</i>	711
MONDIN, B. I., <i>I grandi teologi del secolo ventesimo: 1.- Teologi cattolici. 2.- Teologi protestanti e ortodossi</i>	445
MORRISON, K. F., <i>Tradition and authority in the Western Church</i>	719
MUHLEN, H., <i>L'esprit dans l'Eglise, 2 tomos</i>	440
MULLER, G., <i>Botschaft und Situation</i>	710
MULLER, A., <i>Kirchenreform heute</i>	729-730
NEUHAUSLER-GOSSMANN, <i>¿Qué es la teología?</i>	159
NEWMAN, <i>Pensamientos sobre la Iglesia</i>	157
NICOLAS, J. H., <i>Les profondeurs de la grâce</i>	144
NICOLAU, M., <i>Teología del signo sacramental</i>	147
OFFERMANN, D., <i>Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre</i>	140-141
ORTIZ DE URBINA, <i>Nicea y Constantinopla</i>	711-712
PALACIOS LOPEZ, A., <i>Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia</i>	736
PALENZUELA, A., <i>Los sacramentos de la Iglesia</i>	716-717
PARAMO, S., <i>Cultura bíblica y religiosa. II</i>	737
PEFFLINCK, F., <i>Rudolf Bultmann als Prediger</i>	724
POHIER, J. M., <i>Psicología y teología</i>	441-442
PERNAU, S., <i>Sínodo 69: Crónica y documentos</i>	712
POULAIN, C.- WAGNON, C., <i>L'Eglise. Essai de critique radicale</i> ...	153
POWERS, J. M., <i>Teología de la Eucaristía</i>	148
PRESTIGE, G. L., <i>Dio nel pensiero dei Padri</i>	446
PRONZATO, A., <i>Unbequeme Evangelien</i>	736-737
RAHNER, H., <i>Humanismo y teología de occidente</i>	150
RAHNER, K., <i>Serviteurs du Christ</i>	165-166
RAHNER, K., <i>Schisme dans l'Eglise?</i> <i>¿Cisma en la Iglesia?</i>	720
RAHNER, K., <i>Teología y ciencias naturales</i>	732
RAHNER, K., <i>Glaubst du an Gott?</i>	720
RATZINGER, J., <i>Glaube und Zukunft</i>	120-121
REINHARDT, K., <i>Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie</i>	731-732
RICHARDSON, A., <i>El debate contemporáneo sobre la religión</i> ...	149
RIGGI, C., <i>Epifanio contro Mani</i>	447
ROBERTS, L., <i>Karl Rahner, sa pensée, son oeuvre, sa méthode</i> ...	732

	Págs.
SAHER, P. J., <i>Eastern Wisdom and Western Thought</i>	433
ROSS, J. F., <i>Philosophical Theology</i>	434
RUPP-DREWERY, <i>Martin Luther: Documents of modern history</i>	726
SAMARTHA, S. J., <i>Hindus von dem universalem Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien</i>	728-729
SARTORY, T., <i>Praesens I: Kritisches Jahrbuch zur Kirche 1969</i>	735
SCABINI, E., <i>Il pensiero di Paul Tillich</i>	150
SCANNONE, J. C., <i>Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der frühschriften M. Blondels</i>	142-143
SCHEDLER, K., <i>Natur und Gnade. Das sacramentale Denken in der frühen Theologie Paul Tillichs</i>	727
SCHARLEMANN, R., <i>Reflection and Doubt in the thought of Paul Tillich</i>	726-727
SCHILLEBEECKX, E., <i>El mundo y la Iglesia</i>	155-156
SCHILLEBEECKX, E., <i>María, madre de la Redención</i>	170
SCHILLING, K., <i>Die Kirchenlehre der theologia Wirceburgensis</i>	142
SCHLEIERMACHER, F., <i>Kleine Schriften und Predigten. Band II: Schriften zur Kirchen und Bekenntnisfrage</i>	140
<i>Band III, Dogmatische Predigten der Reifezeit</i>	140
SCHLFIERMACHER, F., <i>Kleine Schriften und Predigten, Vol I</i> ...	713
SCHMAUS, M., <i>El credo de la Iglesia católica, Vol I: Orientación postconciliar</i>	714
SCHMIDT-CLAUSING, <i>Zwinglis Kanonversuch</i>	723
SCHNEIDER, T., <i>Gewandeltes Eucharistieverständnis?</i>	737-738
SCHOEPS, H., <i>El judeo-cristianismo. Formación de grupos y luchas intestinas en la cristiandad primitiva</i>	713
SCHOOB, M., <i>Der Durchbruch der neuen katolischen Theologie</i>	429
SCHOONENBERG, P., <i>Die Interpretation des Dogmas</i>	734
SCHOPEN, E., <i>Historia del judaísmo en oriente y occidente</i>	
SCHROEDER, O., <i>Aufbruch und Missverständnis</i>	728
SCHULZ, W., <i>Doctrinenentwicklung als Problem der Geschlichkeit der Wahrheitserkenntnis</i>	429
SCHUTTE, H. W., <i>Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos</i>	431
SCHWARZWÄLLER, K., <i>Sibboleth. Die interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio seit T. Harnack</i>	728
SHEEBEN, M. J., <i>Naturaleza y gracia</i>	146
SHEERING, J. B., <i>Reunión cristiana: el movimiento ecuménico y los católicos americanos</i>	
SINFUX, R., <i>Sommaire théologique de S. Thomas d'Aquin, 3 vols</i>	439
SOLLE, D., <i>La représentation. Depuis la mort de Dieu, quelle théologie?</i>	731
SPERNA WEILAND, J., <i>La nouvelle théologie</i>	163
STALDER, R., <i>Grundlinien der Theologie Schleiermachers. I. Zur</i>	

	Págs.
<i>Fundamentaltheologie</i>	438
STARKLOFF, C. F., <i>The Office of Proclamation in the Theology of K. Barth</i>	725
STOEVESANDT, H., <i>Die Letzten Dinge, in der Theologie Bonaventuras</i>	142
STRUVE, P.- BEAUPERE, <i>L'Oecuménisme</i>	161-162
STROHM, Th., <i>Theologie im Schatten politischer Romantik</i>	725
TESTI DELLA RIFORMA, 2., <i>Erasmus, Il libero arbitrio e Lutero, Il servo arbitrio</i>	425
THILS, G., <i>Christentum ohne Religion?</i>	430
TILlich, P., <i>Sulla linea di confine. Schizzo autobiografico</i>	726
TILlich, P., <i>Il futuro delle religioni</i>	715
TILlich, P., <i>Théologie Systématique. Introduction. Raison et Révélation</i>	725
VARIOS, <i>Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Vat II.</i>	716
VARIOS, <i>Studien zur Friedensforschung, Band I</i>	438
VARIOS, <i>Diskussion zur "Theologie der Revolution"</i>	156
VERGES, E.- DALMAU, J. M., <i>Dios revelado por Cristo</i>	163
VIA INDIRECTA, <i>Beiträge zur vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung</i>	428
WALTER, L., <i>Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus</i>	169
WERDT, J. D., <i>Theologie aus Glaubenserfahrung</i>	433
WIELGELS, M., <i>Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura</i>	168
WOLF, O., <i>Anders an Gott Glauben</i>	141
XHAUFFLAIRE, M., <i>Eruebach et la théologie de la sécularisation</i>	452
XIRINACS, I. M., <i>Secularización y Cristianismo</i>	166
ZAHRNT, H., <i>The question of God. Protestant theology in the twentieth century</i>	727
ZAHRNT, H., <i>Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XXème siècle</i>	444
ZIEGLER, A. W., <i>Religion, Kirche und Staat in Gesichte und Gegenwart. I.</i>	718
ZULEHNER, P. M., <i>Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industrierarbeitern</i>	427
ZUMKELLER, A., <i>Das Mönchtum des heiligen Augustinus</i>	144-145
ZURDO, M., <i>De Mounier a la teología de la violencia</i>	170
— <i>¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy? IV Semana de teología de la Universidad de Deusto</i>	159
— <i>Mensch und Weltgeschichte</i>	146
— <i>Lex et Sacramentum in Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia VI</i>	146
— <i>Theologische Akademie, Bd. VI</i>	145

	Págs.
— <i>Mysterium Salutis</i> , III, 1, <i>Das Christuserignis</i>	731
— <i>Léxique Saint Bonaventure</i> ,	447
— <i>L'Analyse du langage théologique. Le nom de Dieu</i>	430-431
— <i>Zur lage der theologie, K. Rahner antwortet Eberhard Simons</i>	164
— <i>El religioso educador</i>	735
— <i>El celibato sagrado</i>	734
— <i>Sacramentum Mundi</i> , Bd. 2: <i>Existentialphilosophie. Kommunismus</i>	717
— <i>Sacramentum Mundi</i> , Bd. 3: <i>Konfessionalismus: Quietismus</i>	717-718
— <i>L'athéisme dans la philosophie contemporaine. Tome II, Vol. 1</i>	721
— <i>Bilanz der Theologie im XX Jahrhundert, I y II</i>	440
— <i>Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer</i>	433
— <i>Bilanz der Theologie im XX Jahrhundert III y IV</i>	733-734

C. MORALES Y JURIDICAS

ASMUSSEN, H., <i>Sobre el poder</i>	487
AUBERT, J. M., <i>Ley de Dios, leyes de los hombres</i>	172-173
BIANCHI, P., <i>Introduzione all'igiene sessuale</i>	740
BRUNDAGE, J. A., <i>Medieval Canon Law and the Crusader</i>	743-744
CIERCO, E., <i>¿Puede cumplirse la "Humanae Vitae"? ¿Cómo?</i>	480
CHAUCHARD, P., <i>Volonté et sexualité</i>	481
DABIN, J., <i>Théorie Générale du droit</i>	742
DAVID, J., - SCHMALZ, F., <i>Wie Unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation</i>	484
DERUNGS, U., <i>Der Moraltheologe J. Geishüttner. I. Kant und J. G. Fichte</i>	484
DOMBOIS, H., <i>Recht und Institution</i>	741-742
FAPPANI, A., <i>La polemica divorzista in Italia</i>	740-741
FELICIANI, G., <i>L'analogia nell'ordinamento canonico</i>	488-489
FERNANDEZ, J. L., <i>El divorcio en Derecho Internacional Privado</i>	741
FREUND, K., <i>Homosexualität</i>	484-485
GARCIA SAN MIGUEL, L., <i>Notas para una crítica de la razón jurídica</i>	487
GUARISE, S., <i>Autorità libertà, oggi. Nella famiglia, nello Stato, nella scuola e sul lavoro</i>	482
GUARNIERO, C., <i>La legge dell'amore</i>	172
HARING, B., <i>Die grosse Versöhnung. Neue Perspektiven der</i>	

	Págs.
<i>Bussakraments. Shalom: Paz. El sacramento de la Reconciliación</i>	739
HARING, B., <i>Teología moral en camino</i>	174
HARING, B., <i>Moral y pastoral del matrimonio</i>	174
HARO TEGGLEN, E., <i>Una frustración: los derechos del hombre</i>	487
HAUSER, R., <i>La sociedad homosexual</i>	481
HEINEN, W., <i>Bergründung christlicher Moral. Beiträge zur Moralanthropologie</i>	482-483
HORMANN, K., <i>Lexikon der christlichen Moral</i>	739-740
KLUG, H., <i>Gottes Ordnung oder Chaos. Empfängnisverhütung im Lichte der Natur-und Heilsordnung</i>	482
LAGARDE, G., <i>La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge</i>	738
LAMSDORFF-GALAGANE, V., <i>¿Estructuralismo en la filosofía del derecho?</i>	486
LAMSDORFF-GALAGANE, V., <i>El concepto de justicia en el marxismo soviético actual</i>	174
LARRABE, J. L., <i>El matrimonio cristiano en la época actual</i> ...	171
LATORRE, J., <i>Los españoles y el sexto mandamiento</i>	480
LESTAPIS, S., <i>Le couple. Angoisse ou équilibre</i>	481
LIPS, A. C. M., <i>El matrimonio plenitud humana</i>	485
MARTINI, A., <i>Il diritto canonico nella realtà ecclesiale</i>	486
MARTINEZ CAVERO, M., <i>Matrimonio, Concilio y postconcilio</i> ...	172
MEDINA, M., <i>La organización de las Naciones Unidas. Su estructura y funciones</i>	173
MEHL, R., <i>Ethique catholique et éthique protestante</i>	740
MIETH, D., <i>Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral</i>	482
MURPHY, V., <i>Estudio sobre historia de la moral</i>	174
MULLER, M., <i>Grundlagen der katholischen Sexualethik</i>	485
NOBILE, C., <i>Psico-igiene dell'unione coniugale?</i>	740
NOVOA, E., <i>¿Qué queda del derecho natural?</i>	486
PACKARD, V., <i>Le sexe sauvage</i>	481
PEJIC, P. M., <i>De fontibus et argumentis iuridicis in Constitutione "Lumen Gentium"</i>	486
ROBINSON, J. A. T., <i>Christian freedom in a permissive society</i>	481
ROBLEDA, O., <i>Quaestiones disputatae iuridico-canonicæ</i>	173
ROMANO, B., <i>Tecnica e Giustizia nel pensiero di Martin Heidegger</i>	742-743
ROSENBAUM, S. - ALGER, I., <i>La relación matrimonial</i>	739
ROSENNE, S., <i>El tribunal internacional de justicia</i>	488
ROSENSTIEL, F., <i>El principio de la supranacionalidad</i>	488
SAHUC, J. M., <i>La morale catholique est-elle humaine?</i>	738-739
SENNE, R., <i>Trattato di morale generale. Volume primo</i>	483
SIEGMUND, G., <i>Die Natur der menschlichen Sexualität</i>	482

	Págs.
TILMANN, K., <i>La penitencia y la confesión</i>	171
VARIOS., <i>Die Ehe. Zur aktuellen theologischen Diskussion</i> ...	171-172
VARIOS., <i>Le problème des mariages mixtes</i>	173
VARIOS., <i>Desintegración familiar</i>	172
VARIOS., <i>The future of christian marriage</i>	484
VARIOS., <i>Antropología moral y pecado</i>	174
VARIOS., <i>I fondamenti del diritto</i>	744
WICKLER., <i>Sind wie Sunder? Naturgesetze der Ehe</i>	171

PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD

ALONSO CANO, M., <i>El celibato. Razones, motivos, historia y conveniencia de una ley</i>	752
ANCLIAUX-BLOMME., <i>El encuentro con Dios en la confesión</i> ...	754
ANTWEILER, A., <i>A propos du célibat du prêtre</i>	461
BABIN, P., <i>La Iglesia y el mundo hoy (I y II)</i>	179
BAGOT, J., - DEBRAY, P., <i>Juventud rebelde</i>	461
BARAUNA, G., <i>La sagrada liturgia renovada por el Concilio</i> ...	175
BARBIER, J., <i>Claudél, poeta de la plegaria</i>	186
BERGER, R., <i>Kleines liturgisches Wörterbuch</i>	174-175
BERTHELEMY, J., <i>Vision Chrétienne de l'homme et de l'univers</i>	191
BERTI, C., <i>Tentativo di preghiera eucaristica ecclesiale</i>	745
BERTRANGS, A., <i>La souffrance</i>	745
BESRET, B., <i>Libération de l'Homme. Essai sur le renouveau des valeurs monastiques</i>	477
VON BISMARCK, K., - DIRKS, W., <i>Nuevas fronteras</i>	184
BON, M., <i>El diálogo y los diálogos</i>	191
BONNEFOY, J., <i>Inconfortable Eglise du XXème siècle</i>	179
BOYD, M., <i>La Chiesa sotterranea</i>	459-460
BRAUN, H-S., <i>Auf den Spuren Gottes</i>	750-751
BROUCKER, J., <i>Le dossier Suenens (Diagnostique d'une crise)</i>	457
CABESTRERO, T., <i>¿Hemos renovado la misa? Defectos, problemas y caminos en la renovación de la eucaristía</i>	745
CÁSTILLO, J. M., <i>Oración y existencia cristiana</i>	190
CASTRO, F. M., <i>La vida religiosa a la luz del Vat. II (I y II)</i> ...	464
CATTANEO, E., <i>Introducción a la historia de la liturgia occidental</i>	177
CEBOLLA, F., <i>Celibato última hora</i>	467
CLAUDEL, P., <i>Ich glaube an Gott</i>	753
COCCOPALMERIO, F., <i>La partecipazione degli acattolici al culto della chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni</i> ...	746
CONCETTI, G., <i>La parroquia del Vat. II</i>	468

	Págs.
CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, <i>Exigencias misioneras de la Iglesia, hoy</i>	187
CONGAR, Y. M., <i>A mis hermanos</i>	185
COSTE, R., <i>El hombre sacerdote</i>	187
COSTE, R., <i>Evangelio y política</i>	180-181
CRESPIY, G., <i>Les ministères de la réforme et la réforme des ministères</i>	748
CHARBONNEAU, E., <i>Cristianismo, sociedad y revolución</i>	470-471
DANIELOU, J., <i>El futuro de la religión</i>	466
DANIELOU, J., <i>La crisis de la inteligencia hoy</i>	467
DELICADO, J., <i>Sacerdotes esperando a Godot</i>	755
DENIS, H., FRISQUE, J., <i>L'Eglise à l'épreuve</i>	454
DENTIN, P., <i>Fichas de cultura religiosa</i>	192
DESJARDINS, R., <i>Le sens de la révolution liturgique</i>	479
DORFES, G., <i>Nuevos ritos, nuevos mitos</i>	459
DUPUY, M., <i>Berulle et le Sacerdoce</i>	755
DUVIGNAU, P., <i>Dans l'épaisseur de la foi</i>	749
EDWARDS, D. L., <i>Religion and Change</i>	180
EGGENBERGER, O., <i>Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen</i>	753
EVELY, L., <i>L'Evangile sans mythes</i>	454
EXELER, A., <i>Esencia y misión de la catequesis</i>	193
FERNANDEZ, D., <i>El Catecismo Holandés</i>	465
FEVRE, L., <i>Acción pastoral y mundo actual</i>	479
FIEVET, M., <i>Ecole, mission et l'Eglise de demain</i>	187-188
FIOLET, H., VAN DER LINDE, H., <i>Fin del cristianismo convencional. Nuevas perspectivas</i>	473-474
FOUCAULD, Ch. de, <i>Contemplación. Textos inéditos</i>	186
GALOT, J., <i>Nuevo perfil evangélico de los institutos religiosos</i>	193
GAMBARI, E., <i>Guide pratique pour la rénovation des instituts religieux (I y II)</i>	178
GANTOY, R., <i>Le ministère du célébrant dans la nouvelle liturgie</i>	748
GARRONE GABRIEL, <i>Moral cristiana y valores humanos</i>	471
GIRAULT, R., <i>Evangelio et religions aujourd'hui</i>	192
GOENAGA, J. A., <i>Nuevas eucaristias</i>	188-189
GOFFI, T., <i>Obediencia y autonomía personal</i>	463
GOMEZ CAFFARFNA, J., <i>La audacia de créer</i>	183-184
GONZALEZ, A., <i>Naturaleza, historia y revelación</i>	474
GONZALEZ DEL CARDENAL, O., <i>Meditación teológica desde España</i>	462
GONZALEZ M., <i>Unidos en la esperanza</i>	754
GOTTIER, G. M.- M., <i>Horizons de l'athéisme</i>	456
GOZZELINO, G. M., <i>La vita spirituale nel pensiero di F. G. Faber</i>	464-465

	Págs.
GRIESL, G., <i>Estudios de psicología pastoral</i>	454-455
GUERRERO, J. M., RONDET, M., <i>El porvenir de la vida religiosa en un mundo secularizado</i>	463
HAMMAN, A., <i>Vita liturgica e vita sociale</i>	746
HORTELANO, A., <i>La Iglesia del futuro</i>	457-458
IRABURU, J. M., <i>Acción apostólica, misterio de fe</i>	189
JAMES, V., SCHALL, S. J., <i>Redimiendo el tiempo</i>	471
JEAN-NESMY, C., <i>Petit guide pour les Célébrations pénitentielles</i>	177
JERPHAGON, L., <i>El mal y la existencia</i>	181-182
JEAN XXIII, <i>Lettres à ma famille</i>	181
JUAN XXIII, <i>Mensaje espiritual</i>	186-187
KARRER, O., <i>Das Reich Gottes heute</i>	460
KASPER, W., <i>Dogma y palabra de Dios</i>	472
MC KENZIE, J. L., <i>L'Evangile et le pouvoir dans l'Eglise</i>	455
KLEINE, E., <i>¿La Iglesia de Holanda contra Roma?</i>	466
KLOSTERMANN, F., <i>El principio comunitario en la Iglesia</i>	479
KNOWLES, D., <i>El monacato cristiano</i>	755-756
KUNG, H., <i>L'homme, la souffrance et Dieu</i>	745
LACARRIÈRE, J., <i>Die Gott Trunkenen</i>	752-753
LAMPE, G. W. H., <i>The phenomenon of christian belief</i>	477-478
LAPLACE, J., <i>Le prêtre à la recherche de lui-même</i>	753
LAPLANTE, A., <i>La formation des prêtres. Genèse et commentaire du décret conciliaire 'Ortatam totius'</i>	474-475
LAPPLE, A., <i>El anuncio de Cristo en el ciclo litúrgico</i>	747
LE DU, J., <i>Realidad humana y reflexión cristiana</i>	749
DE LENVAL, L., <i>La educación del sentido litúrgico</i>	745
MAERTENS, Th.- FRISQUE, J., <i>Nueva guía de la asamblea cristiana</i>	478
MALEDONADO L., <i>Secularización de la liturgia</i>	746
MARLE, R., <i>Dietrich Bonhoeffer: testigo de Jesucristo entre sus hermanos</i>	182-183
MASSI, P., <i>La asamblea del pueblo de Dios</i>	177
MEIGNE, M., <i>L'Eglise innente ses structures</i>	468
MENOU, Ph., <i>La vie de l'Eglise naissante</i>	752
MOELLER, Ch., <i>Culture et Apostolat</i>	749
MOELLER, Ch., <i>El hombre moderno ante la salvación</i>	178
MONTEFIORE, H., <i>The Question Mark</i>	752
MONTINI, J. B., <i>Vous les prêtres du Christ</i>	754
MORERO, V., <i>Concilio y vida interior</i>	751
MOURITZ, H.- A., <i>Los grandes temas del Catecismo Holandés</i>	466
MÜLLER, J., <i>Der pastoral-theologisch-didaktische Ansatz in Franz Sterhan Rautenstrauch "Entwurf zur Einrichtung der theologische Schulen"</i>	453
MURY, G., <i>Cristianismo primitivo y mundo moderno</i>	461

	Págs.
NICOLAU, DEZZA, MOLINARI: <i>Sacerdotes y religiosos según el Vaticano II</i>	753-754
NYGREN, A., <i>Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones</i>	746
OSTERMANN, E., <i>El futuro del laico en la Iglesia</i>	461-462
PARDO, V., <i>Pastoral de la Caridad</i>	745
PELEGRINO, M., <i>Le prêtre serviteur, selon S. Augustin</i>	466
PIÑOL, J. M., <i>¿Nuevos caminos en la Iglesia?</i>	470
POUYER, L., <i>El rito y el hombre</i>	479-480
QUADRI, S., <i>Los seglares en la Constitución sobre la Iglesia</i> ...	462
QUINZIO, S., <i>Le dimensioni del nostro tempo</i>	749
QUOIST, M., <i>En el corazón del mundo</i>	751
RANHER, K., <i>Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione</i> ...	458
RAHNER-KÖNIG, <i>Secularización y ateísmo</i>	458
RAHNER, K., <i>Services de L'Eglise et action Pastorale</i>	750
RANWEZZ, <i>Biblia y pedagogía de la fe</i>	192-193
RATZINGER, J., <i>Foi chrétienne, hier et aujourd'hui</i> — <i>Introducción al cristianismo</i>	463
RICART, J., <i>Lo que no ha dicho el Concilio</i>	455
RIESGO, L., <i>El matrimonio como encrucijada</i>	752
RODHAIN, J., <i>Charité à géométrie variable</i>	179-180
ROGUET, A. M., <i>Construir y transformar las iglesias</i>	469
ROSA, G. de, <i>Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione</i>	749-750
RUUESSET, S., <i>Geist und Leib</i>	453
SAINSAVIN, J., <i>Seigneur, fai que je voie</i>	468-469
SAUVETRE, M., <i>Nuevas orientaciones para una catequesis de adolescentes</i>	755
SCHLINK, E., <i>El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia</i>	475-476
SCHFLETTE, H. R., <i>Epifania come storia</i>	472
SCHNEIDERS, A., <i>Los adolescentes y el reto a la madurez</i>	471-472
SCHOYANS, M., <i>Chretienté en contestation. L'Amérique latine</i> ...	182
SCHULTZ, H. I., <i>Fe y responsabilidad pública</i>	188
SCHULTZ, H.-J., <i>Auch Gott ist nicht fertig</i>	751
SERRA ESTELLES, P., <i>Juventud, futuro y sacerdocio</i>	188
SIMEONE, L., <i>Difesa di un Papa e di una Enciclica</i>	473
SIMON, M., <i>L'Analicanisme</i>	456
SPIAZZI, R., <i>Teología pastoral Hodeagética</i>	475
SUBILIA, V., <i>La nueva catolicidad del catolicismo</i>	183
SWEETING, M., <i>Incertitudes et assurances des chrétiennes</i>	455
TARANCON, V. E., <i>Unidad y pluralismo en la Iglesia</i>	453-454
TARDIF, H. - PELLOUING, G., <i>Index et concordance, Vatican II,</i>	468
TILLARD, J. M. R., <i>En alianza con Dios</i>	190
TILLARD, J. M. R., <i>Religiosos hoy</i>	463-464

	Págs.
TILMANN, K., <i>Cómo dialogar sobre la fe</i>	473
TORRES, C., <i>Parole per una rivoluzione</i>	460
TURIENZO, S. A., <i>Revisionismo y diálogo</i>	469
URQUIRI, T., <i>Liturgia Conciliar</i>	478
URQUIRI, T., <i>Los nuevos ritos de la profesión religiosa</i>	478
USEROS, M., <i>Cristianos en comunidad</i>	748
USEROS, M., <i>Revisión de la comunidad cristiana</i>	480
VALCARCE ALFAYATE, E., <i>El sínodo de los obispos</i>	465-466
VARIOS, <i>Catholics - USA, Perspectives on Social Change</i>	452-453
VARIOS, <i>II Congrès liturgic de Montserrat</i>	176
VARIOS, <i>Contemplación</i>	754
VARIOS, <i>Chistianisme et révolution</i>	467
VARIOS, <i>De la incredulidad a la fe</i>	189
VARIOS, <i>El sacerdote y las vocaciones religiosas femeninas</i>	190
VARIOS, <i>Evangile et révolution</i>	469-470
VARIOS, <i>Faut-il encore une liturgie?</i>	177
VARIOS, <i>Hacia una teología de la fe</i>	462
VARIOS, <i>Il nuovo rito della messa</i>	185
VARIOS, <i>Jesús</i>	754
VARIOS, <i>Memorial Dom Cyrille Lambot</i>	181
VARIOS, <i>La vocation religieuse et sacerdotale</i>	192
VARIOS, <i>Le nouveau rituel du baptême des enfants</i>	176
VARIOS, <i>Le nouveau rituel du mariage</i>	176
VARIOS, <i>Leur aggiornamento</i>	458-459
VARIOS, <i>Liturgia y pedagogia de la fe</i>	186
VARIOS, <i>Liturgias et communautés humaines</i>	193
VARIOS, <i>Pastoral al aire libre</i>	750
VARIOS, <i>Procès de l'objectivité de Dieu</i>	474
VARIOS, <i>Santidad y vida en el siglo</i>	465
VARIOS, <i>Secolarizzazione e sacerdozio</i>	477
VARIOS, <i>Psicología del ateísmo</i>	459
VARIOS, <i>Vatican II. L'apostolat des laïcs</i>	476-477
VARIOS, <i>Iglesia y liberación humana (Documentos de Medellín)</i>	456-457
VARIOS, <i>Las correcciones al Catecismo Holandés</i>	185
VARIOS, <i>Suplemento al nuevo Catecismo para adultos</i>	185
VRANCKX, L., <i>Sociología de la pastoral</i>	748
WALGRAVE, J. H., <i>Un salut aux dimensions du monde</i>	476
WATELET, J. G., <i>Le visage de L' Eglise en prière</i>	479
WEBER, M., <i>La ética protestante y el espíritu del capitalismo</i>	470
WEYMANN-WEYHE, W., <i>Revolución en el pensamiento cristiano</i>	465
WIDMER, G. PH., <i>El Evangelio y el ateo</i>	191
WENNINGER, P., <i>La vanité dans l'Eglise</i>	457

	Págs.
CIENCIAS FILOSOFICAS	
ADORNO, Th., <i>Tres estudios sobre Hegel</i>	760
AGUIRRE-ARANGUREN, <i>Cristianos y marxistas</i>	209
ANDRES, T., <i>El nominalismo de G. ckam como filosofía del lenguaje</i>	500
ELIADE, M., <i>Antaios. X.</i>	203
AZCARATE, P., <i>Sanz del Río</i>	770
BAGLIOLO, A., <i>De homine (I. Structura gnoseologica et ontológica)</i>	206
BAMBROUGH, R., <i>Reason, Truth and God</i>	763-764
BARREIRO, G. J., <i>Sistematización de lo personal y lo sobrenatural según Amor Ruibal</i>	491
BATTAGLIA, F., <i>Il valore nella storia</i>	493
BECK, H., <i>El ser como acto</i>	771
BERGERON, P., <i>L'action humaine dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin</i>	774
BETTIS, J. D., <i>Phenomenology of Religion</i>	497
BIERMANN, G., <i>Handbuch der Kinderpsychoterapie. I</i>	774
BÖCKENHOFF, J., <i>Die Begegnungsphilosophie</i>	503-504
BONANSEA, B., <i>Tommaso Campanella: Renaissance Pioneer of modern Thought</i>	767
BORREL, J. P., <i>Introducción a Ortega y Gasset</i>	204
BOSSE, H., <i>Marx, Weber, Troeltsch</i>	767
BUBER, M., <i>Des Baal-Schem-Tow</i>	767
BUENOFF, N., <i>Russische Religionsphilosophen. I.-II.</i>	773-774
CAFFARENA, J. G., <i>Metafísica fundamental</i>	490
CAHN, S. M., <i>Philosophy of Religion</i>	774
CANGH, J. M., <i>Introduction à Karl Marx</i>	495
CASTELLET, J. M., <i>Lectura de Marcuse</i>	497
CHARON, J. F., <i>Cosmología: teorías sobre el Universo</i>	768
COLLADO, J. A., <i>Kierkegard y Unamuno</i>	493
CORVEZ, M., <i>Les structuralistes</i>	496
CONCHA, M de la, <i>Leyendo a Marcuse</i>	497
DELFGAAUW, B., <i>Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem</i>	197
DENISSOFF, E., <i>Descartes, premier théoricien de la physique mathématique</i>	764-765
DIAZ MOZAZ, J. M., <i>Curas de ayer, curas de mañana</i>	208
DOMENACH, J. M., <i>Teilhard de Chardin y el personalismo</i>	210
EICHER, P., <i>Die anthronoloische Wende</i>	772
FABRO, C., <i>La dialéctica de Hegel</i>	758
FERNANDEZ, J. L., <i>Actualidad y participación</i>	200-201
FERRARI, M., <i>Dalla fenomenología pura alla trascendenza assoluta</i>	200

	Págs.
FERRATER, MORA, J., <i>La filosofía actual</i>	499
FINANCE, J., <i>La nozione di legge naturale</i>	202
FISCHER, F., <i>Existenz und Innerlichkeit. Eine Einführung in die Gedankenwelt S. Kierkegaards</i>	766
FLAMAND, J., <i>L'idée de médiation chez Maurice Blondel</i>	763
GARCIA, V., <i>Hombre, materia, evolución, vida</i>	204
GENTILE, G., <i>Difesa della filosofia</i>	769
GOSZTONYI, A., <i>Der Mensch und die Evolution</i>	196-197
GRAY, D., <i>The one and the many. Teilhard de Chardin's Vision of unity</i>	774-775
GRITTI-TOINET, <i>Le Structuralisme</i>	198
GRITTI-TOINET, <i>La culture de masse</i>	211
GUEREÑU, E., <i>Das Gottesbild des jungen Hegel</i>	761
GUERRERO, E., <i>Teilhard de Chardin: Aspectos fundamentales de su obra</i>	197
GUILLEAD, R., <i>Ser y libertad</i>	489-490
HANSON, A., <i>Teilhard reassessed</i>	775
HEIMSOETH, H., <i>Transzendente Dialektik. II.</i>	762
HOERES, W., <i>Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie</i>	761-762
HOVASSE, C., <i>Dificultad de vivir</i>	208
HÜSSLER, G., <i>Person, Sache, Verhalten</i>	489
HYPOLITE, J., <i>Studies on Marx and Hegel</i>	494
LEMA, <i>Jacobi de Viterbio disputatio III de Quolibet</i>	764
JÄGER, A., <i>Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs</i>	196
JARQUE, J. E., <i>Foi en l'homme. L'Apologétique de T. de Chardin</i>	772-773
JARQUE, J. E., <i>Bibliographie générale de P. Teilhard de Chardin</i>	772
JASPERS, K., <i>La fe filosófica ante la revelación</i>	499
JASPERS, K., <i>Provokationen</i>	761
JASPERS, K., <i>Philosophy. I.</i>	768
JUNG, C. G., <i>Consideraciones sobre la historia actual</i>	207-208
KIERKEGAARD, S., <i>Das Tagebuch des Verführers</i>	759
KLUCKHOHN, C., <i>La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura</i>	211
KOJEVE, A., <i>Introduction to the reading of Hegel</i>	770
KREMER, K., <i>Gott und Welt in der klassischen Metaphysik</i>	205
LASSAUN, P., <i>Beiträge zur Erziehungswissenschaft</i>	203
LAUTH, R., <i>Ethik</i>	769
LEON DUFOUR, M., <i>Teilhard y el problema del porvenir del hombre</i>	197-198
LIERSCH, P., <i>Der Mensch als Schmittpunkt</i>	773
LOPEZ QUINTAS, A., <i>Filosofía española contemporánea</i>	498
LOVELL, K., <i>Didáctica de las matemáticas</i>	504

	Págs.
LUBAC, H., <i>Teilhard e il nostro tempo</i>	775
LUBAC, H., <i>Teilhard de Chardins religiöse Welt</i>	774
LUKACS, G., <i>Marrismus und Stalinismus</i>	760
LUKACS, G., <i>Prolegómenos a una estética marxista</i>	194-195
LUKACS, G., <i>Estética I, II, III, IV</i>	194-195
LUKACS, G., <i>Tomas Mann</i>	194-195
LUKACS, G., <i>El asalto a la razón</i>	194-195
LUPASCO, S., <i>Nuevos aspectos del arte y de la ciencia</i>	201
LUYTEN, N. A., <i>Schriften zur christlichen Weltanschauung. I</i> <i>II, III</i>	503
MALONEY, G. A., <i>El Cristo cósmico</i>	498
MARCEL, G., <i>Dialog und Erfahrung</i>	206-207
MARCEL, G., <i>Diario metafísico</i>	498
MARCUSE, L., <i>Filosofía americana</i>	497-498
MARTINEZ, A., <i>Léxico de antropología</i>	766
MARX-ENGELS, <i>La ideología alemana</i>	769-770
MENNE, A., <i>Introducción a la lógica</i>	494
MERLEAU-PONTY, M., <i>Lo visible y lo invisible</i>	756
MICALLEF, J., <i>Philosophy of existence</i>	771-772
MICO BUCHON, J. L., <i>Hombre, belleza, Dios</i>	209
MIDDLETON, C., <i>Selected Letters of F. Nietzsche</i>	768-769
MONNEROT, J., <i>Dialéctica del marxismo</i>	209-210
MOREL, G., <i>Dios, alienación o problema del hombre</i>	773
MUÑOZ ALONSO, A., <i>Un pensador para un pueblo</i>	207
PAPONE, A., <i>Esistenza e corporeità in Sartre</i>	502
PARAIN-VIAL, J., <i>Analyses structuralistes et idéologies structu-</i> <i>ralistes</i>	496
PARIS, C., <i>Hombre y naturaleza</i>	757
PERIGORD, M., <i>Evolución y temporalidad según Teilhard de</i> <i>Chardin</i>	773
PLE, A., <i>Freud y la religión</i>	203-204
POST, W., <i>Kritik der Religion bei Karl Marx</i>	759-760
PREVOST, A., <i>Thomas More et la crise de la pensée européenne</i>	501
RABADE ROMEO, S., <i>Estructura del conocer humano</i>	490-491
RAMIREZ, N., <i>Filosofía del hombre en su realidad existencial</i>	201-202
RENARD, A., <i>El espíritu del Concilio</i>	209
ROSTENNE, P., <i>Dieu et César</i>	198-199
RUBERT CANDAU, J. M., <i>La realidad de la filosofía</i>	757
RUELLO, F., <i>La notion de verité chez St Albert le Grand et chez</i> <i>St. Thomas d'Aquin</i>	762-763
RUNES, D., <i>Diccionario de filosofía</i>	491
SAHAGUN, J., <i>El hombre social en le pensamiento de Teilhard</i> <i>de Chardin</i>	210-211
SALLIS, <i>Heidegger and the path of thinking</i>	758

	Págs.
SAUER, E., <i>Deutsche Philosophen von Eckhart bis Heidegger</i> ...	771
SCHERER, R., <i>La fenomenología de las Investigaciones lógicas de Husserl</i> ...	492-493
SCHIWY, G., <i>Strukturalismus und Christentum</i> ...	766-767
SILLEM, E., <i>Newman: The philosophical Notebook</i> ...	767-768
SIMON, R., <i>Moral. Curso de filosofía tomista</i> ...	202
SPIRITO, U., <i>Giovanni Gentile</i> ...	491-492
STRASSER, S., <i>The idea of dialogal phenomenology</i> ...	758-759
TETMER, W., <i>Les grands thèmes du marxisme</i> ...	204-205
VANDENBROUCKE, F., <i>Moines, pourquoi?</i> ...	205-206
VERNEAUX, R., <i>Historia de la filosofía contemporánea</i> ...	489
VILLALOBOS, J., <i>El pensamiento filosófico de Giner</i> ...	502-503
VIVES, J., <i>Génesis y evolución de la ética platónica</i> ...	501
— <i>En torno a Teilhard de Chardin</i> ...	197
— <i>Estructuralismo y marxismo</i> ...	496
— <i>Estética y marxismo</i> ...	495
— <i>Perspektiven Teilhard de Chardins</i> ...	196-197
— <i>L'insegnamento filosofico nei seminari dopo il Vaticano II</i> ...	199
— <i>Psicoanalisi e filosofia</i> ...	499
— <i>El hombre nuevo</i> ...	771
— <i>Studies in the theory of knowledge</i> ...	765-766
— <i>Documentation et disciplines philophiques</i> ...	764
— <i>Diálogos sobre Amor Ruibal</i> ...	756
— <i>Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik. I.</i> ...	202
— <i>Ristrutturazione antropologica dell'insegnamento filosofico</i> ...	494

PSICOLOGICAS Y SOCIALES

ACKERMAN, A., <i>Psicología aplicada</i> ...	517
ALBALA, A., <i>Introducción al periodismo</i> ...	521
ALBERTINI, J. M., <i>Los engranajes de la economía</i> ...	213
ARCHAMBAULT, P., <i>La formación moral de la juventud</i> ...	518
ARMANDO, A., <i>Freud e l'educazione</i> ...	511
ASMUSSEN, H., <i>El cristiano y su responsabilidad política</i> ...	513
AXELOS, K., <i>Marx pensador de la técnica</i> ...	782
BAIR-WOODWARD, <i>La enseñanza en Egipto</i> ...	505
BAKUNIN, M., <i>Gott und der Staat</i> ...	779
BALLAUFF, T., <i>Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. I.</i> ...	212
BATTEN, T. R., <i>El enfoque no-directivo en el trabajo social de grupo y comunidad</i> ...	214-215
BERNSTEIN, E., <i>Die Voraussetzungen des Sozialismus</i> ...	779
BERTAUX, P., <i>Mutación de la humanidad</i> ...	511

	Págs.
BISMAERCK-DIRKS, <i>Fe cristiana e ideología</i>	784
BLEULER, E., <i>Afectividad, sugestibilidad, paranoia</i>	222
BONHOEFFER, D., <i>Sociología de la Iglesia</i>	218
BOTTOMORE, T. B., <i>Critique de la société</i>	509
BRENNAN, R. E., <i>Historia de la psicología</i>	212
BRUN, J., <i>Le retour de Dionysos</i>	509
CAILLOIS, R., <i>Instintos y sociedad</i>	520
CALVEZ, Y., <i>Introducción a la vida política</i>	784
CAMARA, H., <i>Espiral de violencia</i>	784
CASTELLANOS, N., <i>Descubrir la vida</i>	215
CASTILLA, C., <i>Psicoanálisis y marxismo</i>	215
CERVERA, A., <i>¿Quién es el hombre? Antrpología filosófica</i> ...	521
COON, C. S., <i>Las razas humanas actuales</i>	510-511
CORMAN, L., <i>Nuevo manual de morfopsicología</i>	514-515
COSTA CLAVELL, J., <i>El sexo y su influencia en la historia</i> ...	508
CHAUCHARD, P., <i>Envejecer juntos</i>	215
CRUCHON, G., <i>Psicología pedagógica. I.</i>	776-777
DEVLIN, W., <i>Psychodynamique de la personnalité</i> ..	775-776
DIAZ, E., <i>Estado de derecho y sociedad democrática</i>	781
DUMONT, R., <i>El hambre futuro del hombre</i>	212-213
FOHLEN, C., <i>El trabajo en el siglo XIX</i>	513
FRANKL, V., <i>Un psychiatre déporté témoin</i>	776
FREUD, S., <i>Psicoanálisis del arte</i>	518
GALIMARD, P., <i>El chico de 12 a 15 años</i>	778
GARMENDIA, A., <i>Psicología de los sentimientos</i>	219-220
GAUDEFROY, M., <i>Etudes de Sexologie</i>	516-517
GEBHARDT, G., <i>Cuando es la madre la que tiene que educar</i> ...	215
GISBERT, P., <i>El hombre preliterario</i>	783
GONZALEZ, O., <i>Las fuerzas físicas de la mente. I.</i>	776
GOSZTONYI, A., <i>El hombre y la evolución</i>	514
GRAND'MAISON, J., <i>El mundo y lo sacro. I. Lo sagrado</i>	507
GUILLOPE, J. S., <i>La educación sexual de los niños y de los adole-</i> <i>scuentes</i>	220
HAUBTMANN, P., <i>P. J. Proudhon: Genèse d'un antithéiste</i>	780
HERVAS, R., <i>Historia de la prostitución</i>	508
HOFSTADTER, R., <i>Anti-intelectualismo en la vida norteameri-</i> <i>cana</i>	221
JACOBSON, V., <i>El diálogo y la entrevista</i>	214
JACKSON, J. A., <i>Social Stratification</i>	780
JAHN, J., <i>Muntu: las culturas de la negritud</i>	520-521
JARDILLIER, P., <i>La organización humana de las empresas</i> ...	219
KELLY, E., <i>La valuación de las cualidades humanas</i>	218
KENDREW, J., <i>Introducción a la biología molecular</i>	506
LAENG, M., <i>L'educazione nella civiltà tecnologica</i>	511-512

	Págs.
LEMAY, M., <i>El cabecilla en los grupos inadaptados</i>	512
LENIN, W. I., <i>Für und wider die Bürokratie</i>	779
LEWIN, K., <i>Dinámica de la personalidad</i>	506
LIÉR, H. van., <i>La intención sexual</i>	777
LORENZ, K., <i>L'agression. Une histoire naturelle du mal</i>	218
LÖWISCH, D. J., <i>Pädagogisches Heilen</i>	220
LYNN, J., <i>Machina ex Deo: Essays in the Dynamism of Western Culture</i>	782
LYONNAIS, G., <i>La libertad y el hombre del siglo XX</i>	223
MAILLO, A., <i>Educación de adultos, educación permanente</i>	215-216
MALLEY, F., <i>El P. Lebret. La economía al servicio del hombre</i>	519
MANN, P. H., <i>Los métodos de investigación sociológica</i>	781
MARCUSE, H., <i>Philosophie et Révolution</i>	784-785
MARCUSE, H., <i>Vers la liberation</i>	785
MARCHIONI, A., <i>Comunidad y desarrollo</i>	213
MARKIEWICZ-LAGNEAU, J., <i>Education, égalité et socialisme</i>	509-510
MAYS, J. B., <i>Cultura adolescente en la sociedad actual</i>	217
MCLUHAN, M., <i>La galaxia Gutenberg</i>	783
MEANA, J., <i>Unidos hacia el matrimonio</i>	516
MENAKER, E., <i>Ego en évolution</i>	510
METZ, J. B., <i>L'homme. Anthropocentrique chrétienne</i>	516
MILIBAND, R., <i>The State in capitalist society</i>	782
MILLER, G., <i>Introducción a la psicología</i>	514
MONZEL, N., <i>Doctrina social. I</i>	507
MORGAN, C. T., <i>Introducción a la psicología</i>	224
MUTHESIUS, E., <i>Orígenes de la conciencia moderna de crisis</i>	505
NADER-ZAHLAN, <i>Science and Technology in developing Countries</i>	522
NERICI, I. G., <i>Hacia una didáctica general dinámica</i>	778
OPENDORF, A., <i>Corps. sexualité et culture</i>	510
OLERON, P., <i>La inferioridad física en el niño</i>	518-519
OSTERREITH, P., <i>Psicología infantil</i>	506-507
OVERHAGE, P., <i>Menschenformen im Eiszeitalter</i>	212
PATANE, L. R., <i>Il pensiero pedagogico di Sant'Agostino</i>	779
PAVLOV, I., <i>Fisiología y Psicología</i>	217-218
PLE, A., <i>Freud et la morale</i>	508
PÖLDINGER, W., <i>Tendencia al suicidio</i>	221
PÖLITZER, G., <i>Critica de los fundamentos de la psicología</i>	775
PÖLL, W., <i>Psicología de la religión</i>	516
PRELLEZA, J. M., <i>Educación y familia en Manjón</i>	779
PRŪDHON, J. P., <i>Bekenntnisse eines Revolutionärs</i>	779
PYKE, M., <i>El hombre y su alimentación</i>	521
QUINTANA, J. M., <i>El niño en las distintas clases sociales</i>	777-778
REICHE, R., <i>La sexualidad y la lucha de clases</i>	519-520

	<u>Págs.</u>
REISS, I. L., <i>Hacia una sexualidad racional</i>	222
REY, A., <i>Psychologie clinique et neurologie</i>	220
ROBERT, P., <i>Las bandas de adolescentes</i>	217
RUBIO, J., <i>La enseñanza superior en España</i>	213
RUDIN, J., <i>Psicoterapia y religión</i>	219
RUSCONI, G. E., <i>Teoría crítica de la sociedad</i>	781-782
RUSSELL, A., <i>Psicología del trabajo</i>	522
SCHRAML, W. J., <i>Einführung in die Tiefenpsychologie</i>	211
SILLAMY, N., <i>Diccionario de la psicología</i>	222-223
SMIRNOFF, V., <i>El psicoanálisis del niño</i>	218
SMITH, H. P., <i>Psicología pedagógica</i>	519
SOUCHON, M., <i>La television des adolescents</i>	223
SOURGEN-BANDET, <i>Trabajos manuales y desarrollo del niño</i> ...	223-224
STAMMEN, T., <i>Sistemas políticos actuales</i>	217
STREET, D., <i>Innovation in Mass Education</i>	515-516
SUAVET, T., <i>Diccionario económico y social</i>	512
THEORDSON, G., <i>A modern Dictionary of Sociology</i>	780
TORBADO, J., <i>La Europa de los jóvenes</i>	783
TOURAINÉ, A., <i>La société post-industrielle</i>	513
TUSQUETS, J., <i>Teoría y práctica de la pedagogía comparada</i> ...	778
VELASCO, C., <i>Apuntes de filosofía de la educación</i>	221
VERA, A., <i>Metodología de la investigación</i>	781
VERNON, M. D., <i>Human Motivation</i>	219
WEYERGANS, F., <i>Mon amour, diario de un enamorado</i>	512
WISDOM, J., <i>Philosophy and Psychoanalysis</i>	777
WRIGLEY, E. A., <i>Historia y población</i>	504-505
ZAJONC, <i>La psicología social: estudios experimentales</i>	512
ZAVALLONI, R., <i>Psicopedagogía de las vocaciones</i>	216
—————, <i>L'adolescence</i>	513-514
—————, <i>Crítica del capitalismo</i>	214
—————, <i>El riesgo de la experiencia religiosa</i>	507
—————, <i>Child and Adolescent Psychology</i>	224
—————, <i>Al encuentro de la vida</i>	216-217
—————, <i>El desarrollo afectivo de la mujer</i>	777
—————, <i>Annuaire de l'U.R.S.S.</i>	508-509

VARIOS

BARNARD, G. C., <i>Samuel Beckett. A new Approach</i>	789
BEAUVOIR, S. de, <i>Une mort très douce</i>	785-786
BEIGBEDER, O., <i>Lexique des symboles</i>	525
BENGSTON, H., <i>Griechische Geschichte</i>	525

	Págs.
CARRETERO, A., <i>La personalidad de Castilla en el conjunto de los pueblos hispánicos</i>	787
CARVALHO, M. J., <i>Lettres à ma mère disparue</i>	787
GAMOCZY, A., <i>La Bibliothéque de l'Academie de Calvin</i>	524
JULIAO, F., <i>Irmão Juázeiro</i>	227
KROEBER, A. L., <i>El estilo y la evolución de la cultura</i>	523
KURZ, P. K., <i>Über moderne literatur II</i>	226
LEBRET, L. J., <i>Desarrollo = Revolución solidaria</i>	225
LEDESMA, A., <i>Conceptos espirituales y morales</i>	786
LLANOS, J. M., <i>Problemas actuales del catolicismo español</i>	227
LUBAC, H. de, <i>El eterno femenino</i>	227
MAGIERA, K., <i>Liddl, Eichorn und andere</i>	789
MAIR, L., <i>La brujería en los pueblos primitivos actuales</i>	228
MULLER, A., <i>De Rabelais à Paul Valéry</i>	787-788
ORAISSON, M., <i>Reconciliación. Memorias</i>	224
ORAISSON, M., <i>Dickschädel. Autobiographie</i>	224
ORDOÑEZ, J., <i>La apostasia de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva</i>	787
PERCHE, L., <i>Beckett, Venfer a notre portée</i>	227
PINTA LLORENTE, M., <i>Cinco temas inquisitoriales</i>	786
PONCE, F., <i>Ramón Gómez de la Serna</i>	524
PRIGENT, P., <i>La fin de Jérusalem</i>	525
RÆNGSTORF-KORTZFLEISCH, <i>Kirche und Sinagoge. II</i>	522
RIBADEAU, F., <i>Les magiciens de Dieu</i>	524
RICO, M., <i>Ensayo de bibliografía pindárica</i>	786
SARTRE, J. P., <i>Obras completas. I</i>	785
SOUSTELLE, J., <i>Los cuatro soles. Origen y ocaso de las culturas</i>	228
STEINMANN, W., <i>Ich war nicht allein</i>	787
SVOBODA, R., <i>Licht am Abend</i>	787
UMBRAL, F., <i>Valle-Inclán</i>	524
VALDEAVELLANO, L. G., <i>Origenes de la burguesía en la España medieval</i>	523
WALTERS, H., <i>Der Mann ohne Ausweis</i>	225
, <i>Verdores del parnaso</i>	786-787
, <i>Juegos para campo y bosque</i>	228
, <i>Juegos de interior</i>	228
, <i>Lecciones de cine. II</i>	226

