

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. VI

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
1971

Fasc. III

SUMARIO

ARTICULOS

PAGS.

- TEÓFILO R. NEIRA, *Sentido gnoseológico de la memoria según S. Agustín* 371
- TEÓFILO APARICIO, *La crisis de la conciencia europea a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII* 409
- JOSÉ RUBIO, *El cristianismo del futuro según Teilhard de Chardin* 439

MISCELANEA

- JOSÉ MORÁN, *El amor, medida de la fe* 473
- RAMIRO FLÓREZ, *Noticia apresurada (en la muerte de J. Hessen)* 482
- GARRIDÓ ALFONSO, *En torno a un tema: la Infalibilidad* 495

- LIBROS 511
- INDICE GENERAL 635
-

ESTUDIO
AGUSTINIANO



DIRECTOR: José Morán
SUBDIRECTOR Y ADMINISTRADOR: Fidel Casado
SECRETARIO: José Rubio
AYUDANTE DE REDACCION: Fermín Martínez
José Lino Barrio

REDACCION — ADMINISTRACION:
Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79
VALLADOLID (España)

SUSCRIPCION:
España: 250 Ptas.
Extranjero: 5 dólares U.S.A.
Números sueltos: 100 Ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA
Dep. Legal: VA. 413 — 1966

Impreso en los talleres de Ediciones Monte Casino.
Benedictinas.— ZAMORA.

Sentido gnoseológico de la memoria según San Agustín

La doctrina de la memoria ocupa un lugar tan destacado en el pensamiento de San Agustín que, después de las últimas investigaciones, se nos presenta como la clave para la interpretación de su teología, de su moral y de su gnoseología. Hoy es imposible un conocimiento perfecto de la problemática agustiniana sin una adecuada investigación en este campo de la memoria. Todo el dinamismo del hombre, tanto su vida apetitiva, sus tendencias, como su reflexión, su pensamiento, giran sobre el gozne, oculto unas veces, expreso otras, de la memoria. San Agustín es, sin duda, el primer pensador que elabora una teoría minuciosa, detallada, psicológica y metafísica de la memoria. Es cierto que Platón, Aristóteles, los estoicos desarrollan el tema. Principalmente, la memoria es para Platón, ya se sabe, un supuesto fundamental. Pero será San Agustín quien, tras un cuidadoso examen, la eleve a una categoría metafísica de alcances insospechados. Y lo más original de su teoría ha quedado casi siempre trasapelado bajo el concepto de iluminación, sin que hasta nuestros días haya sido debidamente revalorizado.

Quizá en Hegel, según alguna interpretación actual haya cobrado la memoria, aunque en otro sentido, una importancia parecida a la que S. Agustín le dio. Para Hegel, ha escrito H. Marcuse, "el espíritu" supera su forma temporal; niega al tiempo". Pero el "fin" de la historia recaptura su contenido: la fuerza que logra la conquista del tiempo es la memoria (recolección). El conocimiento absoluto, dentro del que el espíritu alcanza su verdad, es el espíritu "entrando a su verdadero ser, donde abandona su existencia (ajena) y confía su

Gestalt a la memoria". Ser ya no es más la dolorosa transcendencia hacia el futuro sino la pacífica recapturación del pasado. La memoria, que ha preservado todo lo que fue, es "la forma interior, y en realidad la más alta, de la sustancia".

El caso es que para San Agustín la memoria significa lo más entrañable y profundo de la naturaleza humana, aquello desde donde esa naturaleza ha de realizarse. Y también aquello hacia lo que esta misma naturaleza ha de dirigirse. Lo inmanente y lo trascendente confluyen en la memoria y únicamente desde ella pueden formularse en la conciencia, no sólo como lo que es así o de otra manera, sino como lo que absolutamente tiene que ser así y no puede ser de otra manera.

Para poder dar explicación de todo el amplio mundo de la memoria, San Agustín tendrá que distinguir dos niveles. El primero, el nivel de la simple constatación de hechos, nivel de la experiencia, de lo empírico. El segundo, el del derecho, el de la necesidad, el del deber-ser. En este último nivel, puramente mental, la vida humana se realiza auténticamente y descubre su verdadero límite, su verdadero sentido, la Verdad misma.

NATURALEZA DE LA MEMORIA

En la actuación de la memoria observamos, antes de nada, una duplicidad paradójica que determina desde el primer momento su dinámica interna.

Recordar algo es "representar" conscientemente lo que con anterioridad había sido vivenciado por el sujeto. El recuerdo es un acto de la memoria. En cuanto tal, solamente se produce en la medida en que evoco, traigo a la plataforma de mi conciencia presente una cierta "representación". Así, al recordar mi infancia, me la voy haciendo presente en sus distintas etapas, en sus distintas formas y momentos. También me hago presente los lugares por donde transcurrió y las personas con quienes fue paulatinamente desarrollándose. Hay, desde luego, múltiples situaciones de las que ahora no soy capaz de reproducir ni el detalle más insignificante. Permanecen en una oscuridad total. Están ocultas en las zonas más profundas de mi espíritu. Para que

se transformen en recuerdo expreso he de volverlas a la luz del aquí y ahora en que vivo, a la luz de la actualidad. Pero, a su vez, esta acción que consiste en traer algo de nuevo ante mí, no sólo es una actividad que me pertenece: "Porque no exploramos ahora las regiones del cielo, ni medimos las distancias de los astros, ni buscamos los cimientos de la tierra; *soy yo el que recuerdo, yo el alma*"¹, sino que, además, lo que recuerdo, lo evocado corresponde a mi campo vital, al radio de mi propia vida. Sólo así podemos distinguir este peculiar fenómeno psíquico de todos aquellos en los que, como en el imaginar, interviene también una actividad representativa.

Por otra parte, la evocación implica ausencia. No recuerdo lo que en este instante veo, toco y siento. Lo recordaré cuando ya no lo vea, ni toque, ni sienta. Es decir, cuando se haya ocultado en la retaguardia del alma. Mas esta ausencia no ha de ser absoluta, (La ausencia se refiere a la carencia del objeto como estímulo y de la representación sensible). Caso de ser absoluta la ausencia ya nunca podría ser recordada. El recuerdo es, en consecuencia, una ausencia "presente" de una presencia "ausente".

Esta propiedad es fácil de verificar: Supongamos que alguien quiere traernos a la memoria algo de lo que nos hemos olvidado. Nos irá proponiendo diversas cosas para intentar sugerirnos lo que no somos capaces de evocar. Pero no acabamos de recordar lo que deseamos. Sin embargo nos damos cuenta de que aquello que intentamos recordar no es exactamente lo mismo que nos sugieren. No se trata, en consecuencia, de un olvido completo. El mismo discernimiento entre lo buscado y lo propuesto forma parte ya de un cierto recuerdo², es decir, de una cierta presencia, de una presencia oculta, escondida, "ausente", que se hará "presente" al ser evocada.

Y lo mismo sucede en el reconocimiento del recuerdo. Es lo que nos "ocurre cuando vemos alguna cosa y reconocemos ciertamente que la hemos visto alguna vez y aseguramos que la conocemos; nos esforzamos por recordar dónde, cuándo, cómo y con quién ha llegado a nuestra noticia. ¿Se trata de una persona? Buscamos también dónde la hemos

1. Conf. X, 16, 25, PL 32, 789.

2. ScIII. 11, 20, 34, PL 32, 902.

conocido; y cuando ella nos lo recuerda, de repente, todo nos vuelve a la memoria como una luz, y sin ningún esfuerzo todo lo reproducimos”³.

Pero quizá haya algún aspecto, puede pensarse, en el que no se cumpla esta ley. Trátase, pongamos por caso, de la presencia que implicaría el recuerdo del olvido. Porque también me acuerdo de haberme olvidado muchas veces y en múltiples ocasiones. Mas, si el olvido es privación de memoria “¿cómo está presente en la memoria para acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarle? No obstante, si es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, síguese que la memoria retiene el olvido. Luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta”⁴.

Acaso se diga que lo que retenemos es la imagen del olvido, no el olvido mismo, a la manera como retenemos las imágenes de las cosas que han impresionado nuestros sentidos, y por medio de ellas las recordamos. Pero en este caso volvemos a la misma dificultad, ya que, para que una imagen se grave, es preciso que previamente esté presente la cosa misma de la que obtenemos la imagen. Y, si el olvido está presente en el recuerdo por su imagen es preciso que con anterioridad el olvido haya estado por sí mismo presente. “Mas cuando estaba presente, ¿cómo esculpía en la memoria su imagen, siendo así que el olvido borra con su presencia lo ya delineado? Y, sin embargo, de cualquier modo que ello sea —aunque este modo sea incomprendible e inefable—, yo estoy cierto que recuerdo el olvido mismo con que se sepulta lo que recordamos”⁵. Luego, no nos queda otra solución, si admitimos que se da un recuerdo del olvido, que suponer su presencia en el sujeto para que efectivamente pueda ser recordado.

Observando la cuestión desde otra perspectiva puede hacérsenos comprensible la solución del problema. La verdad es que todo recuerdo directamente procurado, intentado, es una búsqueda. Y esta búsqueda llega a su cumplimien-

3. *Id. Id.*

4. *Conf. X, 16, 24, PL 32, 789.*

5. *Conf. X, 18, 25, PL 32, 789-790.*

to cuando conseguimos la representación consciente de lo buscado. Esta representación consciente implica la presencia de lo representado. Gracias a ella somos capaces, por otra parte, de identificar la realidad concreta como aquello que responde adecuadamente a las exigencias subjetivas en este campo. Por eso, toda desaparición en el olvido no puede ser una desaparición total. Y el olvido mismo no es un borrarse absoluto, sino más bien un ocultarse. "No se puede decir —concluye San Agustín— que nos olvidamos totalmente, puesto que nos acordamos al menos de habernos olvidado y de ningún modo podríamos buscar lo perdido que absolutamente hemos olvidado"⁶.

Este aspecto de la memoria abre la dimensión del inconsciente y su influencia en el desarrollo posterior de la personalidad. Si el olvido no significa desaparición total, y, sin embargo, representa una retirada de la conciencia presente, es que existe una forma de conservación previa a la conciencia, existe el inconsciente. San Agustín habrá expresado una idea afortunada que alcanzará su plena expresión en la psicología de hoy. "Sería imposible —se ha escrito— tener presente y abarcar en cada momento, en claras representaciones, el conjunto de nuestro pasado anímico, de todo nuestro saber, de todas nuestras experiencias, vivencias afectivas y valores a que hemos aspirado alguna vez. Es manifiestamente una forma de economía el hecho de que nuestro vivenciar esté organizado de tal modo que lo que hemos sentido, pensado, aprendido, querido y experimentado desde nuestra primera infancia se hunda en una región profunda del inconsciente y sólo una parte mínima de nuestro pasado sea consciente, esto es se halla presente en las representaciones del recuerdo"⁷.

La tesis agustiniana tiene, no obstante, una extensión mayor de la que aquí se le da a la memoria en cuanto memoria experiencial. La memoria en San Agustín mantiene esta misma naturaleza aun en aquellas funciones que trascienden toda experiencia. Porque se referirá no sólo al pasado como pretérito, sino también al presente en tanto que realmente vivenciado o susceptible de ser vivenciado. Esta será también la razón de su diferencia con la teoría platónica.

6. Conf. X, 19, 28, PL 32, 791.

7. LERSCH, Philipp: *La estructura de la personalidad*, trad. esp. Ramón Sarro. Ed. Scientia, Barcelona, 1966, p. 29.

Los términos con que Platón describe en el Banquete la presencia del objeto amado son muy parecidos a los que utiliza San Agustín para expresar la presencia de ese mismo objeto y la presencia del recuerdo. El amor, para Platón, se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia. Ni es sabiduría total, ni es ignorancia total. Y esta ignorancia, que no es un no saber radical, adelanta aquella sabiduría con cuyo logro conseguirá satisfacer su necesidad. Si añadimos la teoría general del conocimiento como recuerdo, fácil será ir determinando el proceso ascensional del hombre, de modo que le sea posible acceder a la Idea en sí. A pesar de todo, Platón necesitará recurrir para explicar el punto de partida inicial a una experiencia previa, a una vida anterior, supuesto que no tiene cabida en la doctrina agustiniana. Por eso San Agustín necesita detenerse mucho más en el análisis del fenómeno de la memoria como puro dato y como función.

LA MEMORIA SENSIBLE

Mediante la memoria somos capaces, en primer lugar, de revivir, de reproducir las sensaciones y percepciones que en otro tiempo tuvimos, a la vez que las situamos como pasadas. La evocación de lo sentido y percibido supone además su conservación. Y la conservación implica, a su vez, que previamente hayan sido fijadas.

En la memoria están ocultas, de modo distinto y por sus distintos géneros, todas las cosas que impresionaron al hombre a través de sus sentidos: "la luz, los colores y las formas de los cuerpos, por la vista; por el oído, toda clase de sonidos; y todos los olores por el olfato; y todos los sabores por el gusto; y por el sentido del tacto, lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, ya sea extrínseco, ya intrínseco al cuerpo. Todas estas cosas recibe, para recordarlás cuando fuere menester y volver sobre ellas, el gran receptáculo de la memoria y no se qué secretos e inefables senos suyos. Todas estas cosas entran en ella, cada una por su propio sentido, siendo almacenadas allí"³.

3. Conf. X, 8, 13, PL 32, 784.

Pero no ha de pensarse que lo que fijo y conservo en la memoria son las cosas sentidas, sino sus imágenes. Por eso me es posible, cuando estoy en silencio y a oscuras, representarme, si quiero, los colores, y distinguir el blanco del negro y todos los demás, "sin que me salgan al encuentro los sonidos, ni me perturbe lo que, extraído por los ojos, entonces considero, a pesar de que los sonidos estén allí y, como colocados aparte, permanezcan latentes"⁹.

Gran admiración le produce a San Agustín esta capacidad y esta función de la memoria: "Viajan los hombres por admirar la altura de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos, ni se admiran de que todas estas cosas, que al nombrarlas no las veo con los ojos, no podría nombrarlas si interiormente no viese en mi memoria los montes, y las olas, y los ríos, y los astros, percibidos ocularmente, y el océano, sólo creído, con dimensiones tan grandes como si las viese fuera. Y, sin embargo, no es que haya absorbido tales cosas al verlas con los ojos del cuerpo, ni que ellas se hallen dentro de mí, sino sus imágenes. Lo único que sé es por qué sentido del cuerpo he recibido la impresión de cada una de ellas"¹⁰.

Gracias a la memoria sensible, por lo tanto, puede el hombre despegarse de la particularidad física de las realidades concretas y caminar acompañado de sus imágenes y representaciones. Puede progresar y hacer factible el aprendizaje y la orientación personal en el mundo. No necesita estar constantemente ante las cosas para conocer sus formas elementales, sensibles. Las adquiere en un primer contacto objetivo y con ellas va engrosando poco a poco el campo de su experiencia hasta conseguir los datos precisos para montar el proceso mediante el cual va a desarrollar su propia naturaleza. Cada sentido siente en la medida en que los estímulos externos actúan sobre él. La memoria permite al hombre reproducir las sensaciones, lo percibido, en ausencia de esos mismos estímulos.

Esta visión representativa que se realiza en la intimidad del sujeto merced a la memoria es, desde luego, una ope-

9. *Id. Id.*
10. *Conf. X, 8, 15, PL 32, 785.*

ración compleja. Exige la permanencia de la semejanza del objeto visto, y la formación de la imagen reproductora. "Una cosa es —escribe San Agustín— el recuerdo con permanencia en la memoria, aun cuando se piense en otra realidad, y otra la imagen que evoca el recuerdo al regresar a nuestra memoria y encontrarnos allí con la misma imagen. Porque de no estar allí es tan completo el olvido, que el recuerdo sería imposible ¹¹.

La razón de esta diferencia es fácilmente comprensible: Si la imagen reproductora, es decir, la imagen expresa, fuese absolutamente idéntica a la imagen impresa, cuando conseguimos una nueva representación, al desaparecer aquélla, debería desaparecer ésta. Sin embargo el antiguo recuerdo perdura en la memoria aun cuando no sea evocado. Prueba de ello es que en algún tiempo futuro somos capaces de reproducirlo nuevamente descubriendo en cada representación distinta su coincidencia con el mismo recuerdo ¹². Esta diferencia hace que debamos suponer en el alma una capacidad interior, capacidad de visión interior, que, al ser informada por la semejanza objetiva del recuerdo, se actualiza en verdadera visión, en verdadera representación. Efecto éste que para llevarse a cabo exige, a su vez, una participación activa del sujeto, expresada por la intervención de la voluntad, ya que, de lo contrario parece que aquella actualización no llegaría a cumplirse. "Y así —explica San Agustín— como la voluntad en el mundo exterior aplicaba el sentido a informar al objeto corpóreo y, una vez informado, lo unía, así aquí hace volver sobre la memoria la mirada del alma que recuerda, para que, del recuerdo que aquella retiene, ésta se forme y surja en el pensamiento una visión semejante". La necesidad de la voluntad dedúcese, por otra parte de la importancia que la atención tiene en los procesos de fijación. Cuando camino con la atención puesta en algún pensamiento no veo, ni puedo recordar, el paisaje ni las particularidades del lugar por donde paso ¹³.

La distinción entre "el recuerdo oculto en la memoria" y lo que en "el pensamiento se reproduce" nos permite precisar con mayor rigor la diferencia entre memoria e ima-

11. De Trinit. XI, 3, 6, PL 42, 988-989.

12. Id. Id.

13. Id. Id. De Trinit. XI, 8, 15, PL 42, 995-996.

ginación. San Agustín describe esta diferencia en un párrafo extraordinario: "Un sol recuerdo, pues, en realidad, uno he visto; pero si me place, puedo imaginar dos, tres, cuantos quiera, y esta múltiple visión de mi pensamiento es informada por la memoria, que recuerda uno solo. Y lo recuerdo como lo vi; porque si lo recuerdo mayor o menor, ya no recuerdo el que vi, y, por consiguiente, no lo recuerdo. Y pues lo recuerdo, lo recuerdo con sus dimensiones; no obstante, puedo a voluntad imaginar este sol mayor o menor; y así lo recuerdo como lo he visto y lo imagino como me place, en movimiento o en reposo; viene de donde se me antoja y se dirige a donde yo quiero. Me lo puedo imaginar cuadrado, aunque mi memoria lo recuerde redondo; del color que desee, aunque es cierto que jamás he visto un sol verde, y, por consiguiente, no lo recuerdo. Y como hago con el astro del día, puedo hacer con otra cosa cualquiera"¹⁴.

La memoria se caracteriza por su fidelidad al dato objetivo tal como ha sido recibido. Lo único que realiza es despojarlo de su aspecto inmediato, físico, y de su concreción temporal. Mediante la imaginación caminamos más allá de lo realmente dado. Podemos representarnos lo nunca visto e incluso transformar la realidad.

La imaginación, sin embargo, no puede actuar sin la memoria. Es más, la memoria es la medida de la imaginación. Y esto en un sentido más radical del que ahora podemos suponer. Pensemos en nuestra actitud ante una narración extraordinaria. A medida que vamos escuchándola, vamos siguiendo con la imaginación todas sus vicisitudes. No parece que participe la memoria. El mundo que me represento es un mundo fabuloso suscitado por las palabras que escucho. No obstante, la intervención de la memoria es evidente. De ninguna manera podría seguir la narración si no recordara, al menos, el sentido de las palabras que escucho. "Si alguien, por ejemplo, me dice: "El monte está limpio de bosque y poblado de olivos", habla con uno que recuerda y conoce las imágenes de los montes, de los bosques y de los olivos; si los ha olvidado, ignora cuanto se le dice y no puede pensar en dicha narración. Así, pues, todo el que piense en los objetos corpóreos, ora se los imagine, ora los escuche,

14. De Trinit. XI, 8, 13, PL 42. 994-995.

ora lea sucesos pretéritos, ora vaticinios del porvenir, recurra a su memoria y encontrará allí la medida y el modo de cuantas formas su pensamiento contempla”¹⁵.

La memoria sensible es, en consecuencia, un intermediario necesario en nuestra relación con el mundo. Ninguna realidad concreta podemos imaginar ni pensar sin su participación. Las cosas particulares para ser pensadas han de ser previamente sentidas y recordadas. El proceso es sencillo: “El sentido recibe la imagen del cuerpo; la memoria del sentido y de la memoria, la mirada del pensamiento... Querer apartar la mirada del alma —concluye San Agustín— del recuerdo de la memoria equivale a no pensar”¹⁶.

MEMORIA AFECTIVA

En la memoria retengo ciertamente las imágenes sensibles de las cosas. Todo cuanto ha sido percibido puede ser conservado por la memoria. Pero el mundo humano es mucho más amplio que el mundo de las percepciones. No nos limitamos a conocer la realidad, a constatar las cosas, sino que además tendemos hacia el objeto conocido deseándolo o rechazándolo. Y estas tendencias representan para el hombre los cauces por los que se va a desarrollar su personalidad. Mediante ellas el diálogo con el mundo se reviste de una sonoridad especial y las relaciones con las cosas repercuten en lo más profundo del alma provocando estados afectivos múltiples: alegrías, tristezas, amores, odios, esperanzas y desesperaciones... También este nuevo aspecto es confiado a la memoria y por la memoria transmitido. La vida amplía así su horizonte. Gracias a esta pervivencia deja de ser pura sucesión de acontecimientos para convertirse en historia y biografía. Cualquier rotura en la línea de su trayectoria, rotura de la memoria, hace saltar la vida misma transformándose en ese fuego de artificio que serían los sentimientos humanos sin posible relación consigo mismos y con el núcleo fundamental del yo.

“En la memoria me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía”¹⁷.

15. De Trinit. XI, 8, 14, PL 42, 895.

16. De Trinit. XI, 8, 15, PL 42, 996.

17. Conf. X, 8, 14, PL 32, 785.

Todo bloqueo, toda selección, todo alejamiento de los estados afectivos, de lo que hice y de cómo lo hice, supone un bloqueo, selección, alejamiento y mutilación de la memoria y de mí mismo.

Pero el modo de permanecer en la memoria las "afecciones" anímicas, los sentimientos, las experiencias individuales e íntimas es distinto del modo de permanecer las sensaciones y las percepciones. Desde luego, así como en las sensaciones no eran las cosas mismas las que retenía, sino sus imágenes, tampoco aquí son los sentimientos mismos, tal como existieron en el alma en el momento en que los padeció, los que retengo. De hecho, estando alegre puedo recordar la tristeza pasada. Y al recordar aquella tristeza no por eso dejo de estar alegre. Y, de la misma manera, estando triste recuerdo mi alegría, y no temiendo nada recuerdo haber temido alguna vez¹⁸. La dificultad para entender esto, sin embargo, —dificultad que no se daba en el caso de las imágenes sensibles, ya que allí lo recordado era distinto del que recordaba—, consiste en que la memoria es parte del alma (*cum animus sit etiam ipsa memoria*) y las alegrías o tristezas pasadas son también alegrías y tristezas del alma. "¿En qué consiste, por consiguiente, que, cuando recuerdo alegre mi pasada tristeza, mi alma siente alegría y mi memoria tristeza, estando mi alma alegre por la alegría que hay en ella, sin que esté triste la memoria por la tristeza que hay en ella?"¹⁹.

Ciertamente recuerdo la alegría, la tristeza, el miedo, el deseo pasado. Si no lo recordase no entendería lo que con sus nombres se significa, ni podría hablar sobre ello, ni comprender a quienes me dicen las características que le corresponden. Mas, ¿es la alegría misma la que retengo cuando recuerdo la alegría? ¿Podría ser la imagen de la alegría lo que conservo? Pero la alegría no es susceptible de ser imaginada. No es tantas veces mayor que otra cosa, ni es colorada, dura, blanda, áspera o suave. Y cuando utilizo estos calificativos para referirme a ella, me doy cuenta de que realizo una transposición metafórica, no una designación propia. Su presencia, concluye San Agustín, ha de ser nocio-

18. *Conf.* X, 14, 21. PL 32, 788.

19. *Id.* *Id.*

nal. Lo que retengo es la noción de la alegría, encomendada a la memoria por el alma misma cuando la sintió como experiencia propia. Y con este término: noción, notación, se significa solamente un modo peculiar de permanencia mediante el cual se constata la modificación sufrida por el alma al sentirse afectada, constatación retenida, conservada por la memoria, y desde la memoria evocada. "Vedme aquí —resume San Agustín— en los campos y antros e innumerables cavernas de mi memoria, llenas innumcrablemente de géneros innumerables de cosas, ya por sus imágenes, como las de todos los cuerpos; ya por presencia, como las de las artes; ya por no sé qué *nociones o notaciones*, como las de los afectos del alma, las cuales, aunque el alma no las padezca, las tiene la memoria, por estar en el alma cuanto está en la memoria"²⁰.

Lo importante de esta memoria afectiva es que mediante ella mantengo algo de mí mismo, algo del alma, las afecciones, alteraciones, estados, que a lo largo de la existencia se han ido sucediendo. Las imágenes de las cosas sensibles, cuya misión es remitirnos a la realidad del mundo, relacionan al hombre con algo que no es él mismo, con algo distinto del sujeto. Son las cosas las que evocamos a través de ellas. El ser humano puede sentirse más o menos comprometido en este proceso relacional. Las afecciones anímicas recordadas, sin embargo, nos traen a nosotros mismos algo de nosotros mismos. El hombre se mantiene unido en ellas a su pasado. Es él mismo, mediante su memoria, el que se recuerda. Por eso tiene ante sí una relación constante de total compromiso. A San Agustín no le interesan, de momento, (tampoco podía en aquella época llegar a un análisis completo), las repercusiones que este compromiso y que el pasado afectivo puedan tener en el desarrollo integral de la persona. Ni le preocupan los bloqueos que la memoria lleve a cabo sobre la racionalidad, o sobre la satisfacción de las tendencias, ni los que éstas desarrollen, a su vez, sobre la memoria, o las transformaciones a que puedan dar lugar. Quizá convenga señalar que los resultados de estas intervenciones no alcanzarán su plena vigencia hasta el psicoanálisis. Lo que San Agustín intenta destacar ahora es, en primer término, el hecho de la conservación en la memoria de

20. Conf. X, 17, 26, col. 790.

las *affectiones animi*. Hecho que se muestra con facilidad con sólo mirar a nuestra experiencia y comprobar cómo efectivamente recordamos nuestros deseos, alegrías, miedos y tristezas pasadas. Además, porque sólo podemos entender y discernir el sentido de los términos con los que las designamos si previamente las recordamos. En segundo lugar, investiga San Agustín el modo de encontrarse esas afecciones en la memoria. Es ésta una cuestión ardua y problemática. Podemos afirmar, desde luego, que no se encuentran en la memoria del mismo modo que están en el alma cuando las padocce. Recuerdo, en efecto, mi alegría pasada sin que por eso me sienta alegre en estos momentos. Y, sin embargo, continúa siendo cierto que recuerdo mi alegría, o mis tristezas pasadas. Lo cual quiere decir que no han desaparecido totalmente. Las tiene la memoria, dirá San Agustín, *sicut sese habet vis memoriae*. Conserva la memoria las *noctones* de la alegría y de la tristeza mismas, sin que hayan sido recibidas por ningún sentido corporal, "sino que la misma alma, como escribe San Agustín en el capítulo antes citado, sintiéndolas por la experiencia de sus pasiones, las encomendó a la memoria, o bien esta misma, sin haberle sido encomendadas, las retuvo para sí". (No hay que olvidar este sentido de espontaneidad que acaba de destacar San Agustín). Conviene señalar, por otra parte, que en la terminología agustiniana han comenzado a aparecer expresiones propias de la memoria profunda. Me refiero, en concreto, a la palabra *noción*, que después utilizará preferentemente para expresar el modo de presencia de la verdad. Y, desde este primer momento, va a tener el significado preciso que en los análisis posteriores mantendrá, puesto que se utiliza como una cierta constatación de la realidad misma, es decir, de la tristeza o alegría afectivas que en un momento determinado acontecieron en mi espíritu. Quizá ésta sea la razón por la que San Agustín coloca el estudio de la memoria afectiva entre la memoria sensible y la profunda. Pero antes hay que presentar todavía, como perteneciente a la memoria sensible, el tema de la temporalidad.

MEMORIA, TIEMPO Y DURACION

Vivir es realizarse temporalmente. El hombre no es algo fijo, terminado, inmutable. Esencialmente consiste en ir des-

abriéndose, haciéndose, siendo. Y no es que carezca de naturaleza, sino que por naturaleza tiende al futuro para ser. Decir que camina abierto al porvenir es más que una metáfora. Caminar es dirigirse hacia un lugar u otro. Y aquello hacia lo que camina el hombre es, forzosamente, hacia su propia realización. Por eso mismo ha de estar el hombre "abierto" al ser, sobre todo, al ser que caminando conseguirá.

Diferenciar este carácter sucesivo de la vida humana equivale a dotarla de una dimensión temporal. Pero este tiempo vital es irreductible a un simple esquema de ordenación. Los hechos psíquicos, como los hechos físicos, pueden ser clasificados según un antes y un después. Así afirmó: ayer tuve la alegría de encontrarme con un amigo y ayer nevó en la montaña. Ambos fenómenos ocurrieron realmente en el pasado. El pasado anímico, sin embargo, no es un pasado absoluto. Es decir, no es un pasado que, como tal, ha dejado de existir, sin más. De alguna manera se conserva en el presente. Y el hombre es no sólo lo que actualmente está siendo, sino también lo que a lo largo de su existir ha sido. Nada de cuanto hemos dicho, pensado, deseado, querido, practicado, ha desaparecido totalmente. El pasado nos acompaña como el fruto de nuestra vida personal. Gracias a esta reserva temporal podemos ahora practicar mil operaciones distintas sin tener que comenzar constantemente ese difícil aprendizaje del vivir diario.

A su vez, este pasado retenido, este pasado presente, permite al hombre avanzar hacia el futuro adelantándolo. Vivir es también proyectar. Y todo proyecto implica un hacer presentes los acontecimientos, los sucesos que han de ocurrir. Cuando pienso en mis ocupaciones de mañana estoy reduciendo a hoy el mañana. Incluso en aquellos modos de comportamiento en los que no actúa la reflexión consciente se da una anticipación del futuro. Todas nuestras tendencias, inclinaciones, apetitos, germinan en el campo de la experiencia y se dirigen al porvenir, al futuro. Este porvenir, este futuro, en cuanto objetos de la tendencia se hacen presentes en el alma con la aparición misma de la tendencia. "De este mismo tesoro (del pasado) —escribe San Agustín— salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas,

las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente”²¹.

El presente anímico, por lo tanto, es una tensión, mejor, una distensión entre el pasado y el futuro. En él se dan cita los distintos momentos de la vida y su confluencia dilata el ámbito humano enriqueciéndolo con las experiencias pretéritas y con las experiencias posibles. Por eso el presente psíquico no es un hiato discontinuo, sino una línea de incidencia. Desde esta perspectiva, la vida humana, lo más profundo y propio de la vida humana, no es en el tiempo, considerado éste como simple sucesión o como esquema de medida del movimiento, sino que es el tiempo. La vida, constitutivamente, es tiempo, es, podemos decir, historia, en cuanto la historia se caracteriza primordialmente por la posibilidad de permanencia de los acontecimientos pasados. De ahí que el tiempo y la historia tengan un ritmo vital: Crecen, disminuyen, aumentan, progresan, se detienen, se alargan o se acortan con la vida misma. Y todo ello significa que la vida psíquica es memoria, ya que sólo la memoria hace posible la temporalidad como presencia.

Para analizar este fenómeno en toda su profundidad hemos de comenzar por un estudio del tiempo como sucesión.

Y lo primero que a este respecto tenemos que decir es que la nota más destacada de este tiempo nos viene ofrecida por la “fluencia”, “pasar”, el “dejar de ser”. Desde luego, si nada pasase no habría tiempo pasado. La misma expresión tiempo pasado lleva consigo el pasar de algo. Y lo mismo podemos afirmar del tiempo futuro, ya que si nada llegase a ser tampoco podríamos hablar de tiempo futuro. Pero a estos dos tiempos no les conviene propiamente el ser. Porque el pasado, como pasado, ha dejado de ser, y el futuro, en cuanto futuro, todavía no es. De idéntico modo el presente, para ser tiempo, “es necesario que pase a ser pretérito. Pues, si el presente fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad”. De esta manera el tiempo es llegar a ser para dejar de ser, un

21. Conf. X, 8, 14, col. 785.

llegar a ser que consiste en dejar de ser para ser... *Non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse*²².

Nada hay en la sucesión temporal, en cuanto sucesión, que permanezca. Y por ello la idea de una sucesión como totalidad, como síntesis, no responderá al tiempo real, sino que será un artificio de la razón. En esto se funda la diferencia entre tiempo y eternidad. Eternidad es lo que permanece, lo inmutable. "Tus años —comenta San Agustín refiriéndose a la eternidad divina— ni van ni vienen, al contrario de estos nuestros que van y vienen, para que todos sean. Tus años existen todos juntos, porque existen; ni son excluidos los que van por los que vienen, porque no pasan; mas los nuestros todos llegan a ser cuando ninguno de ellos exista ya. Tus años son un día, y tu día no es un cada día, sino un hoy, porque tu hoy no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu hoy es la eternidad"²³.

Las expresiones corrientes de la lengua: "tiempo largo", "tiempo breve", por lo tanto, referidas al pasado o al futuro, carecen de sentido, considerado el tiempo como sucesión. Porque "llamamos tiempo pasado largo, por ejemplo, a cien años antes de ahora, y de igual modo tiempo futuro largo a cien años después; tiempo pretérito breve, si decimos... hace diez días, y tiempo futuro breve, si dentro de diez días. Pero ¿cómo puede ser largo o breve lo que no es? Porque el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es"²⁴.

Quizá convenga, entonces, decir no que es largo el tiempo pasado o el tiempo futuro, sino que fue largo el pretérito, o que será largo el futuro. Pero todavía en este caso cabe preguntar: ¿fue largo cuando era ya pasado o tal vez cuando era aún presente? Cuando era ya pasado, no podía ser largo, porque en cuanto pasado había dejado de existir. Luego sólo podemos decir que fue largo siendo presente, ya que siendo presente es cuando existía y cuando únicamente podía ser largo²⁵.

Tenemos, en consecuencia, que sólo el presente puede ser largo o breve. Mas, ¿en verdad puede ser largo el tiempo presente? Pues si del tiempo presente tomamos una medida cualquiera, siempre que podamos distinguir partes más

22. *Conf.* XI, 14, 17, col. 816.

23. *Conf.* XI, 13, 18, col. 815.

24. *Conf.* XI, 15, 18, col. 816.

25. *In Ps.* 76, 8 y 38, 7, *PL* 38, 976 y 418-419.

simples, ya estamos diferenciando unas como pasadas y otras como presentes. Por lo tanto, sólo ha de considerarse como presente aquel tiempo "que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que éstas sean". Este tiempo presente "vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene un instante siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro, y el presente no tiene espacio ninguno"²⁶.

Es este carácter evanescente del tiempo, del presente, el que suscita en el hombre esa añoranza radical, esa nostalgia profunda que circula a través de la poesía, el arte y el saber de todas las épocas. El tiempo no se detiene, no puede detenerse nunca. Fluye constantemente hacia el pasado. Y todos somos náufragos en esa corriente no interrumpida de la temporalidad.

Sobre la sucesión, sin embargo, surge un nuevo aspecto fundamental, aparece el tiempo como duración y como medida. Comparamos entre sí los distintos intervalos de tiempo, y decimos que unos son más largos y otros más breves, y determinamos cuánto sea más largo o más corto aquel tiempo que éste²⁷. También ordenamos los movimientos de los cuerpos en el tiempo. Cuánto duró, preguntamos, este o aquel movimiento, o un movimiento, comentamos, es dos veces más largo que otro²⁸. El tiempo como medida no puede consistir en ese movimiento de los cuerpos, en el movimiento del sol, de la luna, o de otra realidad determinada²⁹. Ciertamente que si nada se moviese no habría tiempo, puesto que en tal caso todo permanecería. Pero el tiempo no se reduce a un movimiento u otro, porque es el tiempo mediante lo que medimos el movimiento, y no el movimiento por lo que medimos el tiempo. De este modo, concluye San Agustín, "si un cuerpo se mueve unas veces más o menos rápidamente y otras está parado, no sólo medimos por el tiempo su movimiento, sino también su quietud, y decimos: "tanto estuvo parado cuanto se movió", o "estuvo parado el doble o el triple de lo que se movió", y cualquier otra cosa que comprenda o estime nuestra dimensión, más o menos, como suele decirse. *No es, pues, el tiempo el movimiento de los cuerpos*"³⁰.

26. Conf. XI, 15, 20. PL 32, 817.

27. Conf. XI, 16, 2 col. 817.

28. Conf. XI, 23, 30, col. 821.

29. Conf. XI, 23, 29, col. 820.

30. Conf. XI, 24, 31, col. 822.

El tiempo como medida del movimiento supone el tiempo como duración. Sólo podrá constituirse el tiempo en medida si dura. La medida es una totalidad que actúa como unidad distensa. Y esta unidad distensa implica una previa y determinada prolongación. De ahí que también el tiempo pueda ser medido por el tiempo. Quiero decir que toda duración puede ser considerada a través de unidades de duración. Pero, ¿qué es lo que dura y qué es esta medida?

Supongamos, considera el Obispo de Hipona, que se trata de medir un verso cualquier, un verso, por ejemplo, que conste de ocho sílabas, alternando las breves con las largas. Cada una de las largas con respecto a cada una de las breves vale, decimos, doble tiempo. Yo las pronuncio y las repito, y veo que es así. "Pero cuando suena una después de otra, si la primera es breve y larga la segunda, ¿cómo podré retener la breve y cómo la aplicaré a la larga para ver que la contiene justamente dos veces, siendo así que la larga no empieza a sonar hasta que no cesa de sonar la breve? Y la misma larga, ¿por ventura la mido presente, siendo así que no la puedo medir sino terminada? Y, sin embargo, su terminación es su preterición. ¿Qué es, pues, lo que mido? ¿Dónde está la breve con que mido? ¿Dónde la larga que mido? Ambas sonaron, volaron, pasaron, ya no son... Luego no son las sílabas, que ya no existen, las que mido, sino mido algo *en mi memoria* y que permanece en ella fijo"³¹. Lo que dura, por lo tanto, es una afección subjetiva producida por la impresión de las cosas fluyentes y retenida mediante la memoria. Sin memoria no hay duración. Por eso la duración no es absoluta, es variable, relativa al sujeto: "un verso breve puede sonar durante más tiempo si se pronuncia más lentamente que otro más largo"... El tiempo como duración es una distensión pero una distensión subjetiva, una distensión anímica. (*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi*)³². Y el tiempo como medida es una unidad racional aplicada a la duración y al movimiento, un artificio para contar el movimiento y la duración, construido sobre la base de la misma duración³³.

31. Conf. XI, 27, 35, col. 823.

32. Conf. XI, 26, 33, col. 822.

33. Conf. XI, 27, 36, col. 823-824.

Situados ya en este terreno podemos hablar de futuro, de pasado y de presente. En realidad los tiempos futuros aún no son. Existen en el alma como afección, como proyecto, como *expectación*. Tampoco el pretérito existe. Se da en el alma como memoria del pretérito. Y el presente carece de duración por pasar ininterrumpidamente, mas perdura mediante la atención "por donde pasa al no ser lo que es"³⁴. Y también existen las cosas pasadas, presentes y futuras. Dondequiera que existan, sin embargo, no son propiamente pretéritas ni futuras, sino presentes. De este modo los tres tiempos se convierten en tres tipos de presencialidad: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes, y presente de las futuras. Pero esta presencialidad únicamente se da en el alma como función: "Porque estas son tres cosas, dirá San Agustín, que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de las cosas pasadas (la memoria), presente de las cosas presentes (visión), y presente de cosas futuras (expectación)³⁵. Con lo cual hemos roto todo esquema absoluto de medida introduciéndonos en un tiempo propiamente psicológico. Veámoslo con algún detenimiento.

PRAESENS DE PRAETERITIS

El alma es lo que, según hemos visto, proporciona realidad y consistencia al tiempo como duración y al tiempo como medida: *In te, anime meus, tempora metior*. Y lo que en el alma hace posible la duración es la memoria: *Aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet*. Pero esta participación de la memoria dota al tiempo de una peculiar dimensión. Lo constituye en cuanto presencialidad. De esta forma los tres modos fundamentales de lo temporal: presente, pasado y futuro, pasan a ser tres tipos de presente, y, por lo tanto, tres aspectos de la memoria, a los que Agustín designa con tres nombres especiales: *memoria, contuitus, expectatio*. Estos dos últimos significan funciones anímicas que sólo son posibles en cuanto que la memoria misma se extiende al presente y al futuro.

En la memoria sensible y en la memoria afectiva pusimos de relieve las condiciones y los modos propios de fija-

34. *Cont.* XI, 28, 37, col. 824.

35. *Cont.* XI, 20, 26, col. 819.

ción y conservación tanto de las impresiones sensibles como de las afecciones subjetivas. No son las cosas mismas ni los sentimientos o apetitos los que se graban y conservan en la memoria, sino sus imágenes y nociones. Y esta capacidad del alma amplía, engrandece, aumenta progresivamente el campo de posibilidades humanas, que permitirán un desarrollo más armónico y congruente de la personalidad en todos los sentidos.

La memoria como *presencia* de cosas *pasadas* nos ofrece ahora una característica distinta. Lo que mediante ella se retiene, en cuanto adquirido por la experiencia, se reviste en esta nueva perspectiva de la temporalidad. La memoria nos permite situar en el tiempo todo lo que hemos vivido y sentido. Pero esta situación en el tiempo rompe, a su vez, la estructura del tiempo mismo como sucesión y como medida absoluta. Es decir, el tiempo se transforma en duración. De este modo, cuando evocamos una acción pasada la estamos haciendo presente, la hemos salvado del naufragio del pasado, del antes total y de la transitoriedad del momento en que sucedió. Tiramos del pasado hacia el presente y no permitimos que perezca. También el pasado en cuanto conservado se transforma en un presente continuado. Así, mi infancia, "que ya no existe, existe en el tiempo pretérito que tampoco existe; pero yo recuerdo o describo su imagen, en tiempo presente la intuyo, porque existe todavía en mi memoria"³⁶.

Admiración, sorpresa y pasmo le produce a San Agustín la capacidad conservadora de la memoria. Cientos, miles de imágenes de cosas, cientos y miles de acontecimientos están allí depositados, almacenados, retenidos. Y todo este mundo es el que hace posible el pasado como realidad, con la única realidad que puede predicarse, atribuirse a las cosas, esto es, con una realidad presente. Sin embargo, afirmar la realidad presente del pasado, como tal pasado, es contradictorio. Porque el pasado, como pasado, ha dejado de existir. Por eso, sólo podrá decirse el presente del pasado, no en sí mismo, sino en algo distinto, en todo aquello que lo conserve. Y fundamentalmente, en consecuencia, en la memoria, ya que es la facultad por excelencia de conservación del pa-

36. Conf. XI, 18, 23, col. 818.

sado: "Los que narran cosas pasadas, comenta San Agustín, no narrarán cosas verdaderas, ciertamente, si no viesen aquellas con el alma, las cuales, si fuesen nada, no podrían ser vistas de ningún modo"³⁷.

Esta memoria del pasado, por otra parte, no afecta sólo a las cosas en la medida en que son sensiblemente conocidas por el sujeto, sino que afecta al sujeto como cognoscente, al "yo mismo" en toda su amplitud. Lo sentido y el sentir, lo visto y el ver quedan enlazados en el hilo del tiempo, de un tiempo que perdura. Esta es la razón por la que la memoria hace posible el pasado objetivo y el subjetivo, siendo a la vez testimonio de la temporalidad del mundo y de la temporalidad humana. Un pasado largo es una larga memoria del pasado. Y no es que exista el pasado con independencia de la memoria para ser mediante ella fijado y conservado, sino que el pasado mismo sólo existe como función de la memoria, del alma. El carácter de ya experimentadas, sentidas, "habidas", que adquieren nuestras vivencias es un resultado de esa facultad, que permitirá, por otro lado, al hombre disponer constantemente de una gran riqueza espiritual diariamente aumentada y perfeccionada con el paso de los acontecimientos y realidades presentes.

PRAESENS DE FUTURIS

Más original y aparentemente más paradójica es la presentación de la memoria como presencia o facultad del futuro. San Agustín se esfuerza en revelar el lazo y la unión, mediante la memoria, de nuestro pasado con nuestro futuro. Lo original no consiste aquí en la nota constantemente destacada de que la tela, la base de todos nuestros proyectos para el porvenir, es debida a los recuerdos e imágenes que se han acumulado mediante percepciones anteriores: "De este mismo tesoro —ya hemos citado el texto— salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente. "Haré esto o aquello", digo entre mí en el

37. Conf. XI, 17, 22, col. 818.

seno ingente de mi alma, repleto de imágenes de tantas y tan grandes cosas”³⁸.

Anticipamos el futuro, tejemos el porvenir con los múltiples hilos de nuestras experiencias pasadas. Si borramos del alma todos los conocimientos adquiridos, todas las nociones conservadas, todas las sensaciones habidas, nos quedamos ciegos ante el futuro, sin posibilidades de relación ante esa impresionante incógnita de lo que todavía no ha llegado a ser.

La significación más profunda de la duración en el hombre es la tensión activa y dinámica hacia el porvenir, y no solamente duración influyente del pasado y posesión del mismo, pasivamente lograda, acumulada en nosotros. La característica de esta duración es la afirmación misma del hecho fundamental que el hombre, en su duración, se proyecta hacia el futuro. Lo cual implica una memoria que es predominantemente *expectatio* más bien que *recordatio*³⁹: “¿Quién hay, en efecto, que niegue que los futuros aún no son? Y, sin embargo, existe en el alma la expectación de los futuros... No es, pues, largo el tiempo futuro, que no existe, sino que un futuro largo es una larga expectación del futuro... Supongamos que voy a recitar un canto sabido de mí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él; mas en comenzándole, cuanto voy quitando de ella para el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria y se distiende la vida de esta mi acción en la memoria, por lo ya dicho, y en la expectación, por lo que he de decir”⁴⁰.

Esta expectación es la que hace de la vida humana un permanente empuje hacia adelante. El hombre está alerta respecto al contorno y puede disparar su acción por estímulos inmediatos, pero puede también prefigurar el futuro y determinar entre sus posibilidades una concreta manteniéndose “expectante” respecto a ella. Es más, el pasado mismo, en cuanto activamente conservado lleva consigo cierta presencia del futuro. La convicción de que el fuego quemó esto o aquello me confirma que también lo quemará si de nuevo vuelven a ponerse en contacto ambas realidades.

38. Conf. X, 8, 14, col. 785.

39. Conf. XI, 20, 26, col. 819.

40. Conf. XI, 28, 37-38, col. 824-825.

Podría pensarse que en la interpretación de San Agustín estamos atribuyéndole una confusión entre la memoria y la imaginación, sobre todo con aquellas formas que en términos psicológicos se denominan imaginación planeadora e imaginación creadora. Ciertamente que la expectación del futuro, la esperanza, se expresan mediante representaciones concretas que van más allá de lo sensiblemente dado, de lo experimentalmente ofrecido. El inventor, el poeta, el artista llegan a plasmar en su obra el futuro. Consiguen representar, apresar a través de la imagen el porvenir. En ocasiones es tan grande la fuerza creadora que logran trasladarnos a un mundo totalmente distinto del inmediato y empírico, pero que ya, desde el primer momento, intuimos que habrá de cumplirse inexorablemente. Estos zambullidos del inventor, del poeta, del artista en el futuro ponen de manifiesto el poder del "genio" que al fin rompe la barrera de lo presente concreto para alcanzar lo permanente y eterno. Pero estas formas representativas que sobrepasan lo realmente dado no pueden explicarse a partir tan sólo de experiencias previas, puesto que, como hemos dicho, las sobrepasan y ni siquiera como conjetura podrían deducirse. Son el resultado de una búsqueda dolorosa, trágica con frecuencia. La vida humana se sacrifica en esa persecución que está más allá de toda medida. Y en ocasiones se nos presenta como resultado de una energía sobrecogedora que calificamos de diabólico o sobrenatural. Y, por el hecho de no poder explicarse precisamente mediante determinadas vivencias anteriores, tenemos que suponer la existencia en el sujeto de un tipo de presencias más radicales y profundas que las meramente conscientes, que las impresiones sensibles y los sentimientos concretos. Tenemos que suponer también la existencia de una facultad donde se den esas presencias, una memoria anterior a toda memoria sensible. Se trata de un modo de la memoria del futuro netamente agustiniano que consiste en ser anticipación de la eternidad y tensión hacia ella, claramente expresada, por ejemplo, en la tendencia a la "vida bienaventurada".

Todos los hombres desean ser felices, y todos, sépanlo o no, "poseen de algún modo dentro de sí mismos la vida bienaventurada": "¿Pero, acaso no es la vida bienaventurada la que todos apetecen, sin que haya ninguno que no la

deseo? Pues ¿dónde la conocieron para así quererla? ¿Dónde la vieron para amarla? Ciertamente que tenemos su imagen no sé de qué modo. Mas es diverso el modo de serlo el que es feliz por poseer realmente aquella y los que son felices en esperanza. Sin duda que éstos la poseen de modo inferior a aquellos que son felices en realidad; con todo, son mejores que aquellos otros que ni en realidad ni en esperanza son felices; los cuales, sin embargo, no desearan tanto ser felices si no la poseyeran de algún modo; y que lo desean es certísimo... y si pudiesen ser interrogados "si querían ser felices", todos a una responderían sin vacilación que querían serlo. Lo cual no podrían si la cosa misma, cuyo nombre es éste, no estuviese en su memoria" ⁴¹.

El hombre apunta constitutiva y ontológicamente al futuro en el que trata no sólo de realizarse, sino de realizarse felizmente. Lo que pretende y busca es ser feliz. Y no aceptaría una cosa tal si no la poseyese de algún modo dentro de sí. Este barrunto de la vida feliz únicamente puede arrastrar al hombre cuando de alguna manera está ligado al modo exclusivo de serlo, que es el serlo permanentemente.

Por eso, como ha escrito Sciacca comentando a San Agustín, el verdadero futuro del espíritu no es el estar abocado a la muerte. El verdadero fin de la vida no es su propio fin, sino el trascender su fin temporal en el fin extratemporal... No se trata de negar el tiempo en la eternidad, o la eternidad en el tiempo. Se trata de la participación del tiempo en la eternidad ⁴².

PRAESENS DE PRAESSENTIBUS

Escribió Unamuno que "la realidad no es más que un esfuerzo del recuerdo por hacerse esperanza, o un esfuerzo de la esperanza por convertirse en recuerdo" ⁴³.

Esta frase desprendida de su propio contexto adquiere un sentido profundo en la doctrina agustiniana de la memoria. El recuerdo no es, para San Agustín solamente re-

41. Conf. X, 20, 29, col. 792.

42. SCIACCA, M. F.: *Il concetto de storia in S. Agostino*, "San Agustín". Est. y Col., Zaragoza, 1960, p. 22.

43. UNAMUNO, Miguel de: *Viejos y Jóvenes*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1959.

cuerto vital o existencial, no es sólo memoria del pasado propio, de experiencia, sino, y radicalmente, memoria del presente animico, y memoria del futuro hacia el que apuntan todas las esperanzas. En este sentido, la esperanza, que surge de aquella fuerza hacia adelante que brota en la raíz misma de la memoria, tira del futuro hacia el presente para llegar a realizarse y constituir de este modo el plano existencial del hombre, que, a su vez, terminará convirtiéndose en recuerdo de hechos y recuerdo para la posteridad en donde pueden cumplirse los anhelos del ser humano.

La realidad, el presente, es la línea de incidencia del pasado y del futuro. Pero este presente mismo, en el que futuro y pasado desembocan, adquiere, como forma independiente de la temporalidad, una dimensión propia. Y también esta dimensión se hace posible por la intervención de la memoria.

La memoria es, por lo tanto, la facultad de la duración en toda su riqueza y amplitud. Es la facultad del pasado, del futuro y del presente.

Supongamos, por ejemplo, que se trata de determinar el tiempo, la duración, de una voz que empieza a sonar, continúa sonando, y luego cesa, se hace silencio. Cuando se hace el silencio, aquella voz ha pasado a ser pretérita. Ha dejado de existir. Antes de comenzar a sonar era futura. No era todavía. Por consiguiente, en ninguno de los dos casos podía ser temporalmente medida. Sólo mientras suena puede ser de este modo determinada. Pero mientras suena no ha alcanzado todavía su fin. Y si no ha alcanzado su fin, no podemos decir lo que efectivamente duró, porque aún dura. Y cuando llegue a su fin, el comienzo habrá cesado. No es, pues, la voz misma lo que medimos, sino la afección subjetiva que produce al sonar y que es en la memoria conservada. Es decir, la memoria es lo que propiamente hace posible la duración. Y sin la memoria de ninguna cosa afirmaríamos una duración más o menos larga, ya que es ella la que la hace efectiva⁴⁴.

Esta memoria, síntesis de lo temporal y principio de la temporalización es, por otra parte, condición fundamental de la conciencia. No se pretende defender que la memoria

44. Conf. XI, 27, 35, PL 32, 823.

sea la conciencia, sino, simplemente, que la conciencia como autopresencia o heteropresencia es imposible sin la memoria. En primer lugar, porque toda presencia en tanto es presencia en cuanto es durable, en cuanto rompe y detiene el desmenuzamiento de la sucesión. Y esta retención de lo sucesivo sólo se efectúa mediante la memoria. En segundo lugar, porque la primera forma de presencia, aquella en la que el dato se configura en una cierta totalidad, o simplemente se mantiene para una ulterior relación, sólo puede tener también lugar en la memoria. En un momento posterior ese dato, o esta totalidad, se revestirán de las funciones de la conciencia que se caracterizan, desde el punto de vista psicológico, como un "darse cuenta", un "percatarse" de lo que está ahí, de lo que ha sido dado, de lo que está presente. Pero no se puede olvidar que el "darse cuenta" supone previamente la presencia misma, es decir, la memoria. De lo contrario tendríamos un "darse cuenta" que sería un "darse cuenta" de nada, esto es, un "no darse cuenta". Por eso San Agustín define en primer lugar la memoria como la facultad del presente, de lo que está presente, o del estar presente, que es lo mismo ⁴⁵.

La memoria une el pasado y el porvenir en un presente que se desplaza sin cesar. Y la memoria es, al mismo tiempo, toda duración presente por dilatada que se la suponga: día presente, mes presente, año presente, hasta el momento en que abarque toda nuestra vida presente, o toda historia presente ⁴⁶.

Es como si el hombre estuviese siempre en peligro de naufragar en la negación del pasado o del futuro, salvándose de este hundimiento por esa virtud de la memoria capaz de actualizarlos y hacerlos presentes. En traerlos hacia sí y conservarlos se esfuerza el poder de esta facultad nuestra para "ser" y "tener" lo que estamos siendo, o lo que hemos sido, o lo que queremos ser.

En la diversidad y en la unidad de esta memoria ha encontrado Agustín, por otra parte y como varias veces se ha dicho, la división y centro de sus *Confesiones*. Estas son evocación del pasado, de la dialéctica pausada que ha hecho nacer y crecer en él el sentimiento de responsabilidad, que

45. *Conf.* XI, 20, 26, col. 819.

46. *Conf.* XI, 15, 19 ss, col. 816-817.

le ha conducido en su reflexión explícita, del racionalismo a la fe. Ellas son, a continuación, la expresión del presente, de la presencia de Dios en esta memoria que poco a poco va aproximándose a la conciencia. Son, finalmente, anticipación del futuro en su tensión a la eternidad que será la revelación del Dios que enseñan las Escrituras cuya esperanza transfigura ya el mundo en un símbolo, en un sacramento de la vida futura.

Agustín siente un estremecimiento religioso al adentrarse en el examen minucioso de la memoria⁴⁷. Este estremecimiento es una preparación para penetrar en un plano anterior a la conciencia, al descubrimiento en el fondo del espíritu de una presencia que escapa al pensamiento explícito, que resiste a los esfuerzos de la objetivación.

Tanto la duración como la presencia llevan consigo, sin duda ninguna, cierta diversidad de grados. La duración sensible comporta, desde luego, una presencia. Pero es una presencia que huye a medida que los instantes se desplazan. Es ausencia tanto como presencia. La función reproductora dura también. Y es susceptible, en un momento superior, de ser temporalmente reproducida. Pero tiene unos límites muy precisos a medida que la vida avanza. Agustín, sin embargo, ya desde los primeros pasos por el campo del pensamiento, presente en la memoria la huella de lo abstracto, la presencia de lo eterno, que será lo que la constituya verdaderamente en memoria espiritual. Y todo su esfuerzo va encaminado a descifrar este misterio. La verdad, el Ser, lo eterno se irán desvelando en lo más recóndito de la memoria. Esta facultad irá adquiriendo así categoría metafísica.

MEMORIA Y PERSONALIDAD

Otra de las características de la memoria en San Agustín consiste en presentárnosla como personal y fundamento de la personalidad. Frente al carácter pático de bastantes actuaciones del hombre, en las que más que protagonista se siente protagonizado, destaca el yo como centro de energía y punto de arranque del comportamiento. El yo surge y

47. Conf. X, 8, 15, col 785.

se manifiesta, precisamente, en el momento en que se presenta como fuente de actividad. En las tendencias básicas, inclinaciones, apetitos, instintos, el hombre es arrastrado, impulsado, movido. Con el yo, el hombre mueve, impulsa y arrastra. Y a este yo energético, anímico, espiritual pertenece la memoria como actividad. *Magna vis est memoriae... et hoc animus est, et hoc ego ipse sum*⁴⁸. *Ego sum qui memini, ego animus*⁴⁹.

Pero esta función del yo permite, por otra parte, la identificación consigo mismo y la perduración más allá del aquí y el ahora concreto de cada vivencia. No es posible ser uno mismo a lo largo de los años de existencia, si no es por la capacidad de esta facultad que nos permite reconocer el pasado como nuestro pasado y el presente como nuestro presente: "Allí, (en la memoria), me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía"—*Ibi mihi et ipse occurro meque recolo*—⁵⁰.

Este encuentro y reconocimiento de sí es la raíz y el fundamento de la personalidad. La organización de los propios actos saltaría rota en mil intentos fallidos a no ser por esta propia pervivencia. La continuidad del pensamiento, la conexión de los recuerdos es, de este modo, la condición de la personalidad no sólo en su carácter histórico, sino también en su aspecto sensible e intelectual. Quizá por estas razones llegó a considerar Wolff la persona como el ente que conserva la memoria de sí, esto es, que recuerda ser lo mismo que fue precedentemente en este o aquel estado. San Agustín, indudablemente, no reduce la persona ni la personalidad a recuerdo. Encuentra únicamente en la memoria una condición esencial. Lo que sí podríamos afirmar, dentro de la doctrina agustiniana, es que la memoria proporciona el tema, la meta de la personalidad, en cuanto que la personalidad es la realización íntima, armónica y organizada de la persona y sólo puede llevarse a cabo desde el íntimo descubrimiento de lo que el hombre debe ser.

También en los animales tiene, de cierta manera, aplicación la capacidad unitaria de la memoria. Porque, efectiva-

48. *Cont.* X, 17, 26, col. 790.

49. *Cont.* X, 16, 25, col. 789.

50. *Cont.* X, 8, 14, col. 785.

mente, los animales tienen memoria: "Las bestias y las aves tienen memoria, puesto que de otro modo no volverían a sus madrigueras y nidos, ni harían otras muchas cosas a las que se acostumbran, pues ni aun acostumbrarse pudieran a ninguna si no fuera por la memoria"⁵¹.

"No le basta al animal el puro instinto de conservación o apetito de unidad para conservar su ser unitario, ya que el animal es algo más que la materia y entra ya en la categoría de la vida. No sólo tiene que defenderse de la amenaza de la destrucción, sino que necesita ser él mismo, es decir, superar esa discontinuidad que de por sí impondría la fragmentación temporal de su vida".

Tratándose del hombre, sin embargo, el asunto reviste de pronto una capital importancia. Sobre todo, porque en el hombre falla el sistema de los instintos más profundamente que en el animal y porque el "hacerse", el "hacerse libremente", es en él tarea esencial e ineludible.

Cuando Laim Entralgo trata de representar la vida de un hombre mediante lo que él llama "curva vital", afirma: "si este curso está parcialmente determinado por la complejidad psicósomática de la persona (enfermedades y limitaciones orgánicas, sean hereditarias o adquiridas) y por las condiciones del medio en que esa persona vivió (en su triple aspecto de campo cósmico, ambiente biológico y mundo histórico-social), en parte —en su parte esencial— está libremente elegido y decidido por el biografado. Por lo tanto la curva representa también la *expresión* visible de lo que un hombre quiso hacer de su vida, el rostro temporal de su personal intimidad. La curva, con su singular e irreplicable trazado, es para cada persona la línea en que se configura temporalmente un permanente compromiso: el compromiso entre la libre intencionalidad de su mundo íntimo y las exigencias, las resistencias o las presiones de su medio"⁵².

Traduciendo esto en términos agustinianos tendríamos que la "curva vital" no interesa tanto por su "configuración temporal", y en cierto modo externa, cuanto por su íntima

51. Conf. X, 17, 26, col. 780.

52. LAIM ENTRALGO, P.: *Méñéndez Pelayo*, Madrid, 1944, p. 29-30.

proyección, aún a parte de su ineludible compromiso externo. Lo que importa es lo que, en definitiva, tiene de íntimo. Pero esta intimidad no podrá nunca desarrollarse plenamente sin el auxilio de la memoria que es la que hace posible una constante referencia al yo capaz de una duración espiritual, y la que nos puede proporcionar la meta de lo que debemos ser.

Y en este yo que dura espiritualmente, en la conciencia que constituye y va formando la personalidad de cada individuo se funda y se basa también el arrepentimiento que vemos expresado en tan patéticas frases en todas las obras de San Agustín, sobre todo en sus memorables *Confesiones*.

DURACION Y PESAR

Quizá alguien pueda pensar todavía en San Agustín como filósofo de la eternidad abstracta. No faltan en él, desde luego, ciertos indicios que puedan dar lugar a pensar así. Sobre todo, cuando habla de las razones eternas y de la captación de las esencias de las cosas de una manera puramente intemporal. Para San Agustín, sin embargo, la duración espiritual tiene una dimensión muy distinta de todo lo que pueda referirse a pura abstracción o consideración intemporal. Ella es quien explica, por ejemplo, la profundidad y fecundidad del arrepentimiento.

Al considerar los actos humanos no aislados, alejados, terminados de una vez sin ulterior repercusión, sino como partes de un todo al que de una manera u otra realizan, la persona humana adquiere un tono distinto y se hace responsable por siempre de lo que entonces hizo, al mismo tiempo que es capaz de una transformación organizada en cada acto hacia una mayor perfección.

“El considerar las acciones de los hombres —ha escrito el P. A. C. Vega— como partes de una vida integral del individuo, es una de las ideas más geniales y fecundas de San Agustín, que desarrolla admirablemente en su *Ciudad de Dios*. Al hablar de la filosofía de la historia es frecuente, por no decir exclusivo, considerar la Providencia Divina como el elemento principal de aquella, cuando en realidad semejante

pensamiento es común a todos los escritores cristianos. Pero considerar la humanidad como un hombre, como una sola vida, que se desarrolla a través de los siglos bajo la égida divina, transmitiendo unos pueblos a otros la antorcha de la civilización y desapareciendo lo imperfecto para dar lugar al desarrollo de un nuevo organismo, esto, digo, se halla por vez primera en San Agustín, para quien no hay más que una historia, una cultura"⁵³.

Lo importante, en este caso, es señalar la unidad vital del individuo, únicamente posible por la acción de la memoria: "Supongamos que voy a recitar un canto sabido de mí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él; más en comenzándole cuanto voy quitando de ella para el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria y se distiende de la vida de esta mi acción en la memoria, por lo ya dicho, y en la expectación, por lo que he de decir. Sin embargo, mi atención es presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito. Lo cual, cuanto más y más se verifica, tanto más, abreviada la expectación, se alarga la memoria, hasta que se consume toda la expectación, cuando, terminada toda aquella acción, pasare a la memoria.

Y lo que sucede con el canto entero, acontece con cada una de sus particillas y con cada una de sus sílabas; y esto mismo es lo que sucede con una acción más larga, de la que tal vez es una parte aquel canto; *esto lo que acontece con la vida total del hombre, de la que forman parte cada una de las acciones del mismo*; y esto lo que ocurre con la vida de la humanidad, de la que son partes las vidas de todos los hombres"⁵⁴.

La idea es de una fecundidad asombrosa. Cada una de nuestras acciones, por insignificantes, por diminutas que sean, representan en el conjunto total de nuestras vidas algo parecido a lo que supone la nota más leve, más débil, en la realización de una sinfonía musical. Toda la fuerza del futuro y todo el peso del pasado gravitan sobre su pequeña osamenta. El futuro está conquistado, la expectación cumplida, y el pasado recuperado. Y todavía adquiere esto un sentido más ra-

53. VEGA, P.A.C.: Nota 44 al 1. XI de las Confesiones, BAC, Madrid, 1951, p. 603.

54. Conf. XI, 28, 38, PL 32, 824-825.

dical en el pensamiento de San Agustín. Porque la sinfonía musical que interpreto, como la vida que realizo, ya es de alguna manera sabida por mí, aunque sólo vaya expresándose a través del paulatino desarrollo del presente. El conocimiento no será total, no estará completo, hasta que no sea totalmente *expresado*. Pero ya antes de ser *expresado* es en cierto modo conocimiento. Por eso, cada acto, cada nota, tiene una capital importancia, aún sabiendo que su sentido último vendrá dado con la última *expresión*. Si cualquiera de estos actos desapareciese, la vida quedaría interrumpida y la sinfonía rota. A su vez cada acto, cada nota, debe ser continuado, —no en él mismo, sino en otros distintos—, hasta el final, ya que sólo al final conseguirá su pleno sentido.

Por otra parte, cuando el acto pertenece a una vida, a una vida personal, no ha pasado enteramente, ni jamás será acabado y consumado totalmente: sus consecuencias no se extinguen, sus resultados permanecen incluso dentro de una transformación total.

“El acto, se ha dicho, se cumple y pasa. Si yo mato a un hombre, le mato de una vez, no le estoy matando siempre; la historia de mi homicidio tiene un comienzo y una terminación. Pero ¿de verdad tiene una terminación? Si en vez de considerar el acto recortado considero ahora la posibilidad que he realizado, hay que contestar negativamente. Soy ya, de una vez para siempre, homicida. Incluso aunque me arrepienta, mi acción se conservará siempre bajo la forma de “haber matado”⁵⁵.

Es decir, al realizar esa posibilidad de mi vida en lugar de otra cualquiera de las muchas que en ese momento se me ofrecían me he convertido por siempre en un ser que efectivamente realizó aquella posibilidad. La explicación que podemos deducir de la doctrina agustiniana introduce una variante en este sentido. El pasado no ha pasado totalmente porque pertenece a una vida personal, intransferible y única, a una vida que, por otra parte, es “distensión”⁵⁶, a una vida que “dura”. Cada experiencia de nuestra vida pasada permanece, por lo mismo, indeterminada en cuanto al sentido último e incompleta en cuanto al valor, ya que no ha podi-

55. ARANGUREN, J. L.: *Ética*, Rev. de Occ., Madrid, 1959, p. 77-78.

56. *Cont.* XI, 29, 39, PL 32, 825.

do producir todos los efectos posibles. Nuestro pasado, pasado de seres inteligentes y libres, de seres espirituales, nos ofrece, con tal que aceptemos la acusación y pesar de nuestros yerros, no un dato definitivo, sino un dato de un problema al cual podemos dar aquí y hasta la muerte una *expresión* nueva. Somos un todo orgánico que se desarrolla a lo largo de toda nuestra existencia, y que, por lo tanto, sólo obtendrá su significado definitivo al final.

No estamos tratando aquí de un tiempo físico, cósmico, donde los eventos son dispuestos siguiendo una línea y desaparecen tan pronto como son presentados. Tratamos, por el contrario, del tiempo en que vivimos nuestra duración íntima y personal. Por eso, aunque interpretados por el pasado, no permanecemos a él totalmente adscritos. Y por eso también nuestro pesar y arrepentimiento serán siempre posibles. Porque el pesar y el arrepentimiento son, a la postre, un cambio en la dirección de la vida mediante el cual vamos *expresando* lo que somos y lo que queremos ser.

DURACION Y CONOCIMIENTO

Se ha considerado a veces los actos del espíritu: percepciones, juicios, razonamientos como entidades abstractas. La concepción, empero, de la memoria como duración nos permite dar a estos actos un sentido distinto, nos permite temporalizarlos y espacializarlos, nos permite considerarlos como acciones que se hacen, que se desarrollan y se suceden en el tiempo y en el espacio de algún modo. Estos actos son, como declara San Agustín en el *De Musica*, síntesis en el tiempo⁵⁷.

Es, efectivamente, evidente que para emitir un juicio simplemente, o simplemente pensar, es preciso tener presente el sujeto al tiempo que se va a enunciar el predicado. La duración es la condición primordial de toda operación de conciencia. Gracias a esta duración, a la memoria, llegan a ser conscientes las operaciones mediante la concentración temporal en uno de lo diverso que el espacio mantendría siendo diverso.

57. *De Mus.* VI, 8, 21, PL 32, 1174-1175.

La labor sintética, resultado de la duración, fruto de la memoria, comienza ya en los hechos de conocimiento más elementales. Hoy, la psicología reconoce la duración como una propiedad de las sensaciones y de las percepciones. Pero se resiste a extraer las últimas consecuencias. Lo mismo ocurre en la "teoría del conocimiento". El paso que San Agustín ha dado, percatándose plenamente de su significado, consiste en afirmar desde el primer momento que admitir la duración como propiedad de las sensaciones y de las percepciones es admitir la participación activa del sujeto en los actos sensitivos y perceptivos.

No debemos perder de vista que estamos todavía en el plano sensible, que no hemos llegado al inteligible, desde donde todas estas cuestiones adquieren su máxima fecundidad.

Cuando oímos, pongamos por caso, una palabra, a no ser que formemos inmediatamente una imagen del primer sonido emitido, y esta imagen sea retenida en la memoria, será imposible llegar a tener una percepción de la palabra completa. Ignoraríamos si una sílaba era la segunda, o la tercera, porque las sílabas irían totalmente desapareciendo al ser pronunciadas. La palabra como una totalidad significativa sería imposible. El lenguaje, la música, los movimientos tan distintos de los cuerpos irían desvaneciéndose a medida que fuesen pasando y el espíritu saltaría destruido ante los impactos de los múltiples estímulos de cada instante. Sólo la memoria, que los va reteniendo, hace posible su captación y el progreso en torno a los objetos sensibles. Pero además, a los datos sensibles, conservados en sus imágenes, se anticipan las imágenes de datos futuros. De este modo completamos las palabras que se pronuncian incompletas en la conversación, o frases sin terminar, que se interrumpen antes de ser totalmente dichas y que nosotros creemos oír íntegras. Nuestros actos son, así, anticipados en parte por el espíritu, siendo la percepción actual el resultado y síntesis de lo conservado en la memoria, de lo anticipado por el alma también en la memoria y de la imagen de lo presente del mismo modo inmediatamente mantenida en la memoria⁵⁸.

58. *De Gen. ad litt.* XII, 16, 33, PL 34, 467.

Idéntico problema nos encontramos con la visión de cuerpos que tienen una cierta extensión. Necesitamos recorrerlos con la mirada para hacérselos presentes en su conjunto. Pero esto significa que a medida que vamos moviendo la vista de un lugar a otro hemos de ir conservando en la memoria las imágenes de los distintos parajes para conseguir perfilar el paisaje completo. Y si un cuerpo es cuadrado, o redondo, no podemos sentirlo como tal, juzgar la perfección de su figura a no ser que lo hagamos girar para ir viéndolo en sus partes. Y en este caso ya necesitamos recurrir a la memoria para que retenga en imagen lo visto y sea posible completarlo con lo que estamos viendo. De no ser por su intervención, tan pronto como media algún intervalo de tiempo entre las distintas sensaciones, resulta ya imposible atribuir las a un mismo objeto, y resultarán también imposibles los juicios sobre él⁵⁹.

También necesitamos la memoria en las distintas funciones representativas que constantemente se suceden en el espíritu para obtener mediante ella la medida de su alcance y la corrección de su verificación. Cuando alguien nos narra algo extraordinario parece que participamos en lo que se nos cuenta únicamente mediante la imaginación. Las palabras, a medida que son pronunciadas, suscitan en nosotros un tropel de imágenes que se van sucediendo al ritmo de los vocablos. Pero si lo consideramos atentamente, tampoco aquí hemos prescindido de la memoria. Porque ninguna frase podría ser entendida si no recordásemos el sentido que como tal frase tiene y el de cada una de las palabras de que consta. La memoria nos proporciona la medida exacta de lo que oímos y de lo que debemos entender. "Así, pues, todo el que piensa en los objetos corpóreos, ya se los imagine, ya los escuche, ya lea sucesos pretéritos, o vaticinios del porvenir, ha de recurrir a la memoria y allí encontrará la medida y el modo de cuantas formas su pensamiento contempla"⁶⁰.

El reconocimiento de las cosas sensibles, de nuestros actos, de los acontecimientos que vayan sobreviniendo, pende, en definitiva, de la aplicación de la memoria. Y si en el pen-

59. De Mus. VI, 8, 21, PL 32, 1174-1175.

60. De Trinit. XI, 8, 14, PL 42, 995.

samiento de cosas se produce una escisión, esta escisión ha sido antes pérdida de la memoria. Acompaña al hombre para que toda su vida y lo que le rodea pueda ser clarificado en la conciencia. Querer apartar la mirada del alma del recuerdo equivale a suprimir el pensamiento. *Iam porro ab eo quod in memoria est, animi aciem velle avertere, nihil est aliud quam non inde cogitare*⁶¹.

Todo lo que implica movimiento, cambio, sucesión, todo lo que se transforma, deviene, fluye, es decir, el mundo en su constante desplazamiento, la vida con su diario palpitar, necesita de esta facultad para durar y para ser representado, imaginado, pensado. Los datos sensibles, las impresiones, los estímulos, han de llegar hasta el "amplio campo" de su acción para desde allí fructificar en verdadero conocimiento. Sólo así el hombre irá despegándose del momento en que vive, del segundo concreto en que existe, e irá conquistando el puesto extraordinario que en el universo le corresponde.

Por debajo de esta memoria sensible existe una memoria más profunda, una memoria inteligible. Es la memoria en la que habita propiamente la verdad..

La verdad es algo a lo que todos los hombres tienden. Y esta verdad a la que todos los hombres tienden es también común a todos, no privativa de alguno. Superior a todos. Inmutable. No disminuye, ni aumenta, ni cambia o se transforma. Pero la búsqueda, el deseo de verdad supone el conocimiento de esta misma verdad. Conocimiento que no puede ser sensible, corporal, experiencial, sino puramente mental, y que consiste, fundamentalmente, en la presencia de la verdad en la memoria. Presencia implícita, confusa, oscura, que poco a poco puede ir esclareciéndose en la conciencia, sin que por ello llegue nunca a reducirse a un dato subjetivo, porque es esencialmente superior al sujeto.

Del mismo modo razona San Agustín con respecto a la unidad, a la Sabiduría y sus razones y leyes básicas, a las normas generales del comportamiento humano y las virtudes...

61. De Trinit. XI, 8, 15, PL 42, 996.

El hombre está inmerso en el mundo de lo absoluto, permanente y eterno. La sabiduría humana es sabiduría participada. A imagen de Dios ha sido hecha el alma. Por eso el alma puede acordarse de Dios. De este modo la memoria adquiere una fundamentación metafísica y una dimensión teológica indudable. Y de este modo también la memoria se convierte en centro, punto de incidencia, de lo eterno y de lo temporal, de lo absoluto y de lo relativo, de lo inteligible y de lo sensible.

Oviedo

Teófilo Rodríguez Neira

La crisis de la conciencia europea a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII

Aquellos tiempos y los nuestros. El pensamiento de P. Hazard y de Vicens Vives. Consecuencia de la crisis.

1. UN MUNDO EN CRISIS

Hoy todo el mundo se permite el lujo de hablar y de echar su cuarto a espadas sobre la gran crisis que está pasando nuestra sociedad a escala mundial y en los diversos y distintos aspectos de la existencia humana.

Hay crisis, profunda crisis, en la economía, en la política, en la vida matrimonial, en el sacerdocio, en las religiones todas, en la Iglesia... Sobre todo, crisis religiosa. Se habla mucho —quizá demasiado— de la crisis del cristianismo. Y se hacen cábalas, conjeturas y aun profecías. Unos nos están anunciando desde hace tiempo la desaparición de la era cristiana. Otros estiman que la Iglesia está amenazada de muerte. Y no falta quien dé la razón a Nietzsche y cree que Dios ha muerto.

Se ha estudiado, y hoy contamos con una abundante literatura, esta crisis religiosa¹. Crisis que después del Concilio se ha agravado, de modo especial, en Occidente y cuyas manifestaciones más acusadas están en la ausencia de Dios de la vida social y familiar; en el desprecio de todo lo sagrado; en la indiferencia y apatía con que se mira la vida litúrgica y de sacramentos...

La religión, para muchas gentes, es algo viejo y trasnochado;

1. Ya antes de que se celebrara el Concilio Vaticano II, se publicaron algunas obras delatando la crisis religiosa de nuestros tiempos. Entre estos estudios, se hizo en su día interesante el de A. DESQUEYRAT, *La crisis religiosa de los tiempos nuevos*; traducido al español por Luis Aguirre Vergara, y publicado por ediciones Desclée de Brouwer, Pamplona, 1959.

sin valor actual, debiendo pasar las iglesias a la categoría de museos y que cada uno practique, «en conciencia», lo que quiera.

Los cristianos más fervorosos, en su afán de lamentarse por todo, no entienden esta crisis, pues confunden «el paganismo» con «la incredulidad». Los cristianos, católicos y no católicos, repiten sin cesar que el mundo se paganiza. Y esto es totalmente falso. Nuestros contemporáneos no se hacen nunca paganos. Los paganos adoraban falsos dioses; los incrédulos de nuestros días no adoran a nadie, ni a los falsos dioses, ni al verdadero Dios. Nuestros contemporáneos no creyentes no adoran nada: ni dioses, ni hombres, ni animales, ni cosas. Jamás se les ve quemar incienso ante el becerro de oro, ni otra cualquiera divinidad pagana.

Por eso, cuando los cristianos se dicen, un tanto compungidos, que los pueblos cristianos de Europa se están convirtiendo en pueblos de misión, no saben lo que dicen; Ojalá se convirtieran! Porque el infiel de tierras de misión es profundamente religioso, creyente, aunque su creencia esté desviada.

Por otra parte, habrá que convenir que la crisis religiosa no es una cosa simple, sino compleja; es contemporánea de la civilización actual nacida de las revoluciones políticas y de la revolución industrial. Es más o menos grave según los progresos de esta misma civilización. Jamás se halla sola. Dondequiera que existe esta crisis religiosa, se dan otros fenómenos característicos de nuestra sociedad y que la acompañan siempre; como son el descenso de natalidad; la presencia de un teatro, de una poesía y novelística populares². Como escribirá acertadamente Nicolás Berdiaeff, «todo el mundo contemporáneo muestra la impronta de una crisis no solamente social y económica, sino también cultural y espiritual; todo se ha hecho problemático»³.

Esta crisis religiosa no es peculiar del mundo obrero, o del mundo burgués. Comenzó por los intelectuales, y poco a poco va alcanzando las demás clases sociales, hasta hacerse general. No es tampoco peculiar de los pueblos y ciudades de tradición católica, sino que comprende también los pueblos y ciudades de tradición protestante, mu-

2. Sobre este punto, véase JULIO BENDA: "Non possumus". A propósito de cierta poesía moderna. *Revue de Paris*, febrero 1946, n. 2.º Citado por A. Desqueyrat, p. 19.

3. BERDIAEFF, NICOLAS: *De l'esprit bourgeois*. Delachaux y Niestlé. Neuchâtel-Paris 1949, p. 73.

sulmana y judía... Todos ellos han ido perdiendo «su fe», la confianza y seguridad «en su credo».

En los motivos y causas de esta apostasía de las masas, habrá que pensar, sin que sean únicos y exclusivos, en ciertos errores colectivos que se han dado en los tiempos modernos. La Antigüedad y el Medioevo se interesaron, sobre todo, por los problemas teológicos. Los tiempos nuevos se apasionaron, sobre todo, por los problemas eclesiásticos y disciplinarios; los tiempos nuestros se preocupan, de modo especial, por los problemas sociales y de civilización. El Humanismo, que podía haber permanecido más «abierto» a las cosas de Dios, se hizo cada día más belicoso⁴, pasando progresivamente del ateísmo «académico» al ateísmo «militante».

No es la primera vez que una crisis religiosa sacude a la humanidad. Como escribe el citado Desqueyrat, ya en el siglo primero de nuestra era, los filósofos, las almas rectas, los espíritus cultivados volvieron las espaldas con desprecio a los dioses del paganismo. La mitología había provocado una especie de inflación excesiva de divinidades, al mismo tiempo que el culto al Emperador desvalorizaba la idea de Dios, abajándola al nivel de la idea de hombre. El cielo de Júpiter tenía demasiados inquilinos, e inquilinos que valían poco. Convengamos ahora en que esta crisis era buena, porque lo único que pretendía era rechazar una escoria y ver cómo en el monoteísmo judío-cristiano había un progreso espiritual que avanzaba hasta conseguir pronto la victoria sobre el paganismo politeísta.

Hoy día, por el contrario, aquella «Buena Nueva» que representaba el Evangelio de Cristo se ha convertido para muchos en la «Mala Nueva». El cristianismo es ya «una doctrina de muerte», un sistema que disminuye el valor humano del creyente, una peste social que mezcla las partes sanas con las partes degeneradas de la humanidad so pretexto de que todos los hombres son iguales ante Dios y que existe, como diría Pío XII, «una regla moral universal».

Esta idea se repite, de Nietzsche a Montherlant, en la literatura actual. Y junto a ella, la idea de que el cristianismo es un «super-egoísmo», pues el cristiano, al atender únicamente al negocio principal, que

4. CARDENAL SUHARD: *Essor ou déclin de l'Eglise*, Carta pastoral para la Cuaresma de 1947. Y también: A. DE SORAS: *Laïcisme et Catholicisme dans la France de 1946*. Travaux l'Action Populaire. Fascículo 4.

es la salvación de su alma, se desentiende del prójimo, del mundo y de la humanidad; es, asimismo, una doctrina «de evasión», toda vez que esta tierra no es más que un lugar de paso, un «valle de lágrimas», y no vale la pena entretenerse en las cosas temporales...

De este modo y ante estas perspectivas y estos sofismas —que se dan en las objeciones que ponen al cristianismo— se explican las deserciones y claudicaciones, resultado lógico de la falta de fe y de seguridad que hasta entonces se tenía en el cristianismo.

Insistamos en que la cosa no es tan simple. El hombre de hoy se encuentra desarraigado porque es testigo y, a la vez, víctima de dos civilizaciones sucesivas muy diferentes. Ciertamente que no es la primera vez que un pueblo cambia de civilización. Pero sí es la primera vez que la gran masa de hombres se ve sometida a un desquiciamiento tan profundo, tan extenso y tan rápido como el nuestro. Se da «una verdadera aceleración de la historia», y la humanidad crece y evoluciona a velocidades de vértigo. El hombre puede decir con orgullo que ha llegado ya a la Luna y que se prepara para ir a otros planetas. Esta aceleración de la historia se hace sensible en la escala humana. Todavía viven hombres que se asombraron al ver por primera vez circular por la calle aquel «biciclo» de dos ruedas tan descomunales como desiguales... Y viven algunos que presenciaron por primera vez una lámpara eléctrica; el primer tranvía eléctrico; el primer fonógrafo; el primer avión; el primer receptor de radio; el primer carro de combate; la primera bomba atómica...⁵

El ciclón pasa, devastador, por todo el planeta terrestre. Y sería sorprendente, como dice el cardenal Saliege, «que la crisis económica, social, ideológica que afecta a todas las naciones, crisis planetaria, no tuviera repercusiones en la Iglesia. Hay crisis en la Iglesia como hay crisis en el planeta».

Las consecuencias de este desarraigo total en el hombre se pueden comparar a las consecuencias que sufre una planta que, en un momento dado, es arrancada de raíz: La planta, así desarraigada, no padece enfermedad ni en el tronco, ni en las hojas, ni en los frutos...;

5. Andrés Slegfried dice que, al pensar en los años anteriores a 1938, nos parece evocar otra edad; y 1914 nos parece tan lejano que las comparaciones mismas se hacen difíciles, como si se tratase de una sociedad cuyas medidas no pueden compararse a las nuestras. Cit. por A. Desqueirat, p. 65, en nota.

padece a la vez todas las enfermedades, precisamente porque ha sido desarraigada. Del mismo modo, el hombre de nuestros días no sufre una crisis literaria, de natalidad, de religión...; sufre todas esas crisis a la vez y juntas porque sufre una crisis general, debida al desarraigo. Daniélou nos dirá que una vida religiosa, extrínseca, intemporal, desencarnada, desarraigada de lo fundamental y básico, no tiene sentido alguno. Hoy más que nunca han perdido su sentido las especulaciones teóricas separadas de la acción y que no implican la vida.

Esta crisis religiosa, en su punto más álgido y agudo, llega a preguntarse, ¿qué es lo que está sucediendo en la Iglesia? ¿Está en lo cierto esta Iglesia, o empieza a dudar de sí misma?... Ante la escalofriante y abrumadora deserción del clero, ¿es verdad lo que nos ha enseñado hasta ahora la Iglesia, o nos ha estado engañando, como parecen decirnos con su ejemplo esos sacerdotes que se retiran de su profesión y estado sacerdotal?...

Preguntas estas que no deben ser contestadas desde un punto de vista tremendista o sensacionalista. Y en este aspecto, tenemos que reconocer que no faltan hoy publicaciones en la prensa diaria y aun en libros y folletos que no sabemos hasta dónde valdría la pena que aparecieran. Tampoco debemos olvidar ni negar que nos encontramos con sectores dentro de la misma Iglesia que están dando pie para crear estas situaciones farragosas y confusas.

Indudablemente, como ha dejado bien claro el citado Cardenal Daniélou la crisis de conciencia de nuestros días radica principalmente en la crisis de fe. El problema que los hombres se plantean hoy consiste en saber qué es, en última instancia, el hombre; pues en la medida que se sepa qué es el hombre, cabe tener puntos de mira y de referencia para saber cómo orientar la civilización que está en trance de elaborarse sobre el plano material, pero que, si no tiene una dimensión espiritual correlativa, puede convertirse en un verdadero infierno.

Nos damos cuenta de que hoy ya no pueden aportar una respuesta los vagos humanismos, los vagos altruismos, los vagos personalismos; hoy sabemos que todo depende de la actitud que se adopte con respecto al problema de Dios. Estamos convencidos de que lo que creemos es verdadero, pero no estamos suficientemente capacitados para dar razón de ello de manera satisfactoria y eso hace que, inclu-

so a nosotros mismos, nos preguntemos a veces cuáles son los fundamentos en que se apoya nuestra fe...⁶.

Ante este panorama, uno piensa en aquella crisis de la conciencia europea que tuvo lugar a finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, en todos los aspectos de la vida humana, y que tanto nos puede decir a los hombres de hoy. Y ha sido Paul Hazard el que mejor ha estudiado esta crisis; sin que esto quiera decir que su estudio sea perfecto, toda vez que nuestro historiador Vicens Vives le pondrá reparos, apostillándolo y completando algunos aspectos.

II. LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA A FINALES DEL SIGLO XVII

Pocos períodos de la historia reflejan una tan completa transformación —ha dejado escrito Harold Nicolson⁷—, transformación de ideas y de sentimientos, así en las clases educadas como en las incultas, como el que media entre 1650 y 1719. Hasta la mitad del siglo XVII, la inmensa mayoría de los europeos, fuesen protestantes o católicos, aceptaron sin discusión los órdenes político y religioso existentes. Para ellos, la guerra civil de Inglaterra, la ejecución del piadoso Carlos I y el establecimiento del gobierno parlamentario fueron fenómenos aislados, que sólo una pequeña minoría contempló con disimulada envidia, mientras la mayoría los consideraban una chocante catástrofe. Había, sí, unos cuantos sectarios, como los jansenistas, los socinianos y posteriormente los quietistas, que desafiaban la supremacía de la Iglesia romana y que se oponían a la tiranía teológica de los jesuitas. La mayoría, empero, aceptaba la resplandeciente autocracia de Luis XIV como modelo de humano gobierno, y sólo cuando el brillo del sol empezó a apagarse y todos pudieron darse cuenta del fracaso, comenzaron los hombres a preguntarse si era razonable que un pueblo se sometiera a los caprichos, a las ambiciones y al egoísmo de un solo hombre. Con el transcurso de las décadas, el conformismo dio paso a la inquietud; la fe en la revelación divina fue reemplazada por

6. DANIELOU: "La fe de siempre y el hombre de hoy"; Edic. Mensajero, Bilbao, 1956, 10-13.

7. NICOLSON, HAROLD: *La Era de la Razón*; Edic. Plaza y Janes, S.A.; Barcelona, 1962, p. 39.

la creencia en la experiencia individual; lo sobrenatural fue descartado en favor de lo natural; la aceptación de la autoridad se transformó en desafío a la autoridad, y el antiguo acatamiento al rey y a la Iglesia se trocó en desapasionado fervor por la «libertad» y los *derechos del individuo*.

Efectivamente, al finalizar el siglo XVII, el remanso del clasicismo está a punto de acabar. Las formas exteriores de las artes —escribe ahora el historiador Vicente Palacio Atard— y las letras siguen siendo clasicistas; pero la revolución ideológica moderna continúa su curso de manera subterránea, y de nuevo saldrá a la luz en los últimos veinte años de aquella centuria y primeros lustros de la siguiente⁸.

Coincidiendo con las ideas de Harold, el ilustre historiador y catedrático de la Universidad de Madrid nos dice que cuando el clasicismo empieza, por pura conveniencia, el orden, la jerarquía y la autoridad antigua se aceptan. Pero a fines del siglo XVII se desata de nuevo la guerra contra ese orden, esa jerarquía y esa autoridad. Los relatos de los viajeros, que se publican con éxito creciente, despiertan las inquietudes por la crítica social. En las narraciones de países lejanos, de pueblos primitivos, se hace la crítica comparada de la sociedad europea y la de esos otros mundos exóticos...

Y es que cada época cultural con personalidad y contenido propios propugna un tipo humano representativo de su ideal. El Alto Renacimiento italiano paganizante se representó en la figura del héroe clásico, ambicioso y sin escrúpulos, en el «príncipe» de Maquiavelo; el Bajo Renacimiento, por las influencias italianas y españolas, expresó su tipo en el «cortesano», cuyo código elaboró Castiglione; el barroco tuvo también su nombre ideal, el caballero cristiano, «el héroe», a la manera española de Gracián. Más adelante, la Ilustración del XVIII nos ofrecerá un hombre nuevo, el «buen burgués» de estirpe inglesa, acuñado por Steele y Addison.

El clasicismo del XVII polarizó sus ideales alrededor del «honête homme», fiel reflejo del sentido que inspiraba a la cultura clasicista y hecho, por consiguiente, de componendas: era católico en la iglesia, pero mundano fuera de ella; se proponía ganar el cielo, pero con

8. PALACIO ATARD, V.: *Manual de Historia Universal*; Edad Moderna, vol. III; Edic. Espasa Calpe; Madrid 1959, p. 537.

poco esfuerzo y sin renunciar a la felicidad de la tierra; cortés, agradable de trato, rehuye los excesos en todo; busca un equilibrio que consiste en no arraigar nada, en no ahondar nada, en quedarse siempre en la superficie, en contentarse sólo con la armonía de los compromisos fáciles⁹.

Esta crisis de la conciencia europea tiene aspectos políticos que están compendiados en el ordenamiento de Utrecht. Pero, al lado de esto, existen aspectos ideológicos y espirituales interesantes. Según nos va a demostrar P. Hazard que tuvo, entre otros grandes méritos, el de haber percibido la existencia de este fenómeno, establecido una cronología, intentado un ensayo de sistematización sobre esta crisis y haber ensayado una definición sobre la naturaleza de la misma, van a ser estos aspectos ideológicos y espirituales los que más han de influir en la Europa del siglo de la Ilustración.

Lo que tenemos que admitir —y en esto están de acuerdo todos— es que los años 1680 a 1715 son años críticos y decisivos para la historia europea y occidental. Son años críticos porque, por un lado, se pone en conmoción el edificio espiritual de la Europa occidental; y por otro, se abre paso a un orden político nuevo.

Algo substancial fue la revolución inglesa de 1688, que abre paso a una nueva mentalidad y nueva situación en Inglaterra. Esta revolución es, a juicio de los historiadores, una de las tres más importantes —junto con la americana de 1774 y la francesa de 1789— que ha conocido el mundo moderno. Ella ha configurado la Inglaterra de nuestros días, la Inglaterra moderna y contemporánea y ha dado una estabilidad de ya casi tres siglos al régimen político inglés. Esa Inglaterra nacida de la revolución ha trascendido al Occidente como ejemplo que otros países se han propuesto imitar en los siglos XVIII y XIX. A diferencia de la revolución francesa, la revolución inglesa rehuyó las violencias y no fue sangrienta. Fue la menos violenta de las revoluciones modernas, pero ha sido, sin embargo, la de efectos más duraderos¹⁰.

Tuvo también su importancia en la crisis de la conciencia europea el declive del absolutismo de Luis XIV y la hegemonía sueca con sus pretensiones dominadoras del espacio nórdico. Y, asimismo, los

9. PALACIO ATARD; obr. cit., p. 526-27.

10. PALACIO ATARD, obr. cit. p. 425.

intentos de contrarrestar este dominio por parte del Austria y las derrotas que éste infringió a lo que ya entonces comenzaba a llamarse «el hombre enfermo», es decir, el imperio turco.

En el plano político, la consecuencia final de estos años críticos van a ser los nuevos instrumentos de ordenación del mapa de la Europa occidental, nórdica y oriental, que están contenidos en los tratados de Utrecht, Nystad - Estocolmo y Pasarowitch. El tratado de Utrecht resume con matiz ejemplar todas las realizaciones de la política y del sistema internacional de la época. Este sistema de Utrecht significaba, por un lado, la consolidación de la razón de Estado; y por otro, la consolidación del equilibrio entre los mismos Estados europeos.

Se abre paso a la teoría política de «la razón de Estado» que, en fin de cuentas, no es otra cosa que un principio secularizante, laizante de la política que camina con matices distintos, con condiciones históricas distintas desde el siglo XV hasta su plena realización en Westfalia y, sobre todo, en Utrecht.

La razón de Estado afecta substancialmente a los principios de la «Universitas christiana», de la explicación transcendente de la política que los tratadistas españoles y algunos italianos —la acción de Carlos V y después la monarquía hispánica y los Austrias en general— tratan de llevar adelante jugando a la contra del resto de Europa.

El equilibrio entre los Estados, la relación entre ellos se ha secularizado desde el punto de vista de los tratadistas de derecho internacional o de teoría política; así como en las relaciones internacionales y en la institucionalización de ésta.

En la práctica diplomática, el principio del equilibrio entre las naciones venía a ser como una aplicación de lo que ya desde el siglo XV se había intentado ensayar en las monarquías modernas. Maquiavelo y los tratadistas italianos ofrecen ya formulaciones teóricas sobre este equilibrio; lo que hace pensar que la balanza de poderes estaba ya en la mente y en el ensayo de la política de Lorenzo el Magnífico.

Este equilibrio europeo, estos principios y realidades aparecen substancialmente afectados por la política de prestigio de un nuevo sistema que aspira a la dominación universal: el absolutismo de Luis XIV y de todos los estados modernos evolucionados conforme a una

sensibilidad semejante a lo largo de los siglos XVI y XVII en su estructura y en su constitución.

Estos dos principios, equilibrio y razón de Estado, van a ser consagrados en el orden teórico y en el de los hechos por los tratadistas del derecho internacional y del derecho público; pero, sobre todo, por los mismos estados en el terreno de los hechos.

La razón de Estado, la razón de cada Estado es una fuerza interna que dimana de la propia constitución del Estado y que tiene muy poco que ver con la vieja concepción de la integración de los estados dentro de unas instancias unitarias superiores que eran la monarquía cristiana y el pontificado.

Ahora el principio que sirve para relacionar a los pueblos es el que se deriva de la propia razón de ser de cada estado conforme a los patrones del equilibrio. La «balance of powers» es una teoría política que Inglaterra aporta con carácter general a la política interior de cada estado con toda clase de precedentes, siendo ella, la Inglaterra moderna, quien la formula correcta y plenamente.

Lo curioso es que, justamente sobre esta «Balance of powers» es sobre lo que se va articular el primer gran Imperio inglés, que deriva de los tratados de Utrecht. La apetencia de equilibrio entre los estadistas ingleses es muy clara y está ya muy matizada a principios del siglo XVIII. Es entonces cuando las circunstancias juegan a su favor para la realización de esta política. Luis XIV está en los límites de su resistencia tanto en su propia vida y persona, como en su sistema político, el sistema político de la gran Francia del «rey Sol». La muerte del emperador José I abriga o hace abrigar esperanzas de un nuevo imperio hansburgués con base en Austria y en España y en la persona del archiduque Carlos, pretendiente a la corona española. Esta doble circunstancia lleva a los beligerantes a buscar un ordenamiento de paz, el cual tendrá un matiz fundamentalmente británico, articulado básicamente por la diplomacia inglesa. Inglaterra, y con ella las potencias aliadas —se da ahora una aproximación entre las cortes de Versalles y Londres—, aspirará a deshacer la comunidad dinástica franco-española que podría devolver al mundo la situación de siglos anteriores mediante el predominio de una monarquía total.

Inglaterra aspira a que Austria se apodere de los antiguos territorios españoles de los Países Bajos, con el fin de que aquella ad-

quiera la categoría de primera potencia europea. Al mismo tiempo, mantiene contactos secretos con Versalles. Busca la paz y el equilibrio en el continente para, de este modo, avanzar en los mares y llegar a dominar a Europa. La famosa Convención de Fontainebleau, suscrita el 22 de agosto de 1712, entre las cancillerías de Londres y Versalles, servirá de base a los siguientes tratados de Utrecht y Rastatd, que suponen una nueva reordenación de Europa y del mundo.

III. PAUL HAZARD Y LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA

Estudiados los aspectos generales y, de modo especial, los políticos de la crisis de la conciencia europea, entremos de lleno en la teoría, formulación, definición y consecuencias de la misma, según la doctrina del sabio investigador e ilustre historiador francés Paul Hazard que es, sin duda, quien mejor la ha estudiado y sintetizado.

Paul Hazard ha dedicado lo mejor de sus meditaciones —dice Julián Marías— a la Europa del siglo XVII y XVIII¹¹. Sintió siempre una preocupación viva por el viejo Continente, y como fruto de ese patriotismo europeo que profesaba, compuso esa obra magistral que se titula «*La crisis de la conciencia europea*».

Paul Hazard, profesor del Colegio de Francia, había nacido en 1878. Procedente del estudio de las letras románicas, su obra fue aproximándose cada vez más a la esfera del pensamiento histórico lindante con la filosofía, a la que gustan de llamar en Francia, con expresión que encierra un grave equívoco. «*histoire des idées*».

Paul Hazard es autor de obras tan importantes como *La Révolution Française et les lettres italiennes*; *L'Italie vivante*; y de ensayos tan completos en su género como *Lamartine*; *Vie de Stendhal*; *Manon Lescaut*; *Don Quichotte*. Pero sin duda que sus obras más bellas y a la vez más profundas, donde de verdad madura su pensamiento, son los dos grandes estudios sobre la Europa de los siglos XVII y XVIII; libros que han de quedar como dos ejemplos de lo mejor que hasta hoy ha hecho la historia.

Se pueden hacer nuevos ensayos sobre el mismo tema; se pue-

11. HAZARD, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Traducción y prólogo de Julián Marías; Revista de Occidente, Madrid 1946, p. VII.

den poner objeciones a los trabajos mencionados, como veremos que lo hace nuestro Vicens Vives; pero cualquiera que intente escribir sobre la Europa moderna tendrá que contar por fuerza con P. Hazard, y recoger las múltiples excelencias de estos libros, tan profundos como concienzudos, sin perder por eso el encanto del escritor ameno, dueño absoluto de su erudición y elegante en la forma de decir.

Comenzando nosotros por donde él termina, nos preguntamos con el sabio investigador: ¿qué es Europa? ¿La Europa de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII?...

La Europa de este momento se manifiesta por una rivalidad, un encarnizamiento de vecinos que luchan. Rivalidad de Francia e Inglaterra, de Francia y Austria; guerra de la liga de Augsburgo, guerra de la sucesión de España... Leibniz, en su afán conciliador y viendo que no se podía impedir el que los europeos lucharan entre sí, propone volver su furia guerrera hacia el exterior. De este modo, todos esos soldados, todos esos mosquetes, todos esos cañones se emplearán contra los salvajes y contra los infieles.

Por su parte, el abate de Saint-Pierre no se contentará con desterrar las disputas. «Reflexionando acerca de las crueldades, las muertes, las violencias, los incendios y los otros diversos estragos que causa la guerra, más affigido que de ordinario por aquellos con que están agobiadas Francia y las demás naciones de Europa, me puse a inquirir si la guerra era un mal absolutamente irremediable, y si era enteramente imposible hacer duradera la paz»¹². Pero cuando Leibniz, en 1672, quiso interesar a Francia en su gran proyecto, acababa de declararse la guerra a Holanda; y no es seguro que Luis XIV recibiera nunca a este filósofo que llegaba de Alemania para darle consejos. El propio Leibniz, en una carta que escribía desde Hannover al citado abate de Saint-Pierre, le decía que era muy difícil impedir la guerra entre los príncipes europeos, porque la decisión no dependía de uno solo, sino del concurso de todos. Y todos tenían sus intereses creados. Concretamente —dice— no habrá ministros que se atrevan a proponer al emperador de Austria que desista de su idea de adquirir para su imperio la corona de España. Por su parte, el afán de hacer pasar la monarquía española a la francesa ha sido el origen de cincuenta años

12. CH. CASTEL DE SAINT-PIERRE: *Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*; Colonia 1712. Prefacio.

de guerra; y es de temer que la esperanza de hacerla salir de ella perturbe a Europa entera durante otros cincuenta años.

Por eso, Europa es ahora una forma contradictoria, a la vez estricta e incierta. Una complicación de barreras, y delante de cada una de ellas gentes cuyo oficio es pedir los pasaportes y hacer pagar los impuestos; todas las trabas posibles puestas a las comunicaciones fraternales. Todo está ahora regulado, fijado, delimitado; todo está ocupado. De ahí que un escritor de la época pueda decir: «He entrado en el mundo tan tarde, que apenas he encontrado una pulgada de terreno para hacerme en ella un domicilio y una tumba»¹³.

Europa es ahora una tierra de discordias y de envidias; de amarguras y de acritudes. Los latinos desprecian a los germanos, cuerpos macizos, temperamentos toscos, mentes pesadas; los germanos desprecian a los latinos, fatigados y corrompidos.

Es cierto que Europa, la más pequeña de las cuatro partes del mundo, es la más bella y la más fértil, la más cultivada...; pero es un pensamiento que no se contenta nunca; inquieta siempre; sin piedad para sí misma, no deja de perseguir la felicidad y la verdad. El viejo continente no ha dejado de sufrir su propia ley, su dura ley. Antes de que los teóricos de un mundo que fundaba su lógica en la libre aceptación de la autoridad hubiesen acabado de matizar sus doctrinas, otros teóricos denunciaban los peligros, los abusos, los defectos de esa misma autoridad, y al combatir lo que tenía de excesivo, llegaban a negar todo valor a su concepto. De este modo, la ansiedad renacía bajo las tranquilas apariencias. Se volvía a emprender la marcha hacia otra felicidad, hacia otra verdad. Y los hombres inquietos, los curiosos, denostados primero, perseguidos u ocultos, aparecían a la luz, se adelantaban, se hacían ilustres y reclamaban el puesto de guías y jefes. Tal es la crisis de conciencia a que se llegó a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII.

Pero ¿cuáles han sido las causas de esta crisis de la conciencia europea? ¿quién ha nutrido ese pensamiento crítico? ¿de dónde ha sacado su fuerza y su audacia?

Para P. Hazard es indudable que esta crisis de conciencia europea proviene «del fondo de las edades»; de la antigüedad griega, de

13. MARANAF, *Entretiens d'un philosophe avec un solitaire sur plusieurs matières de morale et d'érudition*; 1696, p. 29.

tal o cual doctor de la Edad Media herética; de tal o cual otra fuente lejana...; pero sin duda y, sobre todo, proviene del Renacimiento. Se da un parentesco innegable entre el Renacimiento y esta época que estudiamos. A partir del Renacimiento, una necesidad de invención, una pasión de descubrimiento, una exigencia crítica tan manifiesta que nos hace vislumbrar los rasgos dominantes de la conciencia de Europa. A mediados del siglo XVII ocurre una detención transitoria. Se da un paradójico equilibrio entre fuerzas contrarias que avocan en el llamado clasicismo.

Pero cuando este clasicismo deja de ser un esfuerzo y se convierte en costumbre y aun en traba, las tendencias innovadoras, ya dispuestas de tiempo atrás, recobran su fuerza y su ímpetu; y la conciencia europea vuelve a su búsqueda eterna. Y es entonces cuando empieza una crisis tan rápida y brusca, que sorprende a todos. Pero, en realidad, preparada largamente por una tradición secular, no es más que una repetición y una continuación. En los años finales del XVII ha comenzado un nuevo orden de cosas.

Deteniéndonos un poco más en el pensamiento de Hazard y volviendo al principio de su magistral estudio, vemos cómo el deseo de la edad clásica era «permanecer», evitar todo cambio, que amenazaría destruir un equilibrio milagroso.

Séneca había escrito que el primer indicio de un espíritu bien ordenado es poder detenerse y permanecer consigo mismo. Y Pascal dijo también que toda la infelicidad de los hombres viene de una sola cosa, que es no saber permanecer quietos en una habitación.

El espíritu clásico gusta de la estabilidad. Es más: quisiera ser la misma estabilidad. El Renacimiento y la Reforma trajeron una época de grandes aventuras. Luego vino la paz y el recogimiento. P. Hazard, muy agudo y observador, cita a Cervantes en su obra inmortal «Don Quijote», que conoce a fondo por haber hecho de esta obra un buen ensayo, y trae a cuento la escena del «caballero del verde gabán», que el otro caballero «el de la Triste Figura», encuentra en su camino. Ese caballero se encamina hacia su hogar donde debe encontrar la felicidad y la cordura. Tiene hacienda, amigos, esposa buena y fiel, hijos respetuosos; puede practicar su diversión favorita, la pesca y también la caza; es profundamente religioso y devoto de la Virgen María... Es entonces cuando Sancho, el escudero de don Quijote, to-

do conmovido al oír esta relación, se arroja del asno, toma el pie del hidalgo y lo besa, al tiempo que le dice: «Dejadme besar porque me parece vuesa merced el primer santo a la jineta que he visto todos los días de mi vida».

Aquel caballero «del verde gabán», don Diego de Miranda, no era un santo: estaba destinado solamente a prefigurar, en 1615, como el ideal de la sabiduría clásica... Pero todo pasa. Y aquel secreto de bien vivir no valdrá ya para los que le sigan; y cuando sus nietos lleguen a la edad viril, encontrarán muy anticuado al hidalgo de su abuelo. De hecho, a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, el humor de los italianos volvía a ser viajero; y los franceses se movían como el azogue; los alemanes viajaban, sin que nadie fuera capaz de retenerlos en sus casas¹⁴; los ingleses viajaban también como complemento de su educación recibida en Oxford y Cambridge. Es curioso observar cómo los escritores y autores de libros de viajes de la época, al tiempo de describirnos a unos y a otros, nos los retratan con características que concuerdan, en gran parte con las que observamos hoy en los turistas que nos visitan cada verano: «los franceses —nos dicen estos autores contemporáneos— viajan ordinariamente para ahorrar, de modo que llevan a veces más daño que provecho a los lugares donde se alojan. Los ingleses, al contrario, salen de Inglaterra con buenas letras de cambio, con un hermoso tren y un gran séquito, y hacen magníficos dispendios...»¹⁵.

El mundo se ofrece al viajero como un espectáculo seductor. Y luego lo cuentan a su manera; de forma que las gentes que no se mueven de casa, que no tienen la dicha de visitar ni conocer los grandes lagos de América, ni los hermosos jardines de Malabar, ni las pagodas chinas, sentadas al amor del fuego leerán lo que otros han contado. Los misioneros cuentan cómo han sido perseguidos por su fe; los médicos que prestan sus servicios en las grandes Compañías cuentan, asimismo, sus observaciones de viaje; los marinos cuentan aventuras...

Es así cómo las conciencias se conmueven y quedan sorprendidas. Sir William Temple, retirado del ajetreo de los asuntos políticos,

14. Saint-Evremond pone en labios de uno de sus personajes alemanes la siguiente frase: «Viajamos de padres a hijos, sin que ningún quehacer nos lo impida nunca».

15. GREGORIO LETI: *Historia e Memoria sopra la vita di O. Cromwell*, Amsterdam 1692. Trad. fr., 1964; reedición 1703, pág. 46.

no tiene ya otro cuidado que el de cultivar sus jardines de Moor Park y su espíritu. Estudia, en reposo, la política y moral de China, de Perú, de la Tartaria, de la Arabia¹⁶. Y este autor, al igual que otros contemporáneos, nos demuestran que el viajar en este tiempo, no era todavía buscar imágenes deslumbradoras, pasear bajo cielos diversos una sensibilidad ávida de aprehender sus propias alteraciones; sino, más bien, comprar las costumbres, los principios, las filosofías, las religiones...

En estos momentos, la palabra «moderno» adquiere un valor inaudito. Es como una fórmula mágica que conjura las fuerzas del pasado. Y se llegó a pensar, como el Trivelin de Marivaux, que tener cuatro mil años encima no era ya una gloria, sino una carga insoportable. «Lo nuevo, que es, sin embargo, lo precedido por esencia, es para nosotros una cualidad tan inminente que su ausencia nos corrompe todas las demás y su presencia las sustituye. So pena de nulidad, de desprecio y de fastidio, nos obligamos a ser cada vez más avanzados en las artes, en las costumbres, en la política y en las ideas, y estamos formados para no estimar más que el asombro y el efecto instantáneo de choque...»¹⁷.

¿De dónde esto?... Se pregunta el historiador. ¿De dónde viene el que una parte de la Europa pensante denunciara el culto de la antigüedad que había profesado el Renacimiento y toda la época clásica? Y he aquí la respuesta: En lo profundo de las conciencias, la historia hizo quiebra, y el sentimiento mismo de la historicidad tendió a abolirse. Si se abandonó el pasado, fue porque pareció inconsciente, imposible de aprehender y siempre falso. Se perdió la confianza en los que pretendían conocerlo: o bien se engañaban, o bien mentían. Hubo como un gran derrumbamiento, después del cual ya no se vio nada cierto, sino el presente, y todos los espejismos tuvieron que refluir hacia el futuro. Los historiadores modernos no eran seguros. Todos querían ser Títos Livios, y aún más elocuentes y adornados, si cabe, que él. Y todos se hubieran adherido de buen grado a la fórmula que elaborara uno de los teóricos del género y que decía: «La historia es una narración continua de cosas verdaderas, grandes y públi-

16. A Sir William Temple le hemos conocido en detalle al tiempo que le hemos tenido que estudiar en nuestra tesis doctoral sobre la Orden de San Agustín en la India.

17. PAUL VALÉRY: *Regards sur le monde actuel*, 1931, pág. 161.

cas, escrita con ingenio, con elocuencia y con juicio, para la instrucción de los particulares y de los príncipes y para el bien de la sociedad civil»¹⁸.

Jacob Perizonius, profesor de la Universidad de Leyden de Historia latina y griega, en un discurso sobre historia de las Provincias Unidas, hizo oír en hermosas palabras que se había llegado a una época en que se criticaba todo y que se gustaba de ir a los extremos; que la historia estaba en plena crisis; que unos aceptaban estúpidamente las fábulas que la han falseado, mientras que otros negaban todo su contenido; que este último estado de espíritu, más brillante, más seductor, y que progresaba, era particularmente peligroso.

La tarea a realizar era grande. Tres grupos, por lo menos, dirigían entonces el asalto contra la historia: los cartesianos, siguiendo a su maestro, el cual decía que no es más propio de un hombre honrado saber griego y latín que suizo y bajo bretón, y la historia del imperio germánico o románico que la del Estado más pequeño que se encuentre en Europa. Malebranche, que iba más lejos todavía, pues decía que los historiadores cuentan los pensamientos de los otros, y no piensan... Y, finalmente, los jansenistas, moralistas rigurosos, que desconfiaban de esa forma de la «eterna libido sciendi».

Había, pues, que rebajar y corregir la falsa imagen que nos habían dejado los historiadores romanos de su vivir y de su quehacer. Había que desechar la quimera inventada. Saint-Evremond escribirá que los romanos no han estado libres de esta vanidad. No se han contentado con querer pertenecer a Venus por Eneas, conductor de los troyanos a Italia; han refrescado su alianza con los dioses con el fabuloso nacimiento de Rómulo, a quien han creído hijo del dios Marte, y a quien hicieron dios también después de su muerte¹⁹. Palabras tan fuertes e ideas tan atrevidas turban la seguridad de una fe apacible, porque ahora ya no resultaba tan fácil distinguir las cosas verdaderas de las falsas.

Bossuet, providencialista, en la misma línea agustiniana de la concepción histórica, escribirá su famosa obra «Discurso sobre la Historia Universal». Todo, según el preceptor del Delfín, conduce en la

18. LE MOYNE: *De l'histoire*, 1670, págs. 76-77.

19. SAINT-EVREMOND: *Reflexions sur les divers genres du peuple romain, dans les différents temps de la République*. Cit par Hazard, pág. 42.

historia a la venida del Mesías; y todo se referirá a El después que haya venido... Y comenta Hazard: era tan dulce seguir esta idea, que algunas almas sencillas e ingenuas llenaban su vida de concordancias y de recuerdos, y evocaban no sólo el año, sino el mes, el día, en que acontecieron los hechos memorables que refiere la Historia Sagrada.

Pero resulta que a estas creencias ingenuas, y a esta seguridad vino a oponerse la misma cronología que iba ganando en importancia a medida que se agravaba la impresión de desorden en los archivos de los hombres.

Se vacilaba ya de todo; no se sabía ya a qué atenerse en puntos de cronología bíblica. El citado Perizonius intenta salvar lo que se pueda del naufragio... Los «modernos», recién llegados al campo de la historia, invalidan a la vez la historia, la Providencia y la autoridad. La impresión acaba por ser angustiosa. «El tiempo, que consume todas las cosas y que parece querer hundirlo todo en un olvido eterno, casi ha arrebatado al hombre el conocimiento de su duración y de su antigüedad...»²⁰. Los eruditos, nacidos en la última hornada, tratan de salvar la historia mediante pequeñas publicaciones de textos, o dedicándose a la arqueología, paleografía y numismática²¹.

Con todo, la historia da la impresión de ser un montón de fábulas al tiempo de contar el origen de los pueblos; y luego un montón de errores. Fontenelle carga el acento escéptico y triste, casi desesperado, cuando afirma que conservar la memoria del pasado, de los hechos tales como han sido, no es una gran maravilla; pero se necesitarán siglos antes de que se esté en condiciones de hacerlo, y hasta entonces tales hechos serán meras visiones y extravagancias...

La verdad es que importa poco al historiador el conocer el número de vacas y de carneros que llevaban consigo los romanos cuando triunfaron sobre los equiculanos, los hernicianos y los volscos; pero esto dicho entonces y escrito en caracteres de imprenta por von Pufendorf resultaba demoledor.

Europa, de este modo, parecía estar acabada. Cada uno de sus

20. PAUL PEZRON: *L'antiquité des temps rétablie*, 1687, cap. XV; Vid. Hazard, 45.

21. Entre estos eruditos que cita Hazard, se cuenta nuestro Nicolás Antonio, que trabajó en las fuentes de la historia literaria española. En la misma lista no podían faltar los sabios Dom Mabillon y Muratori.

pueblos tenía caracteres tan bien definidos, que bastaba pronunciar su nombre para que surgiera una serie de adjetivos que le pertenecían en propiedad²². Lo que cambia, comenta P. Hazard, no son solamente las fronteras que las incesantes guerras hacen mudables; son las fuerzas intelectuales de Europa, sus componentes; es la dirección de su alma colectiva; pero no sin lucha ni sufrimiento; no sin una verdadera revolución.

Hasta ahora, la hegemonía intelectual parecía haber estado reservada a la raza latina. Italia la había ejercido en la época del Renacimiento; luego España había tenido su siglo de Oro; y Francia, por último, acababa de recoger la herencia.

Había llegado la hora de Francia. Durante cuarenta años dirige la política europea. Francia es una nación densamente poblada; sembrada de ciudades y de pueblos; rebosante de una nobleza siempre en situación de tomar las armas. Y así, mientras sus antiguas rivales parecen agotadas, ella produce el milagro de una profusión continua de obras maestras. Después de Descartes, aparece Corneille, Molière, Racine, La Fontaine, Bossuet, Masillon, Regnard, Lesage... Por lo que con razón podía escribir Bayle: «La lengua francesa es desde ahora el punto de comunicación de todos los pueblos de Europa, y una lengua que se podría llamar transcendental, por la misma razón que obliga a los filósofos a dar este título a las naturalezas que se difunden y se pasean por todas las categorías»²³. Y Muratori reprochará a sus paisanos el haber llegado hasta el ridículo en la imitación de todo lo francés. «Todo el mundo quiere saber hablar francés —escribirá de nuevo Bayle—; se considera esto como una prueba de buena educación²⁴. El francés aparece como una nueva juventud de la civilización; moderniza las cualidades latinas; es sólido, claro, vivo y seguro. Todo lo francés se pone «a la mode»; galicismo éste que se implantará en todas las naciones de Europa.

Más tarde vendrá Inglaterra. Dos héroes simbólicos, Luis XIV y Guillermo de Orange, entablan un duelo a muerte. Y al final, la Paz

22. Sobre el particular, HOUDAR DE LA MOTTE hace representar por la Academia Real de Música un "ballet" que titula *La Europa galante*. Para ello, "se han escogido de las naciones de Europa —se lee textualmente— aquellas cuyos caracteres contrastan más y prometan más juego el teatro: Francia, España, Italia y Turquía... El francés es pintado ligero, indiscreto y coqueto; el español, fiel y novelesco; el italiano, celoso, fino y violento; el turco, altivo y majestuoso..."

23. P. BAYLE: *Nouvelles de la République des lettres*, noviembre 1685, art. 5.º

24. *Ibid.*, Agosto de 1684, art. 7.º

de Ryswyck de 1697, significará una gran humillación para el rey Sol. Francia seguirá con el privilegio del arte de vivir en sociedad y de las buenas maneras. Inglaterra tendrá el privilegio de pensar, la energía individual, la profundidad y la audacia de la investigación²⁵

Inglaterra influirá de modo decisivo en Alemania. Los dos pueblos tienen muchas cosas afines, comenzando por la política y estaban ligados por la religión protestante y por un odio común al papismo y a Roma. Precisamente, en punto a religión, el gran Bossuet entrará en conferencia con el pastor Claude a petición de Mme. de Duras, vacilante todavía entre el protestantismo que iba a abandonar y el catolicismo que iba a abrazar. De momento y en principio, Claude pareció ser el defensor de una causa perdida. Bossuet será el gran triunfador. Pero la revolución inglesa de 1688 no fue sólo política, sino también religiosa, y el triunfo de Guillermo de Orange, no fue sólo el triunfo del Parlamento, sino también el de la Reforma.

En la Francia de Luis XIV se persigue a los protestantes y se les expulsa de su nación amada. Era lo mejor que le podía ocurrir a la Reforma: este fermento serviría para animar la masa protestante de toda Europa. El propio Bossuet reconocerá que la Reforma, mirada en los apoyos exteriores, está más potente que nunca. «En el exterior, la Reforma está toda junta —dirá—, más orgullosa y amenazadora que nunca²⁶. Lo peor del caso es que esta Reforma, en su interior, es un hormiguero de sectas. De modo especial, en Holanda cuyos pastores polemizan con los de Alemania. Argumento éste que explotará Bossuet en su «Histoire des variations des Eglises protestantes», en la que demostrará que los disidentes, desde que salieron de la Iglesia Romana, entraron en un laberinto, cuya esencia sería la misma variación.

Y es justamente en este momento en el que debemos situar a la interesante figura, quizá la más interesante de todas, de Pierre Bayle, este hombre meridional que es empujado hacia el Norte, como tantos otros que han llevado allí su agilidad de espíritu, su gusto por las ideas, su aspereza de carácter y su increíble vitalidad.

Bayle —escribe P. Hazard— sentía en sí mismo una llamada, que era una necesidad de su naturaleza: examinar, pesar en todo el

25. Entre los hombres ilustres ingleses de este momento deben citarse los filósofos Cudworth y Berkeley; los moralistas Addison, Steele, Arbuthnot y Shaftesbury; los eruditos Bentley y los poetas Pope, Gay, junto con aquel ingenio que sobresalía por todos: Swift.

26. BOSSUET: *Premier avertissement aux Protestants*, 1689. Citado por Hazard, pág. 85.

pro y el contra; no aceptar nada sin previo juicio de su propio tribunal. Tenemos que imaginarnos en Rotterdam, ardiente y frágil; solitario; desligado de la vida de los sentidos; con fuertes afectos familiares, pero sin verdadero amor; con abundancia de libros y con ansias infinitas de saber, de tener noticias, pues, como él mismo diría, «veo bien que mi insaciabilidad de noticias es una de esas enfermedades pertinaces contra las cuales todos los remedios resultan impotentes; es una verdadera hidropesía: cuanto más le dan, más le pide».

Bayle tenía dentro de su alma la fiebre del trabajo. Es asombroso en la tarea que se impone al tiempo de redactar y componer «Nouvelles de la République des Lettres», donde se adelanta muchos años a los mejores periodistas de nuestro tiempo. Pero, como le dirá su amigo Bernier, Bayle era todavía como el buen vino de Italia: «dolce piccante»; y ellos, los amigos, le querían «piccante dolce». Este Bayle llegará con el autor del «Diccionario histórico y crítico», que concibe hacia el 1690 y que le irá dando forma en años sucesivos. Por encima de todo, quiere mostrar que entre la religión y la filosofía no hay nada en común; mientras se confundan una y otra, se gritará en el desierto...

¿Llegó Bayle hasta el escepticismo absoluto? Hazard dice que hubiera llegado si hubiera cedido a la inclinación natural de su espíritu; el juego del pro y el contra era para él el placer supremo. Hubiera llegado hasta las grandes regiones vacías donde no hay ya razón de actuar ni razón de existir, si hubiera sido perfectamente lógico, si no hubiera tenido en cuenta más que los resultados de sus experiencias humanas y las conclusiones que, cada día con más fuerza, se imponían a su espíritu. Pero resistió. Su valor, la idea que tenía de una misión que realizar, un odio al error más fuerte que todas las dudas que podía tener sobre la verdad, una razón que no aceptaba enteramente sus derrotas, y por encima de todo, un esfuerzo consciente de su voluntad, le permitieron no dar el último paso. Nunca quiso perder la idea de un cierto bien moral que hay que realizar, de un progreso que hay que favorecer. Su pensamiento crítico —concluye el sabio investigador francés— es como una esencia demasiado fuerte para emplearse pura, y hecha expresamente para diluirse: lo que sucedió. Por medio del «Diccionario», saliendo del dominio de las controversias entre teólogos, y puesto al alcance de todos, de modo que se vieron las objeciones a plena luz, Bayle, sus escritos, especialmen-

te la obra que más fama le ha dado, llenó de dudas a gran número de lectores acerca de los problemas morales y religiosos que, hasta entonces, se habían admitido por todos.

Con P. Bayle entrará en juego la razón que querrá examinarlo todo. Gaseendi y los nuevos epicúreos habían sido vencidos. Los libertinos no tienen doctrina formal. No son filósofos. Saint-Evremond, el libertino puro, el libertino por excelencia, el epicúreo nato, que deseaba vivir según la naturaleza, aunque en realidad no supiera a ciencia cierta lo que era esa naturaleza y de quien se pudo decir que

«comer bien y escribir fue su doble talento,
de Dios supo muy poco, pero menos de su alma...»,

será vencido por el gran Descartes. A finales de siglo, Descartes es el rey. Rey de una monarquía no absoluta, puesto que nunca las hay en los dominios del espíritu. Descartes no llega a conquistar esa parte de inteligencia inglesa, esa parte de inteligencia italiana que defienden y mantienen la existencia específica de Inglaterra y de Italia. Pero en la medida en que los pensadores especulan en el plano de lo universal, Descartes reina. No hay un francés que se dedique a reflexionar que no sufra en algún grado su influencia, hasta incluso sus adversarios; no hay un extranjero de cuenta que no haya recibido de él por lo menos una excitación a pensar, a reflexionar.

Y de verdad que hace pensar y reflexionar el que se nos dijera ya entonces que la filosofía cartesiana trae primero un apoyo preciosísimo a la religión; pero esta misma filosofía contienen en sí un principio de irreligión, que aparece con el tiempo, que actúa, que trabaja y que se utiliza para minar las bases de la fe. Por lo que, años adelante, Caraccioli podrá escribir: «Os asombraríais mucho si Descartes volviera hoy al mundo. Creo que veríais en él al más temible enemigo del cristianismo»²⁷.

A este divorcio se opondrá con todas sus fuerzas el P. Malebranche para el que «la religión es la verdadera filosofía». Malebranche aspira con un fervor místico a la evidencia racional; y se esfuerza con espíritu piadoso por que la vida individual y cósmica y el ser entero aparezca como la realización de un orden que explica y que contiene

27. CARACCIOLI, L. A.: *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV*, La Haya 1751, pág. 39.

la fe. Para P. Bayle, Malebranche, junto con M. Arnauld, es el filósofo más grande del mundo, y su obra «Tratado de la naturaleza y de la gracia» la de un genio superior y uno de los esfuerzos más grandes del espíritu humano.

Después, vendría Spinoza emprendiéndola contra los reyes y empezando una nueva demostración: que éstos han explotado en beneficio suyo el prejuicio religioso. Spinoza pasó en su tiempo por el *destructor* por excelencia, por el *maldito*. Pero habrá que convenir que muchos refutaron la doctrina del temible judío sin entenderle.

Más temible y peligroso será John Toland, hombre extraño y embriagado de razón, el cual dejó escrita una frase que por sí sola le hizo famoso: «el Cristianismo no es un misterio». Toland, irlandés y católico, se pasó al protestantismo. Se hizo partidario decidido de la Casa Hannover, para que Inglaterra no volviera a caer en la garra del papismo.

Como Bayle, como Toland, Fontenelle glorifica el ateísmo, detesta la autoridad y le parece absurdo el consentimiento universal. Como a Bayle, le repugna el milagro; y como el autor del Diccionario crítico, se niega a encontrar una diferencia específica entre los paganos y los cristianos: el cristianismo no ha hecho prefigurar sus verdades entre los paganos, y los paganos han legado a los cristianos sus errores.

De esta revisión y examen crítico no podía librarse la S. Escritura. Y ahí está Richard Simon con su *Histoire critique du Vieux Testament*; con lo que la crítica adquiere conciencia de su poder. Richard Simon expone sus ideas con tanta sencillez aparente, con tanta energía, que los profanos, asustados primero de penetrar detrás de él en un mundo misterioso y sagrado, escuchan a su guía con un oído cada vez más atento, pues posee el arte de poner en la explicación de lo concreto un aire de evidencia lógica.

Contra los protestantes, Richard Simon defiende la tradición. Los protestantes, según él, al recurrir sólo a la Escritura, recurren al mismo tiempo a un texto alterado, truncado, y al rechazar la tradición, rechazan también el auxilio del Espíritu que ha precedido, acompañado y explicado ese texto oscuro.

En medio de esta agitación, duda, crítica y revisionismo de todo, surge la voz potente de Bossuet que apostó por lo eterno, por lo uni-

versal: «quod semper, quod ubique». Bossuet encierra todo su credo en la célebre frase: «La verdad venida de Dios tiene desde luego su perfección». A Bossuet le parece impío e irritante el escrito de A. Arnauld *Tractatus theologicus-politicus*, y desprecia también a Spinoza como judío holandés, soberbio y engreído por el simple hecho de saber hebreo. Al mismo tiempo trata de impedir la publicación de la obra de Richard Simon y defiende la Tradición y los Santos Padres; pero, al fin, todo confuso y agitado, tiene que reconocer que ya no hay nada sencillo; ya no hay equilibrio ni medida, puesto que ya no se somete nadie a la autoridad...

Tal vez por esto, porque vive en una vigilancia extremada y exasperada, en un esfuerzo sin remisión, toma un tono hosco para maldecir lo que pertenece al mundo engañoso: la concupiscencia de la carne que nos arrastra hacia abajo, o por mejor decir, hacia lo bajo; la concupiscencia de los ojos, y también la del espíritu. Ya nada encuentra gracia ante su rigor, ni el deseo de experimentar y de conocer, ni el gusto de la historia, ni la ciencia si es una forma del pecado de orgullo, ni el amor a la gloria, ni el heroísmo; y hastiado de los innumerables errores de los hombres, se hace inhumano. Por esto mismo, aspira a lo divino, con un corazón que necesita ser consolado. Y es entonces cuando vuelve a tomar el Evangelio, pero no para discutirlo, sino para meditar piadosamente sobre sus más hermosas páginas, para abandonarse a la dulzura de creer, a la dulzura de amar...

Otro tanto le pasa a Leibniz, al que ya hemos visto conciliador al principio de este estudio. Era un hombre frágil y pálido; andaba con la cabeza inclinada y aborrecía los movimientos bruscos. No deseaba tanto la conversación, cuanto la meditación y la lectura solitaria. Gustaba de trabajar de noche, y se preocupaba poco de la acción pasada. El menor pensamiento presente le retenía más que las grandes cosas lejanas²⁸.

Leibniz —ya lo sabemos— sufre por la desunión de Alemania, por la desunión de Europa, a la que quisiera pacificar dirigiendo hacia el Oriente el exceso de sus actividades guerreras. Sufre porque católicos y protestantes no se entienden; porque ha pasado la hora favorable y el más hábil y benévolo de los hombres ha fracasado en la

28. JEAN BARUZI: Leibniz (La pensée chrétienne), p. 10—12.

tarea que había emprendido, por lo que los enemigos del cristianismo se regocijan y triunfan.

Por su parte, aquel vago deísmo, que había tenido su origen en el Renacimiento y que en la primera mitad del siglo XVII el barón de Cherbury le había dado cierta consistencia, prolifera y hace progresos en la época a que nos estamos refiriendo²⁹. El deísmo atenúa a Dios, pero no lo destruye. Hace de Dios el objeto de una creencia imprecisa, pero todavía positiva, pues la quiere así. Esto es suficiente para que sus partidarios conserven cierta superioridad sobre sus rivales los impíos; para que todavía recen y adoren; para que no se sientan aislados, perdidos, huérfanos; para que los vicarios saboyanos del futuro recobren el secreto de las grandes efusiones y se vuelvan a su credo al tiempo que ven cómo el sol ilumina y calienta sus montañas, y se adhieren a conciencia a la ley natural.

Es este el momento en que se busca un nuevo modelo de humanidad. Aquel «*honnête homme*» ya no sirve. Nuestro Baltasar Gracián había propuesto como modelo del hombre barroco al «*Héroe*, al *Discreto* y al *Político*». Gracián tuvo su momento en Europa. Pero fue un momento solo. Porque pronto, considerando con simpatía y curiosidad las obras del ingenioso aragonés, el hombre de los tiempos nuevos no podía tomarle por guía. Si ya no le bastaba aquel aludido «*Honnête homme*», ¿cómo podía satisfacerle un Héroe, tipo estoico en el sufrimiento y en la humillación, pero menos laizado que él?

IV. VICENS VIVES Y SU PENSAMIENTO SOBRE LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA

El gran historiador catalán J. Vicens Vives, si no critica, antes elogia la idea de P. Hazard y sus seguidores, sí le apostilla, le aclara en algunos puntos y nos ofrece nuevos matices que le completan. Algunas afirmaciones del francés —dice Vicens— son producto de su ingenio, pero no están lo suficientemente dotadas y probadas.

La crisis de la conciencia europea no es, para el historiador catalán, la degeneración de los supremos valores, sino más bien una crisis

29. En verdad, habrá que convenir en que es Toland quien lleva hasta su grado más agudo de exageración fanática este deísmo que tanto va a proliferar en la Europa del siglo XVIII.

de superación, un período crítico que precede a la afirmación de la conciencia europea. Vicens piensa que, del mismo modo que Grecia halló su fuerza configuradora definitiva, su estilo, en el siglo de Pericles, del mismo modo, el Occidente se afirma en tres grandes momentos: el siglo XV, la crisis de la conciencia europea y el siglo XVIII. Estos tres grandes momentos tienen un sentido paralelo: nos confirman el sentido crítico, técnico, mecanizado, racionalista y laico que será característico de la conciencia europea en su plenitud.

Es verdad que este sentido crítico, propio del Renacimiento, se vio contenido por el barroco y el absolutismo; pero éstos fueron solamente fenómenos de superficie, o marginales. Soterradamente estaban pugnando esas grandes fuerzas que había liberado el Renacimiento, mientras la ortodoxia parecía asegurada con el barroco. Pero la verdad es que el materialismo, el libertinismo —si se nos permite esta expresión— y el deísmo estaban conquistando las conciencias. Mientras la autoridad parecía asegurada en el absolutismo de Luis XIV, la verdad es que el pactismo y el derecho natural abrían camino a las tendencias revolucionarias de fines del XVII y primeros del XVIII.

En definitiva, la Europa de Luis XIV, la Europa barroca y absolutista, estaba ocultando una trayectoria auténtica que era la del Renacimiento, y que reaparecería en el Viejo Continente en el momento menos pensado, en cuanto se produjera cualquier colisión importante, toda vez que en los demás campos: social, económico y científico, el Renacimiento no se había truncado nunca.

En razón de todos estos acontecimientos, la crisis europea no es negativa, sino afirmativa. Se inicia con ella el moldeo de la civilización occidental; la ininterrumpida tarea de pulir y abrillantar los valores de Europa, mucho más perfectos aún que los del mundo mediterráneo clásico.

Claro está que en esta crisis no todo fue bueno y loable: alternaron las virtudes con las blasfemias con la bondad y el respeto a lo sagrado; pero es evidente que el conjunto tiene un sentido de afirmación, de superación de conciencia europea. Del mismo modo que el siglo XIII es el precedente del Renacimiento, esta época crítica tiene su fundamento en el renacimiento o, por mejor decir, en el renacimiento.

En cuanto a la apoyatura económico-social del movimiento, Vicens afirma que los transformadores fundamentales fueron todavía los aristócratas y los intelectuales. La burguesía siguió a regañadientes este asunto nuevo de la cultura europea. Hasta la época de la revolución industrial no se puede decir que la burguesía se alzara como grupo directivo de estos fenómenos de transformación ideológica y política, que son las que caracterizan a la crisis de la conciencia europea.

Como pródromos de la crisis, Vicens apunta el de una inquietud biológica, semejante a la de las primeras generaciones renacentistas, que sacude el Occidente de Europa en los últimos años del siglo XVII³⁰, para seguir con los motivos así científicos, como religiosos y sociales que nos ha ido ofreciendo Hazard, y terminar con la idea de Leibniz. Dos mundos distintos —escribe Vicens—, el de la razón y el de la fe; el de la tradición y el del progreso; el de la autoridad y el de la libertad. Durante dos siglos Europa luchará por una u otra causa. Pero en el mismo pórtico de la gran contienda, se yergue la figura conciliadora de Leibniz, el cual, al igual que Erasmo en otro tiempo, renuncia a toda estridencia y pone su portentosa inteligencia al servicio del soberano trabajo de despejar la violencia y establecer la verdad de las cosas.

Leibniz representa el punto culminante de la tendencia racionalista continental, fijada por Descartes. Cultivador como éste de las ciencias matemáticas y naturales, Leibniz inició su sistema partiendo de una concepción mecanicista del Universo, aunque sus conclusiones se apartaron mucho de las alcanzadas por la filosofía cartesiana... Leibniz nos hablará de unas fuerzas primitivas, originarias —las «mónadas»—, que forman un todo armónico, coordinado y coherente, según el plan de Dios. Por lo que puede hablarse de una «armonía preestablecida» por el Creador, superándose así los problemas derivados de la comprensión profunda de la Revelación y la naturaleza.

Leibniz nos ofrece una filosofía optimista, alejado de las corrientes naturalistas imperantes entonces en Inglaterra, y buscando siempre la unión de las Iglesias y de las naciones, la concordia del pasado

30. Vicens Vives va analizando el pensamiento de P. Hazard, y coincide con él en muchos puntos que ya conocemos; como, por ejemplo, el ponerse de moda el francés y todo lo relativo a los gustos franceses; las innovaciones escriturísticas de Richard Simon; el escepticismo, el empirismo y filosofía natural; el deísmo y parlamentarismo inglés; la lucha contra el absolutismo y la ortodoxia en Francia, etc.

y del futuro. Leibniz sintió a Europa como pocos y fue el primer europeo en un siglo de grandes europeos³¹.

V. BREVE CRÍTICA A PAUL HAZARD Y A VICENS VIVES

Sin mayores pretensiones, por supuesto, y solamente para centrar mejor y de modo más definitivo el problema de la crisis de la conciencia europea a finales del XVII y comienzos del XVIII, nos permitimos enjuiciar brevemente a estos dos grandes pensadores e historiadores a los que hemos seguido y comentado en el desarrollo de nuestro estudio.

Por lo que a P. Hazard se refiere, tenemos que decir que hace afirmaciones excesivas. Otro tanto le ocurre a Vicens, el cual, además, da una visión del Renacimiento que hoy está superada: un Renacimiento mecanizado, racionalista y laico. Los dos, Hazard y Vicens entienden que la cultura occidental se basa en estos valores; lo cual es desacertado por inexacto.

Si se piensa que el Renacimiento, la crisis de la conciencia de comienzos del XVIII y el propio siglo XVIII están en la misma línea de los espíritus, es plantear las cosas con el ilusionismo característico de los historiadores del citado siglo y con los historiadores racionalistas y positivistas del XIX. Por todo lo cual, esta tesis suscita serias dudas.

Sobre el Barroco, ambos autores, tienen una visión peyorativa; y por lo que hace a la política absolutista la ven un tanto unilateral.

Vicens acierta a percibir la existencia de grandes tendencias de biología histórica. Son tendencias secularizantes, grandes transformaciones sociales y económicas que la adjetivan y la matizan.

Vicens y Hazard coinciden en una afirmación: que la crisis de conciencia europea es substancialmente ideológica y como más, política. Los dos afirman equivocadamente que la crisis de la conciencia europea consiste en la instauración de la impiedad, en la secularización de la cultura y de la política; cuando, en realidad, ni el esquema

31. J. VICENS VIVES: *Historia General Moderna*, I., Barcelona 1951, p. 464.

del siglo XVIII, ni el espíritu de este siglo alteró substancialmente los valores cristianos sobre los que estaba articulada la cultura occidental.

No se puede negar la existencia de corrientes heterodoxas, ni de corrientes secularizantes, ni que esto tendrá una fuerza operativa en la civilización, en la cultura; y que la nueva economía, la nueva sociedad y la nueva política imponen moldes nuevos. Pero la respuesta a estas tendencias secularizantes de parte de los cristianos ha sido constante durante la Edad Moderna, y en el siglo XVIII las resistencias tradicionales (como se las llama hoy) han sido mucho más importantes de lo que la historiografía positivista, liberal, socialista y laica (en el sentido de descreída) han querido dar a entender; lo cual es una muestra más de esa respuesta continua de las corrientes cristianas a esas otras tendencias que reciben el nombre, incluso, de biología histórica; así llamadas, porque en las dichas tendencias secularizantes no todo era impiedad —como hemos podido apreciar— y secularización de la fe; sino también mucho de ataque al mundo eclesiástico, a las concepciones eclesiásticas y del cristianismo. Tesis discutida ésta, en la que hay mucho que avanzar y mucho que matizar y precisar, si bien nos ayuda siempre a precisar el enfoque general de P. Hazard.

VI. CONSECUENCIAS DE LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA

El propio P. Hazard, en el prólogo a su segunda obra sobre la Europa moderna, *«El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, nos asegura que desde 1715 se produce un fenómeno de difusión sin igual. Lo que vegetaba en la sombra se ha desarrollado a plena luz; lo que era especulación de algunos pocos espíritus ha alcanzado a la multitud; lo que era tímido se ha vuelto provocador.

El siglo XVIII no se contentó con una Reforma; lo que quiso abatir fue la cruz; lo que quiso borrar fue la idea de una comunicación de Dios con el hombre, de una revelación; lo que quiso destruir fue una concepción religiosa de la vida.

El siglo XVII había acabado en la irrespetuosidad; el XVIII empezará por la ironía. La vieja sátira no cesó nunca; pero ahora Horacio y Juvenal resucitarán con fuerza mayor hasta desbordar el gé-

nero. Las novelas se harán satíricas, y las comedias, epigramas, panfletos y libelos pulularán por todas partes. Quizá nos parezca el juicio exagerado; pero Hazard llega a decir que no había más que agudezas, pullas, flechas o vayas. Las gentes no se hartaban de ellas³². Y cuando los escritores no daban abasto, los caricaturistas venían en su ayuda. La época de la crítica universal había llegado con este segundo decenio del siglo XVIII.

Las instituciones, despojadas de su prestigio un tanto convencional, de las obligaciones que las habían fundado, del recuerdo de los servicios que habían prestado, de las largas indulgencias que las habían protegido, aparecían desnudas, decrepitas. El velo de reverencia se desgarraba; y detrás del velo no había más que ilogismo y absurdo.

Esta crítica universal se ejerce en todos los dominios: literatura, moral, política, filosofía. Es el alma de esta edad disputadora, y posiblemente en ninguna otra hayan existido tantos ni tan ilustres representantes. Se dan como dos tendencias mezcladas en la psicología de estos reclamantes, una de cólera y otra de esperanza; una especie de acidez con sus apariencias de alegría. Hasta el sombrío Jonathán Swift no deja de hacernos entrever un poco de azul entre las nubes de nuestro cielo.

La crítica avanzará durante todo el siglo, terminando en llamada, en petición, en exigencia. Pero, en fin de cuentas, ¿qué es lo que piden estos «discontented wanderers», estos eternos quejosos?... En su revisión total, que no perdona ni siquiera la religión con su carácter divino, ¿en qué se consideran fracasados?... En muchas cosas; pero de modo especial, en la *felicidad*. Y esto es lo que buscan y piden a las ciencias, a la literatura, a la política, a la misma religión...

Afanes y deseos que podríamos suscribir hoy —salvada la distancia de dos siglos—, en que tantas cosas están sometidas a la crítica más dura y a un revisionismo general, en ocasiones exagerado.

TEÓFILO APARICIO

32. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Revuit. de Occidente, Madrid 1946 pág. 7

3. El Cristianismo del futuro Según Teilhard de Chardin

Pese a la incontenible oleada de incredulidad moderna, Teilhard nunca pudo tomar en consideración la posibilidad de una futura humanidad sin cristianismo. A mayor consciencia y libertad corresponde en buena lógica un aumento correlativo de religiosidad. En el artículo precedente he dejado expuesto su diagnóstico sobre la crisis religiosa actual: se trata de una nueva forma de religiosidad, actualmente en conflicto con la antigua, que es lo que le confiere su apariencia de irreligiosidad.

Ya hemos visto también cómo la renovación del cristianismo que propone se apoya sobre esta tesis: el cambio de dimensiones introducido por los nuevos descubrimientos, especialmente por la evolución generalizada, obliga a una «trasposición» del contenido religioso evangélico a los nuevos parámetros dimensionales. Del éxito de esta operación depende no sólo el que la religión —componente humano estructural— pueda cumplir su función animadora y trascendente, sino que se juega en ella su propia supervivencia, pues la corriente humana de fondo no tardaría en desprenderse de un ingrediente entorpecedor y alienante.

Todo lo que sucede es que se ha manifestado ante nosotros una nueva «divinidad»: la super-humanidad que tenemos que construir. Es decir, hablando con mayor exactitud, sucede que la corriente religiosa natural se ha transformado espontáneamente ante los nuevos parámetros y perspectivas. Ya no se trata de mantener un orden y un equilibrio seculares, sino de avanzar «a la conquista de un nuevo Santo Grial».

Esta corriente religiosa natural es hoy más poderosa que nunca, aunque la imagen de su «Dios» permanezca todavía bastante borrosa. Pero esta imagen se centra en el objetivo de una super-humanidad que hay que construir por imperativo estructural de la cosmogénesis en que navegamos. Es la religión de la Evolución, que ha tomado cuerpo en los nuevos humanismos.

El Mundo se está convirtiendo espontáneamente a una «Religión natural del Universo», que le desvía del Dios evangélico. Pero este desvío no es estructural, sino circunstancial: acontece porque el Dios evangélico se continúa ofreciendo en unos moldes y en un cuadro de planteamientos histórico-culturales que resulta ya irrespirable para los hombres de nuestro tiempo. De aquí también la fuerte crisis interna que experimenta el cristianismo, en el conjunto de la crisis religiosa mundial. Teilhard no vacila un momento en su diagnóstico: es una crisis de metamorfosis y, por tanto, de crecimiento. Nunca como ahora ha estado presta la humanidad para recibir un Salvador.

Ahora bien, el espíritu religioso tradicional está recibiendo un aflujo brusco y masivo de nueva savia. De aquí que se agite y se transforme en su totalidad y en su misma trama. Ante esta situación, los «Credos religiosos», ya codificados en una época anterior, se resisten a variar su fisonomía, sin percatarse de la gravedad de su resistencia. Amenazan convertirse en «veladores» de Dios en lugar de ser sus «reveladores». Porque lo cierto es que sus «dogmáticas» y sus «morales» no reflejan ya la relación religiosa «tal como Dios se le presenta al hombre de hoy».

Mientras no se realice la trasposición de su mensaje eterno a una imagen de Dios que el hombre moderno pueda «adorar», seguiremos asistiendo a una subida incontenible del ateísmo, paralela a la simultánea descristianización. Se ha producido un malentendido fundamental: el Dios «Hacia-Adelante» choca con el Dios «Hacia-Arriba» y en este malentendido se halla el corazón del problema». Porque no se apoya en razón estructural alguna. Precisamente, ambos movimientos se postulan mutuamente para realizarse de un modo pleno y satisfactorio.

Urge, ante todo, desprender al cristianismo —«filum» religioso central— de las apariencias o añadidos histórico-culturales que le confieren un aspecto «inhumano» e «inferior». Tanto más cuanto que con ello no sólo recupera todo su poder de sugestión —por el que se vehiculiza su mensaje sino que consigue recobrar virtualidades propias olvidadas, al mismo tiempo que se produce un desarrollo magnífico de su contenido doctrinal: la cosmogénesis le permite formular una Cristología verdaderamente cósmica, que le convierte de hecho en «la» religión de la humanidad, incluidas sus dimensiones ex-

tra —y sobre— terrestres. En su cauce se recoge espontáneamente la mejor savia de las grandes religiones de la tierra (ecumenismo de base y de convergencia).

Acabo de exponer en los capítulos precedentes las líneas directrices y algunos desarrollos concretos de la solución traspositiva de Teilhard. Pero todavía no hemos agotado el proyecto teilhardiano. Nos falta considerar su aspecto más decisivo y, posiblemente, más revolucionario. Aunque también haya sido el más silenciado o minimizado por los comentaristas de Teilhard. Me refiero a sus perspectivas para el cristianismo del futuro en el marco del ecumenismo integral humano-religioso-cristiano.

Para ello me apoyaré, principalmente, en un ensayo verdaderamente genial, lleno de originalidad y valentía: *Cómo creo yo*¹. A primera vista parece tratarse de un testimonio psicológico personal con vistas a una finalidad apologética; esto es, analizar y describir las razones, los matices, las etapas, los límites y las dificultades que había experimentado su fe cristiana individual. Se sitúa, pues, como tantas veces, al menos inicialmente, en el ámbito de la psicología religiosa. Pero sería miopía considerarlo en el género de los testimonios de convertidos. A mi entender, se acerca mucho más al modelo agustiniano de las «Confesiones», en el que las vicisitudes individuales alcanzan dimensiones estructurales, paradigmáticas.

Por eso me parece inadmisiblemente reducirlo a una intención apologético-metodológica para los no-creyentes (H. de Lubac), o una «memoria interior» (G. Crespy); ni que se trate, primariamente, de unir la «fe en el Mundo» con la «verdad científica» (J. P. Demoulin)².

Como Agustín de Hipona, Teilhard de Chardín piensa que su ca-

1. Escrito en 1934, a petición expresa de Bruno de Solages, Rector del Instituto Católico de Toulouse. El mismo Teilhard lo consideraba como intento de una nueva "Summa ad Gentem". Esto ha provocado ciertos malentendidos entre los comentaristas, como expongo más adelante.

2. H. de Lubac, "Nota sobre la apologética teilhardiana", en *La oración de TC*, 155-223. Hay que tener en cuenta, no obstante, que de Lubac se propone defender a Teilhard de los ataques integristas (Garrigou-Lagrange, Ph. de la Trinité, G. Frénaud). Se apoya en Leys y Crespy quienes, en realidad, van mucho más lejos que él. Esto no obsta para que la interpretación de H. de Lubac sea la más socorrida, por su innegable prestigio y también por ser la menos comprometida. A mi entender, con ella se desvirtúa totalmente el intento de Teilhard. G. Crespy (*El pensamiento teológico de TC*, 79-89) ha visto claramente el proyecto teilhardiano, pero no se atreve a aceptarlo más que como un "ensayo de navegación". Finalmente, J.-P. Demoulin ("*Eludes teilhardianas*, I, 1968, 107-142) lo desenfoca al plantearlo en el contexto de la ciencia y la fe, en conexión con *El fenómeno humano*.

so es «significativo». Y lo es por idéntica razón situacional: ambos se apoyan en su experiencia personal para ofrecer una trasposición del cristianismo a la nueva edad histórica-cultural. Y es claro que ambos pasan del orden individual al colectivo. Porque —decía Agustín— «¿qué es mi corazón sino un corazón humano?». Mientras que Teilhard no duda en afirmar: «el Hombre es esencialmente el mismo en todos; basta descender a suficiente profundidad en sí mismo para encontrar un fondo común de aspiraciones y de luz. Por emplear una fórmula por la que ya transita mi tema fundamental: «alcanzamos lo Universal a través de lo que poseemos de más incomunicablemente personal»³.

En efecto, *Cómo creo yo* —esas «Confesiones del siglo veinte»— registran y proponen la originalidad de la creencia cristiana a partir de una situación individual que se ha hecho ya común en los cristianos de nuestro tiempo y que lo será todavía más en un futuro próximo: la conjunción de las aspiraciones ascensionales (trascendentes) con las progresivas (inmanentes). Dos aspiraciones que todavía hoy son consideradas mayoritariamente como antagónicas, pero que la experiencia de Teilhard demuestra no sólo armonizables, sino mutuamente implicadas y potenciadoras. Tanto que no es posible realizar plenamente una de ellas sin incorporar simultáneamente la otra. La fe en Dios pasa por la fe en el mundo y en el hombre. Y viciversa: el hombre y el mundo sólo se consuman en Dios. Esta es la gran revolución para el cristianismo del futuro.

Por lo demás, el planteamiento del propio Teilhard no deja lugar a dudas. Se propone ofrecer una memoria «confesional», en el marco de «la psicología religiosa». Trata de fijar, «a título documental», «las razones, los matices, y también los límites o las dificultades de mi fe cristiana». Advierte —por modestia obvia— que no lo hace porque «me tengo por mejor o más importante que cualquier otro». Lo que ocurre es que, «por una serie de razones accidentales, mi caso es *significativo*, y por este título merece ser registrado».

Y expone a continuación «la originalidad» de su creencia cristiana: «tiene sus raíces en unos ámbitos de vida habitualmente considerados como antagonistas»:

3. CVP, 106/ x, 118/.

“Por educación y por formación intelectual, pertenezco a los ‘hijos del Cielo’. Pero por temperamento y por estudios profesionales soy un ‘hijo de la Tierra’. Colocado así por la vida en el corazón de dos mundos cuya teoría, lengua y sentimientos conozco por una experiencia familiar, no he tenido que levantar ningún tabique interior entre ellos. Por el contrario, he dejado que reaccionaran con plena libertad una sobre otra, en el fondo de mi mismo, dos influencias aparentemente contrarias. Y, al término de esta operación, después de treinta años consagrados a la consecución de esta unidad interior, tengo la impresión de que se ha logrado una síntesis, de la manera más natural, entre las dos corrientes que me solicitan. Ninguna de las dos ha matado a la otra, sino que la ha reforzado. Hoy creo probablemente más que nunca en Dios, y ciertamente más que nunca en el Mundo. *¿No está aquí, a escala individual, la solución particular, al menos esbozada, del gran problema espiritual con el que tropieza, hoy día, el frente avanzado de la humanidad?*”⁴.

En este interrogante se encuentra la clave del ensayo. No obstante, Teilhard adopta una postura de lógica modestia. Asegura que «no pretende, en manera alguna, fijar la teoría de una apologética general». Quiere mantenerse en los límites de una «experiencia personal». Ya sabe que no va a gustar a todos: «a uno o a otro de mis lectores les parecerá discutible esta o aquella evidencia mía». Por eso se limita «a lanzar al viento la semilla».

Pero inmediatamente deja entrever la universalidad de su proyecto: «a fin de cuentas, y bajo expresiones de formas infinitamente variadas, no puede haber más que un eje de progresión espiritual hacia Dios. *Aun cuando se hallen expresadas en términos completamente subjetivos, muchas de las cosas que voy a decir tienen necesariamente sus equivalentes en temperamentos diferentes del mío y, por simpatía, habrán de hacerlos resonar. El Hombre es esencialmente el mismo en todos (...)*»⁵.

Pero es que, además, este ensayo forma parte de toda una cadena de escritos teilhardianos, que se remonta a *La vida cósmica*, se continúa por los dos *Mi Universo*, desemboca en *El corazón de la Materia* y culmina en *Lo Crístico*, por citar solamente los más relevantes⁶.

4. Ib., 105-6/ x, 117-9/.

5. Ib., 106/ x, 118/.

6. He aquí el testimonio rigurosamente paralelo de *Mi Universo* (1924): “Me propongo simplemente exponer aquí la manera personal de comprender el Mundo(...) por un proceso (...) aportar un testimonio psicológico irrefutable(...) un hombre medio del siglo veinte, en la medi-

Baste recordar solamente el testimonio del último escrito mencionado. Ya en 1955 podía registrar Teilhard cómo se difundía «en el seno de la nueva atmósfera espiritual creada por la aparición de la idea de Evolución, en un estado de sensibilización mutua extrema, *el amor de Dios y la fe en el Mundo*: los dos componentes esenciales del Ultrahumano». Y precisaba: estos dos elementos se encuentran «en el aire» por todas partes. Pero generalmente no son lo suficientemente fuertes «*los dos a la vez*, para combinarse mutuamente *en el mismo sujeto*».

Piensa que su caso fue excepcional, aunque por puro azar, ya que tanto por temperamento como por medio ambiente y educación, consiguió la justa proporción para que se realizase espontáneamente la «fusión» de ambos componentes. Pero esta síntesis ha sido demasiado débil para propagarse «explosivamente». Sin embargo, sí ha sido lo suficientemente expresiva para demostrar que «la reacción es posible». Y añade con acento profético: ellos nos garantizan que «*un día u otro, la cadena se establecerá*», pues basta que la verdad aparezca en un solo espíritu para que ya lo invada y lo inflame todo, irresistiblemente⁷.

da en que participaban normalmente en las ideas y en las preocupaciones de su tiempo, sólo ha podido encontrar el equilibrio de su vida interior en una concepción física y unitaria del Mundo y de Cristo. Y que ha encontrado allí una paz y una expansión sin límites.

"(...)una tendencia espiritual ha intentado tomar cuerpo en mí. Una tendencia que, después, otros advertirán más afortunadamente que yo. Siento verdaderamente que no soy yo quien ha concebido estas páginas, sino, dentro de mí, un Hombre más grande que yo, un Hombre al que he reconocido, siempre el mismo, cien veces a mi alrededor.

"Porque el destino me ha colocado en un cruce privilegiado del Mundo en el que, en mi doble calidad de sacerdote y de hombre de ciencia, he podido sentir pasar a través mío, en condiciones particularmente exaltantes y variadas, la doble oleada de las potencias humanas y divinas; porque en esta situación de elegir en la frontera de dos mundos, he encontrado amigos excepcionales para abrir mi pensamiento y ojos prolongados para madurarlo y fijarlo; pienso que sería infiel a la Vida, infiel también a los que necesitan que les ayude (...), si no intentara transmitirles los lineamientos de la espléndida figura que se ha descubierto ante mí en el Universo durante veinticinco años de reflexiones y de experiencias de toda clase.

"Lo que da al punto de vista que voy a procurar definir su poder de seducción y su valor de paz, es la manera flexible y fácil en que, a partir de él, se encadenan, se ordenan, se esclarecen mutuamente —hasta donde la vista no alcanza, y en su fondo más íntimo— los innumerables elementos del mundo físico, moral, social, religioso... Toda mi 'apologetica' consistirá en mostrar esta coherencia sólida, natural, total". CC, 59-61/ IX, 65-7/.

En 1919, al frente de su *Nota para la evangelización de los tiempos nuevos* escribía: "(...) he aquí lo que quiero decir, *porque lo ha sentido*" ETG, 367.

Igualmente, al comenzar *Lo Crístico* (1955): "Estas páginas representan un testimonio ofrecido, con toda objetividad, sobre un acontecimiento interior, sobre una experiencia personal, en los que me resulta imposible no discernir los signos de una deriva general de lo Humano sobre sí mismo". Prólogo (inédito).

7. *Lo Crístico*, conclusión (inédito). En realidad, este opúsculo es un replanteamiento del mismo tema de *Cómo creo yo*. Del mismo modo, *El Cristianismo en el mundo* (1933) es un primer intento, como *Bosquejo de una dialéctica del espíritu* (1946) es un desarrollo paralelo, en busca de una explicitación dialéctica, como advierte el mismo Teilhard:

Pero, ¿cuáles son los factores estructurales de esta experiencia cristiana renovada? Es lo que Teilhard se propuso descubrir y describir en *Cómo creo yo*, de forma explicitada y sistemática. Lo que, dado su planteamiento confesional-universal, según acabo de exponer, lo convierte en un documento fundamental a la hora de precisar el pensamiento teilhardiano.

Esta visión del cristianismo futuro puede resumirse en cinco proposiciones centrales:

- a) carácter dialéctico-evolutivo de la fe cristiana;
- b) la fe en Dios nace de la fe en el Mundo (en el Hombre);
- c) un ecumenismo de base (convergencia de las religiones en un «credo» común);
- e) «Las sombras de la fe».
- d) La religión del Cristo-Universal;

a) *Carácter dialéctico-evolutivo de la fe cristiana.*

Amparándose en su planteamiento desde la psicología religiosa, subraya Teilhard la estructura dialéctico-evolutiva de la fe cristiana, según un postulado primordial: «*toda fe nace de una fe*». De este modo, la fe cristiana va a revelárenos como un despliegue, en cuatro etapas sucesivas, que van de lo primario a lo explicitado, de lo estructural a lo dialéctico-evolutivo, siempre a partir de un acto de fe básico, primordial. Se trata de un enfoque psicológico, pero bien sabemos que detrás de toda psicología se esconde una ontología (en este caso, una teología).

Pero es preciso comenzar por fijar una noción, aunque sea genérica, de lo que significa «fe». En este sentido no duda en afirmar: «entiendo por fe toda adhesión de nuestra inteligencia a una perspectiva general del universo». En efecto, detrás de toda cosmovisión se descubre una fe más o menos explicitada. Esta «adhesión» se ha definido por los aspectos de libertad («opción») o de afectividad («atracción») que la acompañan. A Teilhard esto le parece ya «derivado o

“Por no haber observado suficientemente esta ley de alternancia, claramente indicada, sin embargo, en mis escritos, sobre todo en (*Cómo creo yo*), ciertos lectores han creído advertir ‘panteísmo’ o ‘naturalismo’ en los diversos ensayos en los que me he esforzado por fijar la acción del hombre moderno en su búsqueda de Dios. A fin de evitar todo equívoco en lo sucesivo, me parece útil presentar aquí, claramente desarticulados, los tiempos sucesivos de mi apologética o, si se prefiere, de mi dialéctica”. AE, 139/ VII, 149/.

secundario». Lo esencial le parece la percepción y la aceptación de una conclusión que «desborda todas las premisas analíticas». Es decir, le parece primordial su carácter «utópico». Por eso arriesga decididamente esta definición: «*Creer es efectuar una síntesis intelectual*».

Ahora bien, establecida esta noción genérica de fe, es ineludible aceptar «la condición primera que nuestra experiencia impone a cualquier objeto para ser *real*»: su estructura evolutiva. De tal modo que ni se mantiene «siempre idéntico a sí mismo, ni por el contrario, cambie sin cesar, sino que crezca sin perder ciertas dimensiones propias que le hacen *seguir siendo continuamente homogéneo a sí mismo*».

Y aclara seguidamente el alcance de esta afirmación: todo nace y se desarrolla según la ley de la discontinuidad en la continuidad. Por eso, «toda vida nace de otra vida, o de una pre-vida» y, similarmente, «toda libertad de otra libertad o pre-libertad». Lo mismo acontece en el terreno de las creencias: «toda fe nace de una fe», esto es, de otra fe antecedente. Se trata siempre de un desarrollo dialéctico-evolutivo: como la libertad asciende al captar y construir determinismos, así la fe «progresa en nuestros espíritus tejiendo en torno a sí una red coherente de pensamientos y de acción».

Pero no podemos olvidar que dicho proceso ha sido posible a partir de una base primaria, de un acto de fe fundamental: «esta red no se despliega ni se sostiene, en definitiva, sino bajo la influencia organizadora de la fe inicial». En psicología religiosa se descubre traspuesto el mismo «principio de homogeneidad que domina todas las transformaciones sintéticas de la Naturaleza». Por eso podemos completar ya la noción genérica de fe: «*Creer es desarrollar un acto de síntesis cuyo origen primero es inaprensible*».

Por eso, la fe cristiana explicitada ha de nacer, crecer y desplegarse —según una evolución psicológica estructural, aunque admita variantes— a partir de (creencias cada vez más elementales, hasta llegar a una cierta intuición fundamental bajo la cual no discierno ya nada». Es preciso, pues, descender hasta la creencia básica, primordial, a partir de la cual se desarrolla, a la manera de un «filum» biológico, una serie de actos de fe sucesivos, según los umbrales recurrentes dialécticamente implicados.

Al final encuentra que la cosmovisión explicitada «acaba por

coincidir con el cristianismo». Por eso se marca decididamente el programa a seguir:

“Verificar ante todo, la solidez de una fe inicial inevitable. Verificar luego la continuidad orgánica de los estadios sucesivos atravesados por el crecimiento de esta fe”.

Y asegura con cierta solemnidad: «no conozco para mí mismo otra apologetica. Y, además, no sabría sugerir ninguna otra a aquéllos a quienes les deseo la suprema dicha de encontrarse un día cara a cara con un Universo unificado»⁸.

b) *La fe en Dios nace de la fe en el Mundo (en el Hombre).*

Esa fe inicial, esta «adhesión fundamental», la descubre Teilhard en «la fe en el Mundo». Y se trata de una creencia tan básica que, aunque sucediese «algún derrumbamiento interior» por el que «llegara yo a perder sucesivamente mi fe en Cristo, mi fe en Dios personal, mi fe en el Espíritu, me parece que seguiría invenciblemente *creyendo en el Mundo*». Esto es, seguiría creyendo en «el valor, la infalibilidad y la bondad del Mundo». Y lo confirma a continuación: «tal es, en último análisis, la primera, la última y la única cosa en la que creo. Vivo para esa fe. Y yo sé que, en el momento de la muerte, me abandonaré a esta fe, por encima de todas las dudas»⁹.

Una afirmación tan grave nos conduce a esta pregunta: ¿de qué «Mundo» se trata? Evidentemente, se trata del Mundo que se despliega en una cosmo-bio-antropogénesis convergente, tal como se expresa en el frontispicio del ensayo:

8. CYC, 107-8/ X, 119-120/. Cfr. nota precedente.

Su correspondencia confirma esta opinión: “Observe la curiosa apologetica a la que me siento empujado. Las ‘visibilias’ —cosas visibles— para mí no son solamente una premisa lógica para el razonamiento que conduce a las Invisibles. Constituyen para mí un primer mundo de fe, del cual el Mundo de la Fe sobrenatural no es más que el desarrollo. Me pregunto si esa apologetica no es la única legítima. Una fe no puede nacer más que de una fe (y no de un razonamiento); si no, el proceso no sería homogéneo. Las operaciones espirituales deben ser homogéneas (como se diría en matemáticas). Es uno de los aspectos fundamentales de la ley de la evolución”. Carta a A. Valensin, 25/11/1929, citada por J./P. Demoulin, loc. cit., 111-2. Obsérvese la nitidez con que expone su posición. El segundo subrayado es mío. Cfr. tb. CV, 185-6/ LV, 178-9/.

9. CYC, 109/ X, 120/. Esta afirmación ha sido malentendida con frecuencia. Para los teólogos integristas es una confesión de naturalismo flagrante. H. de Lubac ha defendido a Teilhard apelando a su carácter de texto apologetico. Sería simple cuestión de “táctica”. Apela también a la “analogía” teilhardiana. Pero el texto citado en nota precedente basta para desmentir tal interpretación “domesticadora”.

No obstante, es cierto también que el propio Teilhard pareció intimidarse un tanto al recibir

«Creo que el Universo es una Evolución.
 Creo que la evolución va hacia el Espíritu.
 Creo que el Espíritu, en el Hombre, culmina en lo Personal.
 Creo que lo Personal supremo es el Cristo-Universal»¹⁰

Es éste un viejo —y fundamental— tema teilhardiano, que ya aparece nítido en los escritos de su primera época. En *la Vida cósmica* (1916) tenemos este texto rigurosamente paralelo:

«¡La Vida! ¿A dónde acudiríamos en ciertas horas de extrema turbación sino al *último criterio*, a la suprema decisión de su logro y de sus caminos? Cuando vacilan todas las certidumbres, balbucean todas las palabras, se vuelven sospechosos todos los principios, ¿a qué última creencia asir nuestra existencia interior a la deriva sino a ésta: que *existe un sentido absoluto de crecimiento* (...) (...) hay para mí una convicción infinitamente dulce y tenaz, profunda y querida; la más humilde, pero también la más fundamental en todo el edificio de mis certidumbres: *la Vida no engaña*(...) hay un más-ser, un mejor-ser *absolutos* que se llaman progreso en la conciencia, la libertad, la moralidad»¹¹.

La noción de «Vida» se corresponde manifiestamente con la de «Mundo», utilizada en *Cómo creo yo*. Más exactamente, coincide con la creencia fontal, primaria, que se desplegará en cuatro tiempos o etapas: fe en el Mundo, fe en el Espíritu, fe en la inmortalidad, fe en la Personalidad.

1. *La fe en el mundo:*

En definitiva, comprobamos que la fe inicial, la creencia básica, la adhesión fundamental es un acto de *fe en el ser*: «Lógica y psicológicamente, el primero de estos principios es la convicción profunda de que *el ser es bueno*, es decir, a) que es preferible ser que no ser; b) que es preferible ser más que ser menos». Sobre esta creencia bá-

la brutal crítica de Garrigou-Lagrange, a la que contesta de este modo: "En esta Nota —cómo creo yo—, destinada, por otra parte, a un público determinado y no al gran público, describo exclusivamente unos pasos psicológicos, en el orden de los motivos de credibilidad (esfuerzo por encontrar a Dios por medio de la razón: primer tiempo del Concilio Vaticano. En esta fase preliminar, subyacente en la adhesión sobrenatural a lo revelado, el acto de fe teológico no es negado, puesto que no ha entrado todavía en consideración". (Escrito de 1947, citado por H. de Lubac, loc. cit., 208).

10. CYC, 105/ X, 117/.

11. ETG, 43-4/ 22-3/. Es sintomático que ninguno de los comentaristas de este tema teilhardiano haya reparado, que yo sepa, en esta manifiesta anticipación.

sica se apoyan los principios fundamentales: primacía de la conciencia, fe en la vida, fe en lo absoluto, prioridad del todo¹².

Naturalmente, en esta fe inicial en el ser, en la vida, en el mundo, late toda una filosofía de la acción, como ilustra con bastante claridad el ensayo *acción y actividad* (1945). Para la filosofía moderna, «ser» no es ya sinónimo de «conocer», sino de «crecer», «devenir». Existe un equilibrio ontológico entre lo inteligible, lo actuable y lo activante, es decir, entre la realidad y las más profundas aspiraciones humanas. De ahí que pueda formularse el principio del «Máximo»: «lo que nuestra razón y nuestro corazón exigen esencial y positivamente para estar satisfechos, lo posee el Mundo»; esto es, «lo más inteligible y lo más activante es necesariamente lo más real y verdadero». De donde se deduce que, para satisfacer «el principio de activancia máxima», el Mundo ha de cumplir tres condiciones generales: ser «abierto», «irreversible» y poseer un «valor» absoluto¹³.

Ahora comprendemos mejor la frase «escandalosa»: «El Mundo (el valor, la infalibilidad y la bondad del Mundo), tal es, en último análisis, la primera, la última y la única cosa en la que creo». No hay por qué recurrir a un artificio de «táctica» o «ficción». Tanto menos cuanto que la noción de «Mundo» incluye, además de la fe inicial en el ser, «una adhesión completa a lo que se desarrolla en torno a nosotros, y en nosotros, en el Universo»¹⁴. Luego se comprueba que su despliegue se corresponde con el cristianismo.

En su fase incoativa, esta fe en el Mundo se manifiesta, primordialmente, por un agudo sentido de las interdependencias

12. En su segundo *Mi Universo* (1924) había desglosado de este modo los componentes de la fe en el Mundo:

1) **Primacía de la conciencia** (a más conciencia, más ser);

2) **Fe en la Vida** (en su conjunto, tiene un fin que no puede frustrarse. Sea cual fuere su causa —providencia trascendente, Omega immanente, infalibilidad de los grandes números o los tres factores combinados—, lo seguro es que el Mundo no fallará, ahora que se ha hecho consciente en el Hombre, y ha superado ya las mayores improbabilidades);

3) **Fe en lo Absoluto** (las adquisiciones del Mundo son definitivas, irreversibles. Si el Mundo está bien construido —y todo parece indicarlo así—, no puede ser contradictorio);

4) **Prioridad del Todo** (el Mundo se me revela como una inmensa interligazón orgánica en origen, estructura y destino. Es una intuición más que una inferencia: "nada es comprensible en el Mundo más que a partir del Todo, en el Todo"). CC, 61-6/ IX, 67-72/.

Nótese la filosofía de la acción, subyacente en tales principios.

13. CC, 201-5/ X, 221-5/. Como es obvio, he de limitarme a señalar el tema.

14. Carta a Gaudefroy, 14/11/1935, citada por J.-P., Demoulin, loc. cit., 114.

En 1955 confirmaba esta noción de "Mundo": "el inmenso proceso cósmico de ordenación cuya presencia revoluciona, para quien sabe ver, la totalidad de nuestro conocimiento". Carta fechada el 14/1/1955, citada por R. d'Oulnoe, op. cit., I, 166.

universales. Es la actitud "mística" frente a la "dualista". Es el pensamiento moderno que descubre el carácter dialéctico-evolutivo de la epistemología, la biología, la física... Es la organicidad del todo, de la que se sigue una interdependencia del mismo orden, en el nuevo parámetro espacio-temporal, que es ya una condición general de conocimiento y acción. De momento importa subrayar este carácter de "totalidad". Luego veremos su forma concreta, estática o dinámica, material o espiritual, progresiva, periódica o circular.

En esta misma constatación chocan ya dos texturas mentales, «dos clases de espíritus». Desde la investigación científica a las preocupaciones sociales y religiosas, se encuentran dos «actitudes» profundamente antagonistas, sin posibles puentes entre ambas: los «pluralistas» y los «monistas». Los primeros no trascienden —ni sienten la necesidad de trascender— la percepción directa de lo múltiple fenoménico; en cambio los segundos la superan espontáneamente para descubrir su unidad estructural. Son «los que no ven» y «los que ven». Dos tendencias congénitas, quizá irreformables.

Y no vale decir que son cuestiones de «gusto» o de «temperamento». Esto no es una solución, sino una evasiva. Existe la misma diferencia que se da entre lo «negativo» y lo «positivo». Los pluralistas «no ven»; los «monistas «ven». Pero a quien no ve es imposible hacerle ver. Se trata de una intuición primaria o, mejor, de un apriori cognoscitivo, un «sentido especial», en virtud misma de su «ser en el Mundo». Es el «sentido cósmico», nueva adquisición evolutiva, que no ha llegado aún a todos. En los pluralistas «el sentido del Todo» duerme todavía. Pero no son más que monistas que se ignoran¹⁵.

2. *La fe en el Espíritu:*

La fe confusa en un Mundo Uno e Infalible, a la que nos hemos confiado donde quiera que nos lleve comienza a precisar sus contornos mediante sucesivos tanteos. Aquí intervienen decisivamente los factores educacionales y personales.

Un primer punto se hace manifiesto: el Mundo posee una es-

15. *CYC*, 110-3/ X, 120-4/.

La mencionada carta a Gaudetroy contiene una explicitación de esta idea: "—los Investigadores— se dan, instintivamente, a algo que adoran. No se da la vida por un crucigrama. (...) Lo que nosotros reconocemos profundamente verdadero en nosotros mismos debe existir y ser verdadero en los otros". Cit. *ib.*, 116-7.

estructura dinámica o evolutiva. Es la revelación de la Duración, que enebra la totalidad de los seres en las fibras de un proceso universal: «Cada ser se hace coextensivo, por su historia, con la Duración entera y su ontogénesis no es más que el elemento infinitesimal de una Cosmogénesis».

Así, pues, el mundo se mueve. Pero, ¿hacia dónde lo lleva este movimiento? Teilhard responde como «historiador de la vida» (paleontólogo) tanto como «filósofo», desde el fondo de su inteligencia y de su corazón: «Hacia el Espíritu».

Se trata, pues, de una *evolución espiritual*. Todavía hoy, por efecto de la «ilusión analítica» tan generalizada, que confiere más realidad a los elementos del análisis que al término de la síntesis, se piensa que la evolución es forzosamente materialista. Pero una fenomenología integral («sólo el fenómeno, pero todo el fenómeno») nos descubre que la materia y el espíritu constituyen una unidad genética y dinámica inseparable, que sigue la ley de complejidad-conciencia. el hombre creador de toda ciencia, no haya encontrado todavía su puesto como fenómeno natural. La inteligencia, y cuanto tiene de

El caso del hombre es una buena muestra. Resulta asombroso que más humano, se presenta siempre como «inexplicable anomalía»... Esta antinomia debiera bastar para advertirnos sobre lo equivocado de nuestros planteamientos. Acostumbramos a partir de lo inferior para llegar a lo superior. Así nos exponemos a no comprender nunca lo superior, que representa una realidad mucho más rica y compleja. Debe intentarse, pues construir una Física «a partir del Espíritu».

Con este simple cambio de variable nos encontramos con que toda la vida terrestre adquiere una figura de coherencia siguiendo el eje de ascensión continua hacia más espontaneidad y conciencia. Y en lo más alto del eje de complejidad-conciencia, el Hombre, centro axial de la evolución y «clave de la Tierra». Ahora es cuando comprendemos adecuadamente el sentido de los infinitos tanteos de la vida, su esfuerzo siempre ascendente hacia la tele-libertad y tele-conciencia, que triunfan, finalmente, en el Hombre.

No nos dejemos impresionar por la «ilusión de la Cantidad» ni de la «Fragilidad». El hombre puede representar una porción mínima del cosmos y parecer sumamente frágil. Pero la vida misma es el triunfo constante de la improbabilidad. Nos hallamos, pues, en el eje

de la significación. Tampoco se nos acuse de «antropocentrismo» porque no existe más pensamiento que el pensamiento humano. ¿Es culpa nuestra «si coincidimos con el eje de las cosas»?¹⁶.

De todo lo cual podemos extraer las siguientes conclusiones:

- la Unidad del Mundo se presenta a nuestra experiencia como una subida de conjunto de la Conciencia hacia estados más espiritualizados.
- no se aprecia ningún antagonismo Materia-Espíritu; al contrario, el Espíritu «nace en el seno y en función de la Materia» (conciencia en función de Complejidad).
- la dirección del Cosmos y del Hombre no es otra que hacia una mayor conciencia. De aquí su pasión de ser-más, de engrandecerse¹⁷.

3. La fe en la Inmortalidad:

Con el descubrimiento de que «la evolución va hacia el Espíritu» parece que lo hemos descubierto ya todo. Pero pronto comprendemos que de poco serviría esa espiritualización progresiva si el Espíritu no es *irreversible*, es decir, «inmortal». Ahora bien, para verificarlo, basta estudiar la naturaleza misma del Espíritu, que se nos ofrece como una magnitud en constante crecimiento y sin limitaciones intrínsecas (conocimiento y amor). La historia de la vida nos muestra que avanza sin retroceso. Esta es la mejor garantía de que así sucederá en el futuro, especialmente en un cosmos cuya ley fundamental parece ser: «todo lo posible se realiza»¹⁸ Las dos derivas cósmicas antagonistas, Entropía y Vida, son igualmente irreversibles.

16. CYC, 113-6/ X, 124-7/. Como puede observarse Teilhard se sitúa de lleno en la corriente "inobjetiva", "superobjetiva" o "espiritualista", que busca la fuente de la significatividad en los estratos superiores de la vida, en el espíritu, allí donde la realidad es más rica y más densa. Teilhard añade, además, su evolución generalizada. En un mundo evolutivo se comprende mejor cómo los seres superiores (en complejidad-conciencia, esto es, en espíritu) nos ayudan a comprender a los inferiores, según el principio de discontinuidad en la continuidad. El camino inverso, en cambio, es mucho más problemático, dada la creatividad de la vida.

17. CYC, 117-8/ X, 128-9/. En *MI Universo* (1924), el primero de sus principios "fundamentales" lo formula así: "la primacía de la conciencia". Cfr. nota 12.

El tema de las relaciones Espíritu-Materia lo he tocado ya varias veces. Baste esta referencia: "El verdadero nombre del 'espíritu' es 'espiritualización' (...) Es un cambio de estado cósmico". EH, 105/ VI,121/.

18. CYC, 118-9/ X, 129-130/. Por supuesto, no se trata de un progreso lineal. Teilhard habla expresamente de un progreso "en conjunto" y cita un ejemplo concreto: el impresionante aumento de "las potencias colectivas del espíritu (sentido social) durante los dos últimos siglos.

La filosofía de la Acción nos lleva a idéntico resultado. Efectivamente, actuar parece una función elemental. Pero, en realidad, precisa también su «Crítica». ¿Qué propiedades estructurales debe tener lo real para desencadenar el movimiento voluntario? ¿Qué condiciones debe satisfacer el Mundo para que nuestra libertad consciente se decida a intervenir? Con Blondel y Le Roy descubrimos la necesidad del «atractivo de un resultado indestructible», «una conquista inmortal». Luego existe ese Inmortal ante nosotros. Como decía Tucídides, cuando realizamos una acción verdaderamente humana intentamos hacer «una obra para siempre». Y no es la «vanidad de la posteridad», sino un instinto esencial: es lo único que nos hace interesar de verdad, aunque este «instinto» se muestre más en unos que en otros (problema de educación y de perspectivas). Pero la perspectiva de «una muerte total» paralizaría automáticamente todo esfuerzo.

Es más, llegará pronto el día en que la Humanidad, «en virtud de su misma posición en una Evolución cósmica que ha sido capaz de descubrir y criticar, se encuentra biológicamente emplazada entre el suicidio y la adoración». Por eso, será la Religión quien, finalmente, alimentará nuestra energía de auto-evolución. La existencia de una Inmortalidad es algo más que un deseo de supervivir: es una exigencia estructural. Si el Mundo, en su conjunto, es infalible y asciende hacia el espíritu, ello implica que el mundo no se sostiene «por abajo», sino «por arriba». Llegado a un estadio evolutivo consciente —y por tanto, crítico— de auto-evolución, la exigencia de Inmortalidad —irreversibilidad total— se impone absolutamente, para que la Evolución no fracase al paralizarse nuestra Acción¹⁹.

4. *La fe en la Personalidad:*

He aquí cómo a partir de la fe inicial en el Mundo se ha hecho explícita la fe en una espiritualización creciente e indestructible del mismo. Pero, ¿bajo qué forma podemos representar ese «término inmortal» de la cosmogénesis? La casi totalidad de los monismos la conciben como una potencia impersonal, en la que se ahogan nuestras personalidades. Sin embargo, ¿es ésta la solución correcta?

19. *Ib.*, 120-3/ X, 131-3/. En otro estudio paralelo, en *El fenómeno espiritual*, deduce Teilhard las propiedades estructurales del mismo: *irresistible*, *irreversible* y *totalizador*, a la vez que postula directamente un fin *personal*. *EH*, 105-B/ VI, 122-5/.

Teilhard piensa que dicha concepción arranca de una «ilusión espacial». En efecto, para nuestra experiencia, lo personal es un atributo exclusivo de lo particular en cuanto tal. Lo personal se vincula siempre a lo individual. En cambio lo universal lo concebimos siempre como algo vago, impersonal y absorbente. Nos parece mostruoso pensar por un momento en la hipótesis de un universal-personal, o una personalidad universal.

Lo que sucede es que, una vez más, somos víctimas de un planteamiento equivocado: pretendemos conocer lo superior a partir de lo inferior. De ahí nuestra «ilusión espacial», ya que en el mundo inferior al hombre no se constatan tales realidades. Pero, ¿constituye alguna prueba concluyente, sobre todo en un universo evolutivo? Precisamente, el estudio atento de la estructura de la evolución nos facilitará la solución adecuada.

Hemos visto cómo el universo es una evolución que asciende hacia el espíritu irreversiblemente, siguiendo un eje: la ley recurrente de complejidad-conciencia. La cosmogénesis se nos manifiesta como «Centrogénesis», al modo de esferas a partir de las cuales se constituyen nuevas esferas de superior centro-complejidad. Pero, justamente, la personalidad se caracteriza por su condición de «centro» incomunicable. Ello quiere decir que la estructura misma de la evolución es de naturaleza personal²⁰.

Pero si la estructura misma de la evolución es personal, ello implica que debe llevarnos a un resultado de naturaleza personal. El hecho de que la evolución nos lleve ahora por caminos de socialización hacia una Super-humanidad no debe ser obstáculo para que se mantenga la premisa anterior. Precisamente, cuando la personalidad ha logrado en el hombre su desarrollo más auténtico desde la aparición de la vida, ¿se apartará ahora de su propia ruta estructural? Mucho más lógico es pensar que la hipótesis de un universal-personal, lejos de ser absurda, se comprueba como la más probable y consecuente. Sólo es preciso liberarnos de la «ilusión espacial».

Porque, además, poseemos ya en el campo de nuestra experiencia actual algunos ejemplos limitados que nos muestran la realidad de

20. CYC, 123/ X, 134/. Esta idea la desarrolla ampliamente en el mencionado ensayo y, sobre todo, en *La Centrogénesis* (AE, 97-127/ VII, 103-134/).

una personalidad desvinculada de un núcleo particular: el caso de dos amantes cuya unión, lejos de confundirles, los diferencia todavía más. Este ejemplo tiene el valor de un anticipo de lo que puede ser la unión de muchos centros o la totalidad de los centros personales: la propia personalidad se desarrolla más plenamente en el seno de una personalidad común, limitada o universal. Las leyes de la unión nos demuestran que cuando la unificación se realiza «centro a centro», es decir, en lo personal —y sólo entonces— la unión no confunde, sino que diferencia²¹.

La estructura convergente de la evolución nos conduce, pues, a un término «super-consciente», es decir, «super-personal». Al final del proceso de super-humanización no nos espera «Algo», sino Alguien», universal y personal, en quien nuestra propia personalidad se consumará sin confundirse. Teilhard confiesa que su felicidad «personal» le preocupa poco. Lo que realmente le importa es que su felicidad sea máxima y que «lo mejor de mí mismo se perpetúe para siempre». Pero lo más lógico es pensar que lo que tenemos más «único» y personal se consumará en una realidad de naturaleza personal, en cuyo seno encuentren nuestros «yo» su inmortalización también personal. A un yo corresponde un «tú» o un «él», sin que el «nosotros» sea obstáculo para que se mantenga el «yo».

La fe en el Mundo ha tomado ya una «figura» plenamente definida: una Presencia infinitamente amante y amable —puesto que es Personal— nos atrae hacia nuestra plena realización y consumación personal. «Puedo amarla». Y son lógicas nuestras relaciones personales a un nivel humano-reflexivo: una Presencia amorosa «no sería jamás muda». La existencia de una Revelación se nos ofrece como lo más consecuente. Y, hasta cierto punto, al menos, se comprende lo razonable que resulta esperar, a partir de nuestra unión personal consumadora en El, una nueva sobre-humanización, gratuita, pero coherente, de nuestra futura super-humanidad natural²².

A partir de estas perspectivas, aparece manifiesta la necesidad

21. Imposible detenerme más en este punto, que constituye uno de los temas infatigablemente abordados por Teilhard, sobre todo en su última época. Baste recordar el titulado *Esbozo de un Universo personalista* (EH, 59-100/ VI, 87-114). Cuando escribía *Cómo creo yo*, Teilhard carecía todavía de la firmeza y claridad de sus ensayos posteriores a 1936. El tema lo estudio ampliamente en mi tesis doctoral, todavía inédita, *La antropología educativa de TC*, III parte.

22. CYC, 124-7/ X, 135-8/. Esta idea la desarrolla también en el inédito tantas veces citado *Cómo veo yo*, n.º 21.

estructural de la religión, esto es, de establecer «relaciones personales» con este Foco de amorización y personalización del universo, que posee una Personalidad y, por tanto, un Rostro. Esas relaciones se definen desde el momento en que sabemos que tanto la sobrevida como la super-vida nos espera en la dirección de una conciencia y de un amor crecientes en este Universal-Personal. Es con relación a este Polo que hay que alcanzar —al tiempo que con ello nos realizamos personalmente— como se organiza toda nuestra actividad; es decir, nuestra Moral y nuestra Mística.

En efecto, el Mundo futuro se construye, primordialmente, con fuerzas morales; y la moral, recíprocamente, tiene por función construir el Mundo. Se trata de «una moral de movimiento» que se formula, básicamente, en tres puntos:

—«No es, finalmente, bueno *más que* lo que contribuye a los aumentos progresivos del Espíritu en la Tierra;

— Es bueno (al menos, fundamental y parcialmente) *todo lo que* procure un crecimiento espiritual de la Tierra;

—Es, finalmente, lo *mejor* aquello que asegure su más alto desarrollo a las potencias espirituales de la Tierra».

Tales son los distintivos de la verdadera Moral y de la verdadera Mística: «limitar la fuerza (...) ése es el pecado».

Como es obvio, esta moral y esta mística «de movimiento», se construye sobre el futuro, y se constituye en «persecución de un Dios», en quien, a su vez, subsiste. Al mismo tiempo, por su medio se vehiculiza «la función espiritual de Dios», en la prolongación evolutiva de todas las fibras del Mundo en movimiento²³.

La religión, por tanto, adquiere un carácter primordialmente activador del esfuerzo humano, a través de una mística cuyos objetivos primarios no pueden ser otros que el desarrollar el sentido céntrico, es decir, la totalización y el personalismo:

“Las fuerzas religiosas emergen de la tremenda prueba que acaban de atravesar como un coadyuvante más esencial que nunca para la filogénesis humana, puesto que, finalmente, a ellas incumbe, en tanto que ‘nodrizas de nuestra Fe’, en adelante, la misión de mantener y desarrollar la Energía necesaria, requerida por las necesidades, recientemente reconocidas, de una

23. EH, 114-9/ VI, 131-6/.

Antropogénesis en pleno desarrollo: el ardor de creer, *el 'Gusto por el Mundo'*²⁴.

Teilhard piensa que si el sentido religioso es una constante humana, lo normal es que «las reservas de Fe», esto es, la cantidad y calidad de sentido religioso disponible, «tienen que crecer continuamente en nuestro mundo», pero adaptadas a las exigencias profundas de la cosmogénesis. En este sentido es claro que lejos de estar superada la *Era de la Religión* — «no digo de las religiones» —, en realidad está empezando ahora. Pero con una condición esencial:

“que los creyentes se incorporen y salven las nuevas necesidades religiosas de la Tierra. Hasta ahora, las 'Fe' eran esencialmente ascensionales. A partir de ahora tienen que ser también motrices (propulsoras)”.

La crisis de ateísmo creciente que padecemos se nos revela, en un análisis más profundo, como una crisis de «*teísmo insatisfecho*», ya que «nuestra necesidad de adorar» no encuentra el cauce institucional adecuado²⁵.

c) *Un ecumenismo de base (convergencia de las religiones en un credo común.*

Por la lógica misma del crecimiento hemos llegado, por encima de la dimensión individual, a descubrir «la experiencia religiosa general de la Humanidad». Nada tan equivocado como pensar que la religión es un asunto particular (privado) o que refleja un estadio primitivo y transitorio, propio de la infancia de la humanidad. El fenómeno religioso se nos ha mostrado como «una de las caras de la hominización», ya que, fundamentalmente, consiste en «la reacción, en el Universo en cuanto tal, de la conciencia y de la acción humana colectivas en vías de desarrollo». Por ello, significa mucho más que un asunto privado: afecta a la humanidad entera.

De hecho, sólo tenemos que asomarnos a la historia pasada y presente para que nos encontremos con el «enorme río de las Religiones». En su inmensa variedad de doctrinas y normas morales, sólo algunos rasgos fundamentales permanecen comunes. A primera vista, la im-

24. AE, 223/ VII, 247/ x. Cfr. tb. GC, 121-6/ IX, 181-6/.

25. AE, 223-4/ VII, 248/. Cfr. tb. PH, 321-332/ V, 337-350.

Es el tema estudiado en mi trabajo precedente. Cfr. asterisco inicial.

presión no puede ser más descorazonadora. Pero, en una segunda aproximación, comprendemos que la savia religiosa se ha desarrollado y difundido a la manera de un «filum» biológico, como era lógico suponer. Todas ellas, en grado diverso, reflejan la Revelación primitiva y natural en su diálogo concreto con la Presencia que se nos ha hecho manifiesta en el corazón de la cosmogénesis²⁶.

Ahora bien, paralelo al proceso general de convergencia —geográfica y psíquica— de la humanidad («sentido humano»), se observa, con cierto retraso respecto de él, un proceso general de convergencia en los diversos credos religiosos, que es preciso estimular por todos los medios posibles. La mayoría de las dificultades nacen del simple hecho de que los mencionados «credos» religiosos actualmente vigentes se formularon «en un tiempo en el que los problemas de totalización y de maduración cósmica *no se planteaban*».

Por eso se agotaban en una perspectiva individualista y concentraban su esfuerzo en la consecución de un «Más Allá» extraterrestre. Pero las nuevas perspectivas exigen no sólo una religión del individuo y del Cielo, sino también una religión de la humanidad y de la Tierra. Esto es lo que necesitamos como un oxígeno indispensable. Por eso se comprende que «sólo podrán subsistir mañana (...) las corrientes místicas capaces de preparar y presentar un alimento completo a 'nuestra sed de ser', por síntesis de la Fe tradicional en lo de Arriba y de la Fe de nuestra generación en cierta salida hacia Adelante».

En un primer impulso se podría ceder, tal vez, a la tentación de buscar una Fe totalmente fresca sobre algún «sentido Evolutivo» o «sentido Humano» —desprendiéndonos de los viejos credos—, en la que se reagruparía «directamente y 'a novo' toda la potencia religiosa de la Tierra». Pero ello resultaría disparatado por simple ley estructural: toda fe se forma sobre otra fe precedente —aunque transformada—, como todo «filum» se constituye sobre otro que le precedió.

La solución debe consistir, pues, en realizar una convergencia adecuada de las religiones en una religión única y renovada, conforme a las nuevas exigencias y dimensiones evolutivas. Pero, ¿cómo se realizará y conforme a qué criterio? Aquí radica el nudo de la cuestión.

26. CYC, 129-130/ X, 139-140/.

1. Elección de criterio y prueba de las religiones:

La elección de criterio constituye un primer paso decisivo. En otros tiempos se pensaba en la capacidad de producir «milagros», quedando en segundo término las directrices propiamente religiosas. Hoy hemos perdido toda confianza en este criterio y nos inclinamos por una «prueba de las religiones» en cuanto a su capacidad de armonía y coherencia con relación a la religión «natural» recién descubierta. En definitiva, se trata de comprobar su valor respectivo sobre la base de su potencial de «excitación evolutiva» hacia los objetivos primarios de la religión natural que la «fe en el Mundo» nos ha descubierto: totalidad y personalismo²⁷.

En virtud de este criterio efectuamos ahora las pruebas de las religiones». En primer lugar, caen en bloque los diversos agnosticismos, ya que represan —empirismo social o esteticismo individual— la savia que deberían canalizar y propulsar. Tampoco queda nada del grupo islámico, ya que significa un principio de fijación y de estancamiento y sólo puede presentar la imagen de un Dios para beduinos. Por otra parte, su posible rejuvenecimiento le llevaría a una confluencia total con el cristianismo²⁸.

Por lo demás, el complejo de religiones que pueden sufrir una confrontación con el «espíritu moderno», se reduce a tres «tipos» de creencias posibles:

27. *Ib.*, 131-2/ X, 140-1/; AE, 225-7/ VII, 249-250.

En *Lo Cristiano*, este tema es confirmado con gran fuerza: "En régimen de cosmo-noo-génesis, el valor comparado de los Credos religiosos se mide por su poder respectivo de activación evolutiva" (p. 11), inédito. Toda la cita figura subrayada en el original.

En 1941, a propósito de un Congreso internacional sobre "Ciencia y Religión", en Nueva York, redactó Teilhard unas "observaciones" acerca de las posibles bases de un ordo humano común. Se apoya también en su experiencia de treinta años en contacto íntimo con los medios religiosos y científicos de Europa, América y Extremo Oriente. Resume su aportación en tres "bases":

1) El punto actual de divergencia viene dado por un falso dilema entre Dios o el Mundo. De este modo, el potencial religioso de la humanidad se escinde en dos místicas antagónicas, que dilapidan miserablemente "su poder vital de adoración".

2) Un principio de convergencia se encuentra en la idea de "Noogénesis". Si nos encontramos en plena génesis del espíritu, se unifican espontáneamente los valores de "personalidad" y "trascendencia"; es decir, las fuerzas propulsivas y las fuerzas ascensionales.

3) El Ideal religioso se concreta en "una fe renovada en el progreso humano", superadora de la actual ola de escepticismo en el "gesto sintético de adoración", en el que se unifican y se exaltan mutuamente un deseo apasionado de unirnos a Dios y el esfuerzo apasionado por conquistar el Mundo (construir la super-humanidad), pues ambas metas se implican mutuamente. PH, 98-104/ V, 101-6/.

28. CC, 127-8/ IX, 137-8/. Sin duda Teilhard se muestra algo injusto con el Islamismo. Nótese, sin embargo, que el texto es de 1933. Un año más tarde confirma esta opinión: "Me parece que representa un judaísmo residual, sin personalidad. Y no puede desarrollarse más que haciéndose humanista o cristiano". CYC, 132-3, nota/ X, 142/.

— grupo de religiones *orientales*. Su gran seducción se apoya en la proyección eminentemente universalista y cósmica de sus perspectivas. El sentido de la Unidad y del Todo ha dado un impulso incomparable a la vena mística oriental, que tanta fascinación ejerce todavía sobre occidente. Pero su concepto del espíritu es impersonal; más aún, anti-personal. La unidad se persigue mediante la supresión de todo elemento diferencial, que prepara su fusión en el gran Todo. La investigación, el progreso, la realización personal son la peste del alma». La materia es un peso muerto, estéril; todavía más, una ilusión. El camino del espíritu se logra mediante la supresión de lo múltiple. Esta supresión se consigue mediante una pasividad hecha de negatividad. Dios se encuentra en la negación del Mundo.

De la «ruta del Este» sólo puede salvarse, pues, su sentido cósmico y su búsqueda de la unidad. Pero sus procedimientos y directrices se oponen frontalmente al espíritu moderno. Son dos morales, dos metafísicas, dos místicas bajo la misma apariencia monista. Pero el equívoco se deshace con su respectiva filosofía de la acción. Por eso la «ruta del Este» se hace inviable para el hombre moderno. De hecho, asistimos en la actualidad a un «neo-budismo», por contacto con la mística occidental²⁹.

Grupo de *panteísmos humanitarios*. En contraposición a las venerables cosmogonías orientales, las diversas formas de «panteísmo humanitario» representan brotes novísimos del espíritu religioso. Todas ellas se caracterizan por su escasa codificación (excepto el Marxismo) y por ser religiones sin Dios aparente y sin Revelación. Su raigambre religiosa se manifiesta en su fe contagiosa en un Ideal, al que entregan su vida.

No obstante su gran diversidad de matices, todos coinciden en situar el interés supremo de la existencia en entregarse en cuerpo y alma al Progreso universal, que se les presenta en los desarrollos tangibles de la Humanidad. Hoy asistimos a una «conversión» masiva al nuevo espíritu, cuyos fieles proceden de todos los campos: comunistas y nacionalistas, científicos y políticos, individual y colectiva-

²⁹ CVC, 133-4/ X, 142-3/; CC, 128-9/ IX, 138-9. Con frecuencia se ha reprochado a Teilhard su conocimiento convencional de las religiones orientales. A juzgar por lo publicado póstumamente en su obra, habría que convenir en ello. Pero el ensayo inédito, *La aportación espiritual del Extremo Oriente* (1947), desmiente, en parte, esta apreciación. No obstante, tampoco allí se observa ningún cambio respecto a esta «prueba de las religiones». Lo mismo acontece en otro ensayo inédito: *La ruta del Oeste. Hacia una mística nueva* (1932).

mente. Todos se agrupan en una fe común: «la Religión de la Evolución».

A primera vista, parece existir una coincidencia total entre este neo-humanismo religioso y nuestra «fe en el Mundo». El mismo ardor por construir la Tierra, el mismo sentido cósmico, universalista y futurista; idéntica valoración de la materia y de su potencial espiritual; idéntico entusiasmo por la investigación y la creación; el mismo esfuerzo sin límites para conquistar el tiempo y el espacio.

Pero si profundizamos en el «sentido» dado a su acción y a los objetivos de la misma, se produce una gran decepción. El esfuerzo se realiza con un espíritu «faústico», radicalmente antropocéntrico, sin aspiración trascendente alguna y sin un Omega final, «valorizador» (garantía de irreversibilidad y de inmortalidad) y «amorzador» (personal y personalizante). De hecho, sus esperanzas de super-humanidad carecen de dos factores decisivos: «fe en la Inmortalidad» y «fe en la Personalidad». La ausencia de un Punto Omega resulta desastrosa, incluso para la imagen del mismo hombre (ni inmortal ni personal)³⁰.

Teilhard pensaba, sobre todo, en dos formas de «panteísmo humanitario»: el movimiento neo-marxista y el humanismo evolucionista de su amigo J. Huxley. Al primero lo consideraba Teilhard como el más calificado representante de la fe en el «Hacia Adelante»³¹. Su innegable potencial de contagio y su fuerza los veía Teilhard en su «monopolización (ilegítima del *Sentido de lo evolutivo* (o sentido humano de la especie))»³².

En efecto, para Teilhard el marxismo —refiriéndose, sobre todo, al neomarxismo— no es radicalmente ateo, sino implícitamente religioso. Tal vez en este punto se hiciese Teilhard algunas ilusiones. Pero la repercusión de su pensamiento en los medios comunistas ha venido a confirmar su posición de un diálogo decidido³³. Lo cierto es que cada vez se hace más patente el acierto de la postura teilhardiana:

30. CYC, 134/ X, 143; CC, 218-9/ IX, 240-1 Cfr .tb. PH, 347-356 / V, 365-374 y el ensayo inédito *Cómo veo yo*, n.º 36.

31. PH, 326-8/ V, 343-5 /.

32. Carta del 25-IV-1954 (citada por C. Cuénot, op. cit., 515).

33. Así parece indicarlo el hecho de que sus obras, por primera vez en un pensador cristiano moderno, hayan sido traducidas y hayan encontrado una notable difusión en los países del Este europeo, incluida Rusia.

"(...) el único modo de vencer al comunismo es presentar a Cristo tal como debe ser: no cual opio (o derivativo), sino como Motor esencial de una Hominización que sólo puede acabarse, energéticamente, en un Mundo abierto por la cima, y amorizado"³⁴.

Es decir, realizar una "síntesis del 'Dios' (cristiano) en lo Alto y del 'Dios' (marxista) Hacia Adelante: he aquí al Dios único que ahora podemos adorar 'en espíritu y en verdad'"³⁵.

En cuanto al humanismo evolucionista huxleyano, Teilhard no podía disimular la simpatía y la coincidencia extraordinaria de opiniones que les unía. Pero se veía obligado a ponerle los mismos reparos que al humanismo neo-marxista: carencia de un Omega final, postulado por la misma estructura convergente de la evolución humana (Objetivo amante y amable), y exigido por su misma centredad (personal) e irrevisibilidad (inmortal)³⁶.

— La corriente *cristiana*. El gran «filum» cristiano ha inspirado ya las grandes realizaciones de la humanidad durante los últimos veinte siglos y es la única fuerza religiosa que satisface las cuatro vertientes de «la fe en el Mundo». Respecto de las dos últimas, el cristianismo es, por esencia, la religión de lo Inmortal y de lo Personal. Su Dios actúa realmente como Alguien y su cosmovisión culmina en almas inmortales y personales, eternamente responsables de su cometido terrestre.

Sin embargo, las dos primeras —confianza en el Mundo y evolución espiritual— han estado veladas durante siglos en sus perspectivas doctrinales, morales y místicas, oscurecidas por un juridismo extrínseco decepcionante. No obstante, como hemos visto, al contacto con las nuevas dimensiones evolutivas ha bastado para renovar y rejuvenecer tanto su dogmática implícita como su acción, de tal modo que el

34. Carta del 14/IV/1952 (citada por G. Guénot, op. cit., ib.).

35. Carta de 1952 (citada ib., 516). Cfr. tb. CYC., 134-5/ X, 143-4. Es la tesis que propugna en *El corazón del problema* (1949), PH, 321-332/ V, 337-349/, así como en el inédito *El Neo-humanismo* (1948).

Lo cierto es que el diálogo cristiano-marxista, postulado por Teilhard y aprobado en el Vaticano II, se viene realizando, en gran medida, en torno al propio Teilhard. Cfr. nota 33.

36. Las ideas de J. Huxley se encuentran especialmente en *Religion without Revelation* (1927), *Evolutionary Humanism* (1950) y *Essays of a Humanist* (1964).

Sobre el primer libro comentaba Teilhard: "Ayer leí un curioso opúsculo de mi amigo Julian Huxley sobre 'Una Religión sin Revelación', muy sincero y, según mi parecer, verdadero a medias, pero solamente a medias. Evidentemente, el concepto de Revelación debe ser cuidadosamente precisado. Pero la idea de Huxley de que el Hombre puede realizar su organización interna sin una especie de amor cósmico me parece algo imposible y biológicamente ruinoso. El Hombre no puede más que rebelarse o disolverse, salvo en un 'Mundo amante', que hace falta descubrir: una tarea grande y bella". AIH, 245.

Parécida tesis mantiene *La Crítica*, 11-13 (Inédito).

cristianismo ha vuelto a encontrarse a sí mismo —coherencia interna— y se ha convertido espontáneamente en «la» religión del progreso universal, con su fe renovada en el «sentido de la Tierra» y en la potencia espiritual de la Materia, así como el sentido de lo humano y de lo cósmico personales («un Universo personalista») ³⁷.

2) *No un sincretismo, sino una convergencia de base.*

Decidido el criterio y efectuada «la prueba de las religiones», resta todavía decidir el procedimiento según el cual se realizará la lógica y obligada convergencia de las religiones: ¿será una convergencia entre líneas equivalentes (sincretismo) o sobre un eje privilegiado y central? La solución a elegir es manifiesta, tras el examen de los grandes credos religiosos. Aparte el hecho innegable de ser el único procedimiento acorde con la estructura filética del espíritu religioso: convergencia de base sobre el eje cristiano revitalizado.

En una nota de 1946 plantea Teilhard con su radicalidad característica la problemática del ecumenismo, desbordando ya de entrada los tímidos enfoques habituales. Recoge los reproches que las confesiones cristianas hacen al catolicismo de pretender monopolizar a Cristo en exclusiva, pero subraya también que la historia del ecumenismo es la historia de la desconfianza y de los malentendidos recíprocos. Y es que se parte ya de un planteamiento vicioso: se persigue un ecumenismo estático, por confluencia lateral y mutuas concesiones. Pero el verdadero ecumenismo sólo puede esperarse como un proceso de desarrollo convergente hacia el Cristo Universal, ya que sólo con la Pleromización alcanzará el filum cristiano su plena expansión, interna y externa.

Pero, en realidad, Teilhard se mueve en una óptica mucho más amplia: se trata de conseguir no solamente la convergencia de las diversas confesiones cristianas, sino la de toda la savia que se encierra

37. CYC, 136-7/ X, 145-6/; CC, 129-131/ IX, 139-141/.

“Se me ha pedido, y me gustaría realizarlo, una exposición del cristianismo adaptado para la Joven China. Se titularía ‘El lugar del Cristianismo en el Universo’. Haría falta mostrar 1.º, cómo la religión responde a una función esencial y continuamente creciente de la Evolución universal; y 2.º, cómo el cristianismo es, de hecho, la única forma actualmente viable de Religión (a pesar, o más exactamente, a causa, justamente, de la parte que hace jugar a la Personalidad y a cierta Revelación”. LLZ, 114 (abril de 1930).

Evidentemente, a este proyecto corresponde el ensayo *El cristianismo en el Mundo* (mayo de 1933), que constituye un primer esbozo de *Cómo creo yo*. CC, 121-135/ IX, 129-146/.

en las grandes religiones de la tierra y en los humanismos actuales. Por eso, comienza por distinguir dos ámbitos en el ecumenismo.

—*ecumenismo de cúspide*, exclusivamente entre los cristianos, por explicitación y pleno desarrollo de un cristianismo «ultra-ortodoxo» y «ultra-humano», a escala verdaderamente cósmica. Puesto que se trata de un «filum», sólo es preciso liberarle de las ataduras actuales y potenciarle, en sus diversas vertientes, para que —con su plena expansión interna y externa— se realice la convergencia de un modo espontáneo e irresistible, dentro de un normal pluralismo, como acontece en todo «filum» biológico.

Teóricamente, podrían distinguirse dos procedimientos posibles: convergencia «entre líneas equivalentes» (sincretismo) o convergencia «sobre un eje privilegiado, central», representado indudablemente por la iglesia católica, ya que históricamente le corresponde dicho papel. De hecho, el desarrollo del cristianismo se ha producido a la manera de «filum», esto es, como un sistema coherente, progresivo y centralizado. La historia lo comprueba fácilmente. Tras una primera época de difícil desarrollo, el cristianismo alcanzó muy pronto su gran expansión que cristalizó luego en la «cristiandad», al tiempo que de sistema «libre» pasaba a hacerse «comprometido». Esto fue lo que obligó a los diversos cismas y reformas, religiosas y laicas, que se han sucedido desde el renacimiento, en los que ha continuado —aunque de modo indirecto y casi violento— su desarrollo ulterior, mientras el núcleo central —catolicismo— se endurecía más y más, hasta adoptar una actitud de secta, típica de los sistemas indiferentes».

Hoy ha sonado ya el momento de la convergencia de las «ramas» en un frente cristiano, en un concepto de «iglesia viva», en la que debe contarse con un cierto grado de pluralismo dentro del espíritu evangélico común. Por eso se hace tan urgente superar en el seno de las diversas confesiones cristianas —incluido el catolicismo— la pretensión de constituir un «cuadro» definitivo de verdades inmutables. El desarrollo ecuménico se verificará a la manera de un «filum», por convergencia y mutuo enriquecimiento de las ramas, o no se realizará nunca. Eso sí, la rama católica se ha comportado históricamente como «eje» del despliegue cristiano. Pero también la rama axial precisa de la contribución de las otras ramas laterales y especializadas. Sólo así encontrará su máximo desarrollo. Teilhard ha recalcado con

energía ambos aspectos. En este sentido, «ser católico es la única manera de ser cristiano plenamente y hasta el fin»³⁸.

—*Ecumenismo de base*, entre todos los credos religiosos y humanistas. Este es el auténtico ecumenismo, que se dirige a «precisar y desarrollar las bases de una fe humana común», de cara a una exigencia primordial: la gestación de la superhumanidad. A Teilhard le resultaba irrespirable la atmósfera sectaria que descubría en todas las diversas confesiones religiosas y humanistas. Por eso lanzaba decididamente esta consigna:

“Sentir, a la vez y con la misma intensidad, *con el Mundo y con la Iglesia*. Y ya se sabe en qué sentido digo “Mundo”: el inmenso proceso cósmico de ordenación cuya presencia revolucionaria, para quien sabe ver, la totalidad de nuestro conocimiento”³⁹.

También aquí se enfrentan dos actitudes irreductibles al optar por la dirección sincrética (convergencia de líneas equivalentes) o por la confluencia universal sobre un eje privilegiado y central, que no puede ser otro que el «filum» cristiano, como se deduce de «la prueba de las religiones». Esta es la única solución real, aunque hoy la impida una tupida barrera de prejuicios. Los demás intentos desembocarán siempre en un sincretismo confuso y sin vigor. Por no hablar ya de ciertos intentos ecumenistas a base de sentimentalismo o equívocos concordistas.

Teilhard insiste en que sólo sobre el Dios cristiano, explicitado y enriquecido por las aportaciones convergentes de lo más noble de las savias religiosas y humanas, del presente y del porvenir, es el único centro sólido en torno al cual puede plantearse la empresa de un ecumenismo auténtico: de base y de cúspide.

Intento que hoy, evidentemente, resulta todavía prematuro. En este sentido, se abre ante nosotros una tarea ingente de esfuerzo, apertura y desarrollo. Pero no podemos olvidar que la convergencia

38. *Ecumenismo*. CC, 228/ IX, 254/; CYC, 184-5/ X, 195-7/.

39. Carta del 14/1/1955, citada por R. d'Oulnee, op. cit., I, 186.

La misma idea aparece ya en 1919, en su Nota para la evangelización de los tiempos nuevos: “En los ‘Ejercicios’ de San Ignacio hay un capítulo ‘ad sentiendum cum Matre Ecclesia’ para sentir con la Madre Iglesia/. Pero recordemos que la Iglesia, para ser una verdadera Madre, debe saber, a su vez, ‘sentire cum hominibus’ /sentir con los hombres/. ETG, 380.

sólo es realizable por confluencia hacia adelante, por un proceso dialéctico de autoexpansión, intercambio y decantación⁴⁰.

Concretamente, las religiones orientales pueden aportar su sentido incomparable de la unidad y de la universalidad (sentido cósmico), a la vez que su mística se dinamizará al contacto con la «ruta del Oeste». Los humanismos «panteístas» (marxismo y humanismo evolucionista) aportan su magnífica pasión por construir la Tierra y su sentido del esfuerzo autoevolutivo. Por su parte, el cristianismo, eje central de la convergencia —puesto que históricamente es innegable que le compete tal papel y, en definitiva, los humanismos occidentales son desarrollos laterales suyos—, debe aportar el sentido trascendente, inmortalizador y personalizante («valorizar» y «amorizar» la antropogénesis), con lo que tenemos satisfechas todas las condiciones óptimas para la activación religiosa del proceso de superhumanización⁴¹.

d) *La religión del Cristo-Universal.*

Llegados a esta conclusión de la necesidad de una convergencia general de los credos religiosos y humanistas sobre la base del cristianismo, sólo nos resta precisar con mayor exactitud el papel propio del «credo» cristiano. Ya hemos visto cómo en la concepción teilhardiana, por estricta exigencia estructural, la convergencia «de base» viene precedida —o englobada al menos— por una convergencia «de cúspide» entre las confesiones cristianas, que han de converger sobre «el eje católico». En el esfuerzo «conjugado» de ambos ecumenismos nace la esperanza de formular un «credo humano»⁴².

40. CC, 227-8/ IX, 253-4/; AE, 210-2/ VII, 232-4/; Ib., 373-382/ VII, 417-426/; PH, 96-7/ V, 98/.

41. CC, 227-8/ IX, 253-4/; Ib., 131-5/ IX, 141-5/; Ib., 216-9/ IX, 240-1/. Puede verse también el excelente resumen que presenta en su ensayo de 1950 *El fenómeno cristiano* (CVC, 219-230/ X, 231-243). La misma tesis se expone en Ib., 85-103/ X, 93-113/; FH, 353-361/ I, 324-332/; EH, 97-100/ I, 324-332/; EH, 97-100/ VI, 110-114/; Ib., 169-173/ VI, 182-8/.

Sin embargo, hay que tener en cuenta la advertencia del propio Teilhard: "¿Por qué me atribuyen la idea de que el espíritu evolucionaría 'naturalmente', por así decir, hacia el orden sobrenatural? /.../ Cuando hablo de convergencia de religiones, el contexto prueba sobreabundantemente que, en mi pensamiento, esta convergencia debe hacerse sobre el eje cristiano, encontrando los otros Credos en la fe en Cristo la expresión justa de lo que perseguían sus tanteos hacia la Divinidad". Escrito de 1947, citado por H. de Lubac, op. cit., 210.

Téngase en cuenta, no obstante, también, que este escrito refleja un estado de cierta intuidación, ocasionado por la crítica de Garrigou-Lagrange a propósito de *Cómo creo* yo.

42. CC, 226/ IX, 254/.

En septiembre de 1931 escribí: "El mensaje esencial de Cristo va contenido por entero en el anuncio de una Paternidad divina. Traduzcamos: en la afirmación de que Dios, Ser personal,

La verdad es que Teilhard rehuye siempre exponer los términos precisos de esta convergencia de cúspide». Pero ha dejado bien claro, sobre todo a partir de 1948, que, pese a sus defectos y decepciones, el catolicismo actúa como «eje» central, en cuanto es «Iglesia viva», de la que toma su savia la Iglesia docente y jerárquica.

Esperar o desear otro tipo de ecumenismo que no sea de «cúspide» entre los cristianos sería ilusorio y, además, injusto. Porque, ya lo hemos visto, la Revelación continúa, y no sólo de un modo extrínseco, sino desde dentro, evolutivamente. Aquí radica una de los obstáculos más urgentes a superar:

“La idea de investigación religiosa no se abre paso a causa de una falsa idea de Revelación (...) Se sigue considerando la verdad como cerrada, cercada, no como convergente. El catolicismo es el eje principal, pero todavía no ha alcanzado su término axial. Hay líneas oblicuas que lo enriquecen. Sin el catolicismo, con su filetismo un poco endurecido, los protestantismos se hubieran desvanecido enteramente. El eje los ha seguido sosteniendo. Ellos trabajan mucho más la tradición con lo humano. Se han separado, pero *funcionan en un conjunto*. Este es el verdadero ecumenismo. Han prestado enormes servicios. Han aportado la crítica bíblica”⁴³.

Para Teilhard, la mayoría de las disensiones internas de los cristianos han sido productos de su «infidelidad» al mensaje, de sus desviaciones históricas, en ocasiones tan graves que hicieron peligrar su transmisión esencial y amenazaron convertir las confesiones cristianas en «sectas», como aconteció de hecho con tantas ramas protestantes.

En cambio, este esperado ecumenismo de «cúspide» conduce a una plena explicitación y desarrollo del Cristo Universal. Es lo que Teilhard llamaba «ultra-ortodoxia». En su ámbito, el catolicismo no constituye un cuadro de formulaciones dogmáticas a imponer, sino que se comporta como un «eje» central de desarrollo. Los credos cristianos se comportan como las diversas ramas de un «filum»; por eso «funcionan en un conjunto».

se presenta al Hombre como término de una unión personal. Ya muchas veces (y, sobre todo, al alborar la era cristiana) el palpito religioso humano se había aproximado a esta idea de "que Dios-Espíritu sólo era alcanzable por el espíritu. Pero únicamente en el Cristianismo adquiere este movimiento su consistencia definitiva. La entrega del corazón en lugar de la prosternación del cuerpo, la comunión allende el sacrificio, Dios-Amor que no se alcanza, al fin, más que por el Amor: he aquí la revelación psicológica y el secreto del amor cristiano". CV, 216/ LV, 212/.

43. Carta del 7/VII/1954 a Claude Cuénot, inédita. El subrayado es mío.

La consecuencia es el enriquecimiento y la expansión convergente de todas ellas. Esto se aplica también al catolicismo. Teilhard confiesa cómo le «había decepcionado, en primera instancia, a causa de sus estrechas representaciones del Mundo, y por su incompreensión del papel de la Materia. Ahora reconozco que, después del Dios encarnado que revela, ya no puede salvarme más que formando cuerpo con el Universo»⁴⁴.

Respecto del ecumenismo de «base», tampoco se trata de imponer la visión cristiana, sobre todo la actualmente vigente, sino que se persigue la mutua fecundación y potenciación, tal como se expresa en «la religión del Cristo Universal», es decir, «la síntesis de Cristo y del Universo». De hecho, es manifiesto cómo la nueva savia de los humanismos contemporáneos —que, en última instancia, no lo olvidemos, proceden del tronco cristiano— ha actuado providencialmente para revitalizar a un cristianismo anquilosado y casi sectario, a la vez que el Dios cristiano confiere al esfuerzo evolutivo de sentido pleno (valorización y amorización)⁴⁵.

Eso sí, el «eje» cristiano ocupa en el conjunto una posición central. Es la tesis que defiende con toda claridad en *Cómo veo yo*:

“En el Universo, según hemos reconocido antes, la Vida es el fenómeno central; y, en la Vida, el Pensamiento; y, en el Pensamiento, la ordenación colectiva de todos los pensamientos sobre sí mismos. He aquí que ahora, por una cuarta opción, nos vemos conducidos a reconocer, todavía a mayor profundidad, es decir, en el corazón mismo del fenómeno social, una especie de *ultra-socialización* en curso, gracias a la cual ‘la Iglesia’ se forma poco a poco, vivificando por su influencia y recogiendo bajo su forma más sublime, todas las energías espirituales de la Noosfera. La Iglesia, porción reflexivamente cristificada del Mundo; la Iglesia, foco principal de afinidades interhumanas por super-ca-

44. CYC, 137-140/ X, 146-9/.

Por lo demás, Teilhard conocía muy deficientemente los desarrollos concretos y la evolución de las diversas confesiones cristianas, fuera del catolicismo.

45. Véanse estas explicitaciones:

“Mientras el Universo era considerado como un sistema estático, es decir, en la práctica, de trama genéticamente amorfa, el advenimiento del Reino de Dios en él no presentaba ninguna dificultad estructural. En efecto, no había que ajustar sobre el Verbo encarnado (...) los rumbos plásticos del destino humano”. *Cómo veo yo*, 25x (Inédito).

“Las formas aún vivientes del teísmo (comenzando por la cristiana) tienden a des-humanizarnos en la atmósfera rarificada de un cielo demasiado alto. Sistemáticamente cerradas todavía a los grandes horizontes y a las grandes corrientes de la cosmogénesis, no sienten verdaderamente con la Tierra; una Tierra cuyos roces internos pueden suavizar aún, como un lubricante bienhechor, pero no pueden animar sus resortes, como sería necesario”. *Lo Crístico*, 13 (Inédito).

ridad (...); la Iglesia, eje central de convergencia universal y punto preciso del encuentro fulgurante entre el Universo y el Omega"⁴⁶.

Precisamente, esta es la función específica del «fenómeno cristiano», como expone Teilhard en el mismo opúsculo. No se trata de una afirmación gratuita, sentimental o sectaria, sino de una constatación de orden «experimental»: la existencia «en el seno de la Humanidad, de una corriente religiosa caracterizada por el siguiente grupo de cualidades: intensa vitalidad; prodigiosa 'adaptividad' que, contrariamente a las otras religiones, le permite desarrollarse al máximo, principalmente en la zona misma de crecimiento (en el 'meristemo', como diría un botánico) de la Noosfera; finalmente, una semejanza muy notable en sus perspectivas dogmáticas (convergencia del Universo sobre un Dios subsistente y super-personal) con todo lo que nos enseña el estudio del Fenómeno Humano».

Esta situación puede pasar inadvertida, pero «un ojo sensibilizado» puede descubrir desde una sospecha a una certeza: representa «la revelación de Omega», de un modo «afectivo e inteligible», sobre «la cara refleja de la Noosfera». Todo nos empuja a una adhesión «dialéctica», un «acto de fe» vital. Al menos, contamos con el criterio de coherencia y activación: todo se esclarece y se precisa en la estructura y en la marcha general del Universo⁴⁷.

Pero no olvidemos que para ello es preciso que se produzca «el rebote cristiano de la evolución al mismo tiempo que el rebote humano del cristianismo. Por fidelidad a la teología de la Encarnación, sabemos que no se da ninguna clase de «independencia, sino una subordinación coherente, entre la génesis de la Humanidad en el Mundo y la génesis de Cristo, por su Iglesia, en la Humanidad. Inevitablemente, por estructura, los dos procesos están vinculados»⁴⁸.

e) «las sombras de la fe».

No obstante las seguridades que le proporcionan los criterios

46. *Cómo veo yo*, 2 n.º 24. Es la tesis que expone también en el ensayo *¿Agitación o génesis* (1947). PH, 261-276/ V, 273-289/.

"El Cristianismo, ¿no es una Religión? Sí, en el sentido de que es el alma de la Evolución, y de todas las religiones' (...), es la Religión (el eje de las religiones) que se forma gradualmente por depuración de todas las otras". Carta a Combaluzier, 21/XII/1949. Inédita.

47. *Cómo veo yo*, n.º 22. Cfr. CC, 197-9/ IX, 216-8/; CYC, 141-2/ X, 149-150/.

Puede verse la magnífica exposición que hace de estos temas Ch. Mooney, *op. cit.*, 154-168

conjugados de coherencia y de activación, Teilhard cierra sus «confesiones» con un epílogo sorprendente, aunque, por otra parte, perfectamente lógico: «las sombras de la fe». Es la confesión de su duda y la resolución de una búsqueda incansante sobre el contenido de la revelación. En otras palabras, es la advertencia sobre la necesaria provisionalidad de toda reformulación y el propósito de esfuerzo continuado de renovación y trasposición del mensaje cristiano.

Engañados por la apariencia exclusivamente biográfica del escrito, los comentaristas no le han concedido la atención necesaria a este epílogo. Pero, en realidad, constituye un quinto punto estructural en su visión del «cristianismo del futuro». Sus investigaciones y sus dudas, su constante esfuerzo para conseguir una explicitación más adecuada de sus propios resultados, marcan también una línea a seguir para todo pensador cristiano.

Su cosmovisión no significa, pues, un sistema de verdades definitivas. Ni a él ni a ningún otro le ha sido concedida la clarividencia final. Nada nos ha sido dado definitivamente. La revelación no significa el regalo de un contenido dogmático de una vez para siempre. La visión es casi tan oscura para quien tiene datos revelados como para quien no los tiene. Sigue siendo incierta, titubeante. También los creyentes buscan en la oscuridad. La revelación les proporciona solamente —¡aunque signifique tanto!— la orientación de su búsqueda. Pero no les dispensa de una auténtica y rigurosa investigación, incansantemente mantenida⁴⁸.

Porque, además, ya lo hemos visto: la revelación continúa. El teólogo ha de procurar captar el mensaje en el seno de las situaciones cambiantes. La «verdad definitiva» no está a nuestro alcance. Ocurrirá solamente al final de los tiempos. Ahora perseguimos —y nos basta— la aptitud de nuestra imagen del mensaje cristiano para reflejar la verdad evangélica, hacer comprensible y eficaz su contenido salvador. No es una proclamación de relativismo generalizado, sino la exigencia ineludible de nuestra historicidad. La verdad absoluta existe. Pero no somos dioses. Conocer la verdad absoluta rebasa nuestra capa-

48. PH, 49-52/ V, 50-3/.

49. Pueden verse en la obra de B. de Solages, 351-4, multitud de testimonios sobre la "provisionalidad" constante de su visión.

cidad. Sólo podemos realizar un progresivo acercamiento --histórico y situacional-- a ella.

Como dice Teilhard, «*creer no es ver*», sino «marchar entre las sombras de la fe». Se ha querido interpretar estas expresiones en un simple contexto de ascética, cuando, en realidad, expresan el imperativo de nuestra condición de «peregrinos del Reino». Como hace observar Teilhard, «somos aún *incapaces*» de más luz, dado nuestro actual estadio evolutivo. A lo largo de los siglos nuestros ojos se han abierto incesantemente a la luz y así hemos de continuar hasta la Ple-romización final. En estas condiciones, no importa que los horizontes «se encuentren velados por la bruma». Sabemos que, al final de nuestra honrada búsqueda, la Verdad nos espera⁵⁰.

Su último escrito importante, *Lo Crístico*, parece cerrarse con un grito triunfal y profético: ¡Tierra prometida!». Pero refleja, en realidad, una postura similar. Por un momento sueña con una «explosión» de luz que alcanzara a toda la Noosfera. Pero, en definitiva, sabe que se trata de un intento limitado; tal vez sólo una primera aproximación.

Por un momento también parece vacilar: «¿sólo yo he visto?» De hecho, ¿por qué me siento tan inquieto, tan incapaz de expresarme, de comunicar la maravillosa «diafanía?» Tal vez sea simplemente víctima de un reflejo interior: «es lo que me pregunto frecuentemente».

Pero le sostiene una triple evidencia: coherencia profunda, poder contagioso, superioridad indudable de su visión. Ciertamente, se

50. CYC, 143-5/ X, 151-2. El sentido teilhardiano de revelación. Lo estudio en otro capítulo del libro. Baste aquí una referencia adicional de 1919: "Se nos ha habituado a considerar la Revelación como un esplendor que ilumina distintamente toda la estructura del mundo. Para no hacer sonreír a los Gentes(...) es urgente que llevemos a su justa proporción los dones que Dios nos ha hecho en la Escritura. La verdad divina no es todavía para nosotros un sol, sino solamente una estrella encendida en medio de la noche. Por Jesucristo y los profetas sabemos en qué sentido, hacia qué término se mueve el (centro) núcleo de nuestra pequeñez. Pero sobre los prolongamientos del Mundo, y de nuestra persona, sobre las fases históricas y las condiciones físicas de nuestro retorno a Dios, nosotros no sabemos casi nada. Nos movemos en las tinieblas hacia un punto luminoso; y, si no defendemos encarnizadamente nuestra visión, si no la reconquistamos a cada instante, la vista misma de la estrella se nos escapará. He ahí la bellísima realidad. Quien quiera continuar viendo debe luchar a cada instante por la luz. El cristiano no escapa a esta ley noble y austera que liga conjuntamente al espíritu y a la Verdad.

Por eso, una Iglesia que, por imposible, no buscarse en cada instante a su Dios como si -pu diese perderlo (iba a decir, como si no lo tuviese todavía) sería una Iglesia muerta, rápidamente disuelta en medio del pensamiento humano". ETG, 376-7.

ro azar. Pero la cadena continuará: basta que aparezca la Verdad «una sola vez, en un sólo espíritu, para que nada pueda ya, jamás, impedir que lo invada y lo inflame todo»⁵¹.

JOSE RUBIO

51. *Lo Cástico*, 13-14 (inédito).

* "Incredulidad moderna y cristianismo en Teilhard de Chardin". *ESTUDIO AGUSTINIANO VI*, fasc. II, pp. 215-237

Advierto al lector que este trabajo constituye el capítulo final de un libro titulado *La trasposición del cristianismo en Teilhard de Chardin*, que aparecerá próximamente.

Utilizo las siglas siguientes:

CYC: *Como yo creo*. Taurus, Madrid 1970.

X: *Comment je crois*. Seuil, Paris 1969.

ETG: *Escritos del tiempo de la guerra*. Taurus, 2.ª ed., Madrid 1967
Ecrits du temps de la guerre. Grasset, Paris 1965.

CC: *Ciencia y Cristo*. Taurus, Madrid 1968.

IX: *Science et Christ*. Seuil, Paris 1965.

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

VII: *L'activation de l'énergie*. Seuil, Paris 1963.

CV: *Cartas de viaje*. Taurus, 4.ª ed., Madrid 1966.

LV: *Lettres de voyage*. 1923-1955. Grasset. Paris 1956.

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

VI: *L'énergie humaine*. Seuil, Paris 1962.

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

V: *L'avenir de l'homme*. Seuil, Paris 1959.

FH: *El fenómeno humano*. Taurus, 4.ª ed., Madrid 1967.

I: *Le phénomène humain*. Seuil, Paris 1955.

AIT: *Accomplir l'Homme*. Grasset, Paris 1968.

LLZ: *Lettres é Leontine Tanta*. Desclée de Brouwer. Paris 1965.

MISCELANEA

El amor medida de la fe

Cuando repasamos la tradición cristiana, sobre todo la de los primeros siglos, y nos adentramos en su vivencia y en su expresión, topamos con una realidad que nos acerca cada vez más a nuestro tiempo. Quizás uno de los grandes descubrimientos de nuestra época en lo religioso haya sido éste: buscar el aura fresca del cristianismo primitivo. Es indudable que la frescura del Evangelio acariciaba con mayor suavidad a aquellas primeras generaciones y que estaban más capacitadas para seguir el mensaje evangélico, por menos embarazadas por las explicaciones y más limpias de adherencias históricas. Cuantas veces se leen escritos de actualidad en busca de la vena más pura del Evangelio, otras tantas vienen a la mente pensamientos y actitudes de los primeros tiempos cristianos, valientes y ardorosos, en auras de martirio por una caridad que rebosaba en sus vidas al servicio de Cristo en los demás. A veces se piensa que es extrapolar aquel pensamiento a otros tiempos —pueden ser los actuales— y es verdad cuando se trata de estudios filológicos, históricos, sociales o ambientales, siendo algo inconcuso que es preciso colocar a cada expresión en el tiempo en que se ha ofrecido. Sin embargo, cuando el pensamiento es diáfano y es esencial al cristianismo, su vigor sirve lo mismo en el siglo IV o V que en el siglo XX ya proclive hacia el XXI.

Algo semejante ocurre con el pensamiento, expresado en el título, que pretende indicar un poco la necesidad de reducir la fe y ampliar la caridad, en actuación y en insistencia. San Agustín, en su obra de madurez, y de compilación, titulada *Enchiridion o sobre la fe, la esperanza y la caridad a Lorenzo*, ha expuesto teóricamente

y con viveza todo el *Credo*, centrando en él la fe y dedicándole la mayor parte de la obra. Le quedaban solamente unos capítulos para hablarnos de la esperanza, que resume en el *Padrenuestro* u oración dominical, en el que se contienen, a su juicio, todas las cosas que se han de esperar. Los capítulos finales, pocos y breves, los dedicaría a la caridad. Era sin duda alguna la virtud del mayor precio teórico para él y de mayor incidencia en su vida y en la vida de los cristianos en general. No necesitamos insistir en este hecho a lo largo de toda su obra. Tenemos como testimonios precisos los recogidos por M. Huftier en *La charité dans l'enseignement de saint Augustin* (Tournai-Paris-Rome-New York 1959), que, en sus 176 páginas, brinda material abundante, sin ser exhaustivo para convencernos de esto. También la esperanza ha tenido grandes expositores en Agustín y ha sido centro animador de su vida y actividad en función del amor.

Hablando de la caridad en el *Enchiridion* explica las relaciones existentes entre estas tres virtudes y nos abre cauces a la reflexión. Aquí se dice:

“Y vamos a tratar, finalmente, de la caridad, de la cual dijo el Apóstol que era mayor que éstas dos, a saber, la fe y la esperanza, y cuanto mayor es en alguno, tanto mejor es aquel en quien se halla. Porque cuando se pregunta si algún hombre es bueno, no se inquiriere qué cree o espera, sino qué ama. Porque quien rectamente ama, sin duda alguna rectamente también cree y espera; pero el que no ama, en vano cree, aunque sea verdad lo que cree; en vano espera, aunque sea cierto que lo que espera pertenece a la verdadera felicidad, a no ser que crea y espere también que el amor le puede ser concedido por la plegaria.

“Pues aunque sin amor no se puede esperar, puede, sin embargo, suceder que no se ame aquello sin lo cual no se puede llegar a lo que se espera. Es como quien espera la vida eterna (¿quién no la ama?) y no ama la justicia, sin la cual nadie consigue aquélla. Esta es, pues, la fe de Cristo que encarece el Apóstol, *que obra animada por la caridad*; y lo que aún no ama lo pide para recibirlo, lo busca para encontrarlo y llama para que se le abra. Porque la fe obtiene lo que la ley manda. Porque sin el don de Dios, esto es, sin el Espíritu Santo, *por quien la caridad es derramada en nuestros corazones*, la ley podrá mandar, mas no socorrer, y, además, podrá hacer prevaricador a aquel que no se puede disculpar de ignorancia; se enseñorea, pues, la concupiscencia carnal allí donde no hay caridad de Dios” (*Ench.* 117, 31).

El maduro pensamiento agustiniano, pasado ya por el yunque del escepticismo, del maniqueísmo, del platonismo que aprovechará, del donatismo y del pelagianismo, brinda aquí su mejor experiencia doctrinal, evangélica, apostólica y vivencial. Su experiencia le había llevado a esta conclusión, pero su doctrina, elaborada en muchas vigiliias de reflexión, lograba aquí su cumbre.

Hemos hablado en esta misma Revista de *¿Cómo se hace uno justo?* (Estudio Agustiniano 6 (1971) 101-114), y de cómo para Agustín es el amor al hermano a quien se ve el que conduce a la existencia del amor de Dios, a quien no se le ve. Ahora, al final de su carrera —la obra está escrita el 421/422— nos lo dirá en frase concisa y llena: "*Cum enim quaeritur utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur quid credat, aut speret, sed quid amet*". Traducido diría sencillamente que la bondad de las personas se mide no por su fe o por su esperanza, sino por su amor, no por lo que cree o espera, sino por lo que ama. Y entonces podríamos también agregar que el amor descubre la rectitud o malicia de esa fe o de esa esperanza. El amor se trueca de esta suerte también en sacramento de la fe y de la esperanza, en su signo sensible. Y como para que pueda aparecer como tal, ha de seguir los pasos que expusimos en el artículo antes citado, al menos según el pensamiento del apóstol Juan y su gran discípulo Agustín, resulta que es el amor de los hermanos el que nos descubre la caridad, derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo. Agustín puede poner techo a su resumen teológico, dejando constancia de que todo el edificio se viene abajo, si falla esa. Por otra parte, la doctrina evangélica y en general la neotestamentaria está imbuida de esta misma constatación.

Sería necesario dar un repaso a la historia de la teología o del pensamiento religioso para percatarse del desarrollo de esa fe que se ha convertido en verdades y con frecuencia, al menos en la práctica, se ha desligado de la persona de Cristo, misterio único, según Pablo. Había que creer en general a verdades y se insistía menos en creer a Cristo, Verdad por excelencia. Y entonces a las personas se las juzgaba por su ortodoxia o por su desvío de esas verdades y se insistía una y otra vez en ello. Pocas veces en la historia se ha juzgado de la fe de las personas a partir de su amor, a partir de lo que aman. Y por no considerar esto, se ha agravado quizás al Evangelio y se ha torturado a las personas. La verdadera medida de la fe es el amor y éste exige el examen. Pero el examen de la fe o de la ortodoxia se realiza a través de las obras, a través de la acción, o de la ortopraxis, como se diría hoy, siendo el amor el que pone en mo-

vimiento la fe, el que hace que la fe actúe en este orden. Ahora bien, una fe no actuada, una fe sin obras, viene inmediatamente rechazada doctrinalmente al menos en católico. Esta dialéctica está expuesta en la polémica con los protestantes y en la problemática planteada por la epístola a los *Romanos* en aparente —sólo aparente— contradicción con la epístola de Santiago. San Agustín era consciente de esto y tenía conciencia además de que el “amor hace el ser” y de que “cada uno es lo que ama” y de que “uno se hace justo por el amor a la justicia”, que se manifiesta en el desarrollo de la misma entre los hombres. La fe en Cristo, en Cristo resucitado, supera el mal y la muerte y ofrece el camino de la felicidad, haciendo al hombre más dichoso aún en la tierra. Y en la identificación, que es personalización para Agustín, de la felicidad y de la verdad con Cristo, halla el hombre la capacidad de ser feliz en la relatividad de la vida, huyendo de este modo a los asaltos del mal, del dolor y de la muerte, cuyo horror no puede ser alejado por el progreso y la técnica de nuestro mundo.

Probar todo esto con textos agustinianos y en virtud de la doctrina general de san Agustín me parece innecesario al presente. Mi intención en esta breve nota era más sencilla: simplemente dejar constancia de que aquello que acabamos de leer en Agustín en texto breve, síntesis de amplios desarrollos, coincide con un pensamiento moderno. De hecho en la *Semana de los Intelectuales Católicos* de Francia en 1970 se debatió el tema de la felicidad con un título sugestivo: *Si a la felicidad* (“Recherches et Débats” 69 (1970). En ella hay una intervención que nos atañe por entero. Jean Paul Barreau decía: “La verdadera cuestión que puede plantearse es ésta: ¿los cristianos son más cristianos que los otros? No mejores, que es una cuestión moral; sino más dichosos, que es una cuestión fundamental. Mirando a la mayoría de los cristianos desde hace dos siglos (porque la descristianización del cristianismo remonta al menos al siglo XVIII), no se tiene la plena impresión de que los cristianos sean más felices que los demás. Como decía muy bien Nietzsche, “no tienen cabezas de resucitados”.

“Se creía demasiado que la fe era para el más allá, para la vida eterna. Yo estoy plenamente convencido, con toda una tradición de la Iglesia, y, creo también, con el Evangelio, de que la fe concierne nuestra vida presente. La fe no es necesaria para la salvación, basta la buena voluntad o la caridad. La fe es necesaria para ser dichoso en la vida presente. He aquí la convicción profunda de la que

quisiera hacerlos partícipes. Estoy persuadido de que «la conquista de la felicidad no puede pasarse sin la fe» (Ib., p. 26).

En el diálogo la cuestión se llevaba hasta el extremo y René Rémond le presentaba sin tapujos una pregunta que tal vez haya inquietado a más de un cristiano en su vida, al admirar la vida de los demás, su progreso y su técnica. Rémond pedía explicación, dado el sesgo de la intervención de Barreau: «La felicidad por la fe, tal como ha sido presentada, no parece ser un motor de progreso económico o social, al menos de una manera tan inmediata como la ciencia, la producción, la justicia social. No obstante, el hecho de saber que la muerte puede retroceder es sin duda el motivo profundo del progreso humano. ¿Podrías explicaros sobre este problema? Yo pienso que tanto el economista como el hombre de Iglesia tiene que responder a esta cuestión». Nadie puede escapar a los cuernos del dilema. No es posible evadirse de estas preguntas. Si es realidad que la fe capacita para la felicidad, no puede ser exclusivamente para la felicidad de ultratumba, sino para la felicidad de esta tierra también, y por tanto: ¿Qué función tiene la fe en el mundo para la consecución de aquello que está insito en la misma persona humana y que es su aspiración más profunda, como la experiencia, la filosofía clásica y el mismo S. Agustín han repetido hasta la saciedad? Barreau contestaba con estas palabras, dignas de meditación y de una honda reflexión: «Yo pienso que la fe es necesaria para la vida humana. Para vivir, para poder vivir, para querer vivir, pienso que se precisa la fe, si no es la fe cristiana, al menos una fe, es decir creer de algún modo que una cierta felicidad, que una cierta alegría es posible, lo cual está siempre más allá de una pura observación racional. Y pienso además que, a fin de cuentas, es el motor más profundo de la acción humana. Si el hombre no creyera esto, si como Buda creyera que el mundo es totalmente vano y que la única sabiduría es desafiar radicalmente este absurdo total, que la sola dignidad del hombre es retirarse totalmente, retirarse del pasar de los acontecimientos y de las transformaciones aparentes, renunciar, desinteresarse profundamente, pienso que pararía de obrar. Por otra parte, pienso que la fe es necesaria porque implica esta renuncia constante a las idolatrías que nos amenazan a todos, y porque debe suscitar el horror del mal y de la muerte; el Dios del Evangelio no es el que nos imaginamos; es un Dios que tiene horror al mal y a la muerte, y el cristiano tendrá horror del mal y de la muerte y luchará sin desesperar nunca contra las formas siempre renacientes del mal y de la muerte en él y en torno a él. En él también y en

su Iglesia primeramente. Es un motor ciertamente muy potente para la transformación de la sociedad, para el rechazo de todo sistema y de todo aprisionamiento" (Ib. p. 37-38).

Se trata de una fe profunda y personal, pero es indudable también que sin fe en los hombres, sin fe en los demás, no podríamos tampoco vivir, porque, como ya dijo Ortega y Gasset, "el hombre vive de creencias", o como diría Laín Entralgo: "el hombre tiene una constitución pística, elpídica y filica" y sin ellas no puede realizarse. Fundamentalmente sobre la fe gira la vida humana, aunque siempre envuelta y suscitada por el amor que importa confianza.

Sin embargo, por si no estaba todavía clara la respuesta de Barreau a la proposición de Rémond, éste insiste, planteándole otras dos cuestiones: "Dos cuestiones para Jean-Claude Barreau: —La fe no es necesaria para la salvación ha dicho Vd.. La salvación de los otros no nos concierne. ¿Puede Vd. precisar?"— "Es por y con la fe, dice Vd., como se puede acceder a la felicidad. Pero la fe es, parece, esencialmente un don, ¿qué es de aquellos que no la han recibido y en particular de aquellos que obran por otra esperanza, en especial para un marxista?" Tal vez no hayamos sido lo suficientemente sinceros para presentarnos ante un interrogante de este tipo, si bien es cierto que los "cristianos anónimos" de que se ha hablado en nuestro tiempo, podían ser ya una respuesta, y los estudios sobre la salvación de los infieles, tan traída y llevada en la historia de la teología, evidenciaba ya un problema de fondo. Barreau no se arredra ante las nuevas cuestiones y tiene la contestación a flor de labios. Así aparecen sus palabras:

"Primera cuestión, pues, la fe y la salvación. Cuando leo el Evangelio, constato que la sola condición que Cristo pone a la salvación, es la caridad. "Tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber, estaba desnudo y me habéis vestido. Era extraño y no me habéis recibido; estaba desnudo y no me habéis vestido". "¿Cuándo, pues, Señor, te hemos dado todo esto? ¿Cuándo te hemos rehusado todo eso?" "Lo que habéis dado o lo que habéis rehusado al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo habéis dado o rehusado". En esta parábola del juicio último, con toda la puesta en escena apocalíptica de la época, no hay más que caridad. Es el solo criterio de salvación. No se pregunta a la gente si tienen fe, si son budistas o comunistas. Es sencillamente su abertura a los demás la que juzga de su abertura profunda a Dios, porque, para el creyente, Dios es el otro por excelencia. Veo también en el Evangelio

que el rehúse culpable de la fe nos descarta de la salvación. Así para el hombre que ha estado verdaderamente frente al rostro de Cristo y que ha sido verdaderamente evangelizado y que lo rehúsa culpablemente. Pero la mayor parte de las personas que no tienen fe, que yo conozco, sean de origen cristiana o atea, son personas que no tienen más que una caricatura del cristianismo y en cierto en Dios", pregunto: "qué es lo que rehusáis?" Siempre hasta el premodo rehusan un Dios caricaturesco. Cuando se me dice "yo no creo", cuando mi interlocutor ha hablado, he podido decir: "Lo que rechazáis, yo lo rechazo también. Esto no tiene relación ninguna con el Dios en quien yo creo". Pero él cree que es eso el Dios de los cristianos, como Marx creía que el Dios de los cristianos era una especie de tirano y Freud creía que era un padre sádico.

"Para mí todo esto no es Dios.

"Yo creo que la mayor parte de los hombres no son culpables del todo de no tener la fe y que serán salvados, como yo lo seré, gracias al amor y a la bondad de Dios. Gozarán de Dios, porque Dios es amor, Dios es perdón esencialmente y no condena nunca. Yo no los condeno. Por esto yo digo: la salvación ésta no me toca a mí, toca a Dios; aún la mía. Yo soy como los buenos judíos de antes de Cristo; el mundo del más allá es una esperanza para mí; lo que me hace vivir hoy, no es la esperanza del más allá, es la constatación de que yo puedo hacer retroceder la muerte en mí y en torno de mí desde hoy. Por eso digo que la fe es necesaria, no para la vida eterna, sino para la vida sin más. San Pablo nos dice: "En la vida eterna, no hay fe, no hay más que caridad. Fe, esperanza y caridad permanecen las tres hoy, pero en el Reino no habrá más que caridad". La fe, pues, no es para el más allá, es para ahora. Y por eso, además, queremos participar nuestra fe y comunicarla, nosotros, los cristianos. Una teología, completamente débil, pensaba que los incrédulos estaban condenados, entonces evidentemente era necesario ser misionero. Ahora que se ha vuelto a la sana tradición de la Iglesia en que todos los hombres de buena voluntad alcanzan a Dios de una manera o de otra, se dice: no hay ya necesidad en absoluto de ser misionero, puesto que todo el mundo es salvado, que todo el mundo es muy bueno. Pienso que no es así del todo. Yo he oído una nueva que ha transformado mi vida, yo deseo ardientemente gritarla. Yo no guardo esto para mí. Una buena nueva se grita, un bello espectáculo se va a verlo con algún amigo, un bello paisaje tengo necesidad de tener un amigo para que lo admire conmi-

go, una buena comida no puedo hacerla solo del todo. Por esto tengo necesidad de testimoniar mi fe y comunicar a los demás la fe que ha transformado mi vida. Y pienso que la fe no es para que los otros sean salvados o no, es para que ellos sean dichosos hoy; en una sociedad en la que todas las ilusiones de felicidad se disipan progresivamente, el hombre tendrá la elección entre la fe (o una cierta forma de fe) y la desesperanza. Entonces, ¿aquellos que no tienen fe?

“La fe es un don, si se quiere, yo pienso que es, sobre todo, una abertura. Dios no nos ha confiado la salvación, sino la comunicación de la fe. Porque El se ha reservado la salvación. No nos ha confiado el más allá, nos ha confiado un mundo a transformar, y en la transformación de este mundo, existe la comunicación de la fe a mis hermanos. Y si la gente no entiende la buena nueva, es que no la hemos entendido nosotros mismos o que si la hemos entendido, la hemos guardado para nosotros. Es falta nuestra, si la gente tiene una idea caricaturesca del Dios del Evangelio, de la buena nueva. Es falta nuestra si la gente no es feliz como debería serlo. Sin embargo, admito perfectamente que fuera de la fe cristiana hay fes que son ya marchas y que en el corazón de muchos marxistas, de muchos ateos, hay ya una especie de fe. Francis Jeanson ha podido hablar de la fe del increyente. Pero pienso que esa fe no resiste, como decía, la experiencia del mal” (Ib. pp. 43-45).

El paralelismo con la experiencia y la doctrina agustiniana no puede ser más palmario. No se olvide que también Barreau es convertido como lo fue Agustín. Y éste comenzó por la experiencia del mal y creyó hallar una respuesta adecuada en el maniqueísmo. Sin embargo, resultó que su explicación no pudo convencerle vitalmente y se asió a la fe cristiana como único remedio de huida al mal, al dolor y a la muerte, como superación de los males en el mundo. Y esa fe le sirvió de acicate y de trampolín, de inquietud continua y de búsqueda constante. Aquel “buscar para encontrar y encontrar para seguir buscando” resume un poco su actividad y su inquieto corazón. Buscaba con la esperanza de hallar y si hallaba algo, continuaba buscando, porque “el amor, como él decía, no puede permanecer inactivo en el alma”, porque “mi amor es mi peso, por él soy llevado doquiera soy llevado”. Y el amor le guió en toda su búsqueda y en todas sus actividades, multiplicadas en bien y servicio de los demás. Defendió como ningún otro la Verdad esencial, Cristo y sus “misterios (sacramenta) poquísimos en número, facilísimos de observar y excelentísimos en significación” (*Epis.* 54, 1, 1). Sola-

mente le acalló su ansia de felicidad una fe profunda en Cristo y a ese Cristo se adhirió en los momentos difíciles, consciente de que por el amor y la intención mediría el valor de la obra. Porque si la salvación queda en manos de Dios y es gratuita —él fue el primero en recalcarlo— y si la fe es un don y es para este mundo, dado que al final sólo quedará la caridad, solamente la caridad y cuanto con ella se realice penetran los umbrales de la eternidad, mientras que la fe es una ayuda a la angustia humana y a la infelicidad, que prepara y colabora a descubrir el camino, pero no adherirse a él. El hombre será, pues, juzgado no por la ortodoxia o menos de su doctrina, sino por el amor que ha puesto en continuar la obra liberadora y redentora de Cristo. Y si Cristo liberó de la opresión y de la esclavitud, de la ignorancia y de la enfermedad, del autoritarismo y de la injusticia, del hambre y en general de todos los males, quien pretenda seguir el camino de Cristo, ha de tratar con amor de ponerse al servicio de los hombres para ese fin liberador y para esa dignificación de las personas. Solamente podrá hablar con libertad, cuando ame la Verdad que es Cristo, ya que “la verdad os hará libres”, y solamente entonces podrá ser realidad en su vida aquel “ama y di lo que quieras” de san Agustín. Porque entonces será consciente de que ha obrado bien, al obrar con amor a los hombres y a su servicio, manifestando así el amor de Dios, aunque se interpreten mal sus actos y sus palabras, y podrá como Cristo decir: “Si he hablado mal, pruébame en qué; y si bien, ¿por qué me hieres?” (Jn 18,23).

JOSE MORAN

Noticia apresurada

-En la muerte de Johannes HESSEN-

En los agitados momentos de preparativos para un viaje a Roma, donde tenía en perspectiva ocupaciones altamente filosóficas, me llegó la triste noticia, por telegrama de Alemania, del fallecimiento de J. Hessen. Hube de recoger aceleradamente algunas fichas que tenía más a mano sobre el admirado pensador y agustinólogo alemán y venirme con ellas para redactar, en los escasos tiempos libres, esta apresurada nota de recuerdo y evocación.

Hessen ha muerto. Según los datos que, ya aquí en Roma, me acaban de enviar de Alemania, Hessen murió a las cuatro de la mañana del día 28 de agosto, fecha de la fiesta de S. Agustín, de quien Hessen era tan devoto y a quien había dedicado la mejor parte de sus estudios y publicaciones. El discurso funeral lo tuvo el Prelado de Colonia, Dr. Schlafke, que lleno de sentimiento y conmoción exaltó la personalidad y el espíritu sacerdotal de Hessen, que según propia confesión, había influido muy profundamente en el entonces joven Schlafke hasta el punto de contribuir a que más tarde él mismo se consagrara también sacerdote¹. Pongo estos dos datos que pudieran aparentar insignificantes porque sólo ellos arrojan la suficiente luz para desmentir los infundios que se han hecho correr en algún periódico alemán de que Hessen había muerto sin "reconciliarse" con la Iglesia. A tan inesperada afirmación la misma oficina de prensa del Arzobispo de Colonia hubo de responder con una aclaración expresa de que los infundios eran falsos y de que el alegato de

(1) Debo estos datos al agustino José Luis Cancelo, residente por estas fechas en Alemania, quien a su vez los ha podido comprobar y ampliar en conversación directa con el Dr. Schlafke a quien tantos favores y atenciones deben sacerdotes españoles que, permanente o transitoriamente, quieren encontrar alojamiento y trabajo pastoral en Alemania. Vayan con estas líneas mi agradecimiento a ambos.

que algunos libros de Hessen se hubieran publicado sin el "imprimatur" eclesiástico no significaba que se lo hubieran negado y tanto más que algunos de ellos, incluso por su misma temática, no necesitaban del mismo. (Véase *Kölnische Rundschau*, 1 y 11.9.71). Bastaría haber leído uno de sus últimos libros, autobiográfico (cf. Bibliografía, II, 5 y pp. 21, 28, 30, 33), para descartar esa hipótesis como inverosímil y para convencerse además de la sinceridad y hondura con que Hessen había vivido su sacerdocio y el compromiso vital, y especialmente intelectual que implicaba, en los momentos trágicos en que le tocó ponerlo a prueba. En resumen, Hessen suscitó con su muerte, de nuevo, la polémica, como la había suscitado otrora en su vida, más por actitudes de pasión y temperamento que por auténticas razones de doctrina. Era como si hubiera despertado su sino de viejo combatiente y combatido, después de largos años de silencio y olvido, justamente en el gesto definitivo de su despedida del tiempo, pocos días antes de estar a punto de cumplir su 82 aniversario.

Hessen había nacido en 1889 en Lobberich (baja Renania), el 14 de septiembre. Estudió teología en Münster (1910-1914) y posteriormente la especialidad de Filosofía en Würzburg. Se habilitó como Profesor de Filosofía en la Universidad de Colonia en 1920, y en 1927 inició su docencia en la misma universidad. Con ello, y en consonancia con su preparación, se entregó a una dedicación plena de estudio y apostolado intelectual.

Hacia ahora poco más de un mes que yo le había hecho saber el propósito de dedicarle mi reciente libro *Presencia de la verdad*, y supe que la noticia le conmovió de agradecimiento. Incluso le agradaba la proposición de que a la simple dedicatoria —"Al Prof. J. Hessen"— le añadiera esta coletilla llena de afecto e intención: "un agustinólogo olvidado". Al fin no la añadí, pues me pareció demasiado triste, aunque era una irremediable verdad.

La dolencia que padecía Hessen le obligó a un forzado aislamiento y vino a morir ausente de la Colonia de su amor y de su más fecundo trabajo, en Aegidienberg, un pueblo tranquilo y encaramado en las Montañas del Rhein donde reposaba, y seguro que murió de vejez, de larga enfermedad y un poco de entontecimiento de pena. La vida es extrañamente arcana y paradójica. Hessen era sacerdote católico. Hubo tiempo en que sus trabajos de filosofía y en especial de filosofía de la Religión se leían por la mayoría de los estudiantes de teología y católicos cultos de Alemania. Fue profeta de las demasias nazis y las denunció a su debido tiempo. Por ello fue

removido de su cátedra y privado de toda docencia por el mismo régimen de Hitler (cf. *Redenverbot für das gesamte Reichgebiet*, 1943) Había suscitado fuertes controversias con su teoría acerca del conocimiento "inmediato" de Dios, apoyándose en S. Agustín, tanto entre protestantes como y sobre todo entre católicos. Después del hundimiento de la dictadura de Hitler fue repuesto triunfalmente en su actividad docente en la misma universidad de Colonia (1945). Pero ahora ya nadie se acordaba ni tibiamente de él. Hace poco más de un año quise compulsar algunos datos sobre las últimas publicaciones de Hessen. Traté de orientarme preguntando a algunos profesores jóvenes de Berlín. No lo conocían ni de oídas. Pero mi estupor llegó al colmo cuando en el mismo arzobispado de Berlín, después de preguntar inútilmente a otros, un sacerdote —no sé si "entendido" o "graduado" en Teología—, tuvo que consultar un diccionario enciclopédico alemán para asegurarse y concederme que efectivamente existía un tal Hessen y que, sin duda, debió haber sido un tipo interesante.

¿Cómo era esto posible? ¿Tan fácilmente se esfuma una notoriedad intelectual? ¿No cuenta para nada un grueso haz de obras y estudios serios publicados bajo un nombre? Pero, especialmente, ¿a tan poco llega la tan cacareada *Entnazifizierung* (desnazificación) actual que les hace olvidar a los alemanes a los propios y más primitivos y enérgicos precursores? No creo que baste para justificar este abandono el hecho de haberle dedicado ya un volumen de reconocimiento con motivo de su 60 aniversario (Véase Bibliografía). Más de 20 años posteriores, algunos con notables publicaciones, aunque otros hayan tenido que ser de forzado silencio por la enfermedad, todavía debían contar.

Pienso que en este sentido la conciencia intelectual española puede sentirse proporcionalmente más limpia. La pronta traducción de su *Erkenntnistheorie* (*Teoría del Conocimiento*, 1932), su "Principio de causalidad" y sobre todo la posterior de su *Lehrbuch der Philosophie* (*Tratado de Filosofía*. Buenos Aires, I. vol, 1957; II y III, 1962) han hecho que el conocimiento de Hessen, proporcionalmente, repito, haya sido más vivo y continuado en España que en Alemania. Cierto que ha habido otras obras traducidas ya al español (concretamente "*Los valores de lo Santo*") que por no sé qué presuntas razones no se llegaron a publicar. Ello no invalida en nada el que se vuelva a cumplir aquí el adagio de que nadie es profeta en su propia patria.

I. *El pensador.*

Diríase que hay hombres que nacen con una impronta bien definida al mundo del espíritu y que, por gracia, son además fieles siempre a ella. Uno de esos hombres sería Hessen. Hessen nació para ser filósofo de la Religión y agustinólogo y tal vez agustinólogo porque creyó ser ese el mejor camino o suelo donde estribar para ser filósofo de la Religión. A ambas facetas aludiré sucintamente más adelante.

Porque primero quisiera dejar constancia que antes que esas dos cosas, y para serlas, Hessen fue un hombre con vocación decidida de pensador, de pensador sistemático, de investigador de temas de historia de la filosofía y siempre con la intención viva y permanente de inserción en la problemática de la actualidad y mundo en que vivía. Un breve repaso de los títulos seleccionados de bibliografía que pongo al final podría bastar para dar testimonio de esta afirmación. El quererse y declararse como filósofo sistemático era incluso una audacia cuando Hessen pretendía serlo, dado el desprestigio en que se tenía la noción misma de sistema y la declaración arrogante de pensadores habidos en estima y que se gloriaban de mantenerse asistemáticos. Cuando Hessen acometió, sin embargo, la redacción de su *tratado* de filosofía nos habla sin ambages de la necesidad de una estructuración sistemática y objetiva "por encima de las puras exposiciones personales de autores". Ciertamente que nadie puede saltar fuera de su sombra y Hessen enfoca su sistematización con una auténtica novedad propia: la de la *Axiología*. (Se trata de hacer entrar en la misma estructuración sistemática del *Tratado* la *Axiología*; primero "general" —esencia, validez, objetividad, conocimiento y realización de los valores; y, segundo, *Axiología* "especial" —Ética, Estética y Religión). En el reconocimiento del alma de verdad que contenían las corrientes más vivas de su tiempo, Hessen intenta insertar en una cosmovisión cristiana las aportaciones del Neokantismo, de la Fenomenología y singularmente la doctrina de la objetividad de los valores recibida con admiración de Max Scheler. La razón última de este sistematismo habría que buscarla también en el convencimiento del Autor de que era imposible estructurar las pruebas y la validez del conocimiento religioso sin antes haber expuesto los principios generales de una Teoría del conocimiento, de una Ontología y de una Axiología orgánicamente elaboradas. Para ello fue meditando largamente sobre los problemas básicos de toda la filosofía, publicando monografías, e hilvanando el orden de

las cuestiones que después había de darnos en su tratado sistemático, y que, aparte de la novedad citada, viene fundamentalmente a reanudarse con la división clásica o tradicional.

Cuando se han leído sus publicaciones anteriores, se echa bien de ver en el Tratado la confluencia de toda su labor previa de investigador y publicista, a la par que se tiene la impresión de que Hessen, al verlo ya terminado, sintió el alivio de haber llegado a su día séptimo, es decir, descansó.

II. *El agustinólogo*

Hoy ya no podemos situarnos en el pathos psicológico que en el tiempo en que Hessen debutó como escritor significaba el confesarse defensor del agustinismo sin condiciones. Significaba ser apuntado como enemigo de Santo Tomás, como infiel a unas directrices, más o menos explícitas e indiscutibles de Roma, y además el tener que habérselas en campo abierto y sutilmente manipulado con los que más oficiosos que oficialmente detentaban la presunta única viabilidad de la ortodoxia católica, dentro de la especulación tanto filosófica como teológica. Hessen simpatizó desde siempre con el pensamiento y la expresión de las vivencias religiosas de Agustín. Creyó comprobar además, en muchas de las apelaciones a citas de Agustín, un Agustín tomistizado o falseado, y sobre todo, pensaba que sólo un retorno a un agustinismo auténtico podría revitalizar el pensamiento religioso y católico, bien tenue y decaído por aquellas calendas. Esta actitud y convicción la mantuvo siempre, y es bien significativo y sintomático que todavía en la madurez más lograda de su pensamiento tuviera que empezar, al entrar en su campo de arena, con esta justificación: "No existe una filosofía católica; lo que sí existe es un filosofar en espíritu católico. Este espíritu significa amplitud, plenitud, síntesis. Da un alegre sí al pléroma de los valores. Rechaza, por lo tanto, esencialmente cualquier estancamiento en una determinada forma de pensar, cualquier exigencia absolutista por parte de un pensador o de un sistema particular.

"La insistencia con que los últimos Papas han recomendado a Santo Tomás ha sido interpretada por algunos filósofos modernos como elevación de la doctrina tomista a la categoría de norma absoluta. Semejante interpretación ha sido decididamente rechazada desde el ángulo católico y se ha subrayado que, al lado del tomismo, existen otras expresiones clásicas del pensamiento cristiano con de-

recho de ciudadanía en los ámbitos de la filosofía y de la teología. Revalorizar la línea intelectual agustiniana e intentar oponerse a toda parcialidad o estrechez de pensamiento —en las que fácilmente se incurre cuando se fija la atención en una sola filosofía particular—, no sólo no se opone a las normas de la suprema jerarquía católica, sino que constituye una auténtica actividad del espíritu católico. Cuando lleguemos al final de nuestra excursión por las alturas de la especulación agustiniana —con razón se ha llamado a Agustín “el Águila de los Padres de la Iglesia”—, habremos visto claramente cómo su genio ha alumbrado ideas que no sólo sobreviven al curso de los siglos y representan valores eternos, sino que están en íntima trabazón con las ideas claves de la filosofía actual” (“*La filosofía de San Agustín*”, traduc. esp., edic. Athenas, Murcia 1962, pp. 13-14).

En la amplitud de este planteamiento, la polémica que desencadenó su famosa teoría de la intuición y del “apriori” agustinianos, no era más que una parte de la lucha que se entablaba más entre actitudes y posiciones generales lo mismo en filosofía que en teología. Tampoco aquí sería justo decir que Hessen no adoptara una postura extrema: la de mantener como evidente la *oposición* irreconcilable entre San Agustín y Santo Tomás. El mismo paralelismo de base de que se partía —Platón-San Agustín frente a Aristóteles-Santo Tomás— era igualmente falso. Lo mismo que Franzelin podía echar en cara a Hessen que todos los argumentos que esgrimía eran afirmaciones gratuitas (*Autoritätsbeweise*), podría haber replicado Hessen sencillamente que el Santo Tomás aristotelizado, era un Tomás del que el mismo Tomás de Aquino nunca se podría declarar solidario. Pero lo agrio de la contienda ocurría por los años 24 y 26 y sus alrededores. No teníamos todavía los trabajos posteriores de investigación de un Santeler y otros (v. g. *Der Platonismus in der Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin.* Innsbruck, 1939; *Hat Aristoteles den Platonismus überwunden?*, en “*Zeitschrift f. kath. Theol.*”, 1935, pp. 161-196), ni menos una exposición lineal de la Historia de la Filosofía en que se apuntara a esa temática, como lo hace, por ejemplo, Hirschberger. En todo caso, los rebotes posteriores de esta discusión ya son menos disculpables. Es chocante, pero admirable, el que ya el mismo Agustín, en una de sus intuiciones o presentimientos primerizos de convertido nos haya dejado, aunque sin pruebas, esta alusión: “No han faltado hombres, de suma agudeza y diligencia, que con sus discursos han mostrado la concordia vigente entre las ideas de Platón y Aristóteles que sólo a los ojos de

los distraídos e ignorantes (*imperitis minusque attentis*) parecen sentir entre sí" (*Cont. Acad.*, III, 19,42).

En fin, el hecho es que Hessen, por su fidelidad agustiniana, tuvo que aguantar críticas, verse a veces desautorizado y cargado de suspicacias y desalientos sobre su sinceridad y rectitud intelectuales en su ateniimiento irrenunciable a San Agustín.

III. *El filósofo de la Religión.*

Antes de su obra sistemática, en dos volúmenes, sobre Filosofía de la Religión (véase *Bibliografía*, n.º 47), Hessen había escrito "*Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie* (Regensburg, 1938), "Los valores de lo santo, Una nueva filosofía de la Religión". Es en esta primera obra donde se nos hace más explícita la razón y la intención de ocuparse decididamente de este ámbito de problemas en el que él se sentía como pez en el agua, hablaba desde dentro como para quien las vivencias religiosas son sus más propias y entrañables vivencias. En la obra aludida de diez años más tarde tratará de hacernos ver la trabazón orgánica de los métodos, formas y sistemas de la misma filosofía de la religión, encuadrando en un esquema muy elaborado lo que antes había sido más bien expresión cordial y entusiasmada de lo que importaba un encuentro y la realización personal de los "valores de lo santo".

Hessen partía, admirado, de la constatación de este hecho: "¿Por qué ocurre que los libros con el título de filosofía de la Religión se leen tan poco? Ciertamente el estudiante de teología debe asimilar su contenido mediante un estudio laborioso, porque después ha de rendir cuentas en un examen sobre él. Pero la regla general es que más tarde apenas si se vuelve a ocupar de ellos. Por lo que toca a los seglares, rara vez sienten alguna inclinación a tomar semejantes libros entre las manos. Se da incluso el hecho paradójico de que personas interesadas en la religión e incluso llamadas a fomentarla, apenas si muestran deseos de acercarse a esos libros que llevan la noble pretensión de examinar a fondo la religión o fundamentar lo religioso..."

"Los lectores avisados seguramente me darán la razón si digo que ello se debe tanto al contenido de los libros como al modo de tratar su objeto. Ese modo es en su mayor medida puramente formal, abstracto y metafísico... Aquí, por el contrario, trataremos de mostrar al lector el mundo de los valores religiosos de una manera

vital y de tal suerte que se sienta el palpito de su espíritu, y el lector se vea imantado por su grandeza y excelsitud" (pp.12-13).

Como siempre en su tratamiento de los valores, Max Scheler seguido como maestro de la fenomenología de los mismos; pero aquí es sobre todo la Ética de Hartmann la que ha servido a Hessen de modelo, aplicada a su tema. Y así vemos desfilar, después de las nociones fundamentales, la descripción de los valores de la santidad, de los valores éticos en relación con la misma, los propios y específicos valores de lo santo (creación, providencia, milagro, revelación, redención), los valores internos del alma religiosa (adoración, fe, amor, amor como añoranza de Dios, como posesión de Dios, como correspondencia al amor), los estados del alma en este mismo orden (pecado, gracia, sentimiento de regeneración) y sus vivencias con respecto a la realización de los mismos valores (alegría, paz, amor como entrega), etc. Y finalmente una conclusión acerca de "la vivencia religiosa del valor y su exigencia de verdad", que intenta ser una prueba de la verdad del contenido y objetividad de la religión misma.

El traer al habla, como lo hace Hessen, grandes escritores y poetas, los gritos desesperados y suplicantes, por ejemplo, de un Nietzsche o las descripciones existenciales de un Kierkegaard, a la vera o como comentario a veces en consonancia de un salmo bíblico; el acento vibrante de convicción y experiencias personales que fluye a través de todo el libro hacen que el lector pueda aspirar en cada página un verdadero hálito de invitación a lo religioso y de entusiasmo. Todas las referencias y reflexiones se sienten como rebrotar de un manantial íntimo que es, sin duda, la misma alma de J. Hessen que, al revivirlas, las dejaba como unguetas de seguridad y de esperanza.

IV Bibliografía

I. OBRAS Y ARTICULOS DE J. HESSEN:

A) EL PENSADOR Y SU MUNDO

1. *Hegels Trinitätslehre*. Freiburg i. B., 1922.
2. *Die Kategorienlehre Ed. von Hartmanns und ihre Bedeutung für die Gegenwart*. Leipzig, 1924 .
3. *Erkenntnistheorie*. Berlin und Bonn, 1926.
4. *Das Kausalprinzip*. Augsburg, 1928.

5. *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*. Berlin und Bonn, 1932.
6. *Die Methode der Metaphysik*. Ibd., 1932
7. *Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott*. Köln, 1936.
8. *Der Sinn des Lebens*. Rottenburg, 1936 (2.^a Edic.).
9. *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, Freiburg i. B., 1937.
10. *Wertphilosophie*, Paderborn, 1937.
11. *Die philosophische Strömungen der Gegenwart*, Rottenburg, 1940 (2.^a Edic.).
12. *Die Ewigkeitswerte der deutschen Philosophie*, Hamburg, 1942.
13. *Die Bedeutung des Vorbildes für die Erziehung*, Bonn, 1946.
14. *Die geistige Wiederaufbau Deutschlands. Reden über die Erneuerung des deutschen Geistesleben*, Stuttgart, 1946.
15. *Von der Aufgabe der Philosophie und dem Wesen des Philosophen*, Heidelberg, 1947.
16. *Existenzphilosophie*, Essen, 1947.
17. *Lehrbuch der Philosophie*. I, vol. München, 1947; II, Ibd., 1948; III, Ibd., 1949.
18. *Wesen und Wert der Philosophie*, Nürnberg, 1948.
19. *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, Essen, 1948.
20. *Die Philosophie des 20 Jahrhunderts*, Rottenburg, 1951.
21. *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*. Leiden, 1954.
22. *Zur Wertphilosophie der Gegenwart*, publicado en "Pharus", 17, pp. 269-274.
23. *Zur Ontologie der Gegenwart*, en "Beilage zur Kölnischen Volkszeitung", 1938, 26.
24. *Die Bedeutung der Philosophie für die Theologie*, en "Heiler-Festschrift". München, 1942.
25. *Voraussetzungslose Wissenschaft*, en "Forschungen und Fortschritte", 21-23, pp. 238-239.
26. *Autonomie und Theonomie*, en "Die Sammlung", III, pp. 89-95.
27. *Wertethik und Pädagogik*, en "Überlieferung und Neubeginn", Festschrift für J. Antz, pp. 176-189.
28. *Moral in der Kritik*, en "Blätter f. d. und int. Politik", 1957, pp. 163-165.

B) EL AGUSTINÓLOGO

29. *Die Begründung der Erkenntnis nach dem Hl. Augustinus*, Münster, 1916.
30. *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, 1919.
31. *Der Augustinische Gottesbeweis*, Münster, 1920.
32. *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre*, Paderborn, 1921.
33. *Patristische und scholastische Philosophie*, Breslau, 1922.
34. *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart, 1924.
35. *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin*, Stuttgart, 1926.
36. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin und Bonn, 1931.

37. *Thomas von Aquin und wir*, München, 1955.
38. *Die Philosophie des hl. Augustinus*, Nürnberg, 1958 (2.° Edic.).
39. *Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter*, publicado en "Franziskanische Studien", 1920, pp. 1-13.
40. *Malebranches Verhältnis zu Augustin*, en "Phil. Jahrb. der Görres-Gesellschaft", XXXIV, pp. 368-378.
41. *Zur Methode der Augustinusforschung*, en "Miscellanea Augustiniana", 1930, pp. 374-381.
42. *Die Ewigkeitswerte der augustinischen Philosophie*, en "Augustinus Magister", pp. 411-416.

C) EL FILÓSOFO DE LA RELIGION

43. *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie*, Regensburg, 1938.
44. *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*, München, 1939.
45. *Gott im Zeitgeschehen*, Bonn, 1946.
46. *Luther in katholischer Sicht*, Ibid., 1947.
47. *Religionsphilosophie*. 2. vols., I: *Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie*; II: *System der Religionsphilosophie*, Essen, 1948.
48. *Griechische oder biblische Theologie? Das problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, Leipzig, 1956.
49. *Moderne Methode Religionsphilosophie*, publicado en "Katholik", 1918 217-223.
50. *Religion und Mystik*, en "Helland", X, pp. 195-212.
51. *Das religiöse Phänomen in neuer Sicht*, en "Aus der Welt der Religion", hrsg. von H. Frick, 2, pp. 10-40.
52. "Antinomien" *zwischen Ethik und Religion*, en "Phil. Jahrb. der Görresgesellschaft", 54, pp. 153-161.
53. *Das Problem der Theologie naturalis*, en "Zeitschrift für Theol." XX, 163-222.
54. *Voraussetzungslose Wissenschaft und christlicher Glaube*, en "Clausthaler Gespräche". Clausthal, 1940, 310-320.
55. *Recht und Unrecht in Kants Kritik der Gottesbeweise*, en "Phil. Studien" I, 1949, 260-277.
56. *Das Gute und das Heilige*, en "Zeitschrift für philosophische Forschung", 9 (1955), pp. 100-115.

II. OBRAS SOBRE J. HESSEN

1. K. MARTIN: *Die Begründung der Religion auf die Ethik. Vergleich der theol. Position von A. Ritschl und J. Hessen*. Heidelberg, 1931.
2. E. PEIS: *Die Stellung J. Hessens zu den Gottesbeweisen*. Betzdorf, 1938.
3. *Veritati* (miscelánea de estudios para la conmemoración del 60 aniversario de J. Hessen, dirigida por W. Falkenhahn), München, 1949.
4. H. MYNAREK: *La philosophie de l'expérience religieuse d'après J. Hessen*. publicado en "Collectanea theologica", 1957, pp. 119-197

5. J. HESSEN: *Geistige Kämpfe der Zeit im Spiegel eines Lebens* (Autobiográfica), Nürnberg, 1959.
6. H. MYNAREK: *Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses*. F. Schöningh, Paderborn, 1953. (Aquí puede hallarse más amplia bibliografía acerca de Hessen y en especial acerca de la controversia tomística-agustiniana, p. XII).

RAMIRO FLÓREZ

Roma, septiembre, 1971.

En torno a un tema: La infalibilidad

E. CASTELLI y colaboradores, *L' Infallibilità. L' aspetto filosofico e teologico*. Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall' Istituto di Studi Filosofici. Roma, 5-12 Gennaio 1970.

25 x 18, 624 p.

KUNG, H., *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Benziger Verlag, Zürich 1970.
20 x 15, 204 p.

Infallibile? Una domanda. Anteo, Bologna 1970, 20 x 13, 292 pp.

Cuando uno se encuentra ante una serie de libros en torno a un tema, cuando este tema despierta un interés en los medios estudiosos, cuando las revistas especializadas se hacen eco del mismo, cuando los cristianos adultos se interrogan sobre sus posibles aspectos, enfoques y consecuencias... necesariamente hay que pensar, al menos por honradez, que algo existe a lo que no se ha dado plenamente solución.

La constitución dogmática "*PASTOR AETERNUS*" de *Ecclesia Christi*, promulgada en la sesión IV del Concilio Vaticano I, 18 de Julio, 1870 (D. 3050-3075), parecía en aquella época que iba a cerrar para siempre el problema. El afán de la *mayoría infalibilista* "estimaba normal que se aprovechara la reunión del Concilio para cortar por lo sano el despertar de las controversias en la materia, que juzgaban perfectamente estériles" (R. Aubert, *Vaticano I*. Edit. Eset, Vitoria 1970, p. 121). Razones de diversa índole apoyaban la postura de esta sección de padres conciliares. Junto a las razones teológicas se apiñaban un haz de conveniencias: devoción hacia Pío IX, afincamiento del principio de autoridad en un ambiente político animado por el nacimiento de ideas democráticas, búsqueda de un refugio junto al jefe frente a los ataques que recibía continuamen-

te la sede de Roma etc.. El inquieto y político arzobispo de Westminster Mons Manning jugaba la baza con todas sus armas, que eran muchas. Frente a esta "mayoría" se encontraba la "minoría" que, en principio, llegó a componer un veinte por ciento de los padres asistentes, entre los que figuraban los nombres de Dupanloup, Heffele y el cerebro laico Lord Acton, discípulo de Döllinger, afanoso en unir a los principales jefes de la oposición. Estos grupos de oposición, compuestos también por padres de diferente índole y proveniencia, fundamentaban asimismo su postura en una serie de razones que van desde la teología hasta la política: concepción semi-galicana del magisterio de la Iglesia, tradición de Bossuet, miedo a que el episcopado quedara prácticamente aniquilado, dificultades de tipo histórico (caso del Papa Honorio), dificultades sobre el mundo del ecumenismo en especial lo relativo a los ortodoxos, salvaguardar el episcopado como un elemento esencial de la estructura divina de la jerarquía. Los padres de la "minoría" tenían su miedo de terminar el Concilio como "sátrapas de un autócrata, cuando habían llegado a él como príncipes de la Iglesia", en expresión humorista del obispo de Liverpool.

La corriente curial, partidaria en general de la infalibilidad, iba conduciendo las aguas por los cauces que más le convenía. En la elección de los miembros de las comisiones, principalmente de la comisión dogmática, se ven eliminados aquellos padres que aparecen reaccionarios a la definición, a la vez que se daba cabida a personas faltas de competencia y dedicación teológica (Cfr. Aubert, p. 134). El "facti sumus opprobium in Ecclesia..." salido de boca de un jefe de la oposición no fue simplemente un grito de fracaso, sino que tenía su fundamentación en la actuación quizás demasiado humana del grupo dirigente de la mayoría.

Aunque, al parecer, el Concilio había sido reunido por el Papa y sus colaboradores para hacer frente al racionalismo de la época, lo cierto es que la posibilidad de una propuesta de definición acerca de la infalibilidad iba creciendo cada día. Las cosas adquirieron un cariz tan complicado que aquello tenía en ocasiones aspectos de campaña electoral, tanto dentro como fuera de la ciudad de Roma. Las *Römische Briefe* que a partir de mediados de diciembre de 1869 aparecen en el *Allgemeine Zeitung* de Augsburg firmadas por "Quirinus", seudónimo bajo el que se encubría Döllinger, eran noticias acerca de la vida conciliar llegadas a sus manos por diversos conductos, aunque siempre con la misma orientación: mantener la postura de la minoría opuesta a la infalibilidad.

Las críticas suscitadas contra el primer esquema "De Ecclesia" demuestran que los miembros de la "minoría" eran hombres cultos, enterados de las cuestiones teológicas, investigadores de la historia de la Iglesia. Achacan al esquema una perspectiva anticolegial, la ausencia de una teología del episcopado en el capítulo dedicado a la jerarquía, la visión eminentemente lógica de la Iglesia como sociedad y la pobre perspectiva histórica del pueblo de Dios. Fue una pena que la segunda elaboración del esquema no llegara a manos de los padres. Las presiones poco nobles de la mayoría convencieron a Pío IX, cosa que él también deseaba, para que se comenzara la discusión por el tema del Romano Pontífice. Los cuatro capítulos que aparecen en la constitución *Pastor aeternus* fueron los únicos temas que se discutieron. El 6 de marzo se comunicaba a los Padres la inclusión de un capítulo complementario que debería ponerse a continuación del capítulo XI del esquema sobre la Iglesia. Y el 15 de junio se abordaba en el aula conciliar el problema de la infalibilidad con el fin de "barrer para siempre los restos de galicanismo". Como las tensiones seguían siendo fuertes, se llega a un acuerdo de manera oficiosa entre los jefes de las diversas tendencias; incluir en el texto la frase "*utens consilio et requirrens adiutorium universalis Ecclesiae*"; pero Pío IX pronunciaba entonces aquellas desacertadas palabras: *la tradición soy yo*. La Comisión central se niega el 20 de junio a hacer mención del consentimiento de los obispos cuando se trata del privilegio de infalibilidad del Romano Pontífice. No falta quien suscita la idea y la posibilidad de incluir un doble sujeto de infalibilidad: el Papa solo y el colegio episcopal; pero la idea no prospera. El tiempo urge, ya que los calores de Roma son duros en esas calendas. Por fin, la redacción final del esquema accede a algunos retoques con el fin de quitar los miedos existentes en algunos miembros de la "minoría" y para no presentar al Papa como "separado de la Iglesia en el ejercicio de la infalibilidad". Monseñor Gasser, en nombre de la comisión de la fe, presenta el 11 de julio un informe en el que explica de manera amplia y con altura teológica las modificaciones, acentuando a la vez los derechos de los obispos, la íntima unión del Papa a la Iglesia y las condiciones precisas para el ejercicio de la infalibilidad papal. No obstante, se excluye el "*consensus Ecclesiarum*".

La votación del día 13 de julio sobre el conjunto del proyecto presenta un aparente fracaso: 50 padres no asisten al aula conciliar; de los 600 presentes 88 votan "non placet" y 72 votan el "placet juxta modum". La reacción de Pío IX es dura y, por su consejo, se in-

cluye en el decreto el "non ex consensu Ecclesiae". A pesar de las tentativas, en última instancia, de Doupanloup y Rauscher presentando a Pío IX los peligros de una definición bajo pena de anatema, nada pudo hacerse. A los miembros de la "minoría" solamente les queda la opción de no asistir al aula conciliar el día 18 de julio, fecha señalada para la votación final y aprobación definitiva del esquema. Y así sucedió. El día 18, están presentes en San Pedro solamente 535 padres conciliares. Pero poco a poco los adictos a la postura anti-infalibilista van cediendo y sometiéndose al esquema votado, salvo raras excepciones de pertinacia como la de Döllinger. El concilio se prorroga "sine die" en vista de los acontecimientos políticos que surgen. Merced a eso no se discute ni se vota el anteproyecto sobre el episcopado, redactado de una manera un tanto pobre. Podríamos pensar ¿qué hubiera pasado en el Vaticano II de haberse llevado a cabo la discusión sobre el ministerio episcopal en el Vaticano I? El esquema mantenía una postura anticolegial "e insistía en el hecho de que no es el colegio de los apóstoles el que posee el poder supremo en la Iglesia, sino Pedro, en tanto que Vicario de Cristo, distinto por ese título de sus hermanos" (Cfr. Aubert, p. 216).

Así quedaron las cosas. Los manuales de teología se dedicaron exclusivamente a presentar una eclesiología plasmada en los capítulos de la constitución *Pastor aeternus* y a partir de entonces "las nociones de magisterio e infalibilidad han conocido un desarrollo excesivo que lleva consigo algo de ficción" (Congar, *Infalibilité et indefectibilité*, en Rev. Sc. Ph. Th. LIV, 4, 1970 p. 617-618).

Pero el tiempo pasa. Y no en balde. Las categorías mentales y las situaciones históricas del s. XIX se van transformando a través de los años. Y surge nuestro siglo moderno, con ideas de dinamismo e historia, de democracia y responsabilidad del pueblo, con sentido del quehacer humano, con investigaciones críticas sobre el pasado cristiano. Todo esto tiene necesariamente que influir en la visión de la teología, de la comunidad cristiana, en la labor de los investigadores. El tema de la infalibilidad, punto fuerte de contraste con otros hermanos cristianos, ocupa en estos últimos años un puesto de honor en reuniones y discusiones, en mesas de trabajo y en la inquietud de los estudiosos. Aparecen multitud de libros sobre el tema. Y con ocasión del año centenario de la definición del Vat. I aparece, de manera un tanto vehemente, un libro, firmado por el profesor de la Universidad de Tübingen Hans Küng, con el título *UNFEHLBAR? Eine Anfrage*. Sobre él hablaremos en seguida. Pero antes vamos a

presentar algunas ideas plasmadas en las conferencias y en las discusiones de la reunión del Centro Internacional de Estudios humanísticos, celebrada en Roma del 5 al 12 de enero de 1970 y recogidas en voluminoso tomo dirigido por Enrico Castelli.

I. *Reunión de Roma: 5-12 de enero, 1970.*

Bajo el título genérico *Infalibilidad: Aspecto filosófico y teológico* se recogen en el libro una serie de aportaciones estupendas, abriendo nuevos cauces a toda esta problemática. Es más, dada la situación actual de la cuestión, no sería osado afirmar que las actas del congreso de Roma deberían considerarse como punto de partida para leer y entender el discutido libro de H. Küng. Es cierto que el método de trabajo es distinto. En Roma se habla con moderación, se matiza de manera científica, se precisan los conceptos con pluma analista. Pero se dicen cosas muy interesantes, principios orientadores, aunque no osan sacar las consecuencias prácticas que se derivan de ellos. Tampoco era allí necesario, dado el carácter del grupo asistente a la reunión. Merece la pena tomar en consideración algunas reflexiones claves que, de una manera o de otra, se expresaron en el Congreso de Roma.

a) *El problema del lenguaje.* Lo afronta K. Rahner con el modesto título *Quelques considérations sur le concept d'infailibilité dans la théologie catholique* (pp. 57-72). Los teólogos se van dando cuenta cada día más de la importancia de la analogía del lenguaje. En general, la realidad solamente puede ser expresada en términos analógicos e inadecuados; y mucho más cuando se trata de realidades conceptuales de tipo religioso. La terminología analógica está expuesta a alternativas conceptuales, no dando cabida a definiciones rigurosas de inmediata verificación empírica. Así, por ejemplo, dice el P. Rahner: "los conceptos como persona, naturaleza, pecado y caída original, eternidad, glorificación del cuerpo, infalibilidad... vienen necesariamente presentados como conceptos análogos inadecuados, de manera que una frase que les negara no sería falsa por sí misma, siempre que sea comprendida no como contradicción puramente formal de la otra frase, sino como tratando de afirmar positivamente alguna cosa". Esto puede ocurrir en cualquier proposición de fe. Si digo *Dios es mi Padre*, puedo afirmar a continuación *Dios no es mi Padre*. Y en esta última frase tengo también razón, ya que con ese decir *Dios no es mi padre* estoy expresando una realidad

humana de generación carnal por un padre humano. De ahí que ambas frases sean verdaderas, pero bajo distintos aspectos. El mismo Rahner aplica este método acerca del pecado original. Tratándose de la infalibilidad del Papa, puedo decir *El Papa es infalible*, pudiendo a continuación afirmar *El Papa no es infalible*, con tal que la segunda frase no vaya dirigida directamente contra el concepto que he querido expresar en la primera; ya que si en la segunda intento expresar el concepto de "infalible" aplicado a Dios, lógicamente este concepto es inaplicable al Papa. Se impone, pues, afirmar de nuevo el principio de Santo Tomás: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*. Exigencia necesaria de esto es que juntamente con el enunciado doctrinal haya una "reglamentación de tipo lingüístico" para hacernos ver qué es lo que se intenta expresar en la formulación gnoseológica. Y en este campo el teólogo deberá hacer un esfuerzo —el propiamente suyo— de ayudar a enunciar los contenidos doctrinales, emanados de la revelación, mediante expresiones más acordes a las categorías mentales de cada época y situación concreta de la historia de los hombres, destinatarios últimos del plan salvífico de Dios.

También René Maréchal, en su trabajo *Dogme infaillible et Herméneutique*, toca la cuestión, acentuando el sentido dinámico de la fe; lo cual impone la obligación de encontrar en cada tiempo la formulación mejor para ese determinado momento histórico. Las fórmulas doctrinales, tenidas por irreformables, deben ser el punto de partida para una búsqueda crítica, búsqueda que se presenta, dentro del cuadro de la existencia humana, como indefinida (p. 309).

El problema encuentra nuevos matices en la aportación de Germano Pataro *Infalibilità e Fede* (pp. 313-322); ya que aún afirmando que el hablar de la Iglesia es el eco lingüístico del kerigma anunciado y que la infalibilidad magisterial es el "campo" en cuyo interior se fija gnoseológicamente el dato revelado, hay que admitir que a través de los tiempos "el acento puesto sobre la infalibilidad del magisterio ha engendrado la actitud a considerar el cuerpo lingüístico de la Iglesia como algo irreformable". Parece como si la exposición del Vaticano I hubiera inclinado la balanza hacia la normatividad de la palabra de la Iglesia, dejando un poco de lado la relación de la palabra de la Iglesia con la Palabra de Dios. Todo ello nos lleva a otro problema que brevemente vamos a reseñar.

b) *Fe-doctrina; Fe-salvación y Vida*. A través de las diversas intervenciones de la reunión de Roma se deja traslucir una lamenta-

ción bastante común: el haber considerado, con frecuencia, la Verdad cristiana bajo un punto de vista demasiado jurídico y racionalista. René Marlé recuerda cómo ya en el s. XIX, principalmente en la escuela teológica de Tübingen, va apareciendo un movimiento tendente a corregir esta visión parcialista del contenido evangélico. La frase de Johan Adam Möhler mantiene hoy su fuerza: "El cristianismo no consiste en proposiciones, fórmulas, modos de expresión; es una vida interior, una fuerza santa; todos los conceptos y todos los dogmas no tienen otro valor más que en la medida en que ellos expresan esta realidad interior que se presupone en ellos". La relación de la formulación gnoseológica con la gran Verdad=Cristo ha encontrado en el Vaticano II una nueva actitud. El Concilio trata de orientar el pensamiento cristiano hacia una concepción interior y orgánica de las verdades de fe. Así tenemos cómo en el decreto sobre el Ecumenismo invita a reconocer, en el interior del organismo dogmático, una jerarquía, determinada por la más o menos grande proximidad de cada formulación dogmática en relación con el centro mismo del misterio: Cristo.

En nuestros días estamos ya generalmente de acuerdo en la necesidad de presentar la fe *no* como un cúmulo de verdades a las que se presta un asentimiento intelectual, sino más bien como una relación personal, como la aceptación de Dios que nos interpela y nos acoge. La fe implica, pues, ante todo y sobre todo una Vida, una Salvación que viene de Dios y que exige del hombre llamado una conversión, una metanoia. Es lo que Agustín de Hipona trató de hacer siempre: interiorizar totalmente el proceso personalizante de la fe, tratar de concebir ese "initium salutis" como un movimiento permanente que puntualiza e intima en cada momento la vida del creyente. De lo contrario, como afirma G. Pataro, la fe, que viene de Dios y tiene como objetivo último a Dios, pasaría a través del hombre "sin implicarle en su existencia". Lo cual contradice las enseñanzas del Maestro Jesús: convertíos y creed en el evangelio. De ahí que todo empeño por presentar la revelación en función de la salvación, haciendo ver cómo la Verdad debe ser captada como Vida y no sólo como simple ciencia o doctrina está en lo más íntimo del mensaje del Nuevo Testamento. Allá donde el "hacer no sea una hermenéutica del creer, la fe pierde su contenido y su función". No se trata de simple ortodoxia, sino de salvación y de conversión. El haber insistido casi únicamente en la importancia de las fórmulas dogmáticas ha desnivelado enormemente la balanza y ha "empobre-

cido el problema", exponiéndolo a un extrinsicismo intelectual. Y es triste considerar cómo la historia de la Iglesia nos habla constantemente de la llamada "herejía formal" (negación de alguna verdad de fe) y se olvida con harta frecuencia de la "herejía material": distorsión entre lo que se dice y lo que se vive, falta de adecuación entre lo que se admite con el "intellectus" y lo que se hace con la "existencia".

Habrà, pues, que tener en cuenta dos cosas esenciales que pueden enmarcarse en un movimiento doble de significación. El primero, según G. Pataro, parte de la Palabra de Dios y alcanza la palabra del hombre, llenándola de significados que tienen sentido a partir de Dios, pero en dirección al hombre. El segundo parte de la palabra del hombre que se dispone, con toda su historicidad y según toda la gama del lenguaje humano, a expresarla. Se impone mantener la atención a las dos cosas a la vez. Si se olvida la atención a la Palabra de Dios se cae en un proceso inmanentístico que reduce el hablar de Dios dentro de la área de la experiencia psicológica humana: radicalización modernista de la experiencia religiosa. Y si se olvida la palabra de hombre, haciendo caso omiso del estatuto histórico del lenguaje, se exalta esa palabra y se cae en una irreformabilidad lingüística que tiende a hacer prevalecer la enunciación de la verdad sobre la verdad de la enunciación. Todo ello requiere una hermenéutica del dogma como búsqueda del significado. Donde se temiese esa intervención, se sustraería el proceso dogmático a la realidad de "conversión" que le es propio, exonerándole de su relación a la Salvación (Cfr. p. 321-322).

Todo esto tiene suma importancia para la cuestión del magisterio y de la infalibilidad eclesial. Habrá que repensar y buscar el modo de expresar la relación que existe entre la infalibilidad eclesial y la historia de la salvación. El contexto ha cambiado, ya que aquí la prioridad viene concedida a la *fides qua* sobre la *fides quae*. Y por tanto, el testimonio de la fe ha de ser doble, necesariamente doble: confesión por la palabra de la Palabra que es Cristo; y confesión por la vida de la Vida que es vida en Cristo y por Cristo. De esta manera el Cristo vendrá predicado por la comunidad como Verdad expresable y como Vida "vivable". Aún más, con este panorama se ve más claro cómo la fe pertenece al entero pueblo de Dios y cómo este entero pueblo de Dios tiene una misión magisterial. El llamado "magisterio eclesiástico" asumirá una postura de servicio en cuanto certifica la fe de la comunidad, pero nunca como realidad cerrada

y separada de la comunidad cristiana. La llamada "infalibilidad" encuentra aquí una nueva dimensión, la suya de siempre, la original: explicitación de la *fides qua* en la *fides quae*.

c) *Autoridad y saber teológico*. Como consecuencia de lo anteriormente expuesto surge un nuevo tema de discusión lógica: la función de la autoridad en relación a la fe o a las formulaciones de la misma. En el coloquio sobre la conferencia de R. Aubert "*Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l'infailibilité du Pape à Vatican I*" (pp. 91-111) se nos presentan sugerencias dignas de consideración. Las formulaciones, aun siendo equívocas, son peligrosas. Aubert toma como ejemplo la célebre frase "*ex sese non ex consensu Ecclesiae*", muy apta ciertamente para echar por tierra el galicanismo y el febroniasmo, pero la historia ha comprobado cuán peligrosa y poco acertada ha sido. De hecho el Vaticano II la reinterpreta, abordando el problema bajo perspectivas nuevas. Y es que la infalibilidad lleva consigo problemas sobre el ejercicio del poder. Aubert da como seguro que Pío IX tenía un cierto sentido de la autoridad como servicio; pero estamos en "la perspectiva del despotismo ilustrado, que ha sido el sistema político del siglo XVIII en los estados italianos casi hasta el 1860 y en la Iglesia hasta más tarde todavía. Y la fórmula del despotismo ilustrado es bien elocuente: *tout pour le peuple, rien par le peuple*, es decir: al servicio del pueblo considerado como un niño" (p. 108). Consecuencia de esta mentalidad ha sido la elaboración de un concepto de autoridad que hoy día no nos sirve. Y si esta autoridad ejerce un poder en la dirección doctrinal, entonces no hay que extrañarse si nos encontramos ante un esquema mental cerrado en el que se ha aceptado y defendido un magisterio autoritativo como realidad *en sí*, anterior y por encima de la comunidad, y a veces haciendo caso omiso de ella. El predominio de la Escolástica y la misma función pastoral han favorecido este proceso de identificación de la autoridad con el saber teológico (Cfr. Congar, *Rev. Sc. Ph. Th.* ib. p. 613). ¿Exigía esto el mundo racionalista y de anarquía intelectual en que se vivía? Lo cierto es que, principalmente a partir de Pío IX, el magisterio romano se convirtió en cuasi-monopolizador del pensamiento eclesial.

A nuestro humilde modo de entender, el problema tiene raíces más profundas. Detrás de todo este proceso está la conciencia teológica de una cuasi-identificación de la Iglesia con el Reino de Dios;

algo así como si la Iglesia —concebida esencialmente como jerarquía durante mucho tiempo, al menos “de facto”— fuera la sociedad en que tiene vigencia eficaz y constante el Reino de lo Absoluto, de todo lo Bueno, Justo, Santo y Verdadero. Identificar Iglesia y Reino de Dios, sin más ni más, lleva consigo una autodivinización eclesial. Lo cual comporta un serio error de visión, una falta de perspectiva histórica y de tensión escatológica. Así las cosas, se entiende fácilmente que el magisterio jerárquico llegara a convertirse en magisterio eclesial; se entiende también que la autoridad jerárquica se aupara con todo el saber teológico y patrocinara aquellas escuelas teológicas que defendían esta posición. La concepción de la Iglesia esencialmente como comunidad quedaba un tanto ahogada. Pero así es la historia, y debemos tener la suficiente humildad para reconocer cómo la Iglesia vive inmersa en el proceso de desarrollo del quehacer humano.

Con estas reflexiones, ya no nos escandalizaremos de las palabras de G. Pataro cuando afirma: “de esta manera la infalibilidad se transforma en función institucional, de la cual solamente algunos están dotados, olvidándose de ese *sensus fidelium* que nos ha recordado el Vaticano II. La infalibilidad había decaído en garantía de tipo autoritativo, con todo lo que esto lleva consigo. Se ha llegado a crear, con el ejercicio de este magisterio, una situación práctica transformando la fe en doctrina y el Cristo en ortodoxia” (p. 322).

Unfehlbar? Eine Anfrange

Dos posturas extremas se han dejado sentir sobre este libro del profesor de Tübingen: la de aquellos agoreros de calamidades que, sin pararse a leer despacio el libro, han pronosticado la herejía del autor y la de aquellos que, también sin meditar el contenido, se han lanzado —por sistema— a una defensa a ultranza de la postura de Küng. Las aguas van volviendo a su cauce, después de haberse gastado mucha tinta en escribir sobre el tema. Tinta que esperamos no haya sido vertida en balde, ya que toda reflexión sobre los puntos neurálgicos que toca el autor nunca será demasiada. Dos circunstancias han contribuido al éxito editorial del libro: la firma del autor y el tiempo en que aparece. La audiencia internacional de Küng no puede ponerse en duda (16.000 ejemplares en dos semanas); y las cuestiones relacionadas con la autoridad, el ministerio de Pedro, el magisterio de la Iglesia etc. son de una actualidad máxima. La bibliografía en torno al libro ha sido —y sigue siendo— de lo más

exuberante. Los teólogos de nombre mundial han recogido el reto de Küng y tratan de exponer su punto de vista. Se multiplican todavía hoy artículos y libros de controversia, aunque con menos apasionamiento que hace unos meses. El mismo autor ha precisado claramente su pensamiento en publicaciones ulteriores saliendo al paso de malentendidos (Cfr. *Stimmen der Zeit*, 186 (1970) y 187 (1971) en donde se encuentra la polémica entre el P. Rahner y Küng bajo los siguientes títulos: *Kritik an Hans Küng-Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischen Sätze; Im Interesse der Sache-Antwort an K. Rahner*.

Estas aclaraciones, así como la entrevista publicada en ICI, n. 381 ofrecen nuevas luces para enjuiciar la situación. Nuestra intención es sencilla y no pretende competir. Simplemente nos limitaremos a exponer una serie de puntos con el fin de ofrecer al lector alguna luz.

a) *Finalidad de la obra*. La lectura del libro —y lo hemos leído despacio— puede desilusionar a primera vista. Quien busque una tesis perfectamente elaborada con argumentación metódica y exhaustiva de las fuentes bíblicas, patrísticas y conciliares no la encontrará. Lo que hay que preguntarse en primer lugar es si el autor pretende eso. Ciertamente que no. El autor —llevado de su amor a la Iglesia— trata de exponer una situación conflictiva actual; de ahí que el libro venga a ser como una “purga” que provoca reacción y mantiene viva la tensión de la comunidad cristiana. Por eso es de lamentar cierta crítica falta de serenidad, de carácter eminentemente simplista, que ha llegado a decir de la obra de Küng que es “uno zibaldone di tutte le discipline” (Cfr. *Renovatio*, VI, 1971). El mismo P. Rahner, en su primer artículo de crítica severa y dura, reconoce como laudable y bueno el afán de Küng por distinguir claramente entre ley-legalismo, derecho-juridicismo, orden-inmovilismo, autoridad-autoritarismo, unidad-uniformidad... Por otra parte, el mismo autor sale al paso de posibles acusaciones sobre su postura eclesial cuando afirma: “para esclarecer cualquier malentendido y dudas de las almas pías, el autor es y permanece siendo un teólogo católico convencido” (p. 23, edic. italiana). Habla convencido de su obligación de hacerlo, a la vez que se lamenta de “muchos teólogos que han callado, allá donde deberían haber hablado” (p. 18). Al menos hemos de aplaudir la honradez, sinceridad y postura de servicio del autor al “querer afrontar el complejo de los problemas de la autoridad magisterial eclesiástica, y en particular la cuestión específica de

la infalibilidad" (p. 25). Se dirige a la opinión pública para exhortar a todos a la paciencia y a la constancia en la larga marcha a través de las instituciones, ya que "nadie puede disponer del mensaje del Señor como de una propiedad exclusiva" (palabras del card. Alfrink en la clausura del concilio pastoral holandés). Existe una situación, ahí está, no tenemos más remedio que admitirla a no ser que cerremos los ojos a la evidencia. Y los teólogos no han tenido la culpa, ya que "ellos no han producido la crisis, sino que simplemente han reclamado su atención".

Con esto por delante, uno llega a comprender y a explicarse —aunque no a aplaudir— el tono ciertamente áspero, los enjuiciamientos demasiado radicales, las expresiones un tanto fuertes sobre el Papa y la Curia romana que aparecen en la "*Prefazione aperta*" del libro. Pero tampoco hay que sacar las cosas de juicio, ya que el autor admira la integridad del Papa, su desinterés, su vocación de servicio a la Iglesia y a la humanidad, su honestidad en obrar como obra. Lo que critica es la manera de entender y de ejercer el magisterio, apretando las filas y cerrando las ventanas abiertas en el Vaticano II.

b) *Proposiciones infalibles?* Hay dos cosas que el profesor Küng deja bien claras: la permanencia de la Iglesia en la verdad; y la existencia de algunos errores —de facto— en el magisterio de la Iglesia. Ambas cosas son realidades admitidas por los teólogos, historiadores, biblistas... Querer rehuir esta problemática no es honesto. Es más, se impone conciliar ambas realidades, ya que la promesa del Señor para los suyos sigue teniendo vigencia. ¿Cómo llevar a cabo esta empresa? Advirtamos el concepto bíblico de Verdad que mantiene Küng, en contraposición con el concepto intelectual que hemos estudiado en muchos manuales. La Verdad de la Iglesia es esencialmente la fidelidad a la Palabra de Dios; Palabra de Dios que debe ser "testimoniada por la Iglesia con plenitud de poder y de autoridad". Ahora bien, ¿esta Verdad de la Iglesia (que podemos llamar *infalibilidad*) está ligada a proposiciones infalibles? La fe, en cuanto tal, estará siempre ligada —en su expresión— a proposiciones. Es una exigencia de la misma fe, ya que la *fides qua creditur* comporta en seguida la *fides quae creditur*. Encontramos ya en el NT una serie de doxologías y de fórmulas litúrgicas que nos lo atestiguan. Con el correr del tiempo y ante enemigos de fuera, la comunidad se ve obligada a "adoptar expresiones polémicas de orden defensivo-definitorio", se ve obligada a buscar expresiones a las que el tiempo bautizó

con el nombre de infalibles. Pero ¿la fe de la Iglesia está ligada a estas proposiciones infalibles? Küng dice que "este problema no se presentó en el Vaticano I", aunque parece que todos estaban convencidos de que la fe de la Iglesia dependiera de proposiciones propuestas como infalibles.

Se ha achacado a Küng que concibe la infalibilidad como infalibilidad de proposiciones, pudiendo así distinguir entre infalibilidad e indefectibilidad. Es verdad que, según la mejor tradición y según el mismo Vat. I, la infalibilidad es infalibilidad de juicio; juicio que necesariamente ha de tener su expresión mediante proposiciones lingüísticas que nunca agotarán su contenido. De ahí que siempre esté el campo abierto a nuevas aportaciones mediante la llamada Hermenéutica conciliar. Es verdad también que las proposiciones siempre quedan encerradas en su expresión dentro del marco de lo relativo y de lo histórico, es verdad que siempre "existe una diferencia entre aquello que expreso y aquello que quiero expresar"; es verdad que "el lenguaje no es una construcción estática sino un movimiento dinámico"; es verdad que las proposiciones son "ideologizables, y con frecuencia vienen monopolizadas por una ideología determinada, por un determinado sistema, de manera que pueden llegar a expresar todo lo contrario de aquello que querían expresar en la expresión originaria". No niega Küng la necesidad de unos dogmas expresados con carácter obligatorio, lo que niega es el dogmatismo, a la vez que presenta el peligro de convertir el dogma en doctrinalismo y su obligatoriedad en juridicismo" (p. 198-199). El conferir a las expresiones de fe un carácter de instancia última comporta problemas muy serios en la historia de la Iglesia. Se afirma la permanencia de la Iglesia en la Verdad, pero es muy difícil poder afirmar la identificación del Espíritu Santo con la Iglesia jerárquica. La fe nos dice que, por encima de los pecados y de las debilidades de la Iglesia, que también es comunidad humana, está la presencia de Dios y su Palabra siempre elocuente. Esto se llama fe. Y el quehacer humano es buscar, acercarse, esforzarse por ser fiel a la promesa de asistencia.

c) *Infalibilidad de la Iglesia.* En una Ecclesiólogía moderna, enraizada en las fuentes bíblicas, se acentúan las categorías de lo dinámico, de lo histórico, de lo sacramental, a la vez que se afirma la presencia del Reino de Dios, presencia que comporta la afirmación de la santidad y de la Verdad de la misma Iglesia. Por eso, Küng puede hablar de infalibilidad de la Iglesia, aunque el término no le resulte grato. Efectivamente, el término infalibilidad es un tanto

equivoco, hablando de la Iglesia, ya que encierra un contenido cuasi-negativo. Habría que buscar una expresión que indicara algo más positivo. "Por eso preferimos *indefectibilidad* o perennidad en la verdad. Estos conceptos de indefectibilidad o perennidad en la verdad son conceptos más tradicionales en la Iglesia que el otro de infalibilidad" (p. 211). Y sigue afirmando: "Si la Iglesia no está en la verdad, no es Iglesia". La comunidad cristiana en cuanto sujeto eclesiológico de la fe mantiene que su fundamentación está en Dios a través de Jesús. Y este Jesús viene testimoniado en la Escritura y anunciado de nuevo en la comunidad. Y la Iglesia permanece en la verdad en cuanto se siente anclada, obediente, sujeta y esclava de ese Señor Jesucristo, Palabra del Padre.

A este respecto es interesante volver la vista atrás y repasar un poco la historia. El mismo Küng lo hace, llevado de la mano de Congar en su obra *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne* (París 1970) p. 244-248, donde podemos leer cuando trata del concepto de infalibilidad en el Medievo: "La común convicción de fondo es que la Iglesia no puede equivocarse *in se*" (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Decretistas). Lo que aquí se entiende es la Iglesia en su totalidad como *congregatio* o *universitas fidelium*. Esta o aquella parte de la Iglesia puede errar, también los obispos, también el Papa; pero la Iglesia permanece fiel hasta el fin. En este sentido se cita particularmente Mt. 28,20 y 16,18; Lc. 22,32; Juan 16,13. Partiendo de esta convicción de fondo a propósito de la Iglesia se forman aserciones sobre esta o aquella instancia jerárquica". Por eso Küng termina su apartado con estas palabras: "Nuestra conclusión personal es ésta: cuando respecto a la infalibilidad de los pastores y particularmente del Papa subrayamos la *infalibilidad* o mejor la *indefectibilidad* de la Iglesia y su permanecer en la Verdad, no hacemos en definitiva otra cosa que volver a una buena tradición antigua" (p. 214). Este permanecer de la Iglesia —comunidad— en la verdad es consecuencia y efecto del don de la promesa, promesa de que la Iglesia será mantenida en la verdad de Cristo. Solamente el que vive dentro de la fe puede conocer y admitir esto.

d) *Magisterio directivo*. La palabra "magisterio" es equívoca, ya que hay que preguntarse qué se entiende por "magisterio". Si se entiende el poder anunciar, predicar el mensaje, "entonces habrá que decir que todo cristiano debe y puede hacerlo, como consecuen-

cia de su incorporación a la fe". Pero el término "magisterio" se ha venido usando para designar la actividad de los pastores (obispos-Papa) en orden a la regulación de la verdad. Con ello se fraguó esa diferencia de la Iglesia docente-Iglesia discente. Ahora bien, dice Küng, "si por magisterio se entiende la regulación de autoridad de todas las doctrinas, por lo cual los que presiden la Iglesia sean la sola autoridad para la doctrina... entonces habría que objetar que una tal limitación, canalización y monopolización de los carismas en una hierocracia de los pastores está claramente en contradicción con el mensaje y con la Iglesia del NT". (p. 266-267).

No obstante, Küng es realista y ve también la necesidad de una autoridad —magisterio— directivo. Porque si dentro del mensaje del NT y dentro del Cristianismo hay alguna afirmación necesaria de fe, necesariamente también tal afirmación debe adoptar una formulación gnoseológica concreta. El problema consiste en esa "instancia" definida y concreta mediante cuya actuación se tenga la certeza de que Dios apacienta a su pueblo en la verdad. Küng no parece admitir que esa instancia (magisterio de Pastores) sea una realidad ya dada en sí y existente con anterioridad a la misma comunidad. Esa instancia —grupo directivo— es necesaria, ya que es necesaria una autoridad, como manifiesta Küng en la entrevista de I. C. I. n. 381. Y esa autoridad tiene una función para la unidad. Vendría a ser como el organismo encargado de plasmar en expresiones la fe de la comunidad. Estas mismas expresiones dogmáticas tendrían una fuerza y una obligatoriedad, aunque quedarían siempre abiertas a los nuevos cambios de los tiempos para que el lenguaje —que es dinamismo— no quede muerto. Invoca la misión de los "doctores" de tanta importancia en el NT, como los llamados a "atender a la recta interpretación del mensaje cristiano originario". Existe entre Dios y la Iglesia un lazo, una unión, pero no "un organismo jurídicamente designable, ya que afirmar una instancia última, organismo magisterial, sería identificar al Espíritu Santo con la Iglesia". El mismo Congar reconoce la necesidad de "revalorizar otros aspectos: comunidad, teólogos..." con el fin de restablecer el equilibrio. En todo este campo, el libro de Küng, termina Congar, supone un momento de crítica y de interrogación (*Rev. Sc. Ph. Th.* 54,1970).

e) *El futuro está en marcha.* Conscientemente hemos marginado el tema de la "Humanae Vitae", ya que no es más que un "caso test" para plantear el problema de la autoridad y del magisterio eclesial. No es que Küng dramatice, como ha escrito Charpe en

ICI, n. 381, la situación en torno a este espinoso problema de la regulación de los nacimientos. Sobradamente conoce el profesor de Tübingen que la encíclica de Pablo VI no es un acto del magisterio extraordinario y que, por tanto, no tiene “en sí” el carácter de infalible. Pero tampoco podemos olvidar que, siguiendo una teología extremista de manual, tal doctrina, en cuanto mantenida por tres Papas y por el conjunto del episcopado, ha llegado a aparecer —de facto— como cuasi-infalible. Sea lo que fuere del problema, se trata de un punto de reflexión que ofrece al autor una coyuntura estupenda para plantear, “con un radicalismo que raya en la simplificación y con un coraje que confina con la intrepidez”, la tesis de la *verdad* en la Iglesia. Las jerarquías de Roma han tomado la cuestión en serio y está en marcha un estudio conjunto de la situación. ¡Con cuanto afán deseáramos todos un diálogo abierto, sereno, cristiano en torno a estos temas! Y el futuro está ahí, ya que no se trata de buscar víctimas expiatorias, sino de afrontar el futuro de la comunidad cristiana. Una vez más se nos exige una confianza plena en la asistencia del Espíritu. Y una vez más se nos intima a trabajar, a luchar, a buscar. Lo divino y lo humano se entremezclan en esta Iglesia “acontecimiento e institución”. Lo importante es dejar a Dios su parte, a la vez que se reconoce la tarea y el quehacer del hombre. A pesar de todo, me permito opinar que debemos estar agradecidos al autor del libro. Le hubiera sido mucho más fácil y cómodo callarse, como él mismo ha manifestado. Pero ha optado por lo difícil, por el riesgo, por el interrogante. Ahora nos toca a todos —en comunidad de amor y de servicio— ofrecer una respuesta. Esta misma idea insinúan los textos de Agustín que Küng pone al principio y al final de su trabajo.

ALFONSO GARRIDO

Valladolid, julio 1971

LIBROS

Sagrada Escritura

Calwer Predigthilfen. Vol. 6: Ausgewählte alttestamentliche Texte. Calwer, Stuttgart 1971, 22 x 16, 319 p.

La editorial Calwer viene publicando diez tomos, dedicados a ayudar al predicador en el momento de preparar la homilía sobre textos del A. y del N. Testamento. El presente volumen, como el título lo indica, es una selección de diversos textos del A. T. En concreto, Westermann comenta Gen 1-11. Remite para una exégesis más sólida a su comentario sobre el Gen., en curso de publicación. Pero el valor de este tomo es más bien homilético: oportunas observaciones indican la intención del relato, la doctrina central que es preciso resaltar ante la comunidad que escucha. H. Breit explica los relatos de Elías, en los que la exigencia de seguir a Yahvé, ofrece consideraciones abundantes para el hombre moderno. J. Kühlewein habla sobre algunas lamentaciones colectivas, que se prestan admirablemente para ser usadas en un acto penitencial. Finalmente, H. D. Preuss elige algunos capítulos de Daniel. Los autores prestan de este modo una ayuda eficaz a cuantos predicadores no saben qué decir acerca de textos aparentemente sin sustancia.—C. MIELGO.

Calwer Predigthilfen. Band 9: Neutestamentliche Texte der fünfte Reihe. Calwer, Stuttgart 1970, 22 x 14, 340 p.

Ya hemos presentado anteriormente en nuestra revista algunos volúmenes de esta colección con la que la Editorial Calwer está realizando una gran obra didáctica al ofrecer, especialmente a los pastores y catequistas evangélicos para los que está inicialmente destinada, un extenso repertorio de estudios bíblico-pastorales. El presente volumen, dirigido por H. Breit y L. Coppelt, es también una obra de colaboración (25 autores), plétórica de reflexiones a base de los textos bíblicos que deberán recitarse los domingos y fiestas importantes de 1971 en las asambleas evangélicas. Las aportaciones son interesantes, de amplios y variados matices. La presentación y demás detalles coinciden en pulcritud y elegancia con los volúmenes anteriores ya reseñados.—C. MATEOS.

Costituzione Conciliare Dei Verbum. Atti della XX Settimana Biblica Italiana. Paideia, Brescia 1970, 24 x 16, 500 p.

El presente volumen recoge el pensamiento de 25 especialistas bíblicos, tal como lo formularon en la XX Semana Bíblica Italiana, celebrada en Roma el año 1968.

Se trata, pues, de una obra colectiva en la que con gran seriedad se profundiza crítica y científicamente en el estudio de algunos temas relacionados con la Constitución conciliar Dei Verbum, tales como el carácter histórico de la revelación, la historia como revelación, plenitud de la revelación de Dios en Cristo, la imposición actual del problema hermenéutico y del Jesús histórico, la intención auctoris como principio hermenéutico, el mensaje salvífico de la Biblia... Coronan la colección otros estudios particulares, v. gr., la vocación de Pedro en Lc 5, 1-11, el género literario de Gén 1-3, el texto crítico y la colaboración ecuménica, etc. Dirige y presenta la obra G. Canfora, Presidente de la Asociación Bíblica Italiana, y colaboran renombrados exégetas, como L. Alonso-Schökel, C. Ghidelli, A. Penza, G. Ghiberti, G. R. Castellino, D. Barsotti, S. Virgulin, P. Grech, I. della Pietra... El volumen en conjunto representa una aportación feliz y muy provechosa para un mejor conocimiento del sentido de los hagiógrafos, tocando, además temas actuales y discutidos. La presentación del mismo está muy bien lograda, como corresponde a las publicaciones de la Editorial Paideia.—C. MATEOS.

CANCIK, H., *Mytische und historische Wahrheit*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 21 x 13, 134 p.

La Colección de Stuttgart *Bibel Studien* sigue adelante viento en popa. Este cuaderno ocupa ya el lugar 48, y la Colección está ya prestando un servicio inestimable, no sólo a los especialistas (es de tipo científico), sino a todos los cristianos, y en especial a los católicos. En este cuaderno se toca el vidioso problema histórico. ¿Qué significa adjudicar a la Biblia la pretensión de una investigación críticamente histórica? Es preciso saber qué cultura inventó la duda, la crítica, la investigación, que no es lo mismo que hacer una filosofía de la historia o una teología de la historia. Es natural que entre un saber fundado en tradiciones populares y un saber histórico, fundado en investigación y crítica se produzca conflicto. En este tema, como en los demás cuadernos de esta Colección, se junta a la brevedad y sobriedad, la garantía científica, y de este modo se logra una información cabal sobre el tema y se comprueba un criterio sano, justo, científico de enfoque. Tradición, mito e historia son tres conceptos de moda, pero encierran muchos descubrimientos.—L. CILLERUELO.

DANIELOU, J., *La Resurrección*. Studium, Madrid 1971, 11 x 18, 119 p.

Afronta en esta obra el cardenal Danielou una de las verdades dogmáticas de más difícil tratamiento en nuestros días. El estudio abarca el doble aspecto de la cuestión: la resurrección de Cristo y la resurrección de todos los cristianos. Tras un corto prólogo de ambientación se examina el valor histórico de los relatos acerca del sepulcro vacío, valor histórico que es completado con el apartado de la resurrección en su dimensión de revelación. La obra prosigue con el examen de las apariciones de su naturaleza y sentido y de las figuras de la resurrección. El capítulo quinto que estudia la resurrección como misterio de salvación abre la segunda parte del tema referente al artículo de fe en la resurrección de los muertos. Como este tema ha sido en muchas ocasiones escandaloso para los cristianos el autor inserta un pequeño excursus repasando las etapas y naturaleza de la resurrección y la historia de las vicisitudes de la resurrección de los cuerpos en la tradición. El libro se cierra con la aclaración y diferenciación de supervivencia y resurrección que marca la distancia entre la esperanza cristiana y tantas otras esperanzas difusas de corte panteístico. El libro si bien por su tamaño no es exhaustivo, aporta variedad en el enfoque y es obra de divulgación bien planteada.—J. SOUTO.

es

MUSSNER, F., *La resurrección de Jesús*. Sal Terrae, Santander 1971, 21 x 16, 196 p.

Aunque este tema es muy amplio y su bibliografía ya es enorme estamos muy

lejos de sentirnos saturados, al contrario las cuestiones se multiplican ante él. Mussner en la presente obra plantea un desarrollo de visión de conjunto de los distintos problemas en un alarde de sistematización. Después del prólogo nos resume a grandes rasgos las interpretaciones que del mensaje pascual nos dan Marxsen, Schlette y Ebert. Para recoger las aguas desde su fuente primitiva se remonta a la mentalidad judaica antigua sobre la muerte y esperanza en el más allá; examina los textos bíblicos que jalonan la aparición de la idea de resurrección y la casi general creencia tardía en la misma y nos habla de la resurrección de los muertos y la causa de Jesús, de las implicaciones de I Cor. 15, 3-5, 8 y de la idea de la muerte en la teología paulina. El diálogo con Bloch es un capítulo de afán confrontador. Los temas del modo corporal de la resurrección de Cristo, esencia del acontecimiento pascual y el del sepulcro abierto se sistematizan en torno a las referencias bíblicas. Una gama bastante diversa de materias cierran la obra, su enumeración puede dar idea del afán de la obra: Acontecimiento pascual e imagen del mundo, Consecuencias hermenéuticas de la resurrección de Jesús, El mundo abierto a la esperanza, La resurrección de Jesús y la mundanidad del mundo, Caro cardo salutis, Fe en la resurrección y justificación, Y si Cristo no ha resucitado. En un tema del que tanto se escribe hoy, desgraciadamente no siempre con claridad, el autor sabe poner una nota de equilibrio y apertura mesurada a sus palabras y hace una sistematización de teología bíblica muy valiosa.—J. SOUTO.

MENOUD, P. H., *Dopo la morte: immortalità o resurrezione?*. Claudiana, Torino 1970, 20 x 12, 71 p.

La presente obra nos presenta una síntesis sencilla y acomodada a cualquier género de lectores de la doctrina del Nuevo Testamento acerca de la resurrección de los muertos. Dentro de la brevedad y sin ser un estudio netamente científico, nos ofrece un estupendo resumen de lo que la ciencia bíblica dice en la actualidad acerca de esta cuestión. Tras distinguir claramente la noción griega de inmortalidad del alma de la noción neotestamentaria y presentarnos un esquema de la antropología bíblica y del concepto de resurrección de los muertos en el A. T., expresa lo que ha significado la resurrección de Cristo y la interpretación de la resurrección de los muertos en el N. T. Una obra divulgativa de gran interés.—F. MARTINEZ.

SCHUBERT, K., *Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 21 x 13, 76 p.

VARIOS, *Jesus in den Evangelien*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 21 x 13, 176 p.

La colección Stuttgarter Bibelwerk sigue apuntándose nuevos triunfos con el acierto de sus publicaciones monográficas. Las que presentamos se centran sobre la temática evangélica de «Jesús y su tiempo».

En la primera K. Schubert ofrece al lector el origen, evolución y significado de las sectas judías, con las que chocó Jesús y más tarde sus discípulos y la primitiva comunidad. Fariseos, saduceos, esenios, zelotas..., su ideología apocalíptica y especialmente la expectativa de la figura celeste del Hijo del Hombre, han marcado una impronta notable en el pensamiento de la comunidad cristiana, por pertenecer sin duda a las mismas algunos de sus discípulos.

El segundo estudio está formado por una compilación de artículos de varios especialistas bíblicos, que intentan salir al paso contra las deformadas conclusiones de H. Braun, J. Carmichael, Sch. Ben-Chorin..., en sus obras de temática similar. Se inicia con un estudio de R. Pesch, que es a la vez visión de conjunto y crítica de las posiciones de anteriores publicaciones sobre el «Jesús histórico», problema que atrae la atención de F. Mussner, cuyas explicaciones giran en torno

a su conclusión: Jesús era un judío y no era un judío, pues su doctrina era distinta de la de sus contemporáneos. A continuación P. Hoffmann, J. Blinzler, H. Geist, G. Voss y H. Leroy analizan el contenido de los Logia, de los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan respectivamente, presentado al lector un punto de vista coherente, en relación con el título de la obra, para ir elaborando personalmente su conocimiento sobre el Jesús de los Evangelios, unánimemente presentado como «el Señor», constituido como tal por Dios. La obra es un modelo de profundidad y brevedad, actualizada, científica y seria, que será muy provechosa para el amplio círculo de lectores al que va dirigida.—C. MATEOS.

BRÜTSCH, Ch., *Die Offenbarung Jesu Christi. Johannes-Apokalypse*. Band I: Kapitel 1-10 (416 p.); Band II: Kapitel 11-20 (392 p.); Band III: Kapitel 21-22, Anhang, Lexikon, Bibliographie (396 p.). Zwingli, Zürich 1970, 18 x 11.

Ediciones Zwingli Verlag pone al alcance de sus lectores este amplio Comentario al Apocalipsis, en tres volúmenes, enriqueciendo así su colección «Zürcher Bibelkommentare». En 1966 publicada Ch. Brüttsch en francés por primera vez su Comentario al Apocalipsis; como es natural, las adquisiciones en el campo bíblico y en el de la historia de las religiones han aumentado notablemente desde entonces y ésto ha motivado el que, al hacer una nueva edición, fuese necesaria una revisión y refundición. Tal es la finalidad del presente. En la exposición sigue el método normal y común en esta clase de obras; explicación o paráfrasis continuada de cada capítulo, sección y versículo, examinado a la luz de su contexto y de los lugares bíblicos paralelos. Lógicamente ha mantenido las excelentes aportaciones de su primer Comentario y las de sus antecesores en esta labor, pero tiene la particularidad de dejar para la sección de apéndices la presentación ambiental del Apocalipsis con toda su problemática de autenticidad y tiempo de composición, interpretación histórica, orientación escatológica, etc. Es de alabar también su exuberante documentación sobre el uso de los temas y figuras apocalípticos en el arte y en la música. La obra se concluye con un léxico y una amplísima y excelente bibliografía e índices. Desde el punto de vista exegético y didáctico, es ejemplo de orden y claridad de exposición. Su presentación está muy bien lograda, como corresponde a las publicaciones de Zwingli Verlag.—C. MATEOS.

JEREMIAS, J., *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus*. Calwer, Stuttgart 1971, 19 x 12, 32 p.

Forma parte de la colección «Calwer Hefte» y pone brevemente de relieve la importancia que en la vida y doctrina de Pablo ejerció la visión de Damasco. Brevemente recorre la estancia del apóstol en Tarso, Jerusalén y Antioquía y el influjo que ha desempeñado en sus escritos posteriores, pero afirma sin vacilación que sólo la visión de Cristo junto Damasco y sus consecuencias nos da la clave para penetrar y comprender la teología paulina. La obra es sencilla y diáfana, acomodada a la inteligencia y comprensión del gran público, al que especialmente va dirigida.—C. MATEOS.

VARIOS, *Cristo fra noi*. Claudiana, Torino 1970, 19 x 12, 88 p.

Se trata de un folleto breve, que contiene tres estudios o relaciones de E. Käsemann, H. G. Geyer y E. Schweizer sobre la Cruz, la Resurrección y la Iglesia respectivamente. Todos ellos fueron presentados y largamente debatidos en el XIII Kirchentag evangélico, celebrado en Hannover el año 1967. La exposición de los temas mereció el aplauso de los asistentes y han sido publicados ahora en italiano dada la originalidad de su impostación, la riqueza de reflexión

y sus atrevidas conclusiones. Se trata, por tanto, de un librito muy útil y práctico para quienes aspiren a hacer de la S. Escritura una vivencia personal.—C. MATEOS.

VARIOS, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Vorarbeiten Heft 3*. Benziger, Einsiedeln 1971 23 x 18, 96 p.

Con una visión ecuménica, importantes especialistas bíblicos, de confesión católica y evangélico-protestante, celebran frecuentemente academias o coloquios, que suscitan una creciente audiencia por la actualidad e importancia de sus temas. En este folleto, que es el tercero de la serie, se publican los estudios exegéticos presentados en la Academia de San Pablo de Zúrich entre el 22-24 de marzo de 1970. He aquí sus autores y títulos: R. PESCH, *Comentario sobre Act 1, 1-11*; P. HOFFMANN, *Lc 10, 5-11 en el texto de la Quelle*; E. GRASSER, *Ensayo exegético sobre Heb 1, 1-4*. Fundamentalmente la exposición se centra en las relaciones entre la tradición y la relación de los citados textos bíblicos, ofreciendo una exégesis interesante, actualizada y seria de los mismos, muy provechosa para el círculo amplio de lectores al que va dirigida.—C. MATEOS.

GÜTTGEMANNS, E., *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*. Kaiser, München 1970, 22 x 15, 280 p.

La presente obra tiene como fin revisar la validez de las diferentes conclusiones de los abanderados del método histórico-formal, que la época postbultmaniana —especialmente en el aspecto cristológico— había aceptado como «verdades adquiridas» y que una sana crítica pudiera calificar de insuficientes. Especialmente centra su atención en la problemática del postulado morfo-crítico de la situación ambiental (=Sitz im Leben), que nuestro autor, destacando la importancia que el factor sociológico-folklórico ha desempeñado en la predicación kerigmática e insistiendo en la continuidad lógica de contenido entre la tradición evangélica oral y escrita, precisa y rebautiza con el apelativo de «Sitz im Volksleben», especialmente centrada en las condiciones y forma de expresarse del pueblo judío de entonces. Esta nueva circunstancia o Sitz im Volksleben ofrece un fundamento científico para reconstruir la historia de la tradición y la historia redaccional del contenido evangélico. La diferencia entre ambas reside en la «Kleineliteratur», que sobrepasa los modelos histórico-formales del decir y está destinada, con carácter aliterario, a un público limitado. Esta doble perspectiva, en la opinión de E. Güttgemanns, permite una mejor comprensión de los evangelios como ampliación del kerigma en contraposición a la autosemántica forma de dición.

La obra es seria, con amplio aparato científico, notable erudición y moderna bibliografía. Nos creemos obligados a recomendarla con entusiasmo, dado su interés en marcar rutas nuevas a la problemática histórico-formal y redaccional de los evangelios.—C. MATEOS.

REPLOH, K. G., *Markus-Lehrer der Gemeinde*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1969, 23 x 15, 240 p.

Como indica el subtítulo de la obra, se trata de un estudio exegético, histórico y redaccional, de las perícopas marcianas sobre los «discípulos» de Jesús, presentado como disertación en la Facultad Teológica de Würzburg en 1967. En una brevísima Introducción el autor alude al poco interés de los especialistas bíblicos en torno al tema del discipulado en el evangelio de Marcos y afirma su ambición de contribuir a un mejor conocimiento del segundo evangelio canónico y de la situación histórica de sus destinatarios. Dispone la materia en dos grandes apartados: los discípulos

como representantes de la comunidad (Mc 1, 14-8, 27) y la teología crucis como base de la instrucción a la comunidad de Marcos (Mc 8, 27-10, 52). La exposición es amplia y crítica, con gran alarde de erudición, que permiten incluirla en la línea de las obras de vasta producción bíblica, basada en el manejo científico de la crítica literaria, filológica y comparativa. Conclusión de su trabajo es la idea de que las perícopas sobre los discípulos y su comprensión sobre Jesús juegan un papel importante en la estructuración de este evangelio. Al mismo tiempo el evangelio de Marcos se presenta, en su opinión, como un testigo histórico de la fe de un evangelista y de una comunidad, que cree en Jesucristo y a la que el evangelista intenta robustecer en su fe y en la secuencia de Jesús. Se cierra la obra con una extraordinaria bibliografía y relación de autores. La presentación de la misma está muy bien lograda, como corresponde a la colección «Stuttgarter Biblische Monographien».—C. MATEOS.

BORNKAMM, G., *Paulus*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1970, 18 x 11, 260 p.

El librito que presentamos es un estudio biográfico sobre la persona del apóstol de los gentiles. De ahí que fundamentalmente se ocupe de la vida y obra de Pablo así como de su doctrina en general, sin olvidar algunas facetas particulares conexas con el tema general. Sin embargo, a pesar de tratarse de un libro de bolsillo, no se trata de una biografía cualquiera sobre San Pablo, su contenido es exuberante, enjuiciando con libertad y valentía los problemas histórico-teológicos, originados por las diversas noticias que sobre el apóstol nos han transmitido las fuentes neotestamentarias. Por eso a veces sus afirmaciones son excesivamente «dogmáticas» en aquellos temas abiertos de por sí a la discusión y a la conjetura (v. gr., conflicto entre Pablo y Bernabé a causa de Marcos, primer viaje misionero...). Pero quien haya manejado la producción literaria de G. Bornkamm, autor de acrisolada competencia y estilo y mentalidad personal, no se extrañará de estas características, sino que recogerá con entusiasmo sus orientaciones completamente nuevas y marcadamente doctrinales para reflexionar sobre la posibilidad crítica de sus conclusiones. Recomendamos vivamente a nuestros lectores este libro y confiamos que muy pronto su lectura será asequible al gran público de habla española.—C. MATEOS.

BOOR, W., *Das Evangelium des Johannes*. 2 Teil (Kapitel 11-21). R. Brockhaus, Wuppertal 1970, 20 x 14, 272 p.

BOOR, W., *Die Apostelgeschichte*. Brockhaus, Wuppertal 1970, 20 x 14, 472 p.

BRANDENBURG, H., *Der Brief an die Galater*. R. Brockhaus, Wuppertal 1970, 20 x 14, 148 p.

La Editorial R. Brockhaus ha acometido la empresa de ofrecer al público la serie de comentarios al Nuevo Testamento «Wuppertaler Studienbibel» de la que forman parte estos tres volúmenes. Sus autores han debido ceñirse a unas características y formato prefijados, cosa que les obliga a ser sucintos y comedidos en la exposición. Ello no obsta para que sean sólidos y serios en sus apreciaciones. Tras una breve nota crítica e introductoria, transcriben cada texto bíblico exponiendo seguidamente el sentido y alcance de cada perícopa, sin grandes alardes de documentación y bibliografía, pero con cabal conocimiento de la literatura y tendencias en torno al tema; rehusan las discusiones críticas y exegéticas, pero recogen los resultados de las mismas, con la intención de ofrecer a sus lectores una concepción más rica y profunda de la persona y obra de Jesús y de la Iglesia naciente. Son unos comentarios muy útiles y con ideas diáfanas, que ofrecen una perspectiva bíblica adaptada a los lectores de cualquier cultura y que tienen el gran mérito de aunar las conclusiones de rigor científico con una presentación servicial a la pastoral.—C. MATEOS.

AUDET, J. P., *El proyecto evangélico de Jesús*. Studium, Madrid 1971, 18 x 11, 126 p.

El título del folleto resulta de por sí ambicioso y sugestivo, ya que el contenido evangélico sobre los hechos y la doctrina de Jesús ha sido y es siempre tan discutido como ecuménico. P. Audet intenta deducir del conglomerado evangélico el proyecto y visión pastoral inicial de Jesús. Tras numerosas consideraciones e interrogantes, propone como gran objetivo de Jesús el crear una renovación definitiva de la esperanza para todos los hombres por caminos tan diversos como pueden serlo las condiciones concretas de la conducta individual y colectiva a través del tiempo de los hombres (pp. 74 ss.) Un libro como éste siempre sugiere interesantes reflexiones especialmente en un período de renovación y esperanza cual es la situación presente de la Iglesia.—C. MATEOS.

SCHLLER, H., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*. Paideia, Brescia 1969, 21 x 15, 488 p.

Se trata de la versión italiana del original alemán *Besinnung auf das Neue Testament*, aparecida en 1964, y está formada por un conjunto de artículos de H. Schlier publicados en diversas revistas entre los años 1955 y 1964. Representa algo así como el complemento a su obra anterior *Die Zeit der Kirche*. En ella se tratan los más diversos temas neotestamentarios, tanto en el aspecto teológico (los ángeles, los demonios y los espíritus malignos, la unidad de la Iglesia..., fe, conocimiento y amor en el cuarto evangelio, la Iglesia en S. Pablo...) como en el exegético (el bautismo de Jesús, la ascensión de Cristo...) y parenético (características de la exhortación cristiana en Pablo, la esperanza, la llamada de Dios...). Tienen de común el versar sobre datos o textos neotestamentarios y presuponer, como revela su título, una reflexión en torno al texto bíblico, que a su vez abre cauces a nuevas consideraciones. Estas compilaciones de artículos están actualmente, especialmente en Alemania, a la orden del día y son elementos favorables de trabajo, ya que ofrecen la posibilidad de compulsar en conjunto su producción literaria. La presentación de la obra y el nombre de su autor son índice de su valía e importancia, haciéndola merecedora de una cordial acogida.—C. MATEOS.

SCHNACKENBURG, R., *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*. Vol. I. Verbo Divino, Estella 1970, 19 x 12, 233 p.

La presente obra es una colección de ensayos y conferencias del conocido profesor Schnackenburg, que trata de ser una divulgación sencilla y acomodada a cualquier género de lectores de las nuevas líneas de pensamiento marcadas por los recientes estudios bíblicos. Para ello el autor se ha reducido a lo fundamental de los temas sin pretender por tanto un estudio netamente científico y a la vez ha reunido temas centrales dentro de la teología bíblica en concreto del Nuevo Testamento, tales como la conversión, la idea del hombre, la fe, el sermón de la montaña, la comprensión del mundo, etc., con el fin de hacer asequible un verdadero pensamiento bíblico y servir de reflexión para la práctica cotidiana en nuestra vida cristiana.—F. MARTINEZ.

LUDOCHOWSKI, H., *Auferstehung - Mythos oder Vollendung des Lebens?* P. Patloch, Aschaffenburg 1970, 19 x 12, 148 p.

A la numerosa bibliografía sobre la resurrección viene a sumarse este folleto, que engrosa la colección enciclopédica «Der Christen in der Welt». El autor, conforme indica el título, divide su estudio en tres partes netamente distintas. La primera consiste en una visión de conjunto y crítica a la vez de las posiciones extremistas de Strauss, Bultmann y su escuela, Marxsen..., en torno a problemática de la resurrección de Cristo y de los hombres. La segunda está consagrada a la mentalidad judía

contemporánea sobre la resurrección y a los datos que sobre la resurrección de Jesús (apariciones, tumba vacía, fórmulas confesionales...) y la resurrección de los cuerpos aportan los hagiógrafos neotestamentarios. La tercera expone lo que la resurrección significó para la persona de Jesús y el valor salutar de la misma para el creyente y para el mundo, para los que representa el término y la consumación de sus vidas. Desde el punto de vista didáctico el estudio es ejemplar por su ordenada estructuración, claridad y sencillez. Las conclusiones que el lector puede apreciar en su lectura contrastan enormemente con el pensamiento de tendencia bultmaniana. La obra, que se concluye con una selecta bibliografía, da una idea bastante clara de la problemática en torno a la resurrección.—C. MATEOS.

CHRIST, F., *Jesus Sophia*. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern. Zwingli, Schaffhausen 1970, 22 x 15, 196 p.

Esta obra, presentada como disertación en la Facultad Teológica de Basel en 1969, aborda el tema de la «Sabiduría», referida a Cristo en los evangelios sinópticos. Con un profundo conocimiento de la mentalidad y contenido veterotestamentario, al que dedica sintéticamente la primera parte de la obra, F. Christ va diseñando la presentación que estos evangelios ofrecen de Jesús no sólo como el maestro escatológico portador de la Sabiduría (cfr. Lc. 2,40-52; Mc 6,2 y par), sino también como la «Sabiduría misma» (Cfr. Mt 11, 16-19 = Lc 7, 31-35; Mt 11, 25-27 = Lc 10, 21-22; Mt 23, 34-36 = Lc 11, 49-51...). Jesús desarrolla y acapara en sí mismo las características con que los escritos veterotestamentarios adornan la tradicional «Sabiduría preexistente» (Cfr. Prov. 8; Eclo ec. 1,24...): envía profetas, sabios y apóstoles, trata con todo el pueblo, incluso con los pecadores y publicanos, mora en Jerusalén, se oculta a los sabios y prudentes, elige sus propios discípulos, llama a los fatigados y agobiados, etc. El trabajo está hecho metódicamente, con seriedad y criterio científico; por lo demás, ofrece un tema y contenido rico en la S. Escritura, en el que hasta ahora no se había insistido mucho, en cuyo sentido puede considerarse y consultarse como una obra clásica.—C. MATEOS.

VIA, D. O., *Die Gleichnisse Jesu*. Kaiser, München 1970, 23 x 15, 216 p.

La presente obra es una versión alemana del conocidísimo original inglés *The Parables*, aparecido en 1967, al que Güttgemanns ha añadido un apéndice con el fin de hacer más asequible al público alemán la interpretación y directrices de nuestro autor. Fundamentalmente la obra trata de mostrar la relación entre la dimensión literaria y la existencial de las parábolas evangélicas. Con este fin, desarrolla el tema disponiendo los materiales con arreglo al siguiente esquema: a) reflexiones metodológicas sobre las parábolas y su entronque con la situación existencial concreta de su origen, como símbolo del lenguaje, de la vida y del pensamiento; b) interpretación, conforme a este punto de vista, de un gran número de parábolas evangélicas (v. gr., Mc 12, 1-9; Mt 18, 23-35; 20, 1-6...; Lc 15, 11-32; 16, 1-9...). Consciente de que el exégeta debe poner en juego todos los elementos útiles para dar con la auténtica interpretación del mensaje bíblico, D. O. Via cree encontrar una nueva manera de interpretar las parábolas mediante una integración o combinación interdisciplinar entre la exégesis bíblica, y la hermenéutica, la lingüística y las formas literarias de dición. Todo ello contribuye a que su trabajo avive entre los lectores de lengua alemana el interés que ya anteriormente despertó entre sus connacionales. Se trata, por tanto, de un libro muy útil, que ofrece una nueva perspectiva lingüístico-bíblica, aunque no debe olvidarse que lo ideal no es dar una exégesis puramente científica sino teológica sobre todo.—C. MATEOS.

BONNARD, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970, 24 x 18, 466 p.

Ediciones Delachaux et Niestlé pone al alcance de sus lectores esta reedición del Comentario de P. Bonnard al evangelio de Mateo, enriqueciendo así su colección de Comentarios a ambos Testamentos. En diferentes números de nuestra Revista se han referido ya las características de esta colección, aplicables en toda su amplitud a nuestra obra: comentario científico, basado en una crítica exigente y seria, pero sin apasionamientos, en el que P. Bonnard da una exégesis eminentemente teológica sin descuidar el contenido histórico del legado mateano. Tras una brevísima Introducción (pp. 5-12), sigue una paráfrasis explicativa de cada pericopa y versillo, examinado a la luz de su contexto y de los lugares paralelos. Como es natural, recoge las conclusiones válidas de las últimas publicaciones y las incorpora al original refundido. De ello da testimonio el caudal justo de notas exegéticas y un apéndice final con una serie de notas críticas. La presentación de la obra es primorosa, pregonando el buen gusto de la Editorial que la promociona, aunque hubiera sido laudable la adición de un índice de los lugares de la S. Escritura examinados. El volumen en conjunto representa una contribución felicísima para el mejor conocimiento de la doctrina, finalidad y trabajo redaccional del evangelista.—C. MATEOS.

ROSENBLUM, J. R., *The Dead Sea Isaiah Scroll: A Literary Analysis*. W. B. Eerdmans Grand Rapids, Michigan 1970, 22 x 14, 90 p.

La literatura sobre Qumran continúa aumentando con fuerza. La presente obra puede considerarse como una gran aportación al estudio crítico-textual de las relaciones entre el texto de Isaías del rollo qumránico (=MS) y el texto masorético (=MT), base de la versión hebrea del Antiguo Testamento. Con una paciencia sajona, J. R. Rosenbloom va comparando capítulo por capítulo las diferencias entre ambos, lo que lleva a concluir que MS parece ser una copia interpretativa y una versión simplificada del MT de Isaías, tal vez realizada con la intención de eliminar muchas dificultades que el MT podía presentar a quienes no habían mamado, por así decirlo, la lengua hebrea. En algunas de estas variantes (v. gr., 2, 9; 19., 18; 56, 6) han influido consideraciones de carácter teológico y homilético. Sin embargo, en su opinión muchas de las influencias atribuidas a otras versiones sobre el texto qumránico de Isaías son más aparentes que reales. Una amplia bibliografía pone broche de oro a la obra, fruto sazonado del esfuerzo intelectual y científico, que deberá ser recibida con agrado por los aficionados a la crítica textual.—C. MATEOS.

GONZALEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos del mar Muerto*. BAC, Madrid 1971, 20 x 13, 336 p.

El subtítulo de la obra es una declaración y programa de su contenido: Balance de 25 años de hallazgos y estudio. Se trata, pues, de una especie de boletín informativo sobre los descubrimientos en torno al mar Muerto, escrito por quien ha vivido durante largas temporadas en Palestina y ha podido seguir de cerca los descubrimientos y su preparación publicitaria. Precedida de una amplia bibliografía, el autor centra primeramente su atención en la dimensión histórica de los descubrimientos mismos, anotando todas las vicisitudes anecdóticas que precedieron a la consecución y publicación de tan importantes documentos. Desde los primeros hallazgos hasta hoy se habla ya de un millar aproximado de manuscritos encontrados en escondrijos diferentes, aparte de los cien «ostraca» e inscripciones (p. 78). Informa luego de la vida de la comunidad de Qumran en todos sus pormenores ideológicos y biográficos y, por último, señala la importancia y el significado que esta voluminosa y variada literatura ha tenido en el campo bíblico. Porque, aunque prácticamente numerosas ramas del saber se han beneficiado de estos descubrimientos, al especia-

lista bíblico le interesa especialmente la luz que proyectan sobre el contenido de la Biblia (sobre el texto, la historia y la teología) y el pensamiento cristiano. Mapas y reproducciones fotográficas de espléndida factura hacen más perceptible su contenido. En general, es un libro bello, denso, informativo y serio; su contenido y estilo narrativo asequible al gran público acrecienta la curiosidad y el interés del lector a medida que se adentra en sus páginas. Sin exageración puede calificársele como el más completo sobre el tema escrito en español. Por todo ello felicitamos a su autor y a la Editorial que lo promueve y lo recomendamos sin reservas a cuantos deseen acrecentar su cultura bíblica.—C. MATEOS.

SMITH, R. H., *Acts. Concordia*, St. Louis, Missouri 1970, 19 x 13, 396 p.

Pertenece a la colección «Concordia Commentary», dirigida al gran público de habla inglesa, lo que motiva la omisión de locuciones extranjeras y la ausencia de notas críticas, suplidas estas últimas por una brevísima bibliografía al final del libro. Sigue la línea clásica de los Comentarios. La introducción —muy breve— trata de las cuestiones de costumbre: autor, fecha, estructura, contenido teológico...; a continuación el cuerpo de la obra, en el que se inserta un breve comentario a cada pericopa y versillo. Su contenido es sobrio, combinando la claridad de exposición con la exactitud teológica y la información histórica. La posición del autor, que se confiesa protestante, es moderada. La presentación que le ha dado la Editorial facilita su uso y lectura.—C. MATEOS.

A New Testament Commentary. Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1969, 24 x 16, 666 p.

Se trata de una obra ambiciosa en la que colaboran más de 30 especialistas; pero su misma ambición y amplitud hace que necesariamente el comentario sea muy breve y se limite a lo más esencial. Mejor que «comentario» debería dominarse «visión analítica» del N. Testamento. Es fruto de un impulso o intención: ayudar a la generación que se avecina a pensar bíblicamente. Dirige la edición G. C. D. Howley, quien preme las directrices tenidas en cuenta al elaborarla. El Comentario general está precedido de unos 14 estudios especiales que sitúan los libros neotestamentarios en su ambiente y contexto, dan énfasis a su autoridad y facilitan la comprensión de su breve exégesis o explicación posterior. En ésta cada colaborador ha sido libre para expresar su opinión sin estar obligado a acomodarse y someterse a un patrón o módulo único; pero esto no ha sido óbice para que ellos se sientan herederos de la Iglesia Universal y realicen su labor dentro de una perspectiva común. Nos ha parecido oportuna esta descripción de la obra para que nuestros lectores comprendan el alcance de la misma y su intento predominantemente didáctico y pastoral. Por todo ello creemos que se trata de un plan de conjunto sumamente práctico y eficaz en orden a tener a mano una explicación actualizada del mensaje del Nuevo Testamento.—C. MATEOS.

WALTER, E., *Primera carta a los Corintios*. Herder, Barcelona 1971, 20 x 13, 337 p.

GNILKA, J., *Carta a los Filipenses*. Herder, Barcelona 1971, 20 x 13, 80 p.

Las dos obras que presentamos de la conocida colección de la Editorial Herder «El Nuevo Testamento y su mensaje» tienen como finalidad principal hacer que las ideas del apóstol Pablo en sus cartas a los Corintios y a los Filipenses sean aprovechadas y fecundas para el cristiano actual. Tienen la índole de la colección: exposición sencilla y fácilmente comprensible, sin pretensiones científicas, aunque a veces dejen vislumbrar las soluciones de la moderna exégesis a los principales problemas

o cuestiones discutidas de ambas epístolas, la primera una de las más largas y ricas de contenido y la segunda una de las más personales del epistolario paulino.—F. MARTINEZ.

JEREMIAS, J., *Les paroles inconnues de Jésus*. Cerf., París 1970, 22 x 14, 119 p.

El original de la presente obra presentaba la novedad de darnos los *agrapha* o palabras de Jesús que no se hallan en los cuatro evangelios sino en otros textos, de forma ordenada, científica y metódica. La presente traducción está hecha sobre la tercera edición alemana en la que se introdujo nuevo material, en especial el llamado Evangelio de Tomás y se prestó atención a los hallazgos siríacos. Hay nuevas palabras de Jesús que presentan todos los visos de autenticidad histórica y deben ser recogidas como tales. Nos da además una estupenda exposición en la que esclarece la historia de la tradición que nos las ha transmitido.—L. CILLERUELO.

TRAWICK, B. B., *The Bible as Literature. The Old Testament and the Apocrypha*. Barnes and Noble, New York 1970, 21 x 14, 410.

Como el título lo indica, el libro, que aparece en su segunda edición, es un estudio literario de la Biblia. Así se estudia la narrativa histórica, la literatura profética, la lírica, la dramática (aquí se incluye a Job y al Cantar de los Cantares, que no a todos convencerá), la legendaria, la sapiencial y la apocalíptica. Se señalan las características. Al lector inglés, el libro le servirá de ayuda para distinguir entre las diversas traducciones inglesas, que hay en el mercado. La bibliografía es casi exclusivamente inglesa.—C. MIELGO.

HAAG, E., *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesevorstellung nach Gn 2-3*. Trierer Theologische Studien-24, Paulinus, Trier 1970, 23 x 16, VIII-209 p.

Abundante es la Bibliografía sobre Gen 2-4. Esta obra es una nueva investigación de estos dos famosos capítulos. Tres partes tiene el estudio: en primer lugar trata el autor de la forma de la presentación paradisiaca: la forma fundamental la encuentra en Gen 2, 4b-3, 24, y una variante en Ez 28, 1-19. Hace un análisis exegético de ambas perícopas y concluye, diciendo que la presentación del paraíso está formada por temas diferentes, que el J troqueló conforme a sus convicciones religiosas. La segunda parte trata del contenido de la presentación paradisiaca, estudiando cada tema hasta su origen. Por fin se habla de la importancia del paraíso. No nos parece que el resultado, e incluso el método sea muy feliz. Considera que Gen 2, 10b-14 y 3,20-21 son adiciones, debidas a una misma mano. Afirmación que había que probar, sobre todo en los que se refiere a los dos últimos versículos citados. Otra adición sería Gen 3, 22-23, y esto se afirma, porque, según el autor, el J no podía admitir que el hombre efectivamente adquirió la ciencia del bien y del mal. Esto no conviene, si no es a quien individúe en la ciencia del bien y del mal algo que no puede pertenecer al hombre. El autor es reacto a admitir influencias extrabíblicas y míticas en estos dos capítulos. A nuestro juicio, el autor exagera al querer probar que los temas del paraíso provienen de Israel mismo. Difícilmente se convence uno de que haya relaciones histórico-tradicionales entre la ideología real y la creación del hombre por Dios y se queda uno perplejo al leer que «las tradiciones de la elección de David, señor teocrático del pueblo de Dios y la elección de Sión, sede real de Yahve son la fuente histórico-tradicional que originaron la presentación paradisiaca». (p. 152).—C. MIELGO.

SALGUERO, J., *Pecado original y Poligenismo*. Ope, Guadalajara 1971, 21 x 15, 244 p.

El título recubre perfectamente lo tratado en el libro. En un primer capítulo se examina el concepto de pecado en la Biblia. Seguidamente el autor estudia la doctrina del pecado en la original en el A. y N. Testamento, con una breve recopilación de la doctrina judía extrabíblica. La doctrina del pecado original en el Magisterio de la Iglesia es el tema del tercer capítulo. Finalmente, se presentan los datos de la paleontología sobre el origen del hombre. El libro no es ciertamente original. Lo que, en verdad, sería extraordinario, dada la abundante bibliografía que hay sobre este tema. Como se trata de un punto muy discutido, es natural que el libro se preste a críticas. Es difícil saber lo que el autor en definitiva piensa sobre Gen 2-3. Parece que quiere mantener el adjetivo *histórico*, aplicado a estos capítulos. Nos parece que esto es un abuso del término histórico. Por otra parte la repetición de las mismas cosas crea un poco de confusión. De Rom 5, 12 el autor saca más de lo que realmente se puede. No basta que lo diga S. Pablo para que sea aceptado como doctrina; es preciso también probar que lo propone como doctrina revelada, y no es meramente un esquema cultural de su tiempo o de su mente. Nos parece ser éste un fallo del libro: descuidar los presupuestos hermenéuticos. Cuando después, trata de las modernas teorías sobre el pecado original, nos parece que el autor es demasiado dogmático. No se ve claro si el autor sigue admitiendo un Adán individual. Si Adán es un héroe epónimo (así lo cree el autor), ¿se puede seguir pensando que sea una persona individual?. Con todo, es de lo poco que hay en castellano sobre este tema, escrito por un autor español. Las erratas, por desgracia, son abundantes, especialmente al citar la bibliografía extranjera.—C. MIELGO.

PREUSS, H. P., *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1971, 25 x 17, 317 p.

El libro, bien presentado, es una amplia monografía sobre un tema que nunca había recibido la atención debida. Israel no sólo tomó de los pueblos vecinos ideas e instituciones, sino que también polemizó, rechazó, e incluso, se burló de las religiones extranjeras. Esta mofa de las otras religiones es el tema de esta obra que en su estructura sigue el orden cronológico de los libros bíblicos. Después de un apartado en que se presenta lo peculiar de Israel y de Yahve dentro del ambiente del Vecino Oriente, la investigación se dirige a la poémica burla en los escritos preproféticos. Seguidamente, los profetas, sobre todo el II Isaias, el libro de la Sabiduría y el apocalipsis de Abrahán. La mofa de las otras religiones es frecuente en el A. T. y más extensa y profunda que en los pueblos vecinos. Sin embargo nunca llegó a formar un género literario independiente. Es, más bien un motivo o un tema que aparece en varios de ellos. Aparece en los relatos en prosa, ya desde antiguo, aunque sin ser el tema predominante de ellos. Sólo al final la polémica ha originado una literatura especial (Carta de Jeremías). En todo caso, el A. T. no tiene como programa burlarse de las otras religiones, sino que simplemente lo usa como un arma para defenderse de las demás religiones o como un motivo que invita a la conversión. La literatura sapiencial, en general se libra de esta polémica, dado su carácter internacional. Una copiosa bibliografía y varios índices cierran el libro, que la editorial presenta espléndidamente.—C. MIELGO.

BALTZER, D., *Ezechiel und Deuterjesaja*. Berührung in der Heilserwartung der beiden grossen Exilspropheten. Walter de Gruyter, Berlin 1971, 23 x 15, XX-193 p.

Se trata de una elaborada disertación presentada en Göttingen. El tema, bas-

tante reducido, permite al autor analizar detenidamente los textos y matizar los resultados obtenidos, pues sólo trata de los contactos entre los oráculos de salvación de Ezequiel y del II Isaías. El autor divide su trabajo conforme a los temas en que se sorprenden relaciones de contenido doctrinal. Así, en primer lugar, trata del tema del «nuevo Exodo» en ambos profetas, luego de la importancia de Sion-Jerusalén y del Templo, el tema de la vuelta de Yahve, la nueva obediencia de Ir-rael y su Redención, el poder creador de la palabra de Yahve, la formación de la esperanza davidico-mesiánica, y, por fin, la definitiva paz en la tierra. El método es el ordinario seguido en estos estudios: análisis literario y crítico de las pericopas, historia de las formas, observaciones estilísticas y contenido doctrinal, al mismo tiempo que la función que las ideas de salvación tienen en el mensaje total del profeta. Las conclusiones a que llega el autor son matizadas. Contactos evidentes hay en algunos temas, que se explican suficientemente, dada la situación semejante en que se encontraron los dos profetas: el destierro. Las diferencias estilísticas y teológicas son claras. Ez tiene mucha afinidad con P, mientras que el II Isaías se acerca más a los salmos. En sustancia, las esperanzas de salvación son comunes. Y el autor podía haber aludido a Jer 30-31, escrito en la misma época en su mayor parte y que manifiesta el mismo mundo de ideas. Esto contactos entre Ez y el II Isaías no suponen influjo de Ez en el II Isaías, aunque tampoco deba excluirse absolutamente.—C. MIELGO.

VOLLMER, J., *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*. Walter de Gruyter, Berlín 1971, 23 x 15, X-217 p.

Aunque el título sea modesto, si bien apropiado, el libro trata de una cuestión importante para entender la personalidad de los profetas. Las retrospectivas y motivos históricos en los profetas y, sobre todo, la función que le dan los profetas a tal uso de la historia es importante para responder a la pregunta fundamental: ¿qué es un profeta? Es sabido que la escuela wellhauseniana, representada por B. Duhm principalmente, creyó que los profetas fueron creadores e innovadores en su mensaje, no habiendo punto de contacto entre ellos y las tradiciones religiosas del pueblo. Posteriormente G. von Rad —y está de moda hoy día— ha afirmado que los profetas están profundamente enraizados en la Tradición. Su labor fue interpretarla y actualizarla. Esta tesis de von Rad ha sido criticada por G. Fohrer. Vollmer, que hace esta disertación bajo la dirección de Fohrer, echa por tierra la tesis de von Rad, a nuestro juicio con razón. El autor consagra un capítulo a cada uno de los tres profetas del s. VIII: Amos, Oseas e Isaías; y en un capítulo final resume las conclusiones. Importante es señalar que ya en la introducción indica el método: la crítica literaria es la base de todo estudio serio. El autor justamente se queja de que esta parte modernamente se descuida mucho, sobre todo en la Teología de von Rad está casi completamente ausente. Preguntar por la autenticidad de determinados versículos, así como buscar la unidad literaria y limitación de las pericopas es el fundamento para enjuiciar el pensamiento de un profeta. En segundo lugar, siguiendo las huellas de Fohrer, distingue Tradición y función de la Tradición. Que los profetas conocían las tradiciones históricas y las usaron, está fuera de duda. Lo importante es saber la función que daban a estas tradiciones salvíficas. Las conclusiones de Vollmer son polémicas, pero, creemos, seguras. Los profetas no están enraizados en la Tradición, antes bien contra la tradición. Su mensaje proviene de la palabra de Dios que les comunica el fin de Israel. Este dato ciertamente no lo sacaron de la Tradición. Si usan las tradiciones históricas, lo hacen con la finalidad homilética: para justificar el final catastrófico del pueblo. El libro es rico en notas y bibliografía y los análisis de las pericopas son profundos y serios. Algún error tipográfico cabe señalar (p. 117, línea 4 falta una *t*).—C. MIELGO.

BOECKER, H. J., *Redeformen des Rechtlebens im Alten Testament*. Neukirchener, Neukirchen 1970, 24 x 15, 194 p.

Publicado por vez primera en 1963, aparece ahora la segunda edición de este libro, lo que es un índice de su valor. Fundamentalmente la obra es la misma que antes; solamente se han añadido algunas notas que se encuentran en las pp. 176-183 y, al mismo tiempo, se han incluidos algunos índices, sumamente útiles para una ulterior consulta. Conocido es el tema de esta disertación, que tiene como finalidad recoger e individualizar las fórmulas jurídicas, usadas antes, durante y al final del proceso jurídico. Tema, descuidado injustamente, dada la importancia que el derecho ha tenido en la formulación de muchos conceptos hebreos. El libro encontró general aprobación, aunque, en algunos puntos, debido a la rigidez del esquema adoptado, fue desaprobado. Sigue siendo la obra fundamental para el estudio del derecho israelita y ha influenciado las discusiones que se han desarrollado últimamente. En pp. 180-182, donde el autor responde a W. Schottroff, debe añadirse el artículo de este último, *Jeremia 2, 1-3. Erwägungen zur Methode der Prophetenexegese*, ZThK 67 (1970) 263-294.—C. MIELGO.

REESE, J. M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its consequences*. Biblical Institute Press, Rome 1971, 24 x 17, VIII-197 p.

La influencia helenística en el libro de la Sabiduría, aunque era admitida, nunca había sido estudiada tan detenidamente como lo hace Reese. Cinco capítulos comprende el libro. En el primero trata de la extensión de la influencia helenística, sobre todo en el vocabulario y en el estilo. Más importante es el segundo capítulo en el que se examina la profundidad e intensidad de esta influencia. Para ello escoge tres puntos importantes: la relación del hombre con Dios, la doctrina sobre la naturaleza de la inmortalidad del alma y la antropología. La conclusión de este capítulo es importante: el autor de Sab no sólo emplea un vocabulario nuevo ni revisa meramente la doctrina del A. T. con palabras nuevas, sino que incorpora muchas ideas, sobre todo de la especulación epicúrea sobre la inmortalidad y su naturaleza. Estas ideas nuevas le proporcionan al autor un precioso punto de apoyo para explicar la naturaleza religiosa de la inmortalidad del hombre y los misterios de la providencia divina. En el tercer capítulo se estudia el género literario de las secciones particulares (el autor admite 4) y de todo el libro; para Reese se trata de un «logos protreptikos», es decir, una exhortación didáctica. La unidad del libro y los destinatarios son el tema del cuarto capítulo. Se defiende la unidad de autor. La multiplicidad de fuentes y el largo espacio de tiempo en que se compuso el libro bastan para explicar las diferencias doctrinales que se notan. El libro de la Sab está dirigido a un grupo de estudiantes judíos; esto se concluye del lenguaje elevado y escogido, difícilmente asequible a un vasto público. En el quinto capítulo se ofrece un resumen y las consecuencias de esta profunda influencia helenística. El autor sagrado intenta una síntesis de de la Religión judía y de la cultura helenística. Notemos que varias siglas hemos encontrado que no figuran en el índice de abreviaturas y varios errores en la bibliografía de lengua castellana.—C. MIELGO.

SALAS, A., *Mito y Desmitificación en el Nuevo Testamento*. Casa de la Biblia, Madrid, 1971, 21 x 14, 121 p.

La Casa de la Biblia publica una serie de monografías de divulgación que van teniendo una buena acogida. La presente obra trata de un tema acuciante y espinoso. En tres partes divide la obra el autor. Primero trata, más bien históricamente de la postura cristiana ante el mito, deteniéndose sobre todo en el siglo pasado. En la segunda parte se examina el pensamiento de Bultmann, que, como es sabido, es la base de las discusiones modernas acerca del mito. Por fin, en la tercera

parte, la más original e importante, propone la «remitificación» cristiana, para llegar así a comprender perfectamente el mensaje cristiano. El libro está escrito con ponderación y equilibrio, y además, en una prosa fácil, al alcance de un vastísimo público.—C. MIELGO.

ROSENTHAL, E. I. J., *Studia Semítica. I, Jewish Themes. II, Islamic Themes.* University Press, Cambridge 1971, 23 x 16, XV-366 p., XV-224 p.

En estos dos volúmenes recoge el autor muchos trabajos y artículos anteriormente publicados en diversas revistas de difícil acceso. Nada menos que 35 años de investigación se hallan reunidos en estos volúmenes de considerable valor. Para comodidad se han separado los artículos en dos volúmenes: en el primero se recogen los artículos que tratan de temas judíos, mientras que en el segundo se hallan los temas islámicos. La Exégesis judía medieval se lleva las partes de León: exégetas judíos eminentes, como Isaac Abravanel, Rashi, Saadya Gaon, etc. son objeto de estudio, así como la filosofía religiosa judía del Medievo. La Filosofía política del Islam es también investigada a través de sus representantes más dignos.—C. MIELGO.

KAUFMANN, Y., *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah.* Union of American Hebrew Congregations, New York 1970, 24 x 16, XV-236 p.

Kaufmann, profesor de la Universidad de Jerusalén, muerto en 1963, publicó una obra monumental sobre la historia de la Religión de Israel en hebreo en cuatro volúmenes. Los tres primeros han sido ya traducidos al inglés de una forma abreviada. Ahora aparece este libro que es la versión inglesa de los capítulos 1 y 2 del cuarto volumen. Kaufmann, profundo conocedor de la exégesis rabínica y de la crítica moderna, manifiesta aquí su erudición. Su opiniones, en cambio se distancian mucho de lo generalmente admitido. Se trata de un período, ciertamente difícil, pero el autor añade más complicaciones. Así su opinión sobre Isaías 40-66, como obra de un sólo autor, escrita totalmente en Babilonia es algo inaudito modernamente. Demasiado calor pone en la defensa del monoteísmo hebraico, como si la creencia en un Dios único y universal fuera propia de Israel ya desde sus comienzos. En cuanto al Siervo de Yahve, tema muy discutido, el autor sigue su propia vía: el Siervo es el símbolo de la absoluta fidelidad de la nación a Dios. No tiene misión activa ninguna, no es mesías nacional, ni redentor de Israel. De la satisfacción vicaria no se habla en el último poema.—C. MIELGO.

GARCIA CORDERO, M., *Problemática de la Biblia. Los grandes interrogantes de la Escritura.* BAC, Madrid 1971, 20 x 13, 460 p.

Como fruto de numerosas conferencias en la América hispana, el autor ha escrito este libro, en el que presenta los temas más importantes de la S. Escritura, tanto del A. como del N. Testamento. El libro está dirigido a un vasto público, por lo que no es técnico, y debe ser considerado como de divulgación. En una primera parte introductoria, trata del problema de la inspiración, de la hermenéutica y de la Biblia, como historia de la salvación. Es la parte que menos nos ha gustado, pues sigue los manuales clásicos. Reducir, por otra parte, la hermenéutica al estudio de los sentidos bíblicos es perder de vista el problema más candente que tiene hoy la Escritura. La segunda parte trata del A. Testamento: prácticamente se explica desde el primer capítulo del Gen hasta el Sinaí; para luego pasar a los profetas y exponer el tema del mesianismo. Más extensa es la tercera parte, consagrada al N. Testamento. Esta parte es más doctrinal que exegética. Indicaríamos

como carente de actualidad el capítulo dedicado a la personalidad histórica de Jesús, y, en cambio habría sido más útil presentar un estudio sobre los milagros. Pero el autor es consciente de que la elección de temas se puede prestar a críticas. En conjunto, es un buen libro de divulgación.—C. MIELGO.

KILIAN, R., *Isaaks Opferung*. Zur Ueberlieferungsgeschichte con Gen 22. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 21 x 13, 128 p.

R. Kilian, autor de una monografía sobre las tradiciones presacerdotales acerca de Abrahán, ha tocado después la figura de Lot, y ahora en este libro trata el cap. 22 del Génesis sobre el sacrificio de Isaac. Como es generalmente admitido, también él atribuye el capítulo a E, quien es responsable de haber convertido la antigua saga en una historia de tentación con fines paradigmáticos y moralistas. Más allá de este estrato elohista, el autor encuentra un estadio ulterior más antiguo, en el que se trataría de una narración mítico-etiológica, que después perdió su orinal localización, convirtiéndose en una saga sobre la salvación de un hijo destinado a ser sacrificado. Importante es señalar que el autor cree que la saga primitiva es de origen extraisraelítico. Sólo secundariamente y en un estadio ulterior fue aplicada a Abrahán. Como confirmación de esta opinión, aduce dos ejemplos en el comienzo del libro: ni la lucha de Jacob (Gen 32, 23-33) ni la narración acerca de Sodoma (Gen 18-19) son de origen israelita. Se sigue, naturalmente, el método crítico-literario e histórico-tradicional, que, como muy bien dice el autor bien empleado, puede llegar a obtener resultados probables, y, en algunos casos, seguros. La bibliografía es abundante.—C. MIELGO.

DELCOR, M., *Le Livre de Daniel*. Gabalda, París 1971, 23 x 15, 296 p.

El libro pertenece a la Colección «Sources chrétiennes», serie de comentarios del A. y N. Testamento, que publica la benemerita editorial J. Gabalda. Es conocida la disposición de estos comentarios: traducción francesa en lo alto de la página, breves notas de crítica textual y comentario sólido, basado en un rico análisis literario. Nadie más indicado que Delcor, especialista en temas quiméricos y literatura intertestamentaria, para comentar el libro de Daniel, cuyo carácter apocalíptico le asemeja a la literatura intertestamentaria. En la extensa introducción, trata de averiguar el ambiente en que nació el libro de Daniel, que debió ser en un grupo asideo presenio, al menos para la segunda parte del libro. Referente a la primera parte, que, como es sabido, se compone de diversas leyendas acerca de un tal Daniel, el autor trata de averiguar su fecha de composición a partir de las influencias lingüísticas que se denotan en cada uno de los capítulos. Desde luego, no hay por qué suponer que sean de un mismo autor. El autor ha tenido en cuenta las opiniones de otros comentaristas, cuyas opiniones discute. En cuanto al Hijo del Hombre del cap. 7, el autor se adhiere a la opinión de T. W. Manson que ve una subida del Hijo del Hombre con las nubes hacia el «Anciano de días». Referente a 12, 1-3 sobre la resurrección, el autor sigue la opinión de Alfrink, que parece ser la más probable y más conforme al contexto. No cabe duda que es un excelente comentario de un libro, realmente difícil.—C. MIELGO.

VARIOS, *Revelación y Pensar mítico*. XXVII Semana Bíblica Española. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1970, 26 x 18, 310 p.

La XXVII Semana Bíblica Española, celebrada en 1967, en la que, como es ordinario todos los años, intervienen destacados escrituristas españoles, trató del mito, como tema general. El presente volumen recoge las conferencias desarrolladas entonces, y que tratan del mito desde varios puntos de vista. Las dos primeras conferencias (J. de Dios Martín y M. Herranz) hablan del pensar mítico

en general y hacen constatar la revalorización moderna del mito, así como sus características fundamentales. A González diserta sobre Mito, historia e Historia Sagrada, estableciendo las relaciones mutuas. Seguidamente, las conferencias estudian mitos particulares: S. Bartina trata de los mitos astrales en la Biblia, M. García Cordero habla de los mitos mesopotámicos, la demonología mesopotámica es el tema de J. L. Cunchillos, J. Guillén escribe sobre la relación del mito con la Revelación, los mitos de la historia primitiva son estudiados por A. Ibáñez Arana, de la relación con el culto trata J. García Trapiello, mientras que J. Alonso escribe sobre la coloración mítica de la figura del Mesías. Las cuatro conferencias restantes son obra de especialistas del N. T.: S. González de Carrea trata, en general, del pensamiento y expresión míticos en el N. T.; Kerigma, mito e historia es objeto del estudio de E. Pascual Calvo; A. Salas escribe sobre mito e historia en la resurrección de Jesús y, finalmente J. Losada escribe sobre Escatología y mito. Como se ve, casi todos los aspectos y temas importantes, relacionados con el mito en la Biblia han sido tocados por los conferenciantes. Por este motivo, el volumen es de gran utilidad y será apreciado por los estudiantes de lengua castellana. Debe notarse, que, debido a un error tipográfico, la conferencia de A. González no se ha recogido en el índice general.—C. MIELGO.

HARRISON, R. K., *Old Testament Times*. W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1970, 23 x 15, XVI-357 p.

La Palestina es un corredor natural entre países, que en el pasado fueron centros políticos y culturales importantes. Su historia, por tanto, se halla íntimamente relacionada con la historia del Medio Oriente. El Autor, consciente de esta realidad, no se limita a escribir la historia del A. T. desde el interior, sino que, basado en las informaciones de la Arqueología e Historia Antigua, consigue presentar los avatares de la Historia de Israel en relación con la historia de los grandes imperios de Asia Menor, Egipto y Mesopotamia. El libro es de lectura fácil y agradable. Las discusiones son dejadas a parte, pues no es un libro técnico, sino dirigido a un vasto público. La editorial merece todo elogio por la presentación del libro, que contiene más de cien fotos en blanco y negro y numerosos mapas.—C. MIELGO.

ROST, L., *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften*. Quelle u. Meyer, Heidelberg 1971, 22 x 14, 150 p.

Este breve libro es la continuación de la Introducción al A. T. de Sellin, que ha publicado en su décima edición G. Fohrer. Como el título lo indica, en éste se habla solamente de los apócrifos, es decir, de los deuterocanónicos para los católicos, y de los pseudoepígrafos (apócrifos). Además, comprende la introducción de los grandes manuscritos de Qumran: la Regla de la Comunidad, el documento de Damasco, el rollo de la Guerra, el Peshet de Habacuc, etc. En un Apéndice se habla de la Sabiduría de Ahiqar y del Pseudo-filón. El libro está provisto de una abundante y selecta bibliografía; los juicios, tanto de la crítica literaria como de la fecha de composición, son equilibrados. Es una obra escrita con erudición, y será de gran ayuda para los estudiosos del A. T. y de la literatura intertestamentaria.—C. MIELGO.

SCHREINER, J., *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*. Echter, Würzburg 1971, 22 x 14, X-329 p.

Después de «Wort und Botschaft» y «Gestalt und Anspruch des N. Testaments», dos obras colectivas del mismo editor, Schreiner presenta este tercer volumen in-

troductorio también y obra colectiva como los anteriores, cuyo tema principal es la Hermenéutica y el Método. Tras dos artículos de la historia de la exégesis del A. T. (J. Schreiner) y del Nuevo (J. B. Bauer), vienen las colaboraciones centrales del volumen. En primer lugar una valoración del método crítico-histórico desde el punto de vista teológico (K. Lehmann). Seguidamente, tres colaboraciones de valor eminentemente práctico: Schreiner presenta un modelo de crítica textual; las dos colaboraciones siguientes, debidas a E. Zenger y a A. Smítmans exponen un modo de exégesis del A. y del Nuevo Testamento, valiéndose para ello de una perícopa determinada. Dada la importancia que la historia de las formas ha adquirido, se han incluido dos artículos sobre Formas y Géneros literarios del A. T. y del N. que son un verdadero catálogo de formas literarias existentes en la Biblia. Dos artículos, debidos al mismo autor (K. Müller) tratan de Qumran. Primeramente señala algunos presupuestos que el escriturista del N. T. debe tener en cuenta cuando compara el N. T. con Qumran. Luego señala los manuscritos y ediciones de los documentos extrabíblicos qumranianos. Por fin se añade una especie de diccionario que recoge muchos términos, que, empleados por los especialistas, no son fácilmente entendidos por los principiantes. Como se ve, el libro es de gran utilidad, sobre todo práctica; será apreciado por los estudiantes de teología, ya que no sólo expone los primeros conocimientos, sino que enseña, además, el camino que se debe seguir para hacer un trabajo personal.—C. MIELGO.

HENGSTENBERG, E. W., *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions*. Kregel Publications, Grand Rapids 1970, 20 x 14, XVI-699 p.

Celebrándose el centenario de la muerte de Hengstenberg (murió en 1869), se ha reeditado esta monumental obra del grande exégeta alemán. Fue un representante del luteranismo ortodoxo, de tendencia pietista, que luchó toda su vida contra el racionalismo y las herejías. A su admirable erudición filológica y exegética unió una gran fe, profunda y sincera. Sus obras fueron muchas, pero ésta fue la principal en la que investiga las profecías mesiánicas y la figura del Redentor a través de todo el A. Testamento. Traducida al inglés y abreviada por Th. K. Arnold fue publicada en 1847. El hecho de que ahora se haya vuelto a reimprimir es una prueba del valor de la obra, que, sin duda alguna, es la más grande que se publicó en el siglo pasado acerca de las profecías mesiánicas.—C. MIELGO.

BUBER, M. ROSENZWEIG, F., *Biblische Gestalten aus der Schrift*. Jacob Hegner, Köln 1970, 17 x 10, 372 p.

M. Buber se preocupó mucho de elaborar una traducción de la Biblia en alemán, realmente moderna y atractiva, que reprodujera la fuerza y la peculiaridad de la hebrea. En este librito se recogen las narraciones más hermosas de la Escritura de la obra en 4 volúmenes de M. Buber. Más que una traducción, es una transposición, literariamente bien cuidada. Las figuras bíblicas, aquí recogidas son, Isaac y Rebeca, José, Moisés, Gedeón, Sansón, etc. En el lenguaje de Buber, la Biblia adquiere, sin duda alguna, viveza y colorido.—C. MIELGO.

VARIOS, *La pauvreté évangélique*. Cerf. Paris 1971, 18 x 14, 190 p.

La Orden Franciscana se ha tomado en serio la labor de renovación y de búsqueda de lo más auténtico, como nos lo muestra este libro. Para intentar ver con más profundidad cuáles son las exigencias de la pobreza evangélica en nuestro mundo, se invitó a especialistas en Escritura a hacer un estudio preciso del tema. De esta manera se nos presenta este libro que no por breve deja de ser valioso.

Como es ya de rigor, se comienza con el estudio de la pobreza en el A. T., por A. George. J. Dupont se detiene en los evangelios y los Hechos, dejando el pasaje controvertido de Mc 10, 23-31 y paralelos, para el examen más detallado de Légasse. La pobreza en los escritos paulinos es tratada por Seidensticker, y termina el libro con la aportación de Rigaux, «El radicalismo del Reino».

Los nombres de los colaboradores nos dan un índice del interés de este nuevo número de la colección «Lire la Bible» que sigue en su línea de presentarnos obras del más alto valor.—JOSE L. BARRIO.

Ciencias Teológicas

ÆLREDI RIEVALLENSIS, *Opera omnia. Ediderunt* A. Hoste, O. S. B. et Talbot, Brepols, Tvrnholti 1971, 26 x 14, XVIII-766 p.

También es el *Corpus Christianorum* y en la *Continuatio Mediaevalis* quien nos brinda un nuevo y amplio volumen. El autor no es tampoco desconocido en los ambientes teológicos y espirituales de la Edad Media y sus obras fueron muy apreciadas como libros de lectura. En este volumen se nos dan los siguientes títulos: *De Speculo caritatis*, *Sermo de Dilectione Dei*, *De Iesu Pueri duodenni*, *De spiritali Amicitia*, *De Institutione Inclusarum*, *Dialogus De Anima* y una *Oratio Pastoralis* según la edición de A. Wilmart. Los abundantes temas en torno al amor y los diálogos mantenidas sobre los diferentes temas que se desarrollan sobre el alma en la Edad Media abren el panorama al tema de la gracia. En las Introducciones como siempre se nos brinda la breve biografía, la obra, los manuscritos y la bibliografía. Felicitamos una vez más a Ediciones Brepols por el sacrificio que comporta la publicación de obras como ésta que son para bibliotecas y pocos estudiosos, especialistas en su mayor parte. Esto no obsta para que el servicio esté por encima de la economía.—J. MORAN.

PETRI ABAELARDI *Opera Theologica*. I. *Commentaria in Epistolam Pavli ad Romanos*. Apología contra Bernardum, cura et studia Eligii M. Buytaert, O. F. M., Tvrnholti, 1969, 26 x 14, XXXVIII-395 p.

Opera Theologica. II. *Theologia christiana*. *Theologia Scholarium* recensiones breviores. *Accedunt Capitula Haeresum Petri Abaelardi*, cura et estudio Eligii M. Buytaert Brepols, Tvrnholti, 1969, 26 x 14, 408 p.

El *Corpus Christianorum* en su *Continuatio Mediaevalis* nos ofrece ahora en una primorosa edición como todas las suyas un autor importante y unas obras de sumo interés para toda la teología de la Edad Media. Abelardo fue el blanco de todos los tiros, por arriesgar opiniones en cierto modo para una renovación del pensamiento teológico. Tuvo condenaciones a su cargo y Abelardo siguió su camino. Ahora podemos leer en edición preciosa sus obras. Y Buytaert nos da

noticias sustanciosas sobre la persona y la obra de Pedro Abelardo, y sobre los manuscritos y ediciones hechas de sus obras. Una bibliografía aumenta el valor de estas ediciones. Indudablemente *Corpus Christianorum* cumple con un importante cometido en el mundo de la cultura eclesiástica y ofrece a la mano cuanto pueda servir para esa historia de la teología y de la Iglesia que tan necesitada está de revisión y de documentos claros. Cuando los archivos acaben de ofrecernos esos manuscritos que duermen, sin salir a la luz pública, tal vez el panorama de la historia del pensamiento religioso cambie de rumbo y de interpretación. Mientras tanto agradecemos a Brepols editores estas majestuosas ediciones, a las que, aunque haya que poner algún reparo en lo crítico, no podremos nunca negarles el valor de servicio que prestan.—J. MORAN.

VARIOS, *Waldenser Geschichte und Gegenwart*. Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1971, 18 x 12, 263 p.

Los valdenses multiplican su actividad. El conocimiento mutuo y la historia y el presente de las diversas confesiones religiosas suponen siempre, por mayores conocimientos, un acercamiento entre las mismas. Es indudable que existía mucha ignorancia entre las diferentes confesiones, dedicadas únicamente a conservar con egoísmo colectivo, sus respectivas herencias. Cuando ahora salen a la luz pública obras en colaboración de este tipo hay un respiro general. No hay leyes de arcano para nadie y así todo aquel que pretenda instruirse puede hacerlo. Hay en esta obra una introducción a la historia y presente de la Iglesia valdense, debida a Erk, y unas colaboraciones para la historia debidas a Valdo Vinay, siguiendo los demás autores con otros momentos y lugares de esa historia. Sean bienvenidas obras de este tipo que recorren un poco el velo a todos para sentirnos más hermanos, amándonos más con mayor conocimiento.—J. MORAN.

METZ, R. SCHLICK, J., *Ric 70*. Répertoire des publications de l'année 1970. Répertoire bibliographique des Institutions chrétiennes. Cerdic, Strasbourg 1971, 24 x 16, 528 p.

Este índice bibliográfico por computador nos ofrece las publicaciones del año 1970. Es una nueva técnica que con muy buen acierto la Universidad de Estrasburgo quiere poner al servicio de los estudiosos de las Instituciones cristianas, con otros ambiciosos planes a largo plazo. En realidad, el material que se recoge es de gran importancia y el modo de citar y de valorar puede dar una base aproximativa lo más precisa posible para el investigador o el escritor o simplemente para aquel que pretende estar al día sobre la nueva bibliografía. Entran en ella índices de los siguientes países: Austria, Bélgica, Canadá, Suiza, Checoslovaquia, Alemania, Eire, España, Francia, Gran Bretaña, Grecia, Italia, Holanda, Filipinas, Portugal, Rumanía y Estados Unidos y se ampliará este cuadro en futuras tiradas. Tal vez la más débil sea la sección española y ahora despierta también a una visión más universalista de sus valores y de sus publicaciones. Obra que se recomienda por su interés a particulares interesados y de modo especial a toda clase de bibliotecas.—J. MORAN.

IVANKA, E. von, *Plato Christianus*. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Johannes Verlag, Einsiedeln 1964, 22 x 14, 496 p.

Solamente cuando durante toda una vida se ha dedicado un hombre a un tema puede florecer en una obra como la presente que tardamente presentamos y que es ya conocida en todos los medios especializados. La multitud de artículos que Endre von Ivanka había publicado sobre este tema de la aceptación y trans-

formación del platonismo en los Padres le había logrado ya un nombre merecido. Esta obra podía ser un poco el punto final de los mismos, en espera de profundizar en algunos y de nuevos documentos que le permitieran o cambiar sus conclusiones o afinar más sus proposiciones. El platonismo o el neoplatonismo en los Padres era evidente en su mayor parte, pero surgía una dificultad a la hora de ser usado por los mismos. Existía una transformación, en su mayoría, en sentido cristiano. Y por eso Von Ivanka comienza por el problema del método para poder acercarse con valentía al tema que se propone. Orígenes, Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona, el Pseudo-Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor, la Edad media occidental, Hesicasmo y Palamismo, son revisados ampliamente en estas densas páginas. Se podrá conformar uno más o menos a sus visiones sobre cada uno de los autores estudiados y al empleo que hacen del platonismo, pero no podrá negar que Von Ivanka tiene una documentación de primera mano y un uso fácil de la bibliografía. Por todo ello, la obra continúa recomendándose a los estudios patristicos para perder la inocencia ante ellos. Hay mar de fondo en la mayor parte de las interpretaciones, tanto de la Biblia, como del misterio cristiano.—J. MORAN.

WOLFSON, H.-A., *The Philosophy of the Church Fathers*. I. Faith, Trinity, Incarnation. Third edition revised. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1970, 22 x 15, XXVIII-635 p.

Nos llega ahora en una edición extraordinaria la obra de Wolfson en torno a la Filosofía de los Padres de la Iglesia. Es la tercera edición. La primera se había publicado en 1956, la segunda en el 1964 y la tercera en el 1970. Este mismo hecho garantiza ya el valor de la obra. Acometer una obra de este tipo en la variedad de los Padres e ir buscando la comparación de lo misterioso con la explicación racional o filosófica del mismo comportaba muchos riesgos pero Wolfson como gran maestro no se ha arredrado ante las dificultades. Y en este primer volumen ha elegido, como temas, los fundamentales del cristianismo, Fe, Trinidad, Encarnación: tres temas que se ensamblan en el conjunto de la actividad patristica y de sus escritos y de su predicación. En cada uno de ellos el autor va examinando y recogiendo los textos que avalan desde un punto de vista filosófico las diferentes explicaciones. Y así tienen cabida las diversas filosofías, en especial el estoicismo, el platonismo y el aristotelismo, sin desprestigiar algunos otros pensamientos de menor importancia. No se olvida tampoco de los anatematizados, ni de las herejías y también de ellas estudia los aspectos filosóficos. El esclarecimiento entre el misterio y la explicación del mismo es del mayor interés, porque solamente de este modo podremos llegar a desprender qué es lo esencial, y cuáles son las explicaciones que pueden variar según las filosofías de las épocas y no pueden ligar para siempre. La obra de Wolfson quedará como una de las clásicas, y esperamos que lleguen pronto los demás volúmenes.—J. MORAN.

MCNAMARA, M.-A., *L'amicizia in Sant'Agostino*. Ancora, Milano 1970, 18 x 11, 18 x 11, 279 p.

Presentar ahora la obra de McNamara publicada en inglés en 1958 no parece oportuno, dada la acogida que tuvo en su momento. Descubría en páginas calientes y con el aliento de lo joven aquello que fue el ideal supremo de Agustín que cultivó en su vida y que, educado a la escuela de Cicerón, plasmó en su obra, aunque elevado a categoría con la caridad, que sin embargo revertía en corazones humanos, al ser difundida por el Espíritu en ellos, y se trocaba de nuevo en amistad vivida a lo humano. La sencilla presentación de McNamara de la amistad en las diversas etapas de la vida de Agustín nos descubre al africano necesitado de los demás y vertido hacia los mismos. No hay teoría amplia

y profunda sobre la amistad, pero hay aires nuevos en la vida de Agustín. La edición italiana difunde a un público más amplio esa existencia amigable de Agustín, honrando la columna de «Caritas veritatis». A. Trapè dedica esta traducción a los jóvenes «amigos de san Agustín» y no deja de ser un acierto.—J. MORAN.

VARIOS, *La Patrología Toledano-Visigoda*. XXVII Semana Española de Teología (Toledo 25-29 sept. 1967). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1970, 27 x 17, 456 p.

Las ponencias en una Semana de Teología suelen ser resúmenes válidos de trabajos mayores ya publicados por los autores, o como en este caso, alguna nueva aportación sobre un tema que desde hace bastantes años viene estudiándose con alguna profundidad. En este XXVII Semana Española de Teología de tenor positivo en la presentación y en el desarrollo se han dado cita los especialistas en patristica española, aunque sólo los nacionales. Y en ella ha habido temas generales y temas litúrgicos, entrándose luego con algunos trabajos sobre S. Eugenio, S. Julián y S. Ildefonso. Hay una nota destacada en este volumen, como incitación y camino de nuevas investigaciones. Es el ejemplo del P. José Madoz en una breve «nota conmemorativa sobre el P. José Madoz», del P. José Sagüés. El P. Madoz quedará en los estudios patristicos españoles como un hito al que será preciso mirar siempre y desde el cual arrancaría una nueva era, por cierto poco desarrollada todavía, pero con muy buenas esperanzas. Las Semanas Españolas de Teología, con sus deficiencias como todo lo humano, se han laureado ya, y esperamos que sea realidad cumplida la Sección patristica del Instituto Francisco Suárez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, con el fin de que nuestros archivos vayan poco a poco dejando florecer sus riquezas.—J. MORAN.

SANTOS PADRES ESPAÑOLES. I. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. *La virginidad perpetua de Santa María. El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*. II. SAN LEANDRO. SAN FRUCTUOSO. SAN ISIDORO. *Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*. B. A. C., Madrid 1971, 13 x 20, 436 y 545 p

Presentamos los dos primeros volúmenes de la patristica española en cuidada edición bilingüe presentada por la Biblioteca de Autores Cristianos y preparada por Vicente Blanco y Julio Campos.

Es de notar referente a S. Ildefonso de Toledo, la exactitud crítica al haberse seguido un manuscrito único de la Biblioteca Nacional de París con el que no se había contado en las ediciones existentes hasta ahora. Es además la primera versión al español.

El segundo volumen recoge, igualmente en una esmerada edición crítica, toda la legislación monástica española, incluso la «Regula communis» atribuida a San Fructuoso.

Es digna de encomio la labor de la BAC por una parte, no menos que el esfuerzo de quienes han preparado estas ediciones magníficas, que permiten al estudioso disponer de este riquísimo material de trabajo y de tal precisión crítica.—L. ANDRES.

BELLINI, E., *La Chiesa nel mistero della salvezza in San Gregorio Nazianzeno*. La Scuola Cattolica, Varese 1970, 25 x 15, 111 p.

Las directivas del Concilio Vaticano II han llamado la atención sobre la necesidad de una conjugación, lo más sólida y perfecta posible, entre la tradición y el cambiante mundo actual. Solamente una renovación adecuada podrá venir de una entrada en los Padres, sin prejuicios y con los ojos abiertos, a su momento histórico y a su genialidad que en ocasiones se desborda. En San Gregorio Nazianzeno

no este espíritu de inspiración y de chispazo se ilumina con frecuencia. No tiene es verdad un tratado sobre la Iglesia y de aquí que Bellini tenga que hacer un «trabajo histórico-exagético» de sus obras, con el fin de entrar con visión global en las mismas. Encuadradas éstas y en consecuencia destilando el valor o menos de sus propuestas, puede examinar el «misterio de la salvación y la Iglesia», la «economía divina de Adán a la venida del Verbo», «Jesucristo lleva a completéz la economía divina». «De Cristo a la Iglesia». Y en una segunda Parte que titulará «La fenomenología de la Iglesia», hablará de los aspectos generales de la misma para concluir con un resumen del pensamiento de S. Gregorio, buscando el «alma de su pensamiento», y hablando del «misterio de la Trinidad», de la «nueva visión de la historia», de la «visión de la Iglesia» y unas reflexiones finales. Sin gran profundidad y quizá extrayendo de los textos en ocasiones más de lo que en ellos se contiene ofrece una orientación válida para la eclesiología del poeta de Nazianzo.— J. MORAN.

STEINMANN, J., *Tertullien*. Chalet, Paris 1967, 22 x 14, 319 p.

La figura de Tertuliano en la historia del pensamiento cristiano y su influjo en toda la tradición que le sigue, ocupa un puesto de primerísima importancia, por su profundidad en el tratar los problemas teológicos, siempre permaneciendo hijo de su época y con el carácter propio del mismo Tertuliano. La obra de Steinmann llega a nosotros en una edición póstuma del que supo calar y congeniar, quizás por la similitud de idiosincrasia en la personalidad del cartaginés. Tras un estudio de la formación y vicisitudes en la vida de fe de los primeros años de Tertuliano, el autor pasa a estudiar los principales temas que fueron su objeto de estudio y preocupación principal, temas estudiados en el examen a cada obra que pasa ante la crítica del autor. Para llegar a la conclusión de que Tertuliano ha tenido un sentido profundo y certero de las necesidades de su tiempo y del nuestro. Expresar la fe cristiana en un lenguaje nuevo, elegir en la lucha con el paganismo el atacar sobre todo el culto de los Césares, concentrar todos los recursos de su polémica contra Marción y el gnosticismo, usar en los comentarios de la Escritura un método positivo e histórico, descubrir la ley del desarrollo del dogma y en materia moral discernir claramente lo esencial de lo accesorio a la vez que tratar de hacer resaltar los principios fundamentales del cristianismo. Así coloca el autor del trabajo que tenemos entre manos, al gran Tertuliano, bajo el signo de nuestro tiempo y sus preocupaciones, preocupaciones eternas del cristianismo en la historia. Damos por bienvenida la obra de Steinmann que servirá para seguir conociendo más claramente a los que vivieron los primeros momentos del cristianismo.—C. MORAN.

SIMONETTI, M., *Testi gnostici cristiani*. Laterza, Bari 1970, 22 x 4, 275 p.

El gnosticismo, como una de las grandes corrientes, que impregnó todo el pensamiento de los primeros siglos de nuestra era, va siendo cada día más conocido, con nuevos descubrimientos de documentos. Simonetti, en una apretada introducción, nos ofrece brevemente el significado del gnosticismo, sus ramificaciones y su doctrina, juntamente con los documentos principales, presentados con exactitud y con cuidado. Para recoger los textos gnósticos cristianos se ha recorrido a diferentes autores, que en su polémica, han citado texto por texto, algunos de los más representativos. A cada uno de los artículos permite también una breve introducción, presentando la historia, los autores y la doctrina de que se trata. Una breve bibliografía hace más valiosa todavía la obra. La presentación es impecable y el profesor Simonetti se apunta un tanto más en su ya abundante bibliografía sobre la literatura cristiana antigua.—J. MORAN.

ZEMP., P. *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*. Max Hueber, München 1970, 23 x 16, 253 p.

La línea de la historia de la salvación en el plan salvífico de Dios a través de la historia del mundo y de la humanidad en íntima unidad, está tomando carta de primer orden en la teología actual. Han pasado los siglos del estaticismo teológico y con el recurso a las fuentes y el sentido de historicidad que caracteriza el horizonte del pensamiento actual, asistimos a una renovación que no puede ser más prometedora. El autor examina en su estudio las líneas fundamentales que rigen la historia de la salvación en Gregorio de Nisa que ha sabido calar en el espíritu de la revelación con un dominio poco común. El hombre en Cristo llamado a un «Plus». El antropocentrismo y cristocentrismo base de todo su saber teológico. Es lo auténtico y la ausencia de vaguedades en las cuales había caído la teología degenerada. Agradecemos al autor su contribución al esclarecimiento de estos puntos que ya en Gregorio Niseno eran del dominio común y habían sido olvidados con el correr de los tiempos. Como tesis doctoral todo el aparato crítico es perfecto y merece la alabanza de los amantes de la teología de los Padres.—C. MORAN.

HANGGI, A. — SCHÖNHERR, A., *Sacramentarium Rhenangiense*. Universitätsverlag, Freiburg 1970, 17 x 25, 432 p.

DESHUSSES, J., *Le sacramentaire grégorien*. Ed Universitaires, Fribourg 1971, 17 x 25, 766 p.

Nos encontramos ante dos obras de estudio dignas de todo elogio ya que ponen a nuestro alcance una serie de textos litúrgicos, riquísimos de contenido, y con una precisión crítica admirable.

A pesar de los excelentes estudios ya existentes sobre el sacramento gregoriano en concreto, y las ediciones que se han venido sucediendo, ésta que nos ocupa supera a todas hasta hacerlas, nos atreveríamos a decir, insuficientes. La edición del sacramentario rhenangiense, de la que se puede decir lo mismo, está completada también con un índice de todas las fórmulas y con unas tablas de concordancias de gran utilidad práctica. Son dos obras, en definitiva, a las que todo estudioso ha de volver a la hora de una más consciente y documentada renovación litúrgica. Con estas nuevas publicaciones la editorial de Friburgo nos demuestra nuevamente su interés en prestar un servicio inapreciable no sólo a los especialistas, sino a toda la Iglesia que de este modo irá poco a poco descubriendo su verdadero rostro, limpiándole de las posibles manchas que a lo largo de los siglos la mancharon. Este es el lema de la colección SPICILEGIUM FRIBURGENSE, «Textos para servir a la historia de la vida cristiana». Felicitaciones, pues, a tan digna editorial y ánimos para seguir en su preciosa tarea.—L. ANDRES.

SCOTT, W. A., *Historical Protestantism: An Historical Introduction to Protestant Theology*. Prentice Hall, Englewood Cliffs 1971, 21 x 14, 224 p.

Nuestra época es sin duda alguna enriquecedora para los espíritus que saben seguir la línea de la misma, por la abrumadora información producto de un siglo en que el libro se ha hecho algo connatural al mismo hombre. El hombre de la calle tiene acceso a lo que en pocas décadas atrás era algo cerrado a un círculo reducido de especialistas. Por esta misma razón la teología protestante sigue su tarea de presentar sus colosos, espíritus entregados a la misión evangélica, al público de toda creencia e ideología. La obra que presentamos va directamente dirigida a preparar los caminos de la unión, a conocer mejor protagonistas del juego de la desunión, para poder ver en una orientación lo más objetiva posible y en contexto ecuménico, las posibilidades que siguen encarnadas en lo que tratan de diri-

gir sus actuaciones al diálogo y a la apertura. Introducción dirigida al vulgo, pero atrayente e interesante por la manera cómo el autor sabe presentar la problemática. Excelente presentación.—C. MORAN.

RANKE-HEINEMANN, U., *El Protestantismo, naturaleza y evolución*. Studium, Madrid 1971, 21 x 14, 167 p.

Es sin duda una novedosa aportación al quehacer ecuménico. La autora está convencida de que la unidad confesional debe estar basada en la eclesial, es decir, que a partir del Pueblo de Dios se la debe conseguir. De aquí se deduce el fin del presente trabajo: ser una obra de carácter más bien popular ya que se intenta que el pueblo conozca lo que le separa de las otras confesiones cristianas. Hay diferencias en la fe, pero son éstas elementos menos disgregantes que las ignorancias mutuas.

Con este fin en la mente, hace la autora un repaso muy equilibrado de los reformadores, terminando por la actual teología protestante. No hay duda que su postura es fruto de una situación personal: la autora pertenece a una familia protestante que por tradición todos sus miembros son teólogos; Uta, sin embargo, de sus estudios de teología logró la conversión al Catolicismo. No hay duda pues, que su juicio está totalmente despojado de ignorancia.—OSCAR FLECHA.

SUBILLA, V., *I tempi di Dio*. Claudiana, Torino 1970, 24 x 16, 364 p.

«Los temas tratados en estos estudios de desigual elaboración —dice el autor— vienen sugeridos por la preocupación de la orientación de la fe y del testimonio evangélico en el tiempo presente: no pretende proponer soluciones nuevas, sino simplemente valorar y componer datos presentes en la conciencia teológica con-

temporánea, para ejercitar una cierta presión crítica sobre el presente y tratar de abrir vías para el futuro» (p. 5). Y al final de su prefacio agregará: «Pretenden solamente plantear cuestiones, suscitar interrogantes, que nos estimulen a no descansar en lo adquirido y en lo establecido: ni en lo de la tradición, ni en lo de la contestación» (p. 7). Estas obras, vengan de la corriente de pensamiento de que vinieren, siempre con ojo avizor para discernir los matices, son siempre provechosas. Es la inquietud y la búsqueda las que las rige y ese espíritu debe alentar a todo aquel que se vea alentado por un algo religioso. El autor es valdense y consiguientemente su tractación se resiente de ello, pero no obsta para que el planteamiento de la problemática sobre «Dios y los ídolos», «Cristo y la historia», «El Espíritu y el "avvenimento"» tengan un valor universal y mucho más amplio. Así, mirados los temas desde diferentes perspectivas, será más fácil su comprensión que aspira a ser totalitaria, pero nunca llegará a serlo sin duda.—J. MORAN.

SANDEE, E. R., *The roots of Fundamentalism*. British and American Millenarianism 1800-1930. The University of Chicago Press, Chicago 1970, 22 x 14, 328 p.

El llamado «Fundamentalismo» ha sido siempre un campo discutido en el movimiento religioso de los Estados Unidos de América. Generalmente se ha venido entendiendo como una reacción en contra de la postura modernista de principios de siglo; a la que se vinculaba el fenómeno sociológico de oposición sistemática entre la religiosidad rural y la religiosidad urbana. En contra de las ideas liberales y modernistas, el movimiento Fundamentalista, dirigido en parte por la Iglesia Presbiteriana, reafirmaba a través de los años, los puntos básicos del dogma cristiano. Sandeen, profesor de Historia en el Macalester College de Saint Paul, Minnesota intenta dar una nueva visión de las cosas, presentando el Fundamentalismo americano como algo propio «a self-conscious», *structured, long-lived dynamic entity*, buscando sus orígenes en los movimientos milenaristas anglo-americanos del s. XIX. Por eso se ve obligado a volver la vista atrás y a repasar los fenóme-

nos religiosos anteriores. El libro resulta interesante, ya que es una mezcla de historia, de Biblia, de fervores religiosos; a la vez que nos enseña a comprender la génesis de una buena serie de sectas nacidas dentro de la comunidad protestante. El libro está adornado con una extensa bibliografía y una abundante documentación.—A. GARRIDO.

MANN, F., *Das Abendmahl beim jungen Luther*, Max Hueber, München 1971, 23 x 15, 146 p.

Innumerables son ya los estudios realizados en la empresa que traen los cristianos entre manos hoy día en el diálogo ecuménico. Frido Mann ciñe su esfuerzo en profundizar la doctrina sobre la eucaristía y en concreto en los primeros ensayos de Lutero, donde no es tanto el problema de la presencia real de Cristo lo que le preocupa, cuanto las bases fundamentales de la doctrina sobre la cena, insistiendo sobre el sacerdocio común de los fieles y el significado de la Palabra en la celebración litúrgica. El autor en su intento por «recatolizar» a Lutero, lleva al lector a través de un estudio histórico y doctrinal, a comprender que el Lutero de los primeros años hasta la bula «Exsurge Domine», estaba en conformidad plena con la doctrina tradicional de la Iglesia y por tanto, se trataría de hacer tomar conciencia hoy de la realidad, para comprender los valores que la doctrina sobre la Eucaristía presentada por Lutero sigue persistiendo y ha de permanecer en la enseñanza común de la Iglesia, valores que habían quedado trasnochados y pasados a segundo lugar a partir de la Contrarreforma.—C. MORAN.

RATZINGER, J., *Das Neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Patmos, Düsseldorf 1970, 22 x 15, 424 p.

El autor del libro que presentamos hoy al público es de todos conocido por su profundidad y equilibrio en el campo teológico y en concreto en la Eclesiología por sus innumerables aportaciones al estudio de la misma, ya desde los comienzos de su carrera teológica. La obra es un conjunto de estudios diversos que con el correr de los años el autor ha dado a la luz pública en varias revistas científicas y dictado en sus clases. Su labor se extiende desde investigaciones sobre la tradición patristica acerca del núcleo fundamental del pueblo de Dios en su dimensión pneumatológica, hasta la parte de los ministerios en la Iglesia, siguiendo por otros, sobre la significación de la Iglesia en el mundo y su relación con las otras religiones. No podemos por menos de aplaudir esta compilación de estudios sobre la Iglesia, que de esta manera, se pueden encontrar unidos en un mismo volumen de fácil acceso al lector preocupado de estos problemas. Patmos sigue su línea de presentarnos inmejorablemente las ediciones de sus libros.—C. MORAN.

KNÖRZER, W., *Die Bergpredigt. Modell einer neuer Welt*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968, 20 x 13, 104 p.

El sentido encarnacionístico del mensaje cristiano con todas sus consecuencias es una de las riquezas que el trabajo escriturístico está proporcionando a nuestro cristianismo. El libro que presentamos es lógico en esta actitud, llevando a través del estudio del Sermón de la Montaña a consecuencias que van implicadas en el mismo y sus realizaciones concretas. A pesar de ser un estudio que va dirigido al gran público, ha sabido el autor unir la seriedad científica del mismo a la fácil inteligencia de sus lectores. Damos por bienvenida la obra que se une a la colección «Biblisches Forum» y esperamos que la labor que se han propuesto los promotores de la colección sea llevada a su feliz término con los restantes libros inspirados, dejados llevar de la misma preocupación que manifiesta en el suyo el autor del presente estudio.—C. MORAN.

TILLICH, P., *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. Teil I. Urchristentum bis Nachreformation*. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1971, 22 x 15, 311 p.

Es sin duda en el campo de la teología protestante, donde ha empezado en serio, ya desde hace varias décadas, el estudio de la teología a través de la historia, con métodos histórico-críticos que han hecho reflexionar a la teología católica sobre el particular, para decidirse finalmente en ciertos centros que han tomado en serio la teología, por estudiar el desarrollo del pensamiento teológico en todos los niveles. El libro que presentamos, tiene por autor a un teólogo cuyo renombre nos puede ya hacer suponer la pericia a través de la historia del cristianismo. Aunque por la extensión del estudio no se puede esperar que sea analítico, no obstante, este gran coloso de la teología ha sabido señalar los temas más candentes en cada época que va sucediéndose. Un estudio objetivo e imparcial que nos puede acercar a una mayor comprensión del cristianismo en los que han dedicado lo mejor de sus vidas a la reflexión sobre el mismo. Tillich nos lo demuestra con una claridad nada común y podría servir muy bien como una introducción a esta visión histórica de la teología. Inmejorable presentación.—C. MORAN.

BARTH, K., *La teología protestante au XIX e siècle*. Labor et Fides, Genève 1969, 468 p.

En esta voluminosa obra nos ofrece el gran teólogo de Basilea la historia de la teología protestante del siglo XIX, después de un amplio compendio sobre sus presupuestos del siglo XVIII (pp. 23-106). Su visión objetiva, equilibrada y respetuosa de todo esfuerzo teológico cristiano, hace que la obra resulte constructiva y agradable. La exposición de la doctrina de Schleiermacher es realmente de antología y domina la mayor parte de la obra porque, según Barth, él es directa o indirectamente el padre de todos los movimientos teológicos posteriores. El último capítulo (pp. 445-465), escrito recientemente sobre su postura ante la doctrina de Schleiermacher y el uso que han hecho de ello los «teólogos existencialistas», tipo R. Bultmann, así como los «teólogos de la muerte de Dios», a pesar de una cierta ironía, nos ofrecen un verdadero resumen del pensamiento teológico de Barth y nos dan la medida de su respeto profundo a la revelación de Dios en Cristo y a todo esfuerzo honrado por transmitir con fidelidad a los hombres el mensaje evangélico.—A. TURRADO.

EVDOKIMOV, P., *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. La enseñanza patrística, litúrgica e iconográfica. Paulinas, Madrid 1969, 12 x 18, 206 p.

La autoridad del autor garantiza el valor del presente libro. Pero sin duda, lo fundamental, a la hora de buscar criterios de valoración, es el hecho de que sea un oriental quien escriba del tema. Precisamente por eso, nos podemos acercar a él con seguridad de estudiar en breves esquemas una visión de conjunto tanto filosófica como teológica y, sobre todo, vivencial —que todo hay que tenerlo en cuenta— para comprender esta teología oriental en relación con el tema de Dios. Su lección fundamental es la exigencia de unos ojos para con los orientales que, con su teología vivida en el contexto social y desde una visión de su mundo y tiempo, aportan un modo nuevo de acercamiento a Dios como problema, con sus implicaciones trinitarias, antropológicas, etc.—JOSE M. BERNARDO.

ERIKSON, H. E., *Der junge Mann Luther. Eine Psychoanalytische und historische Studie*. Rowohlt, Hamburg 1970, 19 x 12, 308 p.

La rica y tan discutida personalidad del que supo poner la mano sobre una de las llagas de la Iglesia oficial en su tiempo, es hoy tema muy socorrido en su poli-

facética dimensión. Nada de extrañar por tanto que incluso los psicoanalistas se hayan propuesto aplicar su ciencia al ser del genio de la Iglesia evangélica. Un estudio original y que sabe calar con bastante realismo las motivaciones de las afirmaciones y actuaciones del monje agustino Martín Lutero. Necesitábamos estudios de este tipo en nuestro mundo que se califica de cientista y que a través del psicoanálisis sabe tocar muchas lacras humanas producidas por las mismas manos humanas quizás en nombre de lo divino. Lo humano nunca ha sido extraño al cristianismo y menos en nuestro tiempo. Una buena contribución al conocimiento de Lutero que incluso servirá al diálogo ecuménico por las aportaciones que nos ofrece también en el campo histórico.—C. MORAN.

FAHRNBERGER, G., *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine Rechts-theologische Untersuchung.* Herder, Wien 1970, 23 x 15, 130 p.

Partiendo de la situación nueva motivada por el Concilio Vaticano II en las relaciones episcopado-presbiterado, el autor hace un estudio histórico, comenzando por un análisis de la evolución de la doctrina con anterioridad al Concilio de Trento. Estudia a continuación el movimiento presbiterial del s. IV, que consideraba esta relación y distinción de orden jurisdiccional y no sacramental. Mentalidad que llegará a culminar en la escolástica e incluso en Sto. Tomás. Simultáneamente, sin embargo, puede seguirse otra tradición, sobre todo en Hipólito de Roma, que reconoce la sacramentalidad del episcopado. El autor se detiene a estudiar el influjo de la Escuela de Salamanca sobre el Concilio de Trento, insistiendo sobre la sacramentalidad del episcopado, influjo que no llegó a contrarrestar el auge de la corriente presbiterial, debido sobre todo a las impugnaciones de los reformadores. A causa de la Reforma, el Concilio no llegó a una visión más coherente y orgánica de la relación episcopado-presbiterado tal como luego ha sido presentada por el Vaticano II.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana que nos ofrece interesantes aportaciones para el estudio de la teología del sacerdocio, precisamente en estos momentos, en que cada vez con más empeño se trata de llegar a una formulación más exacta de la teología del sacerdocio, en base al pensamiento y a la realidad actuales.—L. ANDRES.

NEUSER W., *Calvin.* Walter de Gruyter, Berlín 1971, 18 x 12, 121 p.

Escribir para el gran público una obra del tipo que tenemos ante nosotros, supone sin duda, una preocupación seria por poder llegar a hacer comprender la figura de este fundador de la Iglesia que lleva su nombre, distanciándose en ciertos puntos de las visiones teológicas de Lutero. Estudio sumario de su personalidad y su obra a través de las diversas vicisitudes de su vida. Es una síntesis quizás demasiado apretada para poder captar en su línea fundamental la base de la teología de Calvino. No obstante tiene su valor especialmente en nuestro tiempo en que estamos embarcados en el diálogo ecuménico y todo lo que sea estudio de esta clase, lo damos por bienvenidos ya que llegará a franquear las dificultades a las que estamos asistiendo en ese diálogo. Buena presentación y un volumen accesible a los no introducidos en la materia.—C. MORAN.

HECK, E., *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin.* F. Schöningh, Paderborn 1971, 21 x 15, 307 p.

Una hermenéutica de las doctrinas y afirmaciones de los pensadores de la fe revelada, es uno de los postulados que nos está exigiendo el cristianismo actual. El cristiano de nuestro mundo quiere ser y aspira a ser hombre de convicciones profundas, basadas en una visión racional del sentido de sus creencias. Está saciado de afirmaciones infundadas y pide firmeza, seriedad. La obra que presen-

tamos va orientada en esta dirección, extrae de la gran obra de Santo Tomás lo mejor de ella en cuanto a lo que al concepto de «religión» se refiere. Estudio llevado a término con un dominio poco común, recurso a las afirmaciones del mismo concepto a través de la historia, llegando a sacar lo positivo para el hombre de hoy. Sólo en base a una filosofía de la religión se comprenderá lo que el concepto «religión» puede suponer y las consecuencias que lleva consigo.—C. MORAN.

FEUERBACH, L., *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum «Wesen des Christentums»*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, 18 x 11, 78 p.

Es una simple reproducción del ensayo de Feuerbach, editado ya en la edición de Leipzig en 1944. Feuerbach, como es sabido, toma aquí la concepción de Lutero para someterla a una crítica despiadada. Se ofrece el ensayo en un tomito manejable, como reimpresión reprográfica.—L. CILLERUELO.

COMBLIN, J., *Théologie de la révolution*. Universitaires, Paris 1970, 23 x 16, 297 p.

Es una época producto de las revoluciones inherentes a la historia, era de esperar también un estudio dedicado a ese mismo factor que está realizando nuestro mundo en el campo de la teología. El intento del autor lo vemos venir por sí mismo, llegando, después de un estudio concienzudo a través de los hechos que caracterizan nuestra historia y sus repercusiones en la vida de la Iglesia y de la vida del cristianismo, a fundar los principios en los que toda revolución está basada, principios que van en la esencia misma del ser cristiano. Occidente es el foco de las revoluciones dado que es donde el cristianismo ha fraguado con todas las consecuencias, dando paso a las experiencias actuales en todos los niveles. El intento del autor es plausible y abrirá a muchas mentes una comprensión más precisa y menos tímida de lo que la palabra «revolución» puede significar y esto en mayor escala aplicado a un título como «teología de la revolución». Las mentes asustadizas nunca han sido cristianos comprometidos. Damos por bien bienvenido tal estudio y esperemos una superación y profundización cada vez mayor del tema por su trascendencia en nuestra segunda mitad del siglo XX.—C. MORAN.

SCHLIER, H.-MUSSNER, F., *Zur frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970, 21 x 14, 117 p.

La colección «*Quaestiones disputatae*» nos está ofreciendo un conjunto de estudios dignos del mejor encomio posible, por su seriedad en los mismos y a su vez porque ha tenido la valentía de recoger a través de sus trabajos los temas más candentes de la actualidad y ante los cuales muchos cristianos de nuestra época se ven desorientados. Evadir los problemas es de hombres seguros de sí mismos en su creencias infundadas, sólo los especialistas nos pueden dar respuestas clave y más si son hombres como los que se han comprometido con el estudio que presentamos, escrituristas y teólogos, muchos de ellos han empleado todas sus fuerzas al servicio de la Iglesia fieles, a ella misma y en ella a los cristianos. Como el mismo subtítulo muestra se trata del estudio del tema central del cristianismo en la Escritura y en la primeros pensadores de la revelación sobre el tema. Cristo, su persona y su mensaje como centro de este estudio, con todas las consecuencias que lleva consigo y repercusiones de la filosofía en la interpretación del dato revelado y sus posibles aplicaciones para una hermenéutica en nuestro tiempo colocando a Cristo como centro de la historia de la humanidad, el alfa y omega de la misma. Estudio que deberá estar presente en

cualquier trabajo que se lleve a cabo sobre el tema, por la trascendencia y envergadura del mismo. C. MORAN.

FLAMAND, J., *La fonction pastorale. Ministère et «sacerdoce» au-delà de l'ecclésiologie de Vatican II.* Epi, Paris 1970, 20 x 14, 76 p.

El problema actual sobre el sacerdocio no es un problema de pastoral o de espiritualidad. Su raíz tampoco es la falta de fe, o el naturalismo, y otros infinitos «ismos» que con frecuencia se nombran para ocultar realidades más serias. Es un problema teológico. Este pequeño librito así se lo plantea, estudiando bien, dentro de su brevedad, los problemas de la sucesión apostólica, el ministerio en los primeros «modelos» de Iglesia (paulina-petrina), y por fin trata, como es de rigor en estos estudios, del ya titubeante «carácter».

En resumidas cuentas, estamos ante un buen resumen que nos ofrece el panorama de la disputa actual sobre el sacerdocio, tomando postura claramente el autor, de manera decidida, por un sacerdocio, o, mejor, por ministerio funcional. Aumenta el valor del libro la abundante bibliografía en forma de citas a pie de página.—JOSE L. BARRIO.

COONEY, C., *Guida alla teologia contemporanea.* P. Gribaudo, Torino 1970, 19 x 12, 250 p.

La presente obra quiere ser una defensa del actual movimiento vivencial de la teología y pretende serenar a quienes ven o creen ver que todo se está cayendo. Trata de mostrar cómo la actual teología aunque difiera en una serie de puntos, es una evolución de la anterior por la actual interacción entre existencia-teología. Y así trata de hacerse ver cómo las actuales nociones del personalismo, el comunitarismo, la secularización, la idea de servicio, etc. se aplican a nociones fundamentales de la doctrina católica como la fe, la revelación, los misterios de la Encarnación, la Trinidad y la Iglesia y discute los problemas actuales en torno a la teología sacramental y moral. Hay que tener presente que no trata de ser una obra exhaustiva, sino de reflexión, de toma de conciencia, un esfuerzo por hacer ver cómo la teología actual quiere ser vital para el hombre de hoy.—F. MARTINEZ.

BECK, M., *Kirche und Herrschaft Gottes.* Anton Pustet, Salzburg 1970, 21 x 13, 185 p.

La necesidad imperiosa que se venía exigiendo en la teología de actualizar el mensaje evangélico para el hombre de nuestra época producto de la técnica y la ciencia, va tomando carta de ciudadanía en los que han tomado en serio su misión cristiana como teólogos. El autor nos presenta en esta pequeña obra casi toda la teología, es decir, analiza con una visión pastoral el significado de la Iglesia como la realidad escatológica viviendo en el hoy histórico pero con perspectivas abiertas. De esta manera examina a su vez la misión de la misma presentando lo que vive en el caminar diario junto a todos los llamados, cumpliendo así el aspecto esencialmente comunitario que lleva consigo el ser cristiano. La teología y la escatología como los dos pilares sobre los que se ha de apoyar toda la teología en su afán por vivir esa tensión escatológica. Buena presentación y al alcance del gran público.—C. MORAN.

FEUERBACH, L., *Das Wesen der Religion.* Hegner, Köln 1967, 16 x 9, 257 p.

Ahora que se tratan con tanta animosidad los temas religiosos, es importante volver a leer las obras que en su día produjeron un gran impacto, sin duda porque hicieron diana en los puntos claves reveladores de situaciones y teo-

rias. La editorial se apunta un triunfo al reeditar esta obra que es fundamental para la crítica de la religión, sobre todo de Marx con todas sus derivaciones.—D. NATAL.

FRIES, H., *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung.* Erid,ewel, München-Freiburg i. Br. 1970, 21 x 14, 376 p.

La obra que presentamos al público es un conjunto de trabajos realizados por el autor sobre temas que el Dr. Fries domina con una pericia nada común. El problema de la fe en un mundo secularizado y tecnócrata con las repercusiones que dicha actitud tiene en la vida del cristiano. El significado de la Iglesia en un mundo pluralista. Problemas de la Iglesia como institución y sus consecuencias en la existencia diaria del cristiano. Y temas sobre la apertura ecuménica y sus perspectivas teológicas. Son estos los trabajos sobre los que trata de reflexionar y colocarlos en su lugar, de frente sobre todo a la orientación pastoral en la que debe situarse la Iglesia y los cristianos. Reflexiones desde el punto de vista de un teólogo que vive los problemas desde dentro, implicado como está en todos ellos con esa dedicación digna de un profesor cuya misión dentro del cristianismo la tiene bien definida, y conforme a ella sigue actuando a través de sus trabajos. Agradecemos esta reunión de sus trabajos en un sólo libro, que muchas veces hoy serían de otra manera ignorados por diversas circunstancias.—C. MORAN.

MALEVEZ, L., *Histoire du salut et Philosophie.* Cerf, Paris 1971, 21 x 13, 112 p.

El hombre de hoy busca una fe racional, está saciado ya de superestructuras de toda clase e imposiciones religiosas arbitrarias. Su horizonte de comprensión de sí mismo en el misterio, le lleva a fundamentar el hecho salvífico a través de esa precomprensión. La necesidad de una filosofía dentro del marco de una historia de la salvación universal y a su vez de la revestición de esa misma precomprensión por la Palabra, son los dos presupuestos de una hermenéutica teológica dentro del horizonte salvífico. Con esta perspectiva estudia el autor toda la problemática del hecho salvífico en tres autores más representativos y los tres del campo evangélico: K. Barth, R. Bultmann y O. Cullmann. Son estudios publicados por el autor en varias ocasiones y con una línea crítica-objetiva digna del dominio de los sistemas diferentes de estos tres colosos de la teología. Ayudará a hacer luz este estudio, en el incipiente intento de fundamentar toda la teología en la visión de historia de salvación, volviendo a lo fundamental.—C. MORAN.

GOLLWITZER, H., *The christian Faith and the marxist criticism of Religion.* The Saint Andrew Press, Edinburgo 1970, 12 x 19, 173 p.

Se trata de la versión inglesa, realizada con notable retraso, del conocido libro del teólogo berlinés escrito ya en 1962. Como se sabe, Gollwitzer realiza un penetrable análisis de la crítica religiosa de Marx-Engels y de Feuerbach, a la vez que denuncia de un lado el fondo pseudoreligioso de la escatología marxista y de otro las torpezas y desviaciones de la fe cristiana, para terminar postulando un sincero diálogo entre ambos.—J. RUBIO.

KRECK, W., *Grundfragen der Dogmatik.* Kaiser, München 1970, 23 x 15, 328 p.

Kreck no ha pretendido darnos una Dogmática ni tampoco una Introducción a la misma, estudiando todos los lugares teológicos. El libro va orientado dentro del luteranismo y por ende se centra en la palabra de Dios, en la Biblia. Su tema es pues la palabra de Dios en cuanto mensaje al hombre y la respuesta,

ambas partes concebidas dentro de la libertad. Lutero y Calvino son entendidos a la luz de K. Barth y dentro de una filosofía existencial. El punto focal es el conocido: Dios habló en Cristo a todos los hombres, y estos «escuchan» a Cristo para salvarse; ahora bien ese «escuchar» es el misterio de la palabra eficaz de Dios. La fe producida por la «palabra eficaz» constituye la auténtica libertad del hombre. El libro se divide en tres partes. En la Primera se trata de la Palabra de Dios, predicada, escrita o encarnada. En la Segunda, se trata de la libertad del hombre, en la fe, en la penitencia, en el amor y en la esperanza. En la Tercera, se dan nada menos que 49 Excursus o problemas (prácticamente todos los puntos de controversia). El libro responde a su título y tiene un agudo interés.—L. CILLERUELO.

THYSEN, K.-W., *Begegnung und Verantwortung*. Mohr, Tübingen 1970, 23 x 15, 304 p.

El subtítulo de este libro dice: El camino de la Teología de Federico Gogarten desde el principio hasta la segunda guerra. Entre los grandes teólogos protestantes del s. XX, Gogarten no ha tenido apenas propaganda y menos todavía se ha estudiado la evolución de su pensamiento y los motivos de esa evolución. El libro que aquí presentamos viene a llenar esa laguna. El problema es gravísimo. Gogarten está preocupado por la relación entre revelación e historia (eternidad y tiempo), entre una revelación que con frecuencia es reducida a mera lógica o dialéctica, y una experiencia vital de la realidad religiosa. Preocupado por ese problema se incorporó a la Teología Dialéctica, pero sin perder su personalidad y sus puntos de vista. La contraposición Dios-Hombre le llevó a la contraposición Ley-Evanglio (Lutero), a la doctrina de los dos Reinos, al problema del puesto del hombre en el Cosmos entre Dios y el Mundo. La postura de Gogarten se hacía peligrosa con la llegada de Hitler, pero llegó a liberarse con su teoría de la soledad del hombre frente a Dios y su libertad frente al mundo (Secularización). El actual problema de la secularización no puede prescindir de Gogarten. De ahí la importancia de este estudio que presentamos a nuestros lectores.—L. CILLERUELO.

DUFORT, M., *Le symbolisme eucharistique aux origines de l'Eglise*. Desclée de Brouwer - Bellarmín, París - Montreal 1969, 24 x 16, 214 p.

Tanto el movimiento litúrgico como el movimiento patrístico han hecho sentir a los teólogos la necesidad de estudiar la simbólica que la primitiva Cristiandad desarrolló. Tanto la teología especulativa, como la teología positiva, han desarrollado inmensamente el tratado de la Eucaristía, pero dejando casi siempre en segundo término «los efectos» de la Eucaristía, de que hablaban tanto las antiguas catequesis litúrgicas, los sermones de los Padres y la parrhesia. De este modo el A. no pretende presentar un estudio abstracto de la Simbólica, sino la vida de los símbolos en la piedad cristiana primitiva. Los efectos son ordenados así: Unión, Don del Espíritu, Incorporación y Transformación. Se trata de teología histórica, y por ende la información es una magnífica aportación y complemento, tanto a la teología especulativa, como a la positiva. Los mismos textos litúrgicos, patrísticos y parrhesiáticos cobran sentido y valor generales y cristianos al ser colocados en la «Tradicición», en el horizonte total.—L. CILLERUELO.

SUTTNER, E., *Eucharistie, Zeichen der Einheit*. F. Pustet, Regensburg 1970, 19 x 11, 134 p.

El subtítulo de este libro es: Primer simposio ecuménico de Ratisbona. La Iglesia católica y la Ortodoxa, representadas por Paulo IV y Atenágoras I tratan de despertar la antigua armonía que fue rota durante tantos siglos. Pero las tendencias unionistas no pueden reducirse a meros buenos deseos y especulaciones sobre la unidad. Se ha llegado pues, a este I Congreso Ecuménico de Ratisbona,

en el que los teólogos católicos y ortodoxos han discutido delante de sus fieles. Se ha escogido el tema de la Eucaristía, ya que, a pesar de que a veces se ha convertido en signo de contradicción, en general es considerado todavía hoy y desde la más remota antigüedad como signo de unidad. Las ponencias son excelentes, pero la fuerza de este libro no es especulativa. La fuerza está en el testimonio que la nueva generación de teólogos da, urgiendo que hay que superar este período de «teologizantes» y dejar que todos los cristianos vivan y experimenten a Cristo en la unidad. Paulo VI habló de «dos iglesias hermanas», pero es preciso demostrar que son hermanas en la vida real. Ensayo magnífico y libro magnífico.—L. CILLERUELO.

SKOWRONEX, A., *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. P. Schönöing, München 1971, 23 x 15, 268 p.

Tesis doctoral. El A. nos presenta los principales autores protestantes que en la actualidad han mantenido teorías propias acerca de los sacramentos. Pero el libro está concebido en diálogo con el Catolicismo, mostrando que la antítesis *Iglesia de la Palabra e Iglesia de los Sacramentos* no corresponde a la realidad actual: los católicos se preocupan intensamente de la «Palabra» y los protestantes, como muestra este libro, se preocupan intensamente de los «Sacramentos». Y aparece una convergencia, cuyo sentido ecuménico no se puede negar. Mientras los católicos actuales revisan profundamente el servicio y el valor de sus viejas teorías sacramentales, los protestantes tratan de esclarecer la doctrina de los sacramentos desde sus principios protestantes y el acercamiento no podrá detenerse. Por el libro desfilan los grandes pensadores religiosos del Protestantismo: Barth, Bultmann, Ebeling, Fuchs, Marxen, Gogarten, Tillich, Stähling, Althaus, Trillhaas, Käsemann, Cullmann, Jeremías y Kümmel. El sacramento aparece junto a la Palabra o con la Palabra, en busca de la identificación: Cristo es la Palabra y el Sacramento. Tanto la información como el criterio de juicio son excelentes.—L. CILLERUELO.

KASTEN, H., *Taufe und Rechtfertigung, bei Thomas von Aquin und Martin Luther*. Kaiser, München 1970, 22 x 14, 300 p.

El libro viene incluido en la Colección «Historia y doctrina del Protestantismo». Contiene dos partes, que parecen problemáticas. Son dos mundos tan diferentes, que el establecer una relación se hace harto problemático. Más parece que se trata de examinar dos mundos independientes. Pero, además, mientras el mundo de Tomás de Aquino parece un mundo completo, cerrado en sí mismo y perfecto dentro de su sistema, el mundo de Lutero, es más bien un ensayo que un «mundo». Esto parece sentar prejuicio contra un autor que pretenda hacer comparaciones. Sin embargo, el autor es consciente de la dificultad y precisamente por ella intenta organizar mejor su pensamiento y nuestro pensamiento, sin dejarse llevar por prejuicios seculares, posteriores a la separación de protestantes y católicos. Nos permite pues contemplar ese mundo de Tomás de Aquino, que es una catedral gótica, estilizada, perfecta, exponente de su tiempo y lugar. Pero al llegar a Lutero, se plantea el problema entre *ser* y *devenir*, entre *acción* y *ser*. Desde este punto de vista, que aún hoy nos agobia, se estudia a Lutero, y se abren perspectivas nuevas para comprender mejor el Protestantismo.—L. CILLERUELO.

VARIOS, *Theologie im Wandel*. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen. E.ewel, München-Freiburg 1967, 24 x 17, 775 p.

El subtítulo indica claramente el significado del presente volumen: conmemorar de manera eficiente y positiva los 150 años de existencia de la Facultad

de Teología católica de la Universidad de Tübingen. Colaboran 35 firmas de reconocida fama, bajo la dirección de los Profesores Ratzinger y Neumann. El libro —de presentación preciosa— está editado por la Facultad, con la ayuda de los «amigos de la Universidad», del Episcopado de Rottensburg y del *Kultusministerium* de Baden-Württemberg.

El título *Theologie im Wandel* es acertado, ya que responde estupendamente al contenido de la obra. Se intenta exponer la situación de la teología actual ante las diversas situaciones de la Iglesia y de los cristianos en el mundo de hoy. Expone una teología que se deja penetrar, conscientemente, por el progreso de la historia y se reconoce —de alguna manera— sometida a la historia. De ahí que se experimente a sí misma como *Theologie im Wandel*.

Los 35 colaboradores —ligados de alguna manera a la Facultad— han sido conscientes de la empresa que abordaban. La introducción a la obra es todo un programa. Entre los articulistas figuran los nombres de W. Kasper, J. Möller, J. Ratzinger, R. Reinhardt, K. A. Fink, B. Häring, H. Fries, H. Haag, R. Schmid, J. Neumann, H. Küng, J. Betz, A. Auer, K. Delahaye... Y una contribución española, la de C. Floristán, tan ligado a la Facultad de Tübingen.

La historia de la Facultad de Tübingen ha sido brillante. Su quehacer se ha dejado sentir en estos 150 años en el pensamiento católico alemán. En su seno han surgido movimientos de renovación, escuelas teológicas, métodos pastorales y científicos. La miscelánea presente no intenta hacer un resumen del trabajo realizado en este siglo y medio de existencia. Por el contrario: intenta ofrecer un panorama de la situación teológica actual con las posibles respuestas a los interrogantes del hoy. *Theologie im Wandel* puede significar la mejor contribución para valorar la teología católica alemana actual, tanto en relación con el mundo intraeclesial como para el movimiento ecuménico. Los responsables y cooperadores de tal empresa merecen nuestro más sincero agradecimiento. De corazón se lo damos.—A. GARRIDO.

ROBINSON, J. A. T., *Una nuova riforma?*. Queriniana, Brescia 1970, 20 x 13, 170 p.

Nos llega la versión italiana del libro que escribió el obispo dimisionario de Woolwich tras el debate en torno a su libro «Honest to God». Robinson se muestra una vez más el hombre eminentemente pastoral y de gran capacidad organizativa e intuitiva. Sin embargo, no falta nunca la base ideológica a su obra y, en ésta concretamente, la tan cacareada radicalidad (por algunos) del autor vuelve a dar mano a la verdadera radicalidad que surge de las tensiones provenientes de una teología que intenta partir de los problemas concretos. Entre los extremos en que vivimos (Cristo-Iglesia, tradición-Palabra viva, etc) se impone el hacer la historia a base de nuevas preguntas. Y para poder hacer algo en este sentido, es preciso contar con una teología que parta de la realidad, de una liturgia viva y de unos nuevos cauces organizativos. Al final del libro se añaden dos apéndices del mismo Robinson sobre el ateísmo y la muerte de Dios.—G. CANTERA.

CORNU, D., *Karl Barth e la politica*. Claudiana, Torino 1970, 21 x 24, 252 p.

Los estudios sobre Karl Barth se siguen multiplicando, poniendo siempre de relieve la importancia del «Movimiento» iniciado por aquel hombre que quiso unir la cultura religiosa con la *praxis*, dentro de su espíritu auténticamente luterano, frente al espíritu teorizante de Erasmo de Rotterdam. Por eso tiene especial importancia este estudio dedicado a la actividad «política» de Barth. El autor ha dividido la obra en tres partes, estudiando a Barth frente al Nacionalsocialismo, dentro de la oposición política y en favor de la paz, tres puntos muy interesantes para la actualidad. La actividad política de Barth no es supletoria o complementaria de su carácter de cristiano, puesto que no era cristiano y además, ciudadano; por el con-

trario, era sólo cristiano, pero el ser cristiano implica ser ciudadano; no es otra cosa, no es un «además», sino que nadie es buen cristiano sin ser un buen ciudadano. Concluye la obra una bibliografía de los escritos políticos de K. Barth.—LOPE CILLERUELO.

BOWDEN, J. — RICHMOND, J., *Antología de teólogos contemporáneos*. Kairós, Barcelona 1969, 21 x 15, 217 p.

La presente antología teológica pretende ser una ayuda para la gente preocupada a quien aún interesa saber qué dice la teología o los teólogos. Intenta presentar al gran público, no todos pues sería imposible, sino algunos de los problemas principales y más vitales que los teólogos cristianos discuten en este nuestro siglo XX, problemas religiosos de nuestro siglo XX. Los temas tratados son: Teología de la palabra de Dios, con textos escogidos de K. Barth, existencialismo y la teología (Tillich, Bultmann y Buber), algunos temas de la teología católica (Rahner, Schillebeeckx, Teilhard), la secularización (Bonhoeffer, Von Weizsäcker), la teología y la filosofía analítica (Braithwaite, Mitchell, Hick) y algunos otros temas. Van precedidos de una introducción histórica de ambientación para el público no especializado y cada texto de dichos autores va introducido por una explicación biográfico-histórica de los mismos, así como de una bibliografía apta para posteriores estudios de los temas tratados.—F. MARTINEZ.

COLLANTE, J., *La cara oculta del Vaticano I*. La actualidad de un Concilio olvidado. B. A. C. Madrid 1970, 10 x 17, 273 p.

Hay quienes piensan que el Vaticano I fue un Concilio que pasó sin pena ni gloria, cuyos frutos han quedado fosilizados en los volúmenes de Mansi, sin que nadie se acuerde de ellos, porque fue un Concilio para «su tiempo». Sin embargo, el autor quiere demostrarles que no, que todavía hay mucho de aprovechable, que el Vaticano II ha estado fundamentado en gran parte en las afirmaciones de su Concilio precedente. Puede haber varias maneras de enfocar el valor de este Concilio. Los que sólo vean la obra de reforma y adaptación de la Iglesia a los tiempos modernos en el Vaticano II, considerarán al Vaticano I como los últimos coletazos de la época tridentina. Sin embargo, los que sean justos en sus afirmaciones y reconozcan cuanto de bueno se hizo en dicho Concilio, reconocerán que fue al go así como el prólogo de una nueva etapa. Basta para ello confrontar las conclusiones de ambos Concilios Vaticanos para darnos cuenta de que hay muchos aspectos armónicos en lo que se refiere a la integridad doctrinal. Esta obra, conmemorativa del primer centenario del Vaticano I, pretende demostrarlo.—JESUS B. REDONDO.

COLOMER, E., *Dios no puede morir*. Una aproximación histórico-crítica a la teología radical. Nova Terra, Barcelona 1970, 14 x 20, 263 p.

El libro del prestigioso publicista de San Cugat tiene una intención primordialmente orientadora. Es también una introducción y una síntesis expositiva, pero la preocupación valorativa constituye el nervio conductor.

Se podrían distinguir tres partes en la obra: los tres primeros capítulos estudian la génesis de la teología radical, desde los «guardaespaldas teológicos» (Barth, Tillich, Bultmann) hasta el «cristianismo no religioso» de Bonhoeffer, con un interesante apunte sobre el mito literario-filosófico de la «muerte de Dios». La segunda parte constaría de los capítulos 4-10, en los que se estudia —según una secuencia progresiva de «dureza»— los intentos de Vahnanian, Robinson, Cox, Van Buren, Altizer y Hamilton. Finalmente, la tercera parte sería el capítulo final, titulado «Perspectivas finales: Dios no puede morir». Probablemente, en la mente del autor, este capítulo es el principal. Sin embargo, le dedicó solamente doce páginas. Segu-

ramente, para evitar repeticiones. Pero, tal vez, hubiera podido apelar al procedimiento sistemático. Es una sugerencia.—J. RUBIO.

SALAS, G. L., *Teología e Historia en desafío*. Sal Terrae, Santander 1969, 22 x 15, 300 p.

Aunque se tenga la impresión de que el análisis histórico en nuestro tiempo está dando tanto que hacer a la religiosidad como las ciencias en los siglos pasados, ésto no ocurre así si se toma sabiamente el lado positivo de la crítica histórica, cosa que ha hecho muy bien L. Salas. De este modo, el sentido histórico obliga a la religión a llegar hasta la totalidad de las cosas. Es así como la fe llega a toda la realidad, y esta queda afectada por la religión con todas las consecuencias sin miedos inútiles.—D. NATAL.

BASSETT, W. W., *El matrimonio ¿es indisoluble?* Sal Terrae, Santander 1971, 16 x 21, 220 p.

En realidad se trata de una serie de estudios sobre el matrimonio desde una perspectiva jurídica.

Sin embargo es interesante cuanto se nos dice en la introducción sobre el excesivo juridicismo que a través de la historia se ha ido acumulando al tratar del matrimonio. «Los manuales de teología moral y derecho canónico por demasiado largo tiempo, sólo han hablado de estados de vida, de oficios, de deudas y obligaciones. Han restringido su análisis a estas categorías estáticas y han confinado el marco de su valoración a los términos de un contrato. Pero el matrimonio es mucho más que un estímulo y un contrato. Es una relación de personas dinámica, progresiva y vivida. En el proceso misterioso de un constante realizarse, conforme dos personas van tanteando a alcanzar la finalidad última de su entrega personal, se halla su más rico simbolismo y quizá su realidad más profunda. Porque esa intimidad del matrimonio revela la señal del amor redentor de Dios». No es necesario añadir nada más. Sólo recomendar su lectura que será sin duda de gran provecho.—L. ANDRES.

NICOLAU, M., *Ministros de Cristo*. Sacerdocio y sacramento del orden. B. A. C., Madrid 1971, 13 x 20, 485 p.

La obra que presentamos sale a la luz dentro de la colección «Historia salutis», que la BAC ofrece como monografías de teología dogmática. A juzgar por el momento de su aparición, este trabajo ha de juzgarse oportunísimo, máxime en vísperas de la apertura del Sínodo, cuyo primer tema de discusión será, precisamente, el del ministerio sacerdotal. Sin embargo, el autor, no aporta nada nuevo, si no es —como ya dijimos a propósito de *Teología del Signo Sacramental*, de la misma serie y del mismo autor— el reunir la mayor cantidad de datos, sin duda útiles, en torno al tema. Es este el mayor mérito del libro, y por el que será útil para cuantos quieran o necesiten informarse sobre los puntos clásicos en torno al sacerdocio y al ministerio como tal.—L. ANDRES.

BUNNIK, R. J., *Servidores del Aggiornamento*. El ministerio eclesiástico en un tiempo de evolución. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1970, 12 x 19, 278 p.

Para quien esté inmerso en la problemática actual en torno al sacerdocio le llegará este libro como una formulación valiente de esta problemática y con una aportación de material nuevo a esta reflexión teológica sobre el sacerdocio.

En la primera parte, «un inventario de la crisis», el autor reseña las dificultades inherentes a la realidad sacerdotal a causa de la teología que le sirve de base.

La segunda parte «esquemas para una teología del ministerio eclesiástico» in-

siste en señalar cómo la causa de la mayoría de estos males la división y oposición clero-laicado, con referencia a la situación actual legada por la historia, y en delinear un esbozo de teología del sacerdote. Finalmente en la última parte «el ministerio del futuro» se dan unas líneas breves y escuetas para una elaboración posterior.

El ofrecer al público este trabajo, precisamente en estos momentos en que, un poco por todas partes, se está replanteando, bastante tímidamente por cierto el estudio de la teología del sacerdocio, no deja de ser algo de agradecer sinceramente, al crear simultáneamente una toma de conciencia para muchos y una oposición sistemática y oscurecimiento mental tal vez para la mayoría, que en definitiva, así lo esperamos, servirán para acelerar algo que se está retardando demasiado.

El libro, como nos dice su autor, «está escrito con el firme convencimiento de que debe pensarse seriamente en una teología del sacerdocio y con la esperanza de que el trabajo sencillo de un escritor diligente e independiente pueda ser de alguna utilidad. Aunque no sea más que para incitar a otros a desarrollar más lo que sólo es un principio y corregir lo antes posible todas las necesidades que aquí puedan encontrarse» (p. 9).

Dejémoslo así, con la esperanza de que estos otros sean muchos y podamos contar con una elaboración teológica que responda mejor a la situación actual del sacerdocio o que lo configure más acertadamente.—L. ANDRES.

VIARIOS. *Révélation et Histoire*. Aubier, París 1971, 25 x 18, 211 p.

Con estos estudios se completa la serie de contribuciones presentadas en el coloquio que cada año es convocado bajo la presidencia de Enrique Castelli, organizado todo él por el Centro Internacional de estudios humanísticos y por el Instituto de Estudios filosóficos de Roma sobre el tema «Teología de la Historia». La conciencia que va tomando el hombre de nuestro mundo de su misión en el mismo y su actitud de escucha de la Palabra en las situaciones concretas de su existir cotidiano, marcan la pauta para una reflexión reposada y profunda sobre el significado que puede tener la dedicación plena a una hermenéutica teológica dirigida especialmente para el cristiano de la segunda mitad del siglo XX. Si la teología no quiere traicionar al hombre, si quiere ser consecuente con lo que se propone, es decir, su reflexión sobre la revelación, necesariamente tiene que entrar como la principal de sus preocupaciones la reflexión sobre el sentido de la historia. Los estudios que se proponen en este volumen, quieren responder desde diversos ángulos de visión, a esta necesidad insustituible de la teología. Solamente hombres entregados plenamente al hombre y a Dios, pueden llegar a presentarse las preguntas más angustiosas sobre estos dos protagonistas de la historia que tanto preocupan a la mentalidad moderna. Esperemos que estos trabajos puedan ser un medio imprescindible en la orientación de esa misma mentalidad, y haga tomar conciencia a los responsables, de su misión dentro de la historia humana. Presentación excelente como todos los demás volúmenes aparecidos en esta misma colección.—C. MORAN.

GOGARTEN, F., *Gesù Cristo, svolta del mondo*. Preliminari di una cristologia. Gribaundi, Torino 1970, 12 x 18, 285 p.

En la presente obra, Gogarten, contrariamente a Bultmann y sus ideas sobre el Jesús histórico, se centra en una cristología fundada en un suceso que va entre Jesús y Dios y que atañe a la salvación o condenación del hombre y del mundo.

De una cristología metafísica, esencialista, el autor pasa a una visión histórica, con lo que acerca la cristología del N. T. a la mentalidad contemporánea.

Esta cristología difiere de la de la Iglesia antigua, para la cual la segunda persona del Dios trinitario reúne en sí la naturaleza divina y humana, salvando así la humanidad. En realidad el autor vuelve a la idea de Lutero, para quien no es posible encontrar a Dios sino en la humanidad de Cristo. A esta humanidad de

Cristo va centrada toda la atención del presente estudio, subrayando siempre su carácter histórico.

Es una obra que ha de tenerse en cuenta a la hora de cualquier estudio serio sobre cristología, aun cuando algunos aspectos referentes a la divinidad de Jesús quedan un poco marginados.

Interesante sobre todo por la visión y los caminos nuevos que abre al hombre moderno y a su deseo de esperanza a pesar de su continua desesperación.—L. ANDRES.

LECLERCQ, M., *El divorcio y la Iglesia*. Studium, Madrid 1971, 11,5 x 18,5, 142 p.

Después de la inesperada intervención en el Concilio de Monseñor Zokhby en favor de una revisión y adaptación de la legislación canónica sobre el matrimonio y la indisolubilidad y la apresurada y algo más que oficiosa respuesta del cardenal Journet, cada vez se escribe más sobre este tema que atañe a gran número de católicos cuyo matrimonio se encuentra en dificultades. El fondo de la cuestión es la revisión de la legislación actual, para establecer más claramente qué es de institución eclesiástica y por lo tanto susceptible de una acomodación en favor de los esposos, en vez de en favor del vínculo.

El libro se divide en tres partes: Datos de la Biblia y de la Historia. La situación presente, las soluciones. Un libro útil y sencillo cuya lectura será útil, a cuantas personas se crean interesadas por estos temas.—L. ANDRES.

SIMONS, E. — HECKER, K., *Theologisches Verstehen*. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik. Patmos, Düsseldorf 1969, 22 x 14, 263 p.

Desde todos los campos se pide una hermenéutica teológica, como existe hermenéutica en otras ramas del saber y también en las ciencias eclesiásticas. Se ha tenido mucho miedo en aplicar los métodos que se han aplicado a la Biblia, a la teología. Y no se ve el por qué.

La comprensión e inteligencia teológica tiene también un lenguaje y en él se ha expresado en conformidad con las diferentes épocas en que fue apareciendo. Lo mismo diríamos del contenido en la comprensión del significado que se daba al mismo y de la cultura existente y de la filosofía reinante en determinadas épocas de la historia. Abordar este tema corre muchos riesgos, pero es necesario arriesgar, si se pretende clarificar el horizonte de la teología. Simons y Hecker aportan a este problema su contribución, como «prolegómenos filosóficos a una hermenéutica teológica». Y sus capítulos dicen ya algo de ello: La historia como tema específico de la teología. La realidad compleja responde textualmente al lenguaje más objetivado. El Diálogo como mediación del lenguaje, Comprensión y realidad, El principio-Logos medial como «Interpretament» de una Hermenéutica fundamental teológica». Abrir brecha en tema tan arduo es un gran mérito y brindar caminos para una recta interpretación es digno de todo elogio.—J. MORAN.

AUER, J. *Das Evangelium der Gnade*. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche. (Kleine katholische Dogmatik, Band V). F. Pustet, Regensburg 1970, 18 x 12, 264 p.

Este volumen V de la Pequeña Dogmática Católica que dirigen J. Auer y J. Ratzinger, nos ofrece ahora *El Evangelio de la gracia*. En forma accesible y en edición manejable se desarrollan todos los temas concernientes a la historia de la gracia y problemas afines, como pueden ser la reprobación y la predestinación con la voluntad salvífica de Dios. El problema de la justificación y el de las obras, al igual que el de la perceptibilidad de la gracia y el de lo natural y lo sobrenatural, vienen reducidos a sus justos límites, pero tratados con gran profusión de pensamiento y con amplias posibilidades de penetración. Cumple su cometido esta Pequeña enciclopedia católica y para un conocimiento, no exhaustivo ni problemático, de lo ca-

tólico en lo tocante a la gracia y su misterio tenemos ahora el volumen V sobre el Evangelio de la gracia, debido a la pluma esbelta de J. Auer.—J. MORAN.

Das Berneuchener Buch. Von Anspruch des Evangeliums auf die Kirche der Reformation. Herausgegeben von der Berneuchener Konferenz. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, 20 x 16, 183 p.

El libro en sus líneas fundamentales fue preparado en la Conferencia de 1925. Ahora, después de haber sido publicado en 1926, sale de nuevo a la luz pública en reproducción fotográfica. Y es sintomático que así sea. Sin duda alguna, todas las Iglesias pretenden poner en conocimiento de las demás, sus grandes temas y su historial. De este modo será cada vez más posible una aproximación entre todas las confesiones. Para la Iglesia evangélica aquella puesta en común, lejana en el tiempo, era indicio de búsqueda y de adaptación. No quería vivir ausente de los problemas del mundo, estudiando sus necesidades y la tarea que tenía ante sí. Sean, pues bienvenidas estas reproducciones que nos abren la pista de la historia para una mayor comprensión entre todas las confesiones religiosas.—J. MORAN.

RAHNER, H., *Eine Theologie der Verkündigung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, 22 x 14, 202 p.

Una vieja obra que fue pionera en su tiempo nos viene ahora reproducida a través de la segunda edición de 1939. Sin duda está muy lejos aquel año. Y si volvemos la vista atrás, podremos darnos cuenta de lo que una obra de este estilo y de esta nueva concepción de la teología pudo significar. Aparecía inicialmente como una teología pastoral, como una teología del mensaje o del anuncio, como una teología kerigmática, que tan en boga ha estado en los años precedentes. H. Rahner, avezado a los estudios patristicos, consciente de que el sabor de los Padres y su teología debía imbuir el pensamiento moderno, se lanzó a este riesgo, que sólo tras muchas polémicas había de fraguar en algo concreto. Sucede que con frecuencia en la historia solamente somos capaces de apreciar el valor de algunos escritos, colocados a distancia de años y con otras perspectivas. Nunca quien se ha adelantado a su tiempo en una feliz intuición ha logrado imponerla de inmediato. Como homenaje póstumo esta obra adquiere relieve y valor de testimonio.—J. MORAN.

ORTEMANN, C., *Le sacrement des malades*. Histoire et signification. Chalet, Paris 1971, 23 x 14, 142 p.

Vivimos en un mundo sacramental. La renovación del concepto de sacramento y su revitalización, juntamente con el aspecto pastoral de los sacramentos, ha incrementado al máximo los estudios sobre los sacramentos. Era indudable que la unción de los enfermos estaba perdiendo su sentido, sobre todo dada la situación en que solía administrarse, en general cuando el enfermo estaba ya casi inconsciente. Como si la vida cristiana comenzara en la inconsciencia y concluyera con ella, aprovechando esas situaciones para administrarle el sacramento primordial, y el sacramento del fin.

Ortemann es consciente de todo esto. Y comienza, como es habitual en los estudios teológicos de hoy, por hacer un breve recorrido histórico, para hacer luego una teología de la enfermedad y concluir con algunas consideraciones pastorales. Si el sentido de la enfermedad se concretaba para él en «ruptura de la unidad subjetiva», en «crisis de la comunicación con el otro» y en «experiencia de la finitud» era natural que existiera un «acontecimiento que se impone a la libertad, una tarea que se ofrece a la libertad», que es la «reunificación subjetiva», «la restauración de la comunicación» y la «integración de la finitud y de la muerte». Con estos

presupuestos era ya fácil dar significado al sacramento en su doble aspecto. El estudio me parece magnífico y da ideas brillantes para una reorientación del sacramento. El libro no tiene pérdida en su brevedad y será necesario ir por ese camino, si se pretende que tenga un auténtico sentido este sacramento de la unción de los enfermos.—J. MORAN.

HROMADKA, J. L., *Impact of History on Theology*. Fides, Notre Dame (Indiana) 1970, 22 x 14, 118 p.

Este libro es, creo yo, muy interesante e importante, para los europeos actuales. El Autor nos explica la evolución de la teología desde principios de siglo hasta la actualidad, desde un punto de vista personal y maravilloso. Era niño, cuando comenzó el cambio «moderno» y ha terminado siendo Presidente de la Conferencia de la Paz Cristiana. Murió en 1969, a la edad de 80 años. Es pues un testigo de excepción. Pero al mismo tiempo es un eslovaco y eso es también un «impacto», ya que el Autor aparece determinado por los límites de su experiencia y por sus raíces históricas. Corre siempre el riesgo de aventurarse fuera de los límites de su experiencia. Emigró a Estados Unidos, cuando Eslovaquia cayó bajo el poder alemán, y América logró darle nuevos horizontes. Hasta tal punto que hoy puede ser un pionero en el problema de la postura que han de adoptar los cristianos en un mundo comunista. Eslovaquia es hoy comunista, y el Autor invita a sus compatriotas a colaborar con las autoridades soviéticas. Es obvio que hay mil problemas técnicos, pero ésta es una buena opinión.—L. CILLERUELO.

POLLARD, T. E., *Johannine Christology and the early Church*. Cambridge University Press, Cambridge 1970, 22 x 14, 360 p.

Podríamos presentar este libro como estudio histórico, pero pensamos que el Autor es más ambicioso y entiende la historia en su sentido pleno, como reflexión espiritual y totalitaria. El cuarto Evangelio planteó a la Iglesia un problema con el que se tuvo que enfrentar. Si el Hijo es distinto del Padre, pero dentro de la Unidad, y si Cristo es al mismo tiempo Dios y hombre, la Iglesia se halla ante paradojas que se explican de diversas maneras. Surgen las herejías a derecha e izquierda, porque quieren superar la paradoja y ser lógicos en un solo sentido determinado. Los Padres, en cambio, lucharon para mantener la paradoja, para no ceder ni a derecha ni a izquierda, manteniendo siempre los dos elementos que parecían paradójicos. Arrio aparece así como el resultado final de dos posturas frente al IV Evangelio. Marcelo de Ancyra sirve al Autor como magnífico exponente de sus tesis. El libro es pues excelente para entrar en la mente de los Padres, cuando tenían que enfrentarse con el problema de la Cristología o de la Trinidad.—L. CILLERUELO.

RACINE, L., *El evangelio según Paul Tillich*. Studium, Madrid 1971, 21 x 14, 167 p.

En un corto prólogo, Racine nos ayuda a entender la labor de Paul Tillich: distinguir el mensaje evangélico de su concretización en cada tiempo y cultura, y la elaboración de un nuevo lenguaje que lo exprese con plenitud hoy. Tillich es teólogo, pero usa de la filosofía para conocer la situación del mundo que le rodea, y cuanto más profundiza en el conocimiento del mundo, más lo entiende como pregunta, y por rebote, mejor ve la respuesta en el mensaje evangélico que mediante esta confrontación con la realidad se muestra libre de envolturas, en su pura esencia. He aquí la Teología sistemática de Tillich, que, como predicador que es, la traduce a los demás en su Teología Homilética, a su vez, tema central de este libro.

En el terreno de la utilidad práctica, no hay duda que la labor de Racine será de gran ayuda para reencontrar, con Tillich, las palabras de Jesús, el Cristo.—OSCAR FLECHA.

TILLICH, P., *Aux confins*. Esquisse autobiographique. Planète, Paris 1971, 12 x 20, 155 p.

Volver sobre P. Tillich es siempre interesante y supone una serie de nuevos descubrimientos sobre este gran pensador de nuestro cristianismo actual. El libro que presentamos es, efectivamente, una verdadera autobiografía intelectual, en la que, bajo la impronta de la sociedad americana —un dato que hay que tener siempre muy presente— busca como filósofo, y sobre todo como teólogo, una nueva visión del cristianismo, partiendo de un profundo análisis de su conjunto.

Todos los detalles biográficos espacio-temporales que nos ofrece a lo largo de sus páginas, pasan a un segundo plano y son casi circunstanciales.

Un libro que nos ayuda a ir profundizando un poco más en la vastísima personalidad y profunda religiosidad de este indiscutible maestro de nuestro tiempo.—L. ANDRES.

TILLICH, P., *Begegnungen*. Paul Tillich über sich selbst und andere. Gesammelte Werke, Bd. XII. Evangelisches Verlagswerk. Stuttgart 1971, 22 x 14, 407 p.

En el propósito de llegar hasta el final en la compilación de todos los escritos de P. Tillich, la conocida editorial alemana presenta en este volumen XII de sus obras, una de las características más fundamentales del que ha sido llamado el «Genio de la amistad». En su retrato autobiográfico, pasan por sus preocupaciones un conjunto de personalidades del pensamiento tanto filosófico, como teológico y científico, al contacto de las cuales ha sabido congeniar, dialogar y criticar, para el final extraer lo más profundo de sus aportaciones a la labor que tenía planteada en su trabajo teológico. Personalidades como Ernst Troeltsch, Harnack, Rudolf Otto, Karl Barth, Albert Einstein, Berdiajew, Martin Buber, Jung, amén de otros cuantos con los cuales colaboró en su composición teológica, han dejado en su personalidad y en sus escritos una huella insustituible a la hora de interpretar las afirmaciones del gran teólogo del Protestantismo. Este volumen ha de servir para penetrar más profundamente en las motivaciones fundamentales de su teología, y servirá sin duda a todo aquél que se preocupe del estudio de P. Tillich. La presentación tipográfica es excelente y con este volumen se va ya terminando esta gran obra que bajo el título común «Gesammelte Werke» la editorial nos está ofreciendo pacientemente.—C. MORAN.

TILLICH, P., *Offenbarung und Glaube*. Gesammelte Werke, Bd. VIII. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1970, 22 x 14, 368 p.

La obra del gran teólogo protestante Tillich, está llegando a nuestras manos, en la traducción alemana con la perfección propia que se merece. En este tomo entran ciertos trabajos que son ajenos en su mayoría a los temas críticos de la teología evangélica. Son dos temas «Revelación» y «Fe», que han sido la preocupación del autor ya desde sus primeros años de dedicación a la teología, y en los cuales ha sabido llegar a una profundidad nada común por la envergadura de los mismos, para este hombre de nuestro tiempo que lucha por las afirmaciones evidentes y que den sentido a su vida. Su preocupación primordial será la de fundar una filosofía de la religión como trampolín para poder captar en su realidad más suya el problema de la revelación. El tema de la fe le hace profundizar en el sentido de la misma a través de la tradición judeo-cristiana, para delimitar posiciones y poder responder qué es la fe y lo que no es tal fe. El tomo VIII termina con estudios sobre ciertos problemas ya concretos de la teología, el problema de Dios, sobre la Cristología, la Escatología y la Misión, extendiendo este tema a los principales influjos que a través de la historia ha venido aceptando el cristianismo en su contacto con la ciencia en todos los niveles. Será este nue-

vo volumen de la obra de P. Tillich un acercarse más y más a este genio del cristianismo y a una toma de conciencia de teólogos y estudiantes, al mismo tiempo que todo aquel que sienta una preocupación por la teología, de la misión que el cristianismo tiene que cumplir en la complicada historia de nuestro tiempo.—C. MORAN.

VAHANIAN, G., *Non avrai altro Dio*. Queriniana, Brescia 1970, 13 x 26, 149 p.

Desde 1957, Vahanian ha hecho época y ha abierto una nueva corriente del pensamiento, con su libro «La muerte de Dios». En este pequeño estudio continúa en la misma línea de pensamiento frente a los problemas que surgen para la fe en nuestra época postcristiana. Su punto de partida no es, sin embargo, esencialmente teológico, sino sociológico, o si se prefiere, histórico o cultural. El cristianismo ha abandonado su anuncio de la salvación escatológica por un anuncio de salvación terrestre. Ha entrado así en la cultura, se ha hecho una ideología. Y en el mercado de las ideologías ha llevado las de perder. El cristianismo ha pasado de ser fe y anuncio de salvación escatológica, a ser una religión, es decir, cultura, filosofía, política, moral, en una palabra idolatría. De una constante pregunta e interrogación pasó a ser respuesta categórica. Ha pensado poseer el conocimiento del bien y del mal y ha terminado por caer como Adán. Partiendo de estas constataciones el autor nos presenta en este libro la postura a tomar desde un punto de vista genuinamente cristiano.—L. ANDRES.

STEPHENS, W. P., *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*. Cambridge University Press, London 1970, 22 x 15, 291 p.

La figura de Martin Bucer, un tanto olvidada hasta nuestros días, es presentada por Stephens en su propia luz. Bucer fue un hombre polifacético: estudioso de la Biblia, reformador, hombre de Estado, apóstol de la unidad. Convertido al Luteranismo en 1521, hace de Estrasburgo el centro de su trabajo: escritos, sermones, esfuerzos por conseguir la unión de los reformadores entre sí y con los católicos. El presente estudio del profesor Stephens intenta descubrirnos el pensamiento religioso de Bucer, prestando particular atención al significado del Espíritu Santo en la teología del reformador de Estrasburgo. El autor intenta, ante todo, dejar hablar a Bucer a través de sus escritos. Preocupado por los temas centrales que presenta la Reforma. Bucer analiza la acción de Dios en la salvación del hombre: predestinación, justificación, salvación, la Palabra (Cristo-Biblia, pueblo de Dios, ministros, sacramentos). A través de este panorama va presentando la acción del Espíritu en la teología y en la vida de los cristianos.

El libro comienza con una introducción muy sabrosa en que se esboza el contexto histórico del reformador, las influencias humanísticas, la formación ideológica, etc.—A. GARRIDO.

ACHWARZWALLER, K., *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde*. Dogmatische Grundlegung der Prädestinationslehre. Neukirchener, Göttingen 1970, 24 x 15, 300 p.

Un libro interesante y serio, abre nuevos cauces y acentúa el sentido religioso del hombre cristiano. La historia del pensamiento cristiano nos presenta los incesantes conatos de solución que se han ofrecido sobre la predestinación. El autor, joven teólogo protestante, es consciente de ello y pretende exponer nuevos puntos de reflexión. Las escuelas de la Edad Media se encierran en su metafísica, a la vez que abandonan un tanto el punto de vista bíblico. Es Lutero, el que con su

obra *De servo arbitrio* supera la metafísica con la figura teológica del *Deus absconatus*. Manejando la Biblia con minuciosidad, el autor concluye que la función de la teología debe cambiar. No es tarea del teólogo el presentar problemas y el formular apriorismos en la predicación del mensaje. Muy al contrario, el teólogo debe afanarse en servir humildemente a la Palabra de Dios, en vez de afanarse en defender su teología. Su postura queda condensada de la siguiente manera: La comunidad de Jesucristo es escogida para presentar en el mundo y ante el mundo el Dios concreto de la Biblia y hacer ver su faz bondadosa. Y esto ha de hacerse mediante la alabanza de su Señor a través de la palabra y de la vida, en la situación de inseguridad y de lucha que debe caracterizar a la comunidad eclesial. Con lo cual desaparecen los triunfalismos, se establece una considerable distancia entre el hombre y Dios, y la figura de Este alcanza la grandeza que merece. De esta manera, el problema de la predestinación queda, si no resuelto, sí eliminado. Y con razón. Y es que los pensadores cristianos no pudieron liberarse del mundo fatalista de los griegos y esquematizaron sus sistemas teológicos con los apriorismos de las metafísicas griegas. La Biblia no entiende de eso. La Biblia nos pregona en Cristo a un Dios que ama al mundo —a los hombres— y espera de ellos una respuesta de aceptación y humildad.—A. GARRIDO.

PRATZNER, F., *Messe und Kreuzesopfer*. Der Krise der sakramentalen Idee bei Luther und der Mittelalterlichen Scholastik. Herder, Wien 1970, 23 x 15, 136 p.

Pratzner nos plantea el problema de frente, tal como lo plantea hace años L. Bouyer: ¿La celebración eucarística es sacrificio actual (*Opfer*) o simplemente Memorial de un sacrificio pasado (*Gedächtnis*)? Es cierto que la Misa como sacrificio no ha sido nunca puesto en duda por los teólogos católicos, especialmente a partir de las definiciones de Trento: *verum et proprium sacrificium*. Dentro de la teología protestante actual encontramos también ciertos conatos (Max Thurian) de acercamiento, tratando de relacionar el Memorial y el Sacrificio del N. T., de manera que se pueda llegar a hablar de la Eucaristía como Sacrificio (*Opfer*).

La investigación del autor —es una tesis doctoral— se centra en hacer ver cómo estos problemas de actualidad teológica-ecuménica se plantearon ya tiempos atrás, principalmente en los años de la Reforma. Con el afán de prestar una ayuda a la discusión actual, va exponiendo la concepción sacramental en las diversas etapas de la Escolástica: Scoto, Tomás de Aquino, Cayetano, Cano, Lanfranc, Eck... a la vez que analiza la postura de Lutero en cada uno de los puntos que trata. La investigación histórica de esta materia enriquecerá —sin duda alguna— la perspectiva sobre este misterio cristiano, siempre abierto a nuevas riquezas.—A. GARRIDO.

VARIOS, *Reich Gottes und Welt*. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, 20 x 13, 566 p.

Son muchos los trabajos realizados en estos últimos años sobre la concepción luterana de los dos reinos. Bastaría citar los nombres de Thielicke, Gollwitzer, Althaus, Heckel, Ebeling... para darnos cuenta de la importancia del tema. Y es que la doctrina de los dos reinos es una de las más importantes y discutidas de la teología de la Reforma. Implica no solamente la distinción entre ley-evangelio, sino que abarca la normática ética del orden social.

El libro que presentamos, dirigido por Heinz-Horst Schrey recoge 25 trabajos publicados en los últimos decenios en torno a esta doctrina, intentando con ello presentar el problema tal y como aparece en nuestros días. Los trabajos vienen presentados con un orden lógico: origen histórico de la doctrina de los dos reinos; doctrina de los reinos en el luteranismo alemán del presente; teología sueca actual; Señoría de Cristo... El repaso de la historia, mediante el análisis de las doctrinas del N. T., del Maniqueísmo y de San Agustín, es la base

—también aquí estudiada— para la comprensión de esta doctrina, sobre la que todavía no se ha dicho la última palabra.—A. GARRIDO.

DEWART, L. *Die Grundlage des Glaubens*. Band I: Historische Analyse. Benziger Einsiedeln 1971, 22 x 15, 182 p.

Hace unos años, cuando estaba de moda la teología de la «muerte de Dios», se llegó a hablar de L. Dewart como el representante católico de ese modo de expresión. El autor procede del campo de la Filosofía y se esfuerza, con laudable sinceridad, en hacer ver cómo la filosofía ha ido condicionando la expresión del pensamiento cristiano a través de los siglos. La pregunta clave suena así: ¿se pueda admitir que la fe cristiana evoluciona, suponiendo que esta fe es verdadera y que su objeto es real?. El interrogante no es, en verdad, una preocupación teórica dentro de la Iglesia católica, ya que las discusiones entre el tradicionalismo y los progresismos modernos nos conducen siempre a lo mismo: ¿puede evolucionar la fe?. En este primer tomo estudia el proceso histórico del pensamiento cristiano, con sus progresos y sus retrocesos, los cuales nos han conducido a la situación de crisis en que nos encontramos. En el segundo tomo de la obra el autor expone las posibilidades de una nueva fundamentación de la fe cristiana.—A. GARRIDO.

BONHOEFFER, D. *Le prix de la Grâce*. Sermon sur la montagne. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1967, 22 x 14, 340 p.

Los testigos, los hombres que hablan con su vida, siempre infunden respeto. Este es el caso de Bonhoeffer. Pero esta obra no es la más fuerte del autor. Por eso no dice todo lo que éste puede decirnos. Además el término obediencia para traducir *Nachfolge* creo que quita fuerza a todas las afirmaciones al moralizarlas, aunque el traductor se disculpa por ello. No obstante el libro tiene momentos muy interesantes y de valor indudable. Por ejemplo al hablar del Bautismo, etc.—D. NATAL.

CARILE, A., *Attualità del pensiero teologico metodista*. Claudiana, Torino 1971, 22 x 15, 278 p.

La obra de los hermanos Wesley —fundadores del Metodismo— mantiene actualmente su vigencia, tanto en el campo de la renovación interior como en el campo de las misiones. Carile trata de hacernos ver, de manera concisa y clara, los valores teológicos metodistas y su expresión para el mundo de hoy. Pero ¿qué es el metodismo: ¿Iglesia o secta? ¿Ortodoxia o herejía?. Desde un principio el Metodismo se presenta como un movimiento religioso en tensión manifiesta con la estructura institucional y clerical de la iglesia constituida (protestante), manteniendo una innegable afinidad con las sectas minoritarias de los siglos precedentes. El autor no cesa en su empeño de demostrar cómo el Metodismo es una teología actual. Mejor dicho, es la «experiencia de la teología»: vida personal individualizada en que la teología tenga su vivencia individualizada. Este carácter personalista fue el que contribuyó al éxito y a la expansión del movimiento de los hermanos Wesley. Y ésta es también la lección que intenta dar el Metodismo dentro del panorama ecuménico-cristiano al que estamos asistiendo.—A. GARRIDO.

GIRARDI, J., *Diálogo, revolución y ateísmo*. Sigüeme, Salamanca 1971, 19 x 12, 326 p.

El título parece por sí mismo una rebelión. Quizás se hubiera pensado que el diálogo no podría llevar a una revolución; más aún, que el diálogo es el verdadero instrumento para una auténtica comprensión entre los hombres. No obstante, no puede entenderse así la finalidad de Girardi. Es consciente de que el diálogo opera una verdadera revolución de pensamiento y sobre todo de actitudes entre

los seres humanos, al descubrir unos puntos de enganche y una diversidad de actitudes y de prácticas. Esta tesis ha comportado a su autor, conocidísimo y muy competente en estos temas, más de un sufrimiento. La caridad que guía al autor, acorde con la verdad de un mundo presente, ha obligado a Girardi a abrir nuevos caminos, conformes con la mente de la cultura actual y de la Iglesia post-conciliar. Girardi científicamente ha extraído las conclusiones de unas premisas sentadas por la Iglesia en sesión. Temas como «Vaticano II frente al humanismo ateo», «Desmitización y ateísmo», «Secularización y sentido del problema de Dios», «Ateísmo y teísmo frente al problema del valor absoluto del hombre», «Reflexiones sobre el fundamento de una moral laica», «Filosofía de la revolución y ateísmo», «Diálogo y ateísmo», son otras tantas conferencias o artículos que Girardi había distribuido en la más variada gama de su actividad unitaria. El autor es un hombre abierto, que tiende a captar los puntos de intersección entre las varias ideologías y las más diferentes actitudes vitales, para llevar a todas ellas a la conciencia de un valor absoluto que, encarnado en el hombre, se descubre no ser él mismo. Estos artículos son una pista y una llamada, son un toque de atención para quienes persisten en su cristianismo de comodidad y de seguridades adquiridas, sin permitirse arriesgar nada en él y sin abrir la ventana de su corazón para que el fuego —si lo tienen— pueda incendiar a los demás.—J. MORAN.

VARIOS, *Le lien matrimoniel. Cerdic*, (Palais Universitaire, Place de l'Université, 67. Strasbourg). Strasbourg 1970, 21 x 13, 242 p.

Dentro de la abundante, y no siempre claramente expositiva, literatura matrimonial, es de agradecer la aparición de este trabajo, el número uno de la colección «Hommes et Eglise» dirigida por R. Metz y J. Schlick, fruto del coloquio organizado por el CERDIO sobre este mismo tema.

El estudio consta de tres partes claramente diferenciadas y sin continuidad, y cada una de ellas reúne varios trabajos de especialistas en la materia, y pertenecientes a diversas confesiones religiosas.

La primera parte «Faits et aspects comparatifs» estudia la realidad matrimonial actual en base sobre todo a los datos sociológicos.

La segunda parte «Evolution Historique» analiza desde perspectivas histórico-canónica las diferentes etapas del proceso formativo de la doctrina matrimonial.

Finalmente la tercera parte «Perspectives actuelles des Eglises» extiende de nuevo el campo a las diversas confesiones, para exponer la situación actual y las diversas vías de solución.

Son abundantes en toda la obra los puntos de reflexión y las diversas perspectivas, basadas en una rigurosa formulación científica y en el deseo sincero de hallar soluciones adaptadas a la situación actual. Esto mismo hace de esta colección de trabajos un valioso instrumento de trabajo.—L. ANDRES.

DEISSLER, A., SCHLIER, H., AUDET, J. P., *Der priesterliche Dienst. I. Ursprung Frühgeschichte*. Herder, Freiburg 1970, 14 x 21, 175 p.

BECKER, K. J., *II-Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*.

El presentar estas dos obras dentro del título general «Quaestiones Disputatae», es ya una garantía para el lector de seriedad y valor científico.

El volumen primero comienza con un estudio sobre el sacerdocio a través del Antiguo Testamento, subrayando especialmente los elementos de este sacerdocio que encontraremos después en el sacerdocio neotestamentario. El segundo estudio se centra sobre el sacerdocio de Cristo, de los Apóstoles y del pueblo de Dios en el N. T.

Finalmente el tercer estudio analiza las causas históricas e ideológicas que han conducido a la separación entre clero y laicos, separación que sufrimos todavía hoy. En resumen, un trabajo de reflexión sería que supone una valiosa aportación al estudio de la teología del sacerdote.

El segundo volumen se centra ya de lleno en un tema eminentemente histórico-teológico: el sacerdocio en el magisterio de la Iglesia. Brevemente, tal vez excesivamente breve, el análisis del magisterio en los diez primeros siglos de la historia de la Iglesia. Posteriormente, por orden cronológico, se estudian los puntos más sobresalientes del magisterio; Concilios IV de Letrán, Constanza, Basilea, Florencia, Trento, Vaticano II, y entre estos el magisterio pontificio de los siglos 18 y 19. De todos estos documentos se hace una profunda, aunque reducida tal vez demasiado reducida, hermenéutica. Trabajo igualmente valioso y que esperamos sea trasladado al español para provecho de los lectores de habla hispana.—L. ANDRES.

MOSER, H., *O pensamento teologico de Hildeberto de Lavardin (1056-1133)*. Instituto Teológico Pio XI, Sao Paulo 1970, 24 x 17, 96 p.

Extracto de una tesis doctoral defendida en el Pontificio Ateneo Salesiano de Roma. Claridad y rigor científico. La figura de H. de Lavardin, arzobispo de Tours, es llamativa: amante de los libros, de la cultura y de la pluma, supo hacer de la ciencia vida para servir con ella a la grey del Señor. El autor, después de una somera biografía del personaje, estudia sus doctrinas acerca de la Eucaristía y del Matrimonio. Se deja ver un tono de equilibrio, de elegancia humana y de saber estar en la vida, adornado todo ello con poesía hermosa y verdad reposada. La contribución de Moser merece la pena, ya que nos ayuda a entender mejor este período previo a la Gran Escolástica.—A. GARRIDO.

SCHLIER, H., *Das bleibend Katholische*. Ein Versuch über ein Urinzip des Katholischen. Aschendorff, Münster 1970, 24 x 17, 21 p.

Se trata de un ensayo que ha tenido mucha aceptación dentro del catolicismo alemán. Su intento es hacer ver que el Catolicismo acepta —como verdad fundamental— la decisión de Dios en Cristo. Y que esta decisión (Entscheidung) se continúa y se plastifica a través de otra serie de elementos dogmáticos y estructurales en la Iglesia. Laudable, como ensayo, pero sujeto a los equívocos propios del género.—A. GARRIDO.

STECK, K. G., *Marthin Luthers Studienausgabe*. Fischer, Frankfurt-Hamburg 1970, 18,5 x 11, 342 p.

Cansados de comentarios más o menos acertados, los estudiosos prefieren en nuestros días encontrarse con los textos originarios de los pensadores. A ello responde —en edición sencilla y popular— el presente volumen. K. G. Steck ha seleccionado de entre los principales escritos del Reformador aquellos que ha juzgado más interesantes, tratando de presentar los puntos centrales de la evolución del pensamiento luterano. Sigue para ello un orden cronológico, como es natural. El volumen está dedicado a Helmut Gollwitzer en el sesenta aniversario de su nacimiento.

El lector podrá encontrar aquí, en un alemán lleno de vida, el verdadero rostro de Lutero: «Discurso a la nobleza alemana, Sermón de las buenas obras, Cautividad Babilónica de la Iglesia, numerosas cartas de introducción, cartas dirigidas a personajes de la época, etc... Cada obra va precedida de una introducción explicativa —generalmente de carácter histórico— que ambienta al lector y le hace más comprensible la lectura de las páginas originales de Lutero.—A. GARRIDO.

BROWARZIK, U., *Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie K. Rahners u. der Offenbarungstheologie K. Barths*. Walter de Gruyter, Berlin 1970, 22 x 15, 282 p.

El A. nos presenta una Tesis doctoral, bien planeada y bien trabajada dentro

de la actual situación teológica del Cristianismo. Además, el tema escogido es fundamental en cuanto toca a las bases y prolegómenos de la entera teología. El haber escogido a K. Barth y a K. Rahner como puntos de comparación y referencia tiene sin duda una pretensión ecuménica, pero no trata de hacer síntesis o mezclas apresuradas. Simplemente dejando a cada teólogo en su puesto, como representantes que son de dos posturas cristianas, nos hace comprender que la situación actual de la Teología exige nuevos planteamientos en nuevos horizontes. A nadie se le oculta la dificultad de contrastar una «teología de la pura revelación» (suponiendo que la haya, en el sentido de K. Barth) con una «teología, que admite la colaboración de la razón» en el sentido de K. Rahner (suponiendo que la haya). En ese sentido es claro que la controversia entre católicos y luteranos viene siempre a sus puntos de partida. Pero Borwarzik deja caer la pregunta: «¿Y no tendrán mucho que aprender, el uno del otro?». En este sentido, aunque el A. se limita a su problema dogmático y no quiere detenerse en discusiones históricas, cabe siempre preguntarse si el problema «católicos y luteranos» es puramente teológico o está condicionado o quizá determinado por factores históricos. Este es un grave problema para la teología actual y el A. trata de aclarar las ideas sobre esta situación. Quizá es la mejor aportación del libro. El Prólogo es del mismo K. Rahner. Siempre se ha discutido qué es «creer» y qué es «entender», pero la discusión no terminará nunca. Nos vemos, pues, condenados a estudiar siempre ese problema. La presentación de De Gruyter es, como siempre, irreprochable.—L. CILLERUELO.

KRUGER K., *Der Gottesbegriff der spekulativen Theologie*. Walter de Gruyter, Berlín 1970, 22 x 15, 185 p.

Se trata de un comentario conciso y denso de la llamada «teología especulativa», movimiento nacido y desarrollado dentro del mundo protestante europeo en los siglos XVIII-XIX bajo la influencia poderosa de las filosofías idealistas. Karl Daubs y su discípulo y amigo Ph. K. Martheineke son los nombres más representativos de la escuela. Ambos tuvieron el sano empeño de conjugar las ideas del idealismo alemán con la Dogmática cristiana, hasta tal punto que fueron calificados como «filósofos que dogmatizan y dogmáticos que filosofan». Los temas centrales que Kruger trata son los siguientes: concepto de religión en el pensamiento de Schelling, Hegel, Schleiermacher, De Wette y su importancia para la teología especulativa; problemática de la teología como ciencia; concepto de Dios y de la doctrina de la Trinidad, concluyendo con una visión de conjunto y un juicio crítico acerca del valor de la «teología especulativa» en el mundo de la Reforma.—A. GARRIDO.

PLOTNIK, K., *Hervaeus Natalis o. p. and the Controversies over the real Presence and Transubstantiation*. F. Schöningh, Paderborn 1970, 23 x 16, 72 p.

Resumen de una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Múnich, bajo la dirección de M. Schmaus y patrocinada por el Grabmann-Institut. Tiene todos los alicientes de este tipo de trabajos: orden, precisión, fuentes, bibliografía... H. Natalis, denominado «Doctor rarus», muerto en 1323, viven en un tiempo en que las disputas sobre el misterio de la eucaristía llegan a su más alto grado. De ahí que el autor aproveche la ocasión para presentarnos una rica visión sobre toda la materia. Aparecen los nombres y las teorías de Egidio Romano, Enrique de Gante, John Quidort, Durand de St. Porcain, llegando a Duns Escoto y Occam. Las diversas maneras de expresar el misterio animan al autor a exponer su trabajo como un afán unionista que pueda servir de ejemplo en las situaciones actuales.—A. GARRIDO.

VARIOS, *Reformation und Humanismus*. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag. Luther Verlag, Witten 1969, 23 x 16, 327 p.

Bajo la dirección de M. Greschat y J. F. Goeters, el presente volumen aparece como una miscelánea en honor de R. Stupperich. El título recuerda el trabajo de Licencia en la Universidad de Berlín presentado por Stupperich, en torno al cual ha desarrollado sus estudios de investigación y crítica a partir del año 1930. Firmados por colaboradores, amigos y discípulos el libro contiene 17 artículos cuya temática central es doble: el mundo de la Reforma protestante y el Cristianismo ortodoxo. En ambos campos ha desarrollado Stupperich una enorme tarea, tal como se ve en las páginas de bibliografía con que se cierra el volumen: 417 escritos, la mayoría de ellos libros y artículos de investigación. El mundo protestante ha de estar agradecido a este hombre, ya que ha contribuido eficazmente a poner de relieve muchos puntos oscuros del tiempo de la Reforma. Son famosos sus trabajos, Lutero, Calvino, Bucer, Melancton, así como los artículos sobre historia y teología del cristianismo oriental. La presentación muy esmerada.—A. GARRIDO.

MOLTMANN, J., *Esperanza y planificación del futuro*. Sígueme, Salamanca 1971, 19 x 12, 490 p.

El lector atento a la marcha del pensamiento filosófico y teológico del autor del libro que presentamos, no quedará defraudado si sigue leyendo la obra que las ediciones Sígueme presenta hoy al público. El teólogo de la esperanza como podría ser calificado Moltmann, está totalmente convencido de que la pregunta angustiada que exige una respuesta clave es la de saber qué es lo que en realidad desean, esperan y buscan los hombres. Pregunta que tendría su reverso en la otra: qué es lo que produce el sufrimiento, la insatisfacción y la nostalgia de los hombres. En el momento que cesan la búsqueda y el sufrimiento, cesan también los deseos y las esperanzas. El futuro pierde su sentido, y lo mismo la planificación. De aquí que el autor esté tan en consonancia con su pensamiento al afirmar rotundamente que la única razón que puede explicar esta esperanza se halla en el acontecimiento cristológico. En la historia de la resurrección del crucificado descubre la fe el poder y la fidelidad de Dios. Por eso no se limita la esperanza a aguardar la llegada de aquel día en que se manifestará el futuro de Dios. La fe le enseña algo más que esto, le enseña a tomar conciencia de que mediante la historia de Cristo y la predicación del Evangelio, Dios se acerca al hombre para abrirle el horizonte que le acerca a su futuro y abrirle con ello el camino de la libertad. Sobre estos fundamentos construye todas sus afirmaciones el autor del libro que trata de hacer comprender al cristiano que la esperanza que mora en su corazón le impide vivir al día, y por el contrario, le impulsa a vivir adelantado el día. Agradecemos esta nueva aportación que la editorial Sígueme traduce para el público de habla española, tratando de levantar inquietudes para poder tomar en serio de una vez ya la labor teológica. Buena presentación como acostumbra a hacerlo esta editorial.—C. MORAN.

MAURER, W., *Autorität in Freiheit*. Calwer, Stuttgart 1970, 19 x 12, 28 p.

Se trata de una obra de carácter divulgativo. El autor intenta dar una réplica a la interpretación de Marcuse sobre la doctrina de la libertad de Lutero. Hace ver cómo, para Lutero, la autoridad de Dios es el fundamento y el origen de toda libertad humana.—A. GARRIDO.

PESCH, O. H., *Ketzerfürst und Kirchenlehrer*. Calwer, Stuttgart 1970, 19 x 12, 44 p.

El autor, a pesar de su juventud, es ya conocido por las aportaciones reali-

zadas sobre la figura y la obra de Lutero. Después de dar un repaso al desarrollo de la figura de Lutero dentro del mundo católico, intenta mostrar los posibles caminos de encuentro con el Reformador alemán, en un afán de sano ecumenismo.—A. GARRIDO.

KOHLIS, E. W., *Luthers Entscheidung in Worms*. Calwer, Stuttgart 1970, 19 x 12, 33 p.

Trata de poner en claro la postura religiosa de Lutero en la dieta de Worms, con ocasión del 450 aniversario de la misma. La decisión de Lutero en Worms, a la luz de las más recientes investigaciones históricas, viene considerada eminentemente como postura religiosa, nacida de la convicción de una obediencia a la Palabra de Dios en la escritura: *Ich habe nichts gemacht, ich habe das Wort Gottes lassen handeln*.—A. GARRIDO.

CRESPY, G., *El pensamiento teológico de Teilhard de Chardin*. Estela, Barcelona 1970, 16 x 21, 258 p.

Para comprender de un modo adecuado el valor y los límites de la obra que presentamos, es preciso tener en cuenta la fecha de su aparición original: 1961. El autor, un pastor protestante, presentaba al público católico una de las exposiciones más penetrantes y abiertas del pensamiento teilhardiano, aunque, a la postre, su inspiración calvinista le incapacitara para una comprensión total.

A partir de un enfoque cristológico, Crespy presenta, con rasgos rápidos y precisos, los «ejes de progresión» que orientan el pensamiento teológico de Teilhard. Los tres últimos capítulos sitúan este pensamiento con relación a San Agustín, Bultmann y la teología calvinista, respectivamente.—J. RUBIO.

BAUDRY, G. H., *Ce que croyait Teilhard*. Mame, Paris 1971, 13 x 18, 200 p.

La fecundidad religiosa del pensamiento teilhardiano está ya fuera de duda en los ambientes capaces de una nueva mentalidad. La unidad, además, —o mejor la síntesis— que él fue capaz de conseguir entre su fe y su ciencia, su pensamiento y su acción, hacen de él cada vez más una especie de ideal para los tiempos nuevos.

El presente libro, fruto de años de estudio sobre su obra y sobre todo su correspondencia inédita, muestran de forma clara y sin polémica los pilares unitarios de tal síntesis. He aquí el plan que el autor mismo nos expone: «La Fe de Teilhard se articula primero alrededor de dos grandes ejes fundamentales, que estructuran su concepción de la vida cristiana y que dirigen todos los pasos: testante —y él mismo lo confiesa— Barraclough en su trabajo conoce y maneja ante todo la fe en Dios (capítulo I) y simultáneamente la fe en el Mundo (c. II), con su prolongación, la fe en el hombre (c. III). Alrededor de estos dos «montajes gemelos» y en unión estrecha con ellos van a agruparse los otros artículos de su credo. En el centro, operando la síntesis entre las dos «Fes» precedentes, la fe en Cristo, (c. IV)».

El autor expone después de forma coherente la fe en la Iglesia (c. V), la fe en el porvenir y espera de la Perusia (c. VI) y por fin la fe en el amor (c. VII).

Un interesante logro, pues, de la serie, en la línea pretendida de dar al público el testimonio de hombres relevantes en la vivencia de su fe.—M. ACEVEDO.

BARRACLOUGH, G., *La Papauté au Moyen Age*. Flammarion, Paris 1970, 21,5 x 15,5, 216 p.

Barraclough —según confesión suya— ha dedicado los cuarenta últimos años de su vida al estudio de la historia del papado en el Medio Evo. Inició esta clase de trabajo bajo la dirección del historiador católico Rudolf von Heckel, ayuda que

más tarde fue adquiriendo mayor radio con la presencia de autores católicos y protestantes, tales como Franz Ehrle, Angelo Mercati, Ulrich Stutz, Joannes Haller, Ferdinand Lot y, finalmente, George Coulton. Estos competentes maestros dejaron en el ánimo de Barraclough una impronta indeleble y un saber que demuestra el autor en este libro. Este aborda el tema —título de su obra— desde el punto de vista histórico. Considera el Papado como fenómeno histórico que se ha desarrollado y transformado según las circunstancias cambiantes de la historia. Aunque el autor no desconoce las doctrinas del Papado medieval, los dogmas de la «sucesión de San Pedro» y del «primado papal», o el concepto de la «plenitud del poder», insiste, sin embargo, en éstos en lo que tienen de reivindicación condicionada por los tiempos, no como principios intangibles teológicos. Siendo protestante —y él mismo lo confiesa— Barraclough en su trabajo conoce y maneja con garbo tanto los estudios católicos como protestantes, queriendo siempre despojarse de sus principios confesionales. Es verdad que no siempre lo ha logrado, y quizás, en el enfoque de algunos problemas ha formulado principios menos objetivos sobre el poder de la Iglesia como máquina administrativa, los que por otra parte no siempre obtuvieron un planteamiento imparcial del lado católico.— I. RODRIGUEZ.

PRAWER, J., *Histoire du royaume latin de Jérusalem*. T. II. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971, 23 x 19, 618 p.

No hace mucho tiempo tuvimos que ocuparnos del primer volumen de este estudio. Entonces hicimos referencia detallada de todos sus méritos, contenido y planificación, tablas explicativas y fotograbados abundantes y bien logrados, así como de la riqueza de sus índices. En nada tenemos que cambiar hoy nuestro juicio al leer este segundo tomo. El modo de exponer de Prawer es original, pero no es lo más interesante, sino su maestría en formar el esqueleto, el cual luego tendrá que ser rellenado con no menor pericia.

El fracaso de la tercera cruzada para el autor no radica tanto en las circunstancias adversas, que dictaban la lejanía, y no pocas veces la improvisación o intereses menudos, sino el conjunto de causas que estaban siendo explotadas bajo cuerda de aquellos que ciertamente no tenían ideales de cruzados. Europa tenía puestos sus ojos en el Medio Oriente, no por lo que tuviera de codicia su tierra, sino más bien por la importancia que mostraba su comercio. Los francos podrían pensar en un dominio militar sobre el reino latino de Jerusalén, mientras por otro lado los mercaderes de Italia, Francia y España iban incrementando su potencial comercial con los países islámicos a espaldas de las pretensiones de los reyes francos. Está acertado Prawer cuando trata de probar que Europa en este siglo XIII no intentaba alentar a sus caballeros y soldados por unos valores religiosos, sino todo lo contrario, comerciales y tangibles. El afán de dinero había suplantado a los valores de la fe, y el ideal de cruzada perdía terreno frente al mercantilismo de los hombres ajenos a aventuras pasadas.—I. RODRIGUEZ.

Históricas

SOLOVEY, M. M., *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary.* The Catholic University of America Press, Washington 1970, 24 x 16, 346 p.

El trabajo de Solovey originalmente apareció en lengua ucraniana y se publicó en la «Analecta» de los PP. de San Basilio de Roma en 1964, en el preciso momento que con toda solemnidad era promulgada la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* del Vaticano II. La aparición de este libro tuvo, como era natural en esta época y movimiento ecuménico, una acogida muy favorable; primero por el mismo valor del libro y prestigio del autor, y segundo por el modo natural y sencillo, a la vez que científico, de presentar la materia. Estos factores contribuyeron en gran manera a la difusión de este trabajo, tanto entre el clero como en las universidades de América y Europa, a pesar del lenguaje en que estaba escrito. Para obviar este inconveniente se pedía con insistencia una traducción al inglés, de la que más tarde se encargó el P. Demetrio Wysochansky, de la misma orden que el autor del libro. Y de éste es la versión, esmerada y excelente presentación. El P. Solovey estudia los orígenes de la liturgia bizantina, su desarrollo, insistiendo en los factores que han contribuido a esta expansión. Considera además el autor el texto y las ceremonias de la liturgia bizantina desde el punto de vista histórico, dogmático, escriturístico, patristico, homilético, filosófico y simbólico. El comentario litúrgico no está basado en la explicación tradicional, sino más bien en los resultados de la investigación moderna de la liturgia bizantina. En fin, es un libro que aporta un cúmulo de conocimientos y prácticas y que se lee con el máximo interés por la competencia del autor.—I. RODRIGUEZ.

ULLMANN, W., *The growth of papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power.* Methuen & Co., London 1970, 21 x 14, XXIV-496 p.

La primera edición del libro de Ullmann había aparecido en 1956, con muy buena acogida de parte de los estudiosos del Medievo. En 1962 salía la segunda edición, con mayor número de notas, textos valiosos y sugerencias que le había brindado la crítica positiva. Tres años después —1965— se volvió a reimprimir la obra, con escasas correcciones, sin darle por esto el título o nombre de edición, quedando como tercera la que hoy presentamos. La obra de Ullmann cubre un período excesivamente amplio —siglos IV-VII— siglos de máximo interés para la historia del papado y las relaciones que tuvo que mantener con Oriente y Occidente. Sin embargo, y esto es importante, el libro no es una historia de los Papas del Medievo o de la iglesia de esta época, sino más bien la historia del desarrollo de aquellos principios básicos sobre los que gravitaba la autoridad gubernativa de la iglesia en este tiempo. Por eso, como norma general, prescinde Ullmann de los hechos históricos, como vinculados a la autoridad papal, imperial o real. Insiste muchísimo más en cómo nació este poder pontificio y qué factores contribuyeron más a su desarrollo, o también qué obstáculos tuvo que superar el papado para hacer viables sus pretensiones. De ahí que el autor dé énfasis a los aspectos jurídico, económico, diplomático, litúrgico y teológico, los que sin duda ayudaron al crecimiento de esta autoridad pontificia. El libro está escrito con precisión.—I. RODRIGUEZ.

JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*. Tomo II: De la Iglesia de la primitiva Edad Media a la reforma gregoriana. Herder, Barcelona 1970, 22 x 14, 764 p.

La Edad Media representa un proceso que comienza a fines del siglo VII o principios del VIII y llega hasta el siglo XV, con los conatos por evitar los litigios que en la Iglesia estaban desarrollándose con empuje vigoroso. Para estudiar este periodo, y por abundancia de material y temas tratados, la directiva de la edición ha querido destinar dos volúmenes. El tercero —que aquí recensamos— comprende los años 700 a 1124. Son varios los autores que han colaborado en este *Manual de Historia de la Iglesia*: Haus Georg Beck desarrolla la parte de historia de la Iglesia griega, la que espera continuar en el volumen IV hasta el siglo XV, así como se ocupa de la bibliografía general sobre bizantinismo; Eugen Ewig estudia la época carolingia; Josef Andreas Juangmann, la liturgia, cura de almas; Friedrich Kempf desarrolla la primera época otónico-sálica, la reforma gregoriana, así como la bibliografía general para la historia de la Iglesia. Este último autor ha corrido con la revisión del tomo. Jedin ha querido introducir en este tomo la reforma gregoriana por su interés e influencia para entender en toda su amplitud el cisma de Oriente. A pesar de la concisión y brevedad, predomina en esta obra un criterio sano de objetividad con una exposición bastante uniforme, clara y diáfana y pedagógica, que hace del *Manual* una exposición al alcance de los cristianos de hoy.—I. RODRIGUEZ.

FRANZEN, A., *Breve Storia della Chiesa*. Queriniana, Brescia 1970, 21 x 15, 480 p.

El original de esta traducción hecha por Arnaldo Pini lleva como título *Kleine Kirchengeschichte*, y había sido publicada por la Editorial Herder de Friburgo en 1969. La obra de Franzen es el resultado de una larga experiencia y, aunque síntesis, lleva impreso el sello de la madurez y de una preparación especial y profunda en el campo de la teología. Porque Franzen es un teólogo que ha decidido escribir de historia, y este saber marca la pauta de todo el libro. Y éste es su mayor mérito. Hoy no se puede escribir la historia como mera iuxtaposición de hombres y de hechos. Máxime tratándose de la historia de la Iglesia católica. Es preciso poseer un vasto conocimiento de las disciplinas teológicas, en el sentido más amplio de la palabra. En el momento actual no se puede reflexionar sobre la iglesia y su historia sin presentar al mismo tiempo el problema del mundo y del destino humano (filosofía de las religiones), el hecho revelado y su lectura (biblia), el vasto contenido de la vida cristiana en su forma substancial y en su expresión (liturgia y espiritualidad), vida organizativa (derecho canónico) y misión expansiva de la Iglesia (vida misionera) en las diversas épocas y frente a las diversas estructuras de la vida humana. Todo esto lo ha logrado Franzen en una rica síntesis que además lleva la garantía de la ponderación, imparcialidad y riqueza documentativa.—I. RODRIGUEZ.

AUBERT, R., *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*. XXI/1 y XX/2: *Il Pontificato de Pio IX (1846-1876)*. Editrice S. A. E, Torino 1970, 23,5 x 16,5, 891-X p.

Como monumental se ha calificado la *Histoire de l'Eglise*, fundada por Augustin Fliche y Victor Martin, y dirigida por el primero y Eugène Jarry. La concepción del plan de la misma así como la selección de los colaboradores se debe en gran parte al desaparecido Agustín Fliche. Al escoger éste a R. Aubert para que redactara el difícil y tormentoso pontificado de Pio IX, hay que en cuadrarlo en la categoría de acierto. Aubert conocía como pocos sobre fuentes originales, estudios y artículos la vida e instituciones del siglo XIX. Basta repasar en las dos ediciones, francesa e italiana, al detallado cuadro que dicho autor coloca al principio del estudio de los volúmenes, bibliografía y fuentes que han

sido enriquecidas por el P. Giacomo Martina, S.J., profesor de la universidad gregoriana de Roma, por lo que respecta a la versión italiana hubiera sido tan viable, atendida la riqueza de material manuscrito e impreso, perfilar la vida de un pontificado tan largo y lleno de incidentes políticos, religiosos, sociales y culturales, sin aquel valor de la síntesis y la cualidad de un plan magníficamente concebido y literariamente redactado. Apasiona la lectura de los dos volúmenes, ya que es fluida, sencilla y a la vez profunda. La versión italiana de los dos volúmenes por Salvatore Marsili, de la congregación de D. Bosco, es correcta y son también meritorias las adiciones y notas bibliográficas que el P. Martina había ya preparado para la segunda edición francesa y que no pudieron ser incluidas por razones técnicas, las que ahora aparecen esta segunda edición italiana.—I. RODRIGUEZ.

DÖLLINGER, I. von, *Die Papsifabeln des Mittelalters*. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, 21 x 13, VII-188 p.

Döllinger es sobradamente conocido en el mundo científico por sus estudios sobre el Papado. El presente estudio es el resultado de una serie de investigaciones, hechas sobre un rico patrimonio inédito sin descartar las fuentes impresas más serias, y que al margen de su *Historia del Papado*, ha querido separar para obtener un aspecto que por otra parte hubiera sido simpático, y que citamos en la obra general de este estudioso. Los nueve capítulos del presente libro recogen la vida, vicisitudes, contradicciones, leyendas y fábulas que en torno a los Papas ha ido creando la tradición no sabemos con qué fundamento. Döllinger ha desmenuzado con placer todos los documentos a este respecto, y en juicios comprimidos ha sabido exponer la verdad y la mentira, lo «podría ser auténtico» y lo que en realidad era falsificado. El mérito principal, pues, de este estudioso es el conocimiento de las fuentes y el criterio usado en su interpretación. Algunos capítulos, como los dedicados a la papisa Juana (pp. 1-53), Anastasio II y Honorio I se leen con verdadero placer, por su estilo fluido al mismo tiempo que por su ponderado criticismo. Con esto queremos decir que Döllinger no es un novelista sino un historiador.—I. RODRIGUEZ.

SCALTRITI, G., *Savonarola, il vero contestatore*. Borla, Torino 1970, 11 x 18, 157 p.

Hemos seguido con interés esta breve obra, aunque, hemos de confesarlo, en más de una ocasión, su lectura resultaba un tanto pesada y confusa. Demasiadas repeticiones, pequeños detalles, que a veces impiden un poco seguir la línea de la narración.

A pesar de todo creemos que el libro cumple el deseo del autor; «una invitación a leer alguna de sus obras». Es un deseo que esperamos cumplir, pues a pesar de las trasposiciones históricas que el autor hace buscando paralelismos negativos de épocas posteriores, la figura del fraile dominico florentino atrae y sugestióna, tal vez más por la situación actual.—L. ANDRES.

ATKINSON, J., *Lutero y el nacimiento del protestantismo*. Alianza, Madrid 1971, 11 x 18, 406 p.

Hasta hace unos años, se había tratado al Lutero de la Reforma como el hereje y el rebelde. El autor de esta obra, por el contrario, prefiere pasar por alto esta visión, porque se ha comprobado que no es correcta. Para juzgar a cualquier clase de persona hay que enmarcarlo en su ambiente y en su circunstancia, bajo el punto de vista, sobre todo, de los condicionamientos que le impulsaron a realizar tal acción. Sólo así se podrá comprender en su plenitud el sentido y la importancia del obrar humano. En este sentido, podemos decir que no hay que

juzgar la persona por el acto, sino el acto por la persona. Por eso, el autor examina todos los condicionamientos históricos, políticos, psicológicos, etc., que llevaron a Lutero a adoptar aquellas decisiones. Examina una por una las etapas de su vida. Al hacer tales consideraciones, llega el autor a la conclusión de que Lutero fue, no un hereje, sino un hombre que tenía un mensaje que ofrecer al mundo en su incansable búsqueda de Dios. La obra, además, está enriquecida por innumerables citas textuales de sus obras y de sus cartas.—JESUS B. REDONDO.

VARIOS, *Ökumenische Kirchen Geschichte 1. Alte Kirche und Ostkirche*. Kaiser-Grünewald, München-Mainz 1970, 21 x 14, 297 p.

Con el correr de los tiempos y como fruto de profundos estudios dentro de la única Iglesia, la labor ecuménica nos presenta hoy también una historia de la Iglesia en colaboración entre protestantes, ortodoxos y católicos. La obra completa constará de tres volúmenes dirigidos al gran público por el carácter de manual que poseen, sin mucho aparato crítico, pero llevados a cabo por expertos en las épocas que a cada cual le ha sido encomendada. Las palabras ya estaban sobrando en el diálogo ecuménico y finalmente nos hemos decidido a las obras. Esperemos que esta historia de la Iglesia contribuya también a calar más en las motivaciones en la unión y no en la separación. Ya hemos soportado muchas décadas de controversia y ha sonado finalmente la hora del Espíritu que ha entrado a su obra dentro de la Iglesia para llegar a hacerla comprender que es El quien mantiene en unión tensa la labor de los entregados a la tarea de esa misma unión. La editorial se ha esmerado en la presentación de la obra y esperamos los próximos volúmenes en esta misma dirección.—C. MORAN.

GHIRARDINI, L., *Chi a vinto a Canossa?* Patron, Bologna 1970, 14 x 20, 116 p.

Cualquier mediano historiador tiene noticia de la lucha entre el Sacro Imperio Romano Germánico y el Papado durante la Edad Media; sobre todo, en los días agitados y dramáticos de Enrique IV y Gregorio VII.

Y sabe también de la dura penitencia que este papa impuso al emperador en Canosa, en enero de 1077, si quería obtener el perdón del mismo y la reconciliación con la Iglesia. Pero, tal vez, lo que nadie, o pocos, se han preguntado es ¿quién venció en Canosa, el papa o el propio emperador?...

Han pasado muchos años desde entonces. Nueve siglos desde aquel suceso que bien puede definirse como uno de los más altamente dramáticos del Medioevo, y sin duda el más grave de la lucha entre la Iglesia y el Imperio, o más específicamente entre la Iglesia reformadora y el Imperio conservador.

Y sin embargo, contra lo que pudiera aparecer y a pesar de la larga distancia del tiempo transcurrido, aún no se ha atenuado la pasión, so capa de resentimiento. Y, así, Canosa, el suceso allí ocurrido, ha sido interpretado de muy diversas maneras y con juicios diametralmente opuestos, suscitando hoy en día dudas y polémicas entre los estudiosos e historiadores.

Lino Lionello Ghirardini, actualmente uno de los mejores estudiosos del período histórico que podemos llamar «Gregoriano-matildico», y autor de obras tan valiosas como «L'Imperatore a Canossa», «L'Incoronazione de la contessa Matilde ed altri problemi», se pregunta en este trabajo, breve, pero completo y sugestivo, ¿Quién fue el vencido y quién el vencedor?... Cita y comenta los juicios de distintos autores, y termina rebatiendo la «extraña» tesis del alemán Albert Dammann, titulada *Der Sieg Heinrichs IV*, que califica de apasionada y violenta, falta de objetividad y escrita con furor nacionalístico.—TEOFILO APARICIO.

GUIDI, M., *Fonti per i rapporti tra l'Impero Romano e il Cristianesimo*. Patron, Bologna 1970, 15 x 22, 91 p.

La editorial boloñesa PATRON nos ofrece este interesante estudio, preparado por el especialista Marco Guidi, y que viene a ser como una guía imprescindible para cuantos quieran profundizar en las relaciones entre el Imperio Romano y el Cristianismo en los dos primeros siglos de su existencia.

Comienza por el reinado de Tiberio y trae las fuentes y el testimonio de Tertuliano, en su «Apologeticum»; las de Eusebio, en su H. de la Iglesia; las de Flavio Josefo y las del mártir Apolonio.

Para el reinado de Claudio, transcribe los textos de Suetonio, Paulo Orosio y aun los de San Lucas en los «Hechos de los Apóstoles». Estos mismos autores amén de los apologistas Justino y Tertuliano, el historiador Tácito, y los escritores Juvenal, Plinio, Marco Aurelio..., saldrán de nuevo con sus escritos en los restantes reinados que van de Nerón al propio Marco Aurelio.—TEOFILO APARICIO.

VOSS, B.R., *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*. W. Fink, München 1970, 23 x 15, 380 p.

El A. nos ofrece en este libro una interpretación literaria y científica de los diálogos que encontramos en la primitiva literatura cristiana, organizando así una historia de este género literario. De ese modo, el libro se divide por sí mismo en dos partes complementarias, la interpretativa y la histórica. La parte crítica y polémica se ha dejado para las notas que van al pie de la página. De este modo, el libro responde no sólo a la situación de los estudios actuales, sino también a los deseos que muchos autores manifestaban de afrontar sistemáticamente ese género literario dentro del Cristianismo, tanto para los diálogos que parecen catequéticos (relación entre Maestro y discípulo), como para aquellos que escenifican un poco (nombres de personajes, indicaciones biográficas o locales, paisajes, etc.) Las orientaciones modernas sobre el «principio dialógico» (Buber, Marcel, Berlinger, etc.) dan interés a este libro. Aunque Voss no filosofa sobre el principio dialógico, considera el diálogo como forma artística de investigación y expresión, entrando en la intención de los escritores.—L. CILLERUELO.

LATREILLE, A., *L'Eglise Catholique et la Révolution Française*. 2 vols Cerf. Paris 1970, 11 x 18, 295 y 283 p.

El proceso revolucionario que se inicia en Francia en 1789 —leemos en un Manual de H. Universal— constituye un acontecimiento capital para el mundo moderno. Traspasa las fronteras y abre la puerta a la vida histórica contemporánea, que se funda en una nueva concepción de la sociedad y en un sentimiento nacional entonces configurado definitivamente.

Una convulsión revolucionaria tan profunda como la que experimentó el pueblo francés de 1789 a 1815 —escribe a su vez el historiador Vicens Vives—, no es fruto casual ni obra de una minoría exaltada. Ante la magnitud innegable del hecho histórico, los historiadores, los sociólogos y los políticos han tratado de definir su mecanismo íntimo, considerándolo como prototipo de los fenómenos de igual clase.

Con la Revolución Francesa entran en escena, en la historia del mundo y, por lo tanto, en la historia de la Iglesia, nuevos elementos y nuevas tendencias. Las ideas de la Ilustración han cristalizado en hechos. Al absolutismo regio ha sucedido el liberalismo, que degeneró en libertinaje y en la anarquía. Vendrán las luchas religiosas y a éstas sucederán las luchas políticas y de clases. Se arroja de la sociedad el influjo de la Iglesia, fuente de obediencia, de orden y de paz. Y es entonces cuando no se reconoce otra autoridad y otra obediencia y otro dios que la Razón individual.

Todo esto quiere demostrarnos el ilustre profesor A. Latrelle en estos dos volúmenes, en que sintetiza admirablemente los estudios más autorizados sobre esta época decisiva de nuestra historia. Aporta sus propias investigaciones, sacadas de los archivos vaticanos, y nos da una visión de conjunto de lo que podríamos llamar campo de batalla.

Su método, tan sencillo como científico, hace que su obra sea accesible tanto a los más exigentes especialistas, como al gran público apasionado por los temas históricos.—TEOFILO APARICIO.

MARIN OCETE, A., *El Arzobispo Don Pedro Guerrero y la política conciliar española en el siglo XVI*. C. S. I. C., Madrid 1970, 78 x 24, 2 vols., 675 p.

Se ha dicho acertadamente que, tanto en duración como en transcendencia para la vida de la Iglesia, el Concilio de Trento supera a todos los demás concilios ecuménicos. Es verdad que su primer objetivo: la reconciliación de los protestantes, no fue conseguido; pero su alcance rebasó ampliamente este fin, impuesto por las circunstancias.

Muchas páginas se han escrito sobre el Tridentino; lo mismo que sobre la aportación de la Iglesia Española al mismo en sus figuras más destacadas. De tal manera, que la participación de teólogos y obispos españoles en las prolongadas etapas conciliares de Trento es hoy uno de los hechos más universalmente conocidos y admirados en la historia de la Iglesia Católica.

España, con la anterior reforma de Cisneros, se encontraba venturosamente preparada para contribuir con éxito a la restauración religiosa en toda la Iglesia. Por otra parte, Trento vino a cenizar la vida política de su época, pues de todos son conocidos los propósitos del emperador Carlos V y su afán de llevar a cabo aquella magna empresa espiritual.

Una de estas grandes figuras, es sin duda alguna, el arzobispo de Granada, don Pedro Guerrero. Como demuestra el autor de esta importante obra, él llevó a cabo una activa participación en los dos últimos períodos del Concilio, una vez nombrado arzobispo de la sede granadina.

Aparte el trabajo que realizó en la preparación de tesis y documentos conciliares, Guerrero tuvo una misión delicada dentro de la magna Asamblea cual fue la de limar asperezas, unificar criterios encontrados, derribar cuantas barreras humanas pudieran oponerse a los fines primordiales del Concilio.

De este modo, Antonio Marín contribuye con esta obra a la estimación justa de esta participación española en la vida religiosa europea, rectificando documentalmente, en muchos casos, los juicios apasionados de Daniel Rops, de Richard y del propio Pastor, logrando una historia científica y documentada de nuestros sistemas de ideas, nuestra conducta y los perfiles de nuestros hombres representativos.

Si a ello añadimos que el autor no se ha limitado a ofrecernos la participación del gran arzobispo Guerrero en el Concilio, sino que también nos lo describe como hombre de su tiempo, universitario de Salamanca y de Alcalá, como pastor de almas recién convertidas, como auxiliar eficaz de la política y diplomacia españolas de su tiempo, tendremos una idea del valor de esta obra.—TEOFILO APARICIO.

Morales y Jurídicas

ZANCHINI, F., *La Chiesa come ordinamento sacramentale*. Giuffrè, Milano 1970, 25 x 16, 166 p.

El presente volumen es una fiel reproducción, con ciertos retoques generales, de una monografía publicada por el A. en 1968. Más que de un estudio sistemático y acabado, se trata de una serie valiosísima de sugerencias sobre algunos problemas más relevantes y controvertidos de la dogmática canonística —sobre todo italiana— y, en concreto, de la teoría general del derecho canónico. Partiendo de la idea de Iglesia sacramento-radical o epifanía histórica de la salvación, Zanchini propugna una superación «dell'esternismo bellarminiano e suareziano», que culmina en la Iglesia-institución a base de un retorno a la idea rosminiana de Iglesia «società di fruizione» o comunidad de salvación. De esta forma aparece con mayor claridad la «dimensión» jurídica del Pueblo de Dios, y se ponen las bases para una profundización de las relaciones entre Iglesia y persona, ministerio y fe, institución sacramental y estructura jurídica.—P. RUBIO.

ANTOINE, P., *Morale sans anthropologie*. Epi, París 1970, 20 x 14, 126 p.

Teniendo ante los ojos los principios éticos, ¿quién es capaz de separar aquellos naturales, debidos a la mano de Dios, de aquellos artificiales o humanos, esos que han tenido un comienzo, un tiempo de vigencia y, algunos, su muerte?

Además, ¿por qué nos situamos en nuestro mundo actual y occidental para juzgar acerca de la validez de estos principios, y no imponemos ni nos dejamos imponer criterios ajenos, que no entendemos?

Se hace, pues, necesaria una revalorización de la persona, tanto de la individual como de la social; son ellas las que tienen la última palabra. Sin embargo, no creamos que se trata de un relativismo que ciertamente no conduce a nada, sino más bien de dar vida a los principios a través de una relativización de los mismos que los haría más humanos. Bien sabemos que toda postura absolutista tanto por un extremo como por otro, lleva al error.

En pocas líneas, este es el problema de la moral actual, así lo plantea el autor, que cree firmemente que la solución la dará el mismo pueblo una vez informado por obras del estilo de la suya. Quien la lea, podrá ya ir vislumbrando soluciones que posiblemente en el futuro tengan validez general.—OSCAR FLECHA.

FORCANO, B., *Caminos nuevos de la moral*. Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1971, 21 x 14, 272 p.

Como los demás libros publicados por esta editorial en la colección «Cuadernos de Pastoral», el presente volumen de Forcano quiere ser una exposición sencilla, concisa y seria a la vez de la problemática actual en el campo de la moral. Se podría decir que es un resumen de las adquisiciones de los moralistas actuales como Modin, Häring, Spicq... presentadas conjuntamente. No se tratan los problemas planteados de una manera profunda, porque no es esa tampoco la meta del libro. Se presentan y se apuntan las soluciones que hoy por hoy los autores han descubierto. No es una aportación original del autor, que por lo demás creemos que ha triunfado si su intención era puramente divulgadora, «instructora», dirigida al gran público interesado en estos temas y no demasiado perito en la materia. Los temas más destacados son: moral legalista y moral cristiana; el pecado y el problema de Dios y de la religión; moral social y el interrogante de la revolución y la violencia.—JOSE L. BARRIO.

LE SENNE, R., *Trattato di morale generale*. Vol. II Fratelli Fabri, Milano 1969, 25 x 17,5, 727 p.

En ESTUDIO AGUSTINIANO V (1970) 483, fue presentado ya el volumen primero de esta obra en su versión italiana; a dicha recensión remitimos al lector en lo que se refiere al juicio general que allí se hace sobre el pensamiento de Le Senne en torno a la moral general. Las partes segunda y tercera han sido objeto de este segundo volumen. En él se van analizando los componentes de la moral, como son los principios, los elementos subjetivos, las motivaciones, los movimientos dialécticos y emocionales considerados independientemente de la vida en que en concreto se verifican (parte 2.^a). Sigue a continuación la tercera parte en la que se trata de la moral a parte hominis: ¿Cómo se desarrolla?, ¿qué grados puede alcanzar?, etc. Finalmente una conclusión completa la obra con lo que, omitido, pudiera dejarse sin valor un tratado de moral, a saber: la moral, con sus teorías acerca del bien, del deber y de su aplicación a una vida que intenta dirigir y favorecer: ¿es algo fenoménico e ilusorio?, ¿acaso, más bien, presenta unas relaciones con la metafísica y con el Absoluto?, ¿en qué medida? También aquí remitimos a la nota sobre el primer volumen acerca de la importancia u oportunidad de la obra en estos momentos en que nada queda ya sin que de ello se haga problema.—F. CASADO.

PERICO, G., *A difesa della vita*. Centro Studi Sociali, Milano 1965, 4.^a ed., 24 x 18, 678 p.

Este libro de G. Perico se desarrolla en el ambiente del quinto y del sexto mandamiento, en lo que atañe a nuestra vida corporal y espiritual. Es un manual de moral católica, clara y definida, en los temas de sexualidad, control de nacimientos, fecundación artificial humana, parto sin dolor, aborto, narcoanálisis, hipnosis, deportes, estupeficientes, problemas de tráfico, eutanasia, esterilización humana y guerra atómica. Todo ello tratado con visión clara y certera de nuestra responsabilidad ante el individuo, ante la sociedad y ante Dios. Es de resaltar la abundante documentación que avalan las afirmaciones del autor, aunque hay que tener en cuenta la fecha de su publicación. Existe versión española publicada por edit. Marfil, 1981.—R. LOSADA.

ROY, O., *La reciprocité. Essai de morale fondamentale*. Epi, Paris 1970, 20 x 14, 299 p.

En las primeras líneas del Prefacio se nos advierte que no se trata de una obra original, sino que más bien es fruto de la experiencia de la docencia y que simplemente pretende transmitir y organizar un poco el pensamiento en ella expuesto. Es cierto que la estructuración que da al pensamiento moral tiene bastante valor, no tal vez de originalidad, pero sí como realización concreta, aunque sólo sea como ensayo, de la moral en torno al «primado de la caridad». La regla de oro de la moral es el «no hagas a los demás, lo que no desees para ti». «Cuanto desees que los demás hicieran contigo, hazlo tú con ellos: he aquí la Ley y los profetas». Y consecuencia de la citada regla de oro es la liberación del ambiente casuístico que se mira en prescripciones externas. Esta moral mira preferentemente a las personas: Dios y los otros. Y a su vez a ese interrogante, que le presenta la mirada de las personas, responde otra persona no tanto con la ley en la mano sino con su propia interioridad procurando al otro el mayor bien que le es posible. «El moralista, escribe, no tiene como misión el dar leyes o hacer casuística, y menos predicar. Debe dejar hablar a los mismos testimonios de la conciencia humana, de una forma tal que sirvan a los demás de encuentro y de instrumentos». Obliga a escuchar, a interrogarse a cada cual, por eso ha sabido presentarnos una moral del compromiso activo. Y finalmente todo esto lo consigue asumiendo cuanto de bueno hay en Mounier, Ricoeur, J. Lacroix, D. Bonhoeffer, sin olvidarse de matizarlos con la perspectiva teológica.—Z. HERRERO.

ELSASER, A., *Christus der Lehrer des Sittlichen*. Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras. Ferdinand Schönigh, Paderborn 1968, 23 x 15, 240 p.

No puede dudarse de que el problema que plantea el autor en el presente, es de gran actualidad. ¿La moral tal como actualmente está presentada en los manuales es realmente cristiana? Estoy totalmente de acuerdo en que el auténtico y verdadero lema de la moral cristiana es el «instaurare omnia in Christo». Pero no obstante, no estoy de acuerdo en que la acentuación de la ley natural sea un salirse del círculo del «instaurare omnia in Christo». Cristo es el Redentor, es el único intermediario entre los hombres y Dios, pero también es el Creador y también es el primero entre todas las criaturas salidas de las manos de Dios, por tanto entre todas de su estudio, sobre todo, su elección del tema y la búsqueda de su solución, pero no autoriza a negarlas tal relación. Sin embargo, es un estudio que ha de acentuar más la relación cristológica de las normas morales deducidas de todos los seres mundanos. Esto para mí quiere decir que tan cristológicos son los principios deducidos de la creación como los sacados de la redención. Tal vez se ha de tenerse muy en cuenta a la hora de la discusión. Le aplaudimos la profundamente la reflexión sobre el pensamiento de S. Buenaventura, que tantas relaciones tiene establecidas con la escuela agustiniana. Igualmente merece el más sincero elogio la presentación y los magníficos índices que completan la obra.—Z. HERRERO.

GALL, R., *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe*. NZN Bucher-Echter, Zurich 1970, 16 x 15, 216 p.

Nadie duda de la seguridad con que la Iglesia Católica ha defendido y defiende la indisolubilidad matrimonial. Pero tampoco podemos ignorar que actualmente se está constituyendo en un tema de primera importancia en la reflexión teológica. Son varias las obras escritas finalmente y las reuniones, a escala internacional, que lo han convertido en el centro de sus discusiones. El autor parte de la convicción de que la discusión está comenzando y llegará a alcanzar la amplitud obtenida por otro tema matrimonial: la regulación de los nacimientos. Nació en restringidos círculos de estudiosos y se ha extendido, podemos decir, al hombre ordinario de la calle. Y a este hombre le interesa tanto el problema de la indisolubilidad matrimonial como el de la regulación. Ante esta perspectiva Gall se propone precisar, con la mayor exactitud posible el problema de la indisolubilidad y exponer los que él considera puntos esenciales de la discusión y la situación actual de la misma. Y realmente lo hace con una competencia notable, exponiendo el punto de vista ecuménico, el pensamiento de la Iglesia luterana alemana, el de la Iglesia reformada suiza y finalmente el de la Iglesia Católica. Creo que se haya de prestar atención a no pocas de sus indicaciones: 1) no se trata de negar el pensamiento bíblico sobre la indisolubilidad del matrimonio, sino de precisar su alcance ante las circunstancias en que vive el cristiano del siglo XX. ¿Qué alcance puede tener esta doctrina en cuanto a los divorciados que se han casado, civilmente, pero que siguen considerándose unidos a la Iglesia? 2) Se ha de ver el problema desde los diversos puntos de vista que aportan las más variadas ciencias sobre la persona humana y los diversos valores matrimoniales cristianos? ¿Nos llevaría esto a buscar una nueva o al menos distinta, jerarquía de los valores matrimoniales? 3) ¿Cuáles son las relaciones entre el bautismo y el matrimonio de los bautizados? ¿Todo matrimonio entre cristianos debe ser sacramental? Es esta una pregunta dura pero que hoy día se plantean no pocos teólogos. 4) Finalmente parece indicarnos que una cosa es el ideal y otra la realización del mismo que en cada momento puede obtenerse.—Z. HERRERO.

ROOS, L., *Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft*. Bachem, Köln 1971, 19 x 11, 190 p.

Aunque no ha querido hacerlo constar en el título, se trata de un estupendo

comentario a la parte económica de la *Gaudium et Spes*. Contamos con amplios comentarios sobre otros puntos de la citada Constitución, pero no son abundantes los que se han dedicado a este aspecto económico-moral del Concilio. Y además está escrito con un equilibrio, digno de tenerse en cuenta, frente a las dos corrientes que se han manifestado en escasos comentarios a dicha parte. Nos ayuda a valorar en su justo punto la doctrina conciliar sobre la economía. Para ello nos recuerda que se trata fundamentalmente de una constitución pastoral, aunque sin olvidar el aspecto doctrinal. Igualmente, nos recuerda, que hemos de tener en cuenta que no trata de dar soluciones concretas, sino solamente de recordar ciertas tesis que se consideran fundamentales en el pensamiento social cristiano dentro de su dinamicidad. Y siendo así, y teniendo en cuenta la autonomía de las ciencias humanas, cada cual dentro de sus límites de acción, completa con aplicaciones concretas la misma doctrina conciliar. Nos ayuda a sacar las conclusiones determinadas que el Concilio en este campo, al igual que en otros, no ha querido concretar. Es el campo del discurso de los entendidos en la ética económica.—Z. HERRERO.

BEUTER, F., *Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19 Jahrhunderts*. F. Schönigh, Paderborn 1971, 23 x 15, 176 p.

Se trata de una tesis presentada para ganar su cátedra de profesorado en las Universidades alemanas. Sin que esto quiera decir que se trata de una obra de trámite. Y esto porque se plantea, de una forma exactamente delimitada, el problema que hoy desconcierta a muchos, no estudiosos, cuando leen la doctrina social de la Iglesia: Ha habido una mentalidad dominante que pensaba que la Iglesia ante todo defiende el «mío» en el campo de la propiedad privada. Y en realidad, no ha sido así, casi me atrevería a decir que nunca. Y si alguna vez lo ha sido es claro que hoy día la Iglesia establece como principio fundamental «el destino universal de los bienes». Este destino universal de los bienes es el que condiciona a la propiedad privada, es decir, al «esto es mío y sólo mío», y no al revés. ¿Qué pensaban o qué se puede deducir en cuanto a esta afirmación de los documentos oficiales de la Iglesia del siglo XIX y concretamente de León XIII en sus encíclicas sociales? Este es el problema acertadamente planteado y solucionado por el autor en este libro. Y lo soluciona, a mi gusto, a la perfección, afirmando que ya en León XIII se ve con relativa clarividencia, pero con prudencia mitigadora, afirmado el principio del destino universal de los bienes, clarísimamente defendido posteriormente por Pío XII y por los Papas sucesivos.—Z. HERRERO.

SCHLEDERER, F., *Schuld, Reue und Krankheit*. A. Pustet, München-Salzburg 1970, 21 x 13, 154 p.

El autor conoce bien todos los interrogantes que hoy se plantea una moral abierta sobre el pecado. Se problematiza mucho actualmente sobre el mismo. Hay varios escritos defendiendo que no pueden existir tantos pecados, en el sentido propio y exacto teológico con sus consecuencias gravísimas para el más allá, como se ha pensado. Nuestro autor se cuenta entre los que piensan así, y trata de fundamentar su tesis en la valoración de lo que tradicionalmente se ha dado en llamar el capítulo de las circunstancias. Para concederlas más valor de lo acostumbrado, acude a las aportaciones de la psicología del profundo.

Igualmente se para a discurrir sobre otro interrogante del tratado sobre el pecado: ¿Sentido verdadero y constructivo del sentimiento de culpabilidad y su desviación neurótica? Por eso trata de precisar dónde se ha de situar el pecado según el hombre actual y cómo despojar toda su vivencia de toda neurosis para que pueda llegar a una vivencia positiva, de lo que no debiera existir en su vida.

Constantemente se juega con los conceptos de la psicología del profundo más que con las formulaciones morales.—Z. HERRERO.

VIDAL M., *Moral del amor y de la sexualidad*. Sígueme, Salamanca 1971, 22 x 14, 428 p.

Este volumen es el fruto de su experiencia docente y de la responsabilidad que siente como moralista. Es consciente y conoce una cantidad notable de literatura sobre la sexualidad, y en sí mismo ha experimentado la necesidad de una cierta línea, aunque no muy definida, que orientara en la selección de datos. Y este pensamiento yo creo que es el que ha motivado y guiado la elaboración del volumen, que posee el mérito de ser una compilación de muy numerosos elementos sobre la sexualidad, entresacados de las diversas ciencias que se relacionan con el amor y la sexualidad. En este sentido puede contar entre los más aceptables publicados en España. También es considerable la abundante y selecta bibliografía que ha manejado.

No obstante, yo creo que se echa de menos una especie de jerarquización, o mejor, de visión de conjunto de toda esa enorme panorámica que abre sobre la sexualidad y el amor. Desearía que en próximas ediciones, que sin duda llegarán, se hiciera más nítido el hilo conductor y unificador de datos tan ricos como los que aquí encontramos compilados. Igualmente resulta un poco extraño que «habiendo superado la etapa polémica entre la moral casuística y la que se llama moral renovada», haya dedicado no pocas páginas a solucionar problemas concretos como la masturbación o las relaciones prematrimoniales. Lo veo bien y no encuentro defecto en ello, porque pienso que la casuística existirá siempre y que el único problema en este campo es el espíritu con que se le aborda. Pero entonces descubro un vacío notable, en mi juicio, aunque tal vez se deba a razones que desconozco. El vacío aludido lo situo en esto: en la ausencia del Vaticano II y de la *Humanae Vitae*.

Subsanadas éstas que yo considero deficiencias, se convertirá en un libro de máxima utilidad para los cristianos deseosos de informarse sobre la moral cristiano-matrimonial.

No obstante, a pesar de estas observaciones, no puedo mermar mi sincera felicitación al autor.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Eigentumsordnung und katholische Soziallehre*. Bachem, Köln 1970, 19 x 11, 156 p.

Este pequeño, pero interesante volumen, es el resultado escrito de la reunión de octubre de 1969 del «Katholisch-Soziale Institut der Erzdiözese Köln». En realidad no me veo inclinado a afirmar que se trata de ideas nuevas. Sencillamente es un comentario a la orientación que, ya hace tiempo, ha tomado la moral católica en el campo de lo económico. Sin embargo, esto no quiere decir que el volumen que presentamos, no tenga valor alguno. Ciertamente se hace una buena reflexión sobre el principio fundamental de la propiedad de los bienes materiales, indispensables o convenientes para la vida humana. Es un tratar de profundizar en la fundamentación de lo que hoy se considera principio fundamental en cuanto a los bienes materiales: su destino universal. No constituye el principio fundamental sobre la propiedad de estos bienes el «yo lo tengo y es mío, luego tú no puedes ir contra este derecho», sino el «se da una igualdad natural entre todos los hombres, luego todos los hombres tienen derecho a poseer lo necesario para su realización plenamente humana». Y en este sentido es de apreciar el artículo de F. Klübler en cuanto que trata de detectar la fundamentación profunda de la primacía de dicho principio. También merecen la atención algunas reflexiones estrictamente centradas en el tema económico, pero que en realidad pueden ser una aportación a un problema de la moral general: cuál es el sentido y las incidencias, en cuanto a la obligación moral, de los principios que, ordinariamente, se han llamado, en el lenguaje moral, principios absolutos. Existe la moral objetiva absoluta, viene a concluir, pero condicionada por las circunstancias.—Z. HERRERO.

BORNKAMM, G., *Psychoanalyse und Gewissen*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1970, 18 x 11, 108 p.

Magnífico estudio sobre la conducta de S. Pablo en los problemas que su conciencia le presentó en su vida del hombre sincero que se ha visto obligado a cambiar en sus formas de responder al Dios que siempre buscó y amó. Se para en la contemplación del paso que da el Pablo amante de las normas de la sinagoga, para convertirse en el Apóstol de las Gentes a servicio de Cristo y en oposición a las formas de la sinagoga de manifestar su compromiso con Dios. Siempre se había comprometido con Dios, pero, aunque dolorosamente, supo cambiar en cuanto a las formas de manifestar ante los demás ese compromiso. Por eso es actual este estudio. Porque además el autor acierta a demostrar cómo esta experiencia personal del Apóstol le ha conducido a saber conducir a las primeras comunidades cristianas fundadas por él y provenientes, algunos de sus miembros, a veces, del judaísmo.—Z. HERRERO.

VARIOS, *La violencia de los cristianos*. Sígueme, Salamanca 1971, 20 x 11, 142 p.

No cabe duda que uno de los problemas teológicos y pastorales más debatidos hoy es éste de la violencia de los cristianos. Una nueva aportación presenta la editorial Sígueme, al público español. A raíz de un encuentro juvenil universitario habido en Italia, nacieron estas reflexiones, firmadas por autores como González-Ruiz, Häring, Hortelano, etc. El tema es tratado desde el punto de vista del psicoanálisis por Fornari en el primer capítulo. No se pretende solucionar el problema, sino reflexionar sobre él, quedando claro, que el cristiano ha de comprometerse con el mundo actual, luchando siempre por el amor, la justicia y la fraternidad entre todos los hombres.—JOSE L. BARRIO.

ROMANO, S., *L'ordinamento giuridico*. Sansoni, Firenze 1967, 21 x 14, 224 p.

No vamos a descubrir ahora la personalidad, tan original como discutida en el campo del derecho, de Santi Romano ni la incuestionable y contrastada categoría de su obra *L'ordinamento giuridico*. Baste decir, a propósito de esta última, que además de marcar un hito en el estudio, siempre difícil, de las nociones de Derecho y Estado ha colaborado de forma determinante al nacimiento de un nuevo léxico jurídico y, sobre todo, de una nueva mentalidad. Consideramos, pues, un acierto, al mismo tiempo que una garantía de éxito, el que Sansoni haya abierto su colección de clásicos del derecho con este volumen.

Santi Romano publicó su estudio en 1918. A pesar de ello y de no haber sido apenas retocado —sólo en 1946 y únicamente a base de leves notas a pie de página— conserva en la actualidad la frescura, la originalidad y el rigor científico que lo hicieron famoso en otros tiempos.

Apagados, por otra parte, los ardores polémicos iniciales y con la serenidad de criterio que garantiza siempre el paso del tiempo, podemos hoy redimensionar tanto las duras críticas de los contradictores a ultranza como los inopinados elogios de los discípulos más fervorosos.—P. RUBIO.

REDACCION «IUS CANONICUM», *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia*. Texto bilingüe y análisis crítico. Ediciones Universidad de Navarra, 24 x 20, 226 p.

Los canonistas de la Universidad de Navarra se han apuntado un notable éxito. Al menos en la línea de la eficacia. Su estudio sobre el tan discutido proyecto de la Ley Fundamental de la Iglesia, —estudio que se nos antoja técnicamente perfecto, aunque doctrinalmente demasiado contemporizador— ha salido a la palestra de la opinión pública con el tiempo justo para hacerse indispensable en la biblio-

teca de muchos obispos y de cuantos, por una razón o por otra, han sido llamados por Roma a dar su opinión sobre el tema. En este sentido su oportunidad es innegable y su influencia puede ser decisiva.

Un equipo perfectamente conjuntado —en el que destacan por méritos propios Lombardía, Viladrich, Hervada y Souto— ha llevado a cabo la empresa en un tiempo récord, haciendo una valoración, que casi siempre es una crítica, de todos y cada uno de los 95 cánones del proyecto y proponiendo al final, para que la crítica resulte constructiva, nada más y nada menos que 31 puntos o criterios de revisión. La obra se completa con estos apartados: 1) una panorámica de conjunto de las opiniones de la canonística mundial sobre la conveniencia o menos de una Ley Fundamental para la Iglesia —tema que vuelve a estar de moda a todos los niveles—; 2) un resumen de los puntos de vista, particularmente de tipo contestatario, sobre el proyecto en sí mismo y 3) el texto íntegro del documento en latín y castellano.

Insistimos en que el estudio, en sede científica, nos parece perfecto. Creemos, sin embargo, que en las actuales circunstancias resulta desmesurada, por utópica, esa ciega confianza en la técnica jurídica constitucional como «medio para resolver los problemas estructurales que hoy tiene planteados la Iglesia» y «como freno del autoritarismo eclesiástico». Toda renovación jurídica que no vaya prevenida por un cambio de mentalidad y que no tenga como base un trasfondo ideológico desemboca irremediablemente en el fracaso. Y, a juzgar por cuanto se desprende del proyecto, estamos aún muy lejos de que se produzca ese cambio de mentalidad y de que la nueva ideología salga de su ambiente minoritario.—JOSE FERROJO.

SCHULZ, F., *Storia della giurisprudenza romana*. Sansoni, Firenze 1968, 21 x 13, XXIV-658 p.

Como sucede a cuantos, aventurándose por nuevos caminos e hipótesis de trabajo, intentan evadirse de la modorra de lo trillado, Schulz —y, en concreto, la obra que comentamos— ha suscitado en un primer momento la inquietud de los estudiosos de derecho romano y ha sido objeto, más tarde, de innumerables reservas y de otras tantas críticas.

No contento con el método interpolacionístico, según el cual las alteraciones de los textos clásicos romanos fueron debidas a los compiladores, y después de demostrar los fallos e imperfecciones a que su mecánica aplicación daba lugar, el gran romanista alemán se propuso una reconsideración del problema a la luz de esta nueva perspectiva: antes de la compilación y, para mayor exactitud, entre finales del s. III y principios del IV, los textos de los juristas clásicos sufrieron una primera reelaboración que no coincide, por supuesto, con la posterior, y de todos conocida, de los tiempos justinianos.

Este es, si no el punto de partida, sí, al menos, el trasfondo del estudio que ahora nos ofrece Sansoni, traducido del inglés, en el que se analizan —con el rigor y la originalidad de que Schulz ha dado siempre muestras— el método, los caracteres, y los procedimientos de la jurisprudencia romana —«expresión la más pura y original del genio de Roma»— y se ilustra su posición en la vida y en la cultura de las diversas épocas.

¿Ha acertado Schulz en su trabajo? «Lo que no podrá negársele nunca —son palabras de De Francisci— es el mérito de haber abierto horizontes desconocidos, de haber suscitado una nueva problemática y de estimular con su obra estudios más profundos en torno a ese monumento imperecedero que es el Derecho romano».—P. RUBIO.

CALVO, J., *Teoría general del derecho público eclesiástico*. Porto y Cia., Santiago de Compostela 1968, 25 x 17, 228 p.

Lógico y plausible afán el de Calvo al intentar una nueva presentación del

derecho público eclesiástico que permita una conexión más directa y mejor justificada de dicha materia con las demás disciplinas del curriculum *theologicum* y, más en particular, con la *Eclesiología*.

Meritorio y, asimismo, plausible su intento de nuevas formulaciones sistemáticas con vistas a una rehabilitación del mismo y periclitante concepto de derecho público eclesiástico y a una reelaboración de su contenido.

¿Ha logrado ambos objetivos?. Yo diría —sin compartir en absoluto ciertas críticas, tan severas como poco fundamentadas, a que se ha visto sometida la obra que comentamos— que Calvo ha cumplido en el primer aspecto, situando el problema del derecho público en un contexto mucho más válido y realista que el ofrecido por los clásicos manuales, pero se ha quedado a medio camino al «arriesgar» alguna formulación sistemática que, en buena lógica, debiera haber llegado mucho más lejos. De este extremo, sin embargo, es consciente el mismo autor al partir de «lo ya elaborado» y al tratar de evitar, en lo posible, una ruptura o escisión con el pasado por considerarla «fácil, más no prudente».—J. PEROJO.

POUND, R., *Introduzione alla Filosofia del Diritto*. Sansoni, Firenze 1963, 21 x 14, XXVIII - 300 p.

Entre la fecunda producción científica de Pound destaca, por méritos propios, esta obra, que en versión italiana del original inglés, nos ofrece el editor Sansoni y que hace el número cinco de su colección «I classici del diritto».

Su mayor interés, a nuestro aviso, reside no tanto en el hallazgo y justificación por parte del autor de unas bases teóricas del fenómeno jurídico cuanto en la presentación, a través de un amplio y rico cuadro histórico, del cómo y el por qué de la evolución del derecho entendido no como multiplicidad independiente de ordenamientos sino como una grandiosa y unitaria experiencia de la humanidad. Si no fuera porque la expresión no goza de demasiado predicamento en los ambientes filosóficos, nos atreveríamos a decir que lo que Pound intenta y logra en este volumen responde con mayor acierto al título de «Filosofía de la historia del derecho» que a su título original: *An introduction to the Philosophy of law*. Téngase en cuenta, a este respecto, que Pound —por herencia y por formación se mueve en el ámbito del espíritu inglés o, por mejor decir, anglosajón y como buen norteamericano tiene más de pragmático que de teórico. La filosofía, en este contexto, más que dedicarse a «pensar el derecho» en cuanto objeto de conocimiento y materia de teoría ha de empeñarse en «hacerlo» y «usarlo» en función de unos resultados (Jhering) a la luz de los cuales se podrá juzgar de su utilidad (Bentham). Más aún: el derecho —nótese hasta dónde llega el pragmatismo de Pound— es una auténtica *ingeniería social*, un cálculo lo más aproximado posible tanto de la resistencia y consistencia de los intereses en juego como de las previsiones de funcionamiento y eficacia de esa especie de *máquina social* que el jurista intenta crear y manejar.—P. RUBIO.

ARCHI, G. G., *Giustiano legislatore*. Il Mulino, Bologna 1970, 14 x 21, 236 p.

El Derecho Romano marca a perpetuidad las coordenadas del pensamiento jurídico y el *Corpus Juris* de Justiniano es un monumento perenne a la cultura, que vertebró el Imperio Romano. El libro de Gian Gualberto Archi, Profesor de Derecho Romano en Pavia y en Florencia, tiene nuevas aportaciones y revaloriza la obra legislativa confeccionada bajo la dirección del Emperador de Oriente, Justiniano, a quien estudia a través de las fuentes del Derecho y en el sistema romano de los siglos IV y V (cap. I); como hombre de su tiempo que piensa en el futuro teniendo en cuenta la jurisprudencia romana y las exigencias de su época (cap. II). Analiza también el clasicismo romanista de Justiniano activo y recopilador, no bajo una mirada simple sino en toda su complejidad política y co-

dificadora (cap. III-IV). Concluye la obra con un apéndice sobre la valorización crítica del *Corpus Juris Civilis*, lo cual es meritorio, pero margina lamentablemente G. G. Archi el aspecto de la cristianización parcial del Derecho Romano en la recopilación justiniana, en expresión de B. Biondi, «Derecho Romano cristiano», citado en el texto y que requiere aclaraciones.—FERNANDO CAMPO.

Pastorales y Espiritualidad

HALBFAS, H., *Aufklärung und Widerstand. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche*. Calwer-Patmos, Stuttgart 1971, 22 x 14, 332 p.

Durante estos últimos años, Halbfas ha intervenido activamente con sus artículos a la tremenda crisis y discusión sobre la enseñanza de la Religión y sobre la democratización de la Iglesia. Pero en este volumen afronta ambos problemas de un modo sistemático desde los diferentes puntos de vista, pedagógico, teológico, sociológico y catequístico. Si bien los reaccionarios no quieren oír hablar de reformas, éstas se están produciendo en todos los terrenos, y poco a poco la reacción se va levantando la visera y descubriendo el cáncer que la corroe, y el peligro de muerte que es cada día más amenazador. No todos los «ensayos» de este libro son «científicos»: algunos son polémicos, vivos, surgidos de un conflicto concreto. Por eso el volumen en su conjunto es al mismo tiempo un testimonio, un análisis de la situación, una aportación de esperanza y una muestra de valentía en estas circunstancias en que se desmoronan tantos templos. El problema es vasto y profundo y no se solucionará con «ensayos». Pero es por ahora lo mejor que pueden hacer los buenos cristianos.—L. CILLERUELO.

DE LUBAC, H., *Ateísmo y sentido del hombre*. Euramérica, Madrid 1969, 11 x 18, 150 p.

Siendo sincero, debo confesar que me impresionó en principio una actitud casi paternalista del P. De Lubac frente al ateísmo, ese problema acuciante como fenómeno individual y masivo, por denominarlo de alguna manera, pero es, sin duda, la sinceridad de su pluma y sobre todo de su vida la que lleva al gran autor a enfrentarse con el problema del ateísmo de ese modo a la vez revelante de una comprensión profunda.

Es el diálogo auténtico lo que el P. De Lubac exige en las relaciones entre ateos y creyentes, autenticidad que podemos denominar sinceridad o mejor compromiso de conocimiento y de vida llevando consigo la ausencia de concesiones gratuitas y perjudiciales a veces para un diálogo verdadero.

Un camino fundamental para intentar ese diálogo es la persona y obra de Teilhard, profundo cristiano, profundo científico también, de quien el autor del libro nos ofrece una síntesis de gran autoridad.

El intento básico, se nos olvidaba, es el acercamiento y comentario a la Constitución *Gaudium et Spes*.—JOSE M. BERNARDO.

LACROIX, J., *El sentido del ateísmo moderno*. Herder, Barcelona 1968, 11 x 18, 126 p.

Sin duda, el primero de los tres estudios presentado por el especialista Lacroix

es la base de los dos siguientes. Su intento que parecía una simple presentación al margen de cualquier compromiso o toma de postura ha terminado siendo una búsqueda de hacer tomar en serio a los llamados «ateos»: políticos, científicos, morales. Porque fundamentalmente son unos humanistas que se han planteado desde sí mismos la problemática que les rodea, tomando en serio una tarea de realización y no una simple puesta en manos de Dios. Claro que —dirá concluyendo— tampoco creer en Dios puede ser simplemente una llamada a la irresponsabilidad humana, como se ha creído a veces. De aquí que la creencia en Dios puede ser un interrogante profundo como han de serlo esos humanistas para los «creyentes». Porque la Historia no se escribe —ni se realiza— por supuesto con marginaciones sino con diálogo auténtico donde todos aprenden y enseñan buscando sinceramente la Verdad.—JOSE M. BERNARDO.

GOUHIER, A., *Pour une métaphysique du pardon*. Epi, Paris 1969, 24 x 16, 619 p.

Este voluminoso libro pretende una ampliación y una profundización filosófica en el sentido del perdón. Y comienza con una serie de «presupuestos de una ciencia del perdón». En sus tres partes, nos hallamos con los temas siguientes: I. Las metamorfosis del perdón, el amor a la búsqueda de la verdad», extendiendo sus tentáculos a «los dos sabidurías del Eros», el «proceso del perdón», las «fuentes del Agape» y «vida y reino del Agape». En la II hablará de los «parís» del amor, que concreta en los siguientes capítulos: «El deseo mesiánico», «crítica de la razón kerigmática», la «luz de Efeso», y «teología y tragedia». En la tercera parte que titula «El Vicario y el Príncipe», habla del «dominador y la totalización», «la ciudad y el perdón legítimo», el 'bal' de los malditos», «El perdón y la ciudad legítima», «historia o prehistoria». Unas largas conclusiones con una bibliografía de ocho apretadas páginas dan fin a este libro. Hay ideas maravillosas en sus difusas páginas. En esta amalgama de pensamiento filosófico, teológico, evangélico, político y humano hay un sabor a algo grande y a veces desconocido o al menos olvidado. Así concluye con estas palabras: «El teórico de la no-violencia tolstoiana aplicada a la historia había siempre reservado los derechos de la violencia. No había pensado la forma de su no-violencia más que para una situación que la prescribía. Convendrían además, otras formas. Pero la obra de este discípulo de Jesús queda aún ofrecida a la meditación de las ciudades modernas. La metafísica del perdón tiene también por autor el exégeta del Evangelio y de la esperanza pascual que se llama Gandhi. Es la prueba en el siglo veinte de que el orden de las almas manda el orden de los pueblos. La gracia anunciada por el Magnificat tiene su raíz en el corazón, sus flores en la conciencia y sus frutos en la historia».—J. MORAN.

RATZINGER, J., *Un seul Seigneur, une seule Foi*. Mame, Paris 1971, 18 x 13, 140 p.

El presente libro, con sus tres apartados, es una recopilación acertada de sermones, clases académicas y meditaciones del autor, con un título general que responde al fondo común de todos y cada uno de los apartados.

Respecto al primero cabe resaltar una concepción muy en moda hoy día. La historia de la salvación, pero enfocada a la manera de un examen de conciencia revelador, sin duda; el segundo compendia la labor de búsqueda del sentido actual de los sacramentos a partir de su incarnación en lo físico y psicológico. El último, responde a un intento por actualizar las exigencias del Evangelio claramente expresas por el actuar de Cristo el Viernes y el Sábado Santos.—OSCAR FLECHA.

THURIAN, M., *Mariage et célibat*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 11 x 18, 155 p.

Ya es un dato a tener muy en cuenta, que el autor nos presente simultánea-

mente en este libro el matrimonio y el celibato, dos términos y dos realidades que parecen excluirse mutuamente. Tanto uno como otro «sont fonction de notre amour du Christ». Preciso será no olvidar esto. Ambos son una vocación y no sólo una función de utilidad pública.

Un estudio sereno, tranquilo, como es habitual en el autor, que aporta nueva luz y deja abiertas las perspectivas de adaptación del Evangelio al mundo moderno.—L. ANDRES.

BERTI, C. M., *Pregiera Eucaristica Penitenziale nella luce biblica e patristica*. Marianum, Roma 1971, 17 x 24, 63 p.

Ya en otra ocasión nos ocupamos de una oración eclesial de la misma factura que la que actualmente presentamos. Se trata de trabajos bastante excelentemente estructurados y ricos doctrinalmente, que, sin duda, contribuirán al constante progreso litúrgico, al que estamos asistiendo. Sean bienvenidos trabajos como el presente y sean un estímulo para trabajos posteriores.—L. ANDRES.

OLPHE-GALLIARD, M., *Chrétiens consacrés. Themes et Documents*. Lethielleux, París 1971, 13 x 22, 333 p.

He aquí una obra científica y seria que llega en su tiempo no para decirnos precisamente lo que es la vida religiosa, sino más bien para ofrecernos el nuevo desarrollo de su existencia dentro de la misma Iglesia, su tradición continuada y renovada en el Concilio y los Capítulos que se han seguido después y que han profundizado en su doctrina.

El mismo título de la obra, CRISTIANOS CONSAGRADOS, nos abre nuevos horizontes y nos sitúa ante una como nueva realidad. Nos recuerda, una vez más, con el documento conciliar *Lumen Gentium* que la vida consagrada a Dios y, por amor a Dios, a los hombres, no debe ser constreñida a los estrechos límites de la vida religiosa tradicional.

Como escribe acertadamente Jean Beyer, decano de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana, para esta vida religiosa conserve su originalidad y su espíritu, nos hará falta asegurar a estas gracias divinas, carismas siempre nuevos o raíces profundamente evangélicas, la indiscutible libertad que exige toda vida generosa cristiana, y un apostolado rico de iniciativas en la fidelidad al Espíritu.

La vida consagrada en la Iglesia reúne todas las gracias de Dios que le permiten seguir más fielmente la vida misma de Cristo. No es una vida monástica en evolución; es una gracia que, en Cristo, ahonda y profundiza sus distintos estados: su oración solitaria, su predicación, su servicio a los pobres, su presencia en el mundo...

Michel Olphen-Galliard sabe muy bien todo esto y trata de hacerlo comprensivo a sus lectores. El libro en cuestión quiere responder a la pregunta que se hacen hoy muchos religiosos: ¿adónde vamos?, ¿qué será de nosotros mañana?. O mejor, trata de responder a la cuestión capital: ¿qué somos nosotros y qué debemos ser en la Iglesia actual?...

Una obra densa, documentada, que arranca desde los orígenes mismos de la vida religiosa y desde el carisma que a cada congregación o instituto le dio su fundador, para terminar con la misión y finalidad que incumbe hoy a los religiosos en el mundo en que nos toca vivir.—TEOFILO APARICIO.

CALDWELL, T., *El gran león de Dios*. Grijalbo, Barcelona 1971, 12 x 20, 335 p.

Este título, tan sonoro como sugestivo, tomado a la letra de San Agustín que se lo aplica al Apóstol de las Gentes, no es otra cosa, en su contenido, que una novela sobre la vida de este personaje tal vez único en la Iglesia.

Uno piensa que es tan rica, de por sí, la vida de San Pablo, después de haber leído a José Holzner, en su *SAN PABLO, HERALDO DE CRISTO*, obra que llega a apasionarte y a ganarte el entusiasmo y la admiración por su biografiado, que no necesita de ninguna novela por bien hecha que esté e interesante que sea.

Pero el nombre de Taylor Caldwell, que suena en nuestros oídos desde que leímos *MEDICO DE CUERPOS Y ALMAS*, y *LA COLUMNA DE HIERRO*, sobre la vida de Cicerón, nos llevó con interés a la lectura de esta obra suya que, como las dos citadas, se basa en investigaciones anteriores.

El intento de Mistress Caldwell es descubrir el verdadero personaje, el verdadero Pablo de Tarso. Como ella misma nos dirá, «muchos libros han hablado del Apóstol, pero a mí me preocupa el hombre, el ser humano, tanto como el intrépido santo».

Para ello, se ha valido de la documentación obtenida entre los eruditos judíos y cristianos; y ha encontrado que, aunque las opiniones sobre el personaje en sí eran peculiarmente similares, no lo eran en cambio las ideas que sobre San Pablo circulan aún entre los fieles.

De este modo, Pablo, el Apóstol, se nos presenta como un gigante, como el hombre apasionado de carne y hueso, presa de angustiosas dudas que lo incitan a perseguir a los primeros cristianos; y que luego se vio ensombrecido por el sentido de culpabilidad y el anhelo de perdón tras la revelación de su destino —y de su Dios— en el camino de Damasco.

El libro tiene mucho de biografía y entra de lleno en el género de lo que se ha dado en llamar *vidas noveladas*, o novelas históricas; pero con la particularidad de que ésta es viva, actual y con un estudio psicológico de los personajes centrales que no tenían aquellas que recibían el mismo nombre en el pasado siglo.

Para la elaboración de esta novela, la autora ha dedicado muchos años de estudio intensivo sobre el Apóstol, uno de los más apasionados, inteligentes, cultos y famosos apóstoles del primitivo cristianismo: Pablo de Tarso, el intelectual fariseo, abogado y teólogo, y, finalmente, Apóstol de los Gentiles.—TEOFILO APARICIO.

VEKEMANS, R., *Iglesia y mundo político*. Sacerdocio y política. Herder, Barcelona 1971, 14 x 21, 106 p.

El autor no pretende presentarse como especialista sino sugerir temas que marquen la pauta a ulteriores y más profundas investigaciones. Y en verdad que éstas serán necesarias. Por más que esta obra no pretenda ser de especialista, se cifre a un temario restringido a especialistas.

Es un tema hoy candente tras el puntillazo que la «*Gaudium et Spes*» significó para esa forma del pensar teológico que gustaba de establecer oposiciones categóricas en relaciones como la de Iglesia-mundo: existe toda una historia de clericalismo, angelismos y teocracias, junto con otras variantes de una relación no bien establecida. El autor trata en la primera parte de su obra de establecer su punto de vista en las relaciones Iglesia-humanidad, salvación-civilización, etc. Claramente la eclesiología necesita hoy una revisión a fondo, pero no basta con decirlo. Y esto por las repercusiones que para el cristiano ha de tener en cualquiera parte del mundo en que este haya de estar.

Tanto esta primera parte como la segunda —Iglesia y materias sociales y políticas— son la base para la última, la más original, que por algo es la que subtítulo la obra, llegando por fin a prescindir de una excesiva crítica usada en las partes anteriores.—ANGEL VELASCO.

LECLERCQ, J., *¿Dónde va nuestra Iglesia?*. Studium, Madrid 1971, 19 x 11, 200 p.

El Vaticano II quiso ser un concilio pastoral y vitalizador de la vida de la

Iglesia. El autor de la presente obra quiere hacer ver que es preciso el cambio y la renovación y que no hay que tener miedo a ello. Estudia para ello una serie de cuestiones desde un punto de vista histórico para dar él una sencilla visión de lo que debe o puede ser el futuro de la Iglesia. Se trata de una obra sencilla y para gente no demasiado metida en los problemas de la teología actual, pues en su lectura surgen más preguntas de las que él se plantea. Una llamada a la reflexión para una más profunda vivencia de nuestro catolicismo.—F. MARTINEZ.

VARIOS, *El celibato*. Experiencias, opiniones, sugerencias. Herder, Barcelona 1970, 20 x 13, 272 p.

La encíclica sobre el celibato sacerdotal no ha calmado la discusión en torno al mismo al no abordar a fondo el problema principal, que es la obligatoriedad de un celibato general. La presente obra en colaboración no pretende ponerse en pro o en contra del mismo, sino reunir experiencias y opiniones, con el fin de dar amplitud y profundidad a la reflexión y discusión del tema. Se han reunido 20 colaboraciones de autores de diversas edades, y profesiones, de Alemania y Austria, ofreciendo una expresión no manipulada, no armonizada, de la conciencia actual de la cuestión del celibato, de las vivencias y opiniones en torno al mismo. Una obra interesante cuya intención declarada y abierta —como dice el autor del prólogo— es romper el tabú existente y abrir un diálogo objetivo.—F. MARTINEZ.

CASTAN, L., *Las bienaventuranzas de María*. B. A. C., Madrid 1971, 17 x 10, 325 p.

Se trata de un libro de meditación que pretende explicar y justificar el título de «Bienaventurada» que se aplica a la Virgen María. Acudiendo constantemente a la Biblia y dividiendo en cuatro tipos las diversas bienaventuranzas existentes según su relación con María, la presenta como la mujer perfecta, tipo y ejemplo. La obra, como dice el mismo autor, no pretende inducir directamente a la acción sino a la contemplación.—F. MARTINEZ.

PARAMO, S., *Cultura Bíblica y religiosa*. Vol. III. Sal Terrae, Santander 1971, 21 x 14, 203 p.

La presente obra sigue la línea de los dos volúmenes anteriores. Se trata de una serie de artículos, brevísimos, en que se tratan una serie de temas religiosos a la luz de la Biblia o bien entresacados de la misma Biblia. En el presente se tocan el sacerdocio, algunos temas paulinos, la Virgen y S. José, algunos problemas morales de actualidad y algunos otros temas, que creemos se tratan demasiado simplemente y poco profundamente. La reflexión sobre los mismos plantea más problemas de los que se tratan.—F. MARTINEZ.

VARIOS, *Dios, hoy*. Kairós, Barcelona 1968, 21 x 15, 280 p.

Se trata de las actas íntegras de la XVII Semana de los Intelectuales Católicos franceses, semana dedicada al tema que sirve de título a la obra. Se celebraron seis sesiones, de las cuales las cuatro primeras fueron dedicadas a temas tan interesantes como «hombre y Dios», «Ateísmo, agnosticismo e indiferencia», «El marxismo y el fenómeno religioso» y «Ciencias humanas y condicionamientos de la fe», en cada una de las cuales hombres creyentes y no creyentes dieron testimonio leal y sincero de sus personales convicciones. No hay en ellas ambiente de disputa sino de sinceridad, diálogo y comprensión de problemas vitales vividos de diverso modo —apreciándose asimismo la igualdad cuando la hay—, que servirán extraordinariamente para la profundización personal de quienes reflexionen y vivan estos mismos problemas. Las dos restantes sesiones se dedicaron al diálogo entre católicos acerca de los deberes presentes para con Dios: sobre

el conocimiento del misterio, que debe ser totalmente razonable y sobrenatural y sobre el mensaje cristiano a transmitir. Una estupenda obra que servirá para la reflexión y maduración de nuestra fe.—F. MARTINEZ.

MUSCHALEK, G., *Libertad y certeza en la Fe*. Herder, Barcelona 1971, 14 x 21, 110 p.

Hoy todo el mundo hace preguntas a los cristianos acerca de su fe. Los hijos interrogan a sus padres; los jóvenes a sus compañeros; y unos y otros al sacerdote y amigo.

Precisamente este despiado interrogatorio es el que le hace darse cuenta al hombre de cuánto hay de inauténtico en su cristianismo. El cardenal Danielou dice que, ante los interrogantes actuales, caben dos posibilidades: para unos, se trata de poner en tela de juicio la fe misma; para otros, esos mismos interrogantes son, por el contrario, fuente de renovación, al obligar a todos a una mayor exigencia de pensamiento y de vida.

Por eso, creemos que es necesario y un acierto el preguntarse cómo puede llegar el cristiano a la certeza de la fe; qué sea la fe, y cómo puede justificarse esta fe cristiana. Problema este muy antiguo, pero que hoy reviste una actualidad innegable ante la grave crisis que padece la Iglesia y la sociedad entera sobre el particular.

Responder a esta cuestión será sin duda una gran ayuda para aquellos cristianos que, sorprendidos por los cambios que fermentan en el seno de la Iglesia, han perdido o están a punto de perder la tranquilidad y la orientación adecuada y equilibrada.

Esto es justamente lo que pretende Georg Muschalek en la presente obra. Obra que, como él mismo nos dice, es el resultado de un trabajo que se ha podido realizar gracias a una beca concedido por la Mancomunidad alemana de investigaciones científicas.

Tras una exposición histórica de la teología de la fe, basada fundamentalmente en Santo Tomás, y de un siguiente juicio crítico de la misma, el autor recurre a la S. Escritura para presentar algunos rasgos básicos que pueden indicarnos el camino de una nueva reflexión sobre la fe cristiana y sobre su certeza.—TEOFILO APARICIO.

BONNET, G., *Jesús ha resucitado*. Herder, Barcelona 1971, 12 x 20, 164 p.

Es elogiable el esfuerzo realizado por la editorial Herder en la publicación de obras con temas de gran importancia y actualidad, como los tratados en la colección «Controversia». Uno de ellos es el de la resurrección, bastante estudiado, sin duda, durante los últimos años. Pero casi siempre ha sido considerado o bien desde el punto de vista histórico o bien exegético. Pero el autor considera que estos aspectos de la resurrección están ya suficientemente tratados en obras bien autorizadas. Trata más bien el autor de examinar la resurrección como palabra, trascendiendo de la mera palabra, a los efectos que produjo y sigue aún produciendo. Se trata de ver los efectos que el anuncio de «Jesús ha resucitado» ha producido en los sentimientos de la humanidad. El autor basa gran parte de sus afirmaciones en la Escritura, sobre todo en los Hechos de los Apóstoles y las epístolas paulinas.—JESUS B. REDONDO.

ALONSO, S. M., *El cristianismo como misterio*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1971, 12 x 19, 274 p.

La obra que presentamos es el texto de la conferencia que el autor pronunció con motivo de la V Semana de Estudios Trinitarios, si bien está retocado y

ampliado en algunos puntos. El hombre de hoy necesita una visión clara del cristianismo, una visión de conjunto y unitaria, que es lo que principalmente le ha faltado hasta ahora. El autor pretende con esta obra buscar esa visión global, mirando el cristianismo desde su realidad interna, es decir, como misterio. El hombre, en cuanto persona, ha de estar abierto siempre al misterio. El cristianismo no es una realidad misteriosa, sino que en su propia esencia es misterio. Para ello, el autor examina la noción de «misterio», y a continuación pasa a estudiar los distintos aspectos que tiene el cristianismo como misterio: misterio de amor, de amistad, de familia, de reino, de filiación divina y mariana, de unidad y de presencia. Dentro de la obra, el autor hace una exposición amplia del cristianismo como Reino, estudiando las exigencias y condiciones requeridas para pertenecer a ese reino.—JESUS B. REDONDO.

VAL, J. A. del, *El inconformismo de la juventud*, E. A. C., Madrid 1971, 17 x 10, 175 p.

El problema de la juventud es un problema vigente y uno de los grandes interrogantes de la sociedad actual. La obra que presentamos estudia este problema bajo el ángulo del inconformismo ante la estructura social actual. No se trata de un problema generacional, sino que los jóvenes se oponen a un mundo técnico que manipula al hombre, y pretenden por todos los medios liberarse de esa manipulación a que se halla sometido, buscando una revalorización de la libertad y dignidad humanas; pretenden poner en claro que actualmente el hombre se encuentra en una sociedad con estructuras desfasadas, debido a su ritmo retardado, totalmente desproporcionado al progreso acelerado de la historia actual.

Esto es un problema vigente, y la Iglesia no puede desentenderse de él, porque, en palabras del mismo autor, «una Iglesia al margen de la juventud se convierte en una Iglesia abstracta».—JESUS B. REDONDO.

HARKNESS, G., *The ministry of reconciliation*. Abingdom Press, Nashville 1971, 13 x 20, 160 p.

Esta reciente obra nos presenta un problema que ha venido siendo objeto de debate desde hace tiempo, como es el de la reconciliación. Cabe estudiar esta palabra en sus diversas concepciones; el concepto común que la gente tiene de reconciliación, y el concepto que contienen el Antiguo y el Nuevo Testamento son estudiados por la autora de esta obra. Cabe también entenderlo según sus dimensiones, es decir, la reconciliación de la persona consigo misma, a través de la amistad con los demás y a través de la justicia. Considerando la reconciliación en un sentido general, o sea, como una superación de la alineación, de la hostilidad y enemistad a través del espíritu, y cuyos resultados han de ser la amistad, la comprensión y la buena voluntad, no podemos decir que se trate de un distintivo cristiano. Reconciliación cristiana sería aquello que se siente y se hace en el espíritu de Cristo. Todos estos aspectos están tratados en esta obra.—JESUS B. REDONDO.

GAMARRA, J., *Cristianos nuevos*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1970, 12 x 19, 148 p.

La sociedad moderna se ha visto notablemente afectada por cambios y modificaciones que han obligado al hombre a formarse una nueva concepción de sí mismo, del mundo y de Dios. Pero, al no ser cambios superficiales, han influido también a la Iglesia, en cuanto encarnada en el mundo. La imagen de un hombre

secularizado y de un hombre que cree en la suprema autonomía humana hacen lógicamente cambiar la visión sobre Dios. En ello pueden haber influido varios factores, de los cuales el más importante es el ateísmo, que no es sólo una acusación sino una amenaza.

Examina también el autor las características de ese Dios «nuevo», principalmente como misterio de amor y como fuente de salvación.

Si hay un «nuevo» Dios, también ha de haber un nuevo cristianismo, que ha de ser vital, de opción personal, comprometido, profético y santo. Según esto, el cristiano ha de adoptar una nueva actitud que haga de él un cristiano comprometido, libre y testigo, con un mensaje que llevar a los demás.—JESUS B. REDONDO.

VARIOS, *Análisis ecuménico de la juventud*. Nova Terra, Barcelona 1970, 16 x 22, 244 p.

Más que un estudio sobre el ecumenismo, se trata de una encuesta realizada entre la juventud estudiantil española, de signo oficialmente católico.

Tratándose de una encuesta, ya se suponen los defectos y limitaciones de base inherentes a esta clase de material de trabajo. En primer lugar la relatividad, que resta un cierto valor a sus conclusiones. Luego, y en este caso no menos importante, la misma formulación de las preguntas, que supone a veces ambigüedades, parcialismos y posturas tendenciosas ya de principio, al presentar cuestiones a las que por diversas causas, no puede llegar claramente el encuestado.

A pesar de todo esto, es un trabajo a tener en cuenta y a considerar para ir acercándonos, con más precisión cada vez, esperamos, a la elaboración para nuestra juventud, de una pastoral eficaz sobre el ecumenismo, después del nuevo planteamiento ofrecido por el Concilio Vaticano II.—L. ANDRES.

RAHNER, K., *Einübung priesterlicher Existenz*. Herder, Freiburg 1970, 20 x 13, 304 p.

No es la primera vez que el famoso teólogo aborda el tema del sacerdocio. Consciente del malestar y de la confusión en torno a la figura del sacerdote, el P. Rahner nos ofrece ahora un nuevo libro de meditación, sencillo y de fácil lectura, desprovisto de notas, escrito con calor y con cariño. En el prólogo nos dice que el presente libro tiene su origen en unos ejercicios espirituales dirigidos a seminaristas el año 1961, aunque han sido modificados a través del tiempo. Más que obra de estudio y de investigación es fruto de una madura reflexión y meditación. Comienza analizando la figura de Dios y del hombre actual; la teología del reino de Cristo; sentido de la encarnación... para pasar inmediatamente a la figura del sacerdote católico: servidor de la comunidad, hombre del no-conformismo, mensajero del reino... concluyendo con un himno al amor: ofrenda de Dios al hombre y respuesta del hombre a Dios. Aun en medio de los cambios y de la evolución de los tiempos, Rahner se mantiene firme en lo que ha llenado su vida personal de hombre y de sacerdote: *Der Liebe unter den Menschen und damit dem Kommen des Reiches Gottes zu dienen*. Damos las gracias al autor por este servicio al sacerdocio católico.—A. GARRIDO.

O'COLLINS, G., *El hombre y sus nuevas esperanzas*. Sal Terrae, Santander 1970, 19 x 13, 191 p.

La presente obra es la recopilación de una serie de conferencias dadas por el autor en 1968. Hoy más que nunca el hombre consciente de su vida personal.

y social necesita motivos para vivir y razones para esperar. El autor trata de hacer ver la validez e implicaciones de la esperanza cristiana en el mundo de hoy, frente a otras concepciones filosóficas, mejor, aprovechando lo positivo que en ellas se encuentra criticándolas y completándolas con lo que añade la doctrina cristiana de la esperanza. Se trata de hacer ver la significación plenamente humana de la esperanza cristiana con el compromiso que exige para quien viva inquieto en el mundo actual.—F. MARTINEZ.

CABODEVILLA, J. M., *Discurso del padrenuestro*. Ruegos y preguntas. B. A. C., Madrid 1971, 12 x 20, 487 p.

Quien siga la trayectoria de la cultura religiosa en España, y más concretamente la serie de publicaciones, la obra meritoria llevada a cabo por la Biblioteca de Autores Cristianos, a la que se llama, un poco enfáticamente, «el pan de nuestra cultura católica», con sus 7.300.000 volúmenes editados hasta el presente, conocerá ya a José M. Cabodevilla.

Cabodevilla es autor de libros tan hermosos y tan conocidos como *Señora Nuestra*, *Hombre y mujer*, *Cristo vivo*, *Carta de caridad*, *La impaciencia de Job*, *22 de diciembre*, *El pato apresurado*, todos ellos publicados en la B. A. C., amén de otros aparecidos en otras editoriales, como *Aún es posible la alegría*, que fue uno de los que nos le dieron a conocer, dejando entrever lo que iba a dar de sí una mente tan preparada y briosa, con una pluma tan clásica y a la vez tan actual.

Porque en Cabodevilla se aúnan admirablemente la finura del pensamiento, la solidez de la doctrina espiritual y el primor de la forma. Los lectores se acercan a sus libros, o bien buscando una prosa bellísima, irrepochable y actual que nunca defrauda; o bien un alimento espiritual para sus almas que siempre encuentran.

Incansable, laborioso y entregado, nos ofrece un nuevo volumen de la B.A.C. que es un comentario nuevo y distinto, desconcertante en ocasiones, intensamente actual sobre la oración del padrenuestro. Esta actualidad no depende —se nos dice en la solapa publicitaria— de las citas de Robinson o de Susan Sontag, sino de algo más hondo: de su talante interrogativo —ruegos y preguntas—, de su forma de discurrir según círculos concéntricos, de su concepto de oración como búsqueda de ese Dios que no está ni cerca ni lejos, sino presente e inasible.

La novedad del libro está seguramente en el comentario que hace de la oración enseñada por Cristo al grupo apostólico precisamente desde este ángulo crucial de la Iglesia desde esta *noche oscura* que está atravesando en estos momentos. Es sincero Cabodevilla y aborda los problemas de la Iglesia hasta con crudeza en ciertos momentos. Pero sabe hacerlo y esa misma dureza se ve matizada con la gracia y finura de su lenguaje.—TEOFILO APARICIO.

SERJAN, M., *La gangrena*. Luis de Caralt, Barcelona 1971, 20 x 13, 269 p.

Claudio es la figura del sacerdote joven con algunas muy buenas ideas, bien intencionado, a quien no se le ocultan los problemas sacerdotales en la no fácil actuación de su ministerio. No ignora tampoco que una pastoral deficiente haya podido perjudicar a la Iglesia. Podemos creer en la autenticidad de su celo inicial y, por todo esto, se le puede comprender en sus reacciones de sacerdote joven y hasta se le puede, hasta cierto punto, excusar la protesta y el juicio amargo contra sus superiores. En consecuencia se convierte en sacerdote obrero que quiere ser el testimonio auténtico de Cristo en un ambiente hostil al que intenta convencer, compartiendo su misma vida, que lo ama. Aunque logra algunas conquistas, pronto se convence de que la vida del sacerdote obrero es más complicada de lo que él se había imaginado en los momentos de su entu-

siasmo. Progresista sin vocación de místico, sin pasión por su sacerdocio que se va desmoronando poco a poco, sin vida interior que pudiera sostener una vida que, a pesar de todo, quiere mantener una fidelidad a compromisos adquiridos en el orden moral, ya nada va teniendo sentido en lo que se había pensado como apostolado... Nada ni nadie podrá remediar la situación; la única salida más airosa es... un pasaje en el «Michelangelo» para Buenos Aires. En una palabra, *La grangrena* es un libro que a progresistas y conservadores invita a una seria meditación.—F. CASADO.

DELICADO BAEZA, J., *¿Qué es ser obispo, hoy?* Hacia una nueva imagen del obispo. Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1971, 14 x 21, 181 p.

Monseñor Delicado Baeza es de sobra conocido para que volvamos aquí a presentarle a nuestros lectores.

Sólo nos resta agradecer el que haya escrito este libro y en estos tiempos en que tanto se está escribiendo sobre el ministerio sacerdotal.

El libro ha nacido como una necesidad personal de diálogo con los demás. Es desde aquí que ha de juzgarse. Un libro útil para apreciar el esfuerzo de la Iglesia, jerárquica naturalmente, para adaptarse a la realidad actual.—L. ANDRES.

SCHENK, J. E., *El consejo del presbiterio y el de pastoral*. Las relaciones humanas en la iglesia. Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1971, 14 x 21, 182.

Cuando con tanta frecuencia se oye hablar de «pueblo de Dios», de «cristianos adultos», etc., no sabe uno si sentir pena o coraje. Y es que simultáneamente se asiste a la realidad, cada vez más endurecida, del monopolio, todavía hoy absorbente, de todas las funciones eclesiales por parte de una minoría. El libro que presentamos puede ser de gran utilidad para buscar el punto exacto en medio de estos dos extremos. Un equilibrio constante que hemos de rehacer en cada momento histórico. Sus aportaciones y criterios abren un camino preciso a este equilibrio de todos los elementos que componen la realidad eclesial. Su lectura será de gran utilidad a cuantos sientan preocupación por esta problemática.—L. ANDRES.

PRAT, R., *El sacerdote hoy: crisis y ensayo de nuevas formas*. Nova Terra, Barcelona 1970, 20 x 14, 260 p.

Mucha tinta ha corrido sobre el tema del sacerdote. Crisis del sacerdote en que unos, los profetas del apocalipsis, lo ven como un desastre y otros, los realistas, como uno de los signos de la evolución de la Iglesia. Lo malo sería si continuáramos hasta el fin del mundo con esos profetas del pesimismo que ni hacen ni dejan hacer.

Este trabajo tiene como base una encuesta dirigida por Ramón Prat en la que contestaron 23 presbíteros de Barcelona. Dicha encuesta con sus dos partes: el sacerdote en la misión y la vida del sacerdote, pretende captar la problemática, el esfuerzo de búsqueda y los primeros puntos de evolución con respecto a los nuevos rasgos de la imagen sacerdotal que los presbíteros llevan en su interior.

Cada capítulo de la encuesta va seguido de un comentario elaborado en equipo.

A lo largo de las respuestas se va notando que el problema no es algo abstracto, ni del ser del sacerdote sino algo práctico, cómo hacer de sacerdote. El problema no ha nacido a nivel de principios doctrinales sino de la vida concreta.—A. CALLEJA.

BOROS, L., *Encontrar a Dios en el hombre*. Sígueme, Salamanca 1971, 19 x 12, 222 p.

El dogma fundamental del cristianismo, la encarnación, ha permanecido mucho tiempo lejos de la vida, de la conciencia y de la espiritualidad del cristiano, tapado entre dualismos, maniqueísmos y «sobrenaturalismos» paganos. Partiendo de ahí Boros nos ofrece una serie de meditaciones que nos ayudan a profundizar en esos valores humanos asumidos por Cristo, por Dios, y camino por el cual el cristiano realizará su vocación: hombre-hermano-Dios es el esquema seguido en estas meditaciones. Así, nos habla de la veracidad, el respeto, la alegría, la amistad, el amor...

Ojalá contribuya este libro a ayudar a los cristianos a comprender la verdadera y más profunda dimensión de su cristianismo, lejos de dualismos y complicaciones innecesarias.—JOSE L. BARRIO.

DALMAU, J., *Agonía del autoritarismo católico*. Ariel, Barcelona 1971, 19 x 14, 286 p.

«Tenemos una intención manifiesta: desenmascarar el abuso de autoridad instalado en forma de virtud en el gran salón de las mansiones señoriales. Y pretendemos además un segundo logro: destruir el tabú que cual vaho caliginoso enrarece el clima de obediencia y el ejercicio de la autoridad. Como misterios, ya tenemos bastantes con los de la Trinidad y los que dimanán de la encarnación del Verbo» (p. 7). Estas líneas nos ponen a todos al corriente del contenido de este libro del conocido sacerdote catalán. Pero queremos añadir, antes de que algunos lectores se sonrojen, que no es un manifiesto demagógico de la anarquía. Nacido de la vida y de problemas reales se quiere desbrozar y aclarar las relaciones jerarquía-súbdito, dándoles su sentido pero alzando la voz con valentía y fuerza ante los abusos, los «autoritarismos». Recordemos que ésta es la palabra que figura en el título. Tampoco es un estudio técnico y científico sobre la obediencia. No pretende eso Dalmau, que no se tiene por sabio, de écos que están «más allá del bien y del mal». Creemos que el trabajo realizado es positivo y que merece leerse y meditarse con detención.—JOSE L. BARRIO.

BIFFI, G., *El quinto evangelio*. Sígueme, Salamanca 1971, 19 x 12, 102 p.

La ironía, la sorna, el sarcasmo suelen ser unas armas muy eficaces y que penetran muy hondo, precisamente por el desconcierto inicial que crean. Pero en un segundo momento, una vez pasado el desconcierto, una vez llegado el momento de la reflexión, se descubre el juego y se ven las intenciones y el trasfondo de esa ironía, de esa sorna.

Y es lamentable que en este libro, empapado todo él en ironía, y por cierto muy hábil, se descubran unas intenciones y un trasfondo pobre, indocumentado, a veces casi bajo, rastrero. La ignorancia o mejor la comprensión, tanto bíblica como teológica, asoma a cada paso de una manera alarmante y nos parece que esto es lo más grave y peligroso del libro. En fin, Biffi se ha expuesto a que otro sacerdote curioso que haga un viaje a Palestina, se encuentre con otros papiros, no menos antiguos, y tengamos así un sexto evangelio tan gracioso como el quinto, y mientras nos morimos todos de risa, los inocentes lectores seguirán alimentando su desorientación, su crisis y no se continuará en la laboriosa y sufrida tarea de buscar la verdad y el puesto del cristianismo en nuestro mundo.—JOSE L. BARRIO.

TROBISCH, W., *Yo quise a una chica*. Sígueme, Salamanca 1971, 19 x 12, 154 p.

Yo quise a una chica es un libro al que su autor no pensó en publicarlo como principal objetivo sino como un escrito para poder charlar con las personas que le consultasen sobre estos problemas. Redactado en forma de cartas en que una pareja cada una por su lado escribe al pastor contándole sus problemas, viene a relatarnos una historia de amor en que nos muestra que toda la persona en su totalidad queda envuelta al hacerse responsable de la persona a quien se ama.

¿Qué es amar? Es reconocer a otro como persona, estar dispuesto a compartir juntos todo. Es en definitiva una entrega.

Este libro complementa muy bien a toda esa literatura, tan abundante, sobre el sexo que se centra sólo en lo biológico.

A más de un sacerdote católico paternalista le acusaría con esta frase: «Crear hogares de juventud en las ciudades y en los pueblos sería una verdadera obra pastoral de la Iglesia y no solamente predicar contra el adulterio».—A. CALLEJA.

VARIOS, *Pastoral del pecado*. Verbo Divino, Estella 1970, 3.ª ed., 19 x 12, 374 p.

Uno de los sacramentos más estudiados hoy en día es el de la penitencia, con todas las implicaciones que lleva consigo. Por esto recibimos con verdadero interés la obra que nos ofrece Verbo Divino. En cuatro partes se estudia el conjunto de la significación teológica, psicológica y humana del pecado, junto con un estudio histórico del sacramento de la penitencia. Es J. Leclercq quien inicia el libro con un estudio amplio y detenido de la tentación, «antesala del pecado». B. Häring nos presenta un tema clásico dentro de la teología y espiritualidad cristiana: la conversación. El estudio histórico corre a cargo de Vogel, que resume sus dos obras fundamentales de todos conocidas, y por fin Nodet pone el broche de oro al libro con su aportación sobre «Sicoanálisis y culpabilidad». El mérito mayor de esta obra está en poner al alcance de los lectores españoles unas bases sólidas, imprescindibles para cualquier sermón pastoral. Felicitamos por ello a la editorial que sigue cumpliendo así su finalidad.—JOSE L. BARRIO.

Filosofía

VARIOS, *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, 20 x 13, 534 p.

En la inmensa producción científica sobre los sistemas que han marcado su impronta en los siglos posteriores, ocupa un lugar relevante y sin duda fundamental el platonismo. El estudio que se nos ofrece en la obra que presentamos, es un conjunto de estudios monográficos sobre el particular, trabajos llevados a cabo por los mejores especialistas en la materia y especialmente por especialistas en autores que han recibido su fuerte influjo del sistema. La obra se extiende a todo el Medievo en su acepción larga, ya que también hay estudios de la época de los Padres tanto griegos como latinos, para introducirse ya de lleno en la Edad Media. A pesar de que algunos de los trabajos que integran la obra son de hace ya bastantes años, p. e. el de Baeumker data del 1916, no pierden su importancia, ya que son estudios llevados a cabo con una pericia científica nada común. Esperemos que esta reunión de estudios sea una contribución eficaz para comprender

en su autenticidad la presencia del sistema en los colosos del Medievo. Inmejorable presentación.—C. MORAN.

VARIOS, *Marx and contemporary scientific thought. Marx et la pensée scientifique contemporaine*. Mouton, The Hague 1969, 16 x 25, 612 p.

Este volumen recoge las contribuciones presentadas al symposium, organizado bajo los auspicios de la Unesco, sobre «El papel de K. Marx en el desarrollo del pensamiento científico contemporáneo», en mayo de 1968, en París.

Las diferentes aportaciones están escritas en inglés o francés. De ahí el título bilingüe del libro. Han sido agrupadas en cuatro secciones, además de la introducción. Las secciones hacen referencia a estos temas: pensamiento científico, historia y teoría del desarrollo social, previsión socio-económica y, por último, la condición humana.

Entre los trabajos, de valor y extensión muy desigual, destacan los de T. W. Adorno (sobre la actualidad de Marx), J. Hyppolite (ciencia e ideología), R. Garaudy (estructuralismo marxiano), A. Schaff y E. Fromm (humanismo marxista), H. Marcuse (revisión del concepto de revolución) y J. Habermas (técnica y ciencia como ideología).

El tono general es de respeto, casi de homenaje, a la figura de Marx, que aparece como impulsor y mentor de buena parte del pensamiento contemporáneo, con frecuentes llamadas —explícitas o no— a su complemento y continuación.—J. RUBIO.

GIBBONS, A., *Religion und Sprache*. Francke, Berna 1970, 13 x 20, 110 p.

Este pequeño volumen es una monografía sobre la concepción del lenguaje que se revela en la famosa obra de R. Otto, *Lo Santo*. Ello le permite al autor una serie de reflexiones sobre las relaciones entre lenguaje y religión a las que alude el título. Por lo mismo, el autor termina por desbordar su proyecto original para tratar también algunos temas esenciales de la filosofía de la religión, aunque siempre a partir de R. Otto.—J. RUBIO.

LUKACS, G., *Teoría de la novela*. Edhasa, Barcelona 1971, 12 x 18, 203 p.

De atrás nos viene este estudio sobre la teoría de la novela, y muchas cosas han ocurrido en la vida de los hombres desde que fuera esbozado a comienzos de la primera guerra mundial.

Como nos advierte el propio Georg Lukács, el texto comenzó a esbozarse durante el verano de 1914, y fue redactado y escrito durante el invierno del mismo año y los primeros meses del siguientes.

La obra, pues, tiene un punto de partida: el estallido de la guerra de 1914; lo que vale tanto como decir que arranca de una reacción de la inteligencia de izquierda frente a la actitud de la socialdemocracia que aprobó esa guerra.

La actitud del autor en aquellos primeros días del conflicto mundial era de rechazo vehemente y global de la misma. Claramente lo dejó expresado en una frase que soltó a quemarropa a una amiga suya, Marianne Weber, que trataba de convencerle en contrario: «Cuanto más grandes son esos hechos de armas, peor es la guerra».

La pregunta que se hacía era honda y profunda: después de sopesar las cosas y esperar la victoria de Alemania, sin descartar la posibilidad de que ésta, al final, fuera derrotada por los occidentales, se decía: «pero el problema está en saber quién salvará a la civilización occidental».

En este estado de espíritu concibió el primer esbozo de su *Teoría de la Novela*. Estaba a punto de pasar entonces de Kant a Hegel, pero sin cambiar nada en su

relación con respecto a los métodos de las ciencias llamadas del espíritu. Permaneció fiel y tributario a las impresiones que había recibido en su juventud con los trabajos de Dilthey, de Simmel y de Marx Weber.

Teoría de la Novela es un libro que encaja dentro de lo que se puede llamar tendencias de las «ciencias del espíritu». Y en este sentido, el profesor Marx Dvorak le declaró a su autor que consideraba la obra como la más importante producción de esa corriente. *Teoría de la Novela* es un ejemplo típico de esas ciencias del espíritu de las que no supera los límites metodológicos. Contiene, además, ciertos rasgos nuevos cuya evolución ulterior debía hacerse resaltar. Hay en la obra una herencia hegeliana, de la que procede la historización de las categorías estéticas, e igualmente la problemática estética del presente. Hay también una influencia marcada de Kierkegaard; y aunque elaborada esta teoría hace tiempo, no tiene nada de conservadora, antes bien, rompe con los cuadros existentes hasta entonces.

Por lo que quien se acerque a este libro para aprender a conocer mejor la prehistoria de las ideologías que jugaron un papel importante entre 1920 y 1940, su lectura podrá hacerle un gran servicio.—TEOFILO APARICIO.

KÖNIG, E., *Augustinus Philosophus*. W. Fink, München 1970, 23 x 15, 168 p.

Es una tesis doctoral y lleva como subtítulo: «Fe cristiana y pensamiento filosófico en los primeros escritos de Agustín». De ese modo se comprende ya qué se pretende bajo el título de «Agustín filósofo». El libro anuncia además la inspiración de W. Kamiah, y de ese modo ya se hace inteligible el libro. El problema es ya viejo y parecía resuelto desde Courcelle. Sin embargo König pretende resucitarlo, partiendo de algo que a nosotros nos parece un camino equivocado: análisis de las doctrinas objetivas. Bastaría citar el texto Solil. II, 4, 9 para comprender que Agustín en Casiciaco copia textos de libros, pero no se sigue que sean su sentencia propia: *omnia quae oravi, me dixi scire cupere, quod non cuperem, si jam scirem*. Además, parece imposible que comprenda a Agustín quien no parte ni del escepticismo ni del maniqueísmo, sino de algo que suele llamarse «platonismo» a ojo de buen cubero. Sabemos que Agustín se convirtió en un momento, pero que tardó mucho tiempo en instruirse en todas las doctrinas católicas. Deducir de ahí que no se convirtió al Cristianismo y cosas semejantes es reincidir en las viejas discusiones carentes de sentido y de valor. De este modo, la tesis de König se hace también problemática. Cada capítulo debe ser discutido por sí mismo, sin conexión con los otros, bajo pena de sofisma. El libro está lleno de aciertos de detalle, de erudición, y de alarde de puesta al día. Pero la base fundamental, el problema fundamental de la diferencia entre creer y entender queda en el aire. Baste decir que sólo se toca de pasada la «autoridad de la Iglesia», como principio y fundamento de toda fe, incluso de la fe en Cristo. Sin embargo, se trata de un problema en el que los prejuicios prevalecen sobre la opinión personal, y por eso no puede apenas achacarse a König el dejarse llevar del ambiente, ya que es una debilidad general. Por la información, claridad y método, König ha logrado un libro muy útil, sea cualquiera la opinión del lector.—L. CILLERUELO.

GAGERN, M. von, *Ludwig Feuerbach*. Anton Pustet, München-Salzburg 1970, 20 x 13, 404 p.

Gagern nos ofrece una exposición y análisis de la filosofía de Feuerbach. ¿Pero era realmente Feuerbach un filósofo? ¿No fue más bien un teólogo, un pensador de la cultura, un soñador humanista, un romántico buscador de Dios o un ateo romántico? Gagern nos lo presenta en el significado y valor que tiene hoy para nosotros Feuerbach. Para ello discute la postura del Feuerbach hegeliano y del

Feuerbach antihegeliano. Pero discute además con todos los críticos de Feuerbach, comenzando por Marx. Cuando hoy se está haciendo el descubrimiento del «joven Marx», se comprende mejor cuántas fórmulas estereotipadas del joven Marx, estaban tomadas de Feuerbach. Pero se discute también la interpretación de los críticos modernos de Bonhoeffer a Bloch. El año que viene es centenario de la muerte de Feuerbach y ya están apareciendo estudios que pregonan su contribución a la historia del pensamiento moderno. Ahora, cuando se nos habla de una «Teología sin Dios», se recuerda la fórmula del ateo Feuerbach: «Dios es la idea que sustituye a la falta de una Teoría.—L. CILLERUELO.

DODDS, E.-R., *Die Griechen und das Irrationale*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, 22 x 15, 298 p.

Es traducción alemana del conocido autor inglés. Son las conferencias que Dodds dio en Berkeley en 1949 y que afrontan el sentido religioso de Grecia o si se quiere la historia de la religión griega, precisamente desde el punto de vista de lo irracional. Acostumbrados a hablar de los griegos como «racionalistas», olvidamos con frecuencia la influencia de lo que hemos ido denominando Animismo, Magia, Espiritismo, Mana, etc., y que tiene tanta importancia para conocer el espíritu griego. Muy importante el capítulo de la Teurgia, relacionada con el Neoplatonismo, que con harta frecuencia es mal interpretada. La Filosofía, la Antropología, la Psicología social y la Sociología total colaboran en el esclarecimiento del pensamiento griego. Nunca hubiera sido éste tan rico y profundo, si no hubiera hundido sus raíces en el alma primitiva, en la subconsciencia colectiva, y si no hubiese interpretado sus descubrimientos a la luz de lo que nosotros llamamos «Mitos», pero que son con frecuencia «órganos de interpretación».— L. CILLERUELO.

TESTA, A., *La vita dell'uomo*, Cappelli, Bologna 1965, 21,5 x 15, 143 p.

Aldo Testa, director de la revista *El Diálogo*, profesor en la Universidad de Bolonia y de Urbino, ha consagrado su investigación filosófica, centrada sobre el hombre, a lo que podría denominarse un punto de vista dialógico. En el librito «*La vida del hombre - Discurso de psicología como filosofía de la vida*» nos presenta la vida no como actividad del individuo que pueda ser algo exhaustivo y sustantivo en el singular, lo que carecería de sentido, sino como animación que es relación, comunicación, diálogo con hombres y cosas. Ser vivientes no es ser vidas sino participantes de la vida en su desarrollo *entre nosotros y no en cada uno*. La tesis es interesante, ya que tiene amplias repercusiones como puede verse en otras obras de este autor, por ejemplo, en *La dialógica universal, El diálogo social, La scuola come dialogo, L'umanità e la virtù, Società e umanità*, etc.— F. CASADO.

YAGÜE, J., *M. Merleau-Ponty y la Fenomenología*. Augustinus, Madrid 1971, 24 x 17, 155 p.

Es un ensayo filosófico del joven profesor Joaquín Jagie sobre una problemática que ha tenido ambiente y lo seguirá teniendo en el pensamiento filosófico: nos referimos a la fenomenología; el que verse, además, sobre Merleau-Ponty suma puntos a su mérito. El *Avant-Propos* de la *Phénoménologie de la perception* es sometido a detallado análisis que le revelará el concepto de fenomenología según Merleau-Ponty, una fenomenología que da la impresión de eliminar el Absoluto, aunque con una cierta mitigación de la angustia existencial, ya que no todo es caótico en este mundo en el que hay un sentido immanente, aunque sin explica-

ción trascendental. En la segunda parte de su obra, el prof. Yagüe nos muestra cómo se desarrolla esa fenomenología a través de los principales temas que integran la *Phénoménologie de la perception*: sensación, asociación, atención y juicio, problema del cuerpo y Cogito. Finalmente, una abundantísima bibliografía completa satisfactoriamente esta obra que creemos muy adecuada para el conocimiento del pensamiento de Merleau-Ponty.—F. CASADO.

KUHN, Th. S., *The Structure of Scientific Revolutions*. (vol. II, n.º 2), International Encyclopedia of unified science. The Univ. of Chicago Press, Chicago 1970, 23 x 15, 210 p.

La estructura de las revoluciones científicas, vista en sus causas y consecuencias, es analizada por Thomas S. Kuhn, profesor de historia de la ciencia en la Universidad de Princeton. Esta obra es un segundo volumen que ha sido precedido por un primero dedicado a los fundamentos de la unidad de la ciencia. En este segundo, el autor nos recuerda que el conocimiento científico normal, que supone unas bases conceptuales e instrumentales aceptadas por los científicos, tiende no a una exploración de lo desconocido, sino a la solución de una especie de problemas capaces de poner a prueba al ingenio humano. Cuando se presentan fallos en esos presupuestos aceptados y es necesario acudir a nuevas bases científicas para la praxis profesional, es cuando se da el proceso de la revolución científica. Copérnico, Newton, Lavoisier, Einstein, Bohr, etc. son indicados como ejemplos de esta teoría de la revolución científica. Esta es indispensable, afirma Kuhn, para el progreso científico.—F. CASADO.

MARIAS, J., *Antropología metafísica*. Revista de Occidente, Madrid 1970, 22 x 16, 309 p.

Si nos dejásemos llevar de la mala prensa, hablada y escrita, que ha tenido la metafísica, estaríamos tentados de decir que Julián Marias debiera haber titulado esta obra «Antropología existencial». Y, por cierto, esta fue la palabra que nos vino a la mente de buenas a primeras cuando tuvimos el honor de oír personalmente la presentación que el mismo autor hizo de su *Antropología metafísica* en una magnífica conferencia tenida en Valladolid. Pero bien está la palabra «metafísica», ya que lo que Julián Marias quiere mostrarnos en su libro es lo más óptico y radical del hombre, desde su más radical menesterosidad como hombre» a través del «viviendo» propio y circunstancial o convivencial y empíricamente humanamente estructurado, hasta la muerte que es también algo que a cada uno acontece. El desarrollo progresivo del proyecto que es el hombre hará surgir de su mortalidad actual lo que actualmente también está escondido: la inmortalidad. Pero, no obstante esto, no piense el lector que va a encontrarse con una abstracción antropológica; lo humanamente existencial se irá patentizando a lo largo de toda una obra que se lee con verdadero paladeo filosófico.—F. CASADO.

ULLMANN, S., *La semántica*. Il Mulino, Bologna 1970, 21 x 14, 444 p.

Nihil sub sole novum, y menos que ninguna otra cosa la semántica que, en los últimos diez años, ha despertado un interés especial. Quien haya siquiera saludado la metafísica aristotélica habrá visto que la explicación que Sto. Tomás hace en su comentario a la misma sobre la clasificación de las famosas y clásicas diez categorías responde al modo como Aristóteles las encontró, no inventándolas de sana planta, sino atendiendo al modo de expresarse de los hombres acerca de la realidad circunstancial. ¿Resta esta observación importancia al problema de la semántica? Ni mucho menos, antes bien nos indica que una filosofía del

lenguaje ha de ser siempre bien atendida y rectamente interpretada si queremos que la búsqueda de la verdad no sea imposible precisamente porque ese lenguaje quizás ya no nos diga lo que debe decirnos, lo que realmente está por él expresado. El autor, que había publicado anteriormente los *Principles of Semantics*, hace aquí una aplicación empírica de los fundamentos teóricos allí expuestos y proporciona a sus lectores un instrumento muy útil para la adquisición técnica de los métodos lingüísticos y del análisis semántico. Obra, pues, de interés por la actualidad del tema y muy bien presentada.—F. CASADO.

VARIOS, *La filosofía científica actual en Alemania*. Tecnos, Madrid 1971, 21 x 14, 155 p.

He aquí un título que recoge lo que pudieran ser las actas de un simposio que, sobre este tema, ha tenido lugar en el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia en 1960. Tomaron parte, juntamente con los españoles Manuel Garrido, Sergio Rábade y José Luis Pinillos, algunos profesores alemanes representantes de las múltiples tendencias de la filosofía científica de nuestro tiempo (Diemer, Helmar Frank, Hasenjäger, Kutschera, Kuno Lorenz, Thiel). El objeto de este simposio fue esa filosofía de la ciencia, no como algo ya hecho sino como algo que hay que buscar frente a irracionalismos, dogmatismos y positivismos que cierran el paso a una filosofía crítica y rigurosa. Entran en cuestión problemas de filosofía del lenguaje, de epistemología de la pedagogía cibernética, del a priori en la psicología de Husserl, sobre el teorema de Gödel, etc. ¡Lástima que sean tan poco accesibles tales temas a la generalidad del pensamiento hispánico!—F. CASADO.

BARRAUD, H.-J., *Ciencia y Filosofía*. Gredos, Madrid 1971, 19 x 13, 467 p.

Por activa y por pasiva se ha escrito ya acerca de las relaciones entre ciencia y filosofía y, a pesar del título de este libro, no se puede decir que se trate de un libro más sobre ese mismo objeto abordado ya en plan de solución. Su autor nos lo presenta más bien como «inventario de las posiciones respectivas de unos y otros acerca de un determinado número de problemas que frecuentemente los sitúan en bandos opuestos» (Introd.) ¿Se puede hablar de síntesis entre ciencia y filosofía? ¿o más bien de «una puesta de acuerdo cada vez más amplia entre el pensamiento científico y el pensamiento filosófico»? (Introd.). Esto segundo es lo que piensa el autor a base de la libertad como hipótesis de trabajo, y cree que puede llegar a algunas conclusiones lógicas constructivas. Podríamos preguntarnos si vale todavía la pena ocuparse una y otra vez de este problema; la respuesta es afirmativa porque las exigencias racionales (filosóficas) están ahí y no pueden quedar satisfechas por el positivismo científico, y, por otra parte, a la filosofía, frente a la inquietud por la realidad, que es su preocupación constante, esa misma realidad se le escapa continuamente de las manos. Y en esto está la tragedia de las mutuas relaciones entre ciencia y filosofía.—F. CASADO.

BUENO, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Ciencia Nueva, Madrid 1970, 19 x 13, 319 p.

En otro número de esta revista hemos tenido ocasión de presentar la obra que ha motivado a Gustavo Bueno, catedrático de filosofía en Oviedo, a escribir la que ahora ofrecemos. Allí hicimos observar que la postura de Sacristán (*V. Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*) parecía adolecer de un marcado positivismo, muy apta para influir negativamente en muchos lectores no preparados. Otra cosa habría que decir de la obra de Gustavo Bueno para quien

la filosofía no se ocupa de una «nada» equivalente a la totalidad que por serlo todo no se concrete en nada, sino de una totalización trascendental constitutiva de la conciencia filosófica, que no es un nihilismo global (p. 150), ni tampoco «algo dado por sí mismo, irrevocable, considerada en proceso como argumento mismo de la conciencia racional» (p. 144). Esto ya es decir algo de la filosofía que, de una manera o de otra, ha de ser, si quiere ser algo, la «medicina del alma» que inspiró la acción filosófica de Sócrates y de Platón» (p. 276).—F. CASADO.

GARCIA ASTRADA, A., *Tiempo y Eternidad*. Gredos, Madrid 1971, 19 x 13, 120 p.

Tiempo y eternidad constituyen un tema siempre sugestivo, ya que, para el hombre, el primero es la condición en que se va construyendo la realidad vivencial que prepara así, en su mismo fluir, una eternidad. Pero precisamente porque el tiempo es no ser sólo plenamente comprensible desde el SER o eternidad, y porque el SER, a su vez, «es lo *in-determinado* respecto a cualquier ente», como *desligado* de la temporalidad y por lo mismo plenamente determinado, el hombre se encuentra por decirlo así «en medio de una contradicción». Tiempo y eternidad; ser y SER han sido y serán siempre un quebradero de cabeza para la filosofía que no es algo extravagante porque filosofía es desear y buscar una verdad que en la temporalidad jamás nos dará la posesión de la totalidad del ser de la eternidad. ¿Habría que pensar en el inevitable y esencial fracaso del pensar? Pues en parte sí, si tenemos en cuenta que al hombre, a causa de su finitud, no le pertenece el saber completo sobre el SER.—F. CASADO.

PARKER, F. H., *Reason and Faith revisited*. Marquette Univ. Press, Milwaukee 1971, 18 x 11, 45 p.

La Marquette University Press de Wisconsin vienen publicando desde 1937 toda una serie de lecciones con ocasión de la fiesta de Sto. Tomás. La que ahora ofrecemos corresponde al 1971 y trata de la razón y de la fe y los campos respectivos, sobre todo de la razón en su capacidad de aceptación de una verdad de fe. Sin entrar en profundidades, que no harían al caso en una intervención de esta clase, se exponen, sin embargo, con claridad las relaciones y analogías entre la fe y la razón tomados como principios de nuestros conocimientos en ambos campos. Evidentemente no habría de esperarse una postura medieval al respecto ya que la síntesis realizada por Sto. Tomás estaba entonces condicionada distintamente a como hoy se consideran estos dos campos del saber del hombre.—F. CASADO.

STOCKMEIER, P.—GRASSI, G., *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*. Kösel, München 1970, 21 x 11, 181 p.

Una teología que quiera servir para el presente ha de ser una teología humanista: el desarrollo del hombre, el fomento y activación de la potencialidad interna de la persona, han de aparecer en el meollo interno de todo pensamiento teológico. La tendencia filosófica, y el mismo hecho real, de un pensamiento ateuístico, nos ha de hacer pensar que la teología está desligada de la corriente interna del pensamiento. Todo ello brota de una falsa o deficiente presentación de la teología, de una inexacta y unilateral concepción del humanismo. El presente libro representa un esfuerzo por buscar y dar algo de luz. En general todas las colaboraciones (todos los autores son sobradamente conocidos) tienen un interesante contenido. Como conclusión diremos que el humanismo dentro del cristianismo ha tenido siempre un matiz dialéctico, que ha tenido como fin purificarlo, llevarlo hacia una mejor comprensión. Esto nos quiere enseñar toda la obra.—L. FERRERO.

JASPERS, K., *Les grands philosophes*. Unión Général d'Éditions, Paris 1970, 18 x 11, 3 vol., 319, 312 y 302 p.

Siete traductores han colaborado en la versión francesa de la obra *Die Grossen Philosophen* de Karl Jaspers. En esta obra, más que una historia de la filosofía, Jaspers nos ofrece una especie de diálogo con los grandes filósofos, con figuras claves, por decirlo así, del pensamiento, para encontrar en ellos la verdad que los trasciende: «la tradición filosófica, nos dirá en el prólogo, es como un mar cuya extensión y profundidades son y serán para nosotros insondables». Jaspers quiere descubrir en ellos aquellos que, aun siendo único por su carácter metahistórico, será eternamente contemporáneo. Pero Jaspers se propuso, además, que esta obra sirviese a los lectores para un encuentro personal ulterior con las obras de los filósofos aquí presentados. Sócrates, Buda, Confucio y Jesús (vol. I); Platón y S. Agustín (vol. II); y Kant (vol. III) nos darán, en la medida de lo humano, el esfuerzo siempre antiguo y siempre nuevo del pensamiento en busca de la verdad.—F. CASADO.

MEAD, M., *Antropología. Una ciencia humana*. Astrolabio, Roma 1970 13 x 18, 239 p.

En este libro —versión italiana— nos presenta la famosa antropóloga norteamericana una nueva faceta de su obra: su visión teórica y humanística de la antropología como ciencia del hombre. El libro es, en realidad, una recopilación de trabajos escritos y publicados entre 1939 y 1960, aproximadamente. Estos trabajos son de temática muy diversa, pero pueden agruparse cómodamente en tres secciones: aspectos culturales (1-6), aspectos internacionales de la cultura (7-10) y aspectos interdisciplinarios (11-17). Estos trabajos permiten una visión más completa del pensamiento antropológico de la autora.—J. RUBIO.

PANIKKAR, R., *El Cristo desconocido del hinduismo*. Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1971, 18 x 15, 206 p.

La tarea propuesta por Panikkar en esta obra es ingente, casi desmesurada. Así, este libro es sólo un esbozo, que se puede y se debe seguir, en búsqueda de cantidad de riquezas, aún no manifestadas que pueden encontrarse. Tiene una breve introducción sobre rasgos generales del hinduismo, perfecta síntesis del mismo (si es que se puede hablar así). Pero es más interesante ver la dedicatoria del libro: «Al Cristo desconocido»; porque, partiendo del más puro tomismo, demuestra hasta qué punto no hemos sacado en absoluto las implicaciones de nuestra doctrina cristiana, que deja de ser tal en el momento en que se encierra dentro de sí misma, viviendo y proyectándose sólo hacia su propio status quo. Por otra parte, las formas cristianas propuestas (clásicas) para llegar a conocer al Ser Supremo son comparadas con las doctrinas de las diferentes escuelas hindúes. El libro se cierra con un capítulo —el más denso, sin duda— que es un comentario al Brahma-Sutra I, 1, 2, en el que se ponen de relieve los puntos de contacto entre las doctrinas hindúes y el cristianismo a propósito de la necesidad de un Mediador (en términos cristianos), sin caer en ningún falso sincretismo, sino dentro de la más pura y simple sencillez que trata de buscar sin detenerse.—G. CANTERA.

RADHAKRISHNAN, S., *La religione nel mondo che cambia*. Astrolabio, Roma 1967, 21 x 15, 119 p.

Interesante el librito desde el punto de vista de la filosofía y religión. Apenas ojeadas unas cuantas páginas puede uno darse cuenta de que este filósofo indio de nuestros días ha profundizado en el tema filosofía-religión, comprendiendo las

posibilidades de entrambas en orden a la salvación de un mundo en el que «nuestras conquistas científicas y técnicas están construídas sobre arena; en que, llegados a la luna y estando para tocar las estrellas, las relaciones entre los estados soberanos en la era nuclear están para llevarnos directamente al desastre». Contra el positivismo lógico y el materialismo, ahí están las bellas páginas del capítulo *Fede e ragione*. El capítulo *La religione come esperienza della realtà* nos pone ante pensamientos dignos, no de un teórico teólogo cristiano occidental, sino de un teólogo místico que ha captado la esencia más pura del evangelio y del mensaje paulino, a la vez que afirma el auténtico espíritu que anida en otras creencias, sobre todo en el pensamiento indio. Alguna observación sobre milagros o dogmas no chocará si se piensa que no es un cristiano el autor. Para terminar diremos que la claridad, el espíritu y la sencillez con que está escrita esta obrita invita a no cesar en su lectura hasta haberla terminado.—F. CASADO.

BEDESCHI, G., *Introduzione a Lukács*. Laterza, Bari 1970, 17 x 11, 158 p.

Lukács acaba de morir en este 1971. Su abundantísima producción literario-filosófica (V. la abundante bibliografía al final de este librito) bien se merece se le dedique, en una colección consagrada a los filósofos, una introducción a su pensamiento. Lukács, nacido en Budapest de familia hebrea, se interesa por el teatro y luego por los estudios filosóficos en Berlín. No fue ajeno a la política dentro de la ideología comunista. Su pensamiento filosófico ha quedado fijado en tres fases: la premarxista con *El alma y las formas* y *Teoría del romance*; la de adhesión a un marxismo más bien heterodoxo, extremista respecto de la segunda y tercera Internacional, período al que corresponde la *Historia y conciencia de clase*; finalmente la fase de «madurez» del pensamiento marxista oficial con *El joven Hegel* y *los problemas de la sociedad capitalista* y *La destrucción de la razón*. No cabe duda que este pequeño librito es interesante para quien quiera adquirir una idea de este filósofo de hoy y de sus relaciones con Hegel.—F. CASADO.

ANDREAS-SALOME, L., *Frédéric Nietzsche*. Gordon & Breach, Paris 1970, 21 x 13, 302 p.

El libro que nos ofrece Andréas-Salomé es una biografía y a la vez una serie de recuerdos y análisis teóricos del pensamiento nietzscheano. La difícil filosofía de este pensador, las metamorfosis de su pensamiento en vaivén y los momentos cruciales de su existencia se nos presentan aquí en toda su objetividad, sobre todo si pensamos que A. Salomé fue ella misma una protagonista de una de esas metamorfosis. Tres partes comprende este libro: su personalidad, sus metamorfosis y su sistema. En una palabra, una obrita que, modesta en sus pretensiones, sin embargo es de máxima ayuda para un conocimiento adecuado del personaje biografiado.—F. CASADO.

NIETZSCHE, F., *Le crépuscule des idoles*. Denoël-Gonthier 1970, 17 x 11, 190 p.

«Yo no soy hombre, soy dinamita... Me rebelo como nadie se ha rebelado... etc.». Así escribió en cierta ocasión Nietzsche en su *Ecce Homo*; en realidad no dejó títere con cabeza. En esta obra, *El Ocaso de los ídolos*, da al traste con toda ontología metafísica existente. Sólo existe el devenir y como voluntad de poder. En el apartado de esta obrita titulado «La Raison dans la Philosophie» leemos: «Tout ce que les philosophes ont mané depuis des milliers d'années c'était des idées-mômes, rien de réel ne sortait vivant de leurs mains» (p. 27). En fin, se trata de una declaración de guerra contra ídolos como la moral, la razón, los valores todos tenidos hasta el presente como tales. Es una obrita en la que, como en algunas otras,

se acusa una locura que aún no había contraído, y en la que se nos revela abrasado por el fuego de su propio pensamiento. En el mismo año, 1888, escribe también *Le cas Wagner* al que se da cabida también en este pequeño volumen.—F. CASADO.

ANTON-KUSTAS, *Essays in Ancient Greek Philosophy*. State Univ. of New York Press 1971, 23 x 15,650 p.

Una serie de problemas planteados por la filosofía griega, no fáciles de dilucidar dada la complejidad del pensamiento antiguo, constituyen el objetivo de los estudios de varios profesores al amparo de la *Society for Ancient Greek Philosophy*. En cuatro grupos (Presocráticos, Platón, Aristóteles y postaristotélicos) se ha distribuido el material recogido, material que presenta amplitud de temas en cada uno de ellos. La obra no pretende ser un sustituto de un manual de historia de la filosofía, sino más bien un desarrollo de ideas que fácilmente no llegan a la plena manifestación de su contenido en las exposiciones generales de historia de la filosofía, que, sin embargo, es necesario para un enjuiciamiento adecuado de los filósofos de una determinada época. Ni que decir tiene que las partes dedicadas a Platón y Aristóteles son las más extensas y las tratadas con más profundidad: las dos terceras partes del conjunto de 365 páginas de que se compone todo el volumen.—F. CASADO.

ECHIVARRIA, J. R., *El criterio de falsabilidad en la epistemología de Karl Popper*, Gregorio del Toro, Madrid 1970, 24 x 16, 224 p.

Si se ha llegado a pensar que el hallazgo de un criterio de verdad absoluto es algo prácticamente imposible, no se ha perdido, sin embargo, la esperanza de acercarse a la verdad. J. R. Echevarría se ha ocupado del filósofo Karl Popper examinando su teoría del conocimiento que, en la búsqueda de la verdad, ha tomado como punto de partida el criterio de falsabilidad. En la primera parte hace una comparación entre este filósofo y el *Círculo de Viena* con el que estuvo entroncado. Según los del *Círculo de Viena*, sólo tiene sentido lo que es empíricamente verificable, es decir, la ciencia, pero no la metafísica. Popper no comulga con esta postura porque, según él, es producto de un prejuicio antimetafísico a la vez que no logra evitar, dentro de lo que se juzga con sentido, ciertas proposiciones metafísicas. Popper propone el criterio de falsabilidad según el cual son científicos los juicios que son falsables por la experiencia, es decir, los juicios que pueden chocar con ella. Los no falsables serán metafísicos, lo cual no quiere decir que carezcan de sentido. El autor, reconociendo la parte de verdad de Popper contra el neopositivismo vienés, no le concede valor absoluto, ya que, a base de una dimensión experimental distinta, la filosofía puede ser falseable a su modo. Examina en una segunda parte la metodología de Popper y las relaciones entre las teorías científicas y la experiencia para acabar diciéndonos cómo encaja el criterio de falsabilidad en la temática de la teoría general del conocimiento. De todos modos Popper, a pesar de su afinidad con el neopositivismo vienés, es visto por Echevarría con marcadas diferencias que imposibilitan su catalogación entre los positivistas lógicos. Al finalizar su investigación el A. puede constatar que la filosofía de Popper no reviste ninguna de las características que la *Concise Encyclopedia of Western Philosophy* señala como propias del *Círculo de Viena*, a saber: un empirismo a ultranza; el rechazo de la metafísica; la restricción de la filosofía a la tarea de iluminar sus propios problemas mediante el análisis lógico del lenguaje con que se formulan; el análisis y unificación de la terminología de las ciencias a base del lenguaje de la física. Para terminar diremos que esta obra hace el número 7 de la colección *Molino de ideas* dirigida por Sergio Rabade Romeo, colección que está haciendo un auténtico servicio al pensamiento filosófico.—F. CASADO.

TESTA, A., *Società e umanità*. Cappelli, Bologna 1968, 21 x 15, 441 p.

Tema profundo el de las relaciones sociales que permiten un auténtico desarrollo de la personalidad humana en el ámbito de la sociedad. Aldo Testa insiste en poner el diálogo como constituyente de la estructura misma de la realidad social; en esta obra encuentra su expresión completa el pensamiento que el Autor había ido madurando en *Meditazioni su Rousseau* y en *Incontro con Marx e Feuerbach*. No será una ley la que desde fuera impondrá criterios y modos de actuar, sujetos siempre a las deficiencias de quienes encarnan la autoridad, sino que la ley será más bien el resultado del compromiso recíproco humano obtenido a través del diálogo. Así la ley será siempre algo humano también y la verdad responderá a la humanidad no del individuo singular sino de los hombres unidos entre sí. Solamente si los hombres se estrechan las manos entre sí y con la Divinidad, que en la creación entra en auténtico diálogo de amor con el hombre, la trilogía sociedad-humanidad-divinidad tendrá un sentido pleno y exhaustivo de la realidad.— F. CASADO.

ALCORTA, J. I., *El realismo trascendental*. Deuterología de investigaciones noológicas. Fax, Madrid 1969, 20 x 14, 272 p.

El autor continúa en esta obra las investigaciones noológicas que había iniciado en 1961 con *El ser. Pensar trascendental*. De todos es sabido que el problema más grave que quizás tenga planteado hoy en día la filosofía, es el problema de la objetividad de nuestro conocimiento. A la solución de este problema sólo se llegará a partir de una experiencia preológica, Alcorta coloca este «predatum» de la filosofía en lo que denomina «campo trascendental». En sus investigaciones no comienza instalándose en ese «campo trascendental» a través de alguna experiencia primitiva para luego abrir dicho «campo» en exposición filosófica-sistemática, cual si esta fuese su auténtico y bien fundamentado lenguaje. En todas estas descripciones filosóficas, va, por el contrario, de la periferia al centro, de lo supuesto al presupuesto, de tal manera que su mejor trabajo consiste en prestar oído a esa palabra radical y profunda de «lo trascendental», que se hace oír a través de las nociones más importantes de todo el pensar filosófico. Una obra, en resumen, densa, que se enfrenta con el tema más profundo y radical de la filosofía, y desde las coordenadas más estrictas del pensamiento actual.—J. G. ALVAREZ.

PERROUX, F., *Perroux interroga a Marcuse*. Nova Terra, Barcelona 1970, 18 x 13, 143 p.

La tan discutida personalidad de Marcuse ofrece materia de reflexión a F. Perroux que, en el tema de una auténtica promoción de la sociedad y de sus dos individuos, quiere darnos una interpretación del pensamiento de este filósofo y a la vez su punto de vista. Honradamente, al final del libro, unas cuantas páginas del propio Marcuse se nos dan como respuestas a esta especie de diálogo interrogante. Los grandes temas de la esclavización del hombre y de su pensamiento por la máquina que él ha creado, la sublimación del Eros como única expresión radical del hombre social, la represión y sobrerrepresión que se imponen en virtud de una dominación de la técnica (sociedad-fábrica), etc., son examinados dentro del pensamiento marcusano. ¿Hasta qué punto la crítica que Marcuse hace de la sociedad técnica es una crítica determinada al suponerse lo que realmente no se conoce todavía? ¿Hasta qué punto el Eros puede ser el artífice de conciliaciones y pacificaciones, de promoción de sociedades y de los individuos en las mismas? ¿Provenirá la revolución de la automatización y del Gran Rechazo por parte de ciertos grupos caracterizados por una nueva sensibilidad? Tanto la exposición de Perroux como

la respuesta de Marcuse están indicándonos la impotencia de las ideas a medias tintas para soluciones radicales cuando se trata del tremendo problema de la liberación del hombre en la sociedad.—F. CASADO.

STRAUSS, L., *¿Qué es filosofía política?* Guadarrama, Madrid 1970, 18 x 11, 355 p.

¿Qué es filosofía política? Hace el número 11 de la colección universitaria de bolsillo «Punto Omega» que se ha propuesto ofrecer en forma sencilla y a precio asequible el mundo ideológico del siglo XX. Literatura, filosofía, política, novela, historia, religión, ciencia, poesía, etc., van teniendo ya cabida en ella a través de los ciento y pico volúmenes publicados. Evidentemente, el que presentamos desarrolla un tema de interés en un mundo en que, como en el actual, la política lo dirige todo con hilos invisibles. Leo Strauss expone en esta obra los elementos constantes que constituyen la base de las corrientes políticas clásica, hebrea y arábiga. La filosofía política clásica es atemporal porque se halla en el momento creador y puede hablarse de una solución clásica porque en ella se da un acuerdo en el sentido de que «el fin de la vida política es la virtud y el orden político que conduce a la virtud es la república aristocrática o, también, la forma mixta de gobierno» (p. 53). Las soluciones modernas son fundamentalmente diferentes, aunque confluyan también en un principio fundamental de exclusión del esquema clásico como irrealista. El «Hieron» de Jenofonte, Alfarabi y «Las leyes» de Platón, La Filosofía política de Hobbes, Una página de Maimónides, La ley natural en la teoría de Locke, El pensamiento político del contemporáneo Kurt Riezler (1882-1955) constituyen otros tantos capítulos de este libro.—F. CASADO.

MICHALSKI, K., *Opuscula philosophica. I. La philosophie au XIVe siècle.* Minerva, Frankfurt 1969, 31 x 14, 135 p.

Si las grandes obras tienen su ambiente y fácilmente se abren paso en la vida de la publicidad, otras más pequeñas, en cambio, tienen en contra una serie de dificultades que impiden su difusión. Esto es exactamente lo que ha sucedido con estas pequeñas obras que muy bien vienen con el nombre de «opuscula» presentadas por Michalski. En concreto este volumen contiene una serie de trabajos publicados entre los años 1922 y 1937 y se ocupa de los temas siguientes: a) Las corrientes filosóficas de Oxford y París en el siglo XIV; b) Las fuentes del criticismo y del escepticismo en la fil. del siglo XIV; c) El criticismo y el escepticismo en la fil. del siglo XIV; d) Las corrientes críticas y escépticas en la fil. del siglo XIV; e) La nueva física y las diversas corrientes filosóficas del siglo XIV; f) El problema de la voluntad en Oxford y París en el siglo XIV. El trabajo está bien documentado y será un instrumento utilísimo para un conocimiento más exacto del movimiento filosófico del siglo XIV.—F. CASADO.

RITTER, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1 (A-C). Schwabe & Co., Base Stuttgart 1971, 27 x 20, 1.036 ccl.

Esta obra, que mucho promete habida cuenta del primer volumen aquí presentado, sustituye al *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1899, 1927-1930) y, como éste, es un léxico del concepto y del término Partiendo de una filosofía de la palabra, señala la significación y el valor de la expresión en su derivación fonética. En él tiene amplia cabida la filosofía actual contemporánea: fenomenología, existencial, neopositivismo, filosofía de la ciencia, neoscolástica, marxismo, influencia del idealismo alemán, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, etc. Como indica el mismo título, este diccionario presenta la trayectoria histórica del pensamiento filosófico, informándonos también acerca de todos aquellos conceptos de historia trascendencia recibidos de la filosofía antigua, de la gnosis y de la Patris-

tica, de la Escolástica y de la mística, del Renacimiento, del racionalismo, del iluminismo y del pensamiento del siglo XIX. Tiene también su buena representación en una serie abundante de artículos, la filosofía de los grandes pensadores del lejano oriente. De lo mucho que promete esta obra pueden ser un indicio las 967 columnas dedicadas solamente a las letras A y B. Evidentemente es de esperar que no se retrase la aparición de los volúmenes restantes. No dudamos que este diccionario tendrá una óptima acogida por todo centro de estudios o biblioteca que se precie de un buen nivel cultural.—F. CASADO.

PELLICANI, L., *Introduzione a Marx*. Cappelli, Bologna 1969, 18 x 13, 248 p.

Sería una equivocación mostrarse ajeno a la problemática marxista. Esta es la razón de tantas exposiciones introductorias al filósofo de Tréveris cuyo pensamiento constituye un punto crucial de esperanzas, mitos y dramáticas contradicciones en los tiempos que corremos. Es cierto que no pocas barbaridades se han cometido a base del pensamiento de Marx, pero nadie ignora que en el fondo del mismo latió un movimiento de liberación universal. De ahí su importancia. Y desde luego, mientras en un sistema se lucha por la liberación de la injusticia y de cualquier opresión en la sociedad, el marxista y el cristiano se encontrarán realizando la frase «somos todos marxistas como somos cristianos, cartesianos o kantianos», es decir, en cuanto que los hombres todos somos responsables de las circunstancias y de sus modificaciones para que los hombres de cierta clase social consigan los medios que se juzgan indispensables para vivir como hombres entre los hombres. Pero, ¿hasta qué punto Marx señala los medios adecuados para esa liberación y no se lleva el marxismo hasta ser él lo que echó en cara al cristianismo, ser «opio del pueblo»? En el análisis del tema se centra la obra de Luciano Pellicani.—F. CASADO.

GABRIEL, L., *Lógica integral*. Gredos, Madrid 1971, 19,5 x 13,5, 623 p.

Lógica y realidad son algo inseparable: «lo mismo es pensar que ser», nos dijo ya Parménides hace siglos, pero no como algo identificable sin más de tal manera que fuese siempre y en todo verdad la expresión parmenídea y su traducción hegeliana de que «todo lo real es racional y todo lo racional es real». Lo auténtico, pues, no es hablar de identidad de pensar y ser sino de totalidad de lógica y realidad. Un formalismo lógico sin contenido se transforma en un absoluto real, así como un simple intuicionismo de puros contenidos se terminaría en una lógica material de la fenomenología. Ambas posturas deben ser superadas, y esto es lo que intenta Leo Gabriel con su *Lógica integral*: integración de forma y contenido, integración de sujeto y objeto, integración de razón y de objeto. Sólo así, a base de una cimentación epistemológica, el pensamiento integral será un pensamiento orientado hacia la realidad total. No sistemas totalitarios que absolutizan una parte del todo, sino sistemas abiertos que den lugar al diálogo entre el pensamiento y el ser.—F. CASADO.

SPINOZA, *Ethique*. Bordas, Paris 1970, 16,5 x 11, 247 p.

Se trata de una traducción al francés de la Etica de Spinoza y, por cierto, de la obra completa para evitar los inconveniente de los trozos escogidos que nunca darán el pensamiento completo del autor. Traducida en un francés del 70, el traductor ha procurado, en la medida de lo posible, que los términos tradicionales, más o menos equívocos, queden señalados con un asterisco y explicados después en un índice al final del libro. Algunas notas, remitiendo al original latino, facilitan la comprensión de pasajes más o menos oscuros a causa de las diferen-

cias con nuestra mentalidad moderna. No añadiremos más; constatamos únicamente que el prof. Louis Millet, de la Facultad de Letras de Grenoble y de quien es la traducción, ha prestado un excelente servicio, no ya sólo a las letras francesas, sino a todos los amantes de la filosofía—F. CASADO.

JAVAUX, J., *¿Dios demostrable?* Herder, Barcelona 1971, 14 x 22, 445 p.

Esta obra es un nuevo intento de reajustar el desfase y los anacronismos entre los que se desenvuelve todavía la teodicea clásica. Tal vez convenga apuntar ya desde el principio que el autor ha encontrado su fuente de inspiración en Maréchal, su maestro, quien le ha proporcionado incluso comunicaciones concretas a ciertos puntos consultados.

Por lo demás, Javaux mantiene el esquema tradicional: planteamiento del problema (donde se ofrece la novedad de incluir el llamado argumento moral); a continuación, examina —en un meritorio esfuerzo de actualización— las famosas «vias», resumidas en las llamadas «prueba cosmológica» y «prueba metafísica».

La parte final establece un balance de lo conseguido, a la vez utiliza nuevamente la prueba moral como complemento.

De todos modos —y pese al ingente y meritorio esfuerzo de adaptación— el libro resulta fatigante, no sólo por la dificultad de la materia, sino también por lo forzado de ciertas argumentaciones, directamente derivadas del método adoptado. Un replanteamiento más radical resultaría más convincente.—J. RUBIO.

RUBIO, J., *¿Qué es el hombre?* R. Aguilera, Madrid 1971.

A la pregunta de *¿Qué es el hombre?* se ha respondido muy diversamente a través de la Historia y de los distintos momentos configurativos del pensamiento occidental. La respuesta a que el Autor de este estudio se atiene, expone, discute y enjuicia, es la respuesta actual, la que nace de las corrientes más representativas del pensamiento de hoy.

Nos encontramos, pues, ante una exposición lúcida y sintetizada de lo que sobre dicha pregunta nos dicen autores como Ortega, Guitton, Dufrenne, Zubiri, Sartre, Lupasco, Teilhard, Buber, Foucault, etc., etc. Al hilo de su exposición el doctor José Rubio nos hace entrar en el dilema de la contienda entre Dialéctica y Estructuralismo, con un diáfano análisis de ambas posiciones y una reconstrucción final y bien elaborada de lo que importa y comporta el estructuralismo antropológico, con sus dificultades y sus posibles y definitivas aportaciones.

Un estudio directo de la problemática actual en torno al hombre en el que todo lo que se gana en síntesis se multiplica además en densidad y precisión sobre las doctrinas que se traen al habla.—RAMIRO FLOREZ.

WACHINGER, L., *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*. Hueber, Munich 1970, 16 x 23, 298 p.

La colección de «teología ecuménica» de la editorial Max Hueber presenta su cuarto volumen: una magnífica monografía sobre el concepto de fe en el pensador judeo-germánico Martín Buber, quien se inspiró tanto en la tradición jast-dista como en el pensamiento contemporáneo.

El autor encuadra perfectamente su estudio en el conjunto del ideario filosófico y religioso de Buber, aunque centre su investigación en la obra *Zwei Glaubensweisen*. El libro tuvo su origen en una tesis doctoral defendida en 1968.—J. RUBIO.

KIRK, G. S., *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures*. Cambridge University Press, Los Angeles 1970, 16 x 23, 299 p.

Esta obra se propone dar a conocer al público norteamericano la reactualización y la revaloración del mito operada en el pensamiento europeo contemporáneo. Por cierto, tras unas nociones introductorias, se define desde el principio frente a las limitaciones del planteamiento estructural de Lévi-Strauss. En los restantes capítulos recoge los resultados de los estudios europeos sobre los mitos mesopotámicos y griegos, para concluir aludiendo a las aportaciones simbólicas y psicoanalíticas.—J. RUBIO.

VARIOS, *Humanismus*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, 13 x 20, 565 p.

Este magnífico volumen, en colaboración, dirigido por H. Oppermann, intenta ser una visión histórica de las diversas formas adoptadas por las corrientes humanísticas, desde la angustia clásica hasta la actualidad. Los trabajos recogidos en el volumen fueron escritos entre 1914 y 1965 y han sido dispuestos por orden estrictamente cronológico de su publicación en lugar de hacerse por el orden temático de los temas. Casi no haría falta añadir que el valor y extensión de los mismos es muy desigual.—J. RUBIO.

KIERKEGAARD, S., *Des pensées qu'attaquent dans le dos*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970.

El título, como sucede muchas veces, es un estupendo compendio del libro. «Ataque», intromisión, agresividad, inquietud; «por la espalda», por cada espalda de cada individuo. Después de afirmar que el cristianismo no necesita defensa, sino que ataca, y por detrás, nos habla de las interrogaciones personales que se plantea el sumergido en la cristiandad, es decir, de esos pensamientos que, aunque «traidores», son edificantes.

Siempre, también, su fe, su fe ciega, loca, irracional: «De la prueba no se sigue nada *para mí*; de la fe, todo se sigue *para mí*». Aparece, pues, la gran importancia que el hermano Kierkegaard, como decía Unamuno, concede a la conciencia personal y al individualismo de las verdades. La obra toda está presidida por la idea del amor a Dios, y de la creencia en El Creer que Dios es amor, es amarle, y solamente amándole puede el hombre conseguir la felicidad. Es necesario vivir en riesgo, con gran resolución para alcanzar ese amor a Dios, y con la posibilidad, no ya sólo de «ataques por la espalda», sino de auténticas heridas. En conjunto ha pretendido demostrarnos que el hombre que quiera alcanzar todo bien y alegría, *tiene necesidad de Dios, y necesidad de creerle y amarle*. Una obra verdaderamente viva, más de carne que de papel, aunque con la eterna pretensión de convertir su verdad particular, nada discutible desde luego, en verdad universal.—JUAN A. CANAL.

SCHIWY, G., *Neue Aspekte des Strukturalismus*. Kösel, Munich 1971, 14 x 22, 192 p.

El autor de este libro ha dedicado ya dos estudios a la temática estructuralista y es, probablemente, el mejor conocedor en Alemania del movimiento estructuralista. El presente volumen recoge una serie de trabajos —algunos bastantes reelaborados— en los que estudia la evolución y desarrollo del estructuralismo, especialmente en Francia. Un primer trabajo describe la reacción alemana ante el estructuralismo francés. El segundo se centra sobre los nuevos desarrollos de la temática, así como de las polémicas suscitadas, especialmente en París. Dos

trabajos se refieren, respectivamente, al influjo del nuevo movimiento en la teoría del lenguaje y en la antropología. Los dos trabajos finales estudian las conexiones del estructuralismo con el ateísmo y con la teología. Un libro de gran valor clarificador.—J. RUBIO.

FLEISCHER, H., *Marx und Engels*. Alber, Freiburg-München 1970, 13 x 20, 223 p.

El autor presenta este trabajo como un intento de clarificación de las líneas filosóficas fundamentales del pensamiento marxiano, juntamente con las aportaciones de Engels. Para ello le parece indispensable tener muy en cuenta el punto de vista evolutivo. Por eso comienza con un estudio detenido del origen y estructuración de sus posiciones filosóficas, a partir de la crítica de la «nacionaleconomía». Un nuevo capítulo trata de resumir y esclarecer las categorías marxianas en su especificidad. Finalmente, dedica otro capítulo a estudiar la gestación y desarrollo del sistema marxista en el tándem Marx-Engels.—J. RUBIO.

KADENBACH, J., *Das Religionsverständnis von Karl Marx*. Schönigh, Munich 1970, 15 x 21, LXXX-420 p.

Este libro procede —como es casi habitual en los países europeos— de una disertación doctoral ante la facultad teológica de Würzburg. Apenas se han hecho modificaciones. La obra conserva su estructura sistemática, sólida y profusamente documentada, sin que los editores se asusten por ello (como sucede tan frecuentemente entre nosotros). Son 243 las páginas de texto y 260 las de notas y bibliografía, por cierto magnífica.

Creo que el autor ha conseguido una monografía exhaustiva. Tras plantearse en la introducción las posibilidades de una interpretación de Marx, divide su obra en tres partes. La primera trata sobre los fundamentos de la interpretación marxiana de la religión, que comprende el estudio de la evolución personal e influencias recibidas por Marx, así como una exposición sucinta de su teoría filosófica, como bases sólidas para comprender la crítica marxiana de la religión. La segunda se centra ya en el tema con dos secciones dedicadas, respectivamente, a exponer el concepto marxiano de religión y su juicio sobre la misma, en una perspectiva histórico-evolutiva. Finalmente, en la tercera parte se hace un resumen, balance y crítica de la concepción de Marx.—J. RUBIO.

BAKUNIN, M., *Philosophie der Tat. Auswahl aus seinem Werk*. Herger, Colonia 1968, 8 x 16, 382 p.

Con un título bastante discutible, presenta Rainer Beer una selección de obras del famoso teórico del anarquismo mundial. Dicha selección comprende «La Reacción en Alemania», de 1842; «Dios y el Estado», de 1871, que ocupa las cuatro quintas partes de la selección (pp. 97-315); «Programa socialrevolucionario», de 1865-66 y, finalmente, una selección de cartas correspondientes al bienio 1860-61.

Por lo demás, la edición está muy bien cuidada, con las correspondientes introducciones y notas.—J. CARRACEDO.

POPPER, K. R., *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid 1971, 16 x 23, 451 p.

Nos resulta grato poder presentar a nuestros lectores una obra que se ha hecho clásica en poco más de diez años. Porque, aunque este libro central de K. Popper apareció ya en 1934, en su versión alemana original, comenzó a estudiarse verdaderamente sólo a partir de 1958, con la aparición de la versión inglesa, realizada por el propio autor, establecido en Londres desde hace mucho tiempo.

La versión castellana ha sido hecha sobre esta versión inglesa, que Popper había enriquecido con un extenso «Postscript» (pp. 289-432), en el que replantea y modifica algunas de sus tesis precedentes.

No es este el momento de exponer la aportación de Popper. Baste indicar, simplemente, que es trata de uno de los pensamientos actuales más influyentes en el campo epistemológico con su célebre teoría de la «falsedad», así como en los dominios más amplios de la lógica de la investigación y la filosofía de la ciencia.—J. CARRACEDO.

LORENZEN, P., *Metamatemática*. Tecnos, Madrid 1971, 21 x 13, 208 p.

David Hilbert publicó en 1899 su *Grundlagen der Geometrie* fruto primero del esfuerzo de las investigaciones que se hicieron sobre la consistencia de la geometría euclídea, mejorando su axiomática y completándola hasta que pudo demostrarse la posibilidad de derivar de manera puramente lógica todos los teoremas ya conocidos en la teoría sin ayuda de la intuición geométrica a partir del subyacente sistema de axiomas. La metamatemática de Hilbert se reveló pronto muy provechosa al aclarar la relación existente entre las aritméticas constructiva y axiomática. El libro que presentamos pretende ser sólo una introducción a la metamatemática, o sea, a la teoría matemática que se ocupa de las teorías axiomáticas. Habiendo sido posible la matemática a partir de la formación de la Lógica, el Autor inicia su trabajo ocupándose, en el cap. I, de la formalización de la Lógica. Consiguientemente dedica un segundo capítulo a la formalización de la Aritmética, con el resultado positivo de Gentzen de que la consistencia de la lógica formalizada puede ser mostrada constructivamente en su aplicación a la Aritmética. La Aritmética de los formalismos y la decidibilidad de las teorías axiomáticas (cc. III-IV) completan la temática de la obra. Paul Lorenzen, su autor, profesor de la universidad de Erlangen, nos ofrece un estudio serio y de actualidad sobre problemas que, como la Lógica matemática y la filosofía de la ciencia, se están abriendo paso en el ambiente filosófico actual. La versión española de esta obra adquiere importancia mayor dada la escasez de bibliografía en nuestra patria sobre el tema en cuestión.—F. CASADO.

TESTA, A., *Dialogo e Religione*. L'essenza della Religione. Capelli, Urbino 1969, 15 x 22, 259 p.

El autor se ha dado a conocer, sobre todo, por su labor teórica y animadora del movimiento dialógico, por medio de la revista «Il dialogo» y del «Centro di studi dialogici», del que es fundador y director.

El presente volumen inicia una nueva colección titulada «Biblioteca del diálogo». En él ha recogido Aldo Testa una serie de trabajos dispersos, unificados solamente por su temática genérica: dialógica y religión.

La casi totalidad de los mismos da la impresión de haber sido escritos demasiado apresuradamente y las repeticiones de conceptos son continuas. No obstante, un hábito de confianza en las virtualidades del diálogo como solución de todos los problemas recorre el libro y le presta calor y simpatía. El libro va dedicado por igual al pueblo ruso y al cardenal König, como expresión fiel de su tesis central: el encuentro ecuménico entre el auténtico socialismo y el auténtico cristianismo.—J. RUBIO.

BROCKARD, H., *Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel*. A. Pustet, München-Salzburg 1970, 22 x 15, 205 p.

Tanto como abundan hoy los estudios sobre la doctrina del Estado, la Dialéctica y la Filosofía de la Historia en Hegel, nos faltan los básicos sobre la Metafísica u Ontología de donde aquellos emergen.

Este libro de Brockard nació justamente de la experiencia de esa laguna y de la necesidad de colmarla. Planeado previamente como un estudio comparativo de la Filosofía del Derecho y del Estado con las respectivas doctrinas de Hegel, el Autor se vio en la precisión de ir a los fundamentos de la propia ontología hegeliana. Confirmaba con ella la misma experiencia habida por Eric Weil y que nos declaraba en su libro sobre «Hegel y el Estado»: la filosofía completa de Hegel acerca del Estado solamente se podrá obtener después de un análisis preciso de la propia ontología hegeliana. El autor trata de describirnos e interpretarnos de una manera original y orgánica dicha ontología: la idea clave es la que nos da el mismo Hegel en la Fenomenología y que sirve aquí de título a la obra: no partir de la substancia, sino del sujeto, en cuanto sujeto. De ahí surgen los temas del «sujeto-sistema», del «sujeto-estructura» y de la «estructura: vida». Un excursus sobre la interpretación Heideggeriana de la ontología de Hegel, cierra con verdadero broche el libro y se nos aclara más cumplidamente el pensamiento de Brockard.

El amplio conocimiento de la bibliografía alemana sobre el tema, hace, además que la obra sirva de buen resumen de las cuestiones y orientación de otros estudios en los puntos que se interfieren sobre el ámbito en que se mueve el propio autor.—RAMIRO FLOREZ.

KRANZLE, K., *Utopie und Ideologie*. (Gesellschaftskritik und politisches Engagement im Werk Ernst Blochs). Herbert Lang, A. G., Bern 1970, 21 x 15, 211 p.

Se trenzan en este libro, como base de todo su discurso, dos temas centrales de la actualidad y centrales también en el pensamiento de Ernst Bloch: la Utopía y la Esperanza, el pensamiento utópico y la «docta spes», la esperanza fundada.

Sobre estos dos pensamientos directivos se estructura la doctrina de la *crítica de la sociedad y el compromiso político*, según Bloch, que es a lo que, dentro del pensamiento del gran revisionista de Marx, se limita aquí el libro. Naturalmente que esto no se podría hacer dentro de un pensamiento compacto como es el de Bloch, sin apelar a otros razonamientos de tipo estrictamente filosófico e incluso «religioso» en el sentido que Bloch da a esta palabra: ontología del «todavía no», teoría del conocimiento, escatología, etc., etc. En conjunto se trata de un estudio bien trabado sobre la contribución que puede ofrecer Bloch a la solución de problemas actuales, sociales y políticos, dentro de su pathos del «marxismo cálido» y siempre entusiasmado, que ese «mago de la esperanza» —como se ha llamado a Bloch— puede hoy servirnos. Discutible y criticable, pero ahí está.—RAMIRO FLOREZ.

RITTER, J., *Hegel et la Révolution française*. Beauchesne, Paris 1970, 24 x 16, 142 p.

Desde el primer momento de su aparición se hizo indispensable este libro de Ritter para los estudiosos de Hegel. Ello prueba el descuido en que se había tenido el tema y la importancia que el Autor nos supo descubrir y hacer ver. Efectivamente, el pensamiento revolucionario de Hegel, tanto en su aspecto político como, en gran medida, en el religioso tenía un punto de mayor reflexión en el hecho de la Revolución francesa. Aunque Hegel llegue a cambiar en su enjuiciamiento respecto a lo que significó y a lo que, en realidad debería haber significado, la importancia decisiva que entrevió desde el primer momento de sus meditaciones juveniles se lo sigue asignando en los últimos escritos de su madurez filosófica. Sin la elucidación de este punto de partida, y la incidencia de su impacto en toda la producción posterior, no será ya posible comprender ni al Hegel revolucionario, ni al Hegel del sistema y mucho menos al Hegel apologeta de la Reforma luterana.

Aparte de estas lecciones bien probadas que se desprenden del libro de Ritter, hemos de añadirle otro de no despreciable valor: la bibliografía exhaustiva que sobre el tema y sus derivaciones nos da H. M. Sass, fijándola, año a año, desde 1821 hasta el 1903, justamente la bibliografía más difícil de localizar y ordenar. Se añade también en este volumen el estudio sobre «Persona y propiedad en la filosofía del derecho de Hegel», proyectando las doctrinas hegelianas a los problemas políticos y sociales de la actualidad. Siempre haciéndonos más visible y audible al Hegel revolucionario que al tan llevado y traído de «filósofo de la restauración» o al idealísticamente sistemático.—RAMIRO FLOREZ.

PRESEAUULT, J., *L'être-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Desclée de Brouwer-Bellarmin, Paris-Montreal 1970, 21 x 14, 269 p.

La problemática filosófica no ha escapado nunca, si ha querido ser perfecta, a la consideración de tres temas tenidos como fundamentales: el hombre, el mundo, Dios, aun cuando se haya cargado de acento sobre cualquiera de ellos en particular. Pensadores contemporáneos, Sartre entre ellos, abordan estos temas. El autor de este libro ha querido examinar el encuentro con el ser, centrándolo en la relación entre los hombres, al investigar el *être-pour autrui* desde un punto de vista ontológico, no moral, y considerándolo como la síntesis de la filosofía de Sartre. En cuatro puntos se desarrolla la exposición del pensamiento sartriano: existencia en un mundo en el que unos hombres estructuran una dimensión del ser de los demás que no puede ser reducida al *en-sí* y *para-sí* (cap. I); el *ser-para-otro* dependen de la noción de la conciencia de ser-en-sí que es «nada que quiere ser» y se define por una deficiencia que se intenta colmar (cap. II); el cap. III nos pone al corriente de lo que Sartre dice sobre lo esencialmente conflictual en las relaciones humanas; finalmente se examinan las tentativas de Sartre de conquistar la unidad de las subjetividades mediante formas superiores de alteridad y a base de la dialéctica (cap. IV). En la valoración final el autor acusa justamente a Sartre de no haber respondido a su interrogante acerca de la inteligibilidad de la historia al pensar en una totalización sin totalizador ya que si la conciencia individual es el totalizador, no hay totalización al estar ella en situación.—F. CASADO.

BLOCH, E., *Über Methode und System bei Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, 18 x 11, 142 p.

Bloch se formó en Hegel y de él y de Marx tomó las bases discursivas de su pensamiento personal. El presente librito de Suhrkamp es una colección de trozos selectos acerca del método y sistema de Hegel, preparados por Burghart Schmidt de otras obras principales de E. Bloch, y a los que se añaden algunos otros estudios inéditos acerca del mismo tema.

Dada la vigencia actual tanto de Hegel como del mismo Bloch se comprende la oportunidad de selecciones como ésta, de fácil acceso, y que pueden proporcionar el equipaje rápido de una síntesis doctrinal.—RAMIRO FLOREZ.

MICHELET, C. L., *Hegel. Der unwiderlegte Weltphilosoph*. Scientia, Aalen 1970, 21 x 15, 114 p.

Sabido es que Michelet, el editor de las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, de Hegel, es no solamente el más fiel discípulo, sino también el más fidedigno en las posibles interpretaciones del Maestro, el «invencible» dictador de la filosofía de su tiempo.

En el libro que reseñamos trata de hacer, por propia confesión, un escrito de conmemoración jubilar, de evocación y alabanza del director espiritual desaparecido, en el primer centenario de su nacimiento. De ahí el título: *Hegel, el filósofo mundial irrefutado*, es decir, incontrovertible e indiscutible. En esta reedición del 1970, se trata sencillamente de hacernos accesible la visión y las opiniones de este discípulo, como decía, fiel y fidedigno.

Aunque sea preciso aislarlas discretamente de su pathos admirativo, las palabras de Michelet son siempre interesantes para el que quiera conocer qué era y qué fue lo que los contemporáneos de Hegel entendían y cuáles eran las razones de su embujo intelectual al escuchar y copiar aceleradamente, ansiosamente, las lecciones que oían en la Cátedra hegeliana de Berlín. La procedencia francesa de Michelet nos da precisamente a los latinos algo de la «claridad y distinción» que tanto echamos de menos en los mismos contemporáneos alemanes de Hegel. Es de alabar, por todo ello, el acierto de que en este segundo centenario del Nacimiento de Hegel, se nos den en nueva reimpresión, pero tal como fueron escritas, las páginas «patéticas» y de auténtico testimonio personal de Michelet.—RAMIRO FLOREZ.

ROHRMOSER, G., *Théologie et Aliénation dans la pensée du jeune Hegel*. Beauchesne, París 1970, 21 x 14, 117 p.

Después de una larga introducción acerca de la «destrucción» de la Filosofía hegeliana, hecha en su tiempo por los autores ya conocidos como son Kierkegaard, Feuerbach y Marx, el autor inicia el tema con el estudio de los escritos de juventud hasta llegar en sus análisis a la fenomenología.

Entre los varios estudios sobre el «joven Hegel», la novedad de Rohrmoser reside en la confrontación del Cristianismo, con la interpretación hegeliana y las doctrinas de la «ciudad secular moderna». Los puntos, por tanto, en que es obligado insistir son el teológico y el político del joven Hegel, en su aspecto de crítica de la religión de su tiempo, dentro de las instituciones eclesiásticas de entonces, y a la vez el aspecto de sus reflexiones políticas con el carácter revolucionario que llevaban bien dentro. El diálogo discursivo con otros autores, sobre todo con Lukács y Kojév, hace más interesante el estudio de Rohrmoser, a la vez que nos hace ver más perfilada y defendible su propia interpretación.

Dada la orientación de otros estudios del autor acerca de los problemas religiosos y políticos del mundo moderno, nos viene a dar aquí una viva muestra de lo que es aún aprovechable y de lo que debemos dar por definitivamente arrumbado en el pensamiento germinal del joven Hegel.—RAMIRO FLOREZ.

VALLS, R., *Del Yo al Nosotros*. (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel). Estela, Barcelona 1971, 21 x 13, 426 p.

Frente a tantas traducciones de bibliografía extranjera en torno a Hegel, sobre todo con motivo del IIº Centenario de su Nacimiento, es bien grato podernos encontrar con estudios hechos por españoles, con la decidida intención del estudio directo y con una escrupulosidad de auténtico espíritu de investigación.

Tal es el libro del Dr. Valls «Del Yo al Nosotros» en el que se parte de un atenuamiento ceñido a la *Lectura de ese libro tan difícil de Hegel como es la Fenomenología*, para irnos dando el sentido, matizado y analizado, en la medida de lo posible, de los temas el saber filosófico como ciencia, el concepto de espíritu, la dialéctica del señor y del siervo, la razón, la dialéctica hombre-mujer, dialéctica de la fe y la ilustración, etc. etc.

El problema central, a la vera del cual se estudian y se hace la hermenéutica de otros varios, es el de la «intersubjetividad». De ahí el título general del estudio. Dada la pobreza que poseemos, como antes decía, sobre literatura hegeliana indígena, me parecen muy de hacer resaltar las palabras del Catedrático Emilio

Lledó en el prólogo y presentación del libro: «Quien conoce la *Fenomenología del Espíritu*, y sabe de sus dificultades y barroquismos especulativos, comprenderá la labor realizada por Valls, cuyo trabajo puede compararse, y, en muchos momentos, supera a los comentarios clásicos de Hyppolite y Kojève. En el panorama filosófico en lengua española, sin duda, uno de los libros de investigación más importante publicado desde hace muchos años».

Un apéndice sobre las interpretaciones de la *Fenomenología*, casi exhaustivo, da un buen instrumento para continuar, incluso más allá de Valls, nuevos estudios sobre este libro «tan fascinante como endiabladamente abstruso», como lo llama el autor, y cuya denominación viene a hacer buen eco a lo que ya Spolvera decía hace tantos años, también sobre la *Fenomenología*: «questo diebolico ma mera viglioso libro».—RAMIRO FLOREZ.

SCHELER, M., *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*. Fratelli Fabri, Milano 1971, 4 x 17, 233 p.

No es extraño que Max Scheler haya podido decirnos en el prólogo a la primera edición de su obra *Die Stellung des Menschen im Kosmos* que, desde el despertarse de su conciencia filosófica, las preguntas ¿qué es el hombre?, ¿cuál es su puesto dentro del ser?, le hayan preocupado más que cualquier otro problema filosófico. «Espíritu inquieto y tempestuoso como pocos en nuestro tiempo, las vicisitudes de su vida humana influyeron profundamente en su vida religiosa y lo difícil de ésta dejó un impacto en su itinerario filosófico especulativo» (Introd.). Su antropología filosófica, tal como se revela en *La posición del hombre en el Cosmos*, hace eco a la crisis profundísima vivida por su autor. En *La posición del hombre en el Cosmos* Max Scheler reproduce y amplía la problemática de una obra suya anterior: *Zur Idee des Menschen*. El impulso afectivo, el instinto, la memoria asociativa y la inteligencia práctica constituyen los grados que lo vital va trascendiendo hasta llegar al espíritu, elemento nuevo que permite el salto del animal al hombre. Y es entonces cuando el hombre se propone el interrogante de su posición en el mundo y, en el descubrimiento de una metafísica que une al hombre con el Absoluto, el hombre experimenta una especie de inserción en el infinito y de identificación con él. Pero lo que sucede a estas alturas es que Max Scheler ha olvidado la crítica que él mismo había hecho del panteísmo en sus *Probleme der Religion*. Ciertamente se tratará de un panteísmo no en su forma vulgar de ateísmo: no antropomorfismo de Dios, sino teomorfismo del hombre. Así podrá llegar a entenderse lo que parecería una paradoja: que Max Scheler no hubiera perdido jamás el sentimiento religioso que animó toda su vida y obras, ni la idea de Dios que le acompañó en todo su itinerario especulativo; lo que perdió fue el camino hacia Dios al colocarse en el sendero peligroso de la divinización del hombre.

El título del libro añade «y otros ensayos»; se refiere a *El fenómeno de lo trágico*, *Sobre la idea del hombre* y *Tentativas para una filosofía de la vida*, obras todas que redondean el pensamiento antropológico de Max Scheler.—F. CASADO.

LUKACS, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo, Barcelona-México 1970, 2.ª ed., 22 x 15, 551 p.

En otro número de esta revista (cf. Estudio agustiniano, V (1970) I, pp. 194-195), al presentar otras obras de Lukács hablé de su itinerario y del posible encuadramiento doctrinal de esta misma. Sólo me cabe ahora añadir que, a pesar de las variadas críticas que esta obra del «joven Hegel» ha recibido, sigue un estudio de indiscutible valor de investigación sobre la primera época del gran filósofo alemán que llega, aquí, hasta la *Fenomenología* inclusive. El reparo central que se le ha

hecho, precisamente por Garaudy, era el de que trataba de hacer del joven Hegel un «marxista, *avant la lettre*». Con todo, a veces es en las exageraciones donde mejor se hace ver la parte de verdad que, quitada la exageración, encierran. En esta línea de interpretación, el libro de Lukács es hoy imprescindible, no sólo para conocer a Hegel, sino también las nuevas y varias orientaciones que a su pensamiento se le ha querido dar, justamente hacia la línea del marxismo puro.

La presentación de la Editorial Grijalbo, así como la traducción de M. Sacristán, son de las que merecen toda loa y ponerlas como ejemplo a imitar.—RAMIRO FLOREZ.

KLOSTERMANN, V., *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, 21 x 14, 476 p.

En la bibliografía acerca de Heidegger, los árboles ya no dejan ver el bosque. De ahí lo importante que es conocer la perspectiva y orientación de las obras concretas para no perderse en el bosque sin conocer los árboles.

En este libro, se trata de la adopción previa de una postura de todos los autores que lo componen: la de mostrar cómo una joven generación ve a Heidegger continuable y eficaz o eficiente para una filosofía del futuro. Se trata de hacer ver cómo en la Temática de Heidegger se abren horizontes sobre los que tendrá que reflexionar justamente la filosofía del porvenir.

Dirigido y editado por V. Klostermann, se ha conseguido reunir para esta publicación-homenaje al 80 aniversario de Heidegger, autores de varios países —franceses, americanos, checos y yugoslavos— además de los más significativos y admirativos del maestro de Freiburg que siguen siendo en mayoría cuantitativa, alemanes. Partiendo de estudios de los «diversos momentos» del pensamiento de Heidegger, se perfila afectivamente lo que podrá ser, no ya el segundo, ni el tercer Heidegger, sino el decisivo Heidegger del mañana.—RAMIRO FLOREZ.

GAUTHIER, Y., *L'Arc et le Cercle* (L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin). Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris 1969, 21 x 14, 229 p.

«El arco y el círculo» se refieren a las dos metáforas o símbolos para caracterizar el pensamiento de Hölderlin (arco) y de Hegel (círculo). El tema propiamente del libro es el que nos dice el subtítulo: la esencia del lenguaje en Hegel y Hölderlin.

La obra, de auténtica contextura y análisis filosóficos, intenta reinterpretar el idealismo filosófico y poético a partir del nudo íntimo del que arrancan lo mismo el «pensar» que el «poetizar». Una hermenéutica bien aplicada y ceñida a los textos básicos de estos dos grandes autores, nos hace ir viendo las raíces de su lenguaje a la vez que se va haciendo explícita la esencia del lenguaje mismo en cuanto tal.

El modo del tratamiento hermenéutico está inspirado en la famosa obra de Gadamer, *Wahrheit und Methode*; pero la aplicación sutil y perspicaz con que el autor lo hace, le obliga a rendir el máximo de eficacia y exigirle llegar a unas conclusiones verdaderamente sorprendentes y audaces.—RAMIRO FLOREZ.

SCHELLING, F. W. J., *Initia Philosophiae Universae*. Herausgegeben und kommentiert von Horst Fuhrmans. H. Bouvier, Bonn 1969, 23 x 16, 268 p.

Diría que lo más importante de este libro no son las lecciones de Schelling dadas en semestre de invierno de 1820/21, en la Universidad de Erlangen. Lo más importante son las anotaciones al texto revisado, así como también la introducción que, juntas, ocupan la mayor parte del contenido material del volumen.

Así como el joven Schelling tuvo una rápida resonancia en sus escritos pri-

merizos y se vio luego al filósofo precoz que era, no ocurre igual con los escritos posteriores y sobre todo con su obra final, que sigue obscura y con ello se nos escapa el sentido de la verdadera evolución de Schelling, las razones de su idealismo hasta desembocar en la crítica de Hegel del viejo profesor en Berlín.

De ahí la importancia que pueden tener las investigaciones acerca del momento de cambio, a paso lento, de Schelling a base justamente de los Documentos que un poco diluidos en sus Obras Completas, se han pasado por alto y que son justamente los que han de dar luz sobre esa evolución. Al publicar aquí, comentadas y situadas en su contexto vital y de escritor, los *Initia Philosophiae Universae* de Schelling se trata de contribuir a ese esclarecimiento que, iniciado hacia el 1939, al descubrirse en Munich algunas de sus obras póstumas, se continúa con estudios como éste sobre obras poco matizadamente estudiadas.—RAMIRO FLOREZ.

BLOCH, E., *Karl Marx und die Menschlichkeit*. (Utopische Phantasie und Weltveränderung). Rowohlt, Reimbek bei Hamburg 1969, 19 x 11, 155 p.

Posiblemente a pocos autores como a E. Bloch, estén las editoriales alemanas sacándole más jugo de publicaciones marginales y variadas, a base de sus obras completas de hasta el momento.

Seleccionando lo que pueda conformarse mejor con este título de la pequeña Enciclopedia ro-ro-re, *Carlos Marx y la Humanidad*, se recogen aquí varios trozos apropiados de obras como «Esclarecimientos sobre el pensamiento de Hegel» (edic. 1962), «Principio esperanza», «Ateísmo y Cristianismo» y «Derecho natural y dignidad humana». Los temas se agrupan en torno a todo aquello que pueda contribuir a dar más realce a la concepción marxista del hombre y su futuro en el mundo. De ahí el subtítulo del librito, «fantasía utópica y transformación del mundo». Como otros volúmenes de la conocida colección, acompañan al texto notas explicativas y la cuidadosa anotación de las fuentes.—RAMIRO FLOREZ.

BECKER, W., *Idealistische und materialistische Dialektik*. (Das Verhältnis von «Herrschaft und Knechtschaft» bei Hegel und Marx). Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970, 23 x 16, 142 p.

Las exageraciones, las incriminaciones, los desprecios y las calumnias ideológicas que la dialéctica materialista ha hecho a la idealista, siendo ambas dialécticas, pueden llenar de confusión al más intrépido intelectual que quiera ver claro en ambas posiciones. Otro tanto, si bien en menor escala, cabría decir de la reacción de los incorregibles idealistas frente al materialismo dialéctico. Tal vez en ambos casos actúe una mutua incomprensión, buscada y querida, más que razonada y analítica.

El presente libro de Becker trata de hacer luz originaria sobre esta necesidad de saber a qué atenerse antes de tomar posiciones. Ciertamente, como indica el subtítulo del libro («La relación de *dominio y esclavitud* en Hegel y Marx»), el problema se limita a una sola cuestión como es la de la dialéctica entre el señor y el esclavo, vista según los análisis y proyecciones de Hegel y Marx. Pero es un modélico botón de muestra que puede servir para otras muchas aplicaciones. Lo que en última instancia nos queda aquí claro es que la «trasposición marxista» de Hegel implica una manera radicalmente diversa de comprender el método dialéctico y no sólo una «corrección» del punto de partida hegeliano. Pero, a su vez, por más comprensible paradoja, Marx debe a Hegel mucho más de lo que el más «corrector» de Hegel creía, aparte de una radical incapacidad para comprender en su máxima amplitud el alcance de las reflexiones, tan abstrusas como cercadas a la realidad total, del admirado y repudiado fundador de la moderna Dialéctica. En todo caso, la lectura de este libro ilumina de igual suerte el origen

y los avatares de la dialéctica lo mismo en el Hegel teorizante que en el Marx praxista que prefería «cambiar» el mundo antes que limitarse a interpretarlo.—RAMIRO FLOREZ.

WILD, Ch. *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Frü und Spätphilosophie Schellings*. Karl Alber, München 1968, 21 x 14, 155 p.

Con el brusco derrumbamiento del Idealismo, se fue poco a poco formando la conciencia intelectual de que eran las ciencias empíricas las que habían de ocupar la atención y la intención expresas del pensador y del investigador. Parecía que el camino idealista era ya definitivamente inviable. Y la razón residía justamente en su presunta separación de la experiencia y de la vida. En el mejor alto del idealismo está Schelling. Y Schelling no se escapó tampoco del anatema. Las nuevas investigaciones sobre el idealismo tratan de hacer ver que esa visión es sencillamente simplista y hasta falsa.

En esa línea es preciso situar el presente estudio sobre Schelling, en un intento de descubrir cómo tanto en los escritos primerizos como en los de madurez e incluso en los de sus últimos años hay un lazo de unión que es justamente un bien entendido y asimilada empirismo. Ambos momentos diferenciados de Schelling tienen sus motivaciones y sus fuentes de reflexión en la experiencia. No se trata en ninguno de ellos de «sistemas» aisladamente racionalistas, sino que siempre toma la razón su fundamento y su último concepto definitorio de la realidad vivencial o científicamente conocida. La «filosofía trascendental» tiene sus fundamentos, y también sus fronteras, en el terreno de la realidad empírica y de ella arranca su propio concepto de trascendentalidad. De esta suerte, el estudio nos proporciona una prueba de visible unidad de todo el pensamiento, tan presuntamente variado y aun contradictorio del primero, precoz, y, después, octogenario idealista alemán.—RAMIRO FLOREZ.

DAHM, H., *Soloviev und Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*. Anton Puster, München 1971, 21 x 13, 468 p.

El libro de Dahm es un estudio comparativo entre los dos grandes pensadores Soloviev y Scheler, poniendo de relieve los puntos más típicos de sus respectivas filosofías. El A. hace ver la semejante interpretación que ambos ofrecen acerca del papel y cometido de la filosofía; de la personalidad y funciones del hombre, especialmente en su dimensión histórica; del sentido del mundo; del problema de Dios, etc. Los caps. 6.º y 7.º constituyen un buen estudio sintético y preciso del pensamiento ruso en los últimos años. El cap. 8.º trata sobre la recepción de la fenomenología de Scheler en la filosofía rusa.

Especialmente destaca en esta obra el valor artífice al pensador y místico ruso que en muchos aspectos se adelantó a los descubrimientos de Husserl y Scheler. Soloviev aparece como un gran representante de la más auténtica filosofía de la vida. En síntesis, creemos que el libro de Dahm es una valiosa contribución para mejor conocer la historia de la fenomenología alemana y, sobre todo, el pensamiento ruso.—A. ESPADA.

SEIFFERT, H., *Marxismus und bürgerliche Wissenschaft*, C. H. Beck, München 1971, 20 x 12, X+244 p.

Presentamos a nuestros lectores un interesante estudio acerca de la teoría marxista del saber. Afirma el A. que la actual situación del saber teórico aparece más complicada que nunca. Por eso intenta aclarar en apretada síntesis los presupuestos fundamentales de esta situación, especialmente en lo que se refiere a las relaciones entre el capitalismo y el socialismo.

En la *Introducción* se resumen los principales puntos de otra obra suya publicada poco antes: «Introducción a la teoría de la ciencia» (dos vols.). En concreto se exponen las nociones elementales y precisas de una propedéutica lógica y métodos del pensamiento, terminando con unas palabras sobre el método dialéctico. Enlaza así con la *Primera parte* que trata de la crítica de la dialéctica en sus tres puntos básicos: ideología, utopía, totalidad. Es la parte central de la obra en que se interpreta y critica el pensamiento marxista. Finalmente, la *Segunda parte* trata de la justificación del saber, exponiendo con claridad los conceptos más importantes.

Dentro de su tecnicismo este libro es a la vez esquemático y sencillo, accesible incluso a los no especialistas.—A. ESPADA.

OLLERO TASSARA, A., *Dialéctica y praxis en Merleau-Ponty*, Departamento de filosofía del derecho, Granada 1971, 21 x 15, 164 p.

Merleau-Ponty fue un hombre preocupado por la crisis de la filosofía y porque convencido de que filosofar es buscar y la búsqueda es condición necesaria del que no posee; por eso su primera lección en el Collège de France en 1953 fue a base del título: *Elogio de la filosofía*. Su muerte, a los ocho años de esta lección y a sus 53 años, interrumpe su saber en plena madurez y, porque su obra filosófica quedó truncada y en tensión, los estudios sobre él han cobrado un aumento espectacular en el mundo. M. Ponty no nos dejó una filosofía de la praxis así como tampoco una ontología predefinida que sirviera de base a una ética de la praxis. Sin embargo, su continuado esfuerzo por llegar a una nueva ontología, esfuerzo que necesariamente aparece entrelazado con reflexiones prácticas, da pie para que Ollero Tassara elabore su estudio partiendo de las bases fundamentales de la fenomenología de Merleau-Ponty. De ahí la importancia de este librito que no nos va a decir lo que M. Ponty haya dicho ya sino lo que habría llegado a decir como proyección ética de su fenomenología existencial.—F. CASADO.

PINKELSTEIN, S., *McLuchan prophète ou imposteur?* Maison Mame, París 1970, 21 x 11, 135 p.

Las originales ideas de McLuchan han provocado numerosas reacciones, ya que suponen un cambio en la interpretación de la historia de la humanidad y asimismo un cambio de visión del futuro. El autor de este interesante ensayo describe, analiza y critica las famosas teorías de McLuchan de la omnipotencia de los «medium» como agentes esenciales de la historia y evolución del hombre, su visión en «mosaico» de la historia, la synestesia, la guerra del sentido y su función en el desarrollo de la historia. Una exposición crítica de gran interés de este nuevo pensamiento que ha originado un debate que no ha hecho más que abrirse.—F. MARTINEZ.

FLOREZ, R., *Presencia de la verdad*. Augustinus, Madrid 1971, 21 x 16, 374 p.

Yo diría que el presente libro lleva latente una tesis, que no se enuncia y que en la historia ha dado mucho que hablar: «para explicar a San Agustín hay que ser un hombre agustiniano». Es un presupuesto, pero determina ya lo esencial, a saber, si un hombre entiende o no entiende lo esencial. Aquí presentamos un libro escrito por un hombre agustiniano. Ha entendido que en Agustín hay un sistema interno, la unidad en acción; luego, al reflejar ese pensamiento, la dialéctica se invierte: desde cualquier punto, volvemos al centro, sin salirnos nunca de la circunferencia. Los radios son infinitos. Este libro se presta a innumerables y profundas reflexiones, porque no es de esos libros que escriben los «aficionados a Agustín»; es un libro escrito por un agustiniano. Quizá cuando el autor se en-

frantó con los temas concretos, no sospechaba que iba tocando puntos de una circunferencia, que siempre hacía relación a su centro. Al reunir ahora todos esos puntos, para construir la circunferencia, aprecia que dentro de ella vivía un hombre agustiniano, que trabajaba en una circunferencia, en la unidad, y que no era necesario decirlo. Por eso el libro, se desenvuelve en la unidad, vuelve a la unidad, ya que recibe su sentido del punto central. Las secciones son todas fundamentales: pensamiento, hombre, Dios, historia. No es, pues, extraño que se trate de los radios elementales o coordinadas del sistema subyacente. Nos ha interesado la advertencia del autor al cerrar su libro: si hoy tuviera que rehacerlo, lo haría de cabo a rabo: haría pues un libro nuevo. ¿Y por qué? Porque los últimos temas nos anuncian que Agustín es un hombre actual y futuro, con el que tendremos que dialogar. Y hoy Flórez está maduro para comprender la necesidad, el sentido y el valor de ese diálogo del hombre moderno con Agustín. Quizá esto nos permita esperar que el autor afronte el sentido escatológico de *La Ciudad de Dios* —en sus variadas formas de escatología— en diálogo con esta utopía actual, que ya no es utopía, sino «descubrimiento de América». La oferta de un libro nuevo sería muy interesante. Pero el libro actual tiene ya su propio sentido y su propio valor. Y quizá los defectos que lamenta el autor valgan tanto como sus aciertos, según la fórmula agustiniana: *sicut tenebrae eius, ita et lumen eius*.—L. CILLERUELO.

VARIOS, *Analecta Anselmiana*. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Band I. Minerva GMBH, Frankfurt/Main 1969, 26 x 16, 331 p.

En una edición impecable aparece este libro de colaboración entre diferentes especialistas sobre la persona y la obra de Anselmo de Canterbury. Toda la temática de S. Anselmo en sus líneas más representativas viene repensada aquí por hombres doctos. Como en toda obra de colaboración hay artículos mejor logrados y otros menos, pero en todos brilla una ciencia y un método puesto a prueba a través de todas estas páginas. Temas como Anselmo y el neoplatonismo, la ética de San Anselmo, el capítulo III del Proslogion, el ejemplarismo, razón e historia, vienen abordados aquí desde la obra del Santo y desde la bibliografía más notoria. La reseña bibliográfica sobre San Anselmo a partir de 1960 es amplia (pp. 269-280) y aumenta el valor de la obra. Estos logros de trabajo en equipo contornean siempre las grandes figuras y colaboran a una visión más universal y positiva de los autores estudiados.—J. MORAN.

SCHMUCKER, J., *Las fuentes primarias de la fe en Dios*. Herder, Barcelona 1971, 14 x 21, 264 p.

Las pruebas de la existencia de Dios, al menos en su forma medieval, no encuentran ya resonancia en la mentalidad del hombre moderno. Desde entonces ha habido un radical cambio de pensamiento por obra de la filosofía kantiana, el pensamiento matemático científico y la moderna filosofía crítica. ¿Se puede hoy conocer la existencia de Dios con un rigor lógico? ¿Contradice esto la enseñanza del Vaticano I sobre el conocimiento natural de Dios? El autor compagina ambas cosas tratando de desvelar aquellas fuentes de la fe que preceden a toda formulación científica y que no pueden ni siquiera entrar en ella pero que siempre han sido el más potente elemento de apoyo de la fe en Dios precisamente por estar presentes en lo más íntimo y personal del ser que se pregunta por Dios.—L. CILLERUELO.

SERTILLANGES, A. D., *La idea de Creación y sus resonancias filosóficas*. Columba, Buenos Aires 1969, 17 x 11, 294 p.

El presente estudio es una investigación de rigor más bien divulgativo que

científico, sin que carezca de éste último. Su tema es la creación, y el fin del autor precisar lo que esta idea encierra en sí para así despojarla de tanto contenido falso que se le ha agregado. Pero para precisarla no duda Sertillanges en apoyarse en las relaciones que tiene con otras ideas como la de evolución, generación, conservación, providencia, origen del mal, etc.

Es de resaltar la importancia del estudio relativo a la evolución; tanto que se puede decir que esta idea con la de la creación son como el eje de la obra; no en vano define el autor a la creación como «una inmensa curva, cuyo trazo circular lo devuelve todo a El».—OSCAR FLECHA .

Ciencias Psicológicas y Sociales

VARIOS, *El problema de la evaluación*. Narcea S. A., Madrid 1971, 19 x 18, 155 p.

En este libro los distintos conferenciantes tratan de profundizar en este problema tan actual de la evaluación.

Los primeros capítulos son más bien introductorios al tema destacando aspectos sociológicos, psicológicos y culturales. En los siguientes se desarrollan aspectos metodológicos del problema; considerando el claustro de profesores, en sus relaciones y conflictos, y medios con los cuales se pueda lograr una evaluación objetiva. El último capítulo es un tratado del método para los nuevos exámenes de madurez.

Para quien le interese el tema creo interesante el libro por su nutrida bibliografía para seguir profundizando y como materia de comprobación de ciertas hipótesis.—M. MORAIS.

DANSEREAU, M., *Freud et l'athéisme*. Desclée, Paris 1971, 14 x 20, 196 p.

Sólo recientemente se han decidido los investigadores católicos a tomar en serio las aportaciones y descubrimientos modernos. Aunque con un retraso excesivo y casi incomprensible, finalmente ha sido superada —aunque no en todos los ámbitos— la actitud defensiva y miope —sectaria, en definitiva— frente a las nuevas investigaciones.

El libro que presentamos a nuestros lectores se ha propuesto examinar serenamente —a un nivel de divulgación— la crítica freudiana de la religión, tanto en su flaqueza como en su fuerza, sin disimular las valiosas aportaciones que el psicoanálisis puede prestar a la religiosidad auténtica, como terapia y como catarsis.—J. CARRACEDO.

CABET, E., *Voyage en Icarie*. Anthropos, Paris 1970, 21 x 14, 604 p.

El socialismo utópico francés del siglo pasado está cobrando cada día una importancia mayor y no sólo como un recuerdo histórico de unos hombres que tuvieron unos ideales que plastificaron en lo que hoy llamamos utopías. Etienne Cabet es uno de sus representantes más cualificados junto con Saint-Simon y Fourier. El libro que nos presenta la editorial Anthropos, tomo primero de las obras completas, es la reimpresión anastática de la quinta edición (1843). No vamos a referir el contenido del libro, de sobra conocido, y menos intentar criticarlo. Solamente queremos recalcar la importancia y el valor de estos hombres nacidos

en una época turbulenta en la que comenzó a esbozarse el gran cambio social que todavía está por cuajar en el seno de nuestra sociedad. Una utopía no es un sueño ni la fácil huida de la realidad presente que por difícil y cruel nos hace pensar en un paraíso futuro. Es más bien un género literario por el medio del cual se pretende exponer un ideal social y un método concreto para llegar a él (de esto nos habla la segunda parte del Voyage). En todas las utopías se ha buscado una mayor justicia, una mayor libertad, una mayor autenticidad, en una palabra, un ideal de hombre más humano y, si queremos, más cristiano. Es fácil tachar de locos a estos hombres y a sus seguidores que trataron de realizar el programa expuesto. Es cierto que fracasaron. Pero el valor indudable que tienen es el de haber intentado, luchado y sufrido por un ideal muy noble. Esto no es un fracaso. El socialismo es todavía una utopía en nuestro mundo capitalista e incluso en el mundo «comunista». Quizás nos hagan falta nuevas utopías que poco a poco se vayan realizando. Es asombrosa la semejanza que hay con el Reino de Dios por el que luchamos esperando su cumplimiento futuro...

Sólo nos queda animar a la editorial francesa a que siga ofreciéndonos las obras de estos hombres, que de otra manera serían muy difíciles de leer. Esperamos pues, con ansiedad los siguientes volúmenes de esta Obra Completa.—JOSE L. BARRIO.

FROMM, E., *Espoir et révolution*. Stock, París 1970, 21 x 14, 186 p.

Este libro fue escrito, como nos lo explica el autor, en 1968 durante la campaña electoral de McCarthy. Fromm quería su triunfo con las esperanzas de comenzar la «revolución humanizadora» que nos presenta en este libro. Aunque inevitablemente esta circunstancia polariza un tanto el contenido, no por eso deja de ser sumamente interesante, aportando ideas en todo momento útiles. El subtítulo es sumamente clarificador: «Hacia la humanización de la técnica». El principio de este arduo camino, está en la esperanza, la fe y el amor a la vida. Así se evitarán las violencias, que según él son formas ocultas de desesperanza, se saldrá de la comodidad alienadora de nuestra sociedad consumista, y se podrá empezar a edificar la nueva sociedad fundada en el nuevo hombre, continuación de los ideales humanistas tradicionales. Evidentemente esto supone una comprensión del hombre determinada, una jerarquía de valores precisa, que explica el autor sucinta pero claramente. Por último, se esbozan caminos de solución en el último capítulo del libro (no olvidemos la ocasión de su edición), queriendo no quedarse en simples ideas que morirán sin remedio de no llevarse a la práctica. Sin meternos en detalles, queremos resaltar que el medio que ve Fromm como imprescindible para la realización de una sociedad humanizada y humanizante es la creación de pequeños grupos.

¿Utopías, idealismos, sueños? No lo sé, pero espero que todos estos intentos que se realizan en nuestros días por una sociedad mejor, han de dar sus frutos. Con estas palabras tomadas de la Mischna termina el libro: «No depende de nosotros acabar la tarea, pero no tenemos derecho de abstenernos».—JOSE L. BARRIO.

WILSON, E., *Sociología de las sectas religiosas*. Guadarrama, Madrid 1970, 19 x 18 253 p.

Presentamos un interesante estudio sociológico de este importante fenómeno social que son las sectas religiosas. Se trata de un estudio sociológico, sin tratar para nada la verdad o menos de las mismas, sino estudiar objetivamente sus orígenes, persistencia y significado. Después de tres capítulos introductorios tratando de establecer lo que es una secta, sus características generales, pasa a estudiar agrupándolas según «su respuesta al mundo» una gran diversidad de sectas, en su

mayoría sectas modernas y sobre todo surgidas dentro del cristianismo; no se trata simplemente de poner una serie de datos sobre los diversos movimientos, sino de estudiar su origen, su evolución, las causas sociológicas que a todo ello contribuyen, etc. Concluye la obra una amplia bibliografía general y para cada capítulo. Interesante estudio de estos movimientos de protesta contra la religión establecida.—F. MARTINEZ.

MARX-ENGELS, *Ecrits militaires. Violence et constitution des états européens modernes*. L'Herne, París 1970, 14 x 21, 658 p.

En este grueso volumen se ha recogido una serie de trabajos menores y circunstanciales de Marx y de Engels —escritos casi todos por separado— que aluden directamente o indirectamente a la temática enunciada por el subtítulo, mucho más exacto que el mismo título. El traductor y presentador (pp. 7-89) del volumen, Roger Dangeville, los agrupa bajo los siguientes epígrafes: preparación de la revolución de 1848; la revolución de 1848-49; topografía y conformación de los estados modernos; estrategia en el período de las luchas nacionales progresivas; revolución y estructuras del estado nacional y, por último, fin de la fase nacional en Europa occidental y sus comienzos en Europa oriental. El traductor añade todavía frecuentes comentarios, así como una serie de notas explicativas (pp. 613-658).—J. RUBIO.

JUNG, C. G., *Essai d'exploration de l'inconscient*. Denoé Gonthier, París 1964, 11 x 18, 155 p.

En este pequeño volumen, escrito poco antes de su muerte, presenta Jung una vulgarización para el gran público de su pensamiento. El origen del mismo fue una serie de entrevistas ante las cámaras de la televisión inglesa. R. de Becker, que presenta el libro, nos asegura que Jung —que se había opuesto siempre a todo tipo de presentación simplificada de sus ideas— se decidió a escribirlo a instancias de un sueño en el que se veía a sí mismo escuchando y comprendido por una multitud inmensa de oyentes. Ciertamente, el oscuro y difícil Jung ha realizado en este libro un gran esfuerzo de síntesis y de claridad, aunque con la inevitable simplificación.—J. RUBIO.

RÜHLE, O., *Schriften. Perspektiven einer Revolution in hochindustrialisierten Ländern*. 219 p.

WEITLING, W., *Das Evangelium des armen Sünders. Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte*. 217 p.

VARIOS, *Die Frühsozialisten. 1789-1848. I y II*. 247 y 250 p.

VARIOS, *Die Rätebewegung. I*. 250 p.

ROWOHLT Reinbek bei Hamburg, 1971, 12 x 19.

Presentamos a nuestros lectores cinco volúmenes más de la serie «Texte des Sozialismus und Anarchismus», que con tan buen criterio y oportunidad publica la prestigiosa editorial Rowohlt, ya que de otro modo la mayoría de estos textos sería inaccesible, incluso para los especialistas.

El libro de Otto Rühle recoge varios ensayos con la temática común de la

revolución mundial y las dificultades que presenta, por su parte, el fascismo mundial, especialmente poderoso en los países más industrializados.

El de W. Weittling puede considerarse, bajo muchos aspectos, como uno de los precursores de la teología de la revolución, que se está gestando en la actualidad.

Los dos volúmenes sobre los primeros socialistas son de un interés extraordinario, ya que ofrecen numerosos fragmentos de los utopistas sociales del siglo XVIII y las demás formas, más o menos directamente precursoras y anticipadoras del socialismo decimonónico.

Finalmente, el último presenta un valor documental de primer orden sobre la revolución soviética, en su primera fase.—J. CARRACEDO.

FERNANDEZ AREAL, M., *La política católica en España*. Dopesa, Barcelona 1970, 18 x 11, 191 p.

Este libro responde a su título perfectamente. Los que conocemos el asunto solamente «de oídas» o más bien «de leídas» casi no sabemos ya qué pensar. No obstante creo que Areal siempre ha demostrado una honradez digna de crédito, que está avalada por su documentación. Un libro interesante para todo el público español.—D. NATAL.

BARQUERO, V., *Las actividades extraescolares en la educación general básica*. Editorial Escuela Española, Madrid 1971, 20 x 13, 128 p.

La educación general básica, sobre la que se asientan los posteriores pasos en la educación de los jóvenes, requiere no sólo la tradicional relación profesor-alumno, sino también la participación social y familiar. Y para esta colaboración efectiva, el autor propone y trata de despertar el interés por las actividades extraescolares, presentando un esquema de una serie de ellas con posibilidad de elegir o conjugar según las posibilidades o condicionamientos que se presenten: actividades orientadas hacia la participación, de base cultural, físico-deportivas, de relación y convivencia social. Y así presenta dentro de cada uno de estos grupos una serie de actividades que sin duda serán de gran interés para profesores y pedagogos. Concluye la obra con una serie de decretos y diversa legislación sobre la educación.—F. MARTINEZ.

LICHTHEIM, G., *Le origini del socialismo*. Mulino, Bologna 1970, 22 x 14, 352 p.

Aunque se podrían remontar muchos años en busca de los orígenes del socialismo, el autor prefiere centrarse en las raíces más inmediatas, centradas acertadamente a partir de la Revolución francesa, aunque haciendo frecuentes alusiones a personajes anteriores. Es un compendio necesariamente reducido en el que se nos presentan los principales movimientos y artífices del socialismo naciente: Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon, Blanqui, Owen, Marx... No se pretende tampoco un estudio profundo y crítico, sino más bien unas nociones generales de los puntos centrales de sus doctrinas económicas y sociales. Como «introducción crítica», fin perseguido por el autor, no cabe duda que cumple su cometido. Es de notar la selecta pero abundante bibliografía que se añade en notas al final de cada capítulo para ayudar al lector interesado, y el capítulo introductorio en que Lichtheim nos da resumidamente un esbozo de las razones y justificación histórica de la visión socialista tomada en conjunto. Estamos, pues, ante un libro que puede servir cumplidamente a quienes se inician en el estudio del socialismo.—JOSE L. BARRIO.

GARCIA NIETO, J. N.-BUSQUETS, A.-MARIMON, S., *La nueva ley sindical. Análisis de una protesta*. Estela, Barcelona 1970, 18 x 11, 181 p.

Presentamos una interesante obra cuyo objetivo es dejar constancia sobre lo que de la Ley Sindical se ha dicho y se ha opinado. Es un intento de recopilación y sistematización realizado por el Instituto de Estudios Laborales de Barcelona. Tras una introducción que sitúa históricamente el proceso de la nueva ley y el significado que puede tener dentro de la evolución social y política de nuestro país, se recoge un resumen de todas aquellas noticias y comentarios editoriales aparecidos en la prensa española desde junio de 1966 a noviembre de 1970 y en dos posteriores capítulos se reseñan las protestas y reacciones tanto por parte de los trabajadores como por la del sindicalismo oficial aparecidas asimismo en la prensa española desde la presentación del proyecto de ley. En una segunda y última parte se presenta una serie de documentos destacados que se pueden catalogar en cuatro grupos: conclusiones del informe sobre la situación laboral y sindical en España de la OIT, declaración del episcopado español, declaraciones de altas jerarquías sindicales y declaraciones de los trabajadores. La abundante documentación permite al lector profundizar por sí mismo en el tema.—F. MARTINEZ.

GRAUMANN, C. F., *Fundamentos de Psicología. Motivación*. 183 p.

THOMAE, H.-FEGGER H., *Fundamentos de Psicología. Corrientes principales de la nueva Psicología*. 208 p.

Morata, Madrid 1971, 17 x 24.

Presentamos a nuestros lectores dos volúmenes de la obra en colaboración *Fundamentos de Psicología*, publicada originariamente en Heidelberg, y ofrecida al público español por Ed. Morata, que tan meritoria labor ha venido realizando en la difusión de la cultura psicológica entre nosotros.

El primer volumen, obra del director de la colección, es un estudio sistemático de la motivación de la conducta humana, desde una óptica marcadamente biológica. El capítulo central se titula significativamente «tendencia como activación».

El segundo es una magnífica exposición de las principales direcciones psicológicas, presentadas de un modo sistemático en diez grupos, con sus respectivas variantes. Cada capítulo se cierra con una bibliografía selecta.—J. RUBIO.

BARAVALLE, G., *La pedagogía nel suo sviluppo storico*. I. Dai popoli primitivi alla decadenza della Scolastica. Paoline, Roma 1970 13 x 21, 428 p.

Como queda claramente expresado en título y subtítulo, se trata de una exposición sintética del desarrollo histórico del pensamiento pedagógico. Este primer volumen llega hasta las puertas del renacimiento y se divide en dos partes: pensamiento cristiano-medieval, respectivamente.

La obra va dirigida primordialmente al nivel del magisterio. De ahí que el autor se esfuerce tanto para conseguir un texto claro y accesible, ante todo.—J. RUBIO.

BARQUERO SEGOVIA, V., *El expediente personal del alumno*. Escuela española, Madrid 1971, 13 x 20, 117 p.

La revolución educativa que acaba de iniciarse entre nosotros exige nuevas técnicas y nueva metodología. La gran mayoría de los centros educativos y, sobre todo, de los profesores precisan una reactualización casi total.

Este librito intenta facilitarla en uno de sus aspectos: la técnica para confeccionar el expediente personal del alumno, e incluye los criterios y metodología pa-

ra realizar el registro personal acumulativo, la ficha acumulativa, la evaluación en las diferentes áreas de la personalidad, ficha de clase, etc. Un buen auxiliar para los educadores, indudablemente.—J. RUBIO.

BARRUCAND, D., *La catharsis dans le théâtre, la psychanalyse et la psychothérapie de groupe*. Epi, París 1970, 14 x 20, 385 p.

Este libro es fruto de una tesis doctoral sobre la catarsis. El estudio ha sido realizado desde una perspectiva eminentemente histórica. En efecto, el autor reactualiza la tesis aristotélica sobre el valor catártico de la tragedia. Toda la primera parte (pp. 16-143) es una exposición del aserto, especialmente a base del teatro francés. La segunda parte estudia los fundamentos psicológicos de la psicoterapia en su desarrollo histórico: hipnosis y freudismo (pp. 145-220). Finalmente la tercera se centra ya en la psicoterapia actual en sus dos vertientes: individual (freudiana y derivadas) y de grupo (psicodrama), en la que observa una reactualización de la catarsis griega por la tragedia.—J. RUBIO.

MONOD, J., *Los Barjots*. Ensayo de etnología de las bandas de jóvenes. Seix Barral Barcelona 1971, 13 x 20, 377 p.

Para comprender la especificidad propia de este nuevo libro sobre las bandas marginales juveniles es preciso tener en cuenta que el autor es discípulo de Lévi-Strauss. Pero conviene añadir en seguida también que se trata de una investigación estructural, no estructuralista. De aquí que la renovación de técnicas y planteamientos ofrezca un balance netamente positivo.

Tras una introducción bastante convencional, en la que ofrece una panorámica apresurada de los estudios realizados hasta el momento, el autor dispone su investigación en tres partes: documento etnográfico, escrito con la técnica del reportaje; sistemas simbólicos de que se sirven las bandas (entre los que destaca el estudio estructural del argot); y, finalmente, relaciones sociales de las bandas, escrito también con técnica estructural, aunque mucho más próxima ya a los estudios psicosociológicos convencionales.—J. RUBIO.

ASTRUC, L., *Creativité et sciences humaines*. Maloine, París 1970, 15 x 21, 405 p.

Este libro es una reivindicación en toda regla de los aspectos intuitivos y creadores de la personalidad humana. El subtítulo expresa la intención precisa del autor: «integración de una estructura creadora en la psicología, la investigación científica y la psicopatología», ciencias humanas en las que siempre se ha tendido a minusvalorar los aspectos creativos u originales. El libro se divide en tres partes. La primera está dedicada al estudio de la intuición como una instancia autónoma del yo, en constante diálogo con otros tratadistas. La segunda se ocupa de los aspectos clínicos de la estructura intuitiva. Finalmente, la tercera es ya un estudio particular del orgullo acusado, como derivación especializada de las tendencias esquizoides en los intuitivos. Un libro ciertamente discutible, pero lleno de sugerencias.—J. RUBIO.

SKINNER, B. F., *Ciencia y conducta humana*. Una psicología científica. Fontanella, Barcelona 1971, 15 x 23, 415 p.

El famoso investigador y psicólogo norteamericano nos ofrece en esta obra una síntesis de los resultados y teorías que se desprenden de sus trabajos experimentales. El título de «conducta humana» alude a la amplitud del campo de aplicación de sus hallazgos, mientras que el subtítulo advierte sobre el carácter estrictamente experimental de sus tesis.

La obra se estructura en seis secciones, dedicadas a los siguientes temas: Posibilidad de una ciencia de la conducta humana, el análisis de la conducta (que constituye la parte más amplia y fundamental, pp. 69-221), el individuo como un todo, la conducta de los individuos en el grupo, instancias que ejercen control (ley, gobierno, religión, psicoterapia, control económico, educación) y el control de la conducta humana. El autor expone sus ideas —originalísimas— con gran valentía y seguridad, un tanto contagiado del cientifismo decimonónico, pero de indudable valor.—J. RUBIO.

COLDIRON, A., *La acción humana*. Península Barcelona 1969, 13 x 20, 124 p.

El autor de este breve volumen ha intentado presentar al público español los avances y hallazgos más recientes en el campo de la neurología y de la neuropsicología, en el estilo claro y accesible de la vulgarización.

El primer capítulo lo dedica a la problemática metodológica: qué técnicas se utilizan hoy en el estudio de la acción humana y animal. A continuación se ocupa de las perturbaciones provocadas por acción sobre los distintos niveles. El tercero es un estudio de las acciones externas que restauran el equilibrio perdido. El libro se cierra con un cuarto capítulo, muy breve, sobre la dialéctica de la totalidad. Téngase en cuenta, no obstante, que el autor se ciñe al punto de vista neuropsicológico sobre la acción humana.—J. RUBIO.

CAZENEUVE, J., *Sociología de Marcel Mauss*. Península, Barcelona 1970, 13 x 20, 138 p.

La figura de M. Mauss está siendo muy revalorizada en los últimos años, tal vez por el influjo personal de Lévi-Strauss, quien se considera como su continuador en diversos aspectos.

El autor de esta monografía ha sido discípulo directo de Mauss y es, probablemente, su más autorizado intérprete. Para su libro sigue el esquema convencional: tras un par de capítulos introductorios se ocupa sistemáticamente de las diferentes aportaciones de Marcel Mauss: tipos de sociedades, estructuras colectivas, sociología religiosa, la donación como prestación total y, finalmente, el hecho social como totalidad.—J. RUBIO.

MERCIER, P., *Historia de la antropología*. Península, Barcelona 1969, 15 x 20, 234 p.

El autor de este libro es uno de los más prestigiosos antropólogos franceses. Su especialidad la constituye el estudio de las civilizaciones del occidente africano. Pero esta vez nos ha sorprendido con una historia del desarrollo y evolución de la antropología científica. Para ello se sirve de un esquema bastante convencional y poco comprometido: prehistoria, ambiciones, descubrimientos, conquistas. Hubiera sido preferible, sin duda, un estudio más sistemático, por escuelas o corrientes. Pero el autor se atiene a las contribuciones concretas de los diferentes antropólogos en los campos de la etnología y la antropología cultural.—J. RUBIO.

BERGLER, E., *Psicoanálisis dell'Omossessualità*. Astrolabio, Roma 1970, 16 x 21, 250 p.

El autor de este libro —aparecido en inglés ya en 1956— es un psiquiatra vienés, emigrado como tantos otros a Estados Unidos. Se especializó en problemas emotivos en sus diversas vertientes, siempre a partir de su inspiración psicoanalítica fundamental. En este libro defiende el autor su teoría de la homosexualidad como tendencia masoquista inconsciente. Por lo mismo, defiende con ardor que todo tipo de tendencia homosexual es accesible a una terapéutica eficaz con tal que se den las condiciones generales de toda terapéutica psicoanalítica. Tesis ciertamente muy discutibles, sobre todo tras los estudios más recientes.—J. RUBIO.

HESNARD, A., *De Freud à Lacan*. ESF, París 1970, 16 x 24, 148 p.

El conocido sexólogo y moralista francés se propuso en esta obra presentar una exposición del psicoanálisis en el horizonte de la antropología. Es decir, tomar el psicoanálisis en su conjunto, como teoría integral del hombre, descalificando todo intento reduccionista, tal como ha sido presentado y difundido frecuentemente en Francia.

Por eso comienza el autor por exponer la historia del movimiento psicoanalítico en Francia. A continuación presenta el pensamiento freudiano en torno a dos polos: complejo de Edipo e inconsciente. El capítulo tercero es una exposición de las ideas de Lacan, de quien se muestra decidido partidario, mientras se opone a la interpretación de Ricoeur. Por último se pronuncia contra todo intento de hacer de Freud una nueva «escolástica», con sus pretendidas ortodoxias y heterodoxias.—J. RUBIO.

CENCILLO, L., *El inconsciente*. Marova, Madrid 1971, 14 x 21, 327 p.

En su extraordinaria y fecunda labor publicista, Luis Cencillo ha encontrado tiempo para escribir esta magnífica monografía sobre el inconsciente. A partir de una base documental de primera mano, el autor pasa revista a los principales sistemas y teorías sobre el inconsciente: Freud, sus continuadores en la psicología infantil, Adler y su inconsciente «relativo», Szondi y su inconsciente familiar, el inconsciente colectivo de Jung, las aportaciones de los culturalistas (inconsciente cultura), los neofreudianos, el psicoanálisis personalista y existencial, el inconsciente discursivo de Lacan, para terminar con un estudio personal que titula «fenomenología del inconsciente: hechos y relaciones», con su aportación sobre el inconsciente «radical» e «intimativo». Un libro sumamente instructivo y orientador.—J. RUBIO.

ROBINSON, P. A., *La sinistra freudiana*. Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse. Astrolabio, Lima 1970, 15 x 21, 176 p.

Se trata de la versión italiana del libro de un profesor norteamericano de la Universidad de Stanford. Aunque el autor parte desde el principio de un planteamiento excesivamente simplificado —el concepto de «izquierda freudiana» y mucho más la elección de representantes—, el libro resulta de gran interés al presentar una síntesis clara y documentada de las ideas de dos psicoanalistas poco conocidos: Reich y Roheim. También la síntesis de Marcuse es digna, pese a su elementalidad.—J. RUBIO.

BAUDOIN, CH., *De l'instinct à l'esprit*. Précis de psychologie analytique. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970, 15 x 21, 305 p.

Este libro apareció ya por primera vez en 1950, sin demasiado éxito, pero el autor ha pensado en la conveniencia de reeditarlo en nueva editorial y colección. Tal vez porque piensa que desde entonces ha evolucionado favorablemente el panorama psicoanalítico. Como se sabe, Baudouin es un ecléctico convencido y también un realista, porque se apoya en el hecho de que el psicoanálisis ha sido una obra colectiva. Lo procedente entonces es realizar una síntesis armónica de las diversas aportaciones, según un criterio convincente: su experiencia personal de cuarenta años de observaciones clínicas.—J. RUBIO.

LAPLANCHE, J., *Vie et mort en psychanalyse*. Flammarion, París 1970, 15 x 21, 216 p.

La metodología estructural domina netamente en la actualidad el panorama

de las ciencias humanas. El autor de este ensayo es discípulo de Lacan y se propone realizar un estudio histórico-estructural de la obra de Freud, centrándose en la problemática concreta del objeto del psicoanálisis.

Con ello piensa Laplanche poner en claro la dialéctica particular del sistema, que implica avances y retrocesos, contradicciones incluso, único modo de acceder a una interpretación y una crítica verdaderamente internas. El mismo título alude claramente al resultado obtenido: nada es comprensible en Freud sin el par vida-muerte. La polémica en torno al auténtico Freud vuelve a animarse con la aportación estructuralista.—J. RUBIO.

IZQUIERDO NAVARRO, F., *La tercera sociedad*. Un estudio prospectivo sobre la inminente revolución comercial y social. Oikos-Tau, Barcelona 1970, 15 x 22, 351 p.

Nos hallamos ante un libro ciertamente original y complejo, a la vez lleno de clarividencia y de ambigüedad. El autor es un especialista de marketing, al frente de una empresa de publicidad. Pero el conjunto del libro —presentado como primer «videolibro»— desborda los límites convencionales del género. Y no sólo por su intento prospectivo, sino por el entramado ideológico en que se apoya, dentro del floreciente y creador neocapitalismo actual.

El libro se divide en dos partes, además de un extenso prólogo destinado a ganar la confianza del lector. La primera parte se refiere a la revolución social neocapitalista-colectivista a la que estamos ya irremediabilmente abocados. La segunda estudia su derivada revolución comercial. El «videolibro» tiene una presentación fundamentalmente visual e intuitiva, con profusión de fotos y de tipos, aunque adolece frecuentemente de mal gusto en su presentación, con barroquismos detonantes.—J. RUBIO.

RICHMOND, W. K., *La revolución de la enseñanza*. Herder, Barcelona 1971, 14 x 22, 260 p.

La moderna pedagogía ha dado últimamente un gran paso adelante con la nueva técnica y métodos de enseñanza. En Gran Bretaña se ha notado una gran evolución, que no podemos llamar propiamente «revolución», pero que es síntoma de importantes cambios en el futuro de la ciencia didáctica. Es preciso revisar los métodos didácticos para lograr un mejor concepto de educabilidad en el niño y su coeficiente de aprendizaje, debido a los adelantos y evolución de ciencias ajenas como la genética y la sociología. Para ello el autor estudia detenidamente cada uno de los nuevos métodos pedagógicos usados en Gran Bretaña: enseñanza en equipo, enseñanza programada, televisión en circuito cerrado, laboratorios de idiomas, la nueva matemática, etc..., si bien el mismo autor reconoce que han estado aislados unos de otros por bastante tiempo. Por eso, esta obra pretende darnos una concepción global de la nueva enseñanza, descubriendo los rasgos comunes que estos métodos tienen.—J. B. REDONDO.

MARFEL, A. F., *Al asalto del alma*. Lo diabólico del inconsciente, misterio y saber. Studium, Madrid 1971, 14 x 21, 347 p.

Pese a lo aparatoso del título y subtítulo, el libro intenta ser introducción y resumen, al mismo tiempo, a la metapsicología y parapsicología científicas. Baste una rápida enumeración de los temas: el fondo de la sexualidad, cirugía del cerebro, transformación de la personalidad, drogas, psicosis y neurosis, métodos terapéuticos (varios capítulos dedicados al psicoanálisis), problemáticas juveniles, masificación y publicidad, libertad y cibernética humana, etc.

El autor suele atender a un procedimiento bastante expeditivo: para cada pro-

blema elige uno o dos autores que le parecen más acertados y se limita a seguirles en la exposición.—J. RUBIO.

BURTON, W. H., *Orientación del aprendizaje*. Magisterio Español, Madrid 1970, 15 x 23, I y II, 981 p.

En la misma línea de la obra de Thomas, pero en un ámbito intermedio entre la psicología del aprendizaje y la didáctica general, esta obra de otro profesor norteamericano, en dos amplios volúmenes, está llamada a cumplir entre nosotros una importante función orientadora y estimulante, en el crucial momento educativo que atravesamos. Para los entendidos bastará una simple alusión: se mueve enteramente en la línea de la «action research» o investigación activa, en la que investigación y praxis docente se potencian y enriquecen mutuamente.

La obra consta de cuatro partes, distribuidas dos a dos en cada volumen. La primera se dedica a los principios del aprendizaje y tiene un cariz marcadamente psicológico. La segunda se ocupa del alumno y del maestro en cuanto par o grupo didáctico. La tercera expone ya la organización del ambiente físico y social apropiado para el aprendizaje. Finalmente la cuarta es una llamada a mejorar constantemente las técnicas «comunes a los métodos tradicionales y modernos», e incluye los conceptos de valoración continua, diagnóstico de las dificultades, orientación de los ejercicios prácticos, etc.—J. CARRACEDO.

THOMAS, G. I. — CRESCIMBENI, J., *Enseñanza individualizada por materias*. Magisterio Español, Madrid 1970, 15 x 23, 489 p.

La «Ley General de Educación», con su decidido golpe de timón hacia nuevas estructuras escolares, está poniendo duramente a prueba la capacidad didáctica del profesorado español, aparte de la vertiente económica que postula, dejando así al descubierto una incuria de siglos, que, ciertamente, no había sido paliada en los últimos treinta años.

El libro de estos dos profesores norteamericanos tiene mucho que decir a nuestros profesores. Y es lástima que el título —de sesgo comercial— pueda desorientarles, ya que se trata, en realidad, de un notable texto de lo que llamamos «didáctica especial», con su consabida finalidad práctica, de verdadera «guía orientadora».

La primera parte del libro expone los principios y directrices, con un llamamiento insistente a la estimulación de la creatividad en los alumnos. La segunda ofrece ya una serie de soluciones prácticas e individualizadas en las diversas «áreas» de la instrucción educativa.—J. CARRACEDO.

ABLEWHITE, R. C., *Las matemáticas y los menos dotados*. Morata, Madrid 1971, 13 x 21, 123 p.

Actualmente estamos asistiendo a una revisión total de las técnicas didácticas tradicionales. La nueva orientación viene dada por una tendencia a la sencillez y a lo intuitivo, que algún apresurado o sesudo profesor calificaría quizá de simplismo. Pero es que, a la vez, nos estamos percatando también del espantoso grado de complicación racionalista —típicamente adulta— que se pretendía exigir a los escolares. De ahí que el éxito escolar estuviera reservado a unos pocos. Las nuevas técnicas didácticas, como las que propone el autor de este libro para el caso de las matemáticas, permitirán un acceso más rápido y más directo a un mayor número de estudiantes.—J. CARRACEDO.

PUENTE, M. de la. *Carl R. Rogers: de la psychothérapie à l'enseignement*. Epi, París 1970, 14 x 20, 363 p.

También este libro procede de una tesis doctoral, defendida por su autor, un jesuita español que trabaja en Brasil, en la Universidad de Estrasburgo.

Probablemente se trata del primer estudio sobre Rogers que tiene en cuenta la totalidad de su obra escrita, así como la pronunciada curva evolutiva que se observa en la misma. A ella alude directamente el título.

Un primer capítulo traza una rápida biografía, que incluye las fuentes de inspiración de Rogers. El segundo se centra ya en la peculiaridad de su psicoterapia. El siguiente —capítulo central— es una descripción de la teoría y los métodos de Rogers en sus tres etapas. Los demás tratan de los temas mayores de su obra: terapia experimental centrada sobre el cliente, el punto de vista humanista; por último, las aplicaciones a la enseñanza que, como se sabe, han centrado sobre sí los estudios de Rogers en su última época. Un libro que cumple perfectamente su función introductoria y orientadora, que deseamos ver pronto en español.—J. CARRACEDO.

DE COSTER, S. — HOTYAT, F., *La sociologie de l'éducation*. Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1970, 15 x 24, 344 p.

La sociología de la educación ha venido siendo, con excesiva frecuencia, un ámbito de fácil acceso para los trabajos parciales, dominados por determinados prejuicios o intenciones políticas. Por eso, los autores —miembros del Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Bruselas— se han propuesto, ante todo, una labor de síntesis leal y objetiva. Claro que, para ellos, han debido comenzar por establecer la función propia de esta especialidad en el conjunto de la sociología general.

Tras las generalidades de rigor, se aborda de un modo sistemático los temas considerados centrales: función de la educación en el sistema social, la explosión escolar, los medios sociales y la educación, la sociología de los grupos restringidos y el balance actual de la situación educativa. El libro se cierra con una importante selección bibliográfica.—J. CARRACEDO.

JODELET, D. — VIET, J. — BESNARD, Ph., *La psychologie sociale. Une discipline en mouvement*. Mouton, Paris-La Haye 1970, 13 x 22, 467 p.

Probablemente, lo único verdaderamente discutible de este libro sea la consciente ambigüedad de su título y subtítulo. En efecto, a partir de los mismos, ningún candidato a lector puede sospechar el contenido preciso de la obra; la presentación crítica de las aportaciones más importantes realizadas modernamente en psicología social, por medio de 226 reseñas de otros tantos libros.

Dicha presentación crítica se hace sistemáticamente, de modo que los textos queden enmarcados en las tendencias correspondientes de la investigación. La primera parte agrupa los manuales y las obras de conjunto; la segunda, los campos específicos de estudio. Finalmente, conviene advertir que el libro se abre con una extensa introducción de Serge Moscovici sobre la naturaleza, situación actual y perspectivas de futuro respecto de la psicología social: una ciencia en constante movimiento.—J. CARRACEDO.

ABENDROTH, W., *Historia social del movimiento obrero europeo*. Estela, Barcelona 1970, 18 x 11, 184 p.

No se trata aquí de una narración detallada del movimiento obrero europeo, pero sí del trazado de sus directrices básicas: de modo que el autor ofrece un

análisis suficiente para una comprensión fundamental verdaderamente profunda. Abendroth expone teoría y praxis histórica de la actividad obrera con espíritu de síntesis pero sin falsificaciones.—D. NATAL.

RIFLET-LEMAIRE, A., *Lacan*. Edhasa, Barcelona 1971, 12 x 22, 408 p.

Se estaba ya echando en falta una introducción seria al estudio del estructuralismo psicoanalítico, en su representante más conspicuo, Jacques Lacan. Ha sido una joven investigadora belga quien ha realizado airoosamente tal cometido. El propio Lacan prologa el libro —por cierto que lo hace de un modo entre burlón y provocativo, muy suyo— y autoriza la inclusión de una larga entrevista con la autora, en la que condena como «hereje» a su discípulo J. Laplanche.

La autora ha dispuesto su libro según un criterio de implicación y apoyo de los diversos temas lacanianos, en nueve partes. Comienza con unas breves explicaciones de lingüística estructural, para pasar seguidamente al empleo que hace Lacan de la misma. A continuación se pasa revista a los temas centrales del lacanismo: la «Spaltung», origen del inconsciente, elementos significantes constitutivos del mismo, paso de la carencia al deseo, estructura del inconsciente. Las dos últimas partes las dedica a los aspectos terapéuticos de la teoría lacaniana. El libro consigue cumplidamente su objetivo introductorio.—J. CARRACEDO.

MENDEL, G., *La rebelión contra el padre*. Península, Barcelona 1971, 13 x 20, 413 p.

Gérard Mendel es un psiquiatra todavía joven que se ha propuesto un ambicioso programa de renovación de los temas psicoanalíticos, al mismo tiempo que complementarios con una nueva dimensión: el socio-psicoanálisis.

El libro que presentamos es, probablemente, el mejor exponente de sus ideas. El A. replantea las tesis freudianas sobre la «crisis de la civilización», pero no apela a la herencia de los caracteres adquiridos, sino que desarrolla la hipótesis del «contagio» social, por la continuidad de las instituciones socio-culturales. El método clínico descubre cómo estas instituciones reflejan y transmiten los conflictos inconscientes del alma colectiva. Desde la reinterpretación del mito de Prometeo hasta el análisis de los movimientos totalitarios, G. Mendel realiza una brillante exposición de sus puntos de vista, que resume sistemáticamente en la última parte. También se enfrenta decididamente con las tesis de Foucault, considerándolas como reaccionarias.—J. CARRACEDO.

Los cristianos en las revoluciones técnicas y sociales de nuestro tiempo. Documentos de la Conferencia Mundial sobre Iglesia y Sociedad, Sal Terrae, Santander 1971, 19 x 13, 318 p.

Aunque ya han pasado algunos años desde la reunión tenida en Ginebra por la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad (julio 1966) bajo los auspicios del Consejo Mundial de Iglesias, nunca es tarde para releer y meditar las aportaciones reunidas en este volumen. Son el fruto de los estudios y trabajo conjunto de sociólogos, políticos, economistas, teólogos..., predominantemente laicos y procedentes de países en desarrollo, sobre el papel y condiciones en que las Iglesias deben desempeñar su tarea evangelizadora en nuestra sociedad que se desenvuelve en el cambio social, a veces revolucionario, de este siglo. Es interesante su lectura, tomándola como diálogo y réplica a la *Gaudium et Spes*, y, mirando hacia adelante, como posible preludio y presupuesto para la próxima reunión del Sínodo católico en Roma. Libro imprescindible, en una palabra, para todos los que se interesan en serio por su fe y su acción cristiana hoy.—JOSE L. BARRIO.

COSTE, R., *Las comunidades políticas*. Herder, Barcelona 1971, 22 x 14, 383 p.

Huelga toda presentación de Coste ya conocido por sus estudios de moral política. En este libro como en sus otros estudios no se dedica a elaborar una ciencia política sino que se aprovecha de otras para esbozar «una teología de lo político o si se prefiere una moral teológica de la vida política o más precisamente aún, una reflexión teológica sobre el fenómeno político» (p. 19).

Después de un análisis filosófico y teológico del fenómeno político que es la primera parte, pasa a la siguiente con una exposición sencilla de las estructuras internas de la comunidad: organización y misión del estado, grupos políticos, para acabar con la última parte en la que se vislumbra la conclusión: la comunidad política ya no es un territorio con fronteras ni la población que la habita sino toda la humanidad. Ya no es posible estar aislados políticamente y hay que pensar en una política que sea política de la humanidad.

La obra está documentada al día pues aborda la vida internacional a la luz de los cambios habidos en estos últimos años.

Es un libro sencillo, de fácil comprensión; accesible al lector medio.—A. CALLEJA.

VARIOS, *El sacerdote en la sociedad actual*. Nova Terra, Barcelona 1970, 22 x 17, 234 p.

Dentro de la colección «Sociología y Pastoral», la editorial Nova Terra nos presenta los estudios realizados con motivo de la IX Conferencia Internacional de Sociología Religiosa, celebrada en Montreal. El tema fue el sacerdote. En el presente volumen tras una visión pastoral firmada por L. Rétif, las aportaciones de Donovan, Schreuder, Rémy... nos encuadran el sacerdocio cristiano —católico— dentro de la sociedad actual, con los problemas que tiene planteados, sobre todo con el grave problema de la indeterminación o crisis del rol social del sacerdote. El resto del estudio se detiene a examinar problemas concretos dentro de sociedades concretas. Es de destacar la aportación española: «La configuración del rol sacerdotal en el seno de una sociedad minero-metalúrgica española», de Duocastella.

Un libro más entre la multitud que hoy día se escriben sobre el sacerdocio, pero con la particularidad de ver el problema desde el ángulo sociológico, cosa que muestra su especial importancia.—JOSE L. BARRIO.

FERREIRA, F., *Teoría social de la comunidad*. Euramérica, Madrid 1970, 18 x 11, 232 p.

Son graves los problemas que, en todo orden, sobre todo a nivel sociológico, plantea el cambio social de una sociedad en desarrollo. El autor de este estudio, brasileño, ha vivido profundamente estos problemas, y de ahí ha nacido el presente libro. Es de notar la gran cultura sociológica de que hace gala, con gran dominio de una amplia bibliografía. En la primera parte se estudian sucintamente las teorías de Gurvitch y McIver. Tras una tipología de la sociedad sobre el esquema básico de sociedad urbana, sociedad rural, se pasa a estudiar más detenidamente la dinámica misma de esta sociedad. Un libro interesante, bien logrado, y con el aliciente de haber nacido de la vida, de la experiencia concreta de un país en vías de desarrollo: Brasil.—JOSE L. BARRIO.

HOURLIN, G., *Proceso a la sociedad de consumo*. Dopesa, Barcelona 1970, 18 x 10, 231 p.

El conocido periodista y sociólogo francés nos quiere dar en esta obra lo que dice la fe cristiana y los principios desarrollados recientemente por las Iglesias

como respuesta positiva frente a los problemas que crea a la verdadera realización humana la tan criticada sociedad de consumo. Después de estudiar la evolución seguida por la sociedad hasta llegar en nuestros días a esta sociedad creadora de un hombre alienado, frustrado e imaginario, examina frente a otras críticas como el marxismo, las teorías de Marcuse y otras, el significado que frente a estos problemas tiene la respuesta de una antropología cristiana cuyos fundamentos encuentra en el Vaticano II, y en las asambleas recientes del Consejo ecuménico de las Iglesias, tratando de deducir de sus principios sus aplicaciones prácticas. Trata, en resumen, de concienciar de lo que realmente significa la fe cristiana y del compromiso que exige a los cristianos integrados en la sociedad.—F. MARTINEZ.

VARIOS, *El conocimiento del hombre por el psicoanálisis*. Guadarrama, Madrid 1967, 19 x 12, 342 p.

El mejor aval de este libro es precisamente la categoría de sus autores: H. Piron, A. Vergote y W. Huber. El intento que se han propuesto es de aclarar la terminología que ha pasado de ser propiedad de los técnicos psicoanalistas, al dominio público, índice claro de la importancia cultural de Freud en nuestro tiempo. Con este fin se describe el camino seguido por Freud en su descubrimiento, y tras unas indicaciones clínicas, A. Vergote estudia las relaciones que ligan al psicoanálisis y a la antropología filosófica. Es, pues, una introducción al psicoanálisis, escrito para el hombre de la calle, que destaca por su sencillez y precisión, sin perder por ello en profundidad y exactitud.—JOSE L. BARRIO.

KAES, R., *Vivir en los grandes conjuntos*. Euramérica, Madrid 1970, 21 x 13, 320 p.

La editorial Euramérica ha creído conveniente insertar en su colección «Asistencia Social» un libro publicado ya en 1963, y que se basa fundamentalmente en observaciones y estudios estadísticos realizados en Francia. No obstante el problema es patente en España y nace de la misma raíz que en Francia y en los demás países. El fenómeno del urbanismo crea situaciones tan delicadas como el problema de la vivienda. Esto es lo que se estudia desde un punto de vista sociológico, eminentemente crítico y constructivo. Como anexo se añade un estudio de Martínez Martí sobre la situación concreta de España.—R. LOSADA.

PIAGET, J., *Psychologie et pédagogie*. Denoël-Gonthier, París 1969, 18 x 11, 264 p.

El conocido y famoso psicólogo francés se ocupa en este volumen de los problemas planteados por la enseñanza. Como tantas cosas de nuestro tiempo, también la enseñanza está en crisis, y hay que caminar hacia nuevas metas por nuevos caminos. Para ello hay que aplicar la psicología a la pedagogía, hay que incorporar los hallazgos psicológicos en nuevos métodos pedagógicos. Esto es lo que trata de hacer Piaget, respaldado siempre en su gran experiencia y autoridad como psicólogo.—JOSE L. BARRIO.

CASTINEIRAS, P.-DOMINGUEZ, J., *Un siglo de lucha obrera en España*. Mensajero, Bilbao 1971, 19 x 12, 272 p.

Esta obra es una historia del Movimiento obrero en España desde 1823 hasta el inicio de la guerra civil de 1936. A lo largo de las diversas etapas vamos observando esa lucha del proletariado por ser alguien dentro de la nación y tener lo suficiente para vivir como hombres.

Los autores no emiten juicios en un tema tan espinoso que fácilmente apasiona.

Como otras obras de estos autores, es un libro base para el estudio del tema ya personalmente o en círculo.

Dividido en 18 temas aborda detenidamente los hechos más significativos de dicho movimiento: congresos, revoluciones, huelgas, creación de partidos, etc.

Es de destacar su completa bibliografía.—A. CALLEJA.

ARBIZU, J. M., *El Yosciente*. Balmes, Barcelona 1970, 17 x 12, 156 p.

En esta obra el autor hace una reflexión personal sobre el fenómeno humano, desde una perspectiva consciente que pretende mostrar el fondo auténtico del hombre.

Dentro de su subjetividad vemos una marcha ascendente, desde el surgir humano de la animalidad, pasando por su racionalidad sensible, hasta la trascendencia.

Sus interesantes reflexiones, salpicadas de neologismo, dada la complejidad y profundidad del tema, están enmarcadas dentro de un estilo íntimo y personal.—M. MORAIS.

CHAUCHARD, P., *Le désir de la drogue*. Mame, París 1970, 21'5 x 14, 208 p.

Dentro de las características de nuestro mundo, se encuentra el rápido esparcimiento de las drogas entre los hombres ya «maduros» que son los que hacen que esos mismos jóvenes les mantengan el negocio. El Dr. Chauchard, tras estudiar las diferentes toxicomanías, cifra la iniciación de cualquier persona por estos caminos en la búsqueda de imaginaciones y sueños reconfortantes, que sirven de estimulantes dentro de nuestra tecnocracia, o como evasión de la misma. Tampoco descarta la necesidad imperiosa del más allá, del «demasiado» (*trop*), del componente místico que corre el riesgo de morir a manos de calcular fríamente toda reacción, esparcimiento o trabajo. La solución que propone no es nueva: el dominio de la voluntad y el control de sí, que ejerciten la imaginación en la búsqueda de nuevos ideales, usando de lo que de aprovechable tenga la sociedad contemporánea, para destruir lo reprochable inherente a la misma, progresando de este modo hacia una humanidad —simplemente— más humana.—G. CANTERA.

Varios

VARIOS, *Enciclopedia Ilustrada del Cine*. Labor, Barcelona 1968, 28 x 28, 539 p.

Antes de seguir adelante en mi breve recensión, debo confesar dos cosas: una, que soy un hombre al que le gusta el buen cine, como le gusta el buen teatro; y otra, que lo primero que he hecho al tiempo de tomar en mis manos la obra, ha sido pasar hoja por hoja y una por una, viendo, como decíamos cuando niños, «los santos», es decir, las ilustraciones que contiene.

Y es que, de principio, quiero hacer resaltar la abundancia y la riqueza de las ilustraciones que lleva la obra, la calidad de las mismas y la selección de escenas y primeros planos que te ponen en contacto con artistas conocidos y afiorados, o con los que siguen estando de actualidad.

Creo que está fuera de lugar destacar la importancia de esta ENCICLOPEDIA ILUSTRADA DEL CINE, toda vez que la bibliografía cinematográfica española

es escasa. Como nos dirá el ilustre académico Julián Marías, «se comprende hasta qué punto interesan los libros eficaces, responsables, sobre el cine. Por eso me complace que Editorial Labor publique una ENCICLOPEDIA ILUSTRADA DEL CINE, instrumento excepcionalmente valioso para salvar del olvido la intrincada, complejísima, elusiva, fugaz realidad de tres cuartos de siglo de cinematografía universal. Datos, nombres, fechas, títulos, tendencias, estilos, éxitos, fracasos, escuelas, trasplantes, asociaciones, separaciones, ascenso, caída o muerte de «estrellas», sucesión de géneros cinematográficos, arte de los distintos directores, técnicas de la fotografía, el sonido o la proyección... Todo esto compone el contenido de la historia del cine».

Esto es, precisamente, lo que se ha propuesto la Editorial Labor: ofrecer un amplio panorama del cine, dentro de sus múltiples aspectos, y al mismo tiempo, un punto tan concreto y clarificador como el que puede resultar y desprenderse de una monografía especializada. Por esto, se presenta a modo de enciclopedia y de diccionario, con los nombres de autores, productores, artistas, por un lado, y con hermosos artículos informativos sobre el desarrollo del cine en los diferentes países del mundo.—TEOFILO APARICIO.

OLIVENSTEIN, C., *Las drogas*. Studium, Madrid 1971, 18 x 12, 178 p.

Libro eminentemente de divulgación, nos presenta una clasificación elemental de lo que se ha dado en llamar «drogas», con una lista de sus efectos orgánicos y síquicos. Asimismo como «testimonio» vivo de lo expuesto, se añaden pequeños trozos de conversaciones o sensaciones y vivencias de jóvenes durante el «viaje». Un índice del argot empleado entre los drogadictos, completa esta obra.—JOSE L. BARRIO.

GARCIA LOPEZ, J., *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*. C. S. I. C., Madrid 1970, 17 x 25, 120 p.

También este libro es fruto de una tesis doctoral, lo que siempre significa un importante aval para su seriedad y objetividad. El autor es especialista en filología griega. De ahí que su trabajo pertenezca primordialmente al terreno filológico. Más en concreto, se trata de una investigación sobre el sacrificio y el sacerdocio tal como se reflejan en las tabillas micénicas de la línea B para compararlos seguidamente con la concepción que se desprende de los poemas homéricos. La conclusión a que llega el autor es la siguiente: ambas concepciones, pese a sus similitudes, deben considerarse como dos estadios diferentes dentro de la religión helénica.—J. RUBIO.

DUMEZIL, G., *Los dioses de los indoeuropeos*. Seix Barral, Barcelona 1970, 13 x 20, 116 p.

Georges Dumézil ha sido el primero y más conocido investigador que aplicó a los estudios sobre la religiosidad primitiva el método estructural, tal como se deriva de sus utilizaciones lingüísticas. Este pequeño volumen recoge solamente cuatro estudios. Todos ellos versan sobre las divinidades indoeuropeas, pero de ningún modo se trata de una investigación sistemática ni exhaustiva, como su título tal vez induzca a creer. Se trata más bien de una divulgación de sus temas, pero el autor remite constantemente a sus obras mayores.—J. RUBIO.

TUCCI, G. - HEISSIG, W., *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Kohlhammer, Stuttgart 1970, 16 x 23, 448 p.

Este volumen recoge dos estudios independientes realizados por sus respecti-

vos autores. Al investigador italiano corresponde la parte dedicada a la religión del Tibet (pp. 1-291), mientras que de la religiosidad mongólica se ocupa el especialista alemán (pp. 292-426). Los editores justifican la inclusión de ambos estudios en un sólo volumen por la manifiesta complementariedad e interdependencia que se observa entre ambos sistemas religiosos. Casi no haría falta añadir que ambos estudios, especialmente el primero, son magníficos: documentados, comprensivos y completos.—J. RUBIO.

MELAS, E., *Tempel und Stätten der Götter Griechenlands*. Dumont Schauberg, Köln 1970, 20 x 15, 221 p.

El arte y la religiosidad siempre anduvieron implicados mutuamente en el mundo griego. De la influencia recíproca surgieron los grandes núcleos de la actividad cultural y ciudadana. Templos y divinidades están en el origen de todo este mundo. La obra que presentamos, realizada por especialistas, nos ofrece documentación escrita y plástica excelente, muy útil tanto para los estudiosos de los temas religiosos y culturales de Grecia como para el viajero interesado en conocer a fondo el sustrato dinamizador de la antigua Grecia.—D. NATAL.

HARDY, W.G., *The Greek and Roman World*. Schenkman Publishing Company, Cambridge 1970, 23 x 15, 124 p.

Esta obra nos pone en contacto con el mundo clásico greco-romano. El autor ha sabido ensamblar perfectamente los diversos aspectos de aquellas culturas, desde las creaciones más profundamente artísticas y humanas, a las actividades bélicas. Así nos ofrece una visión perfecta del mundo clásico tanto en sus actividades más glorificadas como de su vida diaria.—D. NATAL.

MANN, Th., *Sämtliche Erzählungen*. Fischer, Frankfurt 1971, 13 x 21, 764 p.

Como el título indica, el presente volumen recoge la totalidad de los escritos que podríamos llamar «épicos» del gran novelista alemán. La mayoría de ellos son narraciones breves. De todos modos, esta colección completa permite contemplar una de las vertientes menos conocidas de Thomas Mann.

La edición merece mención aparte por su exquisita presentación.—J. CARRACEDO.

VARIOS, *Lexikon für junge Erwachsene. Religion, Gesellschaft, Politik*. Kreuz, Stuttgart-Berlín 1970, 13 x 19, 907 p.

El título marca un programa y una intención. Un «diccionario para jóvenes adultos» permite —también en alemán—, además del primario «adultos jóvenes», una llamada a la juventud para su acceso a la adultez. El diccionario les promete los conocimientos básicos sobre religión, sociedad y política. Tres factores considerados universalmente como básicos.

El diccionario cumple, al menos en general, los objetivos anunciados. No sólo por la información que presenta, sino, sobre todo, por la forma de ofrecerla, en un difícil equilibrio casi siempre conseguido. Una obra que nos gustaría ver pronto traducida al castellano.—J. CARRACEDO.

ESCRIVA PELLICER, M., *Suecia, la otra Europa*. Sal Terrae, Santander 1971, 22 x 14, 328 p.

He aquí un buen libro, a falta de otros mejores en castellano, sobre Suecia. Con el aliciente, para unos, y el inconveniente, para otros, de que está escrito por un sacerdote. Un libro más reportaje que ensayo si no fuera por sus afares moralizantes y, a la vez, más ensayo que reportaje si no fuera por su emplazamiento.

to en la vertiente periodística. Un libro en el que la ley de los contrastes juega una baza decisiva haciendo bascular, frecuentemente, al lector entre el polo, más bien negativo, del *España es diferente* y el polo, a todas luces positivo, de *Suecia, «la otra Europa»*. Un libro, en fin, —y quizás en ello resida su mérito más destacado— que puede y debe ayudar a los menos informados o demasiado imaginativos a centrar el problema de Suecia dentro de límites más ajustados, sobre todo si no tienen acceso a literaturas extranjeras.—P. RUBIO.

DOMINGUEZ ORTIZ, A., *La Sociedad Española en el siglo XVII. Vol. II, El Estamento Eclesiástico*. C. S. I. C., Madrid 1970, 18 x 24, 273 p.

Para centrar en su punto medio la obra que nos ofreció Antonio Domínguez Ortiz, un segundo volumen sobre la sociedad española en el siglo XVII, debemos tener en cuenta, por una parte, la época barroca en que se desenvuelve, y por otra, la crisis que sufre nuestra nación durante los reinados de los Austrias menores.

En España, como en el resto del Occidente europeo, el Barroco aspira a enmascarar, con la grandilocuencia, la ampulosidad, o la invasión, la crisis que se debate en su interior y aun en sus colonias de ultramar y los restos que le quedan dentro de la misma Europa.

Pese a la afirmación de los valores hispánicos de este momento —pensamos en Quevedo, Tirso de Molina, Gracián, Calderón, Góngora.—, España ha entrado en una decadencia que le ha de llevar, con la Paz de Westfalia, a ceder su hegemonía sobre el viejo Continente en favor de Francia.

Por lo que se refiere al estamento eclesiástico, objetivo de este estudio, es verdad que continúa siendo, junto con la espuma nobiliaria, la clase social de más relieve en la España barroca. Sin embargo —como escribe el historiador Reglá— la valía intelectual y moral del clero decayó bastante respecto de la centuria anterior; y sólo cabe distinguir un incremento en el cultivo de los distintos géneros literarios.

La obra de Domínguez Ortiz nos descubre sobre el particular perspectivas nuevas; quizá no tan brillantes como las que se refieren a biografías de hombres ilustres de la Iglesia Española: santos, prelados, teólogos, escritores y misioneros; pero que hoy las juzgamos imprescindibles para poder tener un conocimiento más profundo y acertado de las bases en que se apoyaban las excelsas cimas de nuestra espiritualidad.—TEOFILO APARICIO.

VARIOS, *Estudios sobre el mundo helenístico*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sevilla 1971, 17 x 25, 160 p.

La presente obra no es otra cosa que un Ciclo de Conferencias, patrocinado por el Decanato de la Facultad de F. y Letras de la Universidad de Sevilla durante el curso académico 1969-1970.

Los temas, escogidos, todos ellos interesantes, han sido desarrollados por especialistas en la materia, por catedráticos de Universidad y por hombres que no sólo saben lo que dicen, sino que saben decirlo en lenguaje que deleita el paladar literario del más exigente lector.

Algunos de estos temas, tales como *Aspectos de la religiosidad helenística*, *Tendencias de la historiografía helenística*, y *Economía del mundo helenístico en Política*, son de un contenido denso, que aportan nuevas luces a la historia del mundo clásico griego. Las restantes conferencias, como *La épica helenística*, *Los papiros y la literatura del mundo helenístico*, y *El mosaico de Mérida con la alegoría del «Saeculum Aureum»*, son más amenos, si cabe, y más atractivos.

En conjunto, un bello libro que nos pone, una vez más, en contacto con el

mundo clásico heleno y nos hace admirar su grandeza, su cultura, de la que deriva la nuestra occidental, y su influencia posterior en el Imperio, para dejar herencia de siglos.—TEOFILO APARICIO.

TIERNO GALVAN, E., *Escritos (1950-1960)*. Tecnos, Madrid 1971, 15 x 23, 601 p.

El profesor Tierno Galván, catedrático insigne y ensayista notable, nos ofrece en esta obra, un grueso volumen de seiscientas páginas, una serie de trabajos publicados entre 1950 y 1960.

El propio autor nos explica cómo estos ensayos se publicaron durante ese decenio, si bien no todos ellos fueron escritos en los mismos años. Algunos, como la tesis doctoral sobre la influencia de Tácito en los escritos políticos del Siglo de Oro, son anteriores. Otro tanto podría decirse del «Ensayo sobre el Cine», impreso por primera vez en Murcia en 1951 y después, corregido y aumentado, en una revista de Salamanca en 1955.

Otros ensayos vieron la luz pública en la *Revista de Estudios Políticos*; lo mismo que el relacionado con los toros, que fue publicado en 1951 en la revista *Clavileño*.

Los más recientes —según nos explica el mismo profesor— son los elaborados durante el período en que fue catedrático de la universidad de Salamanca. Se publicaron en el *Boletín de la Cátedra de Derecho Político*, de la misma Universidad, iniciado y dirigido por el mismo Tierno Galván hasta el día de su desaparición.

Agotados, en su mayoría, estos trabajos, y viéndose comprometido el ilustre pensador, sin poder cumplir con los amigos que desde el extranjero los solicitaban, ha parecido bien reeditarlos en un grueso volumen para recreación y gusto de los entendidos.

Porque podrán ser discutidas algunas, o muchas de las ideas del profesor Tierno Galván; pero lo que nadie puede poner en tela de juicio es que sus ensayos y escritos, como los del llorado Marañón, Lain, Arangueren, etc., ofrecen al lector elementos de juicio de calidad, sugieren hermosos pensamientos, y aportan un gran valor a la cultura. Todo ello en un estilo impecable, cual corresponde al género literario del ensayo.—TEOFILO APARICIO.

KOVACCI, O., *Tendencias actuales de la gramática*. Columba, Buenos Aires 1971, 17 x 11, 280 p.

Presentamos la segunda edición de esta obra, que mantiene el plan básico y el contenido de la edición original, que obtuvo una acogida estupenda en 1967. La autora nos da una sistematización de los estudios lingüísticos y gramaticales en la actualidad, viéndolos en su génesis y destacando las líneas y pensadores más importantes y decisivos de las diversas tendencias. Esta obra significará un paso más en la búsqueda contemporánea sobre las estructuras gramaticales.—F. MARTINEZ.

HERSH, S. M., *My Lai/4. La guerra del Vietnam y la conciencia norteamericana*. Grijalbo, Barcelona 1971, 19 x 12, 249 p.

El autor de la presente obra, premio Pulitzer de Periodismo 1970, expone claramente en esta obra los hechos del tan debatido ataque a My-Lai/4. La obra está basada principalmente en entrevistas sostenidas con los hombres que participaron en dicho ataque así como en diversos artículos periodísticos, todo ello citado abundantísimamente en las notas finales de la obra. El autor se limita a exponer hechos. Los comentarios quedan para el lector que encontrará en esta interesante obra una clara denuncia y una decidida revelación de lo ocurrido para que él juzgase por sí mismo.—F. MARTINEZ.

CASTELLI, E., *Le temps invertébré*. Aubier-Montaigne, París 1970, 20 x 13, 187 p.

Castelli ha recogido en este librito unas notas tomadas en otras ocasiones y consignadas en sus «diarios» sobre una Alemania derrotada, una España mística y una Jerusalén terrestre (Israel); notas de viaje que son impresiones que no dejan de perder el significado de los sucesos que el tiempo, en su fluir, puede deformar. El Itinerario de un viaje a través de las dramáticas experiencias de nuestro tiempo no es otra cosa para Castelli que la búsqueda angustiada de las ausencias. En último término estas notas responden al tema unitario de la búsqueda filosófica y de la revelación de las implicaciones que lleva consigo una crítica del solipsismo; en concreto tienden a un análisis de la crisis contemporánea entendida no como crisis en un tiempo moderno sino de lo moderno, tratándose más que de crisis, de catástrofe.—F. CASADO.

LESOURD, P., *Les mystères d'Israël*. France-Empire, París 1970, 24 x 16, 386 p.

Como indica el título de la obra, el autor trata de profundizar en el estudio de este pueblo un tanto misterioso. Qué es el pueblo de Israel, cuál es su religión, los avatares por los que ha pasado a lo largo de su historia hasta nuestros días, su relación con musulmanes y cristianos, los lugares santos de las diversas religiones existentes en su territorio, sus costumbres religiosas, su modo actual de vivir y practicar el judaísmo, la educación que se da a sus jóvenes, el significado que la Biblia tiene actualmente entre ellos y cómo ven su futuro. Todos estos temas están tratados de un modo sencillo, que hacen la obra amena e interesante. Concluye con unos apéndices de direcciones de lugares de peregrinación y residencias de peregrinos. F. MARTINEZ.

CHABOD, F. *De Machiavel a Benedetto Croce*. Droz Genève 1970, 16 x 24, 239 p.

El presente estudio, es un trabajo, o mejor, una serie de trabajos, sobre historia ético-política, realizados por el insigne investigador e historiador italiano Federico Chabod, con el concurso del Centro de Investigaciones de Historia y Civilización de los países alpinos, y bajo la dirección de M. Henri Lapeyre, profesor de historia moderna de la Facultad de Letras de Grenoble.

Los nombres de los colaboradores, tales como Cécile Jolivet, Serge Bertinelli, Michell-Joseph Arnaud, Paul Crinel y Pierre Concord, bastan por sí solos para darnos una idea de la importancia de esta obra.

Una obra que trata de llenar el vacío que existe en Francia sobre historiografía italiana de los tiempos modernos, y a partir del Renacimiento, uno de cuyos hombres claves es Maquiavelo.

Italia puede enorgullecerse de haber contado en la primera mitad del siglo XX con historiadores de primera fila, tales como Croce, Salvemini, Cantimori y otros. Uno de ellos, tal vez el más riguroso en sus métodos, el más imparcial, el historiador más neto y puro, Federico Chabod es el que ha realizado importantes trabajos sobre historia moderna que deben ser conocidos por los eruditos o simples aficionados.

Porque, debemos reconocerlo, el profesor Chabod es de una personalidad excepcional. Fernad Braudel dice de él que es la imagen perfecta de honradez, de integridad y de nobleza intelectual.

El presente libro comienza, precisamente, con una biografía, tan bella como documentada y encomiástica, sobre Chabod, especialista en Maquiavelo, tal vez el que más ha profundizado en la personalidad y doctrina del por tantos conceptos famoso humanista florentino. Los distintos capítulos se leen con verdadera delicia; pero revisten especial importancia e interés, los dedicados al autor de «El Príncipe» y al citado Benedetto Croce.—TEOFILO APARICIO.

HELCK, W., *Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten*. R. Oldenbourg, München-Wien 1971, 24 x 16, 208 p.

La arqueología descubre cada día en las riberas del Mediterráneo más y más figurillas de mujer gruesa, o flaca, ya naturalista, ya estilizada. ¿Pueden identificarse con el concepto de la «gran diosa» sobre la que especularon las teologías posteriores de esas mismas riberas? ¿Cuál es el sentido, la esencia, de esa diosa y de tales figurillas innumerables? ¿Cuál ha de ser el punto de partida, ya que tales figuras aparecen ya en tiempos en que no es posible hallar testigos o explicaciones en el paleolítico? Desde hace 5.000 años antes de Cristo tenemos figuras de mujer que se llaman finalmente «ídolos», es decir representaciones de una divinidad femenina. Es maravilloso que, comparando el movimiento de la figura y la postura de sus manos, podamos entrar en la evolución de una ideología primitiva, aun con el riesgo de equivocarnos. El libro va acompañado por 200 dibujos de figurillas representativas que permiten seguir con interés la evolución de esa «gran Diosa» en el corazón de los hombres primitivos. El reunir toda la documentación que hoy poseemos sería ya una gran empresa. Ordenarla e interpretarla es una gran empresa.—L. CILLERUELO.

DUBOIS, C., *Mythe et langage au seizième siècle*. Ducros, Bordeaux 1970, 12 x 20, 172 p.

Los estudios consagrados a las investigaciones humanísticas del Renacimiento sobre las lenguas y el lenguaje ocupa pocas páginas en la historia moderna de la lingüística. El siglo XVI es demasiado viejo y, a la vez, demasiado joven para ser moderno: su vejez y su niñez le apartan, definitivamente, de la ciencia moderna de la lengua.

Esto es lo que leemos en las primeras páginas del interesante estudio de Dubois, el cual nos dirá, asimismo, que el siglo XVI tenía un lenguaje artístico y de una gran retórica; el arte y la retórica de los delirios e invenciones verbales de un Rabelais, la promoción de la lengua vernácula debida a la famosa «Pléyade», el arte de un Montaigne y las experiencias estilísticas de un Du Bartas...

Pero debemos tener en cuenta que la explicación de los hechos lingüísticos es tributaria de una lenta y antigua mitología. Dubois quiere demostrar y a fe que lo consigue hasta qué punto el pensamiento del siglo XVI sobre el lenguaje, por encima de la mecanización atomística de los hechos de la lengua y el triunfo del historicismo que caracteriza los últimos siglos, no ha estado ajeno a una visión sinérgica y global del fenómeno lingüístico. Las observaciones clínicas de un Jerónimo Cardan o de un Lorenzo Joubert ponen las bases de la ciencia llamada logopédica. Alquimistas olvidados de la palabra, que se esfuerzan por explicar con sofismas mágicos las virtudes alucinadoras de los términos...

Dubois sale al paso de todo esto en su obra de pocas, pero enjundiosas, páginas, comenzando por la mitología de la palabra y, dentro de este capítulo, por ofrecernos una teología del lenguaje con pasajes de la Sagrada Escritura; para terminar con el capítulo que trata de algunas bases para la ciencia del lenguaje.—TEOFILO APARICIO.

YSASI, J., HERRAEZ, J., *Guía del Archivo Histórico Universitario*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sevilla 1971, 17 x 25, 176 p.

El presente trabajo, realizado en conjunto por doña Julia Ysasi-Isasmendi, directora de la Biblioteca Universitaria de Sevilla, y la señorita Julia Herráez y Sánchez del Escariche, vicedirectora de la misma, aparte continuar la serie de publicaciones de Catálogos de los fondos universitarios hispaneses, es modelo en su género por la competencia, sistema y perfección técnica con que ha sido elaborado.

En realidad, se trata de un Catálogo que viene a llenar una importante la-

guna en el Archivo Histórico del primer centro de estudios hispalense; de ahí el interés que tiene para los investigadores que, a partir de esta GUIA, podrán consultar con facilidad dichos fondos documentales.

La obra comienza por darnos una reseña histórica del célebre Colegio Mayor de Santa María de Jesús, origen de la Universidad de Sevilla, y fundado por Maese Rodrigo Fernández de Santaella, el cual, al tiempo de redactar los Estatutos, tomó como modelo al Colegio de San Clemente de Bolonia, en el que había sido becario.

Después, nos ofrece la documentación del Archivo Histórico Universitario que comienza con el siglo XVI y termina en nuestros días, si bien la GUIA llega solamente hasta el 1900, prometiéndonos las autoras una segunda parte, que ha de continuar la tarea.

Pero, como nos anotan puntualmente, si bien la documentación arranca del 1505, fecha de la fundación del mencionado colegio, incluye documentos anteriores pertenecientes al fundador y a los bienes con que le dotó.—TEOFILO APARICIO.

IONS, V., *Ägyptische Mythologie*. Mit 25 farbigen und über 100 einfarbigen Abbildungen. Emil Vollmer Verlag, Wiesbaden 1968, 28 x 21,5, 142 p.

El libro de Veronica Ions es uno más —en el buen sentido— de la colección que ha llamado el interés, no sólo por su fondo, sino también por la riqueza de de fotografías, en color y en negro, sobre los asuntos más variados que dentro del trabajo se estudian. Bajo el tema general *Mythologie* han sido ya publicados, además del presente, otros ocho volúmenes de los más contrapuestos países del mundo. Aunque breves —quizás por leyes perentorias de la dirección— la autora elabora síntesis buenas sobre los dioses egipcios, su culto primitivo y su desarrollo, sus templos y su liturgia, describiendo todas y cada una de las divinidades, sus atributos y fama reconocida entre el pueblo y el elemento intelectual o directivo de éste, terminando el trabajo con una nota más detallada de la divulgación del culto a Osiris. Las tablas, fotografías, literatura e índices conllevan el valor y exactitud que ya habíase logrado en los estudios anteriores de esta colección. Presentación excelente y la traducción del original inglés al alemán se debe a Julia Schlecta, que también ha sabido ajustarse a un lenguaje estricto pero apropiado.—I. RODRIGUEZ.

EDWARDS, I. E. S. *The Cambridge Ancient History. Prolegomena and Prehistory*. I/1. Cambridge University Press 1970, 23 x 17, XXII-758 p.

El volumen I de la tercera edición de esta obra guarda muy poco parecido en el fondo y en la forma con las dos anteriores ediciones, ya que los artículos han sido totalmente rehechos, debido a las nuevas y numerosas investigaciones que en este campo se han producido en los últimos cincuenta años. Por esta misma razón y por la diversidad de temas elaborados por científicos de nota —un total de 57— ha obligado a los editores a dividir la obra en dos abultados volúmenes. Hay que advertir que cada uno de los apartados o capítulos habían visto la luz independientemente en fascículos, pero sin los mapas, índices y tablas cronológicas, por razones obvias de comprender, material que luego ha sido incluido en el presente estudio. Este comienza con una amplia síntesis del tiempo geológico más remoto, tratando después en varios capítulos de evidenciar lo que respecta al hombre y sus medios de vida hasta finales del período predinástico en Egipto y los estadios paralelos de desarrollo en Mesopotamia, Persia, Anatolia, Palestina, Chipre, Grecia, etc., etc. Los diversos y numerosos especialistas han querido apurar en sus trabajos hasta el último detalle y los resultados obtenidos en las excavaciones, no sin confesar con honestidad que sus conclusiones no pueden ser definitivas puesto que posteriores hallazgos arqueológicos habrán de arrojar luz suficiente sobre estos tiempos prehistóricos. Las tablas, mapas, notas bibliográficas son de la mejor competencia. La inteligencia de la forma de citar en las notas no es tan fácil de comprender, pero su uso va explicado con minuciosidad en el prólogo de la obra.—I. RODRIGUEZ.

INDICE GENERAL

Volumen IV (1971)

Págs.

ARTICULOS

APARICIO, Teófilo, <i>La crisis de la conciencia europea a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII</i> (III)	409-438
FLÓREZ, Ramiro, <i>Dialéctica e Historia en Hegel</i> (I)	33-87
HERRERO, Zacarías, <i>La penitencia en sus formas, Examen de su evolución histórica</i> (I)	3-31
KOWALCZYK, Stanislas, <i>Dieu en tant que bien suprême selon l'acception de St. Augustin</i> (II)	201-213
MORÁN, José, <i>El Sacerdote como suplente. Reflexiones para una teología del sacerdote</i> (II)	239-254
NEIRA, Teófilo R., <i>Sentido gnoseológico de la memoria según S. Agustín</i>	471-407
RUBIO, José, <i>Incredulidad moderna y cristianismo, según Teilhard de Chardin</i> (II)	215-238
RUBIO, José, <i>El cristianismo del futuro, según Teilhard de Chardin</i> (III)	439-472

MISCELANEA

CILLERUELO, Lope, <i>Nota sobre el término Sacramentum, en Lactancio</i> (I)	89-100
EZCURRA, Julián, <i>La música rítmica en la liturgia</i> (II)	263-268
FLÓREZ, Ramiro, <i>Noticia apresurada (en la muerte de J. Hessen)</i> (III)	482-493
GARRIDO, Alfonso, <i>En torno a un tema; la Infallibilidad</i> (II)	495-510
MORÁN, José, <i>¿Cómo se hace uno justo? (De Trinitate VIII)</i> (I) ...	101-114
MORÁN, José, <i>¿Ateísmo o búsqueda de Dios? (testimonio de San Agustín)</i> (II)	255-262

Págs.

MORÁN, José, *El amor, medida de la fe* (III) 473-482

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

ACKROYD, P. R.-EVENS, C. F., <i>The Cambridge History of the Bible. I.</i> ...	116
ALONSO SCHOEKL, L., <i>Il dinamismo della Tradizione</i>	270
ALT, A., <i>Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel</i>	115
ALTHAUS, P., <i>La lettera ai Romani</i>	276
ASENSIO, F., <i>Il Pentateuco</i>	282
AUDET, P., <i>El proyecto evangélico de Jesús</i>	517
BALTZER, D., <i>Ezequiel und Deuterofesaja</i>	522-23
BARRETT, Ch. K., <i>Das Johannesevangelium und das Judentum</i>	280
BATEY, R., <i>New Testament Issues</i>	127
BEN-CHORIM, Sch., <i>Paulus</i>	127
BERGER, K., <i>Die Amen-Worte Jesu</i>	283
BERRIDGE, J. M., <i>Prophet, people and the World of Jahweh</i>	120
BLANK, S. H., <i>Understanding the Prophets</i>	287
BOECKER, H. J., <i>Redeformen des Rechtlebens im A. T.</i> ,	524
BOMPOIS, C., <i>Concordance des Actes des Apôtres et des Epîtres</i>	130
BONNARD, P., <i>L'Evangile selon St. Matthieu</i>	519
BOOR, W., <i>Das Evangelium des Johannes. II</i>	516
BOOR, W., <i>Die Apostelgeschichte</i>	516
BORNKAMM, G., <i>Paulus</i>	516
BOWKER, J., <i>The Targums and Rabbinic Literature</i>	118
BRANDENBURG, H., <i>Der Brief an die Galater</i>	516
BRIGGS, R. C., <i>Interpreting the Gospels</i>	276
BRUTSCH, Ch., <i>Die Offenbarung Jesu Christi. I-II-III</i>	514
BUERTCHAELL, J. T., <i>Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810</i>	121
BULTMANN, R., <i>Jesucristo y mitología</i>	276
BULTMANN, R., <i>Nuovo Testamento e mitologia</i>	123
CANCIK, H., <i>Mytische und historische Wahrheit</i>	512
CARILLO ALDAY, S., <i>El cántico de Moisés (Deut. 32)</i>	274
CHORDAT, J. L., <i>Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc</i>	279
CHRIST, F., <i>Jesus Sophia</i>	518
CONRAD, J., <i>Die junge Generation in Alten Testament</i>	275
CONZELMANN, H., <i>An Outline of the Theology of the New Testament.</i> ...	124
DANIELOU, J., <i>La resurrección</i>	512
DELCOR, M., <i>Le livre de Daniel</i>	526
DERRET, J. D. M., <i>Law in the New Testament</i>	126
DESECAR, A. J., <i>La sabiduría y la necedad en Sirac. 21-22</i>	272
DHEILLY, J., <i>Diccionario bíblico</i>	277
DIBELIUS, M.-KUMMEL, W.G., <i>Paulus</i>	129
EISSFELDT, O., <i>Introduzione all'Antico Testamento</i>	283

	Págs.
FORTNA, R. T., <i>The Gospel of Signs</i>	129
FRANK, H. T.-REED, W. L., <i>Translating and understanding the Old Testament</i>	285
FRITZ, V., <i>Israel in der Wüste</i>	273
FULLER, R. H., <i>A critical introduction to the New Testament</i>	122
GAENZLE, S., A. T.: <i>Die Biblischen Traditionen vom Aufenthalt in Aegypten bis zum Ende der Richterzeit</i>	115
GAIDE, G., <i>Le livre de Daniel</i>	271
GARCIA CORDERO, M., <i>Problemática de la Biblia</i>	525-6
GARCIA CORDERO, M., <i>Teología de la Biblia. I. Antiguo Testamento</i>	118
GLASSER, E., <i>Le Procès du Bonheur par Qohelet</i>	274
GNILKA, J., <i>Jesus Christus nach Frühen Zeugnissen des Glaubens</i>	278
GNILKA, J., <i>Carta a los Filipenses</i>	520-1
GONZALEZ LAMADRID, A., <i>Los descubrimientos del Mar Muerto</i>	519-20
GREIDANUS, S., <i>Sola Scriptura</i>	269
GROSS, H.-NEUENZEIT, P., <i>Iniciación bíblica</i>	272
GUTTGEMANNS, E., <i>Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums</i>	515
HAAG, E., <i>Studien zum Buche Judith</i>	269
HAAG, E., <i>Der Mensch am Anfang</i>	521
HARGREAVES, J., <i>A Guide to St. Mark's Gospel</i>	130
HARRISON, R. K., <i>Introduction to the Old Testament</i>	120
HARRISON, R. K., <i>Old Testament Times</i>	527
HAURET, Ch., <i>Amos et Osée</i>	275
HENGSTENBERG, E. W., <i>Christology of the Old Testament</i>	528
HENRY, M. L., <i>Prophet und Tradition</i>	286
HUEBNER, B., A. T.: <i>Die biblischen Königstraditionen</i>	116
HUNTER, A. M., <i>Saint Jean Témoin du Jésus de l'Histoire</i>	128
JACQUES, X., <i>Index des mots apparentés dans le Nouveau Testament</i>	282
JEREMIAS, J., <i>Las parábolas de Jesús</i>	128
JEREMIAS, J., <i>Les paroles inconnues de Jésus</i>	521
JEREMIAS, J., <i>Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus</i>	514
JOEST, W.-MUSSNER, F., <i>La interpretación de la Biblia</i>	119
JOHNSON, Sh., <i>The theology of the Gospels</i>	129
JOUSSEN, A., <i>Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte</i>	279
KAMPMANN, Th., <i>El Antiguo Testamento hoy</i>	121
KAUFMANN, Y., <i>The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah</i>	525
KILIAN, R., <i>Isaaks Opferung</i>	526
KINYONGO, J., <i>Origine et signification du Nom divin Jahvé à la lumière des récents travaux et des traditions sémitico-bibliques</i>	284
KRAUS, H. J., <i>Die biblische Theologie</i>	119
KRAUS, H. J., <i>Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments</i>	118
KUMMEL, W. G., <i>Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme</i>	277

	Págs.
LAAF, P., <i>Die Pascha-Feier Israels</i>	270
LEAL, J., <i>La Sagrada Escritura. V.</i>	285
LE FORT, P., <i>Les structures de l'Eglise militante selon St. Jean</i>	126
LEGASSE, S., <i>Jésus et l'Enfant</i>	125
LEHMANN, M., <i>Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus</i>	277
LEVEQUE, J., <i>Job et son Dieu</i>	123
LUDOCHOWSKI, H., <i>Auferstehung - Mythos oder Vollendung des Lebens?</i> 517-8	
LENTZEN-DEIS, F., <i>Die Taufe Jesu nach den Synoptikern</i>	281
LYONNET, S., <i>Les étapes du mystère du Salut selon l'épître aux Ro- mains</i>	123
MAEHLUM, H., <i>Die Vollmacht des Timotheus nach den Pastoralbriefen</i> 278	
MCCNNELL, R. S., <i>Law and Prophecy in Matthew's Gospel</i>	278
MENOUD, P. H., <i>Dopo la morte, immortalità o resurrezione?</i>	513
MIEGGE, G., <i>Il sermone sul Monte</i>	127
MORK, W., <i>Sentido bíblico del hombre</i>	269
MULLER, H. P., <i>Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Escha- tologie</i>	121
MUSSNER, F., <i>La resurrección de Jesús</i>	512-13
NOTH, M., <i>Gesammelte Studien zum Alten Testament</i>	271
PARROT, A., <i>Bible et Archéologie</i>	117
PIETRE, M. A., <i>Am Anfang war der Mythos</i>	271
PREUSS, H. P., <i>Verspottung fremder Religionen im A. T.</i>	522
RAHNER, K., <i>Inspiración de la Sagrada Escritura</i>	272
REESE, J. M., <i>Hellenistic Influence in the book of Wisdom and its con- sequences</i>	524
REPLOH, K. G., <i>Markus, Lehrer der Gemeinde</i>	515-6
REUMANN, J., <i>Jesus in the Church's Gospels</i>	280
ROSENLOOM, J. R., <i>The Dead Sea Isaiah Scroll, A literary analysis</i> ... 519	
ROSENTHAL, E. I. J., <i>Studia Semitica. I-II</i>	525
ROST, L., <i>Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen</i>	527
SALAS, A., <i>Mito y desmitificación en el N. T.</i>	524-5
SALGUERO, J., <i>Pecado original y poligenismo</i>	522
SHELKLE, H. K., <i>Theologie des Neuen Testaments</i>	126
SCHILLE, G., <i>Das vorsynoptische Judentum</i>	281
SCHIWY, G., <i>Weg ins Neue Testament. IV</i>	128
SCHLIER, H., <i>Riflessioni sul Nuovo Testamento</i>	517
SCHMID, R.,-RUCKSTUHL, E.,-VORGIMLER, H., <i>Unhellsast und Erbschuld der Menschheit</i>	287
SCHNACKENBURG, R., <i>Existencia cristiana según el NT. I</i>	517
SCHREINER, J., <i>Einführung in die Methoden der biblischen Exegese</i> ... 527-8	
SCHREINER, J., <i>Parola e messaggio</i>	287
SCHREINER, J., <i>La biblia, palabra de Dios o palabra de los hombres?</i> ... 124	
SCHUBERT, K., <i>Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher</i>	

	Págs.
<i>Zeit</i>	513
SCHULZ, S., <i>Die Stunde der Botschaft</i>	282
SCHWAGER, H., <i>Schriften der Bibel</i>	121
SCHWARZBACH, B. E., <i>Voltaire's Old Testament Criticism</i>	274
SCHWEITZER, <i>Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments</i>	129
SMITH, R. H., <i>Acts</i>	520
SOGGIN, J. A., <i>Le livre de Josué</i>	117
STADELMANN, L. I. J., <i>The hebrew Conception of the World</i>	284
STOEBE, H. J., <i>Wort-Gebot-Glaube</i>	116
SUGGS, M. J., <i>Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel</i>	280
TOURNAY, R.- NICOLAY, M., <i>El Cantar de los Cantares</i>	273
TRAWICK, B. B., <i>The Bible as Literature</i>	521
VARIOS, <i>Jalones de la Historia de la Salvación en el A. y N.T.</i>	116
VARIOS, <i>A New Testament Commentary</i>	520
VARIOS, <i>Biblische Gestalten aus der Schrift</i>	528
VARIOS, <i>Calwer Predigthülfen, Band VI</i>	511
VARIOS, <i>Calwer Predigthülfen, Band IX</i>	511
VARIOS, <i>Costituzione Conciliare Dei Verbum</i>	511-2
VARIOS, <i>Cristo fra noi</i>	514-5
VARIOS, <i>Evangelische-Katholischer Kommentar zum N.T. III</i>	515
VARIOS, <i>Jesus in den Evangelien</i>	513-4
VARIOS, <i>La pauvreté évangélique</i>	528-9
VARIOS, <i>Revelación y pensar mítico</i>	526-7
VIA, D. O., <i>Die Gleichnisse Jesu</i>	518
VOGILE, A., <i>Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos</i>	124
VOLLMER, J., <i>Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie</i> <i>des Amos, Hosea und Jesaja</i>	523
VON RAD, G., <i>Genest (Capitoli 1-12)</i>	116
WALTER, E., <i>Primera Carta a los Corintios</i>	10
WAND, J. W. C., <i>Ce que Saint Paul a vraiment dit</i>	122
WEGER, K. H., <i>Theologie der Erbsünde</i>	120
WEHMEIER, G., <i>Der Segen im Alten Testament</i>	283
WEINREB, F., <i>Das Buch Jona</i>	284
WILCKENS, U., <i>Das Neue Testament</i>	127
WOLF, H. W., <i>Bibel. Das Alte Testament</i>	117

TEOLOGICO - DOGMATICAS

ACHWARZWALLER, K., <i>Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde</i> ...	552-3
AELREDI RIEVALENSIS, <i>Opera omnia. Corpus Christianorum I</i>	529
ALONSO, C., <i>Angel Maria Cittadini, Arzobispo de Naxiwan</i>	320
ATKINSON, J., <i>Lutero y el nacimiento del protestantismo</i>	563-4
AUBERT, R., <i>Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni (XXI / 1,</i> <i>XXI / 2)</i>	562-3

	Págs.
AUER, J., <i>Das Evangelium der Gnade</i>	548-9
AUGUSTINE, <i>The Teacher, the free choice of the will, Grace and free will</i>	297
BALDUCCI, E., <i>La Chiesa come eucharistia</i>	305
BARBEEL, J., <i>Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur I-II</i>	149
BARRACLOUGH, G., <i>La Papauté au Moyen Age</i>	559-60
BARTH, K., <i>La théologie protestante au XIX siècle</i>	537
BARTH, K., <i>Die Kirchliche Dogmatik Registerband</i>	144
BARTH, K., <i>Dogmatique. IV Vol. La Doctrine de la réconciliation. I. II.</i>	309
BARTSCH, H., <i>Probleme der Entsakralisierung</i>	310
BASSETT, W. W., <i>El matrimonio, ¿es indisoluble?</i>	546
BAUDRY, G.H., <i>Ce que croyait Teilhard</i>	559
BECK, M., <i>Kirche und Herrschaft Gottes</i>	540
BECKER, K., <i>Der Priesterliche Dienst II</i>	555-6
BELLINI, E., <i>La Chiesa nel mistero della salvezza in S. Gregorio Nazianzeno</i>	532-3
BERTULETTI, A., <i>La presenza di Cristo nel sacramento dell'Eucharistia</i>	305
BISER, E., <i>Glaubensprobleme</i>	147
BLANK, J., <i>Das Evangelium als Garantie der Freiheit</i>	291
BLOCH, E., <i>Atheismus in Christentum</i>	304
BOCKMÜHL, K., <i>Atheismus in der Christenheit</i>	316
BONHOEFFER, D., <i>Le prix de la grâce</i>	554
BORNKAMM, H., <i>Luther and the Old Testament</i>	142
BORTH, W., <i>Die Luthersache</i>	306
BOURDEAUX, M., <i>Patriarch and Prophets</i>	320
BOUREAU, D., <i>L'avenir du baptême</i>	309
BOWDEN, J-RICHMON, J., <i>Antologia de teólogos contemporáneos</i>	545
BROUDEHOUX, J.P. <i>Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie</i>	295
BROWARZIK, U., <i>Glauben und Denken</i>	556-7
BULLARD, R. A., <i>The Hypostasis of the Arcons</i>	143
BUNNIK, R., <i>Servidores del aggiornamento</i>	545-7
BURI, F., <i>Gott in Amerika</i>	140
CAMPENHAUSEN, H. von, <i>I Padri della Chiesa latina</i>	146
CARILE, S., <i>Attualità del pensiero teologico metodista</i>	554
CHEVENERT, J., <i>L'Eglise dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques</i>	296
CHIOCCETTA, P., <i>Teologia e storiografia della Chiesa</i>	150
CHROMACE D'AQUILLEE, <i>Sermons. T. II.</i>	292
CITRINI, T., <i>Gesù Cristo rivelazione di Dio</i>	139
COLLANTES, J., <i>La cara oculta del Vaticano I</i>	545
COLOMER, E., <i>Dios no puede morir</i>	545-6
COMBLIN, J., <i>Théologie de la révolution</i>	539
CONGAR, Y.M., <i>Situación y tareas de la teología hoy</i>	143

	Págs.
CONGAR, Y.M., <i>La fe y la teología</i>	148
COONEY, C., <i>Guida alla teologia contemporanea</i>	540
CORNU, D., <i>Karl Barth e la politica</i>	544-5
CORSELI, M.A., <i>De la Bible aux Sacraments</i>	142
CORVEZ, M., <i>Dieu est-il mort?</i>	139
COX, H., <i>The Feast of Fools</i>	312
CRESPI, J., <i>El pensamiento teológico de Teilhard</i>	559
CROSS, C., <i>Who was Jesus</i>	311
CUERVO-BARTH, <i>Introducción al pensamiento de Barth</i>	144
CULLMANN, O., <i>Jésus et les revolutionnaires de son temps</i>	138
CULLMANN, O., <i>La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos</i>	145
DEISSLER-SCHLIER-AUDET, <i>Der priesterliche Dienst. I.</i>	555
DELHAYE-CHENU-CONGAR, <i>La Iglesia en el mundo de hoy</i>	130
DENZLER-LIPPERT, <i>Petrusamt und Papstthum</i>	310
DE SIMONE, R.J., <i>The Treatise or Novatian the Presbyter on the Trinity</i>	295
DESHUSSES, J., <i>Le Sacramentaire grégorien</i>	534
DEWART, L., <i>Die Grundlage des Glaubens</i>	554
DHONDT, J., <i>L'Alto Medioevo</i>	318
DOLLEN, Ch., <i>Vatican II. A Bibliography</i>	289
DOLLINGER, <i>Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat</i>	300
DÜLLINGER, I., <i>Die Papstfabeln des Mittelalters</i>	563
DONCEEL, J., <i>The Philosophy of K. Rahner</i>	307
DUFORT, M., <i>Le symbolisme eucharistique aux origines de l'Eglise</i>	542
EBELING, G., <i>Luther. An Introduction to his thought</i>	144
ERIKSON, H., <i>Der junge Mann Luther</i>	537-8
EVANS, C.F., <i>Resurrection and the N.T.</i>	302
EUDOKIMOV, P., <i>El conocimiento de Dios en la tradición oriental</i>	537
FAHRNEBERGER, G., <i>Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient</i>	538
FEBVRE, L., <i>Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno</i>	319
FERNANDEZ, D., <i>Nuevas perspectivas sobre el sacramento de la penitencia</i>	298
FEUERBACH, L., <i>Das Wesen des Glaubens in Sinne Luthers</i>	539
FEUERBACH, L., <i>Das Wesen der Religion</i>	540-1
FISCHER, J.D.C., <i>Christian Initiation: the Reformation Period</i>	132
FLAMAND, J., <i>La fonction pastorale</i>	540
FLICK, M-ALSZEGHY, Z., <i>Antropología teológica</i>	137
FOLGADO FLOREZ, S., <i>El cristiano y la Iglesia en el mundo</i>	299
FRANZEN, A., <i>Breve Storia della Chiesa</i>	562
FRIELINGSDORF, K., <i>Auf dem Weg zu einen neuen Gottesverständnis</i>	309
FRIES, H., <i>Glaube und Kirche auf dem Prüfstand</i>	541

	Págs.
GERKEN, A., <i>La théologie du Verbe</i>	148
GHIRARDINI, L., <i>Chi a vinto a Canossa?</i>	564
GIRARDI, J., <i>Diálogo, revolución y ateísmo</i>	554-5
GLASER, K., <i>Lebensraum Gnade</i>	152
GNAGI, A., <i>Katholische Kirche und Demokratie</i>	134
GOGARTEN, F., <i>Gesù Cristo svolta del mondo</i>	547-8
GOGARTEN, F., <i>Christ the Crisis</i>	149
GOLLWITZER, H., <i>The christian Faith and the marxist Criticism of Religion</i>	541
GONZALEZ RUIZ, J.M., <i>Dios es gratuito pero no superfluo</i>	307
GUIDI, M., <i>Fonti per i rapporti tra l'Impero romano e il cristianesimo</i>	565
HAMMAN, A., <i>El bautismo y la confirmación</i>	152
HASENFUSS, J., <i>Kirche und Religionen</i>	141
HECK, E., <i>Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin</i>	538-9
HEER, F., <i>L'Univers du Moyen Age</i>	318
HOLLWG, A., <i>Théologie und Empirie</i>	313
HROMADKA, J. L., <i>Impact of History on Theology</i>	550
IVANKA, E., <i>Plato Christianus</i>	530-1
ISERLOH, E., <i>Lutero tra Riforma catolica e protestante</i>	146
JAEGER, H.E. <i>Zeugnis für die Einheit. I.</i>	290
JEDIN, H., <i>Manual de Historia de la Iglesia. III.</i>	562
KARPP, H., <i>La Pénitence</i>	146
KARRER, O., <i>Peter and the Church</i>	133
KASPER, W., <i>Glaube und Geschichte</i>	289
KASTEN, H., <i>Taufe und Rechtfertigung</i>	543
KELLER, M., <i>Volk Gottes als Kirchenbegriff</i>	301
KLEIN, R., <i>Tertullian und das römische Reich</i>	294
KNÜRZER, W., <i>Die Bergpredigt</i>	536
KOCK, R., <i>Grâce et liberté humaine</i>	314
KOHL, E., <i>Luthers Entscheidung in Worms</i>	559
KOLB, A., <i>Menschwerdung und Evolution</i>	141
KRECK, W., <i>Grundfragen der Dogmatik</i>	541-2
KRUGER, K., <i>Der Gottesbegriff der spekulativen Theologie</i>	557
KÜHNER, H., <i>Gezeiten der Kirche un zwei Jahrtausenden. I.</i>	317
KÜNG, H., <i>Was ist Kirche?</i>	133
LASH, N-RHYMER, J., <i>The Christian Priesthood</i>	314
LATREILLE, A., <i>L'Eglise catholique et la Révolution française. I-II</i>	565-6
LECLEERQ, M., <i>El divorcio y la Iglesia</i>	548
LECUYER, J., <i>El sacerdocio en el misterio de Cristo</i>	132
LINDE-FIOLET, <i>Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums</i>	136
MAIER, H., <i>Kritik der politischen Theologie</i>	288
MALET, A., <i>Bultmann</i>	312
MALEVEZ, L., <i>Histoire du salut et philosophie</i>	541

	Págs.
MANN, F., <i>Das Abendmahl beim jungen Luther</i>	536
MARCOLINO, V., <i>Das Alte Testament in der Heilsgeschichte</i>	132
MARINELLI, F., <i>Personalismo trinitario nella storia della salvezza</i>	306
MARIN OCETE, A., <i>El Arzobispo D. Pedro Guerrero y la política conciliar española en el siglo XVI</i>	566
MARKUS, R.A., <i>Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine</i>	317
MAURER, W., <i>Autorität in Freiheit</i>	558
MC COOL, G.A., <i>The Theology of Karl Rahner</i>	307
MCNAMARA, M., <i>L'amicizia in Sant'Agostino</i>	531-2
MENEGHELLI, R., <i>Fede cristiana e potere politico in Clemente Romano</i>	294
METZ, J. B., <i>Fe y entendimiento del mundo</i>	138
METZ, R.- SCHLICK, K., <i>Ric 70</i>	530
MICHELS, TH., <i>Geschichtlichkeit der Theologie</i>	297
MICKLEM, N., <i>Christian Thinking today</i>	147
MIEGGE, M., <i>Il protestante nella storia</i>	290
MOLLER, J., <i>Glauben und Denken im Widerspruch?</i>	145
MOLTMANN, J., <i>Esperanza y planificación de futuro</i>	558
MONDIN, B., <i>I teologi della speranza</i>	299
MORAN, G., <i>Teología de la revelación</i>	303
MORINO, C., <i>Church and State in the teaching of St. Ambrose</i>	294
MOSER, H., <i>O pensamento teológico de Hildeberto de Lavardin</i>	558
MOUROUX, J., <i>Faites ceci en mémoire de moi</i>	136
MÜHLEN, H., <i>Entsakralisierung</i>	141
NEUSER, W., <i>Calvin</i>	638
NICOLAU, M., <i>Ministros de Cristo</i>	546
O'NEILL, C., <i>Nouvelles approches de l'Eucharistie</i>	308
ORBAN, A.P., <i>Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens</i>	293
ORTEMANN, C., <i>Le sacrement des malades</i>	549-50
PALACIO ATARD, <i>Ensayos de historia contemporánea</i>	319
PERRIN, J.M., <i>L'Eucharistie</i>	315
PESCH, O., <i>Ketzerfürst und Kirchenlehrer</i>	558-9
PETRI ABALARDI, <i>Opera Theologica I-II</i>	529-30
PHILIPS, G., <i>La Iglesia y su misterio en el Vaticano II. I. II.</i>	311
PLONIK, K., <i>Hervaeus Natalis and the controversies over the real presence and transubstantiation</i>	557
POLLARD, T. E. <i>Johannine Christology and the early Church</i>	550
PRATZNER, F., <i>Messe und Kreuzesopfer</i>	553
PRAWER, J., <i>Histoire du royaume latin de Jérusalem. II</i>	560
PRZYWARA, E., <i>Augustinisch</i>	292
QUARELLO, E., <i>Il Sacrificio di Cristo e della sua Chiesa</i>	136
RACINE, L., <i>El Evangelio según Paul Tillich</i>	550

	Págs
RAHNER, K., <i>Kristische Wort</i>	132
RAHNER, K., <i>Lo dinámico en la Iglesia</i>	143
RAHNER, K.-SCHREINER, J., <i>Die Kirche im Wandel der Gessellschaft</i>	313
RAHNER, K.-SEMMELOT H. O., <i>Theologische Akademie. VII</i>	151
RAHNER, H., <i>Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo</i>	311
RAHNER, H., <i>Eine Theologie der Verkündigung</i>	549
RANKE-HEINEMANN, U., <i>El protestantismo, naturaleza y evolución</i>	535
RATZINGER, J., <i>Das neue Volk Gottes</i>	536
REINISCH, L., <i>Vom Sinn der Tradition</i>	315
REITZ, R., <i>Paul Tillich und New Harmony</i>	134
RENOUX, A., <i>Le Codex Arménien Jérusalem 121</i>	308
ROBINSON, J.A.T., <i>La nueva reforma</i>	290
ROBINSON, J. A. T., <i>Una nuova riforma?</i>	544
RONDET, H., <i>Histoire du dogme</i>	149
SALAS, G., <i>Teología e historia en desafío</i>	546
SALVONI, F., <i>Da Pietro al Papato</i>	300
SANDEEN, E. R., <i>The roots of fundamentalism</i>	535-6
SANTOS PADRES ESPAÑOLES. I-II	532
SAXER, E., <i>Aberglaube, Heuchelei und Frömmigkeit</i>	142
SCALTRITI, G., <i>Savonarola il vero contestatore</i>	563
SCHELL, J., <i>Katholische Dogmatik, Kritische Ausgabe. I</i>	303
SCHIERSE, F.-SCHNACKENBURG, R., <i>Chi era Gesù di Nazareth?</i>	139
SCHILLEBEECKX, E., <i>La presence du Christ dans l'Eucaristie</i>	301
SCHILLEBEECKX, E., <i>Le message de Dieu</i>	291
SCHILLEBEECKX, E., <i>Dios futuro del hombre</i>	145
SCHILLEBEECKX, E., <i>Sintesis teológica del sacerdocio</i>	151
SCHLETTE, H.R., <i>Aporie und Glaube</i>	140
SCHLIER, H., <i>Das bleibend katholische</i>	556
SCHLIER, H.-MUSSNER, F., <i>Zur Frühgeschichte der Christologie</i>	539-50
SCHLINK, E., <i>Die Lehre von der Taufe</i>	289
SCHNEIDER, K., <i>Geistesgeschichte der christlichen Antike</i>	150
SCHOONENBERG, P., <i>La patenza del peccato</i>	305
SCHOONENBERG, P., <i>Ein Gott der Menschen</i>	315
SCHOTT, E., <i>Rechtfertigung und Zehn Gebote nach Luther</i>	315
SCHÜLLER, G., <i>Revolution um Gott und den Glauben</i>	143
SCHWARZWALLER, K., <i>Theologia Crucis</i>	310
SCOTT, W., <i>Historical Protestantism</i>	534-5
SEMMELOT, O.-BERTSCH, L., <i>Péché, pénitence, confession</i>	152
SENGER, B., <i>Die priesterlichen Dienstämter und der Ordensstand</i>	144
SETIEN J.M.- LLANOS, J.M., <i>Fe e institución</i>	302
SIMONETTI, M., <i>Testi gnostici cristiani</i>	533
SIMONIS, W., <i>Ecclesia visibills et invisibills</i>	316
SIMONS, E.-HECKER, K., <i>Theologisches Verstehen</i>	548
SIMONS, E.-RAHNER, K., <i>Dove va la teologia?</i>	139

	Págs.
SIMONS, E.-FRIES, H., <i>Cosa è la fede?</i>	139
SKODA, F., <i>Il Concilio Vaticano II nella critica sovietica</i>	291
SKOWRONEK, A., <i>Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart</i>	543
SOLANO, J., <i>La Eucaristia. Textos del Vaticano II y Pablo VI</i>	137
SOLOVEY, M., <i>The Byzantine Divine Liturgy</i>	561
STAHLIN, W., <i>Mysterium. Von Geheimnis Gottes</i>	136
STAM, J.E., <i>Episcopacy in the Apostolic Tradition of Hippolytus</i>	305
STECK, K., <i>Marthin Luther Studienausgabe</i>	556
STEINMANN, J., <i>Tertullien</i>	533
STELLA, P., <i>Il Giansenismo in Italia. I/I. I/II</i>	149
STEPHENS, W., <i>The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer</i>	552
STUCKI, P.A., <i>Herméneutique et dialectique</i>	137
SUELLIA, V., <i>I tempi di Dio</i>	535
SUTTNER, E., <i>Eucharistie, Zeichen der Einheit</i>	542-3
SVIDERSCOSCHI, G.F., <i>Historia del concilio Vaticano II</i>	317
TELLARD, <i>Como yo creo</i>	290
TESTARD, M., <i>St. Jerome</i>	150
THILLIECKE, H., <i>I believe. The christian's Creed</i>	314
THILS, G., <i>¿Cristianos sin religión?</i>	306
THOUZELLIER, Ch., <i>Hérésie et hérétiques</i>	295
THYSSEN, K., <i>Begegnung und Verantwortung</i>	542
TILLICH, P., <i>Aux Confins</i>	551
TILLICH, P., <i>Begegnungen</i>	551
TILLICH, P., <i>Offenbarung und Glaube</i>	551-2
TILLICH, P., <i>Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. I</i>	537
TILLICH, P., <i>Perspectives on 19th and 20th century protestant theology</i>	138
TILLICH, P., <i>My travel diary</i>	140
ULLMANN, W., <i>The Growth of papal Government in the middle ages</i>	561
VABANIAN, G., <i>Non avrai altro Dio</i>	562
VAN DAMME, D., <i>Pseudo-Cyprian adversus Judaeos</i>	293
VAN LEEUVEN, A.Th., <i>Christentum in der Weltgeschichte</i>	141
VARIOS, <i>Sacramentarium Rhenaugiense</i>	534
VARIOS, <i>La Patrologia toledano-visigótica</i>	532
VARIOS, <i>Le lien matrimoniel</i>	555
VARIOS, <i>Ökumenische kirchengeschichte. I</i>	564
VARIOS, <i>Reformation und Humanismus</i>	558
VARIOS, <i>Reich Gottes und Welt</i>	553-4
VARIOS, <i>Révélation et Histoire</i>	547
VARIOS, <i>Theologie im Wandel</i>	543-4
VARIOS, <i>Das Berneuchener Buch</i>	549
VARIOS, <i>Waldenser, Geschichte und Gegenwart</i>	530

	Págs.
VARIOS, <i>Bibliographie Karl Rahner (1924-1969)</i>	133
VARIOS, <i>Herausgeforderte Kirche</i>	134
VARIOS, <i>Une théologie de la révolution?</i>	135
VARIOS, <i>La mística non cristiana</i>	135
VARIOS, <i>Diskussion zur politischen Theologie</i>	151
VARIOS, <i>La penitencia, reconciliación con Dio e con la Chiesa</i>	288
VARIOS, <i>Die Gnosis.I.</i>	292
VARIOS, <i>XIV Homélies du IXe siècle</i>	294
VARIOS, <i>Iberian Fathers, I-II</i>	297
VARIOS, <i>Sacramentum Mundi. IV: Qumram bis Zukunft</i>	298
VARIOS, <i>El pecado original.XXIX semana española de teología</i>	298
VARIOS, <i>Bonhoeffer Auswahl.I-IV</i>	299
VARIOS, <i>Les deux visages de la théologie de la secularisation</i>	300
VARIOS, <i>Mariología conciliar</i>	301
VARIOS, <i>Tendencias de la teología del siglo XX</i>	302
VARIOS, <i>Bultmann en el pensamiento católico</i>	303
VARIOS, <i>Le prêtre, hier, aujourd'hui, demain</i>	313
VERBRAKEN, P.P., <i>Les Pères de l'Eglise</i>	296
VERGOTE, A.-DESCAMPS, A., <i>L'Eucharistie, symbole et réalité</i>	135
VERNEAUX, R., <i>Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo</i>	312
VEUTHE, Y.L., <i>Jean Duns Scot</i>	147
VISCHER, L., <i>Die eine ökumenische Bewegung</i>	146
VOGEL, C., <i>Il peccatore e la penitencia nella Chiesa antica</i>	288
VOLKER, W., <i>Scala Paradisi</i>	292
VONA, C., <i>Gregorio di Elvira. Tractatus de Libris sacrarum Scripturarum</i>	296
VOSS, B., <i>Der Dialog in der frühchristlichen Literatur</i>	555
WACHTER, M., de, <i>Le péché actuel selon St. Bonaventure</i>	148
WEINZIERL, E., <i>Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts</i>	131
WICKS, J., <i>Catholic Scholars dialogue with Luther</i>	307
WOELFEL, J.W., <i>Bonhoeffer's Theology</i>	316
WOLFGON, H., <i>The Philosophy of the Church Fathers. I.</i>	531
ZEMP, P., <i>Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa</i>	534

C. MORALES Y JURIDICAS

ABRAHAMS, G., <i>Morality and law</i>	321
ANTOINE, P., <i>Morale sans anthropologie</i>	567
ARCHI, G. G., <i>Giustiniano Legislatore</i>	574-5
ARETIN, K. O., <i>El papado y el mundo moderno</i>	150
AUBERT, J.M., <i>Morale sociale pour notre temps</i>	325

	Págs.
AUBERT, J. M., <i>Morale sociale pour notre temps</i>	325
AUBERT, J. M., <i>Sexualité, amour et mariage</i>	321
BERTRAMS, M., <i>Quaestiones fundamentales Iuris Canonici</i>	320
BEUTER, F., <i>Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19 Jahrhunderts</i>	570
BOELENIS, M., <i>Die Klerikerehe in der gesetzgebung der Kirche</i>	154
BONNIN, E., <i>La libertad de los hijos de Dios</i>	322
BORNKAMM, G., <i>Psychoanalyse und Gewissen</i>	572
CALVO, J., <i>Teoría general del derecho público eclesiástico</i>	573-4
CASABO, J. M., <i>La teología moral en S. Juan</i>	324
CASAMAYOR, <i>La justice pour tous</i>	156
CURRAN, Ch. S., <i>Contemporary problems in moral Theology</i>	324
DANENNFELDT, K. H., <i>The Church of the renaissance and Reformation</i>	158-9
DESSAUER, F., <i>De Galilée à nous: le scandale religieux de la Science</i>	158
ELSASER, A., <i>Christus, der Lehrer des Sittlichen</i>	569
FORCANO, B., <i>Caminos nuevos de la moral</i>	567
GALL, R., <i>Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe</i>	569
GARCIA ESTEBANEZ, E., <i>El bien común y la moral política</i>	323
GIGON, O., <i>La cultura antigua y el cristianismo</i>	157
GIVANOVITCH, Th., <i>Système de philosophie juridique syntétique</i>	322-3
GRANERIS, G., <i>Grecia e Roma nella storia delle religioni</i>	158
GRIESL, G., <i>Gewissen</i>	154
HÄRING, B., <i>La morale après le concile</i>	324
HÄRING, B., <i>El matrimonio al rojo vivo</i>	155
HARLAY, J. y R., <i>La dyade. Essai sur le couple</i>	156
HERGSTENBERG, H. E., <i>Grundlegung der Ethik</i>	323
JOANNES, F. V., <i>La Humanae Vitae</i>	322
LEONARD, E. G., <i>Historia general del protestantismo</i>	157
LE SENNE, R., <i>Trattato di morale generale. II.</i>	568
MACEINA, A., <i>Sowjetische Ethik und Christentum</i>	154
MARCIC, R., <i>Hegel und das Rechtsdenken</i>	157
ORAISON, M., <i>Une morale pour notre temps</i>	156
OSTROGORSKY, G., <i>History of the Byzantine State</i>	159
PALADIC, <i>El mundo de los padres del desierto</i>	160
PERICO, G., <i>A Difesa della vita</i>	568
POUND, R., <i>Introduzione alla filosofia del diritto</i>	574
PRAWER, J., <i>Histoire du royaume latin de Jérusalem. I</i>	159
REDACCION JUS CANONICUM, <i>El proyecto de ley fundamental de la Iglesia</i>	572-3
ROMANOS, <i>L'ordinamento giuridico</i>	572
ROOS, L., <i>Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft</i>	569-70
ROTTER, H., <i>Strukturen sittlichen Handeens</i>	153
ROY, O., <i>La reciprocité. Essai de morale fondamentale</i>	568
SANDPUCHS, W., <i>Die Aussenminister der Päpste</i>	158
SCHLEDERER, F., <i>Schuld, Reue und Krankheit</i>	570

	Págs.
SCHULZ, F., <i>Storia della giurisprudenza romana</i>	573
SCHURR, V., <i>Bernhard Häring. Die Erneuerung der Moral theologie</i> ...	154
SPLETT, J., <i>Meditation der Gemeinsamkeit</i>	153
STICKLER, A. M., <i>Historia Iuris Canonici Latini. I. Historia Fontium</i> ...	155-6
TEODORO DEL SMO. SACRAMENTO, <i>El curso moral salmanticense</i>	321
VARIOS, <i>Zum Thema Ehe-Scheidung</i>	323
VARIOS, <i>Eigentumsordnung und katholische Soziallehre</i>	571
VARIOS, <i>la violencia de los cristianos</i>	572
VARIOS, <i>Sexualität ohne Tabu und christliche Moral</i>	153
VERDOOT, A., <i>Declaración universal de los derechos del hombre</i>	155
VIDAL, M., <i>Moral del amor y de la sexualidad</i>	571
VOLZ, C. A., <i>The Church of the middle Ages</i>	159
ZANCHINI, F., <i>La Chiesa come ordinamento sacramentale</i>	567

PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD

ALONSO, A., <i>Comunidades eclesiales de base</i>	162
ALONSO, S., <i>El cristianismo como misterio</i>	580-1
ANDRES, R., <i>Oraciones del siglo XX</i>	161
AUER, A., <i>El cristiano en la profesión</i>	334
AZPEITIA, E. - PASCUAL, J.M., <i>Los signos de la misa</i>	328
BARREAU, J., <i>¿Dónde está el mal?</i>	172
BAUSCH, W. J., <i>It is the Lord. Sin and confession revisited</i>	164
BERTI, C. M., <i>Preghiera eucaristica penitenziale nella luce biblica e patristica</i>	577
BIFFI, G., <i>El quinto evangelio</i>	585
BONI, A., <i>Povert� ecclesiale e povert� francescana oggi</i>	335
BONNET, G., <i>Jesús ha resucitado</i>	580
BOROS, L., <i>Encontrar a Dios en el hombre</i>	585
BOUCHAUD, J. -KUNZ, J., <i>L'anesse de Balaam</i>	331
BUTLER, C., <i>Il misticismo Occidentale</i>	329
CABESTRERO, T., <i>Adviento para hombres de hoy</i>	169
CABODEVILLA, J., <i>Discurso del padrenuestro</i>	583
CALDWELL, T., <i>El gran león de Dios</i>	577-8
CALVO, G., <i>Entre esposos. Confianza y diálogo</i>	166
CARNOT, D., <i>El libro del joven</i>	162
CARRASCO, J., <i>Clubs juveniles</i>	168
CASTAN, L., <i>Las bienaventuranzas de Maria</i>	579
CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, <i>El ministerio sacerdotal</i>	173
CONNAN, F.-BARREAU, J., <i>La parroquia de mañana</i>	161
CRUCHON, G., <i>La entrevista pastoral</i>	325
DALMAU, J., <i>Agonía del autoritarismo católico</i>	585

	Págs.
D'ARC, J., <i>Nuestra actitud bíblica</i>	335
DEFOIS, G.-LE DU, J., <i>Le sacrement de réconciliation</i>	167
DELICADO BAEZA, J., <i>¿Qué es ser obispo, hoy?</i>	584
DE GROOT, A., <i>El milagro en la Biblia</i>	326
DENIS, H.-FRISQUE, J., <i>La Iglesia a prueba</i>	170
DOLAN, R., <i>El gran cambio</i>	165
DOUFOR, R., <i>Nueva pastoral de los fines de semana</i>	332
DÜRR, O., <i>Autorität, Vorbild, Strafe - Hindernisse neuzeitlichen Erziehens?</i>	167
ENGUIX RUBIO, J., <i>Temario para los grupos parroquiales de matrimonios</i>	163
EVELY, L., <i>Fe y libertad</i>	165
FELICI, P., <i>Magistero e autorità nella Chiesa</i>	171
FERRIERE, A., <i>El amor adulto</i>	166
FLANNERY-ROCK-CORCORAN, <i>El impacto de la renovación de los sacerdotes y religiosos</i>	165
GAMARRA, J., <i>Cristianos nuevos</i>	581-2
GOLLWITZER, H., <i>The Rich Christians and Poor Lazarus</i>	329
GOUIER, A., <i>Pour une métaphisique du pardon</i>	576
GUELLEY, R., <i>Présence de Dieu</i>	330
HALFAS, H., <i>Aufklärung und Widerstand</i>	575
HARING, B., <i>El cristiano y el matrimonio</i>	167
HARKNESS, G., <i>The ministry of reconciliation</i>	581
HEDOUIN, R., <i>L'Évangile du samedi soir</i>	171
HELBLING, K., <i>Magie oder Leben?</i>	331
HÖFER, A., <i>Was heisst "Erlösung"?</i>	331
INIESTA, A., <i>El Bautismo</i>	163
JEZIERSKI, C., <i>L'Eucharistie dans la vie des jeunes</i>	168
JOZ-ROLAND, M., <i>Qu'as-tu fait de ton Dieu?</i>	336
KAHLEFELD, E., <i>El sermón de la montaña</i>	326
KLEINE, E., <i>La autoridad a prueba</i>	170
LACROIX, J., <i>El sentido del ateísmo moderno</i>	575-6
LANGER, W., <i>Kerigma y catequesis</i>	161
LANGER, W., <i>La interpretación de la Biblia en la enseñanza catequética</i>	172
LECLERQ, J., <i>¿Dónde va nuestra Iglesia?</i>	578-9
LEPPICH, J., <i>Breviario de un ateo</i>	330
LOPEZ, A.-ALASTRUE, P., <i>Guía didáctica del Catecismo escolar (1, 2, 3, 4)</i>	333
LUBAC, H., <i>Ateísmo y sentido del hombre</i>	575
LUBAC, H., <i>La fe cristiana</i>	335
MAERTENS, TH.-FRISQUE, J., <i>Nueva guía de la asamblea cristiana V y VII</i>	163
MALDONADO, L., <i>Homilias seculares</i>	330
MANZANARES MARIJUAN, J., <i>Liturgia y descentralización en el Concilio Vaticano II</i>	326

	Págs.
MARLE, R., <i>Hermeneutique et Catéchese</i>	355
MARTINEZ CAVERO, M., <i>La comunicación entre las iglesias cristianas</i> ...	165
MARTINEZ GARCIA, F., <i>La revisión de vida</i>	334
MASSARD, <i>La fe cristiana, verdad del hombre</i>	165
MEDRANO, P., <i>Amor conyugal</i>	166
MOLINARI, P., <i>Stigutendo a Cristo incondicionalmente</i>	327
MÖLLER, Ch., <i>Von der Predigt zum Text</i>	328
MONDIN, B., <i>I teologi della morte di Dio</i>	169
MUCKENHIRN, M., <i>La religiosa en el mundo moderno</i>	327
MUR, A., <i>84 interrogantes sobre la Biblia</i>	334
MUSCHALEK, G., <i>Libertad y certeza en la fe</i>	580
NEDONCELLE, M., <i>Le chrétien appartient à deux mondes</i>	329
NEWBIGIN, L., <i>Religión auténtica para el hombre secular</i>	169
NOVAK, M., <i>La experiencia del matrimonio</i>	168
O'COLLINS, G., <i>El hombre y sus esperanzas</i>	582-3
OLPHE-GALLIARD, M., <i>Chrétiens consacrés</i>	577
PAPINUTTI, E., <i>La música sacra del Vaticano II al nuovo "ordo Missae"</i>	327
PARAMO, S., <i>Cultura bíblica y religiosa (III)</i>	579
PIERRE, M., <i>Construir un hogar, el libro del novio</i>	164
PONS FRANCO, S., <i>Parroquia y misión en la eclesiología del Vaticano II</i>	333
PRAT, R., <i>El sacerdote hoy: crisis y ensayo de nuevas formas</i>	584
PRONZATO, A., <i>Las mil y una monjas</i>	330
PRUDENCE, C., <i>Hogares en marcha</i>	165
RAHNER, K., <i>Etnübung priesterlicher Existenz</i>	582
RATZINGER, J., <i>Un seul seigneur, une seule foi</i>	576
RETIF, A. y L., <i>Tellhard et l'évangélisation des temps nouveaux</i>	160
RIVA, G., <i>Soffrire per la giustizia: P. Gamo e la sua comunità</i>	327
ROBINSON, J. A. T., <i>Questo non posso crederlo</i>	329
ROLLIN, B., <i>Le Christ sans Dieu? Sécularisation-Foi-Prière</i>	172
RONDET, H., <i>Pourquoi se confesser</i>	328
RUIZ AYUCAR, M., <i>Ejercicios espirituales</i>	332
RUIZ AYUCAR, M., <i>La Verdad</i>	331
SALA, L.-HERNANDEZ, F., <i>Obras completas del Santo Maestro Juan de</i> <i>Avila. IV. Comentarios bíblicos</i>	337
SANTANER, M., <i>Comunidades eclesiales y autoridad</i>	170
SANTIAGO, J. M., <i>Los hijos. ¡Dichoso problema!</i>	166
SARANO, J., <i>La soledad humana</i>	168
SCHENK, J. E., <i>El consejo del presbiterio y el de pastoral</i>	584
SCHENK, J. E., <i>Cuaresma. La homilía diaria según los nuevos textos</i> ...	336
SCHILLING, H., <i>Grundlagen der Religionspädagogik</i>	166
SCHMIDT, H., <i>Frieden</i>	167
SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITARIOS, <i>El hombre al encuentro de Dios</i> ...	330
SERJAN, M., <i>La gangrena</i>	583-4
STENSON, S., <i>Sentido y no sentido de la religión</i>	170

	Págs.
THOMA, C., <i>Kirche aus Juden und Heiden</i>	188
THOMAS, C., <i>Buscando la paz del alma</i>	162
THURIAN, M., <i>Mariage et célibat</i>	576-7
TILMANN, K., <i>Asombro y experiencia como caminos hacia Dios</i>	332
TROBISCH, W., <i>Yo quise a una chica</i>	586
TUUNINGA, M., <i>Las religiosas</i>	334
UBEDA GRAMAJE, T., <i>Celebraciones bíblico-litúrgicas para preparar la comunión y la confirmación</i>	163
VAL, J., <i>El inconformismo de la juventud</i>	581
VAN DEN HEUVEL, A.H., <i>La humillación de la Iglesia</i>	333
VAN IERSEL, B., <i>El Dios de los Padres</i>	326
VAN STRAATEN, W., <i>Donde Dios llora</i>	337
VARIOS, <i>Presidir la asamblea</i>	164
VARIOS, <i>Libro básico del creyente hoy</i>	169
VARIOS, <i>Con Dios y contra Dios</i>	171
VARIOS, <i>Análisis ecuménico de la juventud</i>	582
VARIOS, <i>Pastoral del pecado</i>	586
VARIOS, <i>El celibato</i>	579
VARIOS, <i>Dios hoy</i>	579-80
VEEMANS, R., <i>Iglesia y mundo político</i>	578
WEIL, S., <i>Attente de Dieu</i>	161
WIENER, C., <i>Exode de Moïse, chemin d'aujourd'hui</i>	162
ZIEGEL, G., <i>Haya luz</i>	332

CIENCIAS FILOSOFICAS

ACTON, H., <i>Kant's Moral Philosophy</i>	343
ALCORTA, J., <i>El realismo trascendental</i>	596
ALEJANDRO, J., <i>La lógica y el hombre</i>	182-183
ALEU, J., <i>De Kant a Maréchal</i>	341
ANDREAS, SALOME, L., <i>Frédéric Nietzsche</i>	594
ANTON-KUSTAS, <i>Essays in ancient greek Philosophy</i>	595
AUBERT, J., <i>Filosofía de la Naturaleza</i>	341
BAKUNIN, M., <i>Philosophie der Tat</i>	601
BARRAUD, H., <i>Ciencia y Filosofía</i>	591
BEALS, R.- HOIJER, H., <i>Introduzione all'antropologia culturale</i>	339
BECKER, W., <i>Idealistische und materialistische Dialektik</i>	608-9
BEDESCHI, G., <i>Introduzione a Lukács</i>	594
BEN-CHORIM, S., <i>Zwiesprache mit Martin Buber</i>	345
BERDIAEV, N., <i>Autobiografía espiritual</i>	347
BITTER, W., <i>Evolution</i>	179-180
BLAKELEY, T., <i>La teoría soviética del conocimiento</i>	183
BLOCH, E., <i>Karl Marx und die Menschlichkeit</i>	608
BLOCH, E., <i>Über Methode und System bei Hegel</i>	604
BROCKARD, H., <i>Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel</i>	602-3

BUEB, B., <i>Nietzsches Kritik der praktische Vernunft</i>	175-176
BUENO, G., <i>El papel de la filosofía en el conjunto del saber</i>	591-2
BUSS, H., <i>Kierkegaards Angriff auf die bestehende Christenheit</i>	174
CAFFARENA, J., <i>Metafísica Trascendental</i>	340-341
CENCILLO, L., <i>Mito, semántica y realidad</i>	175
CRESPI, P., <i>La coscienza mitica</i>	344-345
CUENOT, C., <i>Nuevo léxico de Teilhard de Chardin</i>	340
CUENOT, C.-GARAUDY, R., <i>Evolución, Marxismo y Cristianismo</i>	340
CURTIS, M., <i>Marxism</i>	346
DAHM, H., <i>Soloviev und Scheler</i>	609
DIEGUEZ, M., <i>Science et Nescience</i>	177
DILTHEY, G., <i>Ermeneutica e Religione</i>	348-9
DODDS, E., <i>Die Griechen und das Irrationale</i>	589
ECHIVARRIA, J., <i>El criterio de falsabilidad en la epistemología de Karl Popper</i>	595
EPIROV, S., <i>La filosofía borghese italiana del XX secolo</i>	182
FERNANDEZ, C., <i>Los filósofos modernos -I-II-</i>	342
FINK, E., <i>Metaphysik der Erziehung</i>	186
FINKELSTEIN, S., <i>McLuhan prophète ou imposteur?</i>	610
FLEISCHER, H., <i>Marx und Engels</i>	601
FLOREZ, R., <i>Presencia de la verdad</i>	610-1
FOUGEYROLLAS, P., <i>La révolution freudienne</i>	344
FRITCHE, H., <i>Die Perspektive des Menschen</i>	180
FRÜCHTEL, E., <i>Weltentwurf und Logos</i>	185-6
GABRIEL, L., <i>Lógica integral</i>	598
GAGERN, M. von, <i>Ludwig Feuerbach</i>	588-9
GARAGORRI, P., <i>Introducción a Ortega</i>	176
GARAUDY, R., <i>Perspectivas del hombre</i>	345-6
GARCIA ASTRADA, A., <i>Tiempo y eternidad</i>	592
GARDAVSKY, V., <i>Gott ist nicht ganz tot</i>	177-8
GAUTHIER, Y., <i>L'Arc et le Cercle</i>	607
GIBBONS, A., <i>Religion und Sprache</i>	587
GIGON, O., <i>Los origenes de la filosofía griega</i>	342
GLASSER, A., <i>Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Teilhards</i>	338-9
GRUBE, G., <i>Plato's Thought</i>	184
QUITTON, J., <i>Profils Paralleles</i>	177
HEIDEGGER, M., <i>Hegel's concept of experince</i>	184
HEIDEGGER, M., <i>Traité des catégories et de la signification chez Scoto</i>	184-5
HENRIOT, J., <i>La condition volontaire</i>	339
HOCART, A., <i>The Life-giving Myth</i>	338
HOOFF, C., <i>Gegen die Zeit</i>	346
HOOK, S., <i>Determinismo y libertad</i>	176
JACOBI, K., <i>Die Methode der cusanischen Philosophie</i>	186

	Pages.
JASPERS, K., <i>Les grands philosophes (I-II-III)</i>	543
JAVAU, J., <i>¿Dios es demostrable?</i>	599
JEU, B., <i>La philosophie soviétique et l'Occident</i>	181
KADENBACH, J., <i>Das Religionsverständnis von Karl Marx</i>	601
KAMENKA, E., <i>The philosophy of L. Feuerbach</i>	176
KENNEY, W., <i>A path through Teilhard's Phenomenon</i>	339
KIERKEGAARD, S., <i>Des pensées qu'attaquent dans le dos</i>	600
KIERKEGAARD, S., <i>Die ästhetische Gültigkeit der Ene</i>	348
KIRK, G., <i>Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures</i>	600
KLOSTERMANN, V., <i>Durchblicke</i>	607
KÖNIG, E., <i>Augustinus Philosophus</i>	588
KRÄNZLE, K., <i>Utopie und Ideologie</i>	603
KUHN, Th., <i>The Structure of scientific Revolutions (II)</i>	590
LADRIERE, J., <i>Limitaciones internas de los formalismos</i>	182
LAKERINK, B., <i>Studien zur Metaphisik Hegels</i>	179
LORENZEN, P., <i>Metamatemática</i>	602
LÖWITH, K., <i>Von Hegel zu Nietzsche</i>	175
LUKACS, G., <i>El joven Hegel y los problemas de la sociedad catitalista</i> 606-7	
LUKACS, G., <i>Teoria de la novela</i>	587-8
MANNHEIM, K., <i>Ideología e utopia</i>	337-8
MARCUSE, H., <i>Ontología de Hegel y teoria de la historicidad</i>	347-8
MARIAS, J., <i>Antropología metafísica</i>	590
MARX, K., <i>Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure</i>	345
MASSET, P., <i>La pensée de Herbert Marcuse</i>	178
MATCAZK, S., <i>Philosophy. A selected, classified bibliography of Ethics, Economics, Law, Politics, Sociology</i>	343
MEAD, M., <i>Antropología, una ciencia umana</i>	593
MICHALSKI, K., <i>La philosophie au XIVE siècle</i>	597
MINOZZI, B., <i>Introduzione allo studio della religione</i>	346
MICHELET, C., <i>Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph</i>	604-5
MONTAGU, A., <i>Homo sapiens</i>	178
MOONEY, C., <i>Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ</i>	179
MORRA, G., <i>Dio senza Dio</i>	173
MUELLER, P., <i>Schöpfung und Wunder</i>	174
NIETZSCHE, F., <i>Le crépuscule des idoles</i>	594-5
OLLERÓ TASSARA, A., <i>Dialéctica y praxis en Merleau-Ponty</i>	610
PALMIER, J., <i>En torno a Marcuse</i>	178
PANNIKAR, R., <i>El Cristo desconocido del hinduismo</i>	593
PARKER, F., <i>Reason and Faith revisited</i>	592
PELLICANI, L., <i>Introduzione a Marx</i>	598
PERROUX, F., <i>Perroux interroga a Marcuse</i>	596-7
PETROVIC, G., <i>Marxismo contra stalinismo</i>	344
PIAGET, J., <i>Sabiduría e ilusiones de la filosofía</i>	183

	Págs.
PONTO ORVIETO, M., <i>La unidad del saber en el neopositivismo</i>	181-2
POPPER, K., <i>La lógica de la investigación científica</i>	601-2
PRESEAUT, J., <i>L'être-pour-autrui dans la philosophie de Sartre</i>	604
PRINI, P., <i>Esistenzialismo e filosofia contemporanea</i>	349
PRINI, P., <i>Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable</i>	347
RADERMACHER, H., <i>Fichtes Begriff des Absoluten</i>	348
RADHAKRISHNAN, S., <i>La religione nel mondo che cambia</i>	593-4
RAVEN, C., <i>Teilhard de Chardin: scientist and seer</i>	179
RICOEUR, P., <i>Finitud y culpabilidad</i>	173-4
RICOEUR, P.-MARCEL, G., <i>Gespräche</i>	180
RITTER, J., <i>Hegel et la révolution française</i>	603-4
RITTER, J., <i>Historisches Wörterbuch der Philosophie (I)</i>	597-8
RIVIERE, C., <i>En China con Teilhard</i>	340
RONRMOSER, G., <i>Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel</i>	605
ROLOFF, D., <i>Plotin</i>	186
RUBIO, J., <i>¿Qué es el hombre?</i>	599
RUYER, R., <i>Dieu des Religions, dieu de la science</i>	186-7
SARTRE, J.P., <i>Gesammelte Erzählungen</i>	175
SCHELLING, F., <i>Initia Philosophiae Universae</i>	607-8
SCHELER, M., <i>La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi</i>	606
SCHLWY, G., <i>Neue Aspekte des Strukturalismus</i>	600-1
SCHMUCKER, J., <i>Las fuentes primarias de la fe en Dios</i>	611
SCHOPENHAUER, A., <i>Sobre la voluntad en la naturaleza</i>	180
SCHULZ, W., <i>Wittgenstein</i>	180-1
SEIFFERT, H., <i>Marxismus und bürgerliche Wissenschaft</i>	609-10
SERTILLANGES, A., <i>La idea de creación y sus resonancias filosóficas</i> ...	611-12
SHIBLES, A., <i>Models of Ancient Greek Philosophy</i>	343
SOURY, P., <i>Le marxism après Marx</i>	343-4
SPINOZA, <i>Etique</i>	598-9
SPULBECK, O., <i>Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und</i> <i>Glaube</i>	174
STRAUSS, L., <i>¿Qué es filosofía política?</i>	597
TESTA, A., <i>Dialogo e religione</i>	602
TESTA, A., <i>La vita dell'uomo</i>	589
TESTA, A., <i>Società e umanità</i>	596
TOWERS, B., <i>Concerning Teilhard and other Writings on</i> <i>Science and Religion</i>	338
TURIEL, P., <i>Unamuno</i>	176-7
ULLMANN, S., <i>La semantica</i>	590-1
UNAMUNO, M., <i>Diario íntimo</i>	345
VALLS, R., <i>Del Yo al Nosotros</i>	605-6
VAN RIET, G., <i>Philosophie et Religion</i>	347
VARIOS, <i>Humanismus</i>	600
VARIOS, <i>Carnets Teilhard</i>	338
VARIOS, <i>La filosofía científica actual en Alemania</i>	591

	Págs.
VARIOS, <i>Humanismus zwischen Christentum und Marxismus</i>	592
VARIOS, <i>Platonismus in der Philosophie des Mittelalter</i>	586-7
VARIOS, <i>Analecta Anselmiana (1)</i>	611
VARIOS, <i>Strutturalismo filosofico</i>	185
VARIOS, <i>Marx and contemporary scientific thought</i>	587
VERNEAUX, R., <i>Textos de los grandes filósofos</i>	342
WACHINGER, L., <i>Der Glaubensbegriff Martin Bubers</i>	599
WEINBERG, J., <i>Ideas and Concepts</i>	337
WILD, C., <i>Reflexion und Erfahrung</i>	609
WRIGHT, G., <i>Norma y Acción</i>	186
YAGÜE, J., <i>Merleau Ponty y la Fenomenología</i>	589-90

PSICOLOGICAS Y SOCIALES

ABENDROTH, W., <i>Historia social del movimiento obrero europeo</i>	622-j
ABENDROTH, W., <i>Rudolf Steiner und die heutige Welt</i>	350-1
ABLEWHITE, R., <i>Las matemáticas y los menos dotados</i>	621
ALLPORT, G., <i>Structure et développement de la personnalité</i>	352
ARBIZU, J., <i>El Yosciente</i>	626
ASTRUC, L., <i>Creativité et sciences humaines</i>	617
BARAVALLE, G., <i>La pedagogia nel suo sviluppo storico (I)</i>	616
BARQUERO, V., <i>El expediente personal de alumno</i>	616
BARQUERO, V., <i>Las actividades extraescolares en la educación general</i> <i>básica</i>	615
BARRUCAND, D., <i>La catharsis dans le théâtre, la psychanalyse et</i> <i>la psychotérapie de groupe</i>	617
BASILE, J., <i>La formación del líder 1980</i>	188
BAUDOIN, C., <i>De l'instinct à l'esprit</i>	619
BERGER, P., <i>Para una teoría sociológica de la religión</i>	360
BERGLER, E., <i>Psicoanalisi dell'Omosessualità</i>	618
BERNE, E., <i>Sprechstunden für die Seele</i>	351
BEST, J., <i>Cómo investigar en Educación</i>	357
BIGATELLO, S., <i>Atlas de educación sexual</i>	350
BIRK, K., <i>Sigmund Freud und die Religion</i>	356
BOR, M., <i>Objetivos y métodos de la planificación soviética</i>	362
BRUS, W., <i>El funcionamiento de la economía socialista</i>	356
BÜHLER, C., <i>Psicología práctica</i>	357-8
BURTON, W., <i>Orientación del aprendizaje</i>	621
CABET, E., <i>Voyage en Icarie</i>	612-13
CALVEZ, J.- PERRIN, J., <i>Chiesa e Societa economica</i>	349-50
CALVEZ, J., <i>Aspects politiques et sociaux des pays en voie de déve-</i> <i>loppement</i>	362
CALVO SERER, R., <i>España ante la libertad, la democracia y</i> <i>el progreso</i>	188-9
CAMARA, H., <i>Para llegar a tiempo</i>	191

	Págs
CASANOVA, A.- PREVDST, C.- METZGER, J., <i>Les intellectuels et les luttes de classes</i>	354
CASTIÑEIRAS, J.- DOMINGUEZ, J., <i>Un siglo de lucha obrera en España</i> ...	625-6
CASTIÑEIRAS, J.- DOMINGUEZ, J., <i>Plan de formación social</i>	192
CAZENEUVE, J., <i>Sociología de M. Mauss</i>	618
CENCILLO, L., <i>El inconsciente</i>	619
CENTRE D'ETUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES, <i>Sur les sociétés précapitalistes</i>	354
CHARLETY, S., <i>Historia del sansimonismo</i>	364
CHAUCHARD, P., <i>Le désir de la drogue</i>	626
CHAUCHARD, P., <i>Trabajo, diversión e higiene mental</i>	362
CLAVEL, M., <i>Qui est aliéné?</i>	193
COLODRON, A., <i>La acción humana</i>	618
COMFORT, A., <i>Natur und menschliche Natur</i>	189
COMIN, A., <i>Estruttura capitalista, lotte sociali e prassi di chiesa</i>	350
CORREL, W., <i>Introducción a la psicología pedagógica</i>	352
COSTE, R., <i>Las comunidades políticas</i>	624
COSTE, R., <i>Eglise et vie économique</i>	355-6
COTINAUD, O., <i>Elementos de psicología</i>	355
CRUCHON, G., <i>Iniciación a la psicología dinámica (II)</i>	188
DANSEREAU, M., <i>Freud et l'athéisme</i>	612
DAUJAT, J., <i>L'ordre social chrétien</i>	363
DE CLERQ, B., <i>Religión, ideología y política</i>	354-5
DE COSTER, S.- HOTYAT, F., <i>La sociologie de l'éducation</i>	622
DELARGE B., <i>Libro de la vida y del amor (I-II-III)</i>	191-2
EISENSTADT, S., <i>Ensayos sobre el cambio social y la modernización</i> ...	353
ELORZA, S., <i>Socialismo utópico español</i>	353
FERMOSO, P., <i>Filosofía de la educación</i>	190
FERNANDEZ AREAL, M., <i>La política católica en España</i>	616
FERREIRA, F., <i>Teoría social de la comunidad</i>	624
FORDHAM, F., <i>Introducción a la psicología de Jung</i>	357
FREUD, S., <i>Epistolario (I-II)</i>	355
FROMM, E., <i>Espoir et révolution</i>	613
GARAUDY, R., <i>Kann man heute noch Kommunist sein?</i>	190
GARCIA NIETO - BUSQUETS - MARIMON, S., <i>La nueva ley sindical</i>	616
GRAUMANN, C., <i>Fundamentos de Psicología. Motivación</i>	616
HARTMANN, O., <i>Der Mensch als Selbstgestalter seines Schicksals</i>	351
HENRIQUE CARDOSO, F., <i>Sociologie du développement en Amérique Latine</i>	363
HESNARD, A., <i>De Freud à Lacan</i>	619
HOMMES, J., <i>L'Eros della Tecnica</i>	364
HOUDIN, G., <i>Proceso a la sociedad de consumo</i>	624-5
IMLAH, N., <i>Drugs in modern society</i>	363
IZQUIERDO NAVARRO F., <i>La tercera sociedad</i>	620

	Págs.
JODELET, D.- VIET, J.- BESNARD, J., <i>La psychologie sociale</i>	622
JUNG, C., <i>Essai d'exploration de l'inconscient</i>	614
KAÉS, R., <i>Vivir en los grandes conjuntos</i>	625
KLEIN, D., <i>A history of scientific psychology</i>	351-2
KNAPP, R., <i>Orientación del escolar</i>	189
KRIEGEL, A., <i>Las internacionales obreras</i>	358
LAPLANCHE, J., <i>Vie et mort en psychanalyse</i>	619-20
LEEUWEN, A., <i>Revolution als Hoffnung</i>	195
LICHTHEIM, G., <i>Le origini del socialismo</i>	615
LLOPIS, B., <i>Introducción dialéctica a la psicopatología</i>	356-7
MAIR, L., <i>Introducción a la antropología social</i>	352-3
MANSILLA, H., <i>Introducción a la teoría crítica de la sociedad</i>	188
MARFEL, A., <i>Al asalto del alma</i>	620-1
MARTINEZ, B., <i>Sicología de la coeducación</i>	190
MARX, K.- ENGELS, <i>Ecrits militaires</i>	104
MARX, K.- RUGE, A., <i>Los anales franco-alemanes</i>	359
MATHIEU, P., <i>El pensamiento político y económico de Teilhard</i>	353
MENDEL, G., <i>La rebelión contra el padre</i>	623
MERCIER, P., <i>Historia de la antropología</i>	618
MONOD, J., <i>Los Barjots</i>	617
MONTARON, G.- CLEMENT, M., <i>Le socialisme</i>	190-1
MORTON, A., <i>Las utopías socialistas</i>	358
MÜLLER, F., <i>Neue Ansätze der katholischen Soziallehre</i>	194
NAVILLE, P., <i>La psicología del comportamiento</i>	361
PIAGET, J., <i>Psychologie et pédagogie</i>	626
PLUMYENE, J.- LA SIERRA, R., <i>El complejo de derecha</i>	360-1
PUENTE, M., <i>Carl R. Rogers: de la psychothérapie à l'enseignement</i> ...	622
PUENTE, J.- ARABILLAS, A., <i>Coeducación</i>	187
REICHHOLD, L., <i>Christentum-Gesellschaft-Sozialismus</i>	193-4
RICHMOND, W., <i>La revolución de la enseñanza</i>	620
RICHTER, H., <i>Patient Familie</i>	355
RIFLET - LEMAIRE, A., <i>Lacan</i>	623
ROAZEN, P., <i>Freud. Su pensamiento político y social</i>	358
ROBINSON, P., <i>La sinístra freudiana</i>	619
ROSZAR, T., <i>El nacimiento de una contracultura</i>	360
ROUSSELOT, J., <i>La infancia y sus enigmas</i>	192
ROWOHLT, <i>Reinkeb bei Hamburg</i>	104-5
RÜHLE, O., <i>Perspektiven einer Revolution in hochindustriall-</i> <i>sierten Ländern</i>	614
RUTHE, R., <i>Medien, Magier, Mächte</i>	352
SAMUELSSON, K., <i>Religión y economía</i>	351
SCHENK, J., <i>Religión y política</i>	191
SCHNEITLER, A., <i>Análisis de la empresa</i>	194
SEVE, L., <i>Marxisme et théorie de la personnalité</i>	354
SKINNER, B., <i>Ciencia y conducta humana</i>	617-8

	Págs.
SLAMA-CAZACU, T., <i>Lenguaje y contexto</i>	193
SUET, P., <i>L'application pratique de la législation du travail dans les entreprises</i>	193
THOMAE, H.- FEGER, H., <i>Fundamentos de Psicología. Corrientes fundamentales de la nueva Psicología</i>	616
THOMAS, G., CRESCIMBENI, J., <i>Enseñanza individualizada por materias</i>	621
URIARTE, P., <i>El hombre en los sistemas económicos</i>	191
VALENTINE, C., <i>Tests de inteligencia para niños</i>	189
VARIOS, <i>Das Humanum und die christliche Sozialethik</i>	195
VARIOS, <i>Die Frühsozialisten</i>	614
VARIOS, <i>Die Rätebewegung</i>	614
VARIOS, <i>Eglise et Société. (I-II-III-IV)</i>	359
VARIOS, <i>El problema de la evaluación</i>	612
VARIOS, <i>El conocimiento del hombre por el psicoanálisis</i>	625
VARIOS, <i>El sacerdote en la sociedad actual</i>	624
VARIOS, <i>España, ¿una sociedad de consumo?</i>	361
VARIOS, <i>Libertad y orden social</i>	361
VELS, A., <i>La selección de personal y el problema humano en las empresas</i>	357
WEITLING, W., <i>Das Evangelium des armen Sünders</i>	614
WILSON, B., <i>Sociología de las sectas religiosas</i>	613-4
WYRWA, Y., <i>La gestion de l'entreprise socialiste</i>	194
XANDRO, M., <i>La selección del personal</i>	19A
YANKOLOVICH, D., BARRETT, W., <i>Ego and Instinct</i>	187-8
ZULLIGER, H., <i>Bandes, hordes et communautés</i>	192
——— <i>Los cristianos en las revoluciones técnicas y sociales de nuestro tiempo</i>	623
ZULLIGER, H., <i>Wörterbuch zur Sexual Pädagogik</i>	363

VARIOS

AGUILERA CERNI, V., <i>Ortega y D'Ors en la cultura artística española</i> ...	368
ARIAS Y ARIAS, R., <i>La poesía de los goliardos</i>	367
BECKETT, S., <i>Watt</i>	196
BERNAL, O., <i>Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett</i>	197
BOUVIER-AJAM, <i>Manuel technique et pratique du maire</i>	367
BOWRA, C.M., <i>L'expérience grecque</i>	366

	Págs.
CASTELLI, E., <i>Le temps invertébré</i>	631
CHABOD, F., <i>De Machiavel a Benedetto Croce</i>	631
CHAMPOURCIN, E., <i>de, Dios en la poesía actual</i>	368
DOMINGUEZ ORTIZ, A., <i>La sociedad española en el s. XVII (II)</i>	629
DUBOIS, C., <i>Mythe et langage au seizième siècle</i>	632
DUMEZIL, G., <i>Los dioses de los indoeuropeos</i>	627
EDWARDS, I., <i>The Cambridge Ancient History (I/1)</i>	628-9
ESCRIVA, M., <i>Suecia la otra Europa</i>	628-9
ESTRUCH, J., <i>Protestants d'Espagne</i>	196
FRANKEL, H., <i>Testo critico e critica del testo</i>	196
GARCIA LOPEZ, J., <i>Sacrificio y sacerdocio en las religiones micé- nica y homérica</i>	627
GARREAU, A., <i>La religion des grands classiques français</i>	368
HARDY, W., <i>The Greek and Roman World</i>	628
HELCK, W., <i>Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr wer- bundenen Gottheiten</i>	632
HERSH, S., <i>My Lai/4</i>	630
IONS, V., <i>Ägyptische Mythologie</i>	633
KOVACCI, O., <i>Tendencias actuales de la gramática</i>	630
LESOURD, P., <i>Les mystères d'Israel</i>	631
MANN, Th., <i>Sämtliche Erzählungen</i>	628
MARTIN, J. L., <i>Banquillo para quince curas</i>	197
MELAS, E., <i>Tempel und Stätten der Götter Griechenlands</i>	628
OLIVENSTEIN, C., <i>Las drogas</i>	627
PAETZ, B., <i>Kirke und Odysseus</i>	197
PAMPLONA, G., <i>Iconografía de la Sma. Trinidad en el arte medieval español</i>	367
POTEL, J., <i>Mort à voir, mort à vendre</i>	195-6
TAYLOR, G., <i>The Scots College in Spain</i>	368
TIERNO GALVAN, E., <i>Escritos</i>	630
TRAPP, D., <i>Documentazione Rittiana Antica. Vol. IV</i>	367
TUCCI, G.- HEISSIG, W., <i>Die Religionen Tibets und der Mongolei</i>	627-8
VARIOS, <i>Bécquer y Soria</i>	366
VARIOS, <i>Enciclopedia Ilustrada del Cine</i>	626-7
VARIOS, <i>Estudios sobre el mundo helenístico</i>	629-30
VARIOS, <i>Lexikon für junge Erwachsene</i>	628
VARIOS, <i>Riti, Cerimonie, feste e vita do popolo nella Roma del Papi</i>	365
VARIOS, <i>Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters (Mis- cellanea Maedievalia, VII)</i>	365
VARIOS, <i>L'Islamismo: una introduzione storica</i>	365
VARIOS, <i>Weser Baukunst im Mittelalter</i>	364
WAGENBACH, K., <i>Franz Kafka</i>	195
YSASI, J.- HERRAEZ, J., <i>Guía del Archivo Histórico Universitario</i>	632-3
ZELLER, W., <i>Frömmigkeit in Hessen</i>	197
VARIOS, <i>Enciclopedia Ilustrada del cine</i>	

CAHIERS LAENNEC 31^e Année — N.° 2 — Juin 1971

SOMMAIRE

Pr. M. Colin, *Introduction*, 3-6.- A. Gayraud, *Aspects administratifs de l'organisation médicale des prisons*, 7-16.- D. Gonin, *L'exercice de la médecine en milieu pénitentiaire*, 17-27.- P. Broussolle, *Le psychiatre à la prison*, 28-33.- J. Cottraux, *Statique et dynamique de groupe en milieu carcéral*, 34-45.- S. Buffard, *Image du corps chez le prisonnier*, 46-54.- *Bibliographie*, 55.