

A R C H I V O T E O L O G I C O A G U S T I N I A N O



Vol. II

Fasc. III

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE

1967

S U M A R I O

	PÁGS.
ARTICULOS	
RAMIRO FLÓREZ, <i>El Dios de Hegel</i>	479
LOPE CILLERUELO, O. S. A., <i>La prueba agustiniana de la existencia de Dios (Intellectus quaerens fidem)</i>	515
J. MORÁN, O. S. A., <i>San Agustín y la unidad de los cristianos</i>	535
TEXTOS Y GLOSAS	
DICTINIO R. BRAVO, O. S. A., <i>Asamblea Nacional de Prefectos de Estudios de Seminarios Mayores</i>	565
JOSÉ RUBIO, O. S. A., <i>Para leer a Teilhard de Chardin. La dialéctica teilhardiana</i>	589
LIBROS	595
INDICE GENERAL	655

A R C H I V O
T E O L O G I C O
A G U S T I N I A N O



DIRECTOR : P. L. Cilleruelo.

SECRETARIO : P. Z. Herrero.

ADMINISTRADOR : P. J. Macho.

DIRECCIÓN - ADMINISTRACIÓN :

PP. Agustinos, Paseo de Filipinos, 7.

Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79.

Valladolid (España).

SUSCRIPCIÓN :

España: 180 ptas.

Extranjero: 3,5 \$ U. S. A.

Número suelto: 65 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Dep. legal: VA. 413-1967

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

El Dios de Hegel

*“Domine Deus meus, exaudi me, ne fatigatus
nolim Te quaerere, sed quaeram faciem tuam
semper ardentem... Meminerim tui, intelligam te,
diligam te...”*

*Cum ergo pervenerim ad Te, cessabunt multa
ista quae dicimus..., et manebis unus omnia in
omnibus, et sine fine dicemus unum, laudantes Te
in unum, et in Te facti unum”.*

(SAN AGUSTÍN, *De Trinit.* XV, 28, 51.)

SUMARIO: I. Estado de la cuestión y orientación bibliográfica.—II. El Dios here-
dero.—III. Un Dios para el pueblo.—IV. El Dios de Jesús.—V. El Dios
poético.—VI. Hacia el Dios del filósofo.

I.—ESTADO DE LA CUESTIÓN Y ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA.

¿Ateo o santo? Tal vez sobre ningún otro filósofo se presente hoy con más fuerza de ambigüedad y de contienda esta pregunta que sobre Hegel. Lo curioso, y a la vez importante y significativo, es que esa misma pregunta se presentó ya en vida de Hegel, y desde su muerte hasta hoy no ha cesado de seguir planteándose. ¿Debemos ver en Hegel al ateo encubierto, padre del ateísmo actual, o debemos verle, por el contrario, como el cambio copernicano en el terreno religioso, como Kant lo fue en el del conocimiento, es decir, como el padre de la espiritualidad actual en busca de nuevos caminos para su posible y única viabilidad? ¿Debemos verle como un fin del teísmo tradicional, como su negación absoluta, o debemos verle como un comienzo, como el trastrueque de los términos dentro del cual el teísmo futuro, o como hayamos de llamarle, ha de encontrar su auténtico camino para el acceso a Dios?

Dentro de la radicalidad y tanteos con que en el ámbito de la investigación e interpretaciones se presentan hoy las cosas, todo es conjeturable y posible. Lo que ya no puede serlo, ni posible ni comprensible, es el que cerremos los ojos a las instancias del presente que busca, con

sinceridad y hondura, cómo enfocar justificadamente y en luz de actualidad, nuestro religioso e inmediato porvenir.

Es muy fácil la acusación y el colgar la etiqueta de ateísmo. Pero, ¿y si no fuera eso? ¿Y si se tratara de otra cosa? ¿Si se tratara sencillamente de un camino de purificación, de una noche oscura, de un tránsito? ¿Por qué nos es tan evidente e incuestionable la constatación de que la mayoría de los que se dicen o llaman “ateos” son más bien “antiteístas”? ¿Contra qué se rebelan con ese esguince de su “anti”? Por encima de las actitudes facililonas, contentadizas o pesimistas, que tratan de convencernos de que no pasa nada o de que lo que pasa es un perfecto desvarío, es preciso adoptar intelectualmente una actitud más honrada y sobre todo más responsable. Cuando la representación intelectual de Dios, del Dios que vivimos y adoramos, se nos dice honestamente qué significa para el gran mundo del pensamiento actual, como quien tenía un tío en Granada..., es que hemos de hacernos cuestión, también honestamente, de que “algo hay podrido en Dinamarca”¹.

En el plano intelectual, para la actualidad, el punto de partida es Hegel. Por lo menos es el punto de convergencia del que hay que partir. Hegel es “la madurez intelectual de Europa... La verdad de Europa está en Hegel... Lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la Filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la Metafísica, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel”². Alegrémonos de que esto se haya dicho, tiempo ha, con exactitud y conciencia, en España; pero entristezcámonos a la vez, porque ha sido voz única³. Hoy se puede hacer una bibliografía casi perfecta sobre Hegel sin citar ningún nombre español.

¹ Seguramente el lector habrá ya identificado la referencia: J. ROBINSON, *Honest to God*. Cito por la XXII.ª edición alemana: *Gott ist anders*, 12. Ausgabe, München 1966. El Dios... “der irgendwo jenseits der Welt existiert, wie ein reicher Onkel in Amerika” (p. 39). Se trata aquí de constatar un hecho y no de dar un juicio de valor. Para conocer la polémica desencadenada con motivo del libro de Robinson, en Alemania, véase *Diskussion zu Bischof Robinsons “Gott ist anders”*, publicado por Hermann Walter, A., München 1964. También el libro de E. SCHILLEBEECKX, *Personale Begegnung mit Gott* (Eine Antwort an John A. Robinson). Trad. del holandés, 2.ª Edic., Mainz 1965. Veo anunciada la traducción española del libro de Robinson con el título *Sincero para con Dios*. Ariel. Barcelona 1967, y un resumen de la polémica por A. ALVAREZ BOLADO, “El debate ecuménico en torno a “Honest to God”: *Selecciones de Libros 4* (1967) 11-124.

² X. ZUBIRI, “Hegel y el problema metafísico”: *Naturaleza, Historia, Dios*, 5.ª ed., Madrid 1963, 225.

³ Naturalmente habría que citar también a Ortega, pero no se cita. Los estudios concretos de Ortega y Gasset sobre Hegel son: *La “Filosofía de la His-*

El testimonio aducido de Zubiri es hoy lugar común no sólo en Filosofía sino también en Teología. Y podría muy bien completarse por la declaración de Heidegger según la cual “la verdadera posteridad hegeliana está todavía por venir”⁴.

En el tiempo de su profesorado en Berlín, Hegel se convirtió en el Dictador del pensamiento, en este terreno y clima prusianos tan fáciles para todas las dictaduras. “Representó la filosofía como un dictador, como un emperador”, nos dice Delthey⁵. Había hegelianos en todas las Facultades. Impuso un modo de pensar y un vocabulario propios en la Universidad. Se podía hablar de una invasión y triunfo totales. Hasta el ministro de cultura, Altenstein, era un entusiasta hegeliano⁶. El único que desde un comienzo se atrevió a retarle y a oponerse a Hegel fue el joven Schopenhauer y, en consecuencia, tuvo que abandonar rápidamente Berlín⁷. El nimbo y la aureola que rodeaban a Hegel no sólo eran de Filósofo, sino y sobre todo de pensador religioso. El año anterior a su muerte, y siendo Rector de la Universidad, las autoridades religiosas le encargaron el Discurso de Conmemoración del Jubileo tricentenario (25 de junio de 1830) de la Confesión de Ausburgo de 1530. El tema que desarrolló Hegel fue el de la libertad cristiana como esencia del Protestantismo y al hilo de su disertación Hegel se declara cristiano y luterano fiel, a la vez que lanza sus invectivas contra el catolicismo papista y sus

toria” de Hegel y la Historiología, o. c. IV, 521-541; Hegel y América, o. c. II, 563-576; En el Centenario de Hegel, o. c. V, 409-425. Aparte de ellos hay en su obra multitud de referencias a la de Hegel, y en algunos casos verdaderamente certeras e iluminadoras. Por ejemplo, cuando nos dice que Hegel —como Kant y como Fichte— “nunca vio con plena claridad lo que pretendía haber visto” (O. c. IX, 632-633).

⁴ Citado en J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, IV, Paris 1966, 64; R. HEISS, *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts*, Köln-Berlin 1963, llama a Hegel, Kierkegaard y Marx los padres del pensamiento actual: “Denn Hegel, Kierkegaard und Marx sind die Väter des Denkens unserer Zeit. Das 20. Jahrhundert trägt das Erbe aus, das ihm vom 19. übergeben wurde” (p. 10). Como temas teológicos de actualidad más pendientes de Hegel yo señalaría el de la presencia de Dios en y por la Comunidad y el del pecado original.

⁵ “Von dieser Zeit ab vertrat Hegel die Philosophie wie ein Diktator... Es gab da nur einen Imperator (Hegel), der jeden Widerspruch gegen seine Doktrinen verurteilte in stolzer einsamer Abgeschlossenheit, und Feinde”. *Wilhelm Diltheys gesammelte Werke, IV: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Berlin 1921, 255. Ortega llama también a Hegel “emperador del pensamiento”. “Su filosofía es imperial, cesárea, gengiskhanesca... Es un pensamiento de Faraón” (O. c. II, 563, 566). “Hegel es de la estirpe de los titanes. Todo en él es gigantesco, miguel-angelesco” (O. c. V, 415); P. ROQUES (*Hegel. Sa vie et ses oeuvres*, Paris 1912) le llama también “*imperieux comme Luther*” (p. 227).

⁶ Cfr. Franz WIEDMANN, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, edic. Rowohlt, Hamburg 1965, 120.

⁷ *Ibid.* 70.

tiranías⁸. En consonancia con su propia doctrina, Hegel, el filósofo, era a su vez el mejor representante del cristianismo y de la conmemoración que se celebraba. Los enemigos, que se estimaban clarividentes, podían argüir que esa era una religión pervertida, que quedaba anulada por su propia filosofía. Pero el hecho era que las autoridades que festejaban el Jubileo lo consideraron como el más apto para definirlo, representarlo y cantarlo. Sus cursos reiterados, amplios y dogmáticos, sobre *Filosofía de la Religión* no podían dejar conjeturar fácilmente otra cosa. Y si algunos, como Scheleiermacher, pudieron, aún en ese terreno, mantenerse en la oposición, fue a costa de aguantar bien sus burlas y escarnios y guardarle, además, las vueltas⁹. Habría que esperar a su muerte para que la oposición dijera su palabra callada y retenida. Después del momentáneo silencio que ella impuso (1831) los libros más importantes que vienen a aparecer desvelan y apelan a la vez a la "otra" posible interpretación de Hegel.

El primero en levantar claramente la liebre, fue el libro de Strauss *Das Leben Jesu* (1835). En el "escrito de defensa" ante el escándalo de las recensiones, Strauss aclara cómo y en qué sentido procede de Hegel. Es también en ese libro donde aparecen por primera vez las denominaciones de "derecha", "centro" e "izquierda" hegelianos¹⁰. Con él entramos ya en la historia del hegelianismo. Le sigue el libro de J. Schaller *Die Philosophie unserer Zeit* (1837) según él la filosofía de Hegel es formalista y dogmática, un "sistema de la Necesidad", en lugar de serlo de la libertad, niega la personalidad de Dios, etc. Al año siguiente (1838) el libro del historiador Heinrich Leo se ensaña contra el "partido joven hegeliano" en su *Die Hegelingen* ("Los hegelianitos") acusándolos de enseñar una religión del aquende, de predicar el ateísmo, de convertir el Evangelio en mitología, encubriendo estas afirmaciones en una estudiada fraseología aparentemente cristiana¹¹. Las publicaciones adversas se multiplican aceleradamente adquiriendo su punto ya de madurez en Feuerbach con su *Kritik der hegelschen Philosophie* (1839), y principalmente en *Das Wesen des Christentums* (1841), en la línea reli-

⁸ Cfr. K. ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844, 410 ss.

⁹ Cfr. F. WIEDMANN, o. c. 72-77.

¹⁰ El escrito de defensa se titulaba: *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrif über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Tubinga 1837.

¹¹ Cfr. F. WIEDMANN, o. c. 126.

giosa, a la vez que en la social serán representadas por Ruge y Carlos Marx con la publicación en Francia del *Deutsch-Französisches Jahrbuch* (1844). Cuando Kierkegaard escribe su Diario se puede ya reír fina e irónicamente de Hegel: “Pero, Hegel! ¡Oh, déjame pensar en griego! ¡Cómo se han reído los dioses! Un repugnante Profesor ha penetrado completamente la necesidad de todas las cosas y erigido la totalidad en parloteo”¹².

En 1841 el Rey Federico Guillermo IV, de Prusia, llamaba a Schelling¹³ para que ocupara la Cátedra vacante de Filosofía de la Universidad de Berlín y extirpara allí los “endriagos del hegelianismo” (*die Drachensaat des Hegelianismus*)¹⁴.

La inmediata posteridad de Hegel, nos entrega así un *Janus bifronte*, como lo que ya fue Hegel realmente en su vida¹⁵. La actualidad no ha logrado tampoco averiguar cuál es su verdadera cara. Más que de dualidad, habría que hablar de pluralidad de interpretaciones. “Un hombre grande condena a los demás a tener que explicarlo”, había escrito Hegel en uno de sus aforismos¹⁶. Se cumplió perfectamente en él. En realidad, es el destino de todas las grandes filosofías, de todas las obras artísticas y creativas que nacen de una poderosa intuición y están a la altura plenaria de su tiempo. Su comprensión exige una pluricomprensión; un ir más allá, en materias y en horizontes, de los que sus mismos autores estaban, tal vez, muy lejos de sospechar¹⁷.

Ante esta indocilidad de la obra de Hegel a ser reducida a fórmula clara y limitada de significación, las críticas se han cebado fácilmente sobre la persona, trasladando a intenciones posibles contenidos doctrinales. “La idea absoluta, negándose a sí misma, se transforma en el señor Jorge Guillermo Federico Hegel. Procede, pues, decir que el señor

¹² *Die Tagebücher* (selección de Kierkegaard por Teodoro Haecker), 1923, II, 351.

¹³ F. WIEDMANN, o. c. 108.

¹⁴ Id., *ibid.*

¹⁵ Esta dualidad hegeliana es muy compleja, tanto en la vida como en la obra, y volveremos más veces sobre ella. “*Janus bifrons*” lo llama justamente HEISS (*Die grossen Dialektiker*, cit., p. 19) y, por lo que toca a su vida personal cita la propia confesión de Hegel: “Sie wissen, ich bin einesteils ein ängstlicher Mensch, anderteils liebe ich die Ruhe” (*Briefe*, II, 272). “Hegel hat ein doppeltes Gesicht” (p. 20).

¹⁶ “Ein grosser Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu explizieren”: *Aphorismen aus der Berliner Periode* (ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, 1844, 555).

¹⁷ Sobre esta idea está montado y desarrollado todo el libro de Iwan ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946 y que termina con esta frase: “Das ist das Schicksal der grossen Philosophien, und sie enthalten zuweilen mehr Weisheit, als sie selber ahnen” (p. 350).

Hegel es infalible y omnisciente. El sistema de Hegel convierte en loco al ser; introduce la locura en todas las cosas... La Filosofía es la locura presentada como teoría" (Rosmini). El método de Hegel es "el método del alucinamiento (*des Wahnsinns*)" (Lünder). "Con su vestido sacerdotal y la pompa religiosa de su palabra, el sistema de Hegel no es más que... un ateísmo enfático" (Lèvre). El sistema de Hegel, "este magnífico y heroico ateísmo" (A. Galaso). "El Dios de Hegel es Hegel mismo" (B. Janes et Seailles). "Lo que intenta probar la filosofía de Hegel es la autodivinización (*Selbst-Vergöttlichung*) de su autor. Hegel quiso ser el Espíritu Absoluto" (M. Rubinstein). La lista de citas de este tono podía continuarse interminablemente¹⁸.

No es fácil separar la obra de un autor de sus intenciones y mucho menos su contenido religioso de la religiosidad de su vida. Uno de los libros aparecidos ya después de la guerra sobre el tema de Dios en Hegel nos dice que hasta hoy están sin contestar las preguntas de si Hegel fue teísta o panteísta, *Aufklärer* o místico, cristiano o pagano. No obstante, después del estudio a que se le somete en él, el A. creer ver a Hegel profunda y sinceramente religioso, buen protestante y evangélico, teólogo cristiano, de una piedad personal mucho más profunda de lo que nos puede dejar sospechar su doctrina sobre Dios y sobre otros temas religiosos, culturales y espirituales. En suma, Hegel es *un santo*. El autor es teólogo y párroco protestante y su obra termina con este párrafo; digno de una verdadera y laudativa oración fúnebre:

"Si queremos entender por santo no sólo a un asceta que lucha por alcanzar su reconciliación con Dios, sino también a un hombre que en su más profundo interior está ya reconciliado, entonces Hegel fue un santo. Hegel hizo verdad en sí mismo lo que su doctrina sobre Dios intentaba probar: el retorno del espíritu finito, de su escisión, a la fuente originaria de sí mismo, a Dios. Su filosofía es una filosofía de la reconciliación. Por eso, el retorno de su espíritu a Dios fue también para él un inefable descanso, el más dulce y más dichoso sueño"¹⁹.

¹⁸ Pueden verse, con las referencias bibliográficas, en el libro de I. ILJIN, citado en la nota anterior, donde se pone un largo apéndice sobre las *Opiniones doctorum* 394 ss.

¹⁹ Erik SCHMIDT, *Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung*, C. Bertelsmann Verlag Gütersloh, 1952. Es este un libro claro, penetrante y chocante a la vez. Se trata de una reelaboración de la tesis doctoral del autor presentada en la Universidad de Jena en 1942-43. La claridad y penetración se acusan en el planteamiento de los problemas, en la multitud de preguntas que en el momento de valoración presenta siempre a Hegel como irresolubles, y en el paralelismo de las soluciones cristianas. Lo chocante está en que, a pesar de esos interrogantes, en cada caso, se sigue manteniendo infantilmente una actitud beata hacia la religiosidad de Hegel. Se trata de hacer, como sea, a Hegel "*gut evan-*

Entre las obras actuales, me limito a dos testimonios que, por la significación de sus autores, podemos considerar como sintomáticos y definitivos del verdadero estado de la cuestión. El primero es el del escritor marxista Roger Garaudy, en su gran estudio sobre Hegel *Dieu est mort*²⁰ y el segundo del escritor católico Georges van Riet en *Le problème de Dieu chez Hegel*²¹.

Después de discutir sobre si la filosofía de Hegel es una teología o es un humanismo y de declarar que Hegel elimina del concepto de Dios toda trascendencia, Garaudy concluye: "Si bien sería falso decir que Hegel fuera ateo, es sin embargo, incontestable que la izquierda hegeliana, desde Feuerbach y Marx, han encontrado en él los principios metodológicos de una crítica religiosa que conduce necesariamente al ateísmo"²². Van Riet es extremadamente cuidadoso de no dar juicios generales y últimos. Con respeto a la trascendencia de Dios cree que no se puede decir que sea radicalmente negada sino más bien transformada. Y, a pesar de su estudio y el dominio que en él se acusa de *La Filosofía de la Religión* de Hegel, se repite en más de un lugar: "No nos reconocemos competentes para podernos pronunciar sobre la eventual ortodoxia cristiana de Hegel"²³.

Así están, pues, las cosas. Diríamos que el problema es de tal enver-

gelisch". Así se explican frases como la citada arriba: "Wir werden den tiefen Ernst und die religiöse Begeisterung, mit denen Hegel für die Erkenntnis Gottes eintritt, voll würdigen müssen" (p. 27). "Die Philosophie Hegels ist eine religiöse Philosophie, sie will eine christliche Philosophie sein, und ist in ihrem Kern Theologie" (p. 17). Después de una exposición clara y correcta del tema del pecado original, nos sorprende con esta afirmación: "Wir sehen, dass Hegel in wesentlichen Punkten mit der christlichen Auffassung der Sünde übereinstimmt" (p. 211, n. 52). En esta línea se insistirá siempre que pueda venir a cuento en la "persönliche Frömmigkeit", "eigene Frömmigkeit" de Hegel y en su convencimiento cristiano: "Und die Überzeugung, dass nur die Selbstaufgabe, der Verzicht auf eine Endlichkeit und Natürlichkeit uns zur Gemeinschaft mit Gott führen können, bringt Hegel nicht nur Luther, sondern auch Jesus ganz nahe" (p. 243, n. 67); véase también las p. 239, n. 65; 243, n. 67; 256, n. 71, etc.). Lo esencial de la cita del texto reza así: "Was Hegel als Denker geirrt hat, irrte er als Mensch. Wenn wir aber unter einem Heiligen einen Menschen verstehen wollen, der nicht als Asket um die Versöhnung ringt, sondern mit seinem Gott zutiefst versöhnt ist, dann war Hegel ein Heiliger" (p. 257-258).

²⁰ *Dieu est mort*. Etude sur Hegel par Roger GARAUDY, P. U. F., Paris 1962. Hay ya traducción alemana de este libro con el título: *Gott ist tot. Das System und die Methode Hegels*, Frankfurt am Main 1965.

²¹ Publicado en *Revue philosophique de Louvain* 63 (1965) 353-418. Un resumen de este estudio lo presentó el A. en el VI Congreso tomista internacional y puede verse en las *Actas* del mismo (Roma 1965). Anteriormente había publicado VAN RIET, "Y a-t-il un chemin vers la vérité? A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel." *Rev. phil. de Louvain* 62 (1964) 466-476.

²² O. c. 415.

²³ L. c. 392; 408; 413.

gadura y complejidad que toda simplificación sería una mutilación y un engaño²⁴. Hegel había escrito que conocer verdaderamente un sistema de filosofía es llegar a verlo justificado en sí mismo. Es decir, llegar a verlo en la verdad y en la necesidad que en sí contiene. La vanidad de sentirse dueño de una filosofía señalando sus lados negativos, sus errores y sus imperfecciones no basta para una verdadera comprensión histórica. Hemos de verla en el sentido y en la necesidad de su eclosión en un momento dado²⁵. Y desde él constatar en qué medida sigue siendo presente, conservada como verdad o como lección, es decir, como encaminamiento o como desviación en la ruta de la verdad. Más exactamente: como desvelación o como encubrimiento de la realidad. En este sentido, es siempre el porvenir el que revela la verdad o la falsedad de una filosofía del pasado. Desde esta advertencia metodológica, las mismas escapadas de Schopenhauer y de Nietzsche sobre Hegel se nos aparecen como parciales, unilaterales y, desde luego, problemáticas. ¿Es en verdad la filosofía de Hegel un catecismo camuflado, una camuflada lección de catecismo, como quería Schopenhauer? ¿No será más bien un humanismo desamparado y desesperado, una filosofía pura y sin Dios, camuflada de Catecismo? Más bien que una Teología a lo zaino (hinterlistige), como decía Nietzsche de la Filosofía alemana, ¿no será por el contrario Nietzsche mismo el verdadero estallido de esta filosofía?²⁶. O, generalizando aún más las preguntas, ¿no estaremos preten-

²⁴ El libro de A. CHAPPELLE, *Hegel et la Religion, I: La problématique*, Edit. Univ., Paris 1964, parece partir valientemente de la conciencia de esta complejidad. No es posible dar un juicio sobre él hasta que no aparezcan los otros volúmenes previstos para la obra completa.

²⁵ Véase *Geschichte der Philosophie* passim en el prólogo (*Sämtliche Werke* —H. Glockner—, Bd. 17, 66 ss.). V. g.: "...Dass jede Philosophie notwendig gewesen ist, und noch ist keine also untergegangen, sondern alle als Momente eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind... Die Prinzipien sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Prinzipien, so ist keine Philosophie widerlegt worden... Das Verhalten gegen eine Philosophie muss also eine affirmative und eine negative Seite erhalten; dann erst lassen wir einer Philosophie Gerechtigkeit widerfahren. Das Affirmative wird später erkannt, im Leben wie in der Wissenschaft; widerlegen ist mithin leichter als rechtfertigen".

²⁶ Los dictérios de ambos contra Hegel ("Hegel y su tropa", dice Schopenhauer) son de hondo resentimiento, pero penetrantes y deliciosos. Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, c. 46. Y conocida es ya la frase de Nietzsche sobre la filosofía alemana, apuntando fundamentalmente a Hegel: "Los alemanes me comprenderán inmediatamente cuando digo que la Filosofía está corrompida por la sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana y el mismo Protestantismo es su peccatum originale. Definición del Protestantismo: Parálisis del cristianismo y de la razón. Basta con pronunciar la palabra "Tübinger Stift" para comprender inmediatamente lo que es, en su raíz, la filosofía alemana: una teología fermentada". (*Der Antichrist*, I, 10; *Werke*, 1966, X, 367).

diendo reducir a fórmulas imposibles una pluralidad de descendencias reales en la significación de Hegel? ¿No estaremos queriendo hacer un Hegel *ad usum Delphinis*?

En este estado de la cuestión caben, pues, muchos puntos de vista. Lo verdaderamente peligroso y desorientador sería el querer negarlos o ignorarlos. En Hegel o con Hegel se realiza *un cambio* que yo llamaría el paso del Dios gótico a un Dios dialéctico. ¿Puede poseer verdad o viabilidad esta doctrina? ¿Cómo ha surgido, cómo se ha llegado a formular, cómo debe entenderse?

Para responder a estas preguntas no podemos situarnos de plano en el "sistema" de Hegel. Es preciso conocer su *itinerario*, los pasos lentos de su incubación, los estadios negativos o de crítica a los que pretendió responder, los primeros tanteos de su formulación, la prehistoria, en suma, de ese "sistema".

Es preciso no olvidar tampoco que el "tema" de Dios no es el único, ni siquiera el primordial en la intención doctrinal y sistemática de Hegel. Pero sí será el más decisivo en el momento de organizar el sistema, y sobre todo en el desarrollo de las soluciones. Por eso dirá Hegel, más tarde, que el concepto de Dios es el verdadero contenido de la filosofía. Es además, como veremos, el tema por el que Hegel debuta como pensador. Para ser más exactos, no diríamos que es el tema de Dios, sino la temática religiosa en general.

En las líneas que van a seguir, como primer ataque al tema, nos alargaremos solamente hasta lo que se ha convenido en llamar "el primer Hegel". Como aún esta denominación no puede tener límites muy definidos, nosotros los concretamos en una fecha, que es la de 1796. En ella comienza, de hecho, lo que pudiéramos llamar el período positivo o ya constructivo de Hegel.

En la eventual continuación de nuestro trabajo, le seguirán los estudios sobre el Dios del "sistema" de Hegel y, por fin, un intento de valoración.

Antes de entrar en la descripción de ese itinerario, es preciso una sucinta orientación bibliográfica. En su *Historia de la Filosofía*, Hegel había filiado su propio pensamiento como la continuación y coronamiento del idealismo alemán y muy concretamente como el enderezamiento y culminación del padre de ese idealismo, Kant. El descubrimiento de los escritos de juventud hizo poner en cuarentena esa propia filiación para ver en Hegel un pensador distinto, que se plantea problemas

nuevos que responden a la situación real del momento histórico en que vivió. El montaje sobre el idealismo y sobre la temática de sus antecesores pertenece al condicionamiento histórico de la expresión y de los contenidos formales de una terminología dada en la que se inscribe. Hegel no parte de ideologías, sino de problemas reales, sociales y religiosos, vividos, sentidos y atacados directamente por su reflexión personal. Ello no quiere decir que no sufra influencias de otros autores o que proceda en solitario, sino que hasta lo que recibe y asimila hay que entenderlo *desde él mismo*.

El precursor de ese cambio de perspectiva fue Dilthey, que había estudiado los manuscritos de juventud antes de que se publicaran²⁷. A pesar de las lagunas de que adolece, el estudio de Dilthey sigue siendo hoy de gran valor, dado sobre todo el método de convergencia histórico-biográfica que utiliza y que sabe manejar como su verdadera especialidad. Puede considerarse como una introducción al estudio de Hegel. En 1907 Hermann Nohl, alumno de Dilthey, publicó los *Hegels theologische Jugendschriften*²⁸, que venían a ser la prueba documental de Dilthey y que ofrecieron a los estudiosos e investigadores un campo dilatado y nuevo para su trabajo. En 1936, J. Hoffmeister publicó los *Dokumente zu Hegelsentwicklung*²⁹ que venían a concretar, completar y en parte limitar los datos generales que poseíamos con las *Vidas de Hegel publicadas* por K. Rosenkranz y por R. Haym³⁰. Añadiendo a éstos la Correspondencia de Hegel en su juventud, publicada más re-

²⁷ La obra de Dilthey es la citada en la nota 5 de este estudio: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* (Werke, B. IV). En la edición española de las obras de Dilthey, este estudio ocupa el vol. V, bajo el título *Hegel y el Idealismo*. Traducción de Eugenio Imaz, Méjico-Buenos Aires 1956.

²⁸ *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin, herausgegeben von Dr. Hermann Nohl, Tübingen 1907*. La obra contiene: I. *Volksreligion und Christentum*. Fragment 1-5 (p. 1-72); II. *Das Leben Jesu* (p. 73-136); III. *Die Positivität der christlichen Religion* (p. 137-240); IV. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (p. 241-342), y V. *Systemfragment von 1800* (p. 343-351). Como Apéndice figuran otros pequeños borradores o proyectos de Hegel (*Entwürfe*, p. 355-402), y una cronología detallada de todos los manuscritos. Se ha dicho que la denominación de "teológicos" es impropia aplicada a todos estos escritos, ya que los hay también no estrictamente tales. Pero es lo cierto que los teológicos son los que fundamentalmente dominan, y justifican bien ese título de Nohl.

²⁹ *Dokumente zu Hegelsentwicklung*, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Stuttgart 1936.

³⁰ Karl ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844. Hay una reimpresión fotografiada de 1963. Rudolf HAYM, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*, Berlin, Gaertner 1857.

cientemente dentro de la correspondencia general³¹ poseemos la casi totalidad de lo que pudiéramos llamar "fuentes" para el estudio del primer Hegel. Para estudios posteriores ya se puede recurrir a las de las Obras Completas.³²

No vamos a citar aquí la multitud de trabajos aparecidos inmediatamente o con posterioridad al conocimiento de este material documental. Pueden verse en cualquier bibliografía sobre Hegel³³.

Por lo que toca a nuestro tema, ponemos en nota los trabajos que consideramos más orientadores y que directamente hemos podido consultar. En general, todos tienen el valor de ser estudios directos e inmediatos, y casi todos también el defecto de querer limitar a Hegel a la perspectiva propia y a la problemática que cada autor ha elegido³⁴.

³¹ *Briefe von und an Hegel*, Hrsg. von Joh. Hoffmeister und Rolf Flehsig, 4 vols., Hamburg 1953 y aa. ss. Interesan sobre todo los vol. I (correspondencia de 1785-1812) y el último: *Nachträge. Dokumente zu Hegels Leben*.

³² Las ediciones de las o. c. son hoy cuatro: 1.ª: La de 1832-1845, hecha inmediatamente después de su muerte por una asociación de amigos, en 18 vols., con (19) de cartas, preparado por el hijo de Hegel, Karl. 2.ª: La *Jubiläumsausgabe*, que repite la anterior, pero aumentándola ampliamente. Son 20 vols., a los que añaden otros 6 con la Vida de Hegel (21-22) y un Hegel-Lexicon (23-26), preparados por Hermann Glockner. Stuttgart 1927-1940. La tercera reimpression es de 1949-1959. Es la que se suele citar, por ser la más completa hoy, si bien no la más crítica. La 3.ª es la de Lasson: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Georg Lasson, Leipzig 1911 ss. Son 21 vols. La 4.ª es la fundada sobre esta de Lasson, con nuevo plan y estudios críticos, en 32 vols., por J. Hoffmeister, Hamburg 1952 ss. Se tiene intentada una nueva y que quiere ser definitiva edición, (Cfr. H. Heimsoeth, *Die Hegel-Ausgabe der Deutschen Forschungsgemeinschaft: Kant-Studien* 51 (1959-60) 506-511). Mientras no se especifique otra cosa, nuestras referencias serán siempre a la edición de Glockner, 1949-1959.

³³ Véase, por ejemplo, la de F. WIEDMANN, al final de su *Hegel*, edic. Rowohlt, Hamburg 1965, 149-164. La bibliografía general sobre Hegel se puede dividir cómodamente en dos apartados fundamentales. El de temática religiosa y el de temática social. Para las obras del primero, véase la edición de las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Lasson, reimpression), con bibliografía hasta 1965 (Vol. II, parte 2.ª, p 245-256). Para las del segundo, la edición: *G. W. F. Politische Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, 372-374.

³⁴ Paul ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel*. (Liberté et aliénation), Paris-Louvain 1953. En el "Etat de la question" (p. 1-11), da un informe detallado de los estudios hechos hasta su fecha y su orientación doctrinal. Carmelo LACORTE, *Il primo Hegel*, Firenze 1959. George SIEGMUND, "Hegels religiöse Urentscheidung": *Hochland* 51 (1958-59) 508-520. Arturo MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino 1959. Günter ROHRMOSER, *Subjektivität und Verdänglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh 1961. Para la evolución formalmente filosófica, J. SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt am Main 1938. Las dos tendencias fundamentales de las "interpretaciones" del joven Hegel podían estar "representadas" por J. WAHL, *La malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*, Paris 1929 (2.ª edic. 1951). La preocupación religiosa origina y traspasa toda la obra hegeliana. "Au début de sa vie, comme vers la fin, Hegel s'affirme théologien. D'un bout a l'autre de son oeuvre, un motif court, celui de la réconciliation et de la beatitude" (p. 14). "Non seulement la conscience de l'Allemagne était souf-

Ninguno, por tanto, puede hacer prescindir del acceso a las fuentes; pero todos, a su vez, ofrecen la ventaja de hacer ver por cuán diversos costados se puede entrar de verdad en Hegel.

II.—EL DIOS HEREDADO.

Cada vez vamos viendo al hombre más ligado y dependiente de sus raíces, libre en su desarrollo, pero condicionado hondamente por su origen y por su contorno. Hegel dirá que cada individuo “es hijo de su tiempo”, y querer escapar a esta condición es como querer saltar fuera de la propia sombra. En la medida en que el hombre es la conciencia de su tiempo, conciencia lúcida o conciencia dormida, es además, en el ámbito religioso, hijo de la religión heredada³⁵.

Hegel nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770. Fue hijo de un matrimonio de la clase burguesa de aquel entonces. De tres hermanos que eran, G. W. F. Hegel fue siempre el más mimado “porque aprendía muy bien”³⁶. Sus padres figuraban como buenos cristianos en aquel Cristianismo protestante de la *Aufklärung*, indeciso y con los problemas simplificados, como más tarde lo verá y criticará el mismo Hegel. Se ha dicho que su padre podía ser “libre pensador”³⁷, pero la influencia más fuerte en la niñez la recibe Hegel de su madre, de quien aprendió

frante et angoissée, mais aussi la conscience de ce jeune allemand” (p. 17). Y por G. LUKACS, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich-Wien 1948. Para Lukacs, Hegel como toda la filosofía clásica alemana, es una parte ya de la historia de la filosofía marxista. El libro citado de R. GARAUDY, *Dieu est mort*, Paris 1962, que pretende superar estos dos planteamientos unilaterales, acusa a Lukacs de hacer de Hegel “un marxiste avant la lettre” (p. 4, n. 1). Sobre las correcciones a Wahl, puede verse la carta del mismo J. Wahl que va como apéndice al volumen (p. 431-434). A pesar de ser anterior, creo que se debe seguir manteniendo el punto de vista de A. T. B. POPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, La Haye 1960, según el cual, “el ideal del joven Hegel está todavía tan vago e indiferenciado que apenas podría caracterizarse como “filosófico”, “religioso”, “moral” o “estético”. Todos los elementos sacados a luz (y frecuentemente aislados) por los comentaristas se encuentran en el ideal de un pueblo bello y libre (*peuple beau et libre*), pero formando un nudo casi inextricable” (p. 2).

³⁵ Véase, en Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, edic. Hoffmeister, 1940, 42-46; 72; 183-188; 244-245. Un comentario a estos textos puede verse en A. CHAPPELLE, *Hegel et la Religion*, o. c. 21-26. En él se concluye a que el hombre-filósofo, “il est aussi l'enfant de sa religion. Philosophier, c'est penser en vérité la religion de son temps”.

³⁶ F. WIEDMANN, o. c. 7. Los otros dos hermanos se llamaban Jorge Luis y Cristina. El primero morirá joven y la segunda sobrevivirá al famoso hermano, pero terminará enferma de los nervios y suicidándose.

³⁷ P. ASVELD, o. c. 22.

las primeras lecciones de latín; era una mujer de extraordinaria formación, dada la que acostumbraban a poseer las mujeres de su época. Murió cuando Hegel contaba apenas quince años³⁸.

Los Documentos que poseemos sobre la niñez y juventud de Hegel nos dejan mucho que desear para lo que quisiéramos saber. Poseemos algunos ejercicios del tiempo de su Gimnasio de Stuttgart, un Diario personal y algunos "extractos de sus lecturas"³⁹. Lo que ciertamente queda claro en ellos es el interés de Hegel por los temas religiosos, pedagógicos y sociales y sus vivencias al día acerca del ambiente y preocupaciones de la *Aufklärung*. En este clima es normal y común una anotación como la que encontramos en uno de sus trabajos escolares, que trata de un ensayo sobre "La Religión de los griegos y los romanos":

"La historia nos enseña... que debemos someter a examen nuestras propias opiniones, transmitidas de generación en generación. Esta experiencia nos enseñará que muchas de ellas son errores y que las de aquellos que piensan distinto de nosotros pueden ser verdades"⁴⁰.

Por ello, muchos cristianos de hoy deberían ser más cautos en la crítica de los errores y supersticiones de los paganos, ya que ellos mismos no están libres de esos y a veces más groseros errores.

Más que reflexiones personales, debemos ver en estas expresiones lo que Hegel tomaba y recibía del pensamiento y convicciones de sus maestros. La segunda anotación pertenece a su *Diario*⁴¹. Es interesante repasar este Diario para conocer y ver esbozado ya el carácter del futuro Hegel. Comienza el 26 de junio de 1785 y termina el 7 de enero de 1787. Nada más lejos de lo que pudiéramos imaginarnos que sería el Diario íntimo de un joven. Aquí no hay nada de intimidad. Hay notas del día,

³⁸ Carta de Cristina a la viuda de Hegel, sobre los recuerdos de la infancia. Cfr. *Dokumente*, o. c. 392 ss.

³⁹ Cfr. *Dokumente*, o. c., y el estudio detallado de P. ASVELD, sobre *Los años de formación escolar en Stuttgart y Tübinga*, o. c. 12-42.

⁴⁰ *Dokumente*..., o. c. 43. Lleva la fecha del 10 de agosto 1787.

⁴¹ *Dokumente*..., o. c. 36: Simili errore (sic) multos e Christianis irridere vidi... Referamus id ad nostra tempora. Multis in ritibus eandem adhuc durare superstitionem vidi, ut in sepulchralibus aliisque apud collustriores Lutheranos. Ast apud Catholicos totus ad hanc diem viget... Illi forsán exceptis paucis cultioribus plerique omnes qui referent Deorum naturam ad suam humanam, affingerentque illis humanos affectus, necessitates, etc. (*Diario*, día 11 de marzo de 1786). El Diario está escrito algunos días en alemán y otros en latín para ejercitarse en esta lengua. Naturalmente, es un alemán, y más un latín, de colegial.

secas, objetivas, transcripción de alguna anécdota estudiantil, horas y temas de clases, compra de libros, lecturas... y nada más. Perfectamente neutro. El joven Hegel vive su vida, pero no la relata. No siente necesidad de hacerlo. El Diario es más aleccionador por lo que calla que por lo que dice. Hay un perfecto dominio de su sensibilidad y de su pubertad. Cuando, ya viejo, veamos que corrige suavemente a su mujer por su impresionabilidad y por su fácil expresividad⁴² —su mujer era 21 años más joven que él— no podemos menos de unir la línea perfecta de este dominio. Está ya aquí el Hegel duro, imperturbable, desdénoso, casi insolente del lejano profesorado de Berlín.

El 7 y el 25 de agosto de 1785, hay dos notas que pueden interesarnos para ver las preocupaciones del joven estudiante. Hegel asiste dos domingos a la Misa de los católicos. Le agradan los sermones, pero le disgusta la Misa en cuanto tal⁴³. Este interés por lo católico —subrayemos que es ya un interés *intelectual*— lo repetirá más tarde en una carta a Schelling en la que, buscando colocación, le indica que en igualdad de circunstancias preferiría una ciudad católica a una protestante para conocer más de cerca esa religión⁴⁴.

Tal vez más que estos datos directos puedan suministrarnos luz las descripciones posteriores de Hegel sobre la religión en la niñez. Podemos sospechar que, al hacerlo, Hegel repetía lo ocurrido en sí mismo.

“La religión es el asunto de mayor importancia en la vida del hombre. Desde la infancia nos han enseñado a balbucear oraciones a Dios, a plegar juntas nuestras manecitas para elevarlas al Ser supremo; a recoger en la memoria una serie de frases, entonces todavía incomprensibles, para usarlas más tarde en la vida y hallar consuelo en ellas.

Al correr de los años, las prácticas religiosas ocupan una gran parte de nuestra vida. Para muchos, todos sus pensamientos y afectos giran en torno a la religión como el aro en torno al eje de la rueda. Además de otras festividades, consagramos a la religión el primer día de la semana, un día que resplandece, desde nuestra infancia, con la más bella y jubilosa luz. Vemos en torno a nosotros una clase particular de hombres dedicarse exclusivamente al servicio religioso; y la religión está presente en todas las ocasiones y sucesos más importantes de la vida del hombre, aquellos

⁴² *Briefe*, c. II, 422.

⁴³ *Dokumente...*, 21-22. En el primer día hubo sermón, y en el segundo una exposición de Catecismo. Del primero dice Hegel “ita placuit, ut saepius hanc concionem adire statuerim”. De la segunda: “mire mihi placuit”. De la Misa, “quam vocant, nondum erat finita, cum venirem, quae quidem mihi, ut sano cuiusvis hominum, maxime displicuit”.

⁴⁴ *Briefe*, o. c. I, 58 ss.

de los que más depende su felicidad personal: el nacimiento, el matrimonio, la muerte, las exequias..."⁴⁵.

Esta penúltima anotación nos remite al delicado tema de la posible vocación religiosa, pastoral, de Hegel. Los autores suelen pasarlo por alto, ateniéndose al silencio del mismo Hegel en todo lo que concierne a lo exclusivamente personal. Pero estimo que es de extraordinaria importancia para conocer y explicarnos el mundo inicial de las preocupaciones intelectuales de Hegel. ¿Tuvo efectivamente Hegel vocación religiosa, es decir, pastoral?

Aunque los datos son muy escasos, creo que se puede concluir muy verosímilmente que Hegel no pensó en su juventud, hasta ya muy vencidos sus 20 años, en ser otra cosa que teólogo y *pastor*. Al terminar sus estudios de Gimnasio en Stuttgart, a los 18 años, el padre de Hegel pensó en mandarle a estudiar Teología a Tubinga, solicitando para ello una beca de la "Tübinger Stift" (Institución Tubinga).

En la solicitud oficial al Duque, el padre de Hegel se responsabiliza de la seriedad y aplicación del candidato, de que no se dedicará a otra profesión que la Teología y espera que, con la gracia de Dios, el día de mañana pueda dedicarse al servicio espiritual de la Iglesia⁴⁶. Ciertamente no podemos concluir de aquí una aceptación o decisión igual por parte del hijo. Pero el comportamiento de Hegel en Tubinga y la fuente de desilusiones que allí va a sufrir nos indican que efectivamente existió en él esa aceptación por lo menos tácita. También es cierto que no todos los candidatos de la "Stift" habían de ser obligatoriamente curas, es decir, Pastores. Pero ese era el camino normal y las deserciones, normalmente, venían como "expulsiones". Las desilusiones de Hegel, por las que llegó a tomar una decisión de oponerse —¡por fin!— a su padre, vinieron ya muy tarde, y como consecuencia de lo que Hegel estimó injusticias del ambiente clerical de la "Stift", sobre todo de las "recomendaciones".

Un testigo ocular de este ambiente y de los disgustos de Hegel nos cuenta un episodio que llegó a terminar con las indecisiones del aspirante. A un compañero de clase, muy ordenadito, pero de menos talento y méritos que Hegel, lo colocan en el tercer puesto de clase antes de él,

⁴⁵ *Volksreligion und Christentum (Theologische Jugendschriften, o. c. 1)*. El fragmento lleva la fecha de 1800; pero fue escrito ya en Tubinga. Cfr. C. LACORTE, *Il primo Hegel*, o. c. 305 ss.

⁴⁶ *Briefe*, o. c. I, 58 ss.

por ser, sencillamente, “sobrino de su tío”. Y comenta el amigo de Hegel: “Ello significó una herida en el corazón de Hegel, aunque lo ocultó ante los demás, como sólo yo puedo saberlo... Pero si hubiera sido el tercero en la promoción, no lo hubiera conocido Berlín (como filósofo) ni hubiera dado tanto que hablar a la patria alemana”⁴⁷.

En esta situación interior, la decisión última del Claustro de la “Stift” sobre la conducta de Hegel y de su poca dotación para la predicación y por tanto para seguir la opción de Pastor, no debieron, en el fondo, más que alegrar a Hegel⁴⁸. Tenía ya buenos motivos para renunciar. Pero puede quedar esto bien en claro: Hegel perdió su vocación en la Stift, su vocación de Pastor, y de ahí nacerá la determinación de dedicarse a la filosofía, como un condenado a ella. En esta nueva determinación vendrán a quedar absorbidas y transformadas —pero no perdidas— las intenciones, perspectivas y “funciones” del pastor fracasado. El “reformador religioso” que querrá ser y vendrá a ser Hegel, no podría comprenderse sin esta incubación, en los años más plásticos de su juventud, del Seminario de Tubinga. En una carta confidencial a su amigo Schelling, Hegel confiesa: “Mi formación científica ha partido de necesidades subalternas del hombre. Desde ahí, he sido empujado a la ciencia y *el ideal de mi adolescencia ha tenido que adoptar la forma de la reflexión* y transformarse a la vez en Sistema. Ocupado en este trabajo, me pregunto ahora qué camino de retorno (Rückkehr) debo encontrar para influir en la vida de los hombres”⁴⁹.

El mundo espiritual de la Stift era muy complejo y sellará para siempre a Hegel. No podemos entrar aquí en muchos de sus detalles

⁴⁷ El testimonio es de Leutwein, aunque en otros detalles pueda ser cuestionado, no vemos razón para suponer aquí intencionada inexactitud. El joven condiscípulo recomendado fue Märklin, también de Stuttgart. Después de relatar el suceso, Leutwein añade: “Das selbständige Bedürfnis einer neuen Philosophie war es gewiss noch nicht. Wäre er der Dritte in der Promotion geblieben, so würde gewiss Berlin ihn nicht gesehen, noch er dem deutschen Vaterland so viel zu reden gegeben haben”. (*Dokumente*, o. c. 429).

⁴⁸ Llevado tal vez por esta impresión, K. ROSENKRANZ en su *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, simplifica demasiado el problema al liquidarlo de este modo: “Einen Beruf für das geistliche Hirtenamt konnte er sich nicht zutrauen und entsagte, ganz wie Kant, Fichte und Schelling, die auch Theologie studiert hatten, der Kirche, ohne kaum weiter darauf zu achten, dass er aufgehört habe, Theologe zu sein” (p. 36).

⁴⁹ *Briefe*, cit. I, 58 ss. “In meiner wissenschaftlichen Bildung; die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, musste ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters musste sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist”. Kostas Papaioannou (*Hegel*, Paris 1966, 12), comenta

y habremos de conformarnos con datos generales que, en todo caso, será preciso retener.

El edificio de la "Tübinger Stift" era un *antiguo convento de Agustinos* que, como otros tantos, había sido convertido por las autoridades civiles en centro de formación del "joven Protestantismo". Los residentes asistían a las clases de la Universidad, y en la Stift tenían a los "Repetidores" (Repetenten) que ayudan a los estudiantes y explicaban lo que fuera necesario para facilitar los estudios de la Universidad. La *Stift* era, pues, algo así como nuestros Colegios Mayores españoles, pero con disciplina de seminario diocesano. Los residentes tenían que asistir a las prácticas religiosas, predicar cuando les tocara en el comedor, retirarse temprano por la noche y resignarse a los castigos previstos cuando infringieran el Reglamento. En cuanto a las lecturas reinaba la más absoluta libertad. Se leían principalmente autores franceses, y Rousseau era uno de los privilegiados; lo fue sobre todo para Hegel. En el tiempo de la Revolución francesa se formó un "Club político" de entusiastas de las nuevas ideas que gritaban "¡Viva la libertad!" y "¡Viva Juan Jacobo!". Hegel no se distinguió por la estricta observancia. Le gustaba beber, cortejar a las jóvenes, y más de una vez llegó tarde por la noche al Seminario⁵⁰. Las notas de conducta van con estas denominaciones: boni, probi, recti, languidi... En cuanto al estudio siempre fue aplicado y juzgado como de "ingenium bonum" y el certificado final, al salir de la *Stift*, llevaba esta fórmula: *Studia theologica non neglexit, orationem sacram non sine studio eleboravit, in recitando non magnus orator visus. Philologiae non ignarus, philosophiae multam operam impendit*⁵¹.

En cuanto al contenido de esos estudios, desde el punto de vista religioso, era el dado por el espíritu de la *Aufklärung*. Un Cristianismo

esta frase con estas palabras: "Depuis Platon, l'esprit philosophique n'avait pas entendu pareille confession. Platon avoue, lui aussi, dans la VII^e Lettre, d'avoir été "contraint" (*hénankasthén*; et l'Anangke antique était presque une damnation) de se tourner vers la Philosophie tandis qu'il "restait toujours attiré par la politique".

⁵⁰ *Dokumente...*, 432 ss.

⁵¹ Cfr. F. WIEDMANN, o. c. 16; *Briefe*, IV, 162 ss; P. ROQUES, *Hegel. Sa vie et ses oeuvres*, Paris 1912, 23. Una nota cómica en la versión de ese Certificado de Conducta y Aplicación de Hegel, aparece en la que de él dio E. Zeller tergiversando "multam" por "nullam". Haym, en su biografía de Hegel (1857) aprovechó esta versión para concluir que Hegel "ein Mensch mit guten Anlagen, aber mässigem Fleiss und Wissen, ein schlechter Redner und ein Idiot in der Philosophie sei" (p. 40). Aunque Hegel no pensara inicialmente en su dedicación a la filosofía, ni pudiera compararse en la elocuencia a Fichte, ni en la precocidad y brillantez a Schelling, estuvo siempre, naturalmente, muy lejos de ser... un idiota en filosofía.

visto como religión natural, en el que lo sobrenatural era obviado o dejado en la sombra⁵², y en el que se inyectaba más filosofía kantiana que sustancia evangélica. En consonancia con ese espíritu, Dios era el Dios del deísmo, el Dios exigido por la Razón práctica de Kant y el justificador y mantenedor de la libertad y de la inmortalidad. Como dato ya incluido en la tradición alemana, reinaba una gran admiración por la cultura clásica, sobre todo por Grecia⁵³.

Hegel tuvo por compañeros de habitación a Hölderlin y a Schelling. Ello iniciará una gran amistad entre los tres, de largas consecuencias para la vida de cada uno, pero sobre todo de Hegel, que tendrá que acudir a ella para pedir ayuda en varias ocasiones. Al despedirse de la *Stift* adoptarán una consigna como lema de recuerdo y de unión que había de mantenerlos en la persecución del ideal. La consigna rezaba así: "Uno y todo. Razón y libertad en la Iglesia invisible"⁵⁴.

Las buenas gentes de Tubinga llamaban a los "seminaristas" los *negros* (*die Schwarzen*), por su uniforme talar, y los compañeros llamaban a Hegel "el viejo" por su actitud un poco desmadejada y meditativa. Se conserva una caricatura del seminarista Hegel, a sus 19 años, con la cabeza hundida y apoyándose sobre dos muletas, sobre la que el autor escribió este "*Dios guarde al buen viejo*"⁵⁵.

III.—UN DIOS PARA EL PUEBLO.

De la doble línea de preocupaciones, religiosas y sociales, del joven Hegel, nace su primer trabajo escrito, *Volksreligion und Christentum*. Ya dijimos que, aunque fechado más tarde, pertenece en pensamiento e intenciones a la época de formación de Tubinga y suele, por ello

⁵² Cfr. P. ASVELD, o. c. 27-32.

⁵³ Ya en los Gimnasios ("Institutos" o "Colegios de Segunda Enseñanza") se decía, con un poco de hipérbole, que "se alimentaba a los alumnos ante todo, *mit dem Mark des Altertums*". La verdad es que no eran tan ideales esos Gimnasios como las normas escritas los podían hacer suponer. Cfr. J. KLAIBER, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Stuttgart 1877, 77 ss.

⁵⁴ El "Uno y todo" era el lema de Lessing ($\xi\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$) y lo había escrito Hölderlin en un cuadreno de pensamientos de Hegel. En las cartas apelarán los amigos al recuerdo de la consigna: "*Vernunft und Freiheit bleiben uns're Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche* (Hegel a Schelling, *Briefe*, I, 18).

⁵⁵ El dibujo y pie eran de Fallot, amigo de Hegel, quien los había puesto en el "Hegels Stammbuch": *Gott stehe dem alten Mann bei*. Cfr. *Dokumente...*, 431.

denominarse como *Tübinger-Fragment*⁵⁶. El tono general del fragmento es de ensayo y roturación de nuevos surcos por los que pueda discurrir un pensamiento todavía no clarificado, ni definido, pero que tiene una conciencia segura de que es preciso un cambio sobre la visión e interpretación del pasado. A esta nubosidad en la doctrina y en sus contornos se une un braceo de arenga juvenil, que tiene algo de sermón y apología, sobre todo cuando nos habla del grito vivido del corazón, de la voz de la inocencia, del sentimiento incorrupto frente a las abstracciones del intelecto que paralizan y dan muerte a todo lo espontáneo. Las influencias superan sin duda a la parte de originalidad, pero, con todo, se perfilan ya distinciones que llegarán a ser básicas en el Hegel posterior: Razón e intelecto, corazón y ley, abstracción y vida, etc.

Más que un Dios para el pueblo, lo que propugna aquí es una Religión para la vida, para la elevación, para la esperanza y para la alegría cotidiana del pueblo. En este contexto general deben comprenderse los trozos que a continuación transcribimos:

“La religión no es mero conocimiento histórico e intelectual; la religión interesa al corazón, tiene influencia sobre nuestros sentimientos y sobre las determinaciones de nuestra voluntad... Porque el hombre es sensible, la religión debe también ser sensible, debe mover los impulsos sensibles para el recto obrar, debe tener influencia sobre la voluntad”⁵⁷.

Un dato y apreciación general sobre la Historia del Cristianismo debe tenerse muy en cuenta. Nos explicará la seguridad de Hegel en todo su afán de innovador.

“Las doctrinas principales de la religión cristiana han permanecido ciertamente las mismas desde su nacimiento hasta hoy; pero, al hilo de las diversas circunstancias históricas, se han puesto de relieve unas, mientras otras se han dejado en las sombras. Aquellas ganaban así en luz y evidencia, mientras las segundas se iban disminuyendo y limitando, desnaturalizando... Hay en los pueblos un espíritu joven o espíritu que envejece. El primero siente y se goza en su propia fuerza, tiene sed de novedades y se interesa altamente por ellas... El segundo se define sobre todo por el atenimiento a lo estatuido; está preso en sus cadenas como el viejo en su podagra, refunfuña y gruñe, pero no logra liberarse de

⁵⁶ *Hegels theologische Jugendschriften*, o. c. 1-72. Cfr. G. ASPELIN, *Hegels Tübinger Fragment*, Lund 1933; C. LACORTE, *Il primo Hegel*, o. c. 305: “Il titolo del Nohl *Volksreligion und Christentum* è esatto solo in parte, e cioè in quanto il frammento è raccolto insieme a quelli composti da Hegel, sullo stesso tema centrale, nel periodo di Berna”.

⁵⁷ *Volksreligion...*, o. c. 5.

ella... Ese espíritu goza sólo a media conciencia de sus placeres, sin abertura a la bella y serena alegría que le invita a la simpatía con los otros; sus fiestas son palabrería y, como en los viejos, no va más allá de las palabras...

...Sobre un espíritu oprimido, que ha perdido su fuerza juvenil bajo el peso de sus cadenas y comienza a envejecer, tendrán un influjo bien escaso las ideas religiosas” 58.

La religión es aquí para Hegel un elemento esencial e indispensable para la “educación” del hombre, para su elevación, para liberarlo de la esclavitud que a veces la misma religión, convertida en superstición y contagiada de fetichismo y de política, le ha llegado a traer. Pero la religión oficial que Hegel ve, en vez de libertad, le ofrece al hombre sumisión, esclavitud y cadenas. El Occidente “ha inventado un nuevo genio de las naciones cuyo aspecto (Gestalt) es senil y miope, sin coraje, sin confianza en su propia fuerza, aherrojado...” 59. Es preciso regenerarlo y elevarlo a una nueva vida. Frente a la religión del allende, hay que hacer resurgir una religión del aquende, entusiasmadora, jovial, exultante: una religión que trascienda y trasmite vida y entusiasmo, que dé libertad y fuerza de comunión. Frente al Dios Señor, que exige sacrificios, que pide humildad para ofrecer protección, que da preceptos, exigente y terrible, y castiga a los transgresores, hay que redescubrir el Dios gracioso y bueno, que se goza en la compañía y en el júbilo de los hombres, como los viejos dioses de la mitología griega. Este Dios bien puede ser el de la revelación cristiana, pero reencontrado, purificado de inútiles adherencias teológicas, inmediato y providente, en bella consonancia con las exigencias de la razón humana, aunque venga envuelto o reflejado en mitos. La religión debe desarrollar la libertad humana y la inocencia originaria del hombre. Por eso ha de intervenir en ella el corazón, hablar al entusiasmo y al afecto, movilizar y dar savia y cauce social al “sentimiento incorrupto”. Tristemente la religión cristiana —insiste Hegel— no admite hoy “los colores dulces y bellos de la sensibilidad” 60.

58 *Ibid.* 6.

59 Esas palabras de Hegel están borradas en un trozo final del manuscrito. Tal vez Hegel no estaba seguro de ellas o no quisiera todavía aparecerlo. Son, por lo demás, una expresión que redondea la apelación idealizada a Grecia que se reitera en el manuscrito.

60 “Denn Religion ist Sache des Herzens” (p. 10). “Wo das Herz wie bei dem Klosterbruder in der Scene im Nathan, woraus die obigen Worte entlehnt sind, nicht lauter spricht, als der Verstand..., dessen Herz taugt schon nicht viel, die Liebe wohnt nicht in ihm. Nirgends ist die Stimme der unverdorbenen

Dentro de esta tonalidad de descripciones de lo que ha llegado a ser la religión cristiana y de los deseos de lo que debía ser la verdadera religión del pueblo y para el pueblo, deben situarse las conclusiones del apartado III del ensayo, el más importante para nuestro tema, y del que entresacamos estos párrafos:

“En cuanto notemos una fractura o separación o divergencia entre la vida y la doctrina, nos asalta inmediatamente la sospecha de que hay una quiebra en la forma de la religión... Si las alegrías y contenidos de los hombres deben avergonzarse ante la mirada de la religión; si el que se ha dejado llevar de la alegría de una fiesta debe alejarse de ella a hurtadillas para refugiarse en el templo... es que la forma exterior de esa religión es demasiado tenebrosa o sombría para obligar a someterse a sus exigencias o mandamientos, renunciando a las alegrías de la vida”⁶¹.

“La religión de un pueblo, que engendra y alimenta sentimientos elevados, debe ir de brazo con la libertad”⁶².

“Nuestra religión quiere educar a los hombres *para ciudadanos del cielo* cuya mirada esté siempre dirigida a lo alto y con ello *se convierten en extraños sus sentimientos humanos*. En nuestra mayor fiesta pública, nos acercamos al goce del don sagrado en colores de luto, y humillados los ojos. En esa fiesta, que debería ser fiesta de la confraternización general, algunos temen, al beber del cáliz fraterno, ser afectados por el mal de otro anterior que haya bebido antes...; su ánimo no está recogido ni transido de sentimientos santos. Durante la función hay que sacar del bolsillo la oferta y ponerla en el plato... Los griegos, por el contrario, se acercaban a los altares de sus buenos dioses con los agradables dones de la naturaleza, coronada su frente de guirnaldas, vestidos con colores de alegría, irradiando contento en sus rostros regocijados, invitando al amor y a la amistad.

Espíritu del pueblo (*Geist des Volkes*), historia, religión, grado de libertad política, no pueden ser considerados separadamente, por su mutuo

Empfindung, des lauterer Herzens” (p. 11). La referencia a *Nathan, der Weise* indica otra de las fuentes sentimentales del joven Hegel. En cuanto a la admisión de los mitos, volveremos sobre el asunto; pero las palabras de Hegel son ya aquí bien claras: “...und es wäre wohl gut, um abenteuerliche Ausschweifungen der Phantasie zu verhüten, schon mit der Religion selbst Mythen zu verbinden” (L. c. 24). Para el lector latino puede ser interesante la glosa de Dilthey a una parte de este fragmento de Hegel: “En otros apuntes se describe con más detalle la destrucción de la fantasía religiosa producida en los pueblos modernos por la importación del mundo de imágenes del Cristianismo, mundo oriental y extraño, y por la expulsión de nuestros héroes y dioses autóctonos. Nunca los alemanes fueron una nación; ni siquiera el acontecimiento de la Reforma, vivo todavía en el pueblo, ha producido, ninguna fiesta religiosa de fuerza popular... Ningún mundo religioso o político de la fantasía ha crecido en suelo alemán. El Cristianismo ha despoblado el Walhala... Los escritores y artistas alemanes trabajan con materias que son extrañas al pueblo. El material cristiano nos es incómodo por el corte catequístico y por la rigidez que le inhiere” (O. C. V. *Hegel y el Idealismo*, o. c. 32).

⁶¹ Id., *Ibid.* 26.

⁶² Id., *Ibid.* 27.

influjo y logros recíprocos. Están entrelazados en un vínculo por el que ninguno puede hacer nada sin el otro y cada uno recibe algo de los demás. Educar la moralidad de los individuos particulares es asunto de la religión privada (*Privat-religion*), de los padres, del esfuerzo personal y de las circunstancias. Pero educar el espíritu de un pueblo es además asunto de la religión del pueblo y del quehacer político”⁶³.

Le evocación que a continuación hace Hegel de Grecia, de sus dioses y de su felicidad y de la felicidad de los hombres sintiéndose hijos de la naturaleza y en comunión con todas las fuerzas de la vida, no es más que una trasposición imaginativa de lo que desearía Hegel que fuera de nuevo la religión del pueblo y para el pueblo: gracia y alegría, y sobre todo, alimento y savia de libertad. Del “Deus in coelis”, estamos ya pasando al “Deus in terris”, un Dios amigo entre los hombres.

IV.—EL DIOS DE JESÚS.

Hegel abandonó Tubinga en el otoño de 1793. Después de una pequeñas vacaciones en Stuttgart se coloca de profesor particular en Berna en casa de los señores Steiger von Tschugg. No tiene todavía una doctrina; sigue buscándola en la intención y propósitos de alojar en ella esa doble corriente de preocupaciones, religiosas y sociales, que en él bulle. Enseña lo que le mandan, traduce, y sobre todo lee, lee vorazmente. “Hegel está en pleno período de titanismo”⁶⁴.

Después de reelaborar los apuntes sobre la *Volksreligion* de que hemos hablado, trata de dar forma a sus pensamientos en torno a la religión cristiana, comenzando por cifrarlos en la persona de su fundador, Jesús. *Das Leben Jesu* (La vida de Jesús) es la primera obra intencionada, con ensayo de construcción orgánica de Hegel. En la edición de los *Theologische Jugendschriften* ocupa 64 páginas⁶⁵. El pastor fracasado o renunciado nos da aquí el fruto de sus reflexiones en una nueva, o mejor, más meditada perspectiva: La religión de la razón, vista e instalada en la persona y desde la persona de Jesús. El manuscrito co-

⁶³ Id., *Ibid.* 27. Hegel añadía en líneas también borradas del manuscrito: “El padre de este espíritu es *chronos*, del que permanece dependiendo toda la vida (circunstancias temporales) y su madre es la *politeia*, la constitución; su elevadora y nutricia es la religión”.

⁶⁴ P. ROQUES, *Hegel. Sa vie et ses oeuvres*, o. c. 27.

⁶⁵ O. c. 73-136. La fecha que lleva es del 9 de mayo al 24 de julio de 1895.

mienza con estas reveladoras palabras: “La razón pura y libre de toda limitación es la divinidad misma”⁶⁶.

Esa razón está participada e inserta en el interior del hombre. Es una “chispita divina”, voz del corazón y de la conciencia⁶⁷, y la misión de Jesús es llevar a los hombres al descubrimiento y conocimiento de esa su posesión. De ella nace toda ley, toda orientación, toda invitación para el bien del hombre. Por eso ha de rechazarse, como extraña y atentadora contra la verdad y contra la dignidad del hombre, cualquier imposición exterior, venga de donde venga. La razón ha de sacar de sí misma, de su propio seno, su propia ley y dirección en la vida. Esto es lo que vino a enseñar Jesús a los hombres: a tomar de nuevo conciencia de su dignidad y autonomía. Por eso, su consigna podía ser la que da a sus discípulos en el Discurso de la Cena: “¡Honrad al espíritu que habita en vosotros!... El os hará conocer vuestro parentesco con la divinidad, pues sois de su misma raza”⁶⁸.

Este Jesús hegeliano, que se sabe de memoria los supuestos y las conclusiones de la *Razón práctica* de Kant, y enfunda en ellos el contenido del Evangelio, diríamos que va todavía más allá. Si algo quedaba en la razón de Kant como puramente expresivo o receptivo, Jesús lo hará desaparecer para hacer de la pura razón humana la fuente y el origen de toda legislación. Aceptar o dejarse dirigir por otra legislación, cualquiera que ella sea, será ya una *enajenación* del hombre. En este encuadramiento de los discursos de Jesús, los textos que Hegel pone en su boca son de una monotonía obsesionante:

“Yo me atengo —dice Jesús— a la voz no falsificada de mi corazón y de mi conciencia. Cuando alguien escucha esta voz con sinceridad, la verdad viene a su encuentro y le ilumina. Lo que yo exijo a mis discípulos es que sepan escuchar esta voz. Es ley de libertad. El hombre se somete a ella como a una ley que se da él a sí mismo. Esa ley es eterna y en ella reside el sentimiento de la inmortalidad”⁶⁹.

“Estáis ya hechos hombres” —dice Jesús a sus discípulos—. “Tened

⁶⁶ “Die reine aller Schranken unfähige Vernunft ist die Gottheit selbst” (p. 75).

⁶⁷ “Der Mensch als Mensch, versetzte Jesus, ist nicht bloss ein ganz sinnliches Wesen... es ist auch Geist in ihm, auch ein Funken des göttlichen Wesens” (p. 79).

⁶⁸ “...ehret den Geist, der in euch wohnt, durch ihn lernt ihr den Willen der Gottheit kennen, durch ihn seid ihr mit ihr verwandt, ihres Geschlechtes, nur in ihm ist euch der Weg zu ihr und zur Wahrheit aufgeschlossen” (p. 125).

⁶⁹ Id., *Ibid.* 98.

finalmente confianza en vosotros mismos y no os dejéis conducir por el antojo de nadie” 70.

En escritos algo posteriores, pero que se mantienen en esta mentalidad sobre el tema y repiten las mismas enseñanzas, se nos viene a precisar con más detalles cuál es ya este Dios de Jesús 71.

Dios es, ante todo, Padre. En esta afirmación parecería que Hegel repite la tradición sobre la novedad de la revelación traída por Jesús. Pero en realidad, Hegel la sitúa ya en su terreno. Lo que a Hegel le interesa subrayar no es precisamente la paternidad de Dios sino la filiación divina del hombre, y no una filiación de adopción, sino óntica. Jesús no era Dios por ser la segunda persona de la Trinidad, sino por ser hombre; porque todos los hombres son hijos de Dios. Estamos entrando aquí ya en el Hegel definitivo de la totalidad integral, que ahora se llamará de ordinario *vida*, y después *espíritu*. Los avances de Hegel son lentos, pero diríamos que quedan ahincados para siempre.

“La expresión más frecuente y más característica de la relación de Jesús con Dios es la de llamarse “hijo de Dios”. ...Esta descripción de relación filial es una de las pocas denominaciones que se han conservado casualmente en la antigua lengua judía y ha de contarse entre una de sus expresiones más felices. La relación del hijo con el padre no designa una unidad conceptual, como unidad en las opiniones, acuerdo en los conocimientos e igualdad en los principios... Es una unidad de relación vital, de igualdad de vida... No hay oposición de esencia ni pluralidad de sustancias. El hijo posee la misma esencia que el padre” 72.

“El desarrollo de lo divino en el hombre, el entrar en relación con Dios mediante la plenitud del Espíritu Santo, ...el vivir la armonía de todas sus facultades y caracteres..., una unión por la que todos los seres no sólo forman un conjunto sino una comunidad..., esta armonía viviente de los hombres, su comunión con Dios, es lo que Jesús llama “el reino de Dios” 37.

“Amar a Dios es sentirse sumergido en la totalidad de la vida, en la vida sin límites, en el infinito” 74.

70 “Ihr seid Männer geworden, die ohne fremdes Gängelband sich endlich selbst anzuvertrauen sind” (p. 125).

71 Me refiero a los escritos *Die Positivität der christlichen Religion*, que Hegel termina en 1796, y el que redactará dos años más tarde: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798). En la edición de Nohl ocupan las p. 137-240 y 241-342, respectivamente.

72 *Theologische Jugendschriften*, 308.

73 *Ibid.* 321.

74 “Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen” (p. 296). Un tema que aquí no tocamos, pero de notable importancia en esta época, es el del amor. El amor realiza la verdadera comunión y es prenda de inmortalidad. En él la vida como sujeto siente la vida de la totalidad o como

Comentando el inicio del Evangelio de San Juan, Hegel se extiende en complicadas y laboriosas reflexiones para hacer ver cómo la luz que ilumina al hombre no es una luz que viene del exterior, sino que el hombre mismo es el portador de su luz. La equivocación de los hombres contemporáneos de Jesús fue la de pretender ver en él a un extraño (*Fremder*). Era hombre; pero el hombre debe reconocer que “su esencia no reside en algo extraño (*fremd*), sino en Dios”⁷⁵. Lo contrario sería convertirse el hombre en esclavo, como lo reprochaba Jesús a los judíos⁷⁶. La luz del hombre “es una llama propia”⁷⁷.

De ahí nace, según Hegel, la posibilidad de la fe en lo divino. Sólo lo divino puede reconocer lo divino⁷⁸.

De esta interiorización de lo divino en el hombre, de esta inclusión del hombre en lo divino, nacen ya las explicaciones y reacciones de Hegel contra todo concepto por el que se presente a Dios como algo “exterior”. Un Dios “exterior” es un Dios “extraño” al hombre; es, por ende, inhumano, y tiende necesariamente a *enajenar* al hombre mismo.

La teoría y los textos amplios y repetidos de esta enajenación vendrán más tarde en Hegel; pero la idea ya está aquí perfectamente adquirida y fijada, fuertemente sentida y enquistada para siempre en el cerebro evolutivo de Hegel. Lo paradójico y desazonante para Hegel es que esta enajenación humana se originara precisamente *también* de la interpretación de la doctrina y de la persona de Jesús, tal como los

objeto. El amor no puede ser mandado; no puede ser objeto de ningún precepto. Dentro de la unión que realiza el amor, los amantes sólo pueden distinguirse como individuos en la medida en que *son mortales*. En lo que crea el amor, obra la divinidad y ya no puede ser separado nunca. En el amor la vida realiza y reencuentra la unidad consigo misma. El hombre se enriquece en la medida en que se da por el amor. Donación es adquisición. Desgraciadamente este amor que vino a predicar Jesús, corrió el destino de toda su enseñanza, según decimos más adelante (Cfr. *Ibid.* 265-266; *Das Schicksal der christlichen Liebe*, 323; 381-382).

⁷⁵ *Ibid.* 987.

⁷⁶ *Ibid.* 98: “Dieses innerliche Gesetz ist ein Gesetz der Freiheit, dem sich, als ihm selbst gegeben, der Mensch freiwillig unterwirft... Ihr seid Sklaven, denn ihr steht unter dem Joche eines Gesetzes, das euch von aussen her aufgelegt ist”.

⁷⁷ *Ibid.* 313: “Denn in jedem Menschen selbst ist das Licht und Leben, er ist das Eigentum des Lichts, und er wird von einem Lichte nicht erleuchtet wie ein dunkler Körper, der nur fremden Glanz trägt, sondern sein eigener Feuerstoff gerät in Brand und ist eine eigene Flamme”.

⁷⁸ *Ibid.* 313: “Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, dass im Glaubenden selbst Göttliches ist... Der Glauben an das Göttliche stammt also aus der Göttlichkeit der eignen Natur; nur die Modifikation der Gottheit kann sie erkennen”.

discípulos inmediatos y posteriores las entendieron. Esto fue el triste e inexorable *destino* de Jesús y de su mensaje: el que su persona fuera convertida en extraña, en distinta del hombre, en divinidad de lejanos cielos. Y el que su doctrina fuera convertida en Iglesia, en religión positiva⁷⁹. Y su moral en la moral de la "conciencia desdichada"⁸⁰.

Con el tiempo, Hegel cambiará este su primer modo de ver el Cristianismo y su historia. Pero ha sido esta primera intuición la que le hará revolucionario. El hecho y el destino de que lo que debía libertar al hombre termina siempre por hacerlo esclavo y enajenarlo de sí mismo.

V.—EL DIOS POÉTICO.

En toda obra original hay un momento poético. Es el momento de la concepción, de la germinación, del encuentro con una realidad nueva que viene a sernos revelación de un algo deseado. No hay encuentro sin previa espera o inconsciente anhelo. La vivencia de este encuentro puede llegar a su expresión adecuada en la palabra, y entonces tenemos la poesía. La comunicación de esa revelación puede realizarse también mediante signos intelectuales, racionales, formales o lógicos y entonces tenemos la filosofía.

Muchos autores han hablado de una intuición originaria, primordial, indiferenciada de Hegel y de la que la construcción sistemática posterior no vendría a ser más que la explicitación racionalmente elaborada. Dada la riqueza de motivos del "sistema" de Hegel, yo no creo que se pueda hablar de una sola intuición primordial sino de varias, o al menos de varios momentos evolutivos. Pero la primera o el primero de ellos habría que verlo efectivamente reflejado, pugnando por hallar forma, en la famosa poesía *Eleusis*, dedicada a Hölderlin.

⁷⁹ *Ibid.* 328: "Das Schicksal Jesu war, vom Schicksal seiner Nation zu leiden...". Y en la p. 212 (*Positivität der christlichen Religion*): "Auf den Besitz und Handhabung desselben gründet sich die ganze gesetzgebende und richterliche Gewalt der Kirche, und ist es dem Rechte der Vernunft eines jeden Menschen entgegen, dass er einem solchen fremden Kodex unterworfen sei, so ist die ganze Gewalt der Kirche unrechtmässig; und auf das Recht, sich selbst sein Gesetz zu geben, sich allein für die Handhabung desselben Rechenschaft schuldig zu sein, kann kein Mensch Verzicht tun, denn mit dieser Veräußerung hörte er auf, Mensch zu sein".

⁸⁰ Cfr. J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2.^a edic., Paris 1951.

Hegel no poseía una especial dotación para el lenguaje poético⁸¹. Pero dado el ambiente de exaltación de la poesía que se vivía entonces en Alemania, podemos comprender fácilmente el que Hegel sucumbiera varias veces a la tentación de hacer versos, que padece, en ciertos momentos de su vida, todo temperamento intelectual⁸². Ese ambiente de exaltación poética que vivía Alemania podemos verlo reflejado en dos párrafos del *Erstes Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, fechado en los comienzos de verano de 1796⁸³. En el punto central del sistema estaría la idea de belleza, en el más alto sentido platónico. El acto más elevado (*der höchste Akt*) de la razón sería un acto estético. El filósofo debe poseer una fuerza estética idéntica a la del poeta.

“Así es como la poesía alcanza la más alta dignidad y vuelve a ser al fin lo que ya era en el principio: *La maestra de la Humanidad*. Pues ya no hay filosofía, ya no hay historia: solamente la poesía sobrevivirá a las demás ciencias y a las demás artes”⁸⁴.

“Necesitamos una nueva mitología. Pero esta mitología ha de estar al servicio de las ideas y al servicio de la razón. Mientras no hayamos transformado las ideas en obras de arte, es decir, en mitos, no llegarán a interesar al pueblo, e inversamente, mientras la mitología no sea racional, el filósofo se avergonzará siempre de ella. Debemos convertir la Mitología en Filosofía, al pueblo en racional y la Filosofía en Mitología. Sólo así se harán presentes los filósofos en el mundo... Entonces reinará la libertad universal y la igualdad de los espíritus. *Un espíritu superior enviado del cielo, debe fundar esta religión entre nosotros: será la última grandiosa obra de la humanidad*”⁸⁵.

⁸¹ Así lo reconoce hasta su admirador K. Rosenkranz (*Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870). Mientras en la prosa alemana lo considera un clásico y maestro (“war er Meister der Sprache und schrieb einen classischen Styl”), para la poesía le faltaba el “sentimiento métrico de la palabra” (p. 38). En contra de casi todos los críticos y filósofos que juzgan a Hegel oscuro, Rosenkranz insiste en que la característica de su prosa era la diafanidad (Deutlichkeit) en la expresión como secuencia de su claridad (Klarheit). Y todo ello porque poseía el “Pathos der Wahrhaftigkeit” (p. 39). P. Roques dice también que “il est peu poète” (o. c. 321).

⁸² Con todo, el paso por la lucha de la expresión poética le servirá para la mejor comprensión de la poesía como lenguaje, como más tarde la analizará en su *Estética*.

⁸³ La datación que se nos da en *Dokumente* (p. 219) es “Frühssommer 1796”, es decir, poco antes de la composición de Eleusis. Sobre la paternidad, copia de Hegel de ese esbozo de sistema, etc., cfr. *Dokumente, Zu CIII* (p. 455). En resumen se trataría de un proyecto de sistema de Schelling, del que se hacen cargo y comentario Hegel y Hölderlin. Véase también J. SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt am Main 1938, 54 y 329.

⁸⁴ *Dokumente*, l. c. 220. Al final de su vida, en sus Cursos de Estética, Hegel repetirá la misma frase hablando de la poesía. “So ist sie die allgemeinste und ausgebreitetste *Lehrerin des Menschengeschlechts* gewesen und ist es noch”. (*Aesthetik*, edic. F. Bassenge, Berlin 1965, II, 339).

⁸⁵ *Dokumente*, l. c. 221.

No sabemos hasta qué punto Hegel participaría de estas ideas o asentiría a ellas. Pero ¿no será posible que, en su más callado interior, se considerara a sí mismo como ese futuro espíritu superior, enviado del cielo, para fundar una nueva religión?

Hegel estaba pasando por un mal momento. Estaba cansado de Berna, de su ambiente y de su trabajo personal y obligado. Las cartas que escribe a los dos amigos son de decaimiento y de sensación de fracasado. Cuando ambos están ya en el camino de la fama reconocida, él es todavía un “aprendiz”, sin pasado y sin posibilidades visibles de porvenir. En su callejón sin salida, se le ocurre que tal vez pudiera solicitar un puesto como “repetidor” en el viejo Seminario de Tubinga. Las respuestas de los amigos a esas cartas son de una comprensión y de una franqueza de amistad maravillosas. Si la amistad es “poder contar con...” estamos aquí en presencia de una auténtica, envidiable e inequívoca amistad. ¿“Qué es eso?”, le viene a decir Hölderlin. “Podrías considerar un deber el ir a Tubinga, si tuvieras por misión el oficio de resucitar muertos. Pero los de Tubinga harían el oficio de enterradores contra ti. Pensar en ocuparte de esas tristes gentes, es una traición contra ti mismo... Aun en el caso de que tuviéramos que quedar reducidos a ser picapedreros, tendríamos todavía que pensar si valdría la pena el ir de repetidor a Tubinga”⁸⁶. Y Schelling: “A juzgar por tu carta, te encuentras en un estado de irresolución y abatimiento. Eso es indigno de ti. ¡Animo! y ten confianza en tu fuerza y en tus ambiciones”⁸⁷.

Como resultado de esta actitud, Hölderlin le consigue un puesto de Profesor particular en Frankfurt en casa de los señores Cogel. Con la respuesta a la carta en que se lo comunicaba, Hegel le adjunta la poesía *19* *Eleusis*, fechada en agosto de 1786.

Poseemos dos transcripciones de esta poesía. La primera es la de Rosenkranz, dada a conocer en su *Hegels Leben*⁸⁸. La segunda es la de Häring, tomada del texto original encontrado en la Universidad de Tubinga⁸⁹. Aunque las variantes no son notables, es preciso tenerlas en cuenta al arriesgarse a una traducción. Sin duda es más exacta, literalmente, la de Häring; pero en cuanto al sentido, en algunos versos, hemos de verlo reflejado mejor en la de Rosenkranz. La grafía de Hegel

⁸⁶ *Briefe*, I, 34 y 42.

⁸⁷ *Ibid.* 37.

⁸⁸ O. c. 73-80.

⁸⁹ O. c. I-IV. Es la misma que se pone en *Dokumente* 380-383.

puede, en varios casos, dar pie para ambas versiones, y, en la duda concreta, es preciso acudir a la expresión que parece ser más lógica e inteligible⁹⁰. Pongo a continuación la traducción completa de la poesía, trasladando a las notas, en alemán, los dos pasajes más importantes, así como los comentarios que considero más pertinentes.

ELEUSIS

A Hölderlin. Agosto 1796.

- 1 En torno a mí, dentro de mí el sosiego. Duermen
 las afanosas cuitas de los hombres, y me dan libertad
 y vagar. ¡Gracias a tí, oh Noche, mi liberadora! —La luna envuelve
 con su blanca bruma, los indecisos límites
- 5 de la lueña colina; y el blanco parpadeo del lago
 me envía sus destellos amistosos.
- Se aleja en el recuerdo el ruidoso cansancio
 del día, como si largos años separaran el entonces de ahora.
 Y tu imagen se aparece ante mí, oh bienamado,
- 10 y con ella los saboreados goces de los días huídos. Pero luego cede
 a la esperanza más dulce de volverte a ver pronto,
 y se dibuja el cuadro, ante mis ojos, del abrazo anhelado, ardiente,
 y la actitud espectante, inquisidora, desvelando el misterio
 de si algo habrá cambiado en el gesto, en la expresión, en el afecto del amigo
- 15 con el tiempo. Y la deliciosa certidumbre de constatar que todavía
 se ha fortalecido más, se ha madurado más la fidelidad a la vieja alianza
 comprometida, sin que ningún juramento la sellara,
 de no vivir más que para la verdad libre, y no hacer nunca, jamás,
 la paz con, los dogmas que regulan opiniones y sentimientos⁹¹.
- 20 Mas la pesada realidad intercepta el deseo que tan fácilmente
 me trasportaba hacia ti, por encima de los ríos y de las montañas,
 y la escisión se anuncia prontamente en suspiro
 que desvanece el ensueño de las fantasías acariciadas.
- Alzase mi mirada hacia la comba de los eternos cielos,
- 25 hacia Ti, oh Astro refulgente de la noche, y de tu eternidad
 refluye hacia la tierra el olvido de todos los deseos y esperanzas.
 El sentido se pierde en su contemplación⁹²;
 desaparece lo que mi yo nombraba;
 me entrego a lo inconmensurable,

⁹⁰ Hay variantes en más de 12 versos. Nuestra traducción va hecha sobre la transcripción de *Dokumente* y cuando aceptamos alguna variante que pudiera cambiar el sentido lo ponemos en nota.

⁹¹ Recuérdese la consigna de los tres amigos de que hablamos en la nota 54.

⁹² Los versos 26 al 33 están tachados. Aunque se repite la misma idea en los versos 68-70, merecen ponerse esos primeros por su más decisiva formulación.

- 20 estoy en ello, soy todo, soy solamente ello ⁹³.
 El pensamiento retorna enajenado,
 se horroriza ante lo infinito y en su asombro constata
 que no puede abarcar la hondura de esa revelación.
 La fantasía aproxima lo eterno al sentido
- 55 y lo puebla de formas... ¡Bienvenidos seáis
 espíritus sublimes, altas sombras
 en cuyas frentes la perfección fulgura!
 Ya no hay miedo. Lo siento, sí, es también el aire de mi patria,
 la gravedad, el esplendor que os rodea.
- 40 ¡Ojalá se abrieran ahora las puertas de tu santuario, por sí solas,
 oh Ceres, que imperas, desde tu trono, en Eleusis!
 Ebrio de entusiasmo experimentaría yo ahora
 la conmoción de tu proximidad,
 y comprendería tus revelaciones,
- 45 y desvelaría el alto sentido de las imágenes, y aprendería
 los himnos cantados en el banquete de los dioses,
 y los nobles sentencias de su consejo.
 Pero tus moradas se han tornado mudas, ¡oh Diosa!
 El cónclave de los dioses se ha escapado al Olimpo
- 50 dejando los altares consagrados ⁹⁴;
 porque ha huído de la tumba de la humanidad profanada
 el genio de la inocencia, cuyo encanto les entretenía.
 Calla la sabiduría de tus sacerdotes ⁹⁵. No hemos conservado
 ni un solo acento de las sagradas iniciaciones, e inútilmente se afana
- 55 la curiosidad del investigador más que hacia el amor
 de la sabiduría. Los buscadores lo poseen, y te desprecian.
 Y para enseñoriarse en él ahondan buscando palabras
 donde estaría acuñada tu significación más elevada ⁹⁶.
 ¡Todo en vano! Sólo han podido atrapar polvo y ceniza
- 60 a los que ya es imposible que tu vida retorne.
 Los muertos desde siempre, los contentadizos ⁹⁷, se placían, con todo,
 bajo el moho y la inane materia. ¡Inútil!
 Ya no nos queda ningún signo de tus fiestas, ninguna huella de tu imagen!
 Para el hijo de la consagración eran demasiado santos

⁹³ Vv. 27-30: "der Sinn verliert in dem Anschauen,
 was mein ich nannte schwindet,
 ich gebe mich dem unermesslichen dahin,
 ich bin in ihm, bin alles, bin nur es".

⁹⁴ ROSENKRANZ, l. c., *entheiligten Altären. Dokumente: geheiligten Altären.*

⁹⁵ ROSENKRANZ, *deiner Priester. Dokumente: seiner Priester.* Ya se comprenderá que la evocación de los misterios de Eleusis la utiliza Hegel para formular una fuerte censura de la vacuidad y palabrería que él veía en su actualidad religiosa y sobre todo en la labor de los teólogos.

⁹⁶ Los vv. 55-58 los traduzco por la puntuación de Rosenkranz, según la cual queda menos confuso el sentido.

⁹⁷ ROSENKRANZ, *die genügsamen. Dokumente: die genügsame.* Ya vimos antes (textos de la nota 86) cómo Hölderlin llamaba a los teólogos de Tubinga muertos o enterradores. Si Hegel fuera a Tubinga sería para hacer de *Totenwecker* de los *Totengräber* (*Briefe*, I, p. 34).

- 65 la plenitud de la doctrina
y el sentimiento de lo profundo
para verlos dignificados en áridos signos.
Ya no abarca el pensamiento al alma
que, fuera del tiempo y del espacio, absorba⁹⁸ en la infinitud
70 se olvida de sí misma, y para tornar de nuevo a la conciencia
despierta. Quien pretendiera hablar de ello a los otros,
aunque poseyera el lenguaje de los ángeles,
sentiría la pobreza de las palabras
y el horror de pensar tan mezquinamente lo sagrado,
75 y el haberlo empequeñecido tanto que el hablar le parecería pecado
como para cerrar, temblando⁹⁹, definitivamente su boca.

- Lo que el iniciado se prohibía a sí mismo, una sabia ley lo prohibía
a los espíritus pobres: el no revelar
lo que había visto en la sagrada noche, oído, sentido;
80 e impedir que el estruendo turbara al mejor
en su piadosa meditación, y el hueco parloteo
no le hiciera irritarse contra lo sagrado; para que lo sagrado
no cayera en el fango, confiándolo sólo a la memoria;
para que no se convirtiera en juguete y mercancía del sofista
85 que lo malvendiera por un óbolo!
o en el manto que ostenta el charlatán hipócrita,
o en la férula que azota al alegre muchacho;
para que al cabo no se vacíe de sí mismo de tal modo
que no pueda encontrar las raíces de su vida
90 más que en el eco de lenguas extranjeras.
Codiciosos tus hijos, ¡oh Dios!,
para no pasear tu decoro por mercados y calles
lo guardaban en el santuario de su pecho.
No vivías por ello en la locuacidad de su boca.
95 Te honraban con su vida, y en sus actos vives todavía.
También yo te he captado, oh sagrada divinidad, esta noche¹⁰⁰.
Te veo revelada también, a menudo, en la vida de tus hijos.
Te presiento como el alma de sus acciones.
Tú eres el alta sentido, la entrañada fe,
que, como divinidad, aunque todo se hunda, no oscilará nunca”.

Con la composición de esta poesía Hegel ha pretendido dar, como decimos, la primera expresión y formulación de la intuición fundamental que presidirá todo el desarrollo posterior de su pensamiento. El “Dios

⁹⁸ ROSENKRANZ, *in Ahnung der Unendlichkeit. Dokumente: in Ahnung der Unendlichkeit*. Los vv. 68-71:

“.....die Seele.....,
die ausser Zeit und Raum in Ahnung der Unendlichkeit
versunken, sich vergisst, und wieder zum Bewusstsein nun
erwacht”.

⁹⁹ ROSENKRANZ, *und dass er lebend. Dokumente: und dass er lebend*.

¹⁰⁰ V. 96: “Auch diese Nacht vernahm ich, heilige Gottheit, dich”.

poético” es el Dios captado como presencia en la totalidad cósmica. El hombre está inserto en esa misma totalidad, en conexión con todo lo existente, y en conexión, por ende, con el hálito divino que anima al todo, transido y movido por él como *vis a tergo* y como fuerza proyectiva hacia adelante. Esa fusión con lo originario y primigenio es lo que canta la poesía. Es el primer momento indiferenciado de lo que más tarde se llamará dialéctica.

Pero hay todavía más. El destino del hombre no es esa fusión en lo indiferenciado, como en un nirvana místico, sino el tomar conciencia de él y vivir como autoconciencia de libertad. Por eso se nos dice que “despierta” para tornar de nuevo a la conciencia (vv. 70-71). La totalidad divina cobra en el hombre conciencia de sí misma, al hacer autoconsciente al hombre de su realidad. Será el segundo momento de la dialéctica, es decir, la escisión. Aquí está sólo anunciado. La insistencia se hace sobre el primer momento, que vendrá a ser, para siempre, el subsuelo tentacular sobre el que se desarrollará y en el que se alimentará todo el pensamiento posterior. Después de todos los avatares de la dialéctica humana, ese primer momento se tornará en el momento terminal de la “reconciliación” (*Versöhnung*). Será un momento de conquista en el que el hombre encontrará realizado el ideal de su vida.

Llámesese “monismo” o “panenteísmo” o “panteísmo místico” (Dilthey), este “Dios poético” de Hegel es preciso entenderlo en el sentido más fuerte que pueden llevar en sí esas dos palabras. Será un Dios caminante, un demiurgo pánico, un Dios agonal. Será un Dios Trinidad —Padre, Hijo y Espíritu— como estaciones de sí mismo, como momentos en el calvario de su realización. Pero el contenido y la fuerza de estas expresiones sólo podrán ser entendidos después de haber entrado en el sistema de Hegel, después de haberlo recorrido y después de haber salido de él. Por ahora, ese “Dios poético”, es sólo un “Dios programa” cuyo proceso de realización será precisamente el itinerario de la Filosofía de Hegel.

VI.—HACIA EL DIOS DEL FILÓSOFO.

“Un primer intelectual serio tarda en llegar a sí mismo”, dice Ortega y Gasset hablando de Vives¹⁰¹. Eso mismo ocurre con Hegel. Hegel

¹⁰¹ O. c. IX, 543.

tendrá todavía que andar un largo camino hasta llegar a sí mismo. La mismidad del Hegel histórico se realizará en la Filosofía. Hasta ahora ha andado solamente un corto itinerario: crítica del pasado, tanteos balbucientes y una decisión irrevocable por la absoluta libertad del hombre. En esta decisión iba implícita una meta: fundar la religión de la libertad absoluta¹⁰². Con todo lo que esta decisión tenga de componentes y exigencias personales¹⁰³, Hegel la trata de elevar a teoría universal. Liberación personal y liberación social, sobre todo liberación de ese pueblo en que vive y es su Patria alemana, no constituida todavía en Estado unitario. Es todavía el momento en que Hegel cree que el movimiento y el perfeccionamiento del mundo intelectual y social tienen su plenitud y coronamiento en la religión. Pero para que la religión cumpla su cometido es preciso liberarla también de las perversiones y falsificaciones intelectuales a que se la ha sometido. La primera y fundamental es la de la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original. Hegel se irrita contra esta concepción que anula, desde la raíz, la dignidad y grandeza del hombre¹⁰⁴. Realizado este rechazo, el puesto del

¹⁰² Cfr. Georg SIEGMUND, "Hegels religiöse Urentscheidung": *Hochland* 51 (1958-1959) 508-520. Aunque de afirmaciones, a veces, demasiado dogmáticas, este artículo pone bien de manifiesto la primera decisión de Hegel. "Offensichtlich fühlte sich Hegel dazu berufen, diese endgültige Religion der absoluten Freiheit zu stiften. Jesus Christus dagegen war nur ein "Schwärmer", wenn er auch das grosse Ziel der Freiheit teilweise angestrebt habe. Die Existenz des Jesus war Trennung von der Welt und Flucht von ihr in den Himmel. Deshalb glaubte Hegel, durch seine Philosophie, die Religion Jesu ersetzen zu sollen..." (p. 517). "In den Aphorismen der Jenenser Zeit wird zweimal fast gleichlautend die Behauptung ausgesprochen, Philosophie sei "für das Publikum" (Hoffmeister, S. 369; vgl. S. S. 371) ein Ersatz der verlorenen Religion. Die Einschränkung "für das Publikum" dürfen wir beiseite lassen; denn, wie wir sehen werden, wurde für Hegel selbst die Philosophie ein Einsatz für verlorene Religion. Aber kann man bei ihm wirklich von verlorener Religion sprechen? Wird nicht in seinem System das ganze Christentum mit all seinen Lehren "aufgehoben"? In der Tat geschieht das - freilich im doppelten Sinn dieses zweideutigen Wortes" (p. 509).

¹⁰³ Id., *Ibid.*, "Der Freiheitsdrang Hegels muss als Selbstbefreiung von drohendem Druck verstanden werden". Siegmund cita la obra de F. EPHRAIM, *Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten*, de 1928, en la que se afirma que de lo que primariamente se quería liberar Hegel era de la "christlichen Angst". Y añade Siegmund: "Es ist im Grunde "Angst vor der Angst", was Hegel veranlasste, sein Freiheitsideal der Idee eines persönlichen Gottes entgegensetzen, der lohnt und bestraft, als schlechthiniger Höchstwert vom Menschen als seinem Geschöpf unbedingte Liebe fordert und Ungehorsam mit unendlichen Strafen bedroht" (p. 511). Tal vez sea un poco desmesurado pretender hacer a Hegel un kierkegaardiano y existencialista "avant la lettre". Véase también el libro ya citado de J. WAHL, *La malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*.

¹⁰⁴ Sabido es que la doctrina luterana exageraba la extensión de esa corrupción haciéndola esencial, y amparándose de la autoridad de San Agustín. Como de San Agustín funcionaba la frase de "virtutes paganorum, splendida vitia". Hegel, sin poner el nombre de Agustín, llamaba al Padre de la Iglesia

pecado original lo vendrá a ocupar la noción griega de destino o necesidad. Es preciso rechazar también la concepción del Dios Señor, habitante de cielos imposibles, vengativo y amenazador de castigos eternos¹⁰⁵. Dios es Padre y lo que anuncia al hombre es la liberación y comunión universales en el amor. La fórmula simplificada de este primer período hegeliano podría ser: Libertad-Reflexión-Religión.

Pero el mal está ahí enexorable. Existe. A pesar de la lucha por la libertad personal y social, el hombre no se libera y cae, una vez y otra, en la esclavitud. La misma Revolución francesa, que tanto entusiasmó al joven Hegel, fracasa también en su meta. Es preciso llegar a una fórmula racional que dé sentido a la necesidad, perversiones y abortos de la historia. Poco a poco se irá perfilando el desencanto de que lo único que podemos hacer con la historia es comprenderla y no cambiarla. La alegría griega es superficial. Hay que volver al Cristianismo y ver en él proclamado y consciente el ideal de la libertad conjugado con el dolor triunfante y originario. La verdad primera no está en la Revolución sino en la Reforma: la autonomía del espíritu supone e impone la "interioridad absoluta"¹⁰⁶. Las verdades religiosas del Cristianismo son los "símbolos" más perfectos para la comprensión del mundo y su proceso histórico. La fórmula primera se torna ahora decididamente complicada: Unidad - Escisión (pecado)-Religión (*Vorstellung*) - Filosofía (*Versöhnung*).

La religión es absorbida (*aufgehoben*) por la filosofía y la filosofía será el verdadero culto a Dios. "Hay que elevar el contenido representativo de la religión a la forma de pensamiento"¹⁰⁷.

que la ha dicho "desalmado" o sin corazón (*ein herzleerer Kirchenvater: Theologische Jugendschriften*, p. 63) y que ha sido seguido por discípulos tan vacíos como él, y que han repetido la frase hasta la náusea (*die ebenso leeren Schüler ihm bis zum Ekel nachgeschwätzt haben*).

¹⁰⁵ *Hegels theologische Jugendschriften* 46, 55, etc.

¹⁰⁶ S. W. (Glockner), II, p. 564: "Denn es ist ein falsches Prinzip, dass die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, dass eine Revolution ohne Reformation sein könne". Y sobre el tema del pecado original esta afirmación última: "Wir finden eine bekannte Vorstellung in der Bibel, abstrakter Weise der Sündenfall genannt - eine Vorstellung, die sehr tief, nicht nur eine zufällige Geschichte, sondern die ewige, notwendige Geschichte des Menschen ist, in äusserlicher, mythischer Weise ausgedrückt" (*Ibid.* XV, 285).

¹⁰⁷ S. W., o. c. XV, 37 ss.; XVIII, 82. Cfr. R. GARAUDY, *Dieu est mort*, o. c. 420 ss.

El Hegel religioso, fuéralo como lo fuera¹⁰⁸, queda también aborrido por el Hegel filósofo, el "Hegel hegeliano"¹⁰⁹, para siempre.

Esa fórmula adelantada, y que será la última de Hegel, nos puede servir de faro para ver el alcance de los tanteos actuales, desde 1796 a 1800, oscuro período de germinaciones, en el que la doctrina futura se anuncia en presagios, columbraciones, braceos titubeantes hacia algo nuevo.

Ese algo nuevo será el Dios del filósofo Hegel. Para posibilitarlo se someterá a crítica la filosofía del pasado y sobre todo la inmediata de los antecedentes alemanes, desde Kant hasta el compañero y amigo Schelling¹¹⁰. El punto de partida de Frankfurt será ya la intuición de la totalidad integral, reflejada en la poesía Eleusis, y que tratará de explicitarse racionalmente¹¹¹. De ella saldrá el Dios definitivo del "sistema": el *Dios dialéctico* que muere cada día y resucita cada día, en un perenne proceso de creatividad para realizarse y hallarse y tomar conciencia de sí mismo. La Filosofía es un "agonizante" Viernes Santo en espera de la Resurrección. La Historia será el camino del Calvario en espera de la Pascua florida¹¹². "El corazón del cristiano camina hacia la Rosa, encla-

¹⁰⁸ Lo fue en el sentido de "preocupado" por la temática religiosa y por lo que la religión significaba en la conciencia individual y sobre todo en la influencia social. A pesar de las referencias puestas arriba (nota 103), respecto a la juventud "angustiada" de Hegel, estimo por justa y exacta la apreciación de P. ASVELD (o. c., p. 37): "Le jeune Hegel n'est pas a proprement parler, croyons-nous, un esprit religieux. Comme les *Aufklärer* et comme Kant, il est essentiellement anthropocentrique; il abhorre la transcendance divine (la mauvaise, mais aussi un peu l'autre), il n'a pas le sens de l'adoration véritable, du péché, du besoin de rédemption". El joven Hegel sabía lo que era, o mejor dicho, lo que significaba e implicaba la vivencia de una fe religiosa, como se ve en la *Volksreligion* (Cfr. *Theologische Jugendschriften*, p. 6-12). Pero ello le dejaba muy lejos de poder calificarle especialmente de "homo religiosus". Por lo que toca al Hegel posterior, aunque nos faltara la "justificación" intelectual de la absorción de la Religión por la Filosofía, la polémica con Scheleiermacher lo pondría bien en evidencia. Más que religioso Hegel aparece como el "Júpiter olímpico", que le llamaba Engels.

¹⁰⁹ La expresión es de A. Koyrés. Cfr. A. CHAPPELLE, *Hegel et la Religion*, o. c. 9.

¹¹⁰ Inicialmente ya en "*Kritik der Metaphysik der Sitten von Kant*" (1798) y en "*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*" (1801). La ruptura espectacular con Schelling vendrá a raíz de la publicación de la *Phenomenologie des Geistes* (1807).

¹¹¹ Dice exactamente cómo, al llegar Hegel a Frankfurt, "Die Sehnsucht nach dieser Ganzheit ist der Ausgangspunkt seiner weiteren Denkbemühung" (JORG SPLETT, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, 1965, 15).

¹¹² Hegel llama a esa espera "el Viernes santo especulativo" (*especulativen Karfreitag*, S. W., o. c. I, 433). La obra es *Glaube und Wissen* de 1802. En ese lugar se cita en francés la frase famosa de Pascal según la cual "la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme". Comentando en la *Filosofía de la Religión* la muerte de Cristo, escribe Hegel: "es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott

vado en la Cruz”, como decía el dístico de Lutero¹¹³. Sólo el final de la Historia nos hará comprender la Historia. También aquí “el buho de Minerva no levanta su vuelo hasta la caída de la tarde”¹¹⁴. Es preciso pasar por el Dios de la decepción y de la muerte para llegar al Dios de la reconciliación y del consuelo.

RAMIRO FLÓREZ

ist tot - dieses ist der fürchterliche Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, *die Negation selbst in Gott ist...* Dieser Tod ist die Liebe selbst, als Moment Gottes gesetzt, und dieser Tod ist das Versöhnende... Dies Zurückkommen aus Entfremdung ist eine Rückkehr zu sich selbst und dadurch ist er Geist und dies Dritte ist daher, *dass Christus auferstanden ist*. Die Negation ist damit überwunden und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur” (S. W., o. c. XVI, 300 y 304).

¹¹³ “Des Christen Herz auf Rose geht,
wenn's mitten unter Kreuze steht”.

¹¹⁴ “Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist die Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht mehr verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug” (*Philosophie des Rechts*, edic. Hoffmeister, 1955, 17; S. W., o. c. VI, 17).

La prueba agustiniana de la existencia de Dios *

(Intellectus quaerens fidem)

“Nonne manifestum est, eum qui alio interrogante sese intus ad Deum movet, ut verum incommutabile intelligat; nisi eundem motum suum memoria teneat, non posse ad intuendum illud verum, nullo extrinsecus admonente revocari? Manifestum est... Habentes in intimo Deum, ubi certum est et incommutabile omne quod amamus”.

SAN AGUSTÍN, *De Musica* VI, 12, 36 y 48).

SUMARIO: I. Estado de la cuestión y opiniones.—II. El horizonte de la “prueba” es el platonismo.—III. La prueba es enteramente racional.—IV. Pero la fe es necesaria, como *conditio, sine qua non*.

I.—ESTADO DE LA CUESTIÓN Y OPINIONES.

El carácter más profundo y definitivo de nuestra época no es el “radicalismo”, como suele decirse. Ese radicalismo es ya consecutivo; es una mera consecuencia del “escepticismo”. El escepticismo es la empujadora gris que desde la sombra y el anónimo nos está gobernando. Es muy probable que dentro de poco tiempo han de buscar los hombres el apoyo de la autoridad incluso para tener confianza en su propia inteligencia. Otra vez las relaciones entre la autoridad y la razón van a preocupar a los intelectuales. Una vez más, por consiguiente, es preciso volver sobre el tema de las demostraciones de la existencia de Dios, para cortar el paso a las simplificaciones abusivas y periodísticas.

Las incesantes discusiones sobre este problema han ido acentuando y definiendo dos cuestiones previas del mayor interés. Por un lado, la

* Este artículo tiene carácter introductorio. En otra ocasión analizaremos concretamente la prueba agustiniana en sus textos.

religión y la filosofía presentan el problema de una manera esencialmente distinta¹; por otro lado, la existencia de Dios no puede separarse de su esencia: cuando se pregunta si existe Dios, hay que saber de qué Dios se trata². Ambos aspectos quedan claramente despejados, si nos referimos al modo cómo plantearon el problema Grecia (en nombre de todos los naturalistas) e Israel (en nombre de todos los sobrenaturalistas).

Un epicúreo y un estoico definen a Dios como "lo mejor que existe en el mundo": reúnen una serie de rasgos ideales, suprimen ciertas imperfecciones; luego se preguntan si unos seres, así definidos, existen realmente o no. Tales seres son siempre Baales, esto es, Naturaleza o energía de la naturaleza. Y ya que ese Dios está cósmica o físicamente unido al mundo (principio conjunto), cualquier hombre puede deducir lógicamente la existencia con todo derecho y con certidumbre, ya sea epicúreo, estoico, platónico o aristotélico: basta que sea naturalista y racionalista. La filosofía grecorromana, en virtud de su dialéctica, demuestra pues realmente la existencia de Dios, apoyándose en un principio conjunto que puede denominarse generación, emanación, nexo físico, participación cósmica. La Divinidad va incluida en el engranaje de las Causas, Motores, Principios, como la cuerda de un reloj va incluida en el movimiento de las ruedas. Poco importa que se diga que el primer motor es "inmóvil": eso significa que ese motor atrae como un imán, pero es un motor físico y atrae físicamente. Del mismo modo, importa poco que se diga que Dios es "trascendental": la trascendencia no puede ser efectiva: la sola ambigüedad de la trascendencia platónica provocó una ola de escepticismo, y una reacción dirigida por Aristóteles y los estoicos: una trascendencia platónica efectiva sería una contradicción *in terminis*.

Sabemos que, históricamente hablando, muchos filósofos dudaron de la existencia de Dios o la negaron abiertamente. Pero el motivo de tales dudas y negaciones es ajena a la prueba. Un filósofo grecorromano duda de la "esencia" de Dios, de la mitología, de la cosmogonía, de la literatura y de la historia, etc. En consecuencia niega después que existen dioses tales como los que describe la tradición. Del mismo modo, los escépticos dudan de todo y por ende se muestran recelosos frente a cualquiera demostración de la existencia de Dios. Plutarco, pensando en las

¹ H. SCHWANZ, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, Heidelberg 1913, 100-135.

² *Ibid.*

incongruencias de la mitología, dice en nombre de todos los alegoristas: "vomita esos mitos y enjuágate la boca". Y el pontífice Cotta, en el *De Natura Deorum*, de Cicerón, declara que los filósofos no le han enseñado nada acerca de Dios, puesto que sus llamadas demostraciones son puramente hipótesis, sueños y falacias. En ambos casos la resistencia proviene de causas ajenas a la demostración misma. En una palabra, los naturalistas tienen un claro "término medio" para construir un silogismo y demostrar de ese modo, científica y filosóficamente, la existencia de Dios.

El presupuesto de esa demostración es la existencia misma, el concepto de existencia, la cual para el hombre grecorromano no es problema alguno: el mundo es existencia, insistencia, subsistencia eterna en sí mismo. El tiempo, el movimiento, la generación y la corrupción, son concebidos dentro de un eterno retorno³. La existencia de Baal es pues un problema consecutivo, dentro del problema general de la existencia del mundo.

Otro problema muy diferente es demostrar la existencia de Jahvé, esto es, de un Dios personal y creador, ser sobrenatural, sin nexo físico o principio conjunto con el mundo. El ateo israelita puede conceder muy bien que existen uno o muchos Baales, negando que exista Jahvé. Tal debió acontecer en el Destierro de Babilonia, a juzgar por la reacción de Ezequiel y del Deuterocanónico: pero éstos se refugian en los procedimientos "proféticos" usuales, sin recurrir a procedimientos filosóficos contra los ateos. Y no se ve con claridad cómo podrían recurrir a procedimientos filosóficos, puesto que trabajan sobre la base del dogma de la creación. En efecto, ese dogma impone automáticamente la contingencia del mundo. En ese supuesto, Dios no puede existir, como existen el mundo o las cosas del mundo, como una isla en medio del océano, como un primer motor en una serie de motores físicos, o como un relojero que ha fabricado ya muchos relojes conocidos por experiencia. Se trata pues de demostrar la existencia de un Creador y además Creador libre y personal, es decir, se trata de demostrar la creación libre. Sería demasiado cómodo y falaz creer que lo primero es afirmar la existencia de un "dios" y luego ya se discutirá la naturaleza o la esencia de ese "dios", como hacemos en la vida práctica, pues primero nos preguntamos si

³ C. TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris 1966, 33, 50.

una cosa existe y luego nos preguntamos qué es y cómo es, anteponiendo la existencia y posponiendo la esencia y la naturaleza. Porque en realidad el término "dios" no es un concepto universal que convenga a varios individuos, conocidos por experiencia y el querer suponer una cosa semejante es ya una falacia. Parece pues que dentro de un "profetismo" no cabe una prueba filosófica de la existencia de Jahvé.

Pero de hecho, después del Destierro de Babilonia, la marea helenista contaminó de filosofía a todo el universo civilizado. También en Israel se ensayaron procedimientos vagamente filosóficos para "demostrar", en especial en el ambiente de Alejandría, tanto en los libros canónicos como en los no canónicos. El *Libro de la Sabiduría de Salomón*, por ejemplo⁴, arguye contra los mismos filósofos paganos y San Pablo recoge esa corriente judía para argüir a su vez contra los filósofos⁵. Del mismo modo, los judíos alejandrinos arguyen contra la filosofía griega entera y Filón recoge a su vez esa corriente tradicional de los intelectuales de su pueblo.

Dados estos antecedentes, era natural que judíos y cristianos pretendieran "demostrar" la existencia de Dios, dirigiéndose a los paganos que admiten Baales, o dirigiéndose a los ateos. Hallamos esbozos de la demostración en Aristides, Atenágoras, Minucio Félix, San Cipriano, Tertuliano, Lactancio, Gregorio Nacianceno, Hilario, Basilio, Justino y Metodio de Olimpia. Todos tratan de conjugar la Biblia con el estoicismo y platonismo. Sabían que su Dios era diferente de "esos dioses que no hicieron el Cielo y la Tierra" (Jeremías), y que Filón de Alejandría había terminado en una "teología negativa", pero se atenían al significado histórico del término "dios"⁶.

San Agustín es el último gran ensayo de ese tipo. Los horizontes en que se ha de colocar la prueba agustiniana de la existencia de Dios son la Biblia y el *De Natura Deorum*, de Cicerón. Pero la demostración de Agustín es particularmente interesante, puesto que su autor trae dos novedades importantes: en primer lugar, tiene del platonismo una idea personal; en segundo lugar, se ha empeñado en una refutación radical

⁴ *Sap.*, c. 13-15.

⁵ *Rom.* 1, 20. Cfr. *Act.* 14, 15 (Discurso de Lystra) y *Act.* 17, 24-28 (Discurso del Areópago. Cfr. B. GAERTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Upsala 1955.

⁶ Los apologistas repitieron la conducta de los judíos en Alejandría, demostrando que no eran "ateos" y que su doctrina coincidía con lo mejor de la filosofía sin sus defectos. Cfr. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 6 ss.

del escepticismo. Estos dos rasgos significan que Agustín rechaza tanto a Xenófanes como al pontífice Cotta, mostrando que sus objeciones son ajenas a este problema, quitándoles así la base de tales objeciones. ¿Podrá entonces trasladar al campo cristiano las pruebas de la filosofía?

Si nos fijamos un momento en esos dos rasgos mencionados, vemos que Agustín define el platonismo como "reducción del Mundo Inteligible a Dios"; se trata de un error histórico, de una atribución indebida, pero ¿podrá Agustín, con ocasión de su error histórico, construir una prueba filosóficamente válida acerca de la existencia de un Dios cristiano? Del mismo modo, Agustín muestra que precisamente la prueba de la existencia de Dios es la superación del escepticismo y del relativismo. Tiene pues razón Cotta en decir que un escéptico no puede admitir la existencia de Dios; pero tiene también razón Agustín al decir que quien demuestra la existencia de Dios no puede ser escéptico. Si no existe Dios, no hay otra filosofía que el absurdo ni otra ontología que el nihilismo: una filosofía sin Dios es un castillo en el aire y Agustín pretende realizar lo que Platón hubiese deseado o podido realizar⁷.

Se trata de una demostración *noética*, principio y fundamento de cualquiera otra prueba cosmológica, moral o estética. Muchos la miran con recelo, como carente de validez científica, o como si tratase de suplantar las pruebas cosmológicas o morales tradicionales. Otros, sin embargo, sienten hacia ella una fascinación apasionada, ya porque parece resucitada por las actuales corrientes del pensamiento teológico, ya por la variedad de opiniones.

Conocidas son las claras direcciones que la "nueva teología" mantiene en este terreno de la prueba. La reacción contra el pietismo, la teología dialéctica, las doctrinas escatológicas, la oposición al "helenismo" han obligado a los pensadores a referirse directa o indirectamente a San Agustín⁸. El espíritu "existencialista" de la época obliga a todos a no contentarse con "racionalismos" superficiales y a llegar al fondo de los problemas. Pensemos, por ejemplo, en el análisis de la prueba "ontológica", de K. Barth, o en el nuevo horizonte en que pretende colocar las pruebas X. Zubiri⁹. La prueba agustiniana es cada vez más

⁷ *De Vera Religione* 3, 3 ss, PL. 34, 124 ss.

⁸ Baste dejar aquí consignados los nombres de Schoonenberg, Brinktrine, Lubac, Blondel, Dondeyne, Mareschal, Epping, Guardini, Sciacca, Weterman, Urs von Balthasar, K. Rahner, Schillebeeckx, para recordar el interés despertado.

⁹ K. BARTH, *La preuve de l'existence de Dieu. Fides quarens intellectum*. Neuchatel 1958. El primer estudio fue elaborado ya en 1930; X. ZUBIRI, *Natura-*

interesante, pero se la interpreta como prueba de autoridad, proyección sentimental, postura vital, experiencia de Dios¹⁰.

El P. Cayré, representando a la tradición católica, dedicó un libro entero al estudio de las pruebas agustinianas¹¹. Esta interpretación "aristotélica" se empeña en presentar la prueba agustiniana como una "técnica", y así se atiene exclusivamente al *De Libero Arbitrio* y al *De Vera Religione*, sin advertir que se trata de la espina dorsal del sistema agustiniano. El P. Cayré se debate en una contradicción inevitable: afirma el valor científico, filosófico y racional de la prueba, incluso exagerando, ya que niega la necesidad de la fe para esta prueba; pero, temiendo peligros de panteísmo, intuicionismo, etc., la considera como motivo de consolación y edificación para fines ascéticos y místicos, para pruebas "sobrenaturales": la famosa Homilía 41, versión popular pero maravillosa de la prueba, es presentada como un sermón ascético y místico¹². Para evitar peligros imaginarios escoge como base un texto agustiniano, que es clarísimo, pero que con la interpretación aristotélica se vuelve confuso y equívoco también¹³.

Sciacca es sin duda quien mejor ha calado el sentido y la formulación de la prueba agustiniana de la existencia de Dios. Prescindiendo de algunas limitaciones indebidas que introduce, por influencias de Rosmini y por miedo al "cartesianismo" idealista, su libro es la mejor exposición posible de la prueba agustiniana de la existencia de Dios. Sciacca defiende con valentía la validez formal de la prueba, rechaza algunos aires de monopolio que se arrogan todavía ciertos autores tradicionales y nos presenta la prueba, no como una técnica, sino como problema totalitario y fundamental, que pone a prueba al hombre entero y a su razón en concreto. Insiste además en que no se trata de problemas arqueológicos, ya que éste es el problema de la actualidad y aún del porvenir inmediato¹⁴.

leza, *Historia, Dios*, Madrid 1944. El estudio "En torno al problema de Dios" fue publicado ya en 1935.

¹⁰ J. A. MOURANT, en *Philosophical Studies* 12 (1963) 92-106. Luego citaremos a algunos católicos que se pronuncian en estos sentidos "modernos".

¹¹ F. CAYRÉ, *Dieu présente dans la Vie de l'Esprit*, Paris 1951.

¹² *Considerabo terram: facta est terra... Haec miror, haec laudo; sed Eum qui fecit haec sitio. Redeo ad meipsum... Quando anima mea contingeret quod super animam meam quaeritur, nisi anima mea super seipsam effunderetur?* (*Enarrat.* 41, 7, PL. 36, 468. Cfr. CAYRÉ, *Dieu présent*, 39 ss., 41).

¹³ *Nec quisquam est melius rationali anima nisi Deus. Cum igitur intelligit aliquid quod semper eodem modo sese habet, ipsum (Deum) intelligit sine dubio. Haec autem est veritas* (*Retract.* I, 1, 26, PL. 32, 627).

¹⁴ M. F. SCIACCA, *L'Existence de Dieu*, Paris 1951.

Si Sciacca no ha formado escuela, es indudable que su influencia ha llegado a muchos pensadores, especialmente en Italia. Lo cual ha de ser señalado porque es una ventaja, pero también una desventaja. Una ventaja, porque ha señalado con mano segura la dirección precisa, evitando los peligros de la izquierda y de la derecha a sus continuadores; pero también una desventaja, en cuanto que muchos se sienten de ese modo autorizados para "continuar" a San Agustín, antes de haber precisado y fijado la exégesis histórica y crítica¹⁵. No negamos que en realidad toda interpretación de San Agustín es en cierto modo "continuación", pero inconsciente: cada generación y cada individuo lee a San Agustín con sus propios ojos. Lo que no se puede hacer es continuarle de propósito, con consciencia de que nos hemos apartado de una interpretación objetiva y literal.

Más peligrosas son, por el espíritu y forma modernos que las informan, las interpretaciones sobrenaturalistas-místicas¹⁶, existencialistas-afectivas¹⁷, o pietistas experimentales¹⁸. Es lícito recurrir a la filosofía moderna en muchas de sus tendencias y doctrinas, ya que pueden ser comunes con San Agustín. Pero no es lícito recurrir a tecnicismos anacrónicos intencionadamente, hablando de "procedimientos vitales", opuestos a las "frías pruebas de la razón", sacando a plaza nombres como Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, Escoto, Pascal, Rosmini, Blondel y Sciacca¹⁹. Es lícito asimismo afirmar que en los Padres no se puede separar la filosofía de la teología; pero no es lícito afirmar que las disciplinas que van juntas quedan irremediabilmente confundidas²⁰.

¹⁵ F. PIEMONTESE, *La Veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, Milano 1963.

¹⁶ M. OLTRA, "¿Cómo se reconoce la revelación natural, según San Agustín?": *Augustinus* 10-11 (1958) 281.

¹⁷ R. LAZARINI, "C'è una intenzionalità nella conoscenza, secondo la gno-seología agostiniana?": *Augustinus* 10-11 (1958) 205-213. Quizá pudiera el amor ser considerado como "intencionalidad". Pero aun en ese caso, nada tendría que ver con la intencionalidad agostiniana fundamental, que es atención-intención, esto es, consciencia, función intelectual.

¹⁸ J. I. ALCORTA, "El conocimiento divino, según San Agustín": *Augustinus* 10-11 (1958) 310 ss.

¹⁹ Sciacca ha declarado expresamente que las razones pascalianas del corazón son para él razones de una inteligencia total y personal. Cfr. SCIACCA, *L'Existence...* 40. Lo mismo ha hecho Blondel. Cfr. M. BLONDEL, "L'Unité originale et la pensée permanente de la doctrine philosophique de Saint Agustín": *Revue de Métaphysique et de Moral* (1930) 424. No es lícito pues recurrir a estos autores en contra de su intención expresa.

²⁰ Cfr. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, Louvain-Freiburg 1950, 12 ss., 24 ss.

En San Agustín la filosofía y la teología van juntas, pero ninguna es esclava de la otra, ni invade el terreno de la otra.

II.—EL HORIZONTE DE LA “PRUEBA” ES EL PLATONISMO.

El sentido genérico de una demostración agustiniana es el platonismo, ya que Agustín no profesó otro sistema filosófico. Aunque leyó a los platónicos con ojos cristianos, también interpretó la Biblia y el *De Natura Deorum*, de Cicerón, con mentalidad platónica. Por lo mismo, toda su cosmología y metafísica queda condicionada por la crítica, si bien también la crítica queda condicionada por sus supuestos metafísicos y religiosos. Por consiguiente, el hombre tiene que comenzar por replegarse sobre sí mismo, por entrar en sí mismo. No es un teocentrismo lo que se impone, como suele decirse, sino un antropocentrismo. Todo el sistema tiene que apoyarse en el hombre, en el análisis del hombre, ya por lo que toca al mensaje, ya por lo que toca a la demostración, y tanto si atendemos al aspecto objetivo, como si atendemos al aspecto subjetivo. El foco del interés es la mayéutica cristiana, y cabalmente dirigida a una zona misteriosa del alma humana que llamaremos una “cabeza de puente de Dios” o imagen de Dios²¹.

Demostrar es, pues, mostrar algo que ya estaba ahí, aunque no se veía²². Es análisis de un *factum*, de un conocimiento “natural”, que es preciso convertir en conocimiento actual y consciente, lo más claro posible. Al principio de su carrera Agustín se mostró muy vacilante, inclinándose hacia Plotino más bien que hacia Platón, llegando a creer que la demostración requerida y definitiva era experimental, era el “éxtasis transformante” y oscuro de Plotino²³. La visión facial y beatífica de la verdad que se realiza en este mundo y que al parecer han disfrutado los “sabios” platónicos, es la demostración apodíctica: y esa experiencia definitiva es el fundamento aun para los que no la han experimentado y que tienen que referirse a los que la han disfrutado.

²¹ Damos ya por supuesta la primera parte, que es el análisis del *cogito*, en un sentido psicológico y empírico, sobre el terreno que llamamos la “memoria sui”.

²² *Deum recognoscere, Deum recordari* (C. *Academ.* II, 1, 2, PL. 32, 920).

²³ *De Immortalit. animae* 4, 6, PL. 32, 1024: *Potest aliquid esse in animo, quod esse in se animus ipse non sentiat*. Es claro que Agustín piensa en el platonismo cristiano, esto es, en la “impresión natural” (Cfr. *Epist.* VIII, 2, PL. 33, 68. Para el “éxtasis”, véase *Solil.* I, 6, 12, PL. 32, 875 ss.).

Es menester apoyarse todavía en la fe, mientras no se alcance la purificación precisa y la experiencia mística personal.

Por fin renunció Agustín a la mística y a las experiencias directas y definitivas, ateniéndose en adelante a un sentido escatológico de la visión beatífica. En este mundo sólo vemos en espejo y enigma y vivimos y caminamos en la fe. El abandono de Plotino es el recurso a Platón, a sus procedimientos racionales, a la mayéutica del Menón y del Fedón: se trata de desenterrar un recuerdo impreso o infuso. Mas como Agustín no puede aceptar ya la preexistencia platónica, la prehistoria, el *tópos noetós*, y en cambio tiene que construir una teoría de la creación, de la formación y de la iluminación cristianas, la nueva mayéutica de Agustín se llamará cristiana.

No se trata pues de un tema accidental, consecutivo o técnico, sino que se trata de una cuestión de vida o muerte para la filosofía y teología de Agustín: es una cuestión de gabinete, y por eso mismo Agustín extrema en el fondo su rigor. El ateísmo no es para él una postura negativa, una simple negación, duda o resistencia, sino una contienda, un desafío en que las posturas racionales han de ser mantenidas, bajo pena de sentencia por abandono de campo. El ateísmo es una postura positiva, en la que se defiende un relativismo absoluto, una identificación total del ser con el tiempo. A Agustín le parece contradictorio e irracional admitir un absoluto y negar un absoluto al mismo tiempo. Cree pues él que toda la contienda se reduce a demostrar que hay o que no hay un absoluto. Entran pues aquí en juego el hombre y su racionalidad o lógica dialéctica.

Agustín trata de analizar la naturaleza del juicio humano. ¿Qué es un juicio humano? Es una sentencia o fallo, que tiene valor absoluto, puesto que se apoya en una ley absoluta. En todo juicio ha de entrar un "es", un ser, una noción "universal" general; ya en el primer juicio humano "yo soy" se evidencia ese "es".

Entiende pues Agustín que el ateo no juega limpio, ya que todo juicio pone en evidencia un "es": se afirma así y se niega al mismo tiempo la existencia de una zona o mundo absoluto, que Agustín va a llamar Dios. El ateo podría afirmar el "es" de una materia eterna, pero Agustín no concibe que el mundo pueda ser eterno, ya que tiempo y eternidad son para él contradictorios. De ahí que Agustín, excluidos los platónicos, juzga duramente a los filósofos, por no haber aceptado lo que él llama "platonismo", la reducción del mundo inteligible a Dios.

Dios queda pues implicado en la razón humana, en cuanto que ésta aparece "iluminada". El problema consiste en mantener la trascendencia estricta de Dios, la sobrenaturalidad de Dios, concordando el platonismo con el dogma de la creación, manteniendo al mismo tiempo el ser de las "criaturas" en cuanto criaturas. La participación de la razón humana en Dios no es entonces una simple herencia-recuerdo, una experiencia prehistórica, como en Platón, o una paradosis, o transmisión, como en Plotino, sino una impresión: Dios, al enviarnos al mundo, imprime, infunde en nuestra naturaleza racional las "categorías" o nociones generales, que vamos a necesitar para organizar la experiencia histórica.

Al principio trató Agustín de utilizar este argumento para demostrar la inmortalidad del alma, aseverando que la razón absoluta es un contenido de la razón empírica o viceversa. Después abandonó ese argumento, transformándolo en prueba de la existencia de Dios. La razón humana se mantiene como término medio de un silogismo latente, en cuanto que la luz de Dios se refleja en ella, a pesar de la trascendencia divina, en virtud de un acto creador. La participación no es más difícil de explicar que la misma creación. Sin embargo, es claro que Agustín quiere "demostrar", pues no se trata de un *credere*, sino de un *intelligere* ²⁴. San Anselmo habla de la fe, aunque ésta quiera ser viva y clara. Agustín quiere *saber*, aunque tenga que pasar por el puente del creer. Es el caso contrario.

III.—LA PRUEBA ES ENTERAMENTE RACIONAL.

Tenemos que preguntarnos si la fe es necesaria para la prueba agustiniana. A primera vista, la prueba parece independiente de la fe. Esto se deduce del mismo concepto agustiniano de fe, al tiempo de esbozar la prueba. La fe se ordena a la inteligencia, es esencialmente racional, en oposición a la viciosa credulidad; la fe es temporal y empírica, y en último término es una exigencia de la razón, un escalón o medio para conseguir una inteligencia superior. Colocada entre dos formas de inteligencia, parece solo un momento de esa inteligencia que le da sentido. No aparece un concepto de gracia preveniente y en cambio reina

²⁴ *Solil.* I, 5, 11, PL. 32, 875. *Ibid.* I, 6, 12, coll. 875. *De Quant. animae* 27, 52, PL. 32, 1065.

la persuasión de que la razón y la fe han de coincidir tan exactamente que la religión natural y la sobrenatural son la misma cosa.

¿Por qué, entonces, reclama la inteligencia los servicios de la fe? Porque se ve amenazada mortalmente por el escepticismo. Agustín, como tantos otros, vino a la religión porque ya no creía en la filosofía: en todas las épocas escépticas han buscado los hombres un apoyo en la autoridad. Por lo mismo, esa fe parece una nave, vehículo, venda hemostática, purificación moral, ramaje que nos defiende de la canícula racional, alimento de leche, nodriza. Mantenerla más allá de los límites fijados por la inteligencia, sería tan vergonzoso como seguir navegando después de llegar al puerto, o seguir mamando en la edad adulta²⁵. La inteligencia es una *vis divina* general y la fe tiene que estar a su servicio. Los sabios no tienen necesidad de fe, ya que alcanzan directamente lo que podía indirectamente proporcionarles la fe²⁶. Esta fe, dominado Agustín enteramente por los prejuicios filosóficos sobre el "sabio", no es una paralela de la inteligencia, sino un preámbulo de la misma. Es una pieza del aparato mayéutico general, con funciones propias de comadrona y de nodriza. Se refiere siempre al reino temporal, mientras que Agustín busca el *Est; Est quaero*²⁷.

Considerada la inteligencia como *vis divina*, nos une directamente con Dios y constituye una "revelación natural": posee pues la misma absolutez infalible de la fe, siempre que sea "recta". Ambas pueden inducirnos a error, pero es cuando no son rectas. Y no se diga que Agustín se coloca en una contradicción, al presentar el creer como un absoluto y el entender como condicionado²⁸. Cabalmente la fe ayuda a que la inteligencia sea recta, en cuyo caso es absoluta: jamás puede producirse una contradicción entre la fe y la inteligencia. Por lo que atañe a la fe, se refiere al hábito subjetivo (*fides qua creditur*): hay fe

²⁵ ...*Alimentum accipere cum quis matre nutritur, utilissimum est; cum jam grandis est, pudendum (De Quant. Animae 33, 76, PL. 32, 1077).*

²⁶ *Fac... ita paucorum te esse hominum, ut rationes quibus ad certam cognitionem vis divina perducitur, capere possis (De Util. credendi 10, 24, PL. 42, 81). Interior nescio quae conscientia Deum quarendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur... (Ibid. 16, 34). Nihil horum est necessarium sapienti; quis negat? (Ibid.).*

²⁷ *In Ps. 38, 7, PL. 36, 419.* La estructura misma del alma humana reclama esa subordinación, puesto que la fe es temporalidad y caso concreto, psicología y empirismo: sólo la inteligencia separa a la fe de la viciosa credulidad y del fideísmo. En cambio la inteligencia guarda en su seno una "cabeza de puente" de Dios y en este sentido es una "potencia eterna". La dialéctica del espíritu es ver el caso concreto a la luz del "principio" o "noción".

²⁸ *C. Academ. III, 20, 43, PL. 32, 957.*

o no la hay, se cree o no se cree, y la fe puede compararse con la credulidad. Pero si nos referimos al contenido objetivo de la fe (*fides quae creditur*) la fe se ordena a la visión, y no puede darse postura absoluta hasta que llegue la visión: una fe que no tratara de ver y progresar, no sería búsqueda inteligente de Dios, no sería fe.

En realidad esta fe de la primera época de Agustín comparte sus funciones con el amor: ambos preparan para entender o ver, son preparativos, y tienen que irse convirtiendo en inteligencia superior: son búsqueda, anhelo, deseo de ver, tendencia, *secutio*, en oposición a la *consecutio*²⁹. Son formas fundamentales de ese impulso interior que nos lleva necesariamente hacia Dios³⁰. La búsqueda sería imposible, si no conociésemos a Dios: nadie cree ni ama lo que ignora. Pero sería también imposible, si viésemos a Dios: nadie cree lo que está viendo. De una forma inferior de inteligencia pasamos a la fe y al amor; y de éstos pasamos a una forma superior de inteligencia y conocimiento. En la fe hay que suponer un ánimo de unirse con Dios: si faltase ese propósito, si el alma pretendiera retirarse cuando se acerca Dios, convirtiendo la búsqueda y la espera en un fin en sí mismo, ya no se buscaría a Dios ni se le amaría; se buscaría y amaría la aventura de la persecución. La fe y el amor serían posturas deportivas, puro ejercicio del arte por el arte. Por consiguiente, la antropología platónica de Agustín reclama esa subordinación de la fe.

Esta postura inicial de Agustín fue modificándose paulatinamente. Desde el momento en que renunció a la mística y aceptó la escatología de la visión beatífica, la inteligencia humana perdió categoría en este mundo, pues se hizo asimismo relativa, mientras que la fe se hace ya necesaria para todos los hombres y para toda la vida: buscamos a Dios para encontrarle, pero le encontramos para seguir buscándole y nos debatimos en una mera persecución, sin que en esta vida logremos jamás la consecución. Todavía continuará la fe sometida a la inteligencia, en cuanto que a la hora de la muerte será la fe la que se trocará en inteligencia y no viceversa; pero la visión beatífica no será mera fijación de una inteligencia anterior, sino "galardón" por méritos contraídos por la fe y el amor, aunque también contribuya la inteligencia. Por consiguien-

²⁹ *Sequimur diligendo, consequimur vero... intelligibili modo contingentes, ejusque veritate illustrati (De Mor. Eccl. I, 11, 18, PL. 32, 1.319).*

³⁰ *Ibid.*

te, en el período posterior, tuvo Agustín que reorganizar interiormente todos estos conceptos platónicos.

Al tiempo de la prueba de la existencia de Dios, Agustín se crea dificultades, pero no incurre en contradicción alguna. El platónico no tiene la fe cristiana, pero puede, mediante la iluminación o revelación natural, construir una prueba de la existencia de Dios. Esa prueba, que no necesita de la fe, es tan pobre que Agustín dirá que los platónicos vieron la patria, pero no vieron el camino que conduce a ella³¹. Pero no deja de ser una prueba racional. Se equivoca Agustín acerca de la naturaleza del platonismo, al que atribuye la creación, la formación y el orden cristianos, pero insiste con acierto en que la prueba es racional y no de fe o autoridad, un *intelligere*, como *intus legere*, pero no un *credere*. En este sentido, como veremos luego, la fe queda incluida en la prueba de la existencia de Dios, en una prueba puramente racional. La iniciativa viene pues del entendimiento que busca a la fe, no de la fe que solicita la ayuda del entendimiento. *Intellectus quarens fidem*. La inteligencia misma crea esa disposición subjetiva y absoluta de la fe (*fides qua creditur*), mientras que la *fides quae creditur*, el dogma, entra de lleno en el campo de la inteligencia y no puede detenerse ya en un progreso incesante. No es pues una argumentación o demostración redundante para el público, para los insensatos, herejes, corrompidos y ateos: es la justificación necesaria de la misma fe y de la postura religiosa del sujeto Agustín. Si descubrimos colorido polémico y apologético, eso se debe al método, al diálogo, pero no al carácter intrínseco de la prueba.

Tan convencido está Agustín de la pura y estricta racionalidad de su prueba, que se la atribuye a los platónicos, apoyándose en el testimonio de la Epístola a los Romanos: *Deus illis manifestavit, manifestum est in illis*³². Es más, podemos decir sencillamente que esta prueba es lo que Agustín llama "platonismo", puesto que estima erróneamente que el platonismo consiste en la reducción del *tópos noetós* a un Dios personal y creador. La prueba se dirige pues a todos los hombres, incluidos los escépticos. El valor de la fórmula *crede ut intelligas*, aparece a la luz de dos puntos de referencia, o criterios de apreciación: primero, va precedida por otra fórmula antagónica, *intellige ut credas verbum meum*: ésta da sentido a la primera y no viceversa, como creen tantos autores; segundo, la partícula de finalidad, *ut*, expresa la esencia misma

³¹ *Sed non noverunt viam* (*Confess.* V, 3, 5, PL. 32, 708).

³² *Rom.* 1, 19.

y el sentido de la fórmula, que es relación esencial de la fe a la inteligencia. Por la primera referencia, la fe se define como fe, en oposición a la "viciosa credulidad"; por la segunda referencia, la fe se define como fe en oposición a la fiducia o fe del carbonero, propia del *pecus Dei*, que se apoya en la fe de los otros, de los espirituales. La fe es un medio, la inteligencia un fin. La fe es microscopio o telescopio, la inteligencia es ojo. El entendimiento reclama la fe como un señor que solicita un vehículo. El mundo de San Agustín y el de Anselmo son opuestos. Hay que aceptar pues las consecuencias: por un lado, imagen natural de Dios, teología natural, analogía del ente y de la fe, síntesis de filosofía y teología, síntesis de platonismo y cristianismo; por otro lado, penosa búsqueda de Dios, procedimientos mayéuticos, pruebas de la existencia de Dios, renuncia a las experiencias directas de Dios, problematización de la mística, ganar el pan ideal con el sudor de la frente, con el estudio, con la meditación, con tenues evidencias fragmentarias y ambiguas.

La razón humana, dirá luego Agustín, está enferma, apegada a lo sensible; por eso tiene necesidad de la fe. Pero una cosa son los ojos y otra los colirios medicinales. Sustituir la inteligencia por la fe es tan improcedente como sustituir un miembro por una medicina.

IV.—PERO LA FE ES NECESARIA, COMO "CONDITIO, SINE QUA NON".

Agustín evolucionó acentuando más y más la necesidad de la fe y reforzando la prueba racional con el apoyo de la fe, mientras comenzaba ya a desconfiar de los platónicos y acentuaba el carácter de "creación", propio de este mundo. De ese modo las pruebas pierden categoría y se envuelven en el misterio mismo de la creación. La supresión del naturalismo griego significa pura y sencillamente la supresión del helenismo como sistema; se le utiliza ya para algo que no es helénico. Agustín queda pues en una postura muy difícil.

El mundo aparece en virtud de una palabra libre, esto es, de un pensamiento. Por ende, demostrar la contingencia del mundo es lo mismo que demostrar la creación. Estamos ante un misterio, puesto que ya no hay término medio entre el mundo y Dios y la Naturaleza no es sino un atributo divino: al suprimirse la "necesidad" queda suprimida la dialéctica, que se apoya en esa necesidad. Por eso las pruebas tradicionales de la existencia de Dios se quedan en un Dios Motor,

causa o principio: para demostrar la trascendencia y personalidad de Dios tendrían que suponer que el acto creador es comprensible y explicable en sí mismo para la inteligencia humana. Esto, sin embargo, es más que discutible. ¿De qué premisas podríamos deducir el acto creador, si todo depende de una voluntad libre? Parece que sólo podemos conocer ese acto divino por revelación sobrenatural: sin fe no habría demostración.

Por otra parte, al relegar Agustín la visión beatífica a la vida futura y escatológica, el conocimiento intelectual de Dios se convierte en un mero "Ideal" inasequible: descubrimos analogías, vemos en espejo y enigma, como el mismo Agustín repetirá tantas veces³³. Es verdad que, al no ofrecernos una teoría especial del *lumen gloriae*, parece suponer que el conocimiento de este mundo se transforma sin más en el conocimiento beatífico. Pero desde el momento en que la visión beatífica no es una mera continuación del conocimiento terreno, sino un "galardón" por los méritos de la vida entera, como Agustín repite, no es sola la fe la que se transforma en visión, sino que también la inteligencia terrena se transforma.

Es verdad que Agustín insistirá en hablarnos siempre de la razón. Pero su razón no es nuestra razón autónoma, emancipada de la fe. Desde el principio de su conversión justificó la necesidad de la fe para la vida racional, no ya para adquirir un conocimiento superior, sino para liberarse del escepticismo filosófico, al que había llegado filosofando. La historia de sus errores pasados le demuestra que la razón humana está enferma y apegada a lo sensible, y necesita apoyos para proceder con firmeza. La salvación de los platónicos o "sabios" se convierte en un recurso: ven la patria, pero no ven el camino: pero para que vean esa misma patria, Agustín les atribuye una interpretación errónea. Finalmente, poco tiempo después, niega ya la salvación a todos los que no tengan fe, incluidos los sabios. Esto demuestra que se trataba de otra cosa: lo que quería hacer ver Agustín, contra Porfirio, es que existe un camino universal de salvación para todos los hombres, y no sólo para los "sabios": ese camino es la religión cristiana: No tiene ya importancia si en virtud de una interpretación errónea, atribuye a los platónicos la religión cristiana, por lo menos en la parte que le interesa: creación, formación, orden del universo, reducción del Bien, de la Ver-

³³ I Cor. 13, 12.

dad, de la Belleza y del Ser al Dios personal y creador de los cristianos. Se trata de una razón cristiana.

Por eso la fórmula *crede ut intelligas* no puede tomarse en un sentido absoluto y abstracto, sino teniendo en cuenta el sistema de Agustín. Todo aquel que aspire a entender tiene que aceptar previamente la fe. De ese modo afirma que desde el principio él aceptaba la fe de un modo absoluto y la filosofía platónica tan sólo en cuanto no contradijese a la fe, esto es, en cuanto ayudase a entender la fe. No nos apresuremos, sin embargo, a concluir que en ese caso estamos ya en San Anselmo; aún no hemos definido de qué necesidad de la fe se trata.

Al insensato, y en esa categoría entran todos los hombres que no tienen fe, hay que invitarle primero a creer. De otro modo, no sabrá de qué Dios se trata y se contentará con un Baal o Motor del Universo. Eso no significa que la prueba sea teológica, pues la necesidad de la fe es experimental: cada día tenemos ante nosotros a los infieles, que no entienden lo que a nosotros nos parece tan claro. Tal es pues el sentido del *nisi credideritis, non intelligetis*³⁴. Los “pocos sabios” que según Agustín, al principio de su carrera se salvan, se salvan gracias a que Agustín les atribuye el Cristianismo, aunque él lo llama platonismo³⁵.

La prueba es filosófica, pero una vez que interviene la fe. Reduciendo esa necesidad de la fe al *mínimum*, hablaríamos de una *conditio sine qua non*. Una vez admitida la creación, gracias a la fe, es ya posible organizar la prueba, atribuyéndola a un Dios personal y creador. Advirtamos, sin embargo, que la creación misma es un misterio, y esto es lo que para muchos modernos hace imposible la prueba racional y pone a Agustín en entredicho. Es preciso añadir, sin embargo, que quizá Agustín no vio más misterioso este problema, que otros muchos que presenta la filosofía. Objetivamente, se supone la fe. Subjetivamente, la prueba es racional y la fe es un mero presupuesto. Agustín sabía que durante su escepticismo no perdió la fe en Dios³⁶. Se puede ser escéptico y creer en Dios como el Pontífice Cotta. Después de creer, la fe misma nos obliga a seguir adelante hasta *saber*.

³⁴ *Is. 7, 9*, según los LXX.

³⁵ *Neque quisquam inveniendō Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus* (*De lib. arb.* II, 2, 6, PL. 32, 1.234).

³⁶ *Idipsum maxime credendum erat, quoniam nulla pugnacitas calumniosa per tan multa quae legeram inter se confligentium philosophorum, extorquere mihi potuit ut aliquando non crederem, Te esse quidquid esses, quod ego nescirem* (*Confess.* VI, 5, 7, PL. 32, 723).

Pero los autores modernos no abandonan su preocupación, ya que es preciso tener también en cuenta otros presupuestos agustinianos: éstos, sin embargo, más bien favorecen el carácter racional de la prueba:

a) La llamada independencia de la razón no se da ni de hecho ni de derecho. Toda razón se apoya en mitos, prejuicios, leyendas, ambientes, idolatrías, suposiciones, educación, cultura y circunstancias muy discutibles. En cuanto al derecho, los primeros principios y nociones en que se apoya toda construcción racional, son racionalmente indemostrables. Partimos siempre de un campo irracional e inconsciente. Agustín fue uno de los escasos hombres antiguos que vio que el hombre es ante todo y sobre todo "memoria", esto es, relación constitutiva e inconsciente con un pasado. Por eso, fue el primero que propuso, no sólo esa prueba de la existencia de Dios con valor filosófico y religioso, sino también una prueba de la existencia del yo, que es también un problema, aunque lo nieguen irracionalmente los existencialistas³⁷.

Es claro que Agustín tiene razón. Desde los tiempos de Cristo, toda razón humana está de hecho más o menos iluminada por la fe. Aunque en el helenismo la razón humana se hubiese apoyado en sí misma, y no en los mitos y prejuicios, como es el caso, después de Cristo es imposible regresar a la inocencia pagana. La luz de Cristo ha llegado a todos los escondrijos de la tierra, directa o indirectamente, y una razón humana independiente es una mera abstracción para fines metodológicos, pero inexistentes. Si pues, a pesar de eso, hablamos de "escuelas filosóficas (todas las cuales presuponen una discusión con los cristianos), seguramente podremos hablar de una "escuela de Cristo", no ya sólo en el terreno teológico y religioso, sino también en la exposición racional de unas doctrinas cristianas con métodos filosóficos.

La fe es, pues, mero punto de partida, metódicamente comparable a cualquiera otro presupuesto indemostrable. En cambio, la prueba en cuanto tal, es dialécticamente racional y filosófica. A cualquiera filósofo le es lícito preguntarse si existe Dios y contestar en formas racionales, aunque haya oído exponer la fe cristiana. Otra cosa será luego examinar si la prueba misma es racional y válida. Ahora sólo tratamos de la legitimidad de construirla, dado el presupuesto de la fe.

Por todo lo dicho, hay que concluir que San Agustín y San Anselmo son dos polos opuestos. San Anselmo, como todos los pensadores

³⁷ *Ego autem et a me discesseram, nec me inveniebam; quanto minus Te?* (*Confess.* V, 2, 2, PL. 32, 707).

medievales, vive enteramente sumergido en un mundo de gran fe, y se apoya en la autoridad teológica o filosófica. No se enfrenta con un escepticismo o un ateísmo radicales y vivos que le hagan frente. Agustín vive en un mundo escéptico, como el nuestro, en un mundo ávido de pruebas y claridades, en un mundo muchas veces engañado, y por lo mismo acuchillado y avisado, que reaccionaba con desconfianza y recelo, cuando oía hablar de fe o de entendimiento. ¿Cómo comparar al angelical San Anselmo, educado en un convento desde su infancia, con un Agustín turbulento y derrotado, que al respirar las áuras de la libertad, mira todavía con terror a su pasado? Este es el abismo que separa a Agustín de la Edad Media.

La existencia de Dios es un dogma para la fe, porque implica el problema de la esencia de Dios. Esa creencia, no demostrada, sirve de orientación a la razón, como otros postulados semejantes. Una vez informada la filosofía sobre la esencia del Dios cristiano, para poder plantear bien el problema de la existencia de ese Dios, la demostración filosófica es enteramente racional. Es verdad que la existencia de Dios no queda condicionada por la prueba. Pero se trata aquí de un principio: la existencia de las cosas no depende de que nosotros acertemos a demostrar su existencia. Por otra parte, la demostración filosófica no es enteramente necesaria para quien tiene fe y ha recibido la divina revelación. Gracias a la divina revelación, el filósofo tiene seguridad en sí mismo y ordena la rectitud de su razonamiento, en la convicción de que jamás podrá la razón humana demostrar que Dios no existe. Por ende, lo único que podemos exigir a un filósofo que pretende demostrar racionalmente la existencia de Dios es, no que demuestre el punto de partida (cosa imposible para todos) sino que su prueba racional sea "recta", auténtica, lógica. Pues bien, es evidente que San Agustín pretendió demostrar racionalmente la existencia de Dios.

De nada sirve recurrir a consideraciones piadosas o teológicas, para concluir que San Agustín tenía que atender al aspecto teológico más bien que el filosófico. Dice con razón K. Barth, al hablar de la existencia de Dios en San Anselmo, que la teología es plegaria, y que por esa razón la demostración ha de ser teológica. Eso es cierto. Pero en el sistema agustiniano también la filosofía es plegaria, y por cierto la mejor y más íntima. El conocimiento se explica por una iluminación divina, por una *subjunctio* natural, que significa un contacto permanente y natural del entendimiento humano con Dios. Creer no es ver, ya que la autoridad es

siempre externa. En cambio, ver es percibir dentro del alma, a la luz del mismo Dios. Una prueba de la existencia de Dios aunque se llame cosmológica, es siempre *noética*, pues es un *intus legere*. Suprimid el principio de causalidad, que no es ningún objeto cosmológico, y veréis cómo construís una prueba cosmológica. Lo importante para Agustín es pues siempre, el análisis del entendimiento humano. Si este entendimiento humano no vale para demostrar la existencia de Dios, podemos renunciar a toda demostración racional.

En cuanto al concepto de existencia, deberemos también tomar algunas precauciones, si queremos entender lealmente el pensamiento de San Agustín. Su análisis del entendimiento humano va a poner en evidencia la existencia de las "naciones", que son como las categorías fundamentales del entendimiento. Por un lado, yo me veo obligado a afirmar racionalmente la existencia de las naciones fuera de mi pensamiento, ya que las encuentro en mi pensamiento; yo no podría pensar en la justicia, en la belleza, verdad, realidad de los objetos, si estas realidades no existieran fuera de mí: son causas y no efecto de mi pensamiento. No es posible un "acto estético" para quien carezca de la noción de belleza; pero la belleza no la crea quien la ve: no es posible un acto "moral" para quien carezca del sentido de moralidad; pero la moralidad no la crea el sujeto, y así sucesivamente. Sin los hábitos preparatorios e infusos correspondientes, que cubren diferentes campos de la realidad y de la experiencia humana, son imposibles los actos, pues todo acto sobre un objeto supone un caso concreto y una noción universal. Mas, por otro lado, hay una desproporción radical entre la razón empírica y la razón absoluta, inmutable y eterna, que descubrimos en las naciones. Las poseemos pues, no por derecho propio (*natura*), sino por participación (*dono creationis, impressione*). Por eso, hemos hablado de la "cabeza de puente" de Dios.

Esto quiere decir que nos abstengamos de considerar la existencia de Dios o de la "nación" a la manera en que existen los demás objetos que hay en el mundo, y que son objetos, no condiciones previas del pensamiento, luz del pensamiento. Atribuimos racionalmente a las naciones el *praesto esse*, la presencia, porque "en ellas nos movemos, vivimos y somos". Su existencia es un postulado de nuestro pensamiento racional: la demostración trata sólo de hacernos reflexionar, de hacernos ver los "hechos", tales como son. Un hombre no podría hablar racionalmente de *existencia*, si no supiera desde antes de nacer qué es *existir*;

la noción impresa de existencia supone ya que la existencia es un hecho: el hombre tiene que reflexionar sobre la luz que él descubre en sí mismo y en el mundo. Se requiere la fe para no engañarnos acerca de la naturaleza o esencia de Dios, para saber de qué Dios se trata. Pero eso supuesto, es preciso explicar lógicamente la existencia de la existencia y de la luz que hace existir. Los "objetos" que existen tienen una existencia gratuita: no puede ser deducida de nada, ya que no hay necesidad alguna ni dialéctica que reclame su existencia. Pero la existencia de Dios, como Principio y Fundamento trascendental de la existencia, implica una necesidad absoluta.

Por eso, para demostrar la existencia de un objeto, no basta demostrar su necesidad, sino que tengo que "comprobar" esa existencia: demostrar es comprobar (ver, oír, tocar, experimentar, recibir la información, inducir): en cambio, la necesidad de la existencia de Dios nos dispensa de experimentar y nos permite contentarnos con una auténtica "demostración" racional. Por lo mismo, no se trata de la necesidad dialéctica o lógica del naturalismo, que inscribe a Dios entre los "objetos" del mundo, como Primer Objeto, Primer Motor, Primera Causa, dentro de un engranaje físico o mundano; se trata de la necesidad dialéctica y lógica de la verdad, belleza, realidad, existencia, Basta demostrar que hay existencia para concluir que existe la Razón de la existencia.

P. LOPE CILLERUELO, O. S. A.

San Agustín y la unidad de los cristianos

"Sic ejus (Ecclesiae) teneant unitatem, ut non solum viam salutis invenient, sed nec honorem episcopatus amittant. Neque enim in eis divinae Sacramenta veritatis, sed commenta humani detestamur erroris: quibus sublati fraternum pectus amplectimur, christiana nobis caritate conjunctum, quod nunc dolemus dissensione diabolica separatum".

(SAN AGUSTÍN, *Ep.* 182, 2.)

SUMARIO: La "unidad de los cristianos", aunque de colorido moderno, tiene sustancia antigua. San Agustín fue un maestro en el tratamiento de este problema. Tiene, además, títulos especiales para unir a los cristianos, ya que todos le aman e invocan. Es pues interesante en nuestros días conocer las conclusiones a que llegó San Agustín y los principios en que se apoyó su noble pensamiento.

Colocar un tema moderno en una perspectiva del pasado y en relación con hombres de otro tiempo les parece a muchos una cuestión errada y carente de sentido a la vez que de juicio crítico. Parece como si ser moderno llevara consigo renunciar a todo el pasado y caminar sin pie firme, pensar en el pasado con una visión relativística en el sentido de que todo aquello sólo ha sucedido una vez y todos los hombres que han vivido antes, solamente tenían algo que decir a su tiempo, cosas que por otra parte hoy no nos sirven más. Todo sería relativo y sería necesario interpretarlo en conformidad con las circunstancias, el tiempo, la mutabilidad de todo lo humano. Es verdad que toda doctrina o al menos toda exposición o manifestación de la misma posee una gran parte de mutable en cuanto que la expresión cambia con el tiempo, pero es también verdadero que la idea profunda, las posturas, la experiencia vital pueden siempre servir y pueden dar su contribución a la historia sea del pensamiento, sea de la actividad humana. Todo aquello que ha pasado conserva también un significado para la posteridad y es susceptible de un confrontamiento, siempre útil, en cuanto que puede enseñar los orígenes de ciertas actitudes. Ser moderno no es mirar todo con ojos

relativísticos, sino caminar hacia el futuro fundados en la auténtica tradición.

Tratar el tema de la unidad en San Agustín sería para algunos querer imponer categorías nuevas a un pensamiento antiguo. San Agustín serviría para su tiempo y hoy no tendría nada que decirnos sobre el particular. Es verdad que Agustín no habla, al igual que los otros Padres de la Iglesia, del ecumenismo en estos términos, ni de diálogo ecuménico. No ha escrito ningún tratado sobre el movimiento ecuménico, ni menos aún sobre los principios del ecumenismo. Y sin embargo, a través de toda su vida ha desarrollado una intensa actividad ecuménica, o si queremos mejor, ha luchado como ningún otro por la unidad cristiana, ha sufrido en carne propia el “escándalo de la división de los cristianos” en el Africa de su tiempo, afectada por las discordias y desórdenes religiosos*.

No es secreto para nadie: El problema de la división en las religiones es tan antiguo, estaba por decir, como la misma religión. Se ha dejado ver ya en el Antiguo Testamento, y se trataba tanto de división interna como externa. No todos estaban de acuerdo con los preceptos del Señor y sobre todo con aquella religión de tantas exigencias. Pero pasando a la Iglesia de Dios, el mismo Concilio nos recuerda, después de haber expresado la unidad que Cristo vino a restituir, difundiendo el Espíritu Santo, fundando la Iglesia e instituyendo los Doce bajo la autoridad de Pedro: “Ya desde los comienzos surgieron escisiones en esta una y única Iglesia de Dios (cf. I Cor 11, 18-19; Gal I, 6-9; I Jo 2, 18-19), las cuales reprueba gravemente el Apóstol como condenables (cf. I Cor 1, 11 ss. 2); y en siglos posteriores nacieron disensiones más amplias, y Comunidades no pequeñas se separaron de la plena comunión de la Iglesia católica, a veces no sin culpa de los hombres de una y de otra parte”¹. La historia de la Iglesia está sembrada de estas divisiones, pero también ante estas divisiones se encuentran reclamos a la unidad, tanto de una como de otra parte. No han faltado nunca pastores celosos, fieles a las palabras de Cristo, que con sus voces potentes y sus escritos, han trabajado en bien de la unidad.

Quizá la unidad de los cristianos como problema específico teológico es más bien de contextura moderna, pero como práctica y más todavía

* Cfr. A. TURRADO, “El Escándalo de la división. Rayos de luz entre penumbras”: *Religión y Cultura* 6 (1961) 365-415; 7 (1962) 29-60.

¹ Decr. *Unitatis redintegratio* I, 3.

como vida es antiguo y ha estado profundamente anclado en los espíritus de los más grandes Pastores. La historia del pensamiento y de la actuación pastoral nos puede enseñar mucho a este respecto, y la especulación teológica puede enriquecernos y hacernos profundizar, hundiendo sus raíces en la experiencia de esos grandes hombres.

SAN AGUSTÍN LAZO DE UNIÓN.

Un maestro para este objetivo de la unidad, lo tenemos abiertamente en San Agustín. Sin entrar ahora en la postura que tomó hacia los hermanos "separados", ni siquiera en su doctrina sobre el particular, podemos decir sin más, que Agustín, ya de por sí, como hombre, puede ser, incluso para hoy, como un lazo de unión entre los cristianos divididos al presente. Bastaría una visión de conjunto, para darse cuenta de que todos lo invocan como a defensor de las propias doctrinas, y de que tanto los católicos como los demás cristianos —a veces más los otros que los católicos— recurren a sus obras para probar la propia fe. Y podría decirse que Agustín se encuentra en medio, en el equilibrio entre las diversas interpretaciones parcialistas. El parcialismo puede existir en ambas partes, ya que San Agustín en sus obras, tiene un continuo doble punto de vista en cuya unidad se halla él plenamente, aunque esa unidad no la haya frecuentemente realizado. Sería errado el creer a Agustín, *todo él*, sólo en una parte, como sólo en otra. La causa unionística descubriría en la doctrina agustiniana su verdadera fuente, ya que al comienzo de casi todas las divisiones nos encontramos con Agustín. Estudiado desde este ángulo de visión, ni polémico ni apologético, sino abierto y sincero, sería el lazo más seguro entre los cristianos.

Pero, dejando a un lado estas razones de tipo general sobre el problema de la unidad, Agustín ha desarrollado una actividad unionística intensísima y de esta misma actividad ha extraído una experiencia. Podemos incluso pensar que su actividad interior ha sido dirigida por una ideología en torno al problema que le preocupaba y le hacía sufrir. De ordinario el argumento se ha situado desde la controversia donatista², que es sin duda la más interesante, pero se necesita abrir un poco

² Vid. J. VODOPIVEC, "Irenical Aspects of St. Augustine's Controversy with the Donatists": *Studia Patristica* VI, part. IV, edited by F. L. CROSS, 519-532, Berlin 1962; A. TURRADO, a. c. 55-59, titula un apartado: "La lección de San Agustín".

más este ángulo de visión y considerar la formación de Agustín, sus diversas actitudes en relación con aquellos que poseían una opinión diversa de la suya, su influjo en la discusión con los donatistas, para extraer las conclusiones sobre aquello que podríamos llamar sus principios sobre la unidad.

Adelantamos rápidamente que la unidad entre los mismos católicos se le ha presentado de continuo como un testimonio y que por todos los medios primordialmente trata de unir a los católicos entre sí —cosa con frecuencia olvidada—. De aquí que proponga la unidad en la diversidad, el respeto a las costumbres de los demás, oponiéndose a los carismáticos que creen que lo único que se hace de bueno es aquello que ellos hacen³. Sus palabras en lo que a esto respecta son de una actualidad extraordinaria: “habla del ayuno y de otras costumbres en las diversas regiones y añade: “He oído frecuentemente, con dolor y con llanto, que muchos débiles se ven perturbados por la contenciosa obstinación de algunos hermanos, o por un temor superticioso, hermanos que en cosas que no pueden resultar seguras y ciertas, ni por la autoridad de la Sagrada Escritura, ni por la tradición de la Iglesia universal, ni por la utilidad de corregir la vida (sólo porque les viene a la cabeza cualquier argumento o porque están acostumbrados así a hacerlo en su patria, o porque lo han visto en otra parte, creyéndose tanto más sabios cuanto más lejos han viajado de los suyos), suscitan cuestiones tan arduas, que piensan recto sólo aquello que ellos hacen”⁴.

SAN AGUSTÍN Y LA VERDAD.

Si hay algo que hace impacto en una lectura asidua de las obras del Santo es precisamente su ansia de verdad, aquel deseo ardiente de la verdad absoluta que inquieta el corazón de Agustín ya desde el principio. El mismo nos confesaba:

“Oh Verdad, Verdad, cómo ya entonces y desde las más íntimas fibras de mi corazón suspiraba por ti, mientras aquella gente (se habla de los maniqueos) me sacaba de mí frecuentemente y de varios modos con el solo sonido de tu nombre y la multitud de sus pesados volúmenes”⁵.

³ J. MORÁN, “San Agustín y los cambios en la Iglesia”: *Revista Agustinianna de Espiritualidad* 8 (1967).

⁴ *Epist.* 54, 2, 3, PL. 33, 201.

⁵ *Confess.* III, 6, 10, PL. 32, 687.

El suspiro de su alma venía guiado por el deseo y la sed íntima de la verdad, con una *nobleza de espíritu* nunca conocida, y con una *sinceridad*, que se atrevería a decir en el *Contra Academicos*, que “no cedería sino a la verdad”⁶. Si ha entrado en el maniqueísmo —convencido o no, no nos interesa de momento—, si no se ha encontrado a su gusto y ha querido dar en ciertos momentos la palma a los académicos, o la habría dado a los epicúreos, si se ha entregado a los platónicos y ha ido a oír a Ambrosio y se ha sometido a sus profundas palabras, lo ha hecho en honor a la verdad. Y ésta la buscaba con sinceridad.

Aun más, Agustín a sus diecinueve años ha leído el *Hortensio*, de Cicerón, pero él mismo nos recuerda que lo que más le ha gustado era que le invitaba a la misma sabiduría:

“Sin embargo —escribe Agustín—, sólo una cosa bastaba para encantarme en aquella incitación a la filosofía: sus palabras me estimulaban, me encendían, me inflamaban a amar, a buscar, a seguir, a conseguir, a abrazar vigorosamente no una u otra secta filosófica, sino la sabiduría en sí y por sí allí donde estaba”⁷.

Este libro cambió su manera de sentir y sus oraciones, pero sobre todo aquello que le ha impresionado fue esa exhortación a la sabiduría, no a esta o a la otra filosofía, sino la invitación a la sabiduría⁸. Agustín sufrirá rápidamente por la multitud de sectas filosóficas y tendrá siempre ante sus ojos esta exhortación del *Hortensius*. Desde este momento se interesará en la búsqueda de la verdadera, de la única sabiduría, y cuando la encuentre toda su vida se consumirá en comunicarla y en hacer partícipes a los otros de la misma.

Esta primera urgencia la ha sentido profundamente en su alma, ya que vemos, como nos refiere en todos los procesos de su conversión, que no ha cumplido aquellas exigencias que resonaron en su espíritu a la lectura del diálogo de Cicerón, y se lamentará del hecho. Fue una llamada intelectual y también moral. Fue la *llamada a la verdad y a la unidad*, y se pone de lleno a la búsqueda de la verdad, comenzando a leer la Sagrada Escritura, y pasando después al maniqueísmo por motivos no claros. Pero también en el aspecto moral, fue a la búsqueda de la unidad íntima que veía dividirse bien fuera bajo el peso de sus pasiones,

⁶ *C. Acad.* II, E, 16, PL. 32, 927.

⁷ *Confess.* III, 4, 8, PL. 32, 686.

⁸ Vid. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicerón I: Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin, II: Répertoire des Textes*, 2 vols., Paris 1958.

o bajo sus múltiples actitudes psicológicas. Su conversión —y todo el proceso de la misma— no fue otra cosa que el huír de la multiplicidad de la dispersión hacia la unidad interior, escapar de la temporalidad hacia aquello que es interno y eterno, desentenderse de lo mudable para dirigirse hacia lo inmutable⁹.

Esta necesidad de unidad será puesta de relieve tanto en su vida monástica inicial como en la exposición de *Act.* 4, 32-35, como en la eclesiología¹⁰. La potente llamada del neoplatonismo hacia la unidad lo perseguirá a través de toda su vida, y esta unidad se estructuraría tanto en el orden personal como en el social.

Hay todavía otro hecho que no podemos olvidar al intentar definir la lucha de Agustín por la unidad de los cristianos. El, sediento de verdad, se encuentra ante la relatividad de las doctrinas. Se ha dejado encantar un cierto tiempo a la espera de Fausto, pero Fausto le desilusiona. Agustín reposa en cierto sentido en los académicos, pero los académicos no estaban hechos para Agustín. El, a la búsqueda de la verdad absoluta no puede someter su juicio a una relatividad plena de la misma. Y de aquí que su primera obra, sus primeras cartas, e incluso en casi todos sus escritos, abundarán sobre el argumento contra los académicos para probarse la invención de verdad, y para darse razón a sí mismo de la validez de ella.

Agustín, por consiguiente, ha vivido en su propia alma el drama, y a veces, la tragedia de la unidad y de la verdad, y sabe y comprende cuánto cuesta realmente llegar hasta la fuente clara de donde mana lo verdadero, la verdad. Pero Agustín ha encontrado ya la verdad. Al final del libro VII de las *Confesiones* siente la tranquilidad de la verdad, y el Apóstol Pablo le descubre todo aquello que los filósofos le habían enseñado, pero aquí "*cum commendatione gratiae*", dice él. La humildad de la encarnación de Cristo se yergue ante la soberbia de los filósofos y Agustín, desde este instante, ya es cristiano¹¹. La decisión del li-

⁹ Cfr. P. MUÑOZ VEGA, *Introducción a la síntesis de San Agustín*, Roma 1945; J. MORÁN, "Del hombre a Dios": *Religión y Cultura* 5 (1960) 617-645; ID., *El hombre frente a Dios*, Valladolid 1963.

¹⁰ Cfr. A. MANRIQUE, *La vida monástica en San Agustín*, Enchiridion histórico-doctrinal y Regla, El Escorial-Salamanca 1959; ID., *Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1964; J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en San Agustín*, Valladolid 1964. En todos ellos hay abundante bibliografía. También y principalmente para lo bibliográfico E. LAMIRANDE, "Un siècle et demi de bibliographie sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique": *Revue des Études Augustiniennes* 8 (1962) 1-125.

¹¹ *Confess.* VII, 18, 24, PL. 32, 745; 19, 25, col. 746; 20, 26 col. 746-747; 21, 27, col. 747-748.

bro VIII de las *Confesiones* será el problema de la elección de estado y aquí determinará el abrazar la vida monástica con todas sus consecuencias. Agustín quiere unificarse y deificarse en el ocio santo, en el retiro, en la contemplación¹².

Hallada la verdad, Agustín no la conserva para sí solo. La verdad, como los otros valores —la belleza, la virtud, la sabiduría, la justicia— es común a todos, y la primera obligación de cada uno es el tomar conciencia de la propia intimidad y de sus tesoros, de aquellos gérmenes que Dios ha colocado en su imagen. Agustín en el retiro de Casiciaco, nos manifiesta cómo piensa y cómo desenvolverá su actividad, su vida posterior en relación a la comunicación de la verdad. Habla de los amigos, y la razón le pregunta:

R.—Pero dime, ¿por qué estás deseoso de que las personas queridas estén junto a ti?

A.—Porque todos juntos podremos buscar el ser de nuestra alma y del Sumo Dios. De esta manera, aquel que primero consiga llegar a la verdad hará mucho más fácil el trabajo a los otros.

R.—¿Y si estos tus amigos no quisieran saber nada?

A.—Haría todo lo posible por conseguirlo.

R.—Y ¿si no lo consiguiesses, sea porque ya la han alcanzado, o porque juzguen que no podrán encontrarla, o porque verdaderamente tienen otras cosas a qué dedicarse?

A.—Intentaríamos hacer juntos aquello que fuera posible.

R.—¿Y si su presencia, en vez de ayudarte te impidiese el trabajo, no intentarías huir, dado que no se puede hacer de otra manera?

A.—Ciertamente.

R.—Por consiguiente, no deseas su presencia y su vida por sí, sino en cuanto te pueden ayudar a encontrar la Sabiduría.

A.—Es claro”¹³.

En la comunicación entre amigos la regla era esta: El primero que llegue a la contemplación de la verdad, debe enseñar el camino a los otros.

LA ACTITUD DE AGUSTÍN.

Pero el ecumenismo, la unión, es más una actitud que un principio, es más una realización concreta de la fidelidad a la verdad y a la caridad

¹² *Epist.* 10, 2, PL. 33, 74; cf. G. FOLLIET, “Deificari in otio”: *Revue des Etudes Augustiniennes*.

¹³ *Solil.* I, 12, 20, PL. 32, 880.

que un conjunto de principios que se dirigen a los cristianos. Y es precisamente en ésto en lo que ha sido maestro Agustín. Ya desde su conversión comienza a manifestar la fidelidad a la verdad e inicia la comunicación de la misma a sus viejos correligionarios, los maniqueos. Pero antes nos manifiesta cómo ve él la actuación de la Iglesia con todos en un himno o canto a la misma:

“Tú, Iglesia católica, verdadera madre de los cristianos, justamente predicas que Dios, término de nuestra felicidad, sea honrado con perfectísima castidad y pureza...; Tú, con el ejemplo y con la palabra te dejas ver niña con los niños, fuerte con los jóvenes, tranquila con los ancianos, según lo exija la edad no del cuerpo solamente, sino también del alma.

Por medio de una obediencia casta y fiel sujetas las mujeres a los maridos, no para encenagarse en los placeres sensibles desordenados, sino para formar la familia propagando la prole.

Antepones los maridos a las mujeres, no para rebajar al sexo más débil, sino con los deberes de un amor sincero. Tú haces que los hijos, casi dejándose llevar de una libre elección, se sometan a los padres, y que los padres manden a sus hijos con aquella autoridad que participa de lo sagrado: Unes los hermanos a los hermanos con los nudos de la religión, más íntimamente unidos que aquellos de sangre. Con un recíproco afecto unes los consanguíneos con los que son por afinidad, respetando todo vínculo que, o la naturaleza o bien la voluntad había establecido. A los siervos les mandas que amen a sus amos no tanto por la necesidad de su estado cuanto por el placer de servirles. Tú por obsequio a Dios, supremo Señor de todos, apaciguas los amos en relación a sus siervos, y les dispones más a aconsejar que a castigar. Tú, tanto ciudadanos a ciudadanos, como naciones a naciones y a todos los hombres, no exceptuado alguno, con el recuerdo del origen común, los acercas no sólo para constituir una sociedad, sino diría una misma familia. Enseñas al rey el arte de gobernar a los pueblos, el de estar sujetos al rey, y como maestra incansable vas predicando, a quien honor, honor, a quien afecto, afecto, a quien reverencia, reverencia, a otros el temor, a otros la fortaleza, a otros les amonestas, a éstos la disciplina, a los otros el castigo, a otros el suplicio, haciendo comprender cómo no todo es debido a todos, a todos caridad y a ninguno injusticia”¹⁴.

Estas palabras suenan como a programa para el futuro obispo todavía laico y poco instruido en las cosas de la religión. Agustín había comprendido desde el principio la función de la Iglesia, y sobre todo está convencido, plenamente convencido, de la verdad de la Iglesia y hace lo posible, usando todos los medios, para hacer partícipes a todos los demás de la verdad, ya que la verdad no es ni tuya ni mía, y no siendo

¹⁴ *De mor. Eccl. cath.* I, 30, 62-63, PL. 32, 1336-1337.

ni tuya ni mía, será tuya y mía¹⁵. La verdad será el gran caballo de batalla del Santo, y nos podrá decir que los mártires luchan por la verdad y por ella dan la vida¹⁶, porque “nada desea el alma tanto como la verdad”¹⁷. Mas para hacer a los otros partícipes de la verdad es necesario amarla y comunicarla, y amarla dondequiera se encuentre. Y la verdad se hará común por el amor:

“Amarían de diverso modo la verdad —habla también de los maniqueos— de los otros, como amo yo sus asertos cuando son verdaderos, no porque sean de ellos, sino porque son verdaderos, y en cuanto son verdaderos ni siquiera son de ellos. Si pues, los aman en cuanto verdaderos, son ya míos y suyos siendo como son bienes comunes de todos aquellos que aman la verdad... Por lo cual, Señor, tus juicios son tremendos: porque tu verdad no pertenece ni a mí ni a cualquier otro, sino a todos nosotros, y tú nos llamas públicamente a participarla, con este terrible aviso, de no pretender la posesión privada para no ser privados de ella. Aquel que exige como propio aquello que has puesto a disposición de todos, y pretende retener aquello que pertenece a todos, viene rechazado del patrimonio común hacia lo suyo, es decir, de la verdad a la mentira. En realidad aquel que dice una mentira, lo dice de propia cosecha”¹⁸.

Por eso, antes de nada y para conseguir tal fin es preciso dar muerte a todo aquello que es contrario a la verdad¹⁹, y “hacer la verdad en el propio corazón”²⁰. Una vez conseguido esto, nos podrá dar más tarde la regla áurea: “Todo cristiano bueno y verdadero o auténtico, comprende que la verdad en cualquier sitio que se descubra, es del Señor”²¹. Estas son las premisas más claras para San Agustín en toda su vida y *la fidelidad a la verdad será uno de los principios basilares en su apostolado*.

I.º SAN AGUSTÍN Y LOS MANIQUEOS.—Con su experiencia dolorosa en la búsqueda de la verdad puede intentar el acercarse a los otros y así por ejemplo, en el *De utilitate credendi* pondrá a disposición de Onorato su experiencia y marcará el camino para la fe tal como él mismo la había

¹⁵ *En. in ps.* 103 s. 2, 11, PL. 1356-1357.

¹⁶ *En. in ps.* 118 s. 20, 8, PL. 37, 1559: (Martyres) vivificati sunt enim ne amando vitam negarent vitam, et negando vitam amitterent vitam ac sic qui pro vita veritatem deserere noluerunt, moriendo pro veritate veritatem viderunt.

¹⁷ *In Joan. Evang.* 26, 5, PL. 35, 1609.

¹⁸ *Confess.* XII, 25, 34, PL. 32, 840.

¹⁹ *En. in ps.* 41, 3, PL. 36, 465.

²⁰ *Confess.* X, 1, 1, PL. 32, 779.

²¹ *De doct. christ.* II, 18, 28, PL. 34, 49.

vivido, porque dirá que “aquel que cree a los herejes es un hombre que se ilusiona con una cierta imaginación de verdad y de piedad”²². Agustín piensa en la buena fe de cuantos creen a los herejes y *piensa que todos buscan la verdad con la nobleza de espíritu con la que él la ha buscado*. En todas sus obras dirigidas a los maniqueos aparece este sentido: los considera siempre como ilusos y engañados por una especie de verdad, como a él le había sucedido. La polémica en ciertos momentos de su carrera se enciende contra los maniqueos, pero cuando esto sucede es porque ha llegado a convergerse de la mala fe y que de hecho no buscan la verdad, sino la comodidad, la cual es muy posible que en la misma doctrina, como doctrina, no se contenga, pero como realidad práctica sí²³. Su actitud, bajo este aspecto, necesita una apta distinción: en la doctrina es inflexible, ya que él está convencido de la propia verdad, sin embargo, aprecia las partículas de verdad que encuentra en ellos, sobre todo a través de las diversas interpretaciones del Génesis —*De Genesi contra manichaeos, De Gen. ad litt. imp. lib., De Gen. ad litt., lib. XI-XIII Confessionum*— y sabe valorarlas; para las personas todo es simpatía y amor, porque sabe que éste es el camino más fácil de la victoria y de la conversión.

El caso más típico en la controversia maniquea es aquel de Secundino, el cual hacia el 399 escribía a Agustín una carta, en que le invita a volver al rebaño de los maniqueos, alabando su elocuencia, su ansia de verdad y exaltando sus grandes dotes. Las palabras de Secundino tienen un sabor de verdadero proselitismo, convencido de la verdad de su doctrina, haciendo presa en el corazón y en la sensibilidad del Obispo de Hipona:

“Et tamen —ledice— iterum atque iterum supplex deprecor, oro etiam atque etiam obsecro, primum quidem veniam largiri digneris, si quo sermone fuerit tuum titillatum aureum pectus: ardore enim hoc nimio feci, quia nolo te a nostro grege divelli, a quo etiam ego ipse aberrans pene perieram, nisi cito me de iniqua communionis tulissem natura... Nolle te fingere palpate, qui dudum vidisti: noli velle discere, qui potest docere. Dimitte hominum gloriam, si vis Christo placere... Noli ornare mortuos, quia vivorum es ornamentum. Noli comes esse lati itineris, quia Amorrhaeum exspectat: sed ad arctam festina viam, ut consequaris vitam aeternam. Desine, quaeso, utero claudere Christum, ne ipse rursum utero

²² *De utilit. cred.* 1, 1, PL. 42, 65.

²³ Cfr. C. GARCÍA, *Moral maniquea y agustiniana en los escritos antimani-queos de San Agustín* (Tesis de Doctorado, Pont. Acad. Alphonsiana, Inst. Teol. Mor.), Roma 1967, dactil.

concludaris. Desine duas naturas facere unam; quia appropinquat Domini iudicium. Vae qui accipient, qui quod dulce est, in amaritudinem transferunt" 24.

Agustín le responde en un libro que es una carta, pero que viene publicado, nos dice él mismo en las *Retractaciones* II, 10, en forma de libro porque no tiene la dirección. El libro se titula *Contra Secundinum manichaeum* y según la opinión del Santo es la mejor obra escrita contra los maniqueos. Pero nos interesa su actitud ante este oyente convencido del maniqueísmo. Agustín le da las gracias por su benevolencia hacia él y lo perdona, agradeciendo que lo considere como hombre y le dice:

"Senti de Augustino quidquid libet: sola me in oculis Dei conscientia non accuset" 25.

No obstante, no le paga en la misma moneda, sino que le da las razones por las cuales ha dejado la secta. No le preocupa su parecer sobre su propia persona, más aún, le permite pensar como quiera: "*tantum de ipsa veritate cave quid sentias*". La verdad posee una luz bastante diferente de ésta de la fe humana en la conciencia del otro:

"Est enim —prosigue el Santo— quod tecum agi possit: quia non sicut de animo meo nihil amplius possum dicere, nisi ut credas mihi, quod si nolueris, non invenio quid faciam: ita etiam cum de ipsa luce animorum, quam rationales mentes quanto puriores, tanto tranquilius intuentur, falsum aliquid existimas, non tibi potest, si patienter audias, demonstrarique quam sit remotissimum a veritate quod sentis. Sicut enim sensum oculi tui sentire non possum, nec tu mei, sed tantummodo nobis de hac re credere possumus; illam vero speciem utriusque nostrum oculis visibilis subiacet, invicem nobis valemus ostendere: sic de affectionibus animorum nostrorum quas proprias habemus, credamus nobis, si placet; si autem non placet, non credamus: rationem autem veritatis, quae nec mea nec tua est, sed utrique nostrum ad contemplandum proposita, sine pervicaciae caligine, serenatis mentibus pariter attendamus" 26.

La distinción es esencial: *La persona de una parte y la verdad de otra*. La persona puede sospechar aquello que se quiera, sino se quiere creer a sus razones, pero la verdad es clara y lúcida para todos y se necesita que todos se sometan a la verdad. Agustín no intenta referirse a su

24 *Epist. Secundini ad Augustinum* 5, PL. 42, 575-576.

25 *C. Secund. man.* 1, PL. 42, 577-578.

26 *Ibid.* 2, PL. 42, 578-579.

persona en concreto, sino que llama a la contemplación de la verdad con ojos serenos y limpios de prejuicios. Todo esto era lo que exigía en sus relaciones con los maniqueos: Los quiere de buena intención, dejar a un lado las desigualdades personales y caminar juntos a la búsqueda de la verdad, para someterse a la misma, ya que su fuerza iluminadora convertirá de esta manera también las conciencias. Cree en la fuerza de la verdad y piensa que la verdad es común a todos e ilumina a todos. Así ha hecho siempre con los maniqueos, después se ha puesto también a esclarecer la doctrina y a exponer la verdad de la auténtica religión refutando de un golpe también el error.

2.º SAN AGUSTÍN Y LOS PELAGIANOS.—De la misma manera su actitud general en la controversia pelagiana se ha desarrollado en esta línea. Lleno de benevolencia y comprensión al principio, llega hasta callar el nombre de sus opositores pensando que se darán cuenta de la realidad y no se sentirán heridos, ya que ha usado con ellos de humanidad. Agustín ha hablado antes que en el *De peccatorum meritis et remissione* et *De baptismo parvulorum* sobre los pelagianos en discursos y coloquios²⁷. Ahora, una vez que se le ofrece la ocasión lo hace en los escritos, pero ha creído conveniente todavía callar los nombres, esperando que sería más fácil la conversión de esta manera²⁸. Un poco más adelante ha usado el nombre de Pelagio en alguna parte con alabanza del mismo²⁹. En el *De natura et gratia* confiesa a Timasio y a Santiago³⁰ que habiendo leído el libro que le habían enviado, se había alegrado porque veía que su autor se manifestaba católico en la doctrina, pero siguiendo la lectura se llegó a dar cuenta de que dadas las semejanzas que proponía, su pensamiento no era tan recto como dejaba suponer al principio y comenzó su exposición contraponiéndole la doctrina católica³¹.

Agustín no se contentaba con encontrar opositores o contrarios a la doctrina verdadera, como si fuese para él una auténtica complacencia

²⁷ *Retract.* II, 33, PL. 32, 644.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, *De gestis Pelag.* 22, 46, PL. 44, 346.

³⁰ *De nat. et grat.* 11, 12, PL. 44, 252-253; *De grat. Christi et de peccat. origin.* II, 18, 20, PL. 44, 394 ss.

³¹ *De nat. et grat.* 11, 12, PL. 44, 252-253: *Fateor Dilectioni vestrae, cum ista legerem laetitia repente perfusus sum, quod Dei gratiam non negarem, per quam solam homo justificari potest. Hoc enim in disputationibus talium detestor et horreo. Sed pergens legere caetera, primo ex datis similitudinibus coepi habere suspectum; cfr. también *De gestis Pelag.* 23, 47, PL. 44, 347.*

la polémica. No, Agustín no quiere enemigos para poder luchar, quiere que no existan, dado que la Iglesia busca la unidad y la perfección juntamente con el progreso³². Esto aparece claramente: Se alegra cuando se encuentra error en aquello que lee; por el contrario, se entristece cuando ve que se presenta la doctrina falsa. En el caso de Pelagio, estamos en el 413 ó 414 más o menos, escribiendo a Juan de Jerusalén le dice que se sirva de su amistad con Pelagio para atraerlo al buen camino³³. Agustín ha amado a Pelagio y lo ama todavía, aunque con un sentido diverso: antes lo amaba como a un buen siervo de Dios, ahora lo ama como a un necesitado de corrección. No quería creer a la fama, ya que ésta acostumbra a mentir, pero debe rendirse a la evidencia una vez leídos sus libros³⁴.

Lo mismo quiere indicarnos en la controversia con Juliano, sobre todo en el *Contra Julianum* cuando todavía espera en su perspicacia y buen sentido. Por eso dará la regla principal en estos términos, al comienzo del libro VI:

*“Responsum est jam libro tuo tertio; respondeatur et quarto: aderit Dominus, ut non solum veritas, sed etiam charitas tibi exhibeatur a nobis. Quae duo quisquis tenuerit, nec fatuus, nec invidus erit. De quibus vittis in principio memorati tui libri multa dixisti. Nam et error veritate, et livor charitate pellendus est”*³⁵.

Las palabras usadas a veces son fuertes y duras, como fuerte ha de ser a veces la caridad. De esto Agustín está también convencido. Su deseo de convertir a los otros le da opción a usar medios suaves y en ocasiones duros.

3.º AGUSTÍN Y OTROS QUE OPINAN EN CONTRARIO.—La actitud la mantiene en todas sus relaciones, sea con los paganos, sea con los herejes,

³² El P. A. TRAPÉ ha escrito, recogiendo algunos de estos textos con una perspectiva distinta: “Gioia sincera. Il vescovo d’Ippona era un gran polemista, ma non amava la polemica; non amava soprattutto la condanna degli avversari, ma la loro porrezione. E poco si curava delle cose che fossero o ritenesse secondarie, purchè l’essenziale fosse salvo, purchè su di esso si fosse d’accordo” (“Verso la riabilitazione del pelagianesimo?”: *Augustinianum* 3 (1963) 496-497).

³³ *Epist.* 179, 2, PL. 33, 774.

³⁴ *Epist.* 186, 1, PL. 33, 816. Tiene palabras de estima para los pelagianos, cfr. *Epist.* 140, 37, 83, PL. 33, 575 ss.; *De peccat. merit. et remiss.* II, 16, 25, PL. 44, 167; *Epist.* 188, 14, PL. 33, 854. Alaba su ingenio y su facundia, cfr. *De nat. et grat.* 6, 6, PL. 44, 250; *C. duas Epist. Pelag.* II, 3, 5, PL. 44, 373 ss. Y recuerda de Pelagio su fama de piedad y de santidad, cfr. *De peccat. merit. et remiss.* III, 1, 1, PL. 44, 185 ss.

³⁵ *C. Julian.* VI, 1, 1, PL. 44, 821.

sea también con aquellos cristianos que poseen una opinión diversa de la suya en puntos concretos.

En el *De divinatione daemonum* nos manifiesta la ocasión del libro, fruto de discusión con algún cristiano que alababa la sabiduría de los paganos en la previsión del futuro. Agustín, primero en diálogo con ellos, y luego en el libro, responde a los paganos por los cristianos, sin citar los nombres de sus contradictores³⁶.

En el 420-421 dirá también a Consentio que no se puede contradecir una doctrina sobre la mentira con otra mentira, sino que es necesario usar de la verdad, y saber que en la Sagrada Escritura los hagiógrafos no mienten³⁷. No manifestando el nombre, sino revelando la verdad, ha obrado también en el *De bono coniugali*, del que sabemos después por las *Retract*, II, 22 (PL. 32, 639) que está escrito contra Joviniano, aunque en el libro no se dé a entender. La verdad prevalece de nuevo y la caridad se coloca a la vista.

Pero una actitud típica la tenemos en los libros *De anima et eius origine* del año 419-420. Agustín nos cuenta la historia de esta obra en cuatro libros. Un cierto Vicente Víctor ha encontrado en la Mauritania Cesariense en casa de un presbítero español llamado Pedro un opúsculo de Agustín sobre el origen del alma, posiblemente la carta a San Jerónimo sobre el argumento. Vicente escribe dos libros al presbítero Pedro contra aquellas páginas de Agustín, y esta respuesta se la ha enviado a Agustín el monje Renato. Agustín contesta a su vez con cuatro libros: uno al monje Renato, otro a Pedro y otros dos a Vicente Víctor. El mismo nos recuerda en *Retrac.* II, 56 (PL. 32, 653) que al joven Vicente lo ha tratado con suavidad para instruirlo. Las actitudes de Agustín en este caso son tres, y las tres con los mismos sentimientos. Antes de nada agradece a Renato su gesto y le dice que no tenga nunca miedo de dirigirse a él para alguna cosa cuando piense que escriben contra él, al contrario, le hace saber que le hace mucho bien, ya que puede progresar gracias a la oposición y profundizar más y más en las cuestiones. Solamente tiene un dolor en el alma y es que todavía no lo conoce lo que debía, pues cree que sería una injuria para Agustín hacerle sabedor

³⁶ *De divin. daemon.* 1, 1, PL. 40, 581: quam recordatum atque completum litteris mandandum putavi, non expressis contradicentum personis, quamvis christiani essent, et magis contradicendo quaerere videretur quis Paganis responderi oporteret.

³⁷ *C. mendac.* 21, 42, PL. 40, 548.

de qué piensan los otros acerca de sus opúsculos. Entonces Agustín hace el juicio sobre el joven Vicente, quien sin duda no se ha atrevido a escribir directamente al Santo, primero porque no le conoce y segundo porque él estaba convencido de su parecer y no tenía necesidad de consultar a ningún otro —*nec consulendum me putavit, ubi sibi videtur minime dubitandum, sed plane cognitam et certam tenere sententiam*—. Si el joven ha escrito en la respuesta algo que ofendiese a Agustín con contumelia, éste cree que lo ha hecho por la necesidad de pensar diversamente, no por el capricho de hacer el mal —*non eum conviciantis voluntate crediderim, sed diversa sentientis neccesitate*—, porque cuando el interior de otro se desconoce es mejor pensar bien de él, que culparlo de aquello que no se conoce. Quizás lo ha hecho —continúa Agustín— porque me ama, y no quiere que me equivoque en la cuestión que, al menos según él, es clara y verdadera. Por lo cual alaba en él esta grata benevolencia, aunque tenga que reprobar su sentencia³⁸. Agustín sabe disculpar el estilo ampuloso y abundante por su joven edad y sabe excusar también los demás vicios y errores producto de la inmadurez, pero lo hace sin inmutarse³⁹. Lo ama, y cada vez lo ama más porque ahora quiere mostrarle la verdadera doctrina católica⁴⁰. Para el amigo Renato sólo tiene palabras de alabanza y benevolencia y le manifiesta su espíritu en este libro que le dedica.

Pone en guardia al presbítero Pedro contra los errores de Vicente, pero antes aprecia su humildad, y su laboriosidad en aquellos libros.

“No sé cómo has recibido estos libros; no obstante esto, si es verdad lo que he oído, se dice que cuando te lo han comunicado, tu alegría fue tal que tú, viejo, has besado la cabeza de este joven, y siendo presbítero, la de un laico, dando gracias por haber aprendido lo que ignorabas. En esto no repruebo tu humildad, diré más, alabo el que hayas honrado a tu doctor, y además, no al hombre, sino a la verdad que te ha hablado por medio de él; si puedes demostrar que has recibido la verdad por medio de él. Me gustaría que me enseñases por escrito lo que has aprendido. No pienses que me averguenzo de aprender de un presbítero, si tú no te has avergon-

³⁸ *De anim. et ejus orig.* I, 1, 1; 2, 2, PL. 44, 475-476: Ubi enim mihi animus erga me hominis ignotus est et incertus, melius arbitror meliora sentire, quam inexplorata culpae. Fortassis amore mei fecit, sciens ad me pervenire posse quod scripsit; dum in eis rebus errare me non vult, in quibus se potius errare non putat. Et ideo debeo etiam ejus habere gratam benevolentiam, cujus me necesse est improbare sententiam...

³⁹ *Ibid.* I, 3, 3, PL. 44, 476-477.

⁴⁰ *Ibid.* I, 20, 35, PL. 44, 494-495.

zado de aprenderlo de un laico, con una humildad digna de ser predicada e imitada, si has aprendido cosas verdaderas” 41.

Le ofrece la regla a seguir en el tratar al joven con caridad y con verdad, para no obrar ni contra la una ni contra la otra :

“...absit a manibus atque oculis tuis, id est, assentatio indecens adulantis, et deceptoría lenitudo blandientis. Quod si emendare negligis cum videas emendandum, adversus charitatem facis: si autem tibi emendandum propterea non videtur, quia putas eum recte ista sensisse: adversus veritatem sapís” 42.

Ni adulación ni una suavidad hipócrita: no se puede herir ni la caridad ni la verdad, es preciso caminar siempre en la vía media, aunque la dificultad se halle en el equilibrio.

Y finalmente hablará al mismo Vicente, recordándole que lo ama, que ama sus talentos, su ardor juvenil, y lo ama no por seguir su parecer, sino para corregirlo, y como espera en su corrección; ésto quiere que sea estimado especialmente en sus libros 43. Las alabanzas mayores que le hace, después de haber leído sus libros, es que en ellos *ha sabido preferir la verdad a la persona, y una verdad que, aunque no lo sea, él creía que lo era y la prefería a la persona del mismo Agustín*. También Vicente había hecho en su obra el panegírico de la elocuencia de Agustín y lo considera como un gran doctor. Agustín ahora le responde que sobre eso de ser peritísimo y doctísimo sabe que no lo es, y sabe además muy bien que en ciertos puntos incluso los indoctos pueden llegar allí donde no pueden llegar los doctores. Por eso alaba el amor a la verdad, y la libertad con que trata a las personas 44. Agustín se siente un poco padre, se podría decir incluso abuelo y su último consejo al joven es sencillo y sincero :

41 *Ibid.* II, 1, 1, PL. 44, 495.

42 *Ibid.* II, 17, 25, PL. 44, 509-510.

43 *Ibid.* III, 1, 1, PL. 44, 509-510: Non enim sequendum, sed corrigendum te diligo: et quoniam nec corrigi posse despero, nolo mireris me contemnere non posse quem diligo. Si enim te antequam nobis communicares, diligere debui, ut esses catholicus; quanto magis te jam communicantem diligere debeo, ne sis novus haereticus, et ut sis talis catholicus, cui resistere nullus possit haereticus?

44 *Ibid.* IV, 1, 1, PL. 44, 523-524: Ego autem et me doctissimum et peritissimum nescio, imo vero me non esse certissime scio; et fieri posse non ambigo ut aliquid imperito et indocto cuipiam scire contingat, quod aliquis doctus et peritus ignorat: et in hoc te plane laudo, quod veritatem, etsi non quam percepisti; certe quam putasti, hominem praetulisti; ideo quidem temere, quia existimasti scire quod nescis; sed ideo libere, quia personam non reveritus, elegisti aperire quod sentis.

“A veces se alaba, se predica y se ama la elocuencia en la esperanza del joven, aunque no posea todavía la madurez y la fe del doctor. Por lo cual con el fin de que comprendas rectamente y pueda no sólo deleitar a los otros sino edificar lo que hablas: conviene que tengas cuidado con tus palabras, huyendo de los aplausos de los otros”⁴⁵.

Este mismo clima de caridad y de suavidad se respirará en el *De gestis cum Emerito*, contemporáneo del suceso arriba referido o un poco anterior. Agustín endulza su postura, y posiblemente sería preciso ver en él la imagen de la Iglesia que nos había pintado ya en el *De mor. Eccl. cath.* Parece que Agustín hacia el 420, incluso después, tiene palabras suaves para todos los otros, mientras que las palabras punzantes brotan a veces de su pluma sólo para Pelagio y la tozudez de Julián. En todos los encuentros recordados, sean literarios, sean personales, los principios directivos de Agustín son siempre los mismos y su actitud no cambia, aunque las palabras fuertes suenen aquí y allá.

4.º ACTITUD FRENTE A LOS DONATISTAS.—Voluntariamente no hemos hablado de los donatistas y de las relaciones de Agustín con ellos, porque queríamos hacer ver que su actitud general se descubre también con los donatistas, y que la cuestión más discutida será preciso enfrentarla, habida cuenta del conjunto de la personalidad y de la obra agustiniana. El problema de la unidad nace en Agustín, como problema eclesial, con el donatismo y sobre todo una vez elevado al sacerdocio. La lucha por la unidad Agustín la defiende en diversos frentes, tanto a través de la predicación y los sermones, como por medio de coloquios y en grandes tratados. En el 393 Agustín asiste al Concilio de Cartago, en el que se ha hablado de entrar más a fondo en la cuestión donatista. Pero ya antes él había querido comunicarse con los donatistas, y había buscado el diálogo. En el 392, siendo todavía presbítero y en ausencia de su obispo, escribe al obispo donatista Maximino, tomando ocasión de la rebautización de un diácono. El tono de Agustín es el acostumbrado en tales ocasiones, como hemos visto. Comienza con estos títulos para el obispo: “*Agustín, sacerdote de la Iglesia católica, saluda en el Señor al carísimo y venerable hermano Maximino*”. Antes de entrar en el argumento,

⁴⁵ *Ibid.* IV, 24, 39, PL. 44, 548: Plerumque enim laudatur, praedicatur et amatur eloquium in spe juventutis; etsi nondum habeat maturitatem fidemque doctoris. Quapropter ut et te recte sapias, et alios non tantummodo delectare possit, verum etiam aedificare quod loqueris; curam te oportet gerere de sermonibus tuis, remotis plausibus alienis.

expone la razón o las razones de estos títulos, y escribe: “*Te he llamado señor, porque está escrito*: “vosotros, oh hermanos, habéis sido llamados a la libertad; sólo que esta libertad no sea un pretexto para la carne, sino que por medio de la caridad haceos servidores los unos de los otros” (Gal 5, 13).

“Por consiguiente, ya que con escribirte te hago un servicio, bien puedo llamarte *señor mío*, para obedecer al único y verdadero Señor nuestro que nos ha mandado obrar así. En cuanto al título de *carísimo*, Dios bien sabe que no sólo te amo, sino que te amo como a mí mismo, desde el momento que tengo la conciencia de querer para ti todo el bien que quiero para mí. Sin embargo, he añadido el título de *venerable*, no por rendir honores a tu episcopado, ya que tú para mí no eres obispo; no te ofendas por esto, sino consérvalo como dicho por mí por la sinceridad que debe existir en nuestros labios: Sí, sí; no, no (Mt 5, 37). De hecho no es un secreto para ti, ni para ningún otro que nos conozca, que tú no eres mi obispo, y que yo no soy sacerdote tuyo; ahora bien, yo te he llamado voluntariamente *venerable*, es decir, *digno de honor*, porque tú eres un hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, puesto en honor por el mismo orden y derecho natural, a fin de que este honor se halle comprendido dentro de su dignidad... Finalmente, tú sabes por qué te he llamado *hermano*: por el mandamiento que nos ha dado Dios de tratar como a nuestros hermanos incluso aquellos que no quieren ser nuestros hermanos; y esto viene muy bien con el argumento que quiero tratar”⁴⁶.

Agustín cree en la buena fe de Maximino y espera en su conversión⁴⁷, mas llora el escándalo de la división, la división del único Cristo no sólo en la plaza, sino también en la familia:

“¿No lloramos que el marido o la mujer laceren el cuerpo del mismo Cristo, con dos comuniones diferentes; ellos, que han llamado a Cristo como testimonio de la fidelidad? Si por la moderación, prudencia y caridad que debemos sentir hacia Aquél que ha derramado su sangre por nosotros, en los referidos lugares desapareciera este grave escándalo, este gran triunfo del demonio, este grave daño de las almas, ¿quién podrá expresar con palabras qué palma te preparará el Señor siempre que de ti viniese un ejemplo, digno de imitación y capaz de llevar la salvación a todos los otros cristianos, que por toda el Africa yacen miserablemente en el error? Temo grandemente que, no viendo mi corazón, tú puedas pensar que te hable, no con una caridad sincera, sino con ficción. Y sin embargo no puedo hacer nada mejor que manifestarte a ti mis palabras y a Dios la intención”⁴⁸.

⁴⁶ *Epist.* 23, 1, PL. 33, 94-95.

⁴⁷ *Ibid.* 2.

⁴⁸ *Ibid.* 5, PL. 33, 97.

Su deseo es poder dialogar, tener el coloquio en privado y sin ruido con él⁴⁹, pero se necesita olvidar la historia, olvidar el pasado, perdonarse mutuamente y caminar a la búsqueda de la verdad sin prejuicios. Agustín espera respuesta y cuando la haya recibido leerá ambas cartas a los fieles. Esto lo hará en ausencia de los soldados, ya que no quiere imponer la verdad con el miedo a la fuerza civil:

*"Ut omnes qui nos audiunt intelligant non hoc esse propositi mei ut inviti homines ad cuiusquam communionem cogantur, sed ut quietissime quaerentibus veritas innotescat"*⁵⁰.

La actividad de Agustín en favor de la unidad ha sido inmensa. El ha querido decididamente los encuentros personales, aunque haya tenido bien pocos, debido a motivos extraños a sus intenciones, ordinariamente porque no osaban medirse con él ni medir una verdad que de por sí no regía. El éxito más espléndido para Agustín fue la preparación de la grande conferencia interconfesional, podemos decir, de Cartago del 411, de la que incluso él fue el campeón, tanto en la preparación, como en el desarrollo de la misma y en la propaganda posterior.

"Agustín, al parecer, frecuentó asiduamente las asambleas conciliares de esta época. Lo vemos tomar parte cada día más importante en la orientación de la lucha por la unidad. Sin título alguno que hiciera pesar su autoridad, sin manifestar ninguna demora en el someterse a las decisiones tomadas, su influjo aparecía capital, sobre todo cuando se trató de preparar la gran Conferencia del 411, de hacer triunfar la verdad y de prolongar su éxito"⁵¹.

Pero cuando Agustín ha visto más de cerca el cisma, ha sido al ser elegido obispo de Hipona. Desde ahora su acción contra los donatistas, o mejor, en pro de la unidad de los donatistas con los católicos, se multiplicó, es, casi diría, incomprensible.

"Predica la unidad en Hipona, pero también en Cartago, en Hippodiarrhytos, en Constancia, y también en Cesárea, a 800 kilómetros de Hipona, por los caminos de la época. Viaja con el fin de documentarse acerca del cisma a Musti, a Membresa, Abitinia y Assuras. Escribe a muchos obispos, o a laicos influyentes de la secta.

⁴⁹ *Ibid.* 6, PL. 33, 97-98.

⁵⁰ *Ibid.* 7, PL. 33, 98.

⁵¹ R. CRESPIÑ, *Ministère et Sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie la doctrine de saint Augustin*, Paris 1965, 133.

Si a todo esto se añade la redacción de los grandes tratados antido-natistas, la acción de Agustín cabe sus propios compañeros y cabe los magistrados, sus intervenciones en los concilios, la preparación de la gran Conferencia con los cismáticos y la explotación de este suceso, quedamos estupefactos ante la enorme actividad desarrollada por el obispo de Hipona al servicio de la unidad”⁵².

Los encuentros personales de Agustín han sido escasos: Un primer coloquio tenido en Thubursicu con Fortunio en el que se ha hablado de los puntos más relevantes que dividían los espíritus. Agustín quedó satisfecho de esta entrevista, aunque le disgustó la agitación de la muchedumbre, porque en Fortunio ha encontrado una buena voluntad y una mente abierta⁵³. Otro encuentro no tan feliz lo ha entretenido con Crispín de Calama, el cual más por mala voluntad quizás, que por falta de memoria no se recordaba, o hacía que no se recordaba. Esto le sentó mal a Agustín⁵⁴.

Las relaciones epistolares son más abundantes, y ordinariamente se preferían éstas porque podían conservarse y leerse ante los fieles⁵⁵. Mas para este cambio de impresiones y para el diálogo las condiciones exigidas por Agustín eran claras. No quería improvisarse dialogantes o destinatarios. Justo es decir que a veces la correspondencia era ocasional, es decir, aprovecha como base un suceso y lo eleva al momento a categoría⁵⁶. Las condiciones para Agustín son *la buena disposición de espíritu* o al menos *un espíritu abierto al diálogo y a la verdad*; quiere después obispos cuya personalidad y comportamiento precedente, deje esperar buena acogida, y lo hace siempre con *cortesía y prudencia*, tratando de demostrar la verdad a los lectores, no de atacar a las personas. Agustín ha trabajado muchísimo por la unidad, pero el balance final sería casi negativo, aunque el silencio se ha impuesto, y este silencio podría significar la medida de su éxito.

Brilla otro aspecto en la polémica, aspecto que a decir de Monceaux, constituye la originalidad del obispo de Hipona. Ha hecho intervenir e interesar a los laicos en el problema de la unidad, bien leyendo lo que él hablaba, o escuchando sus sermones, o también desde el principio con la

⁵² ID., o. c. 143.

⁵³ *Epist.* 44, 5, 12, PL. 33, 179.

⁵⁴ *Epist.* 51, 1, PL. 33, 191.

⁵⁵ R. CRISPÍN, o. c. 150-151.

⁵⁶ Así tenemos el caso de Maximino, del que hemos hablado ya, el caso de Crispín de Calama que impone el bautismo a sus colonos, o el caso de Fortunio, ocasión de su viaje.

composición de su *Psalmus contra partem Donati* con aquel estribillo, *Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate*. Más que los sermones, que son muchos, acerca de la doctrina donatista, sirven a la causa de la unidad las cartas de Agustín, en las que aparece el deseo de hacer intervenir, tanto a los laicos católicos como a los donatistas, en lo tocante a la verdad de la historia y de la doctrina. Una parte muy positiva en su controversia se contiene en el progreso del conocimiento de Agustín en torno a la historia del cisma, de sus orígenes y del desarrollo del mismo. Apelaba *no sólo a la Escritura, sino también a la historia*: verdad histórica y fidelidad, caridad y amor.

No hay necesidad de recorrer paso a paso los diversos momentos de esta emocionante lucha por la unidad. Cuentan los hechos, cuentan a su vez las obras escritas, cuentan las cartas y los sermones⁵⁷. Sólo queda *la intervención de la autoridad civil en la cuestión donatista* y la actitud de Agustín. Antes de poder emitir un juicio sobre el suceso y sobre su opinión positiva acerca de la intervención de la autoridad civil, es necesario recordar cómo se comportó con los otros y cuáles eran los principios que lo guiaban. Haremos una breve alusión a ello.

SAN AGUSTÍN Y LA AUTORIDAD CIVIL EN MATERIA RELIGIOSA.

En cuanto a la intervención civil, en San Agustín existe una evolución, quizá con la posibilidad de ser vista en cinco estadios sucesivos diversos:

“El primero ocupa los casi diez primeros años de su ministerio pastoral en Hipona, al principio como simple sacerdote y después como obispo, es decir, del 391 al 400. Un segundo se extiende escasamente a través de cinco años, o sea, del 400 al 405. El tercero comprende los años 405, 407-408; el cuarto otros tres, del 408 al 411, y el quinto ya iniciado en el 408-409, del 411 en adelante”⁵⁸.

En la controversia donatista —y a esta se refiere la actitud tomada ante la autoridad civil— aparecen estas etapas: él mismo nos ha confiado

⁵⁷ Cfr. R. CRSPÍN, o. c.; J. VODOPIVEC, l. c.; A. TURRADO, l. c. y algunos articulitos de Ch. BOYER en *Unitas*.

⁵⁸ V. MONACHINO, “El pensamiento de San Agustín sobre el empleo de la fuerza política al servicio de la religión”: *Contribución Española a una mistología agustiniana*, Burgos -955, 89.

en más de un lugar cuál era su pensamiento inicial. Escribiendo a Vicente, el rogatista, le decía en el 405:

“Mi opinión era, al comienzo, que ninguno debía ser conducido a la fuerza hacia la unidad de Cristo, sino más bien se debía trabajar con la palabra, combatir con la discusión, vencer con la razón, para no convertir en católicos fingidos aquellos que conocemos como herejes declarados”⁵⁹.

La misma opinión manifestaba en la obra ahora perdida *Contra partem Donati*, del 397, como nos recuerda en *Retrac* II, 5⁶⁰.

Después de años de trabajo por la paz y la unidad, Agustín se da cuenta de que la Iglesia gana poco frente a los donatistas, y comienza, se diría, a dudar de la fuerza de la verdad y de la potencia de la persuasión. En su interior otra convicción se abre camino:

“La intervención del estado se requiere para crear un clima de libertad y un ambiente de paz en el que sea posible hacer la propaganda de la verdad católica, en el que se conceda a cada uno seguir la religión que quiera y a los donatistas también la conversión, sin temer las represalias por parte de los circunceliones”⁶¹.

Así comienza a expresarse en la *Epíst.* 51 a Crispín de Calama, y poco después en la epístola contra Parmeniano o *Contra Epistolam Parmeniani*, para reafirmarla y profundizarla en *Contra litteras Petiliani* y en la *Epístola contra Donatistas*. Aquí se dan también razones teológicas: la fe sigue libre, como libre debe ser también la elección del bien, ya que ninguno puede ser bueno, si no quiere. Pero la represión no obliga a hacer el bien, sino que confina el mal en el claustro de la propia conciencia⁶².

En el 405 el Emperador igualaba a los donatistas con los herejes para todos los efectos legales, decretando la supresión de la Iglesia cismática y la obligación a los disidentes de volver a la unidad bajo pena de graves sanciones. La Iglesia, dirá Agustín, ha pedido esta ley, no para perseguir a los donatistas, sino para defenderse a sí misma. Y la misma consideración viene manifestada y expuesta ampliamente en

⁵⁹ *Epíst.* 93, 5, PL. 33, 329.

⁶⁰ Esto mismo prueba la actividad unionística de San Agustín, que hemos tratado de desvelar brevemente aquí. En torno a estos principios generales pueden engranarse multitud de textos agustinianos, en especial de las obras antidonatistas y de las cartas y que están ya en canteda.

⁶¹ V. MONACHINO, art. cit., p. 96.

⁶² *C. litt. Petil.* II, 83, 184, PL. 43, 315.

Contra Cresconium. Si es verdad que los argumentos a los cuales recurre aquí vienen a decirnos nuevamente que el estado debe defenderse, pensando un poco en la religión como organismo del Estado, es también cierto que Agustín no defiende todavía ni admite la conversión oficial, es decir, por la fuerza. De hecho él no ha querido la aplicación integral de las nuevas leyes. La aplica, pero con caridad, humanidad y suavidad.

Poco después, entre el 407 y el 408, Agustín se deja ilusionar por los resultados de la aplicación de estas leyes, recibiendo él mismo confesiones en las que se le decía que daban gracias a Dios porque, mediante aquellas leyes, habían encontrado el buen camino y vivían como buenos cristianos⁶³.

En este tiempo profundiza en el concepto de libertad y llega a una "libertad de perdición", tras el edicto de tolerancia del 410, trabajando incansablemente por la celebración de un Concilio para pedir al Emperador la abrogación de aquel edicto⁶⁴. Y aunque por una parte se halla trabajando en lo civil, por la otra continúa la preparación de la gran Conferencia de Cartago entre los partidos contendientes, conferencia tenida en el año 411.

Llegados a este punto, no sabemos cómo ni por qué Agustín elabora su doctrina sobre la "coercitio", o sobre el "compelle intrare". Del 411 en adelante se pone de relieve este pensamiento agustiniano. Ya había dicho algo semejante en *Contra Cresconium* III, 51, 56 (PL. 43, 527) y en la *Epist.* 93 a Vicente, el rogatista, pero ahora aparece en su concepción más neta en la *Epist.* 185 al *Conde Bonifacio*. Los reyes —dirá él— tienen el derecho y el deber de procurar la unidad de la Iglesia y la represión de la herejía, y la Iglesia puede llamarlos legítimamente en su ayuda. Pero la razón, para Agustín, no radica en la autoridad misma, sino en la autoridad del cristianismo. Siendo ahora cristianos los emperadores tienen el deber, por el hecho de ser cristianos, de extender la verdad y de custodiar la unidad, y esto, sobre todo, contra las insidias y las represalias de los circunceliones y de los donatistas en general. Es verdad —dirá el Santo en esta Carta— que será mejor método dirigirse a Dios por amor, pero si no se quiere por ese medio, al menos deben acercarse por el temor. Muchos, en efecto, necesitan del temor para evitar el mal, y evitando así el mal, amarán el bien. La Iglesia no

⁶³ Cfr. *Epist.* 93, 1, 1, PL. 33, 321; *Epist.* 185, 3, 13, PL. 33, 798.

⁶⁴ *C. Crescon.* I, 24, 27, PL. 43, 722.

ha hecho otra cosa que poner en práctica el precepto del Evangelio, en la parábola del Señor sobre el banquete nupcial:

“El mismo Señor nuestro invita a los convidados a su cena, y después los obliga. Los siervos le responden: “Señor, se ha hecho todo aquello que has mandado, pero todavía hay mucho puesto libre”. Y el Señor les dice: “Salid por las calles y a cuantos encontréis, obligadles a entrar, *cogite intrare*”. En los primeros completó la obediencia invitándoles con suavidad, mientras que a los segundos obligados, los obligó a obedecer...”.

Después explica aquel *cogite intrare* diciendo:

“Aquellos que se encuentran en la calle y en las aldeas, es decir, en la herejía y en el cisma, son obligados a entrar por el poder que la Iglesia ha recibido en tiempo oportuno, por don de Dios, por medio de la religión y de la fe de los reyes. Por consiguiente, no deben enfadarse o quejarse los donatistas porque son obligados, sino lo que deben hacer es mirar a qué son obligados. El banquete del Señor es la unidad del Cuerpo de Cristo, no sólo en el sacramento del altar, sino en la vínculo de la paz”⁶⁵.

En el libro *Contra Gaudentium* I, 25, 28 (PL. 43, 722-723) vuelve sobre la misma parábola y hace la misma exposición. La Iglesia persigue y persigue para convertir, pero su persecución difiere de la persecución que hacen los otros: Ella, contrariamente a lo que hacen los impíos, persigue por amor, para alejar del error, para destruir en sus enemigos la vanidad y el orgullo, para hacerles partícipes del beneficio de la verdad, para librarles de la muerte y de la perdición, para asegurarles la salvación eterna⁶⁶.

Las razones que han obligado a Agustín a definir esta doctrina nos han sido ofrecidas por él mismo, sobre todo en las *Retract.* II, 5, hablando del opúsculo *Contra partem Donati*, donde, después de haber indicado cuál era su opinión cuando lo escribe —en el 397—, añade: “Entonces no me gustaba verdaderamente, porque no había experimentado todavía, o el mal que podía o se atrevía a hacer su impunidad, o cuánto podría contribuir a mejorar la diligencia de la disciplina”. Las dos razones principales eran estas: El mal, las represalias, las emboscadas de los turbulentos circunceliones, y el bien que se podía esperar de la fuerza, bien que experimentó después del 407-408.

¿Ha cambiado esto la actitud fundamental de Agustín, hecha de

⁶⁵ *Epist.* 185, 6, 24, PL. 33, 804.

⁶⁶ *Ibid.* 2, 11, PL. 33, 797.

suavidad, de caridad y de benevolencia? ¿Qué piensan los autores de esta teoría de Agustín? Para hacernos un juicio sobre ella podemos decir ahora cómo la juzgan los demás:

“Es una teoría creada con motivo del donatismo. A los ojos de Agustín el donatismo poseía un carácter propio, que lo distinguía de las otras herejías. De hecho, nunca ha pensado en reclamar la aplicación de la fuerza contra los otros herejes y aún menos contra los paganos, los maniqueos o los judíos”⁶⁷.

Y se citan en nota las siguientes palabras de Monceaux⁶⁸:

“A ses yeux, le cas du Donatisme n'était pas celui des hérésies proprement dites; c'était affaire de police, plus que de religion”.

El P. Congar habla así del tema:

“Nosotros no vemos casi otra cosa que las condiciones de la libertad de conciencia personal: Agustín veía sobre todo el derecho de la justicia y de la verdad, condicionando ésta completamente a aquélla. Hemos sido arrastrados a asemejar tal uso de la fuerza a aquel otro uso de la fuerza sin importarnos cuál es. Para Agustín su *uso* (en el sentido fuerte del *usus* agustiniano) en provecho de la verdad, es decir, de la justicia, era, no sólo moralmente, sino también *ontológicamente* o *axiológicamente* diferente de su uso en provecho de la mentira, del desorden y de la injusticia, porque realizaba el ser verdadero de las cosas, conforme al pensamiento de Dios”⁶⁹.

H. Janes ha estudiado el lado teórico y el práctico de esta teoría, afirmando en la teoría un Agustín defensor de la intervención del Estado y un fundamento que surge en la Escritura, y llegando en la práctica a decirnos, en la conclusión de sus artículos:

“Aparece finalmente, que en la práctica, San Agustín ha conservado siempre una preferencia por la paciencia y la difícil persuasión, como lo atestigua entre otras cosas su postura hacia Emeritus en el 418. Creemos poder afirmar que, según él, la caridad ha precedido siempre o prevalecido sobre la autoridad y que el recurrir a ésta no estaba justificado sino porque estaba al servicio de la caridad. Creemos también poder afirmar que en un clima de paz y de respeto mutuo de las personas y de sus bienes,

⁶⁷ V. MONACHINO, a. c. 99.

⁶⁸ P. MONCEAUX, *Histoire de l'Afrique chrétienne* VII, 229.

⁶⁹ Y. M. J. CONGAR, *Introduction. Traités anti-donatistes*, I (Oeuvres de saint Augustin 28), Desclée de Brouwer 1963, 25.

el obispo de Hipona no habría renunciado a su preferencia por la libertad de conciencia, cuyos méritos había expuesto hasta el presente" 70.

Ultimamente Crespín, después de un estudio cuidado sobre los textos de San Agustín, y también de los autores que tratan el argumento, concluye:

"Cuando el obispo de Hipona se declara ganado a los métodos de represión y de constrictión, no es necesario entender que las medidas administrativas tomadas contra el cisma pueden, en su pensamiento, suprimir y sustituir el paciente esfuerzo de persuasión" 71.

Y finalmente:

"Las violencias de los donatistas han obligado a Agustín a aceptar la protección de las leyes, que le permitían el proseguir en condiciones menos peligrosas su campaña de predicación y discusión. Si él ha defendido las medidas de represión, que no había solicitado, es, sobre todo, porque no podía dar razón a las críticas de los donatistas y condenar la iniciativa imperial. Así quizá no quería desolidarizarse con el episcopado católico, favorable, en su conjunto, a esta política de firmeza" 72.

Agustín quiere mantener la unidad religiosa, mientras que el imperio sin duda busca la unidad política. Agustín no podía estar dispuesto al juego, pero ha debido pagar tributo a la incertidumbre, y quizá también a la malicia de los hombres.

"La voluntad tan frecuentemente manifestada de dialogar y de vencer —termina Crespín en el 1965— nos parece la más característica del pensamiento profundo de Agustín" 73.

El hecho está ahí: San Agustín ha llegado a su teoría de la *coercitio* o del *cogite intrare* después de una larga lucha por la unidad y sobre todo, se necesita tener en cuenta esto, después de la Conferencia del 411. Pero no estaría fuera de lugar recordar que también el problema de la gracia iniciaba su curso, y que en ciertos aspectos la teoría se

70 H. JANS, "De praktijk van de geloofswang volgens Augustinus correspondentie": *Bidragen* 22 (1962) 247-263, con resumen en francés, p. 263-265, del que copiamos p. 264-265. Y el artículo precedente llevaba por título "De vedantwoording van geloofswang tegenover kettters vodgens Augustinus correspondentie": *Bidragen* 22 (1961) 133-159.

71 R. CRESPIÓN, o. c. 169.

72 *Id.*, o. c. 170.

73 *Id.*, o. c. 175.

resiente de su opinión sobre la dependencia absoluta de Dios, sobre sus derechos, pero sobre todo sobre aquello que es más importante, sobre la libertad que permanece incluso después de la corrección por la fuerza, como aludía en el *Contra Gaudentium*: Dios hace que aquellos que no querían, ahora quieran.

Contrasta con la teoría del *Cogite intrare* el sermón sobre los pelagianos, en el que se encuentra toda la práctica de Agustín, y es más o menos del mismo tiempo en que madura la teoría. En aquél *Sermón 294, 20* (PL. 38, 1348) dice: "Si lo podemos, trataremos de obtener de nuestros hermanos, que, a pesar de todo, no nos llamen heréticos; cuando nosotros, quizá si quisiéramos, podríamos llamar heréticos a aquellos que discuten sobre ciertas cosas: y sin embargo no lo hacemos. La madre bondadosa los soporta misericordiosamente, que tienen necesidad de ser sanados, los guíe, que tienen necesidad de ser instruídos, a fin de que no tenga que llorarlos muertos. Van demasiado lejos, verdaderamente demasiado, apenas se puede soportar; soportarlo todavía es señal de gran paciencia. Pero no abusen de la paciencia de la Iglesia; corríjanse, es su bien. Usamos el tono de exhortación como conviene a amigos; no litigamos como si fuésemos entre enemigos.

"Hablan mal de nosotros, lo soportamos; pero no hablen mal de la regla, no hablen mal de la verdad, no contradigan a la santa Iglesia que cada día se fatiga por la remisión del pecado original en los niños. Se trata de algo bien fundado. Quien yerra discutiendo de otras cuestiones todavía no diligentemente esclarecidas, todavía no determinadas plenamente por la autoridad de la Iglesia, es digno de ser soportado: en semejantes cuestiones se debe soportar el error; pero no se debe avanzar tanto que se descentre el fundamento mismo de la Iglesia. Esto no va bien; quizás nuestra paciencia todavía no es digna de blasfemia; no obstante debemos temer el poder llegar a ser culpables de negligencia. Queridísimos hermanos, basta. Comportaos con ellos, quienes de entre vosotros los conocen, comportaos con ellos con amistad, con fraternidad, con dulzura, con amor, con dolor. La piedad ponga en obra todo aquello que tiene en su poder, porque, después, la impiedad no podrá, no deberá ser amada"⁷⁴.

No obstante hay que reconocer que la teoría ha quedado como simple teoría, y que solamente se aplica teóricamente a los donatistas, no a los otros herejes. Así en línea teórica, éste sería su pensamiento a partir

⁷⁴ La cronología del Sermón no es clara. Trapè habla del año 412, en cambio A. KUMZELMANN, "Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus": *Miscellanea Agostiniana* II, 468, piensa, siguiendo a Migne, que se trataría de un sermón predicado el 27 de junio del 413.

del 412, aunque sean pocos los pasos en los que trata el argumento⁷⁵. En línea práctica, Agustín sigue su actitud, ya conocida, continúa la búsqueda del diálogo y de los coloquios, usa todos los medios a fin de que las decisiones imperiales no se pongan en práctica o, si alguna se debe poner, se haga con dulzura y suavidad. Pero tanto con los donatistas como con los pelagianos su actitud es la verdad y la caridad. Así nos podemos referir al caso de Emérito. Agustín una vez llegado a Cesárea y sabiendo que se encuentra aquí va a su encuentro y lo halla en la plaza, caminando juntos a la Iglesia. Agustín ha hablado bastante sobre la paz, la caridad y la unidad. Sucedió esto en el 418, y en el *De gestis cum Emerito* ha expresado la marcha de este encuentro, llevado a cabo con caridad y afabilidad. En línea práctica Agustín no ha aplicado aquella que se ha dado por llamar con el nombre de su teoría, del "*compelle intrare*".

CONCLUSIONES Y PRINCIPIOS.

A lo largo de esta exposición hemos topado con los principios fundamentales directivos de la conducta del Santo, pero que venían regidos por una ideología decidida y convencida:

1.º Agustín conoce y comprende cuánto cuesta el llegar a la verdad y esto le ha dado una experiencia, trágica a veces, que quiere poner como ejemplo a los otros, v. gr.: en *De utilitate credendi*.

2.º Por eso ante todo defiende una fidelidad máxima a la verdad y cree que la verdad está en la Iglesia católica, y por consiguiente lucha por la verdad, sufre por la verdad, dice la verdad, porque siente la obligación íntima, profunda de la verdad que llama dentro. Esta fidelidad a la verdad le impone muchísimos sacrificios.

3.º Hallada la verdad, siente la obligación apostólica y pastoral de comunicarla a los demás y piensa que no daría su servicio y su contribución a la Iglesia, si no se diese todo él a la expansión de la verdad. Toda su lucha por la unidad, que es lucha por el triunfo de la verdad, reviste un sentido verdaderamente apostólico y pastoral, y quiere llegar a la conversión, a la verdadera fe de aquel que yerra y no cree. Quiere

⁷⁵ Cfr. *Epist.* 93, 5, PL. 33, 323; *Epist.* 173, 10, PL. 33, 757; *Epist.* 185, 24, PL. 33, 803-804; *C. Gaudent.* I, 25, 28, PL. 43, 7225; *Serm.* 112, 8, PL. 38, 647-648.

convertir, quiere hacer volver al buen camino, y esta actitud nace de una fe profunda y segura, y de una obligación que ha contraído por amor a Cristo.

4.º Pero la verdad, creadora de unidad, la comunica una persona y la comunica a una persona, y de ahí que su segundo principio sea el respeto a la persona del otro, basado en la verdad y en la fraternidad humana y cristiana. Y amando puede hacer aquello que quiere y decir aquello que desea. Esta caridad puede ser dura a veces —al igual que un padre hace con su hijito— y puede, por consiguiente, prohibir hacer el mal incluso por medio del poder civil, por la fuerza, ya que la caridad mira al bien superior y éste es lo que desea para los otros. Así podrá decir con un principio de oro “que ninguno puede ser verdaderamente amigo del hombre, si no lo fuese antes de la misma verdad”⁷⁶. Por este mismo hecho no se oponía a la libertad ni de la persona humana, ni de las buenas obras, ni del acto de fe, porque la mente no desea más que la verdad⁷⁷.

5.º Otro hecho, a través de toda su vida, ha sido la claridad en la exposición de la doctrina católica, sin adulación de los otros, e investigando las fuentes y los puntos de contacto entre los contendientes. Los casos más típicos los tenemos en sus tres grandes polémicas: contra los maniqueos, contra los donatistas, y contra los pelagianos. Y aún más esta claridad y esta sinceridad la ha demostrado en el hacer partícipes incluso a los fieles laicos del problema de la unidad, de los errores, de la doctrina verdadera, llegando sobre todo a una depuración, hoy diríamos a una reforma o renovación de ciertas formas de vida en las costumbres y maneras cristianas, y dando las reglas para no agravar demasiado la religión con preceptos duros o mejor, dice él, con presunciones humanas⁷⁸.

6.º Quizás el resumen más claro de su actitud en el problema de la unidad por medio de la caridad en defensa de la verdad lo tenemos en el modo cómo nos había descrito la Iglesia ya al principio, acomodándose en la caridad a las diferentes necesidades: “Enseñas a los reyes el arte de gobernar los pueblos y a los pueblos el de estar sujetos a los reyes, y como maestra incansable vas predicando a unos el honor, a otros el

⁷⁶ *Epist.* 155, 1, 1, PL. 33, 667.

⁷⁷ *In Joan. Evang. tr.* 26, 5, PL. 35.

⁷⁸ *Epist.* 55, 19, 35, PL. 33, 221. Citado por el mismo Santo Tomás en I-II, q. 107, a. 4 c.

afecto, a unos la reverencia, a otros el temor, a unos la fortaleza, a otros la admonición, a unos la disciplina, a otros el castigo, a unos el suplicio, haciendo ver cómo sea debido no todo a todos, a todos la caridad y a ninguno la injusticia”⁷⁹. Y así aun después de su *cogite intrare*, podía decir en el 418:

“Por ésto sudamos, por ésto trabajamos, por ésto peligramos de continuo entre sus armas y las cruentas furias de los Circunceliones, y toleramos con cierta paciencia dada por Dios a los que aún restan, mientras el árbol busca el ramo, mientras el rebaño busca la oveja perdida del redil de Cristo. Si estamos dotados de entrañas pastorales, debemos aventurarnos por cercados y espinos. Con los miembros lacerados busquemos la oveja y llevémosla de nuevo con alegría al Pastor y príncipe de todos”⁸⁰.

J. MORÁN, O. S. A.

⁷⁹ *De mor. Eccl. cath.* I, 30, 63, PL. 32, 1336-1337.

⁸⁰ *De gestis cum Emerito* 12, PL. 43, 706.

TEXTOS Y GLOSAS

Asamblea Nacional de Prefectos de Estudios de Seminarios Mayores

(BURGOS, 30 DE JUNIO - 3 DE JULIO DE 1967)

Antes de la celebración de esta Asamblea nacional de Prefectos de Estudios, hubo ya otras reuniones y puntos de contacto, por ejemplo, en la de Rectores de Seminarios, celebrada el año pasado en Salamanca. Ello es indicio de la preocupación universal que afecta a todos los Centros nacionales, de modo similar a lo que ocurre en el extranjero.

Las Diócesis, por su cuenta y paralelamente los Seminarios religiosos, también han suscitado juntas, discusiones, comisiones y proyectos con vistas a la revisión de estructuras que encajen y rimen con las directrices del Concilio Vaticano II.

La Archidiócesis de Valladolid, por hablar de lo más cercano y conocido, también ha nombrado una comisión, presidida por el Prefecto de Estudios del Seminario, de la que forman parte varios esclarecidos profesores y los Prefectos de Estudios de los dos Seminarios Religiosos enclavados en la capital: Redentoristas y Agustinos. En sus reuniones se han formulado problemas y se han buscado soluciones, contrastando las experiencias de unos y de otros, con sincero afán de poner a la mayor altura los estudios seminarísticos, en consonancia con las recomendaciones conciliares. En la Asamblea de Burgos se han estudiado los mismos temas, pero a escala nacional.

Uno de los Decretos del Concilio Vaticano II que mayor resonancia han logrado en los ambientes eclesiásticos, es, sin duda, el *Optatum totius*, promulgado el 28 de octubre de 1965.

Todos los temas abordados por el Concilio coinciden en despertar interés e inquietud, porque se adentran con prudencia y autoridad en la problemática contemporánea, actuando sobre los centros neurálgicos que reflejan con acusado realismo la preocupación general del hombre creyente de nuestros días que busca orientaciones y estímulos para vivificar su fe y dar eficacia a las instituciones tradicionales que garanticen la formación intelectual y religiosa de los ministros de Dios. Los mismos eclesiásticos y la Jerarquía, reconocen la insuficiencia efectiva de los Centros de formación, achacando sus defectos, en mayor o menor proporción, a la organización misma, a las estructuras estancadas por el peso de la

inercia, a la rutina imperante, a la incompetencia de parte del profesorado, a la falta de ilusión y de entrega incondicional de algunos seminaristas, a la falta de preparación o de adaptación de los maestros espirituales, etc.

Podrán surgir discrepancias a la hora de repartir responsabilidades, o al diagnosticar las causas concretas que expliquen de modo convincente los indiscutibles fallos que ha sancionado la experiencia en la organización de la vida religiosa y cultural en nuestros Seminarios, lo mismo en los del clero secular que en los del Regular, ya que los métodos pedagógicos, el cuadro de materias, la dirección espiritual y el nivel intelectual eran muy similares en cada región.

Conviene puntualizar, porque es de justicia, que tanto los obispos residenciales, como los Ordinarios religiosos, al menos durante los últimos cincuenta años, han realizado esfuerzos gigantescos por dotar a los Seminarios de medios a gran escala para la más eficaz consecución de sus afanes formativos, intelectuales y espirituales: edificios, revistas, bibliotecas, personal docente titulado en los centros más solventes de cada especialidad, maestros espirituales capacitados y expertos, nuevos procedimientos para la selección y discriminación de los candidatos al sacerdocio, etc.

De esta manera, gracias a los meritorios esfuerzos particulares y, sobre todo a las normas orientadoras emanadas de la Santa Sede (Constitución Apostólica "Deus scientiarum Dominus" de 24 de mayo de 1931 y anejas Ordenaciones de la Sagrada Congregación de Seminarios y Estudios de Universidades de 15 de junio de 1931) que estimulaban e imponían la puesta a punto, en todos los aspectos, de los Seminarios Mayores, se había avanzado mucho, pero las necesidades del medio ambiente, el creciente nivel de los estudios medios y universitarios en todas las naciones y otros peculiares motivos derivados de la misma naturaleza del sacerdocio y de su adaptación a las necesidades culturales y morales del mundo moderno, sugerían con apremio inaplazable, la constante ampliación de materias y de medios formativos para no perder el ritmo, ni la altura intelectual que debe exigirse a un Seminario, forja simultánea de hombres cultos, rectores y santos.

Por eso el tema de los Seminarios había de encontrar amplio eco en las deliberaciones del Concilio Vaticano II. La coyuntura no podía ser más propicia y sugestiva, por el conocimiento directo de los problemas, dadas las aportaciones directas de los obispos de todo el mundo, coincidentes en valorar la realidades del momento y en hallar fórmulas universales para exaltar y consolidar la prestancia de los Centros de formación cultural, religiosa y de madurez de los llamados al sacerdocio.

De ahí que la cooperación al estudio de este tema fuera en verdad masiva, en consonancia con las necesidades y las esperanzas de todos los implicados en la noble y ardua tarea de promover de la manera más eficiente la buena marcha de todos los Seminarios.

Durante la etapa antepreparatoria (1959-1960) se pidieron sugerencias y temas para el Concilio a los Jerarcas de la Iglesia, Generales de las Ordenes Religiosas, Universidades Católicas, Facultades de Teología y personalidades representativas. Una cuarta parte de las contestaciones recibidas, es decir, 557, se referían a los Seminarios. Desde julio de 1960 hasta agosto de 1962, la Comisión preparatoria elaboró dos esquemas parciales de Decreto y otro de Constitución que más tarde se unificaron. La primera etapa conciliar (octubre de 1962-junio 1963) influyó, como sobre otras temas, para que se procediera a una redacción más genérica y más breve. Este texto fue entregado a los Padres en mayo de 1963. Surgieron innumerables escritos con observaciones y reparos durante el segundo período conciliar (de septiembre a 4 de diciembre de 1963) que provocaron la redacción de un cuarto texto que luego se transformó en el quinto, que fue aprobado por el Papa el 27 de abril de 1964, el cual constaba de cinco páginas y diecinueve proposiciones.

Surgen nuevas aportaciones que inducen a un nuevo retoque del esquema que constituye el sexto y definitivo intento, que es discutido en el aula conciliar del 12 al 17 de noviembre de 1964 y admitido como base de la definitiva y séptima redacción sobre la que recayeron quince votaciones parciales y una global con 2.196 "placet", 15 "non placet" y un voto nulo. El 28 de octubre de 1965, en la solemne proclamación del Decreto *Optatum totius*, el resultado fue 2.318 votos favorables y 3 contrarios.

Consta el célebre Decreto de un proemio en el que se pondera la influencia del ministerio sacerdotal en la renovación de toda la Iglesia y de 22 títulos o párrafos, distribuidos en siete apartados, de la forma siguiente:

- I. Normas generales de formación sacerdotal.
- II. Fomento de las vocaciones sacerdotales.
- III. Organización de los Seminarios Mayores.
- IV. Intenso cultivo de la formación espiritual.
- V. Revisión de los estudios eclesiásticos.
- VI. Fomento de la formación estrictamente pastoral.
- VII. Perfeccionamiento de la formación, una vez terminada la carrera.

Todos y cada uno de los títulos son de capital interés y forman entre sí un todo orgánico con vistas a una formación seminarística cabal, armónica, eficiente, unitaria que capacite al futuro sacerdote con adecuada preparación humanística, filosófica, teológica y pastoral, para el desempeño fructífero de su ministerio en el mundo actual. Es evidente, que el cultivo de la inteligencia y el ejercicio de las virtudes forman un todo indisoluble que es la mejor garantía de una personalidad equilibrada y madura. Si falla una de las dos partes que mutuamente se completan, no se logrará la puesta a punto del sacerdote y los fallos de la formación religiosa,

como los del plan de estudios eclesiásticos, esterilizarán, al menos en parte, el éxito y la finalidad que persigue el Decreto *Optatam totius*.

Supuesta la importancia decisiva de cada una de estas dos facetas y sus mutuas interferencias, queremos referirnos tan sólo a una de ellas: la organización de los estudios eclesiásticos.

El Decreto que comentamos, breve y denso, contiene tan sólo algunas directrices o principios que conceden un amplio margen de planificación a los responsables de los centros formativos.

Los puntos fundamentales son estos:

1. Revisión de los estudios eclesiásticos.
2. Mejor articulación de las disciplinas filosóficas y teológicas.
3. Más clara orientación hacia el misterio de Cristo.
4. Iniciación de los estudios eclesiásticos con un "curso preparatorio" que ofrezca una visión de conjunto del misterio de la salvación.
5. Algunas sugerencias sobre la enseñanza de la Filosofía en general y en particular sobre la historia de la Filosofía.
6. Normas generales, de orden práctico, sobre el método de enseñar la Teología y la Sagrada Escritura.
7. La renovación ha de afectar a las restantes disciplinas teológicas y de modo especial a la Moral y al Derecho Canónico y la Liturgia.
8. Se recomienda el conocimiento de las Iglesias y Comunidades separadas y de las principales religiones.
9. Revisión de los métodos didácticos.
10. Ampliación de estudios en Institutos, Facultades y Universidades, sin mengua de la formación espiritual y pastoral.

EL TEMA DE LOS ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS EN EL AULA CONCILIAR DEL VATICANO II.

Ni que decir tiene que el tema interesaba a todos en la doble vertiente de la formación espiritual y pastoral y de los estudios eclesiásticos, por eso fueron numerosos los oradores que intervinieron y que ofrecieron sus personales pareceres.

Como era de esperar y concretándonos a las discusiones sobre los estudios seminarísticos, se patentizaron tres posturas bien concretas:

- 1.^a Una en verdad no muy numerosa de tendencias marcadamente conservadoras, rompiendo lanzas en favor de la organización clásica y tradicional.
- 2.^a Otra más numerosa que abogaba por una revisión renovadora de los estudios seminarísticos, con vistas a una más estrecha coordinación entre los ciclos

filosófico y teológico, Señalan fallos en la formación humanística, desconexión entre los diversos estudios, cierta falta de un más acusado tono pastoral, así como de una indispensable unidad que pudiera arrancar de un punto de convergencia que debiera buscarse en la Sagrada Escritura.

3.^a Otro grupo bastante nutrido se colocaba en un punto intermedio, aconsejando que se conjugara la ansiada renovación con el debido respeto a la tradición y obrando siempre con ponderada prudencia. Que se hicieran eco de las ansias renovadoras y unificaran los esfuerzos y las iniciativas particulares, las Comisiones Episcopales y la Congregación de Estudios y Seminarios, asesoradas a su vez por expertos en ciencias eclesiásticas y sociales.

Tales pareceres e intervenciones contribuyeron a la redacción, cambios y retoques de los diversos esquemas, hasta cristalizar en el texto definitivo en el que puede apreciarse el tono final que prevaleció y que fue aprobado por los Padres conciliares.

ORGANIZACIÓN Y MÉTODO DE TRABAJO.

La Comisión organizadora, con laudable y realista criterio, quiso evitar el peligro de que la Asamblea adoptara una actitud pasiva, limitándose a escuchar las magistrales lecciones de los ponentes, lo que ya de por sí hubiera resultado útil, por tratarse de maestros de acreditada y sólida solvencia, ampliamente experimentados en la labor docente del Seminario, pero con el riesgo de que el monólogo dejara al margen valiosas aportaciones y experiencias, puesto que los asistentes, Rectores de Seminarios y Prefectos de Estudios, representaban el conocimiento directo y las realidades por ellos vividas, día a día, en los Seminarios españoles.

Por eso, se organizó el funcionamiento de la Asamblea de manera que una encuesta diaria, cumplimentada por cada uno de los asistentes, exteriorizara los diversos pareceres y señalara las coincidencias y los puntos divergentes entre uno y otros, sistema orientador y provechoso para la Comisión.

Además, paralelamente a la intervención del ponente sobre cada tema, centraban su atención sobre el mismo todos los asambleístas, profundizando en las cuestiones planteadas, o suscitando otras de universal y palpitante interés. Es decir, que se buscó conscientemente la constitución de agrupaciones de estudio que actuaran en equipo y en "un clima de diálogo fraternal".

El número de asistentes se acercaba al centenar, con representaciones de casi todos los Seminarios Mayores de España. Por razones que ignoramos fue exigua la representación de los Seminarios Mayores de los Religiosos. No sin temor a omitir alguno recordamos la presencia de Escolapios, Paúles, Salesianos, Franciscanos, Capuchinos, Maristas y Agustinos.

Los equipos o grupos de estudio se confeccionaron por regiones geográficas, quedando constituídos los siguientes:

- GRUPO 1: ANDALUCÍA ORIENTAL.
Diócesis: Almería, Cartagena-Murcia, Granada, Guadix-Baza, Jaén, Málaga.
- GRUPO 2: ANDALUCÍA OCCIDENTAL.
Diócesis: Badajoz, Cádiz-Ceuta, Canarias, Córdoba, Huelva, Sevilla, Tenerife.
- GRUPO 3: ARAGÓN-RIOJA.
Diócesis: Barbastro, Huesca, Jaca, Logroño, Osma-Soria, Tarazona, Teruel, Zaragoza.
- GRUPO 4: CASTILLA-LEÓN.
Diócesis: Astorga, Burgos, Ciudad-Rodrigo, León, Palencia, Salamanca, Segovia, Valladolid, Zamora.
- GRUPO 5: CATALUÑA.
Diócesis: Barcelona, Gerona, Lérida, Seo de Urgel, Solsona, Tarragona, Tortosa, Vich.
- GRUPO 6: CENTRO.
Diócesis: Avila, Ciudad Real, Coria-Cáceres, Cuenca, Madrid-Alcalá, Plasencia, Toledo, Sigüenza-Guadalajara.
- GRUPO 7: GALICIA.
Diócesis: Lugo, Mondoñedo-El Ferrol, Orense, Santiago de Compostela, Tuy-Vigo.
- GRUPO 8: LEVANTE-BALEARES.
Diócesis: Albacete, Ibiza, Mallorca, Menorca, Orihuela-Alicante, Segorbe-Castellón, Valencia.
- GRUPO 9: NORTE.
Diócesis: Bilbao, Oviedo, Pamplona, San Sebastián, Santander, Vitoria.

Al frente de cada Grupo figuraba un Responsable con la concreta misión de:

a) Moderar el diálogo, en evitación de reiteraciones y encargado de encauzar las intervenciones con sujeción al tema estudiado.

b) Consignar por escrito las aportaciones del Grupo y dar cuenta, también por escrito, de las posibles "comunicaciones" que por su singular interés merecieran ser presentadas al pleno de la Asamblea.

c) Comunicar a la Asamblea la síntesis de los trabajos y conclusiones de su Grupo.

d) Mantener estrecha coordinación con el Moderador General, mediante dos conversaciones o reuniones diarias: a la terminación de la ponencia y al final de cada jornada, para lograr una visión de conjunto sobre la marcha de la Asamblea.

Actuó de Moderador General el M. I. D. Melquiades Andrés.

INTRODUCCION Y METODOLOGIA, por el M. I. Sr. D. Melquiades Andrés,
Director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Seminarios.

Previo el obligado y emotivo saludo a los asambleístas, razona los motivos de fondo y circunstancias que han determinado la reunión de esta Asamblea a escala o nivel nacional, a la que concurren todos los directamente comprometidos en la revisión de los estudios eclesiásticos de los Seminarios, promovida por el Decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II. El contraste de pareceres e incluso de experiencias, puede ser sumamente beneficioso para lograr una fórmula general de acción y de renovación que, a la vez que vitalice nuestros Centros formativos en sus dimensiones intelectuales, dé un sello de unidad y de coincidencia a todos los Seminarios españoles.

Fija como postulados insustituibles estas dos afirmaciones de carácter general:

1.^a El concilio persigue la formación del sacerdote *integral y una*, sin disgregar o separar los variados elementos que tienden a su formación total y que son medios enderezados a ese único fin.

2.^a Proclama la armonía entre los principios formativos sancionados por la tradición y la experiencia de muchos siglos y las innovaciones sugeridas e incluso impuestas por las circunstancias y las necesidades de los nuevos tiempos, reconocidas en las Constituciones y Decretos conciliares. La línea justa que hay que buscar es la convivencia de los valores permanentes de la formación tradicional, eliminando los caducos o superados, con las reformas ponderadas y razonables que capaciten al sacerdote para ejercer con eficacia su ministerio en el mundo actual.

Condensa seguidamente los problemas fundamentales que afectan a los Semi-

narios y a los seminaristas en lo tocante a su formación intelectual y señala como puntos de referencia las sugerencias siguientes:

a) Vertiente religiosa de la formación filosófica y teológica. Preocupa a todos analizar y discutir en qué medida afianza la Filosofía la fe del seminarista y si la Teología, sin mengua de su vigor intelectual, es formativa e informa toda la vida religiosa del estudiante y del sacerdote.

b) Contenido objetivo y meta de la formación filosófica. Ello presupone las relaciones y la posible coordinación con la Teología, tema desarrollado más adelante.

c) Educación en el amor a la verdad.

d) Preparación especializada y técnica del profesorado, incluso en su aspecto pedagógico. La revisión, por consiguiente, debe llegar a los de arriba y a los de abajo.

e) Misión educadora y formativa del profesor: no debe ser un simple transmisor de ideas. Es preciso que tenga conciencia de esta su misión universal, no restringida a dar sus lecciones, disociando lo intelectual de lo formativo que debe formar siempre una unidad, si la obra del profesor ha de ser profunda y eficiente, coordinada con la labor directa de los maestros espirituales implicados ex profeso, pero no exclusivamente en la formación total de los alumnos.

f) Revisión de los métodos didácticos. Tema muy interesante y sugestivo, ya que no pocas deficiencias de la didáctica tradicional arrancan de las condiciones pedagógicas del maestro, de sus medios de expresión y del arte de acomodarse a un auditorio variado y heterogéneo. No es infrecuente el que profesores superdotados intelectualmente y con acopio impresionante de conocimientos y de datos, resulten poco asequibles a sus oyentes, provocando su cansancio o somnolencia, por la falta de atractivo o de interés de sus magistrales exposiciones.

g) Aspecto pastoral de toda la información. Es un punto de referencia que no debe perderse jamás de vista, ya que los futuros sacerdotes, con la excepción de una pequeña minoría que habrá de dedicarse a la cátedra, están llamados a ser pastores de almas y la formación directa para este ministerio debe ser el punto de mira de todos los profesores y formadores.

A continuación hace unas consideraciones sobre el método de trabajo de la Asamblea a las que no nos referimos aquí, porque quedan ya consignadas en otra parte.

PRIMERA PONENCIA: "PRESUPUESTOS PREVIOS PARA LA ELABORACIÓN DE UN PLAN DE ESTUDIOS PARA LOS SEMINARIOS ESPAÑOLES.—Ponente: *D. Alfonso de la Fuente Adánez*, Prefecto de Estudios del Seminario de Madrid.

Reconoce este hecho incuestionable: Los Seminarios tienen hoy planteado el problema del vino nuevo y los odres viejos: el vino nuevo de la cosecha conciliar y los odres de unas estructuras que han prestado hasta hoy excelentes servicios, pero que ya resultan insuficientes. Esta afirmación recoge y sintetiza el pensamiento de todos los presentes y pone en línea de concordia las tendencias relativamente clásicas y las dominadas por un espíritu altamente renovador.

Nuestros Seminarios, conscientes de este hecho y estimulados por las directrices conciliares, han emprendido ya, aunque sea aisladamente, una tarea de revisión, en forma de tanteos tímidos o de innovaciones más a fondo y sus intentos, en la mayoría de los casos, han dado buenos frutos. El ponente quiere someter a la reflexión de los Prefectos de Estudios algunas cuestiones generales que vendrían a ser como los presupuestos para un plan general de Estudios de los Seminarios españoles.

CONFIGURACIÓN DE LOS CENTROS DE ESTUDIOS ECLESIASTICOS.—Recuerda que el pasado año se reunieron en Salamanca los Rectores de Seminarios y se pronunciaron unánimemente en favor de una agrupación de los mismos. O bien por provincias metropolitanas, o por proximidad geográfica. De hecho, el movimiento de agrupación se ha traducido ya en algunos ensayos o realizaciones concretas, como, por ejemplo, en Granada. Tal determinación pudiera suscitar algunos escrúpulos, por quedar como sustraído el Seminario a la acción de su obispo. Responde el ponente que no se trata de crear un solo Seminario, al margen de la misión y de la responsabilidad de cada obispo, sino de hacer un Centro de Estudios común. Cada Seminario seguirá bajo la dirección exclusiva de su obispo respectivo. El Centro común de Estudios estaría dirigido colegialmente por los obispos de las Diócesis agrupadas.

Dicho Centro de Estudios gozaría de independencia económica frente a los distintos Seminarios agrupados. Cada uno de los alumnos sufragaría sus derechos de matrícula y cada una de las Diócesis abonaría una cantidad proporcionada al número de sus estudiantes. Esta aportación serviría sobre todo, para hacer frente a los gastos de biblioteca y generales, que serían mejor aprovechados y más eficientes con la proyectada centralización.

Reconoce, sin embargo, que el planteamiento en este punto no será igual para todas las Diócesis, pero que se pueden salvar las divergencias oyendo a unos y a otros, lo que facilitaría la consecución de un esbozo de plan general con vistas a la proyectada agrupación.

CARÁCTER UNITARIO DE LOS ESTUDIOS ECLESIASTICOS.—Otra de las ponencias alegará razones en favor de esta unidad. De momento conviene insinuar que debieran estructurarse de tal manera que no fueran coto cerrado de eclesiásticos, sino que resultare posible el acceso a los mismos de grupos selectos de seglares que quisieran hacer estudios serios de Teología, junto con los aspirantes al sacerdocio. Sobre este punto el parecer de los grupos y de la Asamblea en general, se mostró del todo coincidente, propugnando una total apertura de dichos centros de formación no sólo para hombres, sino también para mujeres.

Tal apertura se consideró sumamente beneficiosa para la Iglesia española, que podría contar con colaboraciones muy solventes para una penetración más intensa y profunda del apostolado cristiano. Sería la manera práctica de conseguir que todos los apóstoles, sacerdotes y seglares, "hablaran un mismo idioma".

Supuesta la posibilidad de dicha apertura, parece lógico propugnar el carácter unitario de los estudios eclesiásticos, evitando el escollo tradicional de hacer de la Filosofía y de la Teología como una especie de dos carreras "empalmadas" y sucesivas. Se impondría una mayor coordinación entre ambas, cambiando incluso la terminología y hablando en lo sucesivo, no de "estudios eclesiásticos", sino de "estudios teológicos".

La duración de dichos estudios podría ser de cinco años. Al término de ellos el Centro de Estudios Teológicos otorgaría un título especial que pudiera ser el de Bachiller en Teología.

Organizados y concebidos los Estudios Teológicos en la forma dicha, incluirían de manera ineludible aquellos conocimientos que se consideran indispensables, sobre todo los filosóficos, para entender la teología y para lograr la madurez de los estudiantes.

Pudiera parecer que queda como un poco al margen la formación pastoral de los seminaristas. De esto se encargaría cada Seminario respectivo, como complemento obligado de su formación intelectual en el Centro de agrupación.

RELACIÓN ENTRE CENTROS DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FACULTADES DE TEOLOGÍA.—Estas relaciones deben ser en principio claras y bien definidas, siendo totalmente necesaria su estrecha vinculación. No deben concebirse como dos líneas paralelas, cada una de las cuales hace su vida, sin relación a la otra, sino que la Facultad debe ser la prolongación y la coronación de los Centros de Estudios teológicos. Lo que quiere decir que hay que tomar medidas de orden práctico para relacionar íntimamente ambas instituciones en beneficio de la prestancia y de la eficacia de los Centros de Estudios.

Por una parte, queda bien claro que los Centros de Estudios Teológicos no aspiran a ser Facultades, ni mucho menos Universidades. Precisamente el criterio predominante entre los asambleístas se mostró decididamente opuesto a la multi-

plicación de Universidades y a la proliferación de Facultades. Tal parece ser también la tendencia del Episcopado. Aunque no siempre ocurra esto en la realidad, parece sobreentenderse el principio de que, siendo pocas, andarán más abastadas de medios, seleccionarán mejor el profesorado y lograrán un mayor nivel intelectual y un más alto prestigio entre los de dentro y los de fuera.

Según lo dicho anteriormente, los Centros Teológicos que pudiéramos llamar Regionales, concederían a todos sus matriculados el título de Bachiller en Teología, supuesta la aprobación y las pruebas de rigor. Pero esto no sólo por haber cursado los estudios de Teología en dichos Centros, ya que su título no encajaría en las formas jurídicas que hoy tienen vigencia en el régimen de estudios de la Iglesia. Habría de conceder el Bachillerato en Teología en nombre de una Facultad. Por tanto, todo Centro debería estar afiliado o agregado a una Facultad de Teología.

Se supone que los alumnos, todos sin excepción, habrían de hacer el Bachillerato, lo que, aunque no dé doctrina, la supone y sería como un reconocimiento público de su buena formación intelectual.

Para muchos, es posible que esta fuera la meta suprema de sus aspiraciones, o por no sentirse llamados a estudios más amplios y profundos, o por no ser muy brillantes sus cualidades intelectuales, o por sentirse llamados con urgencia a las obras del ministerio sacerdotal, por inclinación personal, o por exigencias de su Prelado o de su Diócesis.

En cambio, los de prendas más brillantes o con inclinación o vocación manifiesta hacia la labor docente, pasarían sin más requisitos a la Facultad de Teología, donde podrían ampliar sus estudios con miras a la Licenciatura y al Doctorado.

En resumen, las sugerencias orientadoras del ponente pueden cifrarse en estas conclusiones:

- 1.^a La formación intelectual de los seminaristas debe efectuarse en Centros de Estudios Teológicos, abiertos también a personas no eclesiásticas.
- 2.^a Dichos Centros deben estar dirigidos colegialmente por la Jerarquía.
- 3.^a Deben estructurarse de forma unitaria, coordinando la Filosofía y la Teología de manera que no sean dos carreras distintas, sino una sola, con penetración mutua de ambas y estudio simultáneo de las mismas.

SEGUNDA PONENCIA: "INTEGRACIÓN O SEPARACIÓN DE LOS CICLOS FILOSÓFICO Y TEOLÓGICO. RAZONES A FAVOR Y EN CONTRA.— Ponente: M. I. Sr. D. José Zunzunegui Aramburu, Prefecto de Estudios del Seminario de Vitoria.

I. INTRODUCCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LOS SEMINARIOS.—Comienza con unas pinceladas eruditas, de tipo histórico, haciendo ver que hasta el siglo XVIII

no penetraron en los Seminarios los estudios filosóficos y que la causa determinante de tal cambio se debió al movimiento de ilustración surgido en dicha época. Más tarde, ya en el siglo XIX, se institucionalizaron los estudios públicos y, en consecuencia, también los eclesiásticos.

El régimen de los Seminarios tuvo en España características especiales. En tiempos antiguos los Seminarios corrieron la misma suerte que los demás centros estatales, es decir, que el Estado reguló su funcionamiento y su plan de estudios. En 1852 se firmó un convenio entre la Iglesia y el Estado. Luego ha sido la Iglesia la que ha controlado y dirigido la marcha de los estudios en los Seminarios. No obstante los cambios operados en las diversas etapas históricas, en todas se ha mantenido la total separación de los ciclos filosófico y teológico, alcanzando tal situación, al menos como ley general, hasta la celebración del Concilio Vaticano II.

II. RAZONES QUE ACONSEJARON LA REFORMA.—Aunque en parte dependen de la naturaleza misma de las cosas, puesto que la Filosofía y la Teología, en la formación eclesiástica tienden a un mismo fin, sin embargo, han sido la experiencia y el estudio los que han replanteado el problema de las relaciones entre ambas materias. Los motivos fundamentales alegados por el ponente son:

a) Que los que llegan al Seminario, una vez cursados los estudios de la Enseñanza Media, suelen experimentar cierta desilusión al constatar que no responden los estudios filosóficos a lo que ellos esperaban o se imaginaban. Creían que la Filosofía iba a ser algo así como el afianzamiento definitivo de su fe y un paso más, decisivo y firme, hacia la meta del sacerdocio. Con harta frecuencia ha sucedido que el candidato sólo ha visto en la Filosofía una serie de conocimientos, sin duda útiles y hasta necesarios, pero en realidad demasiado fríos, sin relación directa con el futuro ministerio sacerdotal y con escaso influjo en su vida religiosa.

b) Que la división de la carrera eclesiástica en dos partes, Filosofía y Teología, independientes y sucesivas, supone un fraccionamiento que daña la visión orgánica y de conjunto de los estudiantes eclesiásticos.

c) Que los últimos avances de la investigación teológica han ilustrado y ensanchado los horizontes del misterio de Cristo, como centro de la historia de salvación y que según esta perspectiva, tal debe ser el centro y el punto de referencia de toda la enseñanza teológica y eclesiástica.

III. DISPOSICIONES CONCILIARES.—Bien sabido es, como ya lo hicimos notar en las notas introductorias, que el Decreto *Optatum totius* pasó por diversas etapas y modificaciones hasta su redacción definitiva. Con respecto a las relaciones entre Filosofía y Teología, se pueden hacer estas precisiones:

a) La Comisión preparatoria, aún manteniendo la clásica y tradicional separación entre los cursos de Filosofía y de Teología, sugería ya que en Filosofía se

fomentase la *lectura de la Sagrada Escritura* y se diese a los alumnos una viva *imagen de Cristo*.

b) La Comisión conciliar, aunque respetó la distinción de los ciclos filosófico y teológico, introdujo la nueva terminología de una sola carrera de estudios eclesiásticos, constituido por los dos grupos clásicos de materias y, con singular interés, acentuó la necesidad de que desde el principio de la carrera eclesiástica, se propusiese a los estudiantes el misterio de Cristo que penetra y domina la historia de la humanidad.

c) Las proposiciones posteriores, formuladas en 1964, reconocieron y acentuaron la necesidad de un curso preparatorio o introductorio que diese unidad y sentido a todos los estudios, tanto filosóficos, como teológicos. Esa última postura, con su peculiar presentación del problema, fue sancionada y consagrada por el texto definitivo del Decreto.

IV. ¿FUSIÓN O SEPARACIÓN?—El Concilio no ha dado normas concretas sobre el particular, sino tan sólo ha hecho unas sugerencias sobre revisión de los estudios eclesiásticos, buscando una mejor articulación entre los estudios filosóficos y teológicos, para que concurren armoniosamente a abrir las inteligencias de los alumnos al misterio de Cristo.

Es, por tanto, natural que se hayan esgrimido encontradas sentencias sobre si debe intentarse una mayor fusión, o mantener la separación tradicional entre los dos ciclos filosófico y teológico.

Los partidarios de la fusión ponderan las siguientes ventajas:

1.^a Se consigue poner al seminarista desde el principio en contacto con los problemas de la revelación.

2.^a Se evitan de esta forma no pocas repeticiones inútiles, estudiando los problemas simultáneamente desde el ángulo de la razón y de la revelación.

3.^a Se logra que la teología esté en continuo contacto con los problemas del mundo de hoy, con lo que gana en dinamismo, puesta al día y su inserción más directa con las realidades presentes.

Los que se inclinan a que persista la separación enumeran en síntesis los siguientes beneficios:

1.^o Se salva y se asegura mejor el carácter científico de la Filosofía, por sus dimensiones, por su independencia y por una mayor profundización en los problemas filosóficos.

2.^o Se adapta mejor al proceso de maduración intelectual del alumno, sobre todo en su aspecto psicológico. El estudio independiente de la Filosofía es gradual y mejor acomodado a la edad y a los conocimientos del alumno, que poco a poco se va capacitando para mayores empresas y en particular atesora una serie de ideas que servirán de base para entrar con pie firme en la Teología.

3.º El estudio de la Filosofía es profundamente educativo, sobre todo en orden a la síntesis, lo que es sumamente provechoso para el rendimiento y el fruto de los estudios posteriores.

V. PROPOSICIONES CONCRETAS PARA ESPAÑA:

1. Parece natural y debe juzgarse definitiva la separación entre los estudios mediós y los eclesiásticos, tal como está en vigencia en todas partes.

2. En cualquiera de las hipótesis sobre las relaciones entre Filosofía y Teología, separación, coordinación o fusión, parece más razonable seguir manteniendo la autonomía de la Filosofía en cuanto a profesores y asignaturas, con el fin de salvaguardar su nivel científico y su categoría tradicional.

3. Tratándose de asunto tan complejo como la confección de un Plan de Estudios, debe descartarse por anticipado la idea de hacer algo definitivo y completo. Habría que dejar margen para una revisión y unos retoques periódicos que le fueran acomodando a las exigencias de los tiempos y a las mismas necesidades de los estudios. De momento y mientras no se perfilen con mayor lucidez los proyectos, sería conveniente mantener la prioridad del ciclo filosófico sobre el teológico, pero con algunas modificaciones en ambos que señalarán una mayor relación entre ellos y evitaran el que fueran considerados como dos partes distintas de la carrera eclesiástica.

4. La manera práctica de lograr este objetivo pudiera ser la organización del curso introductorio que pusiera en evidencia la coordinación entre todos los estudios eclesiásticos. Debe ponerse gran atención e interés en proyectarlo y ejecutarlo con clara misión de su cometido. Recordemos que este tema será tratado en otra ponencia de la que hablaremos más abajo.

TERCERA PONENCIA: "PROYECCIÓN PASTORAL DE LOS ESTUDIOS Y FORMACIÓN PASTORAL".—Ponente: *M. I. Sr. D. José María Larrauri*, Rector del Seminario de Albacete.

Toda la exposición viene a ser una especie de recordatorio y planificación del Decreto *Optatum totius*, con algunas adiciones oportunas de otros documentos conciliares que hacen al caso. Dada su extensión, nos limitaremos a indicar esquemáticamente los puntos doctrinales.

I. PROYECCIÓN PASTORAL DE LOS ESTUDIOS:

1. Principio conciliar: "...Que la formación sacerdotal responda constantemente a las necesidades pastorales (OT 1).

2. La formación intelectual no debe apartarse, sino adaptarse y converger en lo que constituye la finalidad general y primaria del Seminario: formar pastores.
 - a) Debe responder a los problemas de los hombres y preparar a los seminaristas para dialogar con los hombres de su época (OT 15).
 - b) Como también a los problemas y necesidades personales del propio seminarista (OT 15).
 - c) Contra la formación actual suelen formularse estas quejas:
 - Que no alimenta suficientemente la vida espiritual.
 - Que algunos de sus elementos no sirven para el ministerio.
 - d) Posibles razones de tal estado de cosas:
 - Se dejan al margen problemas vitales de nuestro tiempo.
 - Excesiva acumulación de materias mal armonizadas.
 - Estudios filosóficos demasiado especulativos, sin suficiente referencia a su sentido religioso.
 - Estudios teológicos excesivamente desconectados de las realidades terrenas.

3. La formación intelectual ha de ser sintética y coordinada. Debe ser vital (OT 4-15).
 - a) Debemos impulsar una filosofía cristiana seria y realista que sitúe, suscite y plantee la problemática religiosa que espera y necesita el mundo de hoy (OT 15).
 - b) Encajar la Filosofía en la totalidad del plan formativo que mira al futuro pastor de almas (OT 15).
 - c) Mayor vitalización y más marcado carácter pastoral de la Teología: tratarla como historia de salvación, lo que resultará ventajoso en todos los sentidos. Algo parecido puede decirse de la Moral que debe tener un sentido más positivo y más dinámico (OT 16).

4. Finalidad pastoral de los estudios de Teología.
 - a) La Teología no es a la pastoral, como la teoría a la práctica.
 - b) No se trata de una metodología pastoral, sino del propio contenido de toda la enseñanza teológica que es esencialmente pastoral (OT 16).
 - c) Tampoco se trata de rebajar el nivel científico de la Teología, sino por el contrario de elevarlo, pero siendo más pastoral.
 - d) Soslayar o tocar de refilón ciertas cuestiones que por imperativo de los tiempos resultan ya desprovistas de actualidad, descender con mayor

sentido de lo actual a las realidades y situaciones concretas, fomentar el diálogo que puede y debe ser un excelente aprendizaje para la comunicación con el mundo y los hombres (OT 16-17).

- e) Tener presente que, a pesar de todo, la pastoral no puede ni debe esperararlo todo de la Teología (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* 62).

5. Educación litúrgica pastoral (OT 16).

- a) Conocimiento de la Liturgia (Const. sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* 16-17).
- b) Liturgia no sólo estudiada, sino vivida en el Seminario (id. 17).
- c) Apostolado o pastoral litúrgicos (OT 4-19).

6. Formación cultural con finalidad pastoral:

- a) Los valores culturales condicionan al hombre y, por tanto, también al seminarista.
- b) Proporcionar a conciencia la cultura llamada seminarística. Para ello hay abundantes medios, pero conviene destacar la importancia de una buena biblioteca y de un bibliotecario a la altura de las circunstancias (Const. sobre la Iglesia en el mundo *Gaudium et spes* 62, todo el cap. II).

II. FORMACIÓN ESTRICTAMENTE PASTORAL:

- a) Fomento diligente de actitudes pastorales, que no nacen por generación espontánea, en los Superiores y en los alumnos (OT 5).
- b) Formación abierta a todos los hombres y a todos los problemas: catequesis, predicación, culto litúrgico, administración de sacramentos, obras de caridad y demás obligaciones pastorales (OT 19).
- c) Pastoral científica, sobre todo a base de las ciencias pedagógicas, psicológicas y sociológicas (OT 20).

III. PRÁCTICA DEL APOSTOLADO Y DE LA PASTORAL:

- a) Conciencia de su necesidad. Hay mucha distancia entre lo teórico y lo práctico. No basta con saberse de memoria las enseñanzas teóricas que se encuentran en los libros (OT 21).
- b) Hay que buscar el entrenamiento mediante el trato con los hombres, poniendo en juego los medios pastorales, ahondando en el conocimiento

- de los propios valores. Nótese de pasada que este ejercicio puede ser piedra de toque y hasta prueba de la vocación.
- c) Esta práctica contribuye a adquirir mayor espíritu de responsabilidad (OT 21).
 - d) Como quiera que es aconsejable trabajar en equipo, ello suscita y afianza el espíritu de colaboración (OT 21).
 - e) Tiempo de esta práctica: en teoría cabe señalar el tiempo de curso y las vacaciones de verano (OT 21), pero procurando que:
 - No se trate de una actividad de pura evasión.
 - Ni de un activismo insulso o prefabricado.
 - Que sean actividades al mismo tiempo asequibles y serias. No se puede desconocer que estas actividades durante el curso presentan dificultades y problemas. Los estudios del Seminario son absorbentes y lo llenan todo, al menos tal como están organizados actualmente, no dejando espacio libre para otras actividades externas, so pena de aflojar en los estudios. Pudiera pensarse en algunas modificaciones que permitieran conjugar ambas actividades.
 - f) Práctica progresiva e integral (OT 21). Lo que supondría:
 - Apostolado en el Seminario Menor: "También los niños tienen su propia actividad apostólica (Decreto sobre el apostolado de los seglares, *Apostolicam activitatem* 12).
 - Apostolado congruente de los alumnos del Bachillerato Superior.
 - Apostolado durante los años de Filosofía (OT 4).
 - Pastoral en los años de Teología con mayor intensidad, ya que el seminarista se ha decidido por el sacerdocio, son más amplios los campos de la práctica pastoral (OT 19).
 - g) Mayores y más amplias posibilidades de apostolado y de la pastoral durante la época más libre de las vacaciones.
 - h) Práctica pastoral realizada metódicamente (OT 19):
 - Según un plan madurado y estructurado por etapas.
 - Integrado en la pastoral de conjunto.
 - En correlación el Seminario y la Vicaría de Pastoral.
 - Apostolado y pastoral como punto de convergencia a cuya luz debe revisarse periódicamente toda la vida del joven seminarista (OT 11).

IV. EDUCADORES.

Es necesario que haya auténticos educadores, entendidos en cuestiones pastorales, sin prescindir, claro está, de la "eficacia preponderante de los medios sobrenaturales" (OT 21). Debe haber otros, como veremos en seguida.

- a) Además de los entendidos en cuestiones pastorales, deben reputarse como tales los Superiores y profesores, con la palabra y con el ejemplo, formando todos un verdadero equipo de actuación (OT 5).
- b) El lema de todos y de cada uno debe ser en la teoría y en la práctica el estar al *servicio* de los seminaristas.
- c) Cada uno en particular y, colocado al frente del grupo que se le ha encomendado, debe ser un educador integral.
- d) Los educadores es conveniente que ejerciten alguna dedicación pastoral, pero sin desperdigar sus esfuerzos y sin menoscabo de su tarea fundamental, por lo que su acción pastoral debiera realizarse al frente de su grupo (OT 5).
- e) Estaría muy indicado el promover y lograr la vida común, como testimonio de la fraternidad sacerdotal (OT 5). Esto, que tiene mayor vigencia en la vida común de los Seminarios religiosos, puede adaptarse a los demás Seminarios.
- f) En teoría no es difícil diseñar la figura del educador integral, pero en la práctica resulta un empeño difícil y a la hora de elegir tropiezan los Superiores con nada leves dificultades.
- g) Sería muy oportuna y beneficiosa la actuación de un pequeño equipo o consejo de pastoral en el Seminario.
- h) Resulta esencial la selección y preparación de los educadores "en sólida doctrina, conveniente experiencia pastoral y especial formación espiritual y pedagógica" (OT 5).

V. PERFECCIONAMIENTO DE LA FORMACIÓN AL TÉRMINO DE LOS ESTUDIOS ECLESIAÍSTICOS :

- a) Orientaciones conciliares (OT 22): debe proseguir y completarse, después de terminados los estudios en el Seminario: institutos de pastoral, asambleas con fechas fijas y ejercicios apropiados, etc. Las conferencias episcopales de cada nación y según las circunstancias, deben señalar los medios más adecuados.
- b) ¿Eficiencia del año de pastoral? : Depende de su organización, método, profesorado y entrega generosa de los propios alumnos.
- c) Posibles soluciones entre varias:
 - Vida pastoral en equipo, llevando al frente un sacerdote competente y con reconocido prestigio ante los jóvenes sacerdotes.
 - Zona pastoral entregada con plena responsabilidad, pero que no sea demasiado absorbente, para dar lugar a la reflexión y al estudio serio y perseverante.

- Plan que podría durar dos años, incorporando al segundo los que ese año hayan de abandonar el Seminario.
- Funcionamiento vivo de los equipos arciprestales para ser integrados plenamente a la pastoral diocesana.
- Paralelo a este plan, el conjunto de asambleas y convivencias sacerdotales de la Diócesis.

CUARTA PONENCIA: "EL CURSO INTRODUCTORIO".—Ponente: *Rvdo. D. Luis Briones Gómez*, Prefecto de Estudios del Seminario de Córdoba.

El Decreto *Optatam totius* quiere que se abra cada vez más la inteligencia de los alumnos al misterio de Cristo que afecta a toda la historia de la humanidad, influye constantemente en la Iglesia y actúa sobre todo por obra del ministerio sacerdotal.

Para dar esta visión a los estudiantes, desde los inicios de su formación, deben comenzar los estudios eclesiásticos con un CURSO INTRODUCTORIO que dure el tiempo necesario. Propóngase el misterio de salvación de forma que los alumnos adviertan el sentido, el plan y la finalidad de los estudios eclesiásticos y se sientan ayudados a fundamentar y a empapar toda su vida personal en la fe y a consolidar su decisión de abrazar la vocación con entrega personal y alegría de espíritu.

I. El llamado Curso introductorio viene a ser como un alto en el camino, al terminar el estudio de las humanidades. Está claro que persigue simultáneamente dos finalidades: una intelectual y otra formativa. Aunque no le cuadre perfectamente el nombre, debiera ser como una especie de noviciado o año de probación, pórtico intelectual y moral de la carrera eclesiástica. En no pocas Ordenes y Congregaciones religiosas el año de noviciado, al terminar el Bachillerato, está siendo ensayado como curso introductorio. En los Seminarios del clero secular son mayores las dificultades para la institución y puesta en marcha de este curso.

I. DURACIÓN DEL CURSO INTRODUCTORIO.—El Decreto se expresa con vaguedad, acaso por dar flexibilidad al mandato, mientras se hacen experiencias orientadoras. El ponente formula dos soluciones posibles: un curso-asignatura y un curso completo. La primera hipótesis le parece inaceptable, por ser insuficiente e ineficaz el incluir una materia más en el primer año de Filosofía para lograr los fines que especifica el Decreto. Se inclina, con buen criterio, por un curso completo. Comenta los ensayos realizados en varias Diócesis españolas: algunas que dedicaban dos cursos a la Filosofía, han añadido uno más, como introductorio. Otras que contaban con tres cursos filosóficos, tornaron al plan de dos años para insertar el curso introductorio en la totalidad de los tres años. Algunas

han vuelto a implantar los tres años tradicionales, al cabo de sus primeras experiencias. La verdad es que hoy día es casi universal el plan de estudios filosóficos en tres años.

III. MATERIAS DEL CURSO INTRODUCTORIO.—Es sin duda el punto más difícil, donde es grande la desorientación por falta de experiencias serias y continuadas. En lo concerniente a la parte intelectual parece claro que debe darse a los alumnos una cumplida síntesis o visión de conjunto que patentice la ligazón de los estudios filosóficos y teológicos y los haga coincidir en el misterio de Cristo, o de la salvación.

Parece lógico señalar como puntos de referencia el estudio de Dios (Teología), del mundo (Filosofía) y del hombre (Antropología). Como hilo de enlace debe señalarse la Sagrada Escritura. Con respecto a la formación espiritual estaría indicado el estudio de la Ascética y Mística, la Moral de las virtudes, nociones de Teología pastoral, historia sintética de las Religiones, etc., con intervención de la Liturgia especulativa y práctica.

En todo caso, convendrá proceder con exquisita prudencia y mucha flexibilidad, dejando margen a posibles variaciones y ensayos, con revisiones periódicas, hasta dar con la fórmula definitiva, sugerida por la experiencia y las circunstancias de cada Seminario.

Acaso en ninguna otra materia sea tan necesario el intercambio de ideas y el contraste de experiencias que ayuden a dar fisonomía propia y organización eficiente al curso introductorio.

LA MARCHA DE LOS SEMINARIOS ESPAÑOLES REFLEJADA EN LA ESTADÍSTICA.

Los datos escuetos y fríos que vamos a ofrecer tienen su elocuencia. Es preciso tener en cuenta, para valorarlos correctamente, que tanto los Prelados como los Superiores y formadores prefieren la calidad a la cantidad. El fenómeno universal de la disminución de vocaciones y de los que perseveran hasta alcanzar el sacerdocio, que es agobianté en muchos países, se deja también sentir, aunque de modo menos acentuado, en el nuestro. De ahí que se busquen con ansiedad y celo las causas del retroceso para adoptar las oportunas medidas que devuelvan a lo Seminarios, en un ambiente de seriedad y estudio, las nutridas y bien pertrechadas falanges que necesitan más que nunca la Iglesia y las almas.

Los datos exactos y reales de los últimos años son estos:

NUMERO TOTAL DE FILOSOFOS

DIÓCESIS	59-60	61-62	62-63	63-64	65-66	66-67
Albacete	31	37	42	24	44	30
Almería	—	62	62	—	22	18
Astorga	101	80	57	61	91	85
Avila	62	66	58	58	69	48
Badajoz	70	37	33	—	51	49
Barbastro	17	20	12	16	4	9
Barcelona	95	126	101	118	45	41
Bilbao	101	139	93	108	45	41
Burgos	113	135	131	129	138	129
Cádiz-Ceuta	23	29	33	—	37	35
Calahorra-Logroño	59	46	48	59	75	41
Canarias	—	—	—	74	—	—
Cartagena-Murcia	106	107	108	99	96	71
Ciudad Real	44	43	50	55	56	68
Ciudad Rodrigo	56	61	61	50	48	44
Córdoba	76	60	62	63	—	—
Coria-Cáceres	61	31	35	32	56	36
Cuenca	87	99	79	63	61	83
Gerona	56	61	53	59	51	55
Granada	59	54	—	47	46	36
Guadix-Baza	—	27	23	20	14	18
Huelva	39	59	45	48	39	34
Huesca	36	31	40	45	52	45
Ibiza	7	13	11	11	5	6
Jaca	21	28	32	40	22	14
Jaén	80	72	76	68	—	—
León	108	98	104	113	124	135
Lérida	57	34	34	38	34	22
Lugo	125	120	111	126	110	109
Madrid-Alcalá	155	174	181	152	80	98
Málaga	48	63	—	42	61	40
Mallorca	76	79	69	77	75	72
Mondoñedo-Ferrol	75	70	78	77	40	14
Orense	103	104	100	99	105	105
Orihuela-Alicante	62	53	56	71	27	30

DIÓCESIS	59-60	61-62	62-63	63-64	65-66	66-67
Osma-Soria	47	52	64	64	61	70
Oviedo	73	72	78	71	70	69
Palencia	88	86	102	99	81	80
Pamplona-Tudela	154	153	168	192	181	143
Plasencia	52	38	54	56	44	46
Salamanca	68	76	84	80	110	112
San Sebastián	96	86	92	99	100	102
Santander	127	105	102	103	66	55
Santiago de Compostela.	219	205	174	183	128	69
Segorbe-Castellón	19	46	45	—	35	39
Segovia	—	—	—	97	—	—
Sevilla	89	131	—	162	179	99
Sigüenza-Guadalajara ...	70	71	—	65	12	16
Solsona	40	25	37	38	30	25
Tarazona	22	26	23	23	24	28
Tarragona	37	50	51	42	41	28
Tenerife-La Laguna	40	38	37	30	—	—
Teruel	48	56	61	61	53	52
Toledo	89	89	82	81	93	95
Tortosa	67	24	—	—	—	—
Tuy-Vigo	—	44	40	48	43	43
Urgel	52	54	57	54	57	47
Valencia	95	110	122	137	97	126
Valladolid	63	69	69	—	73	76
Vich	69	57	59	49	—	—
Vitoria	53	—	—	40	—	—
Zamora	76	69	—	65	61	48
Zaragoza	90	90	100	56	73	69
TOTAL CON DATOS ...	3.258	3.285	3.253	3.277	2.943	2.711
TOTALES SUPUESTOS.	4.449	4.476	4.444	4.468	4.114	3.872

NUMERO TOTAL DE TEOLOGOS

DIÓCESIS	59-60	61-62	62-63	63-64	65-66	66-67
Albacete	23	21	20	21	22	40
Almería	—	36	33	—	38	41
Astorga	84	92	80	50	43	46
Avila	47	53	43	40	42	39
Badajoz	50	61	49	—	53	41
Barbastro	14	14	18	16	25	15
Barcelona	103	82	96	121	47	43
Bilbao	68	87	99	110	103	69
Burgos	96	87	89	75	79	89
Cádiz-Ceuta	29	27	23	—	24	36
Calahorra-Logroño	66	80	60	56	39	40
Canarias	—	—	—	45	—	—
Cartagena-Murcia	72	102	106	69	77	65
Ciudad Real	37	28	40	31	36	36
Ciudad Rodrigo	33	35	36	33	42	35
Córdoba	53	63	59	57	—	—
Coria-Cáceres	33	42	40	28	34	36
Cuenca	63	54	77	56	44	39
Gerona	75	57	56	40	40	39
Granada	49	52	—	44	45	41
Guadix-Baza	—	27	11	19	36	21
Huelva	18	30	45	38	30	26
Huesca	26	39	34	28	30	37
Ibiza	10	6	5	7	8	10
Jaca	30	23	27	21	—	—
Jaén	70	56	50	50	—	—
León	102	109	108	101	87	77
Lérida	34	26	27	25	21	17
Lugo	128	102	104	81	90	94
Madrid-Alcalá	119	125	122	144	140	211
Málaga	65	34	—	36	39	42
Mallorca	52	70	80	85	90	82
Menorca	6	4	6	8	4	7
Mondoñedo-Ferrol	66	60	57	55	41	33
Orense	90	99	99	78	76	75

DIÓCESIS	59-60	61-62	62-63	63-64	65-66	66-67
Orihuela-Alicante	47	50	55	46	57	51
Osma-Soria	32	40	45	41	27	42
Oviedo	80	103	103	98	90	97
Palencia	75	107	103	67	66	66
Pamplona-Tudela	116	118	122	112	103	119
Plasencia	48	51	47	44	35	33
Salamanca	52	59	65	58	45	28
San Sebastián	102	103	95	78	73	70
Santander	79	56	82	74	—	—
Santiago de Compostela.	247	211	204	242	160	123
Segorbe-Castellón	10	35	45	—	47	30
Segovia	—	—	—	65	—	—
Sevilla	75	93	—	77	101	114
Sigüenza-Guadalajara ...	51	54	—	50	83	58
Solsona	15	38	33	28	19	20
Tarazona	28	31	40	34	37	32
Tarragona	26	28	44	38	29	21
Tenerife-La Laguna	26	33	29	30	—	—
Teruel	38	35	35	33	37	34
Toledo	55	83	83	65	41	38
Tortosa	36	28	—	—	—	—
Tuy-Vigo	—	36	37	34	24	29
Urgel	31	42	43	46	47	42
Valencia	115	132	152	152	186	159
Valladolid	57	40	40	—	55	50
Vich	63	69	70	57	—	—
Vitoria	86	—	—	71	—	—
Zamora	57	74	—	65	49	47
Zaragoza	59	102	77	72	64	88
TOTAL CON DATOS ...	2.661	2.860	2.920	2.671	2.426	2.385
TOTALES SUPUESTOS.	3.707	3.906	3.966	3.717	3.472	3.431

Para leer a Teilhard de Chardin *

La dialéctica teilhardiana

Leer a Teilhard de Chardin es una aventura intelectual. Y es una verdadera aventura porque —a pesar de sus audacias de léxico— Teilhard es un autor aparentemente fácil, pero que, en realidad, se mueve entre supuestos implícitos, epistemológicos y metódicos, que es preciso tener en cuenta a la hora de leerle, para entender y penetrar adecuadamente su pensamiento. Gran parte de la polémica apasionada en torno suyo se debe a malentendidos. Y esto vale tanto para los admiradores entusiastas como para los detractores sistemáticos.

De hecho, el adversario y el discípulo lúcido son raros. Y es que ambos llegan a él desde una situación intelectual muy diferente, entre sí y respecto a Teilhard. Por eso, ambos pueden quedar igualmente distantes de la realidad. Con frecuencia se ha divulgado un teilhardismo de pacotilla. Creo que el verdadero debate en torno al sabio jesuíta comenzará ahora, cuando las pasiones se van calmando y se empieza a estudiar seriamente su obra. Ya ha pasado el momento de los coloquios y de las mesas redondas. Se precisa una circunscripción del pensamiento teilhardiano en sus límites y dimensiones reales, evitando la precipitación tanto como la prevención.

Los malentendidos parten, casi siempre, de una actitud inicial equivocada. No se puede leer a un autor tan original y complejo bajo la perspectiva escolástica, hegeliana o marxista. La correspondencia Blondel-Teilhard, comentada magistralmente por De Lubac, ha mostrado también lo limitado de la influencia blondeliana. Bergson cumplió más bien una función catalizadora de su pensamiento, pero ambos se mueven en universos muy diferentes. Hegel nunca fue estudiado a fondo por el sabio jesuíta y si está demostrado que el marxismo en-

* Hemos de agradecer a Ediciones Taurus su esfuerzo editorial para poner en manos del público español las obras de Teilhard de Chardin. Las versiones son, en general, muy aceptables y llevan una introducción aclaratoria. La presentación es modesta, pero digna. Hasta el presente han aparecido las siguientes obras: *Cartas de viaje. El grupo zoológico humano. La aparición del hombre. La visión del pasado. El medio divino. Nuevas cartas de viaje. El porvenir del hombre. El fenómeno humano. La energía humana. Génesis de un pensamiento. La activación de la energía. Escritos del tiempo de la guerra. Cartas de Egipto. Himno del universo.*

traba en sus preocupaciones fundamentales, se trata primordialmente de un afrontamiento superador, que aparece, además, en la segunda época de su vida.

En efecto, no se puede leer a Teilhard con la mentalidad estática y puramente analítica que domina todavía en la filosofía tradicional. La inducción-deducción escolásticas ignoran la fecundidad de los contrarios. Tras Darwin y Hegel, la posición exclusivamente analítica se ha mostrado insuficiente. Las oposiciones se alinean según la figura de una alternativa: persona o socialización, libertad o necesidad, naturaleza o conciencia, sociología o historia... Porque tampoco la analogía basta. La dialéctica ha demostrado que lo opuesto, lo diverso, lo pluralístico, significan solamente momentos de un movimiento superador, elementos complementarios que se unen armónicamente en una síntesis superior. El razonamiento lineal se ha mostrado igualmente insuficiente. La realidad —siempre única, pero siempre compleja— sólo puede alcanzarse a través de confrontaciones, antítesis y meditaciones. Es la totalidad operante, coherente a la vez que superadora de sí misma. La dialéctica es ya un presupuesto básico de conocimiento. En todo caso, el universo teilhardiano es un universo dialéctico.

Por otra parte, tampoco debe olvidarse que Teilhard no es un filósofo de escuela, sino un intuitivo muy lúcido. Más que un sistema es un método, "un haz armonioso de vectores ordenados hacia el porvenir... un haz de ejes de progresión tal cual existen... en todo sistema de evolución". Pero es un método nuevo, totalmente original. Sólo hay esbozos de una teoría del conocimiento: un realismo crítico. Su intuición central la ha definido Cuénot como "diafanidad crítica de la materia", en sus múltiples facetas. *Unitas multiplex*, una unidad creadora que asimila y sobrepasa lo múltiple sin aniquilarlo. Un proceso continuo en *dos movimientos complementarios*: divergente, movimiento de excentración; y convergente, de concentración y constante superación (*ultra, super, hyper*). Tampoco debe olvidarse que Teilhard de Chardin utiliza con frecuencia la extrapolación científica, no sólo en extensión (al pasado o al futuro), sino también en profundidad. Pero la categoría fundamental de su pensamiento es la dialéctica evolutiva. Esta mentalidad es igualmente imprescindible en el lector para comprenderle adecuadamente.

La perspectiva dialéctica es suficiente para aclarar la mayor parte de las dificultades y hace posible una penetración más profunda del pensamiento teilhardiano. A mi entender, el sentido dialéctico es la clave iluminadora de toda su problemática. En primer lugar, de la discutida fenomenología integral. Igualmente para comprender todo el alcance de su terminología. Hoy contamos ya con un notable *Léxico TCh* debido a Cuénot y otros cuatro colaboradores. Su indudable valor queda reducido por la ausencia parcial de la interpretación dialéctica. También para explicar el sentido de su intento sistematizador siempre "provisional". Y, finalmente, para ilustrar la necesidad de leerle por orden cronológico,

que es también el genético. Tal es el programa que voy a intentar precisar brevemente a continuación.

Ante todo una aclaración: la dialéctica nada resuelve si la entendemos de acuerdo con otro "modelo", sea platónico, hegeliano o marxista. En Teilhard tiene un sentido propio, original, aunque sumamente complejo. Por temperamento fue refractario siempre a todo influjo. Puede afirmarse incluso que el pensamiento ajeno no le interesaba apenas. Pero su expresión es sutil, plena de matices. Por eso será mejor que distinga desde el principio dos sentidos netamente diferenciados de su dialéctica: un sentido topológico, como segunda etapa del universo teilhardiano; y un sentido lógico, como forma de pensamiento.

El primer sentido es muy claro y ha sido expuesto muy precisamente por Cuénot, valiéndose del esquema del mismo Teilhard (en su diario y en carta a Monseñor Solages):

<p>Diario, 27 agosto 1947 "Mi universo"</p>	<p>Carta a Mons. Solages, 2 set. 1947 "Plan de trabajo"</p>
<p>1. FISICA (consecuencia de dos descubrimientos: Duración orgánica del Tiempo-Espacio <i>Grandes números</i>), ley de complejidad-conciencia.</p>	<p>Una FISICA (Fenómeno humano).</p>
<p>2. DIALECTICA: Punto Omega, Revelación, Cristo Omega...</p>	<p>Una DIALECTICA (paso del fenómeno humano al Punto Omega. Emersión fuera del círculo fenomenal, y Revelación).</p>
<p>3. METAFISICA: La unificación de lo múltiple. Creación-Encarnación-Redención (Mal)-Pléroma...</p>	<p>Una METAFISICA (Metafísica de la Unión. Creación unitiva = Encarnación = Redención, Mal).</p>
<p>4. MISTICA: La Mística del Oeste. El <i>golden glow</i> (diafanía crística de la materia).</p>	<p>Una MISTICA (Caridad evolutiva, Cristo humanizador, Mística del Oeste).</p>

Sin embargo, tal vez fuera preferible adoptar el esquema que propuso el mismo Teilhard dos años después en un artículo publicado en 1949. El esquema queda reducido a una Física, una Apologética y una Mística. Las dos etapas intermedias se han fundido, pues, en la Apologética, cuyo sentido dialéctico esbozaré más adelante.

El sentido lógico es el que más me interesa destacar aquí. Pero se trata también de un concepto complejo que es preciso matizar cuidadosamente. En primer lugar asistimos a una progresiva toma de conciencia dialéctica en el mismo

Teilhard. Sus líneas generales aparecen por primera vez en el opúsculo apologético *Comment je crois* (1934). En *Le Phénomène humain* (1938-1940) es ya un intento sistemático de aplicación. M. Barthélemy-Madaule ha sido la primera en precisar que la concepción dialéctica va creciendo en Teilhard conforme los problemas históricos y sociales van dominando su preocupación intelectual. Esta toma de conciencia explícita debió tener lugar poco después de 1940. Dos obritas llevan ya el título expreso: *La Centrologie, essai d'une dialectique de l'union* (1944) y *Esquisse d'une dialectique de l'esprit* (1946). Hemos de distinguir, pues, diversas etapas en su concepción dialéctica, que deberán ser tenidas en cuenta a la hora de la lectura y de la interpretación, también con sentido y valor genético.

Primera etapa: *Dialéctica implícita, pensamiento existencialmente dialéctico*. La correspondencia recogida en *Genèse d'une pensée* y los primeros escritos de Teilhard de Chardin revelan una profunda vivencia de la oposición —que en su interior se traduce en lucha patética— entre el “sentido cósmico” y el “sentido crístico”, el “hijo de la tierra” y el “hijo del cielo”, que busca afanosamente la armonía entre ambas corrientes: el “Hacia adelante” y el “Hacia arriba”. Sus primeros intentos de “vía media” fracasaron. Pero muy pronto intuye la solución en la dialéctica evolutiva, que progresivamente se impone a su espíritu sobre la mentalidad analítico-analógica de su formación. Con el descubrimiento de lo dialéctico su espíritu se embarca definitivamente por la vía sintética y unificadora, bajo la difusa y catalizadora influencia bergsoniana: “transformación creadora”. Pero es una dialéctica implícita e imprecisa, que denomino genéricamente dialéctica evolutiva. Se trata más bien de un pensamiento existencialmente dialéctico.

Segunda etapa: *Progresiva toma de conciencia dialéctica*. El opúsculo *Comment je crois* (1934), de naturaleza primordialmente apologética, formula ya los primeros avances de su mentalidad dialéctica. En efecto, Teilhard declara equivocados los intentos concordistas y “mediocres” (vía media). Treinta años de lucha y de tanteos le han llevado a ver claramente: la solución está en la síntesis, la unificación en un plano superior. En 1946 (“*Esquisse*”) el sabio jesuita invitará a una lectura dialéctica de esta obrita, declarando equivalentes ambos conceptos: “Mon apologétique au si l'on préfère ma dialectique”. Y es que no hay movimiento dialéctico sin un sentido y ello supone, implícita o explícitamente, una totalidad virtual. Nos movemos en un “champ d'attraction finalisé”.

Sería equívoco afirmar con Cuénot que *Le Phénomène humain* es una dialéctica de la naturaleza. En todo caso habría de entenderse como una etapa de la dialéctica del espíritu. El prólogo de la obra es muy expresivo a este respecto, delineando una teoría del conocimiento en la que el hombre es “inevitavelmente, centro de persepctiva y centro de construcción”, según una auténtica estructura de interioridad. En el fondo todo significa una síntesis de sujeto y objeto en re-

lación unificante-dialéctica. Una fenomenología integral rehusa la dualidad de un orden cognoscitivo y un orden real.

Alguna vez se ha confundido con los bergsonianos "análisis sucesivos". En Teilhard asistimos a una "sed de síntesis y de convergencia", si bien no se excluye el análisis, sino que se supone previamente. "Ver" es sintetizar provisionalmente, en desvelación progresiva del movimiento inherente a la síntesis. El desarrollo concreto de *Le Phénomène humain* es la historia de una *creación evolutiva*, en la que un *tout nouveau* emerge por maduración (transformación) de lo antiguo. El no tener en cuenta la naturaleza dialéctica de la obra ha dado lugar a numerosos malentendidos. La relación biológico-social, por ejemplo. Igualmente la relación fenomenología-ontología. Precisamente, lo ontológico es lo que se va desvelando más y más a través de lo fenomenológico. También el concepto de analogía. Teilhard habla siempre de una analogía dinámica, no estática, que —en último término— viene a coincidir con la creación evolutiva: "todo se hace por transformación de una analogía preexistente". Es decir, se trata de una analogía genética y dialéctica.

El "salto", la nueva síntesis (*seuil, point critique, pas*) marca la conjunción de continuidad y discontinuidad, la emergencia de un todo nuevo. Esto resulta inexplicable sin una dialéctica evolutiva. Tenemos, además, la clara aserción del mismo Teilhard: "La evolución... es una condición general de nuestro conocimiento... es una luz que ilumina todos los hechos, una dirección que todas las líneas deben seguir". Precisamente, a partir de los "umbrales críticos" (vida, célula, hombre) va a establecer su famosa ley recurrente de complejidad-conciencia, que le va a permitir alcanzar la previda, lo precéntrico y lo prehumano.

Pero esta creación evolutiva no ha de entenderse como una simple marcha hacia lo complejo, sino como una inmensa metamorfosis de la que resulta también una inmensa analogía. De este modo se hace posible que "los espiritualistas tengan razón cuando reclaman la trascendencia del hombre e, igualmente, los materialistas cuando postulan su inmanencia terrestre: por discontinuidad de continuidad". La unión transformadora asume las oposiciones y las sobrepasa realmente. En el ámbito de la Noosfera la dialéctica se convertirá en amor, "motor del universo", que permitirá la fusión armónica de individualidad y sociedad en la síntesis superior de lo personal. El predominio de categorías biológicas —que se le ha reprochado— se explica fácilmente por el hecho de que en todo pensador encontramos el mismo fenómeno: predomina la estructura de su especialidad preferida. No puede concluirse, pues, un biologismo.

Tercera etapa: *Dialéctica explicitada*. En 1946 formula Teilhard ya claramente el sentido preciso de su dialéctica en el opúsculo *Esquisse d'une dialectique de l'esprit*, que había sido ya aplicada en el orden fenoménico-ontológico en

La Centrologie, essai d'une dialectique de l'union (1944), o dialéctica del universo (incluidos ambos en el tomo "La activación de la energía").

En la *Esquisse* la dialéctica nos es presentada bajo unas categorías epistemológicas, en la misma línea del famoso prólogo de *Le Phénomène humain*, es decir, bajo las estructuras dinámico-sintéticas del "ver". No es mi intención hacer un análisis detallado de la dialéctica teilhardiana. Me propongo simplemente orientar a los lectores de Teilhard sobre este concepto fundamental de su método. Expresado en una fórmula concisa, "ver" es construir por sucesivas mediaciones sujeto-objeto. En último término tenemos una dialéctica de la unión, de la síntesis transformadora. La búsqueda es incesante. Las síntesis son cada vez más comprensivas, pero siempre "provisionales". Cada ascensión es un esfuerzo laborioso de clarificación y de penetración del *route unique*. Teilhard llega a hablar incluso de "iluminación sintética".

La Centrologie lleva el expresivo subtítulo de "dialéctica de la unión". Es un intento formidable de sistematización en el que Chardin se propone precisar su posición y deshacer equívocos. Es un libro que debiera leerse a continuación de *Le Phénomène*. La sistematización sigue el programa —ya expuesto— en cuatro tiempos: Física (fenómeno humano, complejidad-conciencia), Dialéctica (paso del fenómeno humano al Punto Omega), Metafísica (creación unitiva-Encarnación-Redención) y Mística (Cristo humanizador). La dialéctica del universo queda expuesta en una síntesis decantadora de conceptos y de lexicología.

CONCLUSIÓN.—La dialéctica teilhardiana es, pues, una dialéctica del espíritu. No aparece en el cosmos más que a partir del acto del sujeto. Todo sentido marxista queda excluido. El sujeto percibe en lo real el mismo proceso de unión que existe en sí mismo y, de esta manera, discierne el acto unitivo del Espíritu —a la vez universal y personal— que es Dios creador. No puede hablarse, pues, de una dialéctica de la naturaleza más que como una etapa en la toma de conciencia del primado del Espíritu. Estamos en una dialéctica simultánea del ser y del conocer. Por lo que tampoco nos movemos en un idealismo, porque la naturaleza no puede reducirse a una construcción del espíritu. En otros términos, es un movimiento totalizante, típicamente teilhardiano, que se desarrolla en dos momentos sintéticos y complementarios: umbrales de discontinuidad o etapas de creación evolutiva y proceso de convergencia, en el que el universo entero se dirige a un punto de encuentro: el Punto Omega.

P. JOSÉ RUBIO

LIBROS

Ciencias Escriturísticas

SANTOS-OTERO, A. de, *Das Kirchlenslavische Evangelium des Thomas*, Edit. W. de Gruyter, Berlín 1967, 24 × 16, 194 p.

El presente volumen pertenece a la colección *Patristische Texte und Studien* y es una parte de una gran disertación presentada a la Facultad de Ludwig-Maximiliano con el título "Estudios sobre los Apócrifos eclesiásticos eslavos". En esta parte publicada trata el autor de fijar el contenido original del Evangelio de Tomás, o Evangelio de la Infancia. Para ello compara el material existente y manuscrito con ese Evangelio de Tomás. El método filológico es aplicado al mundo eslavo. Cuando los documentos eslavos faltan, el autor recurre a las versiones existentes, latina, siríaca y geórgica. Puesto que el texto eslavo procede del griego, el autor recurre a la traducción reversiva griega para explicar la posible dificultad de la traducción del griego al eslavo. De este modo se logra un buen texto alemán y griego. El autor llega a la conclusión de que todos los manuscritos rusos, servios y búlgaros proceden de un solo texto traducido del griego a más tardar en el siglo XI en un ambiente bogomílico. El hecho de que ese texto aparece como más antiguo que el texto corriente, publicado por Tischendorf, plantea nuevos problemas de contenido. Se cree así que este Evangelio viene a ser el que utilizaron muchos grupos gnósticos, según el testimonio de algunos Padres. Eso se confirma por la comparación del texto con el texto copto aparecido en Nag-Hammadi. El método crítico seguido por el autor es ejemplar. La presentación es inmejorable.—L. CILLERUELO.

EICHRODT, W., *Der Herr der Geschichte. Jesaja*, 13-23/28-39, Edit. Calwer, Stuttgart 1967, 22 × 14, 282 p.

En la Colección "el Mensaje del Antiguo Testamento" nos ofrece ahora W. Eichrodt el segundo volumen de su comentario a Isaías, dentro de las características generales de la Colección. El texto comentado y el nombre del traductor y comentador recomiendan suficientemente este libro. Es de gran importancia descubrir el interés y alcance que tienen los oráculos de un hombre tan profundo como Isaías. Y aunque es verdad que en este tipo de comentario no puede el autor explayarse a su gusto, tiene suficiente espacio para emitir en cada momento un juicio autorizado. La misma traducción alemana es ya maravillosa, ajustada en lo posible al verso hebreo. Al final de las secciones y capítulos se emiten juicios generales y al fin del libro se da un juicio general sobre la predicación del gran Profeta. No sólo los teólogos y especialistas de los estudios bíblicos sino cualquier lector se sentirá agradablemente sorprendido, al seguir al autor en su breve pero viva exposición del antiguo mensaje, que parece hablar también al hombre de hoy. La presentación es limpia y cómoda.—L. CILLERUELO.

GRELOT, P., *Einführung in das Verständnis der H. Schrift Werden u. Entfaltung der biblischen Offenbarung*, Edit. Herder, Wien-Freiburg-Basel 1966, 20 × 12, 506 p.

Este libro es traducción del francés y responde directamente a lo que debiera entenderse por "introducción" a la lectura de la Biblia. En efecto, las Introducciones se hallan tan recargadas de erudición y de problemas, que los lectores

corrientes se asustan un tanto al enfrentarse con lo que debería facilitarles la lectura. Aquí se va directamente a la historia de la salvación y el lector se va dando cuenta cabal de cómo surgen y van evolucionando los problemas bíblicos en su ambiente de Palestina, con ayuda de textos no bíblicos que permiten comparaciones y confrontaciones fáciles y agradables. El autor, especialista en temas bíblicos, sabe dar una ciencia segura y amplia pero de auxilio efectivo. Hoy cualquier lector de la Biblia necesita tener al lado uno de estos manuales introductorios; pero este se presta a darle pronto un mensaje, sin detenerle con problemas enojosos y complicados. Una bibliografía científica y moderna, ofrece al lector posibilidades de consulta. Se le ofrece al mismo tiempo, si tiene interés, una táctica para ir comprendiendo mejor la Biblia. Es uno de los libros más interesantes entre los que han intentado poner la Biblia al alcance de la comprensión del hombre actual. Las técnicas auxiliares de cronología y bibliografía hacen el libro muy útil inclusive para los especialistas.—L. CILLERUELO.

BENKTON, B.-E., *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*, Edit. Calwer, Stuttgart 1967, 24 × 15, 216 p.

El Dr. Benkton, de nacionalidad sueca, ha tenido la audacia de afrontar un tema vidrioso. Es indiscutible ya la influencia que la teología dialéctica ha tenido en la mentalidad religiosa del mundo actual. Pero esta teología dialéctica tuvo a su vez la audacia de plantear o replantear los temas más profundos o delicados del Cristianismo a la conciencia de los hombres de hoy. ¿Qué debe pensar el hombre hoy acerca del "secularismo" o terrenalismo, acerca del "Apriori" religioso y de los continuadores de Schleiermacher, acerca de la "religión natural", acerca del significado positivo o negativo del término "religio"? Benkton enjuicia la discusión histórica, y al mismo tiempo exhibe la discusión a la luz del pensamiento actual. ¿Qué debe pensar el hombre de hoy acerca de tales discusiones? Todo esto significa que lo que en este libro se presenta es la terrible crisis del pensamiento actual en materia religiosa y cristiana. Las notas y la bibliografía que acompañan a la discusión nos permiten asistir a la contienda con la serenidad y con la angustia propias del pensamiento actual. Bajo la apariencia de un tema histórico se plantean los temas teóricos más profundos de la actualidad. Es natural que este libro encuentre defensores y enemigos, pero de todos modos, ahí queda el problema central de reacción contra los humanismos. Las falsas religiones están colocando al hombre en lugar de Dios; y la verdadera religión está colocando a Cristo en el lugar del hombre. Nadie podrá negar la claridad y la valentía con que Benkton se enfrenta con los portavoces de la discusión moderna. Por tanto, el libro merece todos los respetos. Su carácter científico, su bibliografía, su serenidad convierten este libro en un instrumento inapreciable para asistir o tomar parte en las modernas discusiones sobre la religión o sobre el Cristianismo. La presentación de Calwer es magnífica.—L. CILLERUELO.

KUSS, O., *Der Brief an die Hebräer*, Edit. Friederich Pustet, Regensburg 1966, 23 × 15, 260 p.

El *Regensburger Neue Testament* representa una de las empresas editoriales y científicas más grandiosas y mejor logradas en el campo de los estudios bíblicos, sobre todo en los últimos quince años. Con el reciente Comentario de la Carta a los Hebreos, científicamente elaborado por Otto Kuss, dicha colección se anota un nuevo triunfo.

Después de los estudios introductorios —materia a estudiar casi necesariamente en cada Comentario—, Otto Kuss procede a examinar analíticamente cada una de las pericopas de la Epístola, sin perder de vista el contenido de otros pasajes paralelos, la ambientación histórica y el sentido doctrinal-exhortativo de la Carta. Esto no obsta para que en ocasiones nos haga ver sintéticamente la plena coincidencia de pensamiento entre la doctrina que desarrolla la Epístola a los Hebreos acerca de Cristo y sus atributos principales, acerca de

la redención obrada por Cristo, Sacerdote supremo, mediante el sacrificio de su sangre, sobre la humillación y exaltación gloriosa de Jesucristo, etc., con el propuesto en otros libros del Nuevo Testamento y especialmente en San Pablo. Con prodigiosa visión de conjunto dedica un estudio especial al contenido cristológico de la Epístola.

En conjunto, el *Comentario a la Epístola a los Hebreos*, de Otto Kuss, nos parece uno de los mejores entre los comentarios modernos por su claridad de método en la exposición, su erudición abundante y su sentido de moderación.—P. OCHOA.

HABIB ARKIN, A., *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de Fr. Luis de León*, Edit. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1966, 22 × 16, 205 p.

Estudio serio y concienzudo, de notable originalidad y peso para determinar en qué medida se sirvió Fr. Luis de León en sus versiones y comentarios del Cantar de los Cantares y del libro de Job de los textos e interpretaciones de los escritos rabínicos precedentes. Empieza por trazar un cuadro, sintético y luminoso de la exégesis hebrea y cristiana de aquella época. Destaca la preponderancia del texto hebreo entre los escriturarios cristianos de la Edad Media y cita los escritores rabínicos que gozaron de mayor favor, siendo acaso el más influyente, por su autoridad y vasta producción, Abraham ibn Ezra (1092-1167), así como otros posteriores. Con ellos enlazan las escuelas llamadas de "hebraístas", como la de la Universidad de Salamanca del siglo XVI, representada sobre todo por Fr. Luis de León, Gaspar de Grajal y Martín Martínez de Cantalapiedra. Su metodología hermenéutica parece estar vinculada, no sólo a la exégesis cristiana, sino también a la hebrea, en sus tendencias literales, gramaticales y lingüísticas. En la parte central de la obra, que es la más original e interesante, desciende a la comprobación del parentesco exegético entre los autores hebreos y Fr. Luis. Llega a la conclusión, con datos fehacientes, de que entre el Cantar de los Cantares y el libro de Job hay unas 170 definiciones y traducciones de evidente procedencia hebrea y otras 400 aclaraciones del sentido literal del mismo origen. Esto parece tanto más claro ante el hecho de que tan sólo en 21 ocasiones coincide con las interpretaciones tradicionales católicas que a su vez se derivan de la exégesis rabínica. Concluye que las influencias en Fr. Luis no son, ni de origen católico medieval, ni midrásico, sino que proceden de los comentarios hebreos de la Alta Edad Media, de marcada tendencia literal. Así habría que entender las frecuentes alusiones o referencias de Fr. Luis a los "doctos hebreos". El análisis es meticuloso y en cada lugar, para hacer patentes las coincidencias, se yuxtaponen la versión leonina y las rabínicas, por lo que resulta fácil la comprobación y evidente el parentesco, según lo habían sospechado ya algunos autores, como Millás Vallicrosa, pero sin dar con la base científica y literaria que es lo peculiar y original de la tesis de A. Habib Arkin. En un Addenda final resume las vicisitudes de la vida de Fr. Luis, su proceso, encarcelamiento, persecuciones y calamidades y añade una copiosa bibliografía sobre el tema en la que echamos de menos un estudio muy documentado y crítico: *Fr. Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo XVI*, por el P. Mariano Revilla, O. S. A. (El Escorial, 1928). Mucho y bien ha trabajado su autor y estimamos que su estudio y sus conclusiones habrán de ser tenidas muy en cuenta por cuantos admiran y estudian la obra literaria y bíblica del Príncipe de la Lirica española.—DICTINIO R. BRAVO.

GRANT, R. M., *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Edit. du Seuil, París 1963, 20 × 14, 189 p.

Trátase de un librito corto en páginas (190), pero sustancioso y denso, que, sin grandes alardes de erudición o bibliografía, resulta y es interesante y, sobre todo, informativo, ya que pretende y logra ofrecernos una historia sintética de los métodos y resultados de la interpretación de la Biblia desde la aparición del

Cristianismo hasta nuestros días. Está comprobado y el autor se complace en respaldarlo con datos elocuentes, que los problemas hermenéuticos bíblicos son tan antiguos como el Cristianismo, aunque hayan cobrado particular relieve y actualidad, e incluso virulencia, por las teorías modernas de R. Bultmann y sus discípulos que han desatado enconadas controversias. El autor prefiere seguir un método histórico, sin que ello le exima de hacer consideraciones y deducir consecuencias, sobre todo acerca del influjo que han ejercido los métodos interpretativos en el pensamiento y en la vida de la Iglesia. El cuadro histórico está perfectamente logrado: postura de Jesús y de San Pablo ante el Antiguo Testamento, lugar preponderante del Antiguo Testamento en el Nuevo. Luego, va desfilando una serie de descripciones ajustadas y críticas sobre la Biblia en el siglo II; los métodos exegéticos de las escuelas de Alejandría y Antioquía; la Biblia en la Edad Media y en el tiempo de la Reforma. Estudia seguidamente el nacimiento del Racionalismo, los métodos exegéticos del siglo XIX, del modernismo católico y del Protestantismo contemporáneo y se cierra la obra con unas atinadas observaciones sobre las corrientes hermenéuticas de nuestros días. Se insertan al final unas notas eruditas y bibliográficas sobre cada uno de los capítulos o temas estudiados y otro apartado que recopila la bibliografía más reciente sobre los mismos asuntos. Merece en justicia amplia difusión por su contenido doctrinal y sus dotes expositivas que proporcionan una lectura grata y provechosa. brindando una documentación segura, abundante y acomodada a toda clase de personas de cultura media. La presentación es esmerada y pulcra.—DICTINIO R. BRAVO.

HAURET, Ch., *Initiation à l'Écriture Sainte*, Edit. Beauchesne, Paris 1966, 18 × 11, 218 p.

El título de la obra pudiera hacernos pensar que se trata de un Manual bíblico de Introducción a la Sagrada Escritura. Su autor es precisamente un técnico en la materia y lo tiene acreditado como profesor y con estudios bíblicos de reconocido valor. Pero en la obra que comentamos se ha propuesto capacitar a los hombres de mediana cultura para la lectura correcta y provechosa de la Biblia, brindándoles en pocas páginas un arsenal de informaciones preciosas y precisas. Los temas seleccionados son: La tradición oral, formación de la literatura bíblica, origen divino de la Escritura, principios de Hermenéutica, los géneros literarios, la historia de la salvación, instituciones del pueblo de Dios, doctrina de los Profetas y de los Sabios. Excelente instrumento de trabajo para personas cultas e incluso para especialistas, como fruto maduro de un profesor muy versado y experimentado en la enseñanza de la Biblia, que recoge con discreción y expone con solidez y soltura las principales conquistas de la crítica literaria e histórica. Se agrupan en un apéndice la bibliografía, índices, cuadros cronológicos y algunos mapas.—DICTINIO R. BRAVO.

La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento. I Pentateuco. Edit. B. A. C., Madrid 1967, 20 × 13, 1.001 p.

Es obligado y lógico que saludemos con alborozo la aparición nerviosamente esperada de este precioso y monumental Comentario del Pentateuco, elaborado por un grupo de insignes escrituristas jesuitas, dirigidos por el P. Juan Leal, Profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de Granada. Es un esfuerzo muy logrado que dota a la literatura castellana de un instrumento de información y de trabajo que prestará utilísimos servicios a todos los profesores de habla hispana y que ha de ocupar un puesto de honor en todas las bibliotecas eclesiásticas y de cultura religiosa. El propio P. Leal explica en un prólogo ceñido y diáfano las características generales del Comentario, con anotaciones de orden práctico sobre la disposición tipográfica e ideológicas del mismo. Advierte con tino que lo más difícil y espinoso es dar con el sentido literal de cada libro y de cada pasaje, advirtiendo que las tendencias de los colaboradores han sido respetadas, dentro de lo permitido, por lo que difieren en punto a lo que

hoy se llama "apertura", según las peculiares convicciones de cada comentarista. Señala con precisión que la actualidad exegética del Pentateuco gira en torno a tres temas fundamentales: autor y fuentes, historicidad y milagros. La disposición de la obra se ajusta a las exigencias y al tecnicismo vigentes en la actualidad para esta clase de estudios. La bibliografía general, copiosa, selecta y bien clasificada por secciones, figura al frente del libro que luego se enriquece para cada uno de ellos al principio y en el transcurso de la exposición. Es amplia y bien documentada la introducción general al Pentateuco, del P. F. Asensio. El comentario a cada uno de los cinco libros ofrece disposición y características similares:

1.º Texto español en negrita, que es traducción directa y nueva de los textos originales, equivalente a una cuidadosa crítica textual.

2.º El comentario discurre de forma continua verso por verso y hasta por palabras, con singular empeño por dar el sentido literal, utilizando todos los recursos y avances de la exégesis contemporánea.

3.º Cuando la importancia del tema o sus específicas dificultades lo requieren, se hacen "excursus" o estudios monográficos con gran acopio de documentación histórica, bibliográfica y literaria.

4.º Son abundantes y orientadoras las notas explicativas y bibliográficas que dan empaque a los respectivos comentarios y avalan su solidez, conocimiento y competencia. Dado el vasto panorama del Pentateuco y las especiales características y dificultades de cada uno de sus libros, es lógico que se haya repartido el estudio y el trabajo entre un grupo o equipo de especialistas, consagrado cada cual por entero al dominio, ya de por sí extenso, de los problemas de cada libro. El P. F. Asensio expone el Génesis y el Levítico; el P. S. Bartina el Exodo; el P. Fr. L. Moriarty el de los Números y el P. R. Criado el Deuteronomio. En conjunto y en los detalles es una obra que prestigia a sus autores y a los estudios bíblicos españoles y que, por añadidura y como es ya proverbial en la BAC, ha logrado una presentación esmerada y estética y un volumen en papel biblia que brinda una lectura cómoda y grata, por un precio módico, por bajo de lo habitual para esta clase de obras.—DICTINIO R. BRAVO.

LYONNET, S., *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 22 × 14, 232 p.

Pocos temas han polarizado tantas atenciones y estudios modernos como el de la "historia de la salvación", o el "misterio de la salvación", que vienen a ser como el eje o tema central de toda la Escritura. El Concilio Vaticano II sancionó y rubricó la transcendencia del tema y estimuló su estudio y desarrollo. La Epístola a los Romanos trata con extensión y hondura teológica e histórica esta materia y, por otra parte su mismo texto sirvió de plataforma a las elucubraciones teológicas de Lutero, Calvino, Melancton y otros corifeos del Protestantismo. Es preciso desentrañar la doctrina del Apóstol, aclarar conceptos y disipar equívocos. Esto lo había intentado ya el P. Lyonnet en artículos y colaboraciones publicadas en Revistas especializadas. Ahora recoge esos trabajos dispersos y, con algunos retoques y adiciones, ha logrado ofrecernos una visión armónica y completa de las ideas paulinas sobre la "historia de la salvación". Sigue y explana el pensamiento del Apóstol que culmina con el capítulo 7.º, haciendo ver luego la realización del plan salvífico de Dios en la justificación y en la predestinación. Expone seguidamente la mediación de Cristo: su obra, Resurrección, expiación, intercesión y su prolongación en la historia por la obra de la Iglesia. La versión española, del italiano, conserva la nitidez y soltura del texto original y está presentada con el primor característico de las Ediciones Sígueme.—DICTINIO R. BRAVO.

AUZOU, G., *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo*, Edit. Fax, Madrid 1966, 22 × 14, 428 p.

Gran acierto el de la Editorial Fax que en su colección de Actualidad Bíblica pone al alcance de todos los públicos una serie de obras que ocupan el

primer plano de la producción escrituraria internacional. El volumen número 2 es un excelente comentario del Libro del Exodo, en el que se conjugan y armonizan la riqueza ideológica del contenido, la exposición científica y la fluidez expositiva con la utilización de los métodos modernos habituales en esta clase de estudios, o sea el empleo constante de los recursos de la crítica textual, literaria e histórica. Para utilizarlo con provecho y seguir el pensamiento del autor, es preciso tener ante la vista el texto bíblico al que se refiere sin darlo. Sigue paso a paso las narraciones del libro agrupadas por asuntos o temas, con análisis sagaz de sus particularidades literarias e ideológicas. Algunos temas o puntos doctrinales que reclaman una consideración más extensa y reposada, son tratados con mayor aparato y dimensiones, lo que contribuye a que el comentario adquiera mayor prestancia y solidez. Es, ante todo y sobre todo, un comentario bíblico, puesto que utiliza su autor los recursos literarios y textuales encaminados a fijar y a entender el texto del Exodo. Duélese el autor de haberse visto precisado a dar muy escaso margen a la interpretación patristica a la que estima y valora como es de ley, aunque ese menester sea más de incumbencia de los teólogos e historiadores que de los biblistas que deben mantenerse dentro de los límites de su perspectiva escrituraria. Todos los temas despiertan curiosidad e interés bíblico y científico, pero son particularmente sugestivos los introductorios (ordenación del Exodo, historia de su composición, el género literario, la historia y el marco geográfico) y ciertos temas que ganan sin esfuerzo la atención del lector, como la personalidad de Moisés, las plagas de Egipto, la celebración de la Pascua, la estructura y origen del Decálogo, etc. La obra está muy bien traducida por Constantino Ruiz-Garrido y su presentación es realmente primorosa. Se cierra con un epílogo sintético y con índices muy cuidados de autores, geográfico, de personajes bíblicos, de palabras hebreas, de realidades bíblicas y sistemático de materias.—DICTINIO R. BRAVO.

PARAMO, S., *Temas bíblicos*, Edit. Universidad de Comillas, 1967, 22 × 14, I. *Temas generales*, 279 p. II, *Temas evangélicos*, 261 p. III, *Temas mariológicos y josefinos*, 271 p. IV; *Temas paulinos*, 217 p.

El P. Severiano del Paramo, S. J., profesor de Sagrada Escritura en la Universidad de Comillas por espacio de cuarenta años por cuya cátedra desfilaron más de dos mil alumnos, ha querido coleccionar en cuatro preciosos volúmenes una larga serie de estudios que andaban dispersos en varias colecciones, Revistas e incluso la prensa diaria. Van encuadrados todos ellos, con precisión y justicia, bajo el común denominador de *Temas Bíblicos*. El volumen I abarca varios trabajos de índole general sobre apasionantes temas de introducción general y especial, más algunos artículos periodísticos que acompañan también a los restantes volúmenes. El tomo II contiene doce interesantes disertaciones sobre asuntos evangélicos, densas, asequibles y orientadoras. El volumen III se centra en el estudio de nueve mariológicos y cuatro josefinos, rebosantes de soltura literaria y de doctrina teológica, con firme base exegética y la puesta al día de la Mariología en consonancia con las directrices del Concilio Vaticano II. Por fin, el volumen IV colecciona una serie de estudios paulinos, pletóricos de contenido exegético y de actualidad. La obra no tiene intencionadamente pretensiones literarias, científicas, ni bibliográficas, pero refleja con exactitud el estado actual de los estudios bíblicos y nos parece ideal para ensanchar los horizontes de la cultura bíblica entre los eclesiásticos y los creyentes amantes de la Biblia, sobre todo del Nuevo Testamento. Sobresalen su modernidad, su concisión, su aplomo doctrinal y su índole orientadora y acomodada a todas las inteligencias y a todas las culturas. Vienen a ser estos cuatro volúmenes como la corona literaria y el testamento bíblico de un venerable anciano que ha quemado su vida en un titánico y dilatado esfuerzo por aunar la competencia y la claridad a fin de descubrir ante los estudiosos los secretos de la Palabra de Dios. Los cuatro tomos que comentamos constituyen un monumento espiritual que acaparará la devoción y el provecho de la pléyade de exalumnos del P. Paramo y de todos los amantes de las ciencias bíblicas.—DICTINIO R. BRAVO.

VARIOS, *Grandes temas bíblicos*, Edit. Fax, Madrid 1966, 22 × 14, 289 p.

Los nombres de los esclarecidos escriturarios que van al frente de la obra garantizan su seriedad y su interés. El volumen a que nos referimos es el núm. 1 de la colección "Actualidad bíblica", editada por Fax y su título denota el común denominador de los temas estudiados y propuestos que son todos de capital importancia. El plan o esquema general de la obra se condensa en cuatro apartados: el designio de Dios, la divina revelación, las exigencias de Dios, la fidelidad divina y la victoria de Dios. Se deduce de lo dicho que se trata de una especie de teología bíblica, pero con renuncia consciente y deliberada a todo aparato científico o bibliográfico y al orden pedagógico que caracteriza a los manuales escolares. Trátase tan sólo de sintetizar y divulgar, con la precisión y la justeza propias de auténticos especialistas, el hecho de la intervención de Dios en el curso de la historia humana y la respuesta que el hombre debe dar a Dios, insertándose también él en la historia de la salvación. Juegan papel preponderante y son analizados con agudeza hechos tan elocuentes como la Alianza, la obra del Profetismo, la Encarnación del Verbo, Palabra de Dios, el mensaje de su Evangelio y las relaciones entre ambos Testamentos. Se recogen y analizan estos temas con el fin práctico de mostrar a los cristianos de hoy cuáles deben ser sus tareas, las que les llevan a Dios. Se les ofrecen ideas luminosas, cimentadas en estudios rigurosos y científicos, fruto de las investigaciones más solventes, aunque propuestas en forma llana, asequible a la cultura de todos los creyentes. Libro a la vez hondo y sencillo, apto para elevar el nivel bíblico de los cristianos y que merece fervorosa acogida, tanto por su valor intrínseco, como por su lograda presentación, de acuerdo con la línea artística y de buen gusto que caracteriza a Ediciones Fax.—DICTINIO R. BRAVO.

HAAG, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Edit. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966, 21 × 13, 76 p.

LAMMERS, K., *Hören, Sehen und Glauben in Neuen Testament*, Edit. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966, 21 × 13, 114 p.

PESCH, R., *Die Vision des Stephanus*, Edit. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966, 21 × 13, 76 p.

La colección Stuttgarter Bibelstudien está publicando una serie de monografías, de tipo científico, que facilitan mejor el conocimiento de los problemas bíblicos del mundo actual.

En *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* el D. H. Haag estudia varias cuestiones relacionadas con el problema de la transmisión de la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original. Después de proponer las enseñanzas actuales sobre dicho pecado, estudia en el contenido del Génesis 1, 11 y su importancia sobre la conciencia de pecado en la historia de la humanidad. La doctrina sobre el pecado original en San Pablo (Rom. 5, 12-21) es estudiada en el tercer capítulo, en cuya exposición insinúa a los estudiosos de la Teología dogmática la conveniencia de atenerse, en lo que al pecado original se refiere, a la doctrina de San Pablo y de la tradición primitiva de la Iglesia.

En *Hören, Sehen und Glauben im Neuen Testament*, Klaus Lammers estudia el doble aspecto de la fe interna y externa, tal como se presenta en los escritos neotestamentarios. La doctrina y el mensaje de Jesús, las obras maravillosas y milagrosas de Cristo, plenamente confirmadas por su resurrección, son el motivo y el fundamento de la fe. El oír, ver y creer se complementan o completan mutuamente y son como tres estadios de un mismo proceso en la evolución religiosa de las almas.

En *Die Vision des Stephanus*, Rudolf Pesch, después de analizar la visión de San Esteban tal como está contenida en el libro de los Hechos (7, 55-56) y como ha sido interpretada por los exégetas, nos presenta, con proyección homilética, su interpretación particular: es el punto de partida de la misión a los gentiles; significa que el mensaje evangélico, por voluntad divina, pasa del pueblo judío al pueblo gentil o pagano.—C. MATEOS.

TUYA, M. de - SALGUERO, J., *Introducción a la Biblia. I, Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones.* Edit. BAC, Madrid 1967.

Entre los frutos de la promoción bíblica impulsada por el Concilio Vaticano II y requerida por el ambiente universal, cada día más propicio a fomentar la lectura de la Biblia, no sólo entre los eclesiásticos, sino también entre los fieles, van apareciendo en España varias versiones de tratadistas clásicos y estudios originales que ponen al alcance de todos la cultura bíblica indispensable para adentrarse con provecho en la lectura reposada y consciente de la palabra de Dios. En el presente caso, la Propedéutica Bíblica elaborada por Tuya y Salguero constará de dos volúmenes. El primero al que ahora nos referimos, abarca los tratados de la Inspiración, del Canon y del Texto, con las Versiones. Es una Introducción General con las características habituales en esta clase de obras, en que los temas por necesidad son idénticos e insoslayables. No se piensa, por eso, que se trata de una obra más, sino que resulta un estudio serio, bien documentado, con personalidad propia, en el que se funden el rigor científico, la información científica y asequible, la exposición amena y la metodología moderna sobre todos y cada uno de los problemas introductorios. Nos hallamos, en efecto, ante una gran obra cuyas características encomiables de claridad, precisión, síntesis, criterio técnico y científico en todas sus dimensiones, cobran aún mayor relieve por el estilo peculiar con que sus autores manejan, con singular conocimiento y soltura, la fuente dogmática que sirve de base a los tratados bíblicos que comentamos: Sagrada Escritura y Tradición. Nos parece que en el manejo de la literatura escrituraria y patristica superan a todos los textos escolares que conocemos, como puede comprobarse con la simple lectura comparativa. Esta vuelta consciente y reflexiva a las fuentes de la teología, no sólo es garantía de solidez dogmática, sino respaldo y exponente de los valores permanentes e inmovibles de la Propedéutica antigua y moderna. Otros méritos coronan la línea general de aciertos: el esfuerzo que supone divulgar conceptos y doctrinas que corrieron en latín, a neto castellano, brindando a toda clase de estudiosos de habla española unos conocimientos que antes eran inasequibles para los no eclesiásticos y ahora están al alcance de los laicos medianamente cultos. Ello garantiza la difusión de la obra y sus incalculables beneficios y frutos. Otro mérito: la documentación bibliográfica, con depurado tecnicismo, en cantidad y calidad informativa que pone ante la vista los trabajos más representativos y selectos sobre cada cuestión, ya se trate de obras clásicas o de estudios de la más candente actualidad. Una obra puesta al día en todos sus aspectos, que prestigia a sus autores y que dota a la literatura española de un medio informativo que admite parangón con las mejores Introducciones confeccionadas por los más afamados biblistas extranjeros. Se la recomendamos sin reservas tanto a los profesores especializados, como a los teólogos seminaristas e incluso a los laicos con inquietudes bíblicas y curiosidad científica que verán colmadas sus ilusiones y esperanzas al hallar un eficaz instrumento que les ponga en condiciones de conocer y dominar la temática clásica y moderna indispensable para tener ideas concretas y claras sobre la Sagrada Escritura. Ni que decir tiene que se amolda en su orientación y en el desarrollo de las materias a las enseñanzas del Concilio Vaticano II, recogiendo y comentando, sobre todo, la Constitución dogmática "Dei Verbum" sobre la divina revelación. Cordial enhorabuena a los PP. Tuya y Salguero y a la BAC.—DICTINIO R. BRAVO.

Ciencias Teológico - Dogmáticas

NICOLAS, M. J., *Marie Mère du Sauveur*, Edit. Desclée, Paris 1967, 22 × 15, 128 p.

El presente volumen pertenece a la serie dogmática de la colección "Le mystère chrétien", colección que está recogiendo los mejores aplausos por el

enfoque esencialmente bíblico-patristico que tiene y por la esmerada presentación muy apta para texto en Seminarios y Casas de estudios.

El misterio de María es inseparable del misterio de Cristo y del misterio de la Iglesia. Unida íntimamente al Redentor y estrechamente asociado a su obra —la Iglesia—, María aparece como la realización primera y más perfecta de la Comunidad de los Redimidos. Por eso, lo que hoy día llamamos comúnmente Mariología exige en realidad la Cristología, la Eclesiología y el tratado acerca de la Gracia. Es en el período de Efeso a Nicea cuando la reflexión teológica alcanza su máximo esplendor en este aspecto, hallando en la figura de San Agustín —a cuyo comentario dedica el autor sabrosas páginas— el más rico venero de doctrina mariológica enmarcada en la doctrina acerca de Cristo y de la Iglesia. Visión ésta de la que se ha hecho eco el mismo Concilio en el título del capítulo octavo de la Constitución dogmática *Lumen gentium*.

La obra se divide en dos partes: una positiva y otra especulativa. La primera trata de María tal como aparece en la Revelación y en la Tradición viva a través de los siglos. La segunda es un esfuerzo de síntesis teológica con 24 tesis perfectamente delimitadas.—A. GARRIDO.

CORTI, G., *Il "Tractatus de Gratia" di Guglielmo d'Auvergne*, Edit. della Pont. Univ. Lateranense, Roma 1966, 24 × 17, 68 p.

Es un estudio monográfico acerca del Tratado sobre la Gracia del célebre Obispo de París. Siempre son de agradecer los estudios acerca de estos hombres que prepararon el camino a los grandes Maestros de la Escolástica. Su pensamiento acerca de la Gracia se ve sometido —a través de su vida— a un continuo progreso, como demuestra Corti en su estudio introductorio. La argumentación del Tratado —uno de los primeros que salieron de la pluma del Obispo de París— deja mucho que desear, ya que es más bien de tipo psicológico que bíblico. Quiere demostrar la necesidad de la gracia analizando el proceso cognoscitivo. Argumentación demasiado simple, pero que fácilmente se comprende, atendiendo a la fuerza que en la primera mitad del siglo XII tenían Averroes y los Arabes y atendiendo también a ese afán de evitar a todo trance la necesidad de admitir el intelecto separado. Las últimas 20 páginas del folleto ocupan la transcripción del Tratado con notas comparativas de los diversos manuscritos.—A. GARRIDO.

BÜHLMANN, W., *Visages de l'Eglise Afrique*, Edit. Desclée, París 1967, 21 × 14, 329 p.

El P. Bühlmann no es un simple aficionado en estas lides literarias. Es un perfecto conocedor de la teología de la misión, teología madurada con una amplia experiencia misionera. Estudió Misionología en la Universidad de Fribourg (Suiza) y ha sido profesor durante varios años de esta disciplina, lanzándose luego al campo abierto de la misión viva. Últimamente ha recorrido durante un año varios países de Africa, dándonos, como fruto de su viaje, este precioso libro que comentamos, resultado de sus amplios conocimientos y de sus numerosos contactos con sacerdotes y obispos misioneros.

El libro se limita a los países del Africa negra, es decir, aquellos situados al sur del Sahara, aunando y sometiendo a crítica sus muchas experiencias y las más interesantes publicaciones sobre el particular. Señala las condiciones religiosas, etnológicas y culturales que existían antes de la llegada de los misioneros. Describe las diferentes etapas recorridas en el trabajo misional y analiza, finalmente, los peligros y amenazas que representan para los cristianos de Africa el nacionalismo, el materialismo y el comunismo actual.

El libro no es una simple narración. Bühlmann es un intelectual cristiano y como tal orienta su obra. Es interesante hacer resaltar —partiendo de una sana teología de la pastoral— su afán por la formación de una auténtica Iglesia africana, capaz de enriquecer la Iglesia universal con su Liturgia, su Teología y su propia Espiritualidad. Un libro que hace despertar a todos aquellos que

se aferran todavía a un cierto romanticismo misional, exponiendo con sereno realismo la situación misionera del Africa actual.

Su lectura puede producir cierto pesimismo. Pero es una necesidad —ahora que la historia corre a pasos de gigante— ayudar a los misioneros jóvenes a formarse una idea clara de la situación y afrontar con decisión y coraje la tarea que traen entre manos. Completan el libro una escogida bibliografía sobre el tema y una estadística con el número de católicos y sacerdotes existentes en los territorios africanos que dependen de la Congregación para la Propagación de la Fe.—A GARRIDO.

PHILIPS, Mgr., *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen Gentium*, I, Edit. Desclée, Paris 1967, 22 × 15, 395 p.

Monseñor Philips participó desde el principio en la preparación de los decretos doctrinales del Concilio Vaticano II. Durante el desarrollo del Concilio fue nombrado Secretario de la Comisión teológica. De ahí que haya podido seguir de cerca la elaboración progresiva de la Constitución dogmática sobre la Iglesia.

Hace en primer lugar un esbozo histórico del documento (p. 1-68), analizando los diversos proyectos de los esquemas de 1962, 1963, 1964, hasta llegar al texto definitivo. Pasa después a hacer un comentario amplio, claro y positivo de los tres primeros capítulos de la Constitución: el Misterio de la Iglesia, el Pueblo de Dios, Constitución jerárquica y Episcopado, analizando el texto conciliar desde dentro, sin excesivas concesiones a la especulación y centrando su estudio en las fuentes de la Revelación y en los Padres. Merece especial mención la claridad y orden con que afronta los temas de la sacramentalidad del Episcopado y la Colegialidad, a los que dedica una buena parte de su trabajo (p. 221-390).

La obra tiene, pues, un valor de testimonio para aquellos que deseen conocer con exactitud la intención y el alcance de las declaraciones conciliares en este punto. La finalidad del autor no es adornar el texto conciliar con una serie de estudios teológicos en torno a los problemas eclesiales, sino más bien presentar una exégesis, siguiendo el texto de la Constitución, acompañada de indicaciones precisas sobre los argumentos empleados por los Padres Conciliares y sobre los elementos capaces de aclarar e ilustrar la doctrina enseñada. Hay que partir de aquí, ya que el Concilio es a la vez un punto de llegada y un punto de partida. Tiene la ventaja este comentario, con relación a otros de ser todo él obra de la misma pluma. Esto da al libro un fuerte carácter de unidad que le hace merecedor de uno de los primeros puestos entre las ya numerosas obras dedicadas a la Constitución *Lumen Gentium*. Esperamos con ilusión el tomo segundo que completará el trabajo con el estudio de los cinco restantes capítulos del documento. La presentación: muy cuidada y elegante.—A. GARRIDO.

JEREMÍAS, J., *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, Edit. X, Mappus, Lyon 1967, 21 × 14, 174 p.

El libro que presentamos responde a una preocupación actual de índole histórica y, sobre todo, dogmática. La legislación eclesiástica vigente y la práctica universal urgen la administración del bautismo a los recién nacidos en el más breve plazo. No siempre se hizo así, puesto que en el siglo IV se retrasaba el bautismo de los niños de forma notable. Pudiera alguno pensar, y así en efecto se ha escrito, que la disciplina actual, no estuviera de acuerdo con la de los tiempos apostólicos o primeros siglos de la Iglesia, sino que se hubiera llegado a la práctica moderna por influencias teológicas posteriores e incluso por el fenómeno de la pavorosa mortalidad infantil de otros tiempos. Jeremías ha querido llegar al fondo de la cuestión y para lograrlo ha estudiado todos los textos bíblicos del Nuevo Testamento y de la literatura patristica de los tres primeros siglos que hablan del bautismo de los recién nacidos, hijos de cristianos y en particular

las referencias de Orígenes y de San Cipriano que, según demuestra, enlazan con la práctica seguida en la era apostólica. Achaca lo acaecido en el siglo IV a la falta de hondura teológica de numerosos cristianos que sólo veían en este sacramento el perdón de los pecados, original y personales. Se lamenta de la frivolidad de muchos creyentes de hoy para los que el bautismo es tan sólo un rito social. En la iglesia apostólica y primitiva se pensaba y se obraba con otras miras más anchas y más sobrenaturales: la gracia y la misericordia de Dios son universales y deben llegar también a los recién nacidos; la misión salvadora del Verbo debe actuar cuando empieza la vida; el bautismo no sólo perdona los pecados sino que incorpora al niño a la vida sobrenatural; se establece un maravilloso lazo de unión entre la creación y la redención. Lo dicho basta para convencernos de que es un libro con maneras teológicas de altura, trabado con riguroso método científico y con destellos de elevada y contagiosa espiritualidad. La traducción francesa supera a la edición alemana, porque ha sido revisada por el propio autor que ha incorporado a la obra los resultados de algunas investigaciones suyas de última hora. La presentación es correcta, nítida y grata, con abundante bibliografía y bien cuidados y organizados índices que facilitan su manejo.—DICTINIO R. BRAVO.

CRESPIY, G., *Ensayo sobre Teilhard de Chardin* (De la ciencia a la teología), Edit. Sígueme, Salamanca 1967, 19 × 13,4, 227 p.

En pocos años se han multiplicado los ensayos y las introducciones a Teilhard de Chardin, fiel exponente del creciente eco que su pensamiento está encontrando en los ámbitos científicos, filosóficos y teológicos.

El ensayo que presentamos se centra sobre la aportación teológica del sabio jesuíta, aunque se mueve en unos límites mucho más amplios que los de la teología tradicional, como es natural. Pero incluye una novedad especial: el autor es un protestante evangelista que aparece fascinado por la concepción teilhardiana del mundo.

Tras un par de capítulos introductorios, hace destacar Crespiy la profunda intención teológica de la obra teilhardiana, que gira en torno a su centro cristológico. También son examinadas las nociones de mal, historia, biología y escatología.—J. CARRACEDO.

VISSERT HOOFT, W. A., *Oekumenischer Aufbruch. Hauptschriften, Band 2*, Edit. Kreuz, Stuttgart-Berlin 1967, 22 × 14, 342 p.

En un número anterior dimos cuenta del primer volumen en que se recogían estudios, conferencias y ponencias del Secretario General del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias, Vissert Hooft. Ahora tenemos que presentar a nuestros lectores el segundo volumen de esos escritos. Se recogen en él documentos preciosos y necesarios para comprender el movimiento ecuménico. El volumen se divide en tres partes: La primera se refiere a los principios y fundamentos del movimiento. La segunda contiene informes de la Secretaría General leídos en los Congresos Generales, con diferentes estudios de perspectiva universal y concreta, que van caracterizando la ideología del movimiento. En la tercera parte, que es la más actual, se van definiendo las tareas del movimiento en la actualidad y en un futuro próximo. Se tocan pues los temas más vidriosos, pero siempre con la altura y diplomacia de quien domina el problema y dirige a los demás con responsabilidad y buena fe. El último estudio, que es de este mismo año 1967 y que se intitula "¿Adónde lleva este camino?", es un auténtico modelo de información y formación, de prudencia y de celo de la gloria de Dios. Sin ocultar en ningún momento las dificultades o los conflictos, el viejo Secretario General se hace indispensable. Este segundo volumen, lo mismo que el primero, es imprescindible para seguir con conocimiento de causa el movimiento ecuménico, y para conocer el cambio de perspectiva que ha producido la intervención católica del Concilio Vaticano II, al adherirse a este movimiento.—L. CILLERUELO.

HALBFAS, H., *Der Religionsunterricht. Didaktische und psychologische Konture*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1966, 21 × 14, 264 p.

Si el pueblo no está preparado para escuchar las exposiciones de los especialistas de la Biblia, ¿qué podemos hacer? ¿Hasta cuándo habrá que esperar o cómo se podrá remediar esta situación? En virtud de estas preguntas muchos profesores no pueden ya decir: es menester llevar al alma del pueblo, incluso de los niños o quizá todavía más de los niños, la realidad de la Sagrada Escritura, tal como la describen los especialistas. Por eso se hace muy interesante este libro de Halbfas: es una introducción teórica y práctica a la Catequesis. Las dificultades que el Catequista ha de experimentar, al exponer a los niños y jóvenes los infinitos y graves problemas bíblicos, aparecen aquí generosamente aminoradas con esta exposición, que está adaptada muy bien por un lado a la exégesis de los especialistas y por otro lado a la psicología y conocimientos de los adolescentes y jóvenes. Es un hermoso libro de introducción a la Catequesis y está limpiamente presentado por la Editorial.—L. CILLERUELO.

SCHILLEBEECKX, E., *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, Edit. Patmos, Düsseldorf 1967, 22 × 14, 107 p.

La Editorial Patmos se propone presentar una serie de monografías en que los viejos problemas teológicos sean presentados a la luz de las nuevas discusiones. Y ha comenzado con este folleto del P. Schillebeeckx, dominico, consejero del Episcopado holandés en el Concilio Vaticano II, sobre las discusiones en torno a la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Todos saben hasta qué punto la nueva física va dando la razón a los que ya desde antiguo venían rechazando la noción aristotélica de sustancia y hablaban de la "realidad" en formas evolucionistas y temporales. De este modo, se venía buscando en la "simbólica" un nuevo horizonte para presentar el misterio eucarístico de la "presencia". ¿Qué significa "real"? ¿Qué relación hay entre transubstanciación y transignificación? ¿Está bien asegurado el concepto de "un cuerpo del Señor, que se presenta en figura sacramental"? Estas preguntas, con la correspondiente comprobación bibliográfica nos ofrece este librito vertido ahora al alemán. Es sumamente útil para seguir el pensamiento moderno en torno al misterio de la presencia real.—P. OCHOA.

SCHNEIDER, J., *Das Güte und die Liebe nach der Lehre Alberts des Grossen*, Edit. F. Schöningh, München-Paderborn-Wien 1967, 23 × 16, 310 p.

El Instituto Grabmann, de Munich, continúa ofreciendo materiales de investigación sobre la Edad Media. Este volumen que aquí presentamos, es particularmente interesante por muchos conceptos. Se trata de San Alberto Magno y del amor y el bien: esto significa que es preciso entrar en la misma esencia de todos los problemas filosóficos y teológicos. Colocado San Alberto entre Alejandro de Hales y Santo Tomás, nos permite asistir a la evolución del pensamiento medieval en su momento de encrucijada. San Alberto recoge los materiales precedentes y los examina a la luz de Aristóteles y del Seudodionisio: de este modo prepara el camino a las nuevas soluciones que aportará Santo Tomás. Con frecuencia se aprecian vacilaciones e indeterminaciones, debidas a la diversidad de fuentes que el Santo va utilizando, que le privan de construir un sistema unitario y dialéctico. Pero al ofrecer diferentes puntos de partida para diferentes sistemas, dejó a la posteridad una gran riqueza de incitaciones y sugerencias, que aprovecharon muy bien Santo Tomás, San Buenaventura, Escoto y Nicolás de Cusa. En cuanto al tema concreto de esta exposición, que se refiere al amor y al bien, el autor coloca a San Alberto junto a Santo Tomás, como precursor del mismo. El estudio es llevado metódicamente, con gran acopio de erudición y crítica. La utilización de numerosos códices, aún no publicados, aumenta la importancia de este estudio. La presentación de la Editorial es muy esmerada.—P. OCHOA.

O'BRIEN, J. A., *Gott lebt. Beweise für die Existenz Gottes*, Edit. P. Pattloch, Aschaffenburg 1915, 21 × 14.

Este libro pertenece al inmenso acervo de literatura apologética que va provocando la nueva circunstancia del mundo ante las tradicionales pruebas de la existencia de Dios. Se buscan en el cielo y en la tierra, en el átomo, en la planta, en el animal y en el hombre testimonios y pruebas fehacientes de la existencia de Dios, para definir cada vez mejor al hombre y conducirlo hacia su fin último. Traducido del inglés, se lee en alemán con verdadero gusto. El tema es excesivo para un solo volumen, ya que trae a cuento la filosofía, la historia, la Biblia y la ciencia moderna, pero logra plenamente sus fines prácticos y religiosos con un estilo vivo, directo y periodístico.—P. OCHOA.

MUELLER, A., *Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Grossen*, Edit. F. Schöningh, München-Paderborn-Wien 1967, 24 × 16, 280 p.

También este hermoso libro nos viene presentado por el Instituto Grabmann, de Munich. Su finalidad es estudiar la teología sacramentaria de la Edad Media, fijándonos en Alberto Magno como precursor inmediato de Tomás de Aquino. La limitación rigurosa del tema logra la inmensa ventaja de profundizar del todo el problema, estudiando el sacramento del bautismo desde todos los puntos de vista. El método y la distribución científica de los capítulos, hasta abarcar por completo el tema, la competencia y objetividad del autor no pueden ponerse en duda. Las conclusiones, recogidas al fin del libro, nos dan una idea exacta de las mismas posibilidades científicas que Alberto Magno tenía por delante al recoger las doctrinas de San Agustín y de Pedro Lombardo para interpretarlas a la luz de la filosofía aristotélica. Es indudable que este estudio es realmente ejemplar y que difícilmente podría mejorarse. Pero, al fin, el lector saca una doble impresión. Por un lado, la aplicación de la dialéctica aristotélica a la Biblia y a la tradición eclesiástica significaba un inmenso progreso de claridad, distinción y precisión en todos los problemas teológicos. Pero por otro lado, esa aplicación significaba una suerte de falsificación general de todos los problemas teológicos: en efecto, la dialéctica de Aristóteles estaba pensada para un mundo abstracto y filosófico, para un mundo de esencias y de silogismos, para un mundo naturalista. Al aplicarla a un mundo semita, a un mundo de misterios, la claridad resultaba falaz y engañosa. De aquí que hoy la nueva Teología se nos presente en el fondo como una protesta contra Alberto Magno y una vuelta al mundo semita y a los misterios, repudiando esa claridad que no es sino facilidad de los simplistas racionalistas que empiezan por suprimir todo lo que no sea reductible a dialéctica. Por eso es todavía más interesante este libro, que con serena objetividad conduce el estudio objetivo hasta el fin, presentando, punto por punto, una maravillosa construcción sacramentaria, todo lo abstracta que se quiera, pero definitiva desde el punto de vista de la filosofía helénica.—P. OCHOA.

KAHLER, M., *Aufsätze zur Bibelfrage*, Edit. Chr. Kaiser, München 1967, 21 × 14, 296 p.

La Colección *Theologische Bücherei* continúa reimprimiendo textos interesantes para la teología del siglo xx: Ahora le toca la vez a Martín Kähler, el cual nos presenta los problemas que hace medio siglo preocupaban a la opinión protestante general, colocada entre las discusiones audaces de los profesores y los recelos piadosos del pueblo. Nadie negará la importancia que los estudios de Kähler tienen para la historia de la teología, no sólo en cuanto reflejan la mentalidad del tiempo sino también en cuanto describen y enjuician tiempos anteriores. Pero, cuando se trata de dar un juicio sobre el valor actual de tales escritos, surge siempre una preocupación fundamental: ¿estamos condenados a un relativismo irremediable o a un fanatismo irremediable? Si suprimimos los criterios objetivos de la inspiración bíblica, sólo nos quedan opiniones personales

que carecen en absoluto de actualidad y de valor, una vez superadas por otras más recientes: se trata entonces sólo de un problema histórico y arqueológico de las opiniones humanas antiguas, que nada tienen ya que ver con la Biblia o con la exégesis actual. ¿En nombre de qué puede un autor oponerse a los estudios de los profesores, cuando éstos aducen estudios críticos y científicos? ¿Es que con haber inventado el mote de "biblicismo" o "criticismo" ya se tiene derecho a atacar a los profesores y a recurrir a interpretaciones caprichosas y no científicas? Por muy orgullosos que vivan los representantes de la teología dialéctica por los éxitos logrados y patentes en la teología actual, el problema real queda latente y tendrá un día que discutirse en serio. Por eso esta reedición de los testimonios fehacientes es un buen servicio que la Editorial está prestando a la cultura religiosa de nuestro tiempo. Cada uno puede opinar a su antojo. Pero es necesario tener presentes las opiniones para dar a cada uno su merecido. Porque nadie puede poner en duda tampoco la influencia que la teología dialéctica ha tenido en nuestro siglo.—P. OCHOA.

MUEHLEN, H., *Una Mystica Persona*, 2.^a ed., Edit. F. Schöningh, Paderborn 1967, 24 × 16, 600 p.

La extraordinaria importancia de este libro reside ya en su mismo título. Lleva como subtítulo aclaratorio: "La Iglesia, como misterio de identidad, en la historia de la salvación, del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos". Pertenece pues a la corriente que, de un modo especial después del Concilio Vaticano II, trata de poner de relieve la personalidad y actividad del Espíritu Santo en la historia de la salvación. Pero este libro se acerca al corazón del problema eclesiológico, ofreciendo textos y aclaraciones que a no tardar tendrán un interés singular. Sabido es que San Lucas, en los Hechos, nos presenta al Espíritu Santo como *arché* o principio que difunde y anima la Iglesia, a la manera del *arché* (dike), que buscaban los historiadores griegos. Sabido es también que San Agustín acuñó la fórmula *mystica persona*, creando una *mystica sobrenatural*, en la que el Espíritu Santo representa un papel esencial, siempre dentro de una dialéctica trinitaria. Mühlen ha escogido pues una fórmula fundamental para expresar en ella la esencia del problema eclesiológico en toda su extensión y profundidad y valiéndose de los mejores métodos teológicos. Ha recurrido pues a todos los materiales, bíblicos, históricos y sistemáticos o dialécticos. Esta inmensa riqueza llega a ser un defecto, por la profusión de textos y diversidad de puntos de vista: quizá de ese modo nos desviamos a veces de la línea Lucas-Agustín. Pero la crítica ha saludado, con toda razón, a este libro como un *Wendepunkt* en los modernos estudios eclesiológicos. Es un inmenso arsenal y es al mismo tiempo un pensamiento dialéctico, claro, pedagógico, que no pierde de vista su meta, aunque a veces los árboles no dejen ver el bosque. Esta segunda edición aparece como esencialmente aumentada: esto es también interesante, dada la continua producción de estudios de esta suerte en nuestros días. El complemento de los índices y la hermosa presentación de Schöningh convierten el libro en un precioso instrumento de trabajo.—P. OCHOA.

BERTSCH, L., *Die Botschaft von Christus und unsere Erlösung bei Hippolyt von Rom*, Edit. Paulinus, Trier 1966, 24 × 16, 154 p.

Los estudios sobre el kerigma cristiano continúan su producción normal. Este libro que aquí presentamos se concreta a Hipólito de Roma, como contemporáneo de Orígenes, aunque harto diferente de él, más orientado hacia los problemas prácticos y pastorales. Cristo redentor, y la redención como participación en Cristo y son las dos fórmulas que encierran el kerigma pascual. Este estudio, preparado para obtener el doctorado, se divide en dos partes. En la primera Hipólito expone el concepto y el misterio de la encarnación en cuanto redención; en la segunda se expone la encarnación como punto culminante de la redención. Se recogen de un modo sistemático los textos de Hipólito con el comentario oportuno, a la luz de las modernas discusiones, y de las alusiones a otros Padres.

Por concretarse a un solo autor, se profundiza mucho más la materia. Es una buena contribución a la literatura kerigmática.—P. OCHOA.

GREGOR VON NAZIANZ, *Fünf theologische Reden*, Edit. Patmos, Dusseldorf 1963, 21 × 14, 304 p.

La Colección *Testimonio*, de la Editorial Patmos, de Dusseldorf, ha escogido el mejor método para presentar hoy las fuentes patrísticas: texto y traducción a dos páginas, dando en notas un comentario abundante y científico, en el prólogo la vida y ambiente del autor y en notas finales los puntos que merecen especial atención y detenimiento. El tercer volumen de la colección ha sido dedicado a recoger cinco homilias teológicas de San Gregorio Nacianceno. El lector hallará aquí una buena introducción a la vida y obra literaria del Santo, con las correspondientes ediciones, traducciones al alemán y estudios más importantes. Dada la importancia de San Gregorio Nacianceno y de estas homilias que representan la mejor especulación teológica del Santo, los lectores pueden felicitarse de tener a su disposición un texto tan limpio y cuidado y tan bien presentado.—P. OCHOA.

STOCKMEIER, P., *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*, Edit. Paulinus, Trier 1966, 24 × 16, 264 p.

La Facultad Teológica de Tréveris continúa la serie de sus publicaciones. Este volumen que aquí presentamos ocupa el dieciocho lugar en la serie y va dedicado a perfilar una teología de la cruz como materia de predicación. Es bien sabido que ya en la primitiva cristiandad, como vemos en San Pablo, la cruz expresa maravillosamente el símbolo del cristianismo, tanto frente a los gentiles como frente a los judíos. El autor ha escogido el rico tesoro literario de San Juan Crisóstomo para analizar el capítulo de la teología de la cruz en el siglo IV, tal como se predicaba a los fieles. Se trata de una tesis doctoral, presentada a la Universidad Luis Maximiliano, de Munich. Tres partes abarca la tesis: I. La cruz de Cristo y su expresión teológica; II. El mundo bajo el signo de la cruz; III. El culto de la cruz. El autor llega a la conclusión de que todo el pensamiento del Crisóstomo se centra en la Cruz, demostrando con ello su devoción y su adhesión total a San Pablo. Frente a un Estado que rechaza la cruz, como símbolo de humildad y de contradicción, el pueblo cristiano construye su teología de la cruz, maravillosamente expuesta por el Crisóstomo. La teología y el culto se completan de este modo: la cruz es la prueba del amor y majestad de Dios. Es verdad que se corre el peligro de caer en la posterior *theologia crucis* del pensamiento moderno protestante, pero ese peligro sólo se hace próximo en otros presupuestos que los de San Juan Crisóstomo. La vida y pasión del Crisóstomo fue un hermoso comentario a su propia teología. La tesis no se limita al Crisóstomo, ya que en cada caso se recurre a la literatura comparada. Es una hermosa aportación a la teología y a la predicación evangélica.—P. OCHOA.

MYSTERIUM SALUTIS, *Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik. II, Die Heilsgeschichte vor Christus*, Edit. Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 24 × 15, 1.196 p.

Nos llega ya el segundo volumen de este moderno ensayo de Dogmática, puesta al día, siguiendo las indicaciones del Concilio Vaticano II y de los tiempos nuevos, bajo la dirección de Juan Feiner y Mafnus Löhrer. El segundo volumen va dedicado a presentar la Historia de la Salvación, y se limita a los tiempos anteriores a Cristo, al Viejo Testamento. Doce grandes capítulos abarca el volumen, cada uno de los cuales va dividido en las correspondientes secciones. Resulta ya imposible presentar el volumen según las acostumbradas categorías de los textos dogmáticos ofrecidos a los estudiantes y profesores. No se puede decir que se trata del acostumbrado *De Deo uno et Trino*, ni tampoco de una presentación teológica del V. T., ya que la filosofía y las ciencias han hecho irrupción

en los tratados de dogmática y es preciso dar la cara a problemas tremendos que hasta ahora se asomaban tímidamente a los textos. El conocimiento de Dios, por ejemplo, se presenta ahora con nuevas perspectivas; la progresiva revelación de la Trinidad aprovecha todas las ciencias bíblicas y no bíblicas (liturgia, culto, historia de los dogmas, herejías, historia de la teología); los atributos divinos y las relaciones son despojados del posible mecanismo de las fáciles abstracciones para aparecer a la luz de una exégesis científica e histórica. En cuanto a la Historia de la Salvación, que comienza de un modo formal con este volumen, ocurre algo semejante: la antropología, como era de esperar recobra el primer puesto que nunca debió perder bajo ninguna excusa de pietismo o de teologismo. Sólo así se entiende bien la Cristología fundamental y el concepto religioso de la alianza unilateral primitiva. El hombre es el prisma, al través del cual han de ser examinados todos los problemas, dejando ver la interpretación de una crítica, que sale al paso a toda extralimitación o interpretación caprichosa, por aguda y bella que sea. El hombre comienza a desdoblarse en grandes problemas: sociedad, trabajo, técnica, imagen natural y sobrenatural de Dios, pecado y consecuencias del pecado, angelología y demonología, para terminarse con la teología de la historia hasta llegar a Cristo en la plenitud de los tiempos. Imposible también encerrar en pocas líneas la cantidad enorme de sugerencias que despierta este volumen. Con todas sus imperfecciones, de conjunto y de detalle, nos hace ver que el camino nuevo está ya realmente impuesto y que es absolutamente imposible volver atrás, a la Edad Media concretamente. Esto no significa tampoco que volvamos a la Patrística o a los tiempos bíblicos, aunque a veces aparezca la fórmula "vuelta a los principios": no en vano han corrido los tiempos. Ya a primera vista aparece la imposibilidad de que un simple profesor de Dogmática pueda abarcar tantas disciplinas como aquí se presentan y esto demuestra que el antiguo profesor de Dogmática que en tres años explicaba él solo toda la Dogmática ha desaparecido ya como tantas otras cosas. El actual profesor está preparado con mucha mayor amplitud y profundidad y además está ya despojado de las salidas fáciles y de los trucos con que antes se procedía sumariamente a ocultar los problemas. Pero aún el actual profesor necesita sin remedio la colaboración de muchos profesores que le vayan redactando textos, como estos que tenemos a la vista, para que pueda hacerse cargo de la magnitud de los problemas, en la certidumbre de que esos problemas serán cada vez más graves, y no más ligeros. Se acercan tiempos muy difíciles para los profesores de Dogmas. Estas compilaciones científicas, por muy imperfectas que sean al principio, han cerrado los tiempos de las Sumas medievales. Las Sumas actuales son ya otra cosa muy diferente, más teológicas, históricas y científicas, como corresponde a nuestro tiempo. La objeción que al momento acomete al lector al abrir esta nueva Suma es la impresión terrorífica: ¿es posible exponer en una cátedra a los alumnos tantos y tan graves problemas? Es de suponer que esa objeción debió también surgir cuando los primeros lectores abrieron las grandes Sumas medievales. La adaptación a una cátedra es ya una labor ulterior y más fácil que la de reunir todos los materiales de una Suma. Nos complacemos pues en este hermoso volumen, no sólo por lo que ha logrado, que es mucho, sino también por las perspectivas que abre a nuevos logros, que se irán acrecentando por obra y gracia de los especialistas bíblicos y patrísticos, y juntamente de los filósofos y científicos modernos. Bienvenidos sean pues los volúmenes que faltan.—P. OCHOA.

LAGARDE, G., *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, Edit. Nauwelaerts, Louvain 1963, 25 × 17, 346 p.

Hace años se quejaba E. Amann de la carencia de estudios profundos acerca de Ockham, si bien reconocía a la vez la dificultad que encierra el afrontar un trabajo de este género. Lagarde acomete ahora esta tarea con verdadero sentido científico, método moderno de investigación y laudable cordura en el enjuiciamiento de esta figura discutida de la historia del pensamiento.

Pertenece este volumen a la colección lanzada por Ediciones Nauwelaerts sobre *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, colección que me-

rece todos los honores ya que está poniendo a contribución del estudioso las mejores páginas sobre el origen de toda una forma de pensar que terminaría por revolucionar a Europa y al cristianismo entero. El espíritu laico que nace en esta Europa de finales del siglo XIII y durante todo el siglo XIV conducirá con paso firme a las herejías de Wicleff, Huss, Lutero, Calvino... El pensamiento reformista de estos hombres no brotó por generación espontánea. La simiente estaba echada años atrás. Aquí es donde hay que empezar para comprender la Europa moderna.

Se ha dicho —y con verdad— que todo error es una verdad exagerada. En Ockham tampoco hay excepción. El mismo Lagarde lo dejó ver a través de su libro. Se impone revisar la historia eclesiástica de aquellas fechas, pensar en el poder de los obispos, sus posesiones, su influencia en los diversos ambientes de la vida —algunos de ellos muy apartados de su auténtico ministerio eclesiástico— para comprender la postura de este pensador inquieto y fino que es Ockham. Su crítica de las estructuras eclesiales, si es consecuencia en conjunto de su ideología, tiene un trasfondo muy marcado y en cierta manera condicionado por la situación del régimen externo de la cristiandad de aquellas calendas.

Examina Lagarde en primer lugar el sentido de "Iglesia" en Ockham, pasando después al análisis de las diversas estructuras eclesiales: concilio general, primado de la sede romana, magisterio doctrinal, poder pontificio, organización de los poderes en la cristiandad (espiritual y temporal), la política y la filosofía, terminando con un estudio acerca de la suerte del ockhamismo político y de la influencia y prolongación de sus tesis eclesiales en los pensadores reformistas posteriores a él. Todo el pensamiento de Ockham sobre este conjunto de cuestiones tiene una fina relación entre sí, partiendo de su concepto de "Iglesia". Habla de cuerpo místico, de institución de salvación, de vida sacramental, pero devalora un tanto el concepto bíblico de estas realidades. De ninguna manera se puede considerar al célebre franciscano como el precursor de una iglesia invisible del Espíritu en oposición a una iglesia jurídica. Admite la dirección del episcopado, pero es un error el pensar —dice— que la Iglesia se reduzca a los pastores, a la jerarquía. Por encima de esto está la fe que aparece como el primer —por no decir el único— fundamento de la Iglesia.

Al dejar en la sombra el aspecto místico de la Iglesia y al subestimar el aspecto jurídico, insiste de manera constante en esa iglesia como congregación de fieles, como comunidad de pueblos cristianos, cuyo principal apoyo es la fe. Para reconocer a los individuos que componen esta iglesia no existe institución alguna eclesial organizada: ni el Papa, ni los obispos, ni el concilio general son capaces de por sí de salvaguardar esta fe de los fieles. Los titulares de estos oficios pueden todos ellos, al igual que los simples laicos, salir de la Iglesia por rebelión, pueden todos ellos caer en la herejía. De ahí que no queda otro recurso más que la fe profesada en el bautismo, el mantenerse en ella con los mismos ritos y las mismas observancias. Esto es la esencia de la sociedad religiosa y no puede ser afectada por estructura alguna. Cualesquiera que sean los jefes o las instituciones, la Iglesia no es otra cosa que un conjunto de personas que participan de una misma fe. Pero esta cristiandad no es una sociedad separada en medio de los reinos de este mundo. Ella hace cuerpo con las instituciones religiosas y políticas existentes, ya que en el hombre no se puede dissociar el lado religioso del lado político. Así, pues, aparecerá el Concilio general como una simple convocación de "Estados generales de la cristiandad". Esta ambigüedad de una iglesia que es a la vez comunidad religiosa y comunidad política explicará igualmente el concepto equívoco que tiene Ockham del poder pontificio, del magisterio doctrinal, del Concilio general... En resumen: un libro que, a pesar del tema fuerte que afronta, de lo macizo de sus páginas, no se cae de las manos. Muy interesante para el teólogo, historiador y ensayista, ya que abre inmensos horizontes para la comprensión de la historia y del movimiento ideológico en la Europa de la Reforma. Cierra el libro un escrupuloso índice de nombres y de materias que prestan valiosa ayuda al estudioso.—A. GARRIDO.

Ciencias Morales

NOVAK, M., *Eheliche Praxis-Kirliche Lehre. Erfahrungsberichte*, Edit. Mathias Grünewald, Mainz 1966, 20 × 14, 157 p.

El que aparece ser autor de este volumen limita su intervención a la de recopilar y seleccionar una serie de experiencias aportadas por doce inteligentes matrimonios americanos seriamente comprometidos en el apostolado por su convicción de cristianos. Informan sobre las dificultades y también sobre la felicidad de los matrimonios. Estas versan principalmente sobre los siguientes temas: relaciones entre la sacramentalidad y la elección del tiempo infecundo; situaciones psicológicas que surgen y dominan a los esposos, cuando el único camino viable para regular la natalidad, es el de la continencia absoluta; influjo de esta situación en la educación de los niños; finalmente exponen su opinión sobre los posibles medios de solución. Con ello quieren corresponder al deseo de la Iglesia de que también los laicos dejen oír su voz en las actuales discusiones sobre los problemas discutidos en torno a la doctrina matrimonial: regulación de la natalidad, esencia del matrimonio y de las relaciones propiamente matrimoniales, cómo se les presenta a ellos en la experiencia ordinaria. Puntos todos ellos que es conveniente que tenga en cuenta también el moralista al hacer sus reflexiones sobre los datos que le ofrece la ciencia. Quiere ser también una invitación, y esperamos que sea aceptada, a que los católicos de otras nacionalidades y ambientes expongan también sus experiencias.—Z. HERRERO.

HAMELIN, A. M., *Le Tractatus de usuris de Maître Alexandre d'Alexandrie. Texte publié et commenté par...*, Edit. Neuwelaerts, Louvain 1962, 25 × 17, 228 p.

Los problemas planteados por las cuestiones económicas llaman urgentemente a las puertas de los moralistas y de la jerarquía de hoy. Pero también llamó a las de ayer. Buscando un apoyo en la tradición y en la experiencia de los mayores, el moralista de nuestros días quisiera comprender qué principios, y qué aplicación han presentado los mayores en la solución de los problemas del pasado. Los estudios en este sentido no son abundantes y los pocos existentes no se han cuidado de establecer relaciones con la escuela franciscana que ejerció un notable influjo a través de la orientación económica creada por Escoto, desarrollada por Francisco de Mayron y popularizada por San Bernardino de Sena.

Esto es lo que se propone el autor: orientarnos para poder comprender más fácilmente la aplicación de los principios a la realidad concreta y darnos a conocer la doctrina de uno de esos autores de la escuela franciscana, poco conocido, pero que ha ejercido un influjo considerable durante los siglos XIV y XV. Se trata de Alejandro de Alejandría.

Es de agradecer su esfuerzo de presentar una verdadera edición crítica de los diversos manuscritos, precisando cuáles se deben al autor, su fecha de composición y las relaciones entre los diversos manuscritos.—Z. HERRERO.

MOZOS, J. L. de los, *El principio de la buena fe*, Edit. Bosch, Barcelona 1965, 23 × 15, 305 p.

Todos sabemos las importantes consecuencias que tiene el principio de la buena fe en la teología moral. Esa buena fe, esa convicción subjetiva del agente, hará que contraiga la bondad o malicia que juzgaba existente en las cosas. Esa buena fe pasará a ocupar accidentalmente el papel de la conciencia imponiendo su obligatoriedad. Es la doctrina tradicional de la conciencia invenciblemente errónea. Pero es que además el principio de la buena fe también cuenta con una

amplia aplicación en el ordenamiento normativo civil. Sería muy útil dar un concepto general del principio de la buena fe, al que se remite el derecho, pero es tarea muy costosa. El autor no "pretende superar ninguna etapa, ni ofrecer un concepto general de la buena fe que ayude a comprender las aplicaciones concretas del principio, se trata, ante todo de precisar estas aplicaciones conforme al ordenamiento jurídico español". Con seriedad ha delimitado su campo de estudio para no diluirse demasiado y ha conseguido poner al alcance de los moralistas españoles, no tan versados en el derecho civil español, muchos de los temas sobre los que han de centrar sus reflexiones especialmente en el tratado sobre la virtud de la justicia. Más aún algunas aclaraciones, como las referentes a la buena fe objetiva y subjetiva, le ayudarán a matizar el significado de estos términos en cuanto usados en la moral.—Z. HERRERO.

COSTE, R., *Moral Internacional*, Edit. Herder, Barcelona 1964, 22 × 14, 775 p.

R. Coste es ya conocido entre los estudiosos de la moral por sus obras: *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII; ¿Marx o Jesús?; La conscience chrétienne juge la guerre; Guerre révolutionnaire et conscience chrétienne*. Ahora nos ofrece un estudio amplio y concienzudo sobre un tema tan del día como lo es el del valor de la moral en el campo de las relaciones internacionales. Después de justificar en la Introducción el porqué del título elegido, dedica toda la primera parte a precisar los fundamentos de una moral internacional. De ella quisiera destacar el juicio prudente y sereno que manifiesta sobre el valor de los documentos pontificios. En la segunda parte estudia los puntos más actuales de la ética política contemporánea. Dedicamos la tercera parte, amplia por cierto, al estudio de la guerra en nuestros días. Finalmente la cuarta parte es una escucha acogedora de la voz de ese conjunto de pueblos que se ha dado en llamar tercer mundo y que se afana por encontrar su puesto en el concierto universal de los pueblos. Estudio reposado y de reflexión en el que elogiamos además la fidelidad mantenida al segundo capítulo de la primera parte. En él nos hablaba de la doble fuente de la moral internacional: derecho natural y Evangelio. Y efectivamente, ambas fuentes son armoniosa y prudentemente conjugadas a lo largo del amplio estudio.—Z. HERRERO.

ORAISON, M., *Armonía de la pareja humana*, Edit. Studium, Madrid 1967, 19 × 14, 96 p.

Agradecemos a la Editorial Studium la traducción del pequeño volumen, aparecido ya hace algunos años en francés. Está redactado con la seriedad y conocimientos característicos del conocido autor. Como médico-sacerdote marcha por caminos distintos de los elegidos ordinariamente por los sacerdotes que se ocupan del tema indicado por el mismo título. El libro explica a los sacerdotes, y ayuda a los afectados por ciertos problemas matrimoniales, a buscar su causa no en la buena o mala voluntad de las partes, sino en hechos acaecidos en los años de la evolución hacia la madurez sexual. La mala solución del complejo de Edipo, la masturbación arraigada en la pubertad, la falta de educación sexual son causas que se dejan sentir de forma insospechada en la armonía de la pareja. Esto hará avisados a los sacerdotes que se ven obligados a orientar en algunos de estos problemas.

Son también sumamente aleccionadores los apartados que dedica a la práctica pastoral con los matrimonios. Advirtiéndoles la debilidad humana y sus raíces, sabe que los mejores remedios no son simplemente los psicológicos, sino los instituidos por la bondad infinita de Dios. De ahí que dedique algunos apartados a recordar el auténtico sentido, hermoso de verdad, del sacramento de la penitencia y la concepción personalista del pecado.—Z. HERRERO.

MOSQUERO MARTÍN, M., *Casarse todos los días*, Edit. Studium, Madrid 1966, 19 × 14, 123 p.

No es intención del autor presentar una teología espiritualizante del matrimonio, aunque tenga algunas páginas dedicadas a ello. Se trata de un librito que intenta encontrarse con lo que sucede cada día. Quisiera concretar de qué forma puede encarnarse, y cada vez más profundamente, el amor en las pequeñas cosas de todos los días. Va dirigido, pues, a todos aquellos que con voluntad sincera procuran hacer crecer día a día su amor. Le guía la idea de que el matrimonio canónico es algo que se hace en un momento que pasa veloz, mientras que el casamiento de los corazones es una cosa que se hace todos los días y en cada instante.—Z. HERRERO.

TETTAMANZI, D., *Matrimonio y virtudes teologales*, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 19 × 12, 213 p.; *Matrimonio y apostolado*, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 19 × 12, 124 p.

Son dos volúmenes que tratan de conducir a los esposos al interior de la vida sacramental de su matrimonio. Son un comentario implícito a las afirmaciones conciliares sobre la vida religiosa de los esposos y su puesto en el Pueblo de Dios. Se nota un esfuerzo constante por hacerse entender aun de aquellos esposos que, como es lo ordinario, carezcan de formación alguna teológica. Esta es la razón, por la que, después de dejar asentado que el cristiano es la nueva criatura, viviente en carne humana, resultante de la gracia bautismal con su incorporación a Cristo, pasa a determinar concretamente la manera totalmente nueva como ha de vivir el casado las virtudes teologales. Dificultades y alegrías reciben una nueva y desconocida fecundidad bajo la acción de las mismas.

En el segundo volumen, establecida la obligación de apostolado que pesa sobre todo cristiano, se dedica a destacar la proyección apostólica del matrimonio cristiano. En un intento de no ocultar los interrogantes sitúa perfectamente el problema y las dificultades que pueden surgir en esta empresa, para terminar indicando los medios con que cuentan para el apostolado comunitario.—Z. HERRERO.

THIELICKE, H., *Theologische Ethik*, Edit. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), I, Tübingen 1965, 23 × 16, 746 p.; II/1, Tübingen 1965, 23 × 16, 643 p.; II/2, Tübingen 1966, 23 × 16, 787 p.; III, Tübingen 1964, 23 × 16, 972 p.

Amplia y meritísima esta obra de Thielicke. Se ha dicho de ella, que señala el comienzo de una nueva época en la historia de la teología sistemática protestante. Es una obra en la que el autor ha querido unificar estos tres adjetivos: católica, luterana, moderna. De hecho, haciendo gala de una erudición admirable, expone con serenidad tanto la opinión católica como la protestante, como por ejemplo la determinación de la discrepancia existente entre la moral católica y la ética protestante, en el primer volumen. Aquí encontramos también valiosas informaciones sobre la obediencia, los mandamientos, la ley, la conciencia, el derecho natural. Es claro que, por tratarse de una obra protestante, requiere una prudente selección de datos, si se quiere evitar el relativismo.

El punto céntrico de la primera parte del segundo volumen lo ocupa el pensamiento del compromiso humano frente al mundo. Se hace atractiva la forma plenamente vital de plantear el problema. Logra una ética que no sea extraña al hombre. Es un esfuerzo constante por encontrarse con el hombre de hoy envuelto por la profanidad de su existencia y de su profesión, para ayudarle con su luz a descubrir las posibilidades y los peligros de su existencia ética en medio de su trabajo y de las situaciones de compromiso. Tampoco es necesario advertir, que aquí, precisamente en estas situaciones de compromiso, es cuando más presente se hace la ética de situación. Ello exige del lector una gran serenidad en la lectura y seguridad y coordinación de sus principios para liberarse del impacto que pueda producir en él. El tercer volumen está dedicado a la activi-

dad política. Entra de lleno en los problemas, y completa de forma ostensible su primera edición. Parece logrado su intento de abrir caminos a la solución cristiana en los problemas que la actividad política ofrece, a la conciencia cristiana. Conduce la reflexión con una prudencia y una sinceridad que le permiten reconocer las deficiencias que la ética protestante ha tenido en este punto a lo largo de la historia. Aquí es donde más campo libre encuentra su reflexión personal, dado que la Biblia nos dice bien poco o nada sobre un número considerable de interrogantes que la conciencia cristiana encuentra en su actividad política. El cuarto y último volumen está dedicado a la sociedad, la economía, el derecho, el derecho eclesiástico, la sexualidad y el arte. Problemas que trata de solucionar no considerándolos aisladamente, sino en el conjunto de la realidad humana circunstanciada y según un trazado sistemático que se ha prefijado de acuerdo con sus creencias personales.

Realmente se trata de una obra especializada que ha exigido profundo estudio y reflexión. También ha de tenerse en cuenta que no era su intención el darnos un compendio ético con soluciones concretas para cada una de nuestras circunstancias vitales. Su fin ha sido más bien, crear una mentalidad capaz de interpretar cristianamente la realidad concreta: el hombre en medio de sus circunstancias, con un orden que conoce, pero también frente a situaciones de conflicto. Ya hicimos notar cómo la aceptación de la ética de la situación en la interpretación de problemas fundamentales de la moral, como la ley, el derecho natural, etc., exigían una cierta cautela en la selección de datos.—Z. HERRERO.

TREVETT, R. F., *La Iglesia y el sexo*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 20 × 12, 190 p.

Vivimos una era de confusión y pragmatismo en lo que a las costumbres sexuales se refiere. A veces preferimos taparnos los ojos o dar soluciones cuya eficacia real es muy aleatoria. Hace falta una doctrina clara y valiente que, enfrentándose con los hechos tal como se nos presentan, dé a la actividad sexual su verdadero valor de integración cósmica y personal de la vida del hombre en el mundo conforme a la Revelación y a las enseñanzas de la Iglesia.

En este sentido, el presente libro de Trevett es una aportación valiosa, por su visión ecuánime, realista y sincera, a una verdadera comprensión del sexo como elemento expresivo del amor, que encuentra en las relaciones conyugales uno de los niveles más altos de enriquecimiento mutuo en orden a una vida cristiana.

El autor —no en vano se trata de un seglar— conoce bien las dificultades doctrinales, psicológicas y ambientales, con las que tropieza la doctrina siempre válida de la Iglesia en esta delicada e importantísima cuestión entre los distintos medios en los que se desenvuelve la vida moderna.

Problemas como el exceso demográfico, las desviaciones sexuales, los fracasos matrimoniales, las neurosis sexuales, la frustración, etc., son afrontados con competencia por el autor, con un lenguaje enriquecido por la moderna psicología y sociología y teniendo en cuenta autoridades tan modernas y controvertidas como Freud, Jung y Kinsey.

“El amor cristiano —concluye el autor— es la mejor solución para dominar las pasiones sexuales y la mejor manera de que la sociedad cure sus heridas mortales”.—F. M. TOSTÓN.

URIARTE, P., *Populorum progressio*, Texto y comentario, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 19 × 12, 358 p.

La “*Populorum progressio*”, encíclica de todos bien conocida, no necesita presentación. Pero lo que sucede es que, a pesar de que estas cartas pontificias están escritas con claridad y sencillez máximas en cuanto cabe y dirigidas a todos los fieles, son tales las circunstancias históricas que las condicionan que su contenido doctrinal, como en el caso de la “*Populorum progressio*”, maravillosamente sintetizado, es como una fórmula que necesita un desarrollo analítico que haga plenamente comprensible el pensamiento en ella encerrado y a la vez obs-

ta culice las tergiversaciones que ideologías completamente ajenas al pensamiento de la encíclica podrían presentar como auténtica doctrina de la misma. Por esto el Comentario ocupa una extensión, una amplitud superior en mucho a la del texto. Número por número el P. Uriarte va explicando su contenido con erudición, claridad y sencillez al mismo tiempo. Las treinta últimas páginas constituyen un abundante índice de materias.—F. CASADO.

Ciencias Históricas

CARCELLER, M., *Historia general de la Orden de Agustinos Recoletos*, XI-1837-1866, Madrid 1967, 25 × 16, 894 p.

El empeño puesto por los agustinos recoletos en publicar y dar a conocer la historia de su Orden ha dado como fruto los once tomos que llevan publicados. Este undécimo tomo, que hoy presentamos a nuestros lectores, narra los acontecimientos referentes a dicha Orden en los años que van de 1837 a 1866. Las persecuciones y penurias de la Orden en España y Colombia, lo mismo que el florecimiento de la Provincia de San Nicolás de Filipinas están descritos por el P. Carceller con todo detalle y juicio histórico justo. Evidentemente esto supone un esfuerzo colosal, dado que su labor ha tenido que referirse a los años quizás más difíciles de la historia de las órdenes religiosas en España. Por eso alabamos y reconocemos los méritos de su obra y de su trabajo.—E. GUTIÉRREZ.

GILL, J., *Eugenio IV, Papa de la unión de los cristianos*, Edit. Espasa-Calpe, Madrid 1967, 23 × 15, 244 p.

Si no la Historia en sí misma, sí los historiadores, en general, han sido injustos con Eugenio IV, al no tomar apenas en consideración su obra y su persona. Más bien ha solido juzgársele como un hombre duro y poco adaptable a las circunstancias de la época que le tocó vivir. Sin embargo su postura ha significado un cambio beneficioso en la historia no sólo de la Iglesia sino también de la política europea posterior. Es muy posible que él no alcanzase a darse cuenta de la trascendencia de sus grandes sufrimientos personales en su modo de actuar. Pero esto no resta mérito alguno a su obra, sino que más bien le eleva como Pontífice y como persona. Tal modo de actuar pudo evitar el que las fuerzas conciliaristas, tan en auge entonces, sustituyesen a la autoridad pontificia que tan desprestigiada se encontraba en aquella época a causa de las ideologías y acontecimientos históricos del momento. De otro modo hubiesen seguido tomando alas esas fuerzas contrarias a la autoridad papal y hubiera sido más que difícil cortar su vuelo.

Otro gran mérito de Eugenio IV fue el Concilio de Florencia, convocado por él, por propia autoridad, para tratar la unión de las Iglesias latina y oriental. Aun cuando la unión lograda no perduró mucho tiempo, dejó bien manifiesto su espíritu y celo eclesial católico. Tanto más que después de él no volvieron a hacer nuevas tentativas de unión hasta este siglo presente. Por eso la época actual, con el ansia general de unidad que la caracteriza, debe encontrar en Eugenio IV un exponente magnífico de sus anhelos a la vez que debe restituirle el lugar justo y el cariño que se merece en este sentido.

Creemos, por eso, que el P. Gill, en la presente obra, tiene el gran mérito, no sólo de haber visto este deber, sino también de haberlo cumplido con la competencia y profundidad adecuadas. Quizás nadie mejor que él, como autor de la magnífica obra, *Historia del Concilio de Florencia*, podía cumplir este deber de la historia y de nuestra época.—E. GUTIÉRREZ.

GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Los españoles en el Concilio de Constanza. Notas biográficas*, Edit. C. S. I. C., Madrid-Barcelona 1966, 26 × 17, 260 p.

En esta obra de investigación, el autor estudia la personalidad y carácter de cada uno de los españoles que acudieron a Constanza con ocasión del Concilio, convocado para la terminación del doloroso Cisma de Occidente. Viene a completar así el trabajo de B. Fromme que se reducía sólo a estudiar el papel que los españoles desempeñaron en dicho Concilio.

A través de las diversas biografías podemos darnos cuenta fácilmente de la situación religiosa española de aquel tiempo en los distintos Reinos, lo mismo que de la postura adoptada por ellos frente al cisma —postura de unión a toda costa ciertamente, pero con la intención de aprovecharse lo más posible en lo económico y temporal— y de la influencia ejercida por el Concilio en los campos cultural y teológico. Más bien en un sentido negativo que loable es como puede verse la actuación española en Constanza.

Las biografías han sido dispuestas por Reinos y éstos por el orden de su llegada a Constanza.—E. GUTIÉRREZ.

LÓPEZ CANEDA, R., *Prisciliano: su pensamiento y su problema histórico*, Edit. C. S. I. C., Santiago de Compostela 1966, 26 × 17, VIII-203 p.

No es fácil afrontar un estudio sobre Prisciliano o su sistema sin dejarse suggestionar de algún modo por su fuerte personalidad, bien en un sentido de simpatía, bien de repulsa. De hecho la historiografía sobre Prisciliano es una muestra clara de la afirmación anterior. En ella aparecen claramente distinguidos esos dos grupos opuestos: el grupo de los detractores y el de los apologistas o simpatizantes. Sin duda que tanto los unos como los otros escriben bajo el dominio apasionado de antipatía o simpatía que sienten hacia él. Esto es lo que el autor de la presente obra quiere demostrar en la primera parte, al estudiar la historiografía sobre Prisciliano. En las dos partes siguientes se esfuerza por aclarar la afirmación anterior, considerando dónde se encuentra el fallo de los anteriores escritores, tanto de los detractores como de los apologistas. Así, en la parte segunda, sistematiza la ideología de Prisciliano, tomando como punto de partida la tesis moral prisciliana de la reprobación del matrimonio, a la que no se ha solido dar la importancia que tiene, considerándola sólo como una práctica ascética y no como tesis moral. Finalmente en la tercera parte estudia el significado de Prisciliano en la historia de Galicia, separándose en sus consideraciones y afirmaciones del resto de los autores, al ahondar más en el problema de las influencias galaicas del neolítico en Prisciliano, a las que él añadirá las orientalistas gnóstico-maniqueas, "con lo que forma el cogollo de su sistema".—E. GUTIÉRREZ.

GUGLIERI NAVARRO, A., *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional*, Edit. Razón y Fe, Madrid 1966, 25 × 17, LXXXII-486 p.

La autora recoge los documentos pertenecientes a las diversas casas de los jesuitas en España, América, China, Japón, Filipinas y Procuración General de Indias que se encuentran actualmente en el Archivo Histórico Nacional. No sólo ha recogido los documentos que se encontraban en la sección llamada de *Jesuitas*, sino también los que se hallaban dispersos en otras distintas secciones, más algunos otros llegados de Zaragoza y Valencia.

Es un voluminoso tomo en el que se reseña cada uno de los documentos, distribuidos según las casas a las que pertenecían.

A esta catalogación de los distintos documentos precede una larga e interesante Introducción del P. Francisco Mateos en la que describe la historia del secuestro de estos papeles de los Jesuitas. Estos papeles comenzaron luego —a partir del año 1767— a juntarse en el que después se llamó *Archivo de las Temporalidades*. Describe también las vicisitudes por las que han pasado dichos pa-

peles, en las distintas épocas de la historia de España y de la Compañía. Y finalmente el estado actual en que se encuentran.—E. GUTIÉRREZ.

CHERARDINI, B., *La seconda Riforma: Uomini e scuole del Protestantismo moderno*, Edit. Morcelliana, I, Brescia 1964, 19 × 12, XII-450 p.; II, Brescia 1966, 19 × 12, 542 p.

El autor estudia la evolución histórica del pensamiento protestante, a partir de la crisis ideológica que supuso, en todos los campos, el racionalismo del siglo XVIII. El hombre se constituye entonces en el centro y medida del universo. Así el individuo viene a ser la única autoridad válida: todas las posibilidades se centran en el "yo". De ahí también que la conciencia se haga el punto de referencia de la realidad y de la vida. Ella es el único criterio de verdad tanto en política como en filosofía y teología.

El protestantismo, mediante sus pensadores de esta época, lleva hasta las últimas conclusiones y consecuencias las premisas fundamentales, puestas por Lutero en su sistema, al desligarse de la autoridad de la Iglesia y establecer como único signo y garantía de salvación, la fe individual y la inspiración personal del Espíritu Santo. La fe protestante, garantizada por la sola autoridad del individuo, caerá así lógicamente bajo ese otro sistema de la razón y conciencia individual. La fe deberá someterse a las exigencias de la razón. De este modo es como Lessing separa la razón de la fe, "reduciendo la revelación a simple proceso histórico y reconociendo la racionalidad de su contenido, depauperando la fe de su carácter sobrenatural y aprisionándola en el devenir mismo de la historia".

El autor considera esta evolución, a través de los principales pensadores protestantes, según las diversas escuelas, como Schleiermacher, Kant, Hegel, Baur, Ritschl, Harnack, etc. Se trata de una obra verdaderamente interesante para comprender toda la teología protestante de lo que se ha llamado la *Segunda Reforma*.—E. GUTIÉRREZ.

Ciencias Pastorales y Espiritualidad

GUITTON, J., *El seglar y la Iglesia*, Edit. Cristiandad, Madrid 1964, 19 × 12, 217 p.

El Concilio Vaticano II definido por alguien como el Concilio de los laicos ha dejado bien sentado el lugar de los seglares en la Iglesia. El seglar ya no es un ser pasivo, su aportación al crecimiento y desarrollo del Cuerpo Místico ha sido reconocido como algo necesario. El apostolado de los laicos, enraizado y brotado de la esencia misma de su vocación cristiana, nunca puede faltar a la Iglesia. Pero una cosa que hoy nos parece tan lógica y evidente ha tenido que recorrer un proceso largo y penoso hasta llegar a la situación actual.

El cardenal Newman es sin duda el pionero moderno de los derechos de los seglares en la Iglesia. Sus afirmaciones, su defensa de los laicos le costó el ser mirado como peligroso, su doctrina tachada de heterodoxa y su persona relegada al olvido. Sin embargo este holocausto y sacrificio dio sus frutos, y prueba de ello es el reconocimiento solemne —todo un Concilio— de lo que en los tiempos del cardenal fue mirado con prevención.

Siguiendo la doctrina y el punto de vista de Newman el autor con anotaciones y reflexiones personales del más alto valor teológico delimita claramente el oficio de los laicos en la Iglesia, la naturaleza, derechos y obligaciones de los seglares dentro de la Iglesia. ¿En qué medida depende el laico de la autoridad eclesial? ¿Puede cooperar el laico a la santidad de la Iglesia? La respuesta a estas preguntas y las que se refieren a la naturaleza teológica del laicado sor-

prenden por su actualidad, en plena línea conciliar, pero pensadas y escritas mucho antes. ¿A la vista de este libro no reconoceremos con Newman un segundo Agustín en la apología?—ALFONSO GARCÍA.

MORTARINO, G., *La Palabra de Dios*, Edic. Paulinas, Madrid 1966, 21 × 14, 460 p.

Es un libro que va destinado a los niños y a los jóvenes, con una finalidad eminentemente espiritual, pero que hará también mucho bien a los mayores. El autor, aleccionado por una larga experiencia personal, sobre lo difícil que resulta en la práctica sostener la atención de los pequeños y aun de los jóvenes en las catequesis, círculos parroquiales, escuelas, oratorios festivos y Colegios, quiere ayudar a quienes trabajan en este interesante y difícil campo del apostolado cristiano. Es preciso enseñar y enfervorizar deleitando. Así se procede en este libro, con estilo llano, exposición de las verdades religiosas con arte y unción que puedan ganar las inteligencias y, sobre todo, con un plan preconcebido en busca de la amenidad, por lo que prodiga con generosidad los ejemplos, tomados de la Biblia, de la historia profana, de las obras de los Santos y de la hagiografía cristiana en general. Consta de dos partes: la primera abarca diez meditaciones sobre las verdades eternas y otras tantas instrucciones prácticas dedicadas todas ellas a los niños. Se completa esta sección con una breve serie de variados asuntos catequísticos y morales. La segunda parte comprende diez instrucciones dirigidas a los jóvenes, sobre motivos interesantes y prácticos, como por ejemplo, los capítulos dedicados al vicio de la impureza y a sus remedios. El dispositivo es siempre igual: esquema doctrinal, exposición llana y concisa de la materia y abundancia de ejemplos, traídos y aplicados con intención y donosura. Muy útil para educadores y cuantos han de exponer las verdades religiosas a jóvenes o niños. Ediciones Paulinas han logrado una obrita interesante y amena, a la vez que práctica, de grato aspecto y de nítida tipografía.—DICTINIO R. BRAVO.

GIRONIMO, A di, *Il fabbro che lavorò con Dio*, Edit. Studium, Roma 1966, 18,5 × 12,5, 174 p.

No parece cosa fácil sacar de la sombra a quien el Evangelio dejó, por decirlo así, al margen de los grandes acontecimientos del Salvador del mundo. Esto no obstante, el P. Antonio di Gironimo ha conseguido escribir ciento sesenta y nueve páginas bien densas sobre el Santo Patriarca y patrono de la Iglesia universal. Con sólo las fuentes litúrgicas, algunas pocas patrísticas y algunos documentos de los siglos XV y XVI más los documentos pontificios que hacen al caso, el autor nos ha presentado su obra dividida en dos partes: la primera, histórica —San José en el tiempo—; una segunda, más extensa, nos presenta a San José como modelo de la espiritualidad cristiana. No cabe duda de que, por mucho que pueda decirse a partir de las fuentes, y por mucho que el autor se imagine sobre la santidad de San José, siempre se quedará corto en su intento de penetrar en la vida interior de quien vivió junto al Santo de los Santos, a quien amó con amor de padre, y fue el esposo de la misma Madre de Dios. Que el autor haya conseguido lo que humanamente era posible al hablar de San José, tampoco lo ponemos en duda. Y sin duda también se puede afirmar que tenemos en mano una obrita imprescindible para quienes tengan que hablar de San José a los fieles.

Un par de páginas de bibliografía completan este volumen bien presentado por la Editrice Studium.—F. CASADO.

HARING, B., *La Nueva Alianza vivida en los Sacramentos*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 21 × 14, 328 p.

Un nuevo libro de Häring en lengua española, fruto de la investigación teológica y de la práctica pastoral. Häring, como en *Cristiano en un mundo nuevo*

y otras obras, replantea todo el cristianismo para llegar a esta conclusión: lo cristiano es fundamentalmente la proclamación, interpelación y donación en Cristo del amor de Dios a los hombres. Esta realidad está plenamente expresada por el *opus operatum* de los sacramentos (p. 22). Por eso dirá más adelante el autor (p. 245): "la proclamación más profunda y eficaz de la "Ley de Cristo" nos la ofrecen los "sacramentos de la nueva ley". Esta comprobación es el eje de este libro". Una alianza antigua ha fenecido y ha sido proclamada la nueva: la sellada en la cruz, comenzada en la encarnación y expandida, a través de la resurrección, por medio de los sacramentos, al ámbito de toda la humanidad, de cada hombre en persona. Explicado este mensaje del imperioso amor de Dios, el autor pasa a explicar la oración del hombre sacramental: el Padrenuestro.

En seguida entra el autor con la proclamación de la Nueva Alianza del Amor, en cada uno de los sacramentos. Destacamos algunos aspectos orientadores: bautizados en la muerte de Cristo. El bautismo nos enseña sentido de familia y alegre resolución. Vosotros seréis mis testigos: llamados a santificar el mundo. La letra mata: libres de la ley de la muerte. Confesión y alabanza. La Iglesia sacramento de disposición penitencial. Solidaridad en la alegría por la conversión y penitencia: el tiempo conciliar. El cáliz de la Nueva Alianza. Liturgistas y moralistas. Revelación del misterio de la santidad de Dios. Misterio de unidad: el símbolo. Memorial, sacrificio, presencia amorosa, banquete y escatología. Eucaristía y virginidad: misterio de fe, amor pleno consagrado, escatología. La Iglesia virgen y esposa. Eucaristía y celibato sacerdotal. Llamados a participar en la humildad de Cristo y en su gloria: servidores de la palabra y de los hombres. Sentido pastoral del amor y de los esposos. Servicio de la vida y del amor. Educación sacramental de los hijos. Extremaunción: nuestra muerte en todo este contexto y la muerte del Señor sacrificado y resucitado. María y la Iglesia: signos de gracia y de división escatológica. María, camino hacia la Nueva Ley.

Himno a la ley de Cristo en un coro de siete voces. Los sacramentos y la abnegación: la mortificación, como misterio de salvación. Los sacramentos de la Nueva Ley y la caridad. La Iglesia, sacramento de caridad, y pregón del mandamiento del amor en todas sus formas.

La presentación editorial es muy buena.—D. NATAL.

ALONSO GONZALEZ, L. J., *El sacerdote y su formación*, Edit. Marova, Madrid 1967, 20,5 × 14,5, 426 p.

A primera vista parecía que este libro es un comentario a propósito de la *Optatam totius*; de hecho, al principio de cada capítulo, se citan unos párrafos de dicho documento pontificio que condicionan, por decirlo así, la doctrina expuesta por el autor. Pero la verdad es muy otra: este libro ha nacido de la experiencia continuada en el contacto con los candidatos al sacerdocio en la fase ya avanzada de la carrera sacerdotal. La autenticidad de las conclusiones deducidas de la experiencia a largo plazo reciben su confirmación confrontadas ahora con los documentos pontificios últimos, de una manera especial con la *Optatam totius*. El autor ha dividido su obra en dos partes: la primera dedicada al sacerdote en sí mismo —el problema de la vocación sacerdotal, formación y virtudes que ha de conseguir durante la vida del seminario—. A nuestro parecer, el autor ha tenido buen cuidado en no irse por los extremos; en no anclarse en un tradicionalismo carente de ductilidad, y, por otra parte, en no dejarse llevar por una mentalidad moderna que prescinde de los que han sido y serán siempre los elementos básicos de la formación sacerdotal. Y creemos sinceramente que consigue ese equilibrio que en las circunstancias actuales es imprescindible para que los seminarios salgan de una inercia que ha sido causa u ocasión de situaciones lamentables. Aptísima juzgamos la obra para los aspirantes al sacerdocio en general, teniendo en cuenta siempre que, por lo que respecta a la formación de los candidatos al sacerdocio en las órdenes religiosas monacales, se necesitan algunos otros principios que eviten desviacionismos al enfocar la realización educativa de las formas de vida sacerdotales diocesana o religiosa.—F. CASADO.

DELLA TORRE, L., *La nueva misa para la acción pastoral*, Edit. Studium, Madrid 1966, 18 × 11, 261 p. *La nueva misa para la catequesis litúrgica*, Edit. Studium, Madrid 1966, 335 p.

La liturgia, nos recuerda la Constitución sobre la liturgia del Concilio Vaticano II, es la fuente y el culmen de toda la actividad de la Iglesia. La Iglesia realiza un esfuerzo extraordinario en su intento de llevar a los hombres de nuestro tiempo su mensaje de salvación, respondiendo de forma adecuada e inteligible a sus inquietudes, necesidades e interrogantes. Este esfuerzo está dando ya sus frutos en la reforma litúrgica y de manera particular en la reforma de la Misa. Sin embargo es evidente que unos cambios, una adaptación tan beneficiosa como necesaria ha sido causa de la extrañeza e incluso del escándalo de muchos. Quizá los primeros asombrados hayan sido ciertos sacerdotes que no comprenden el sentido teológico de estas mutaciones. Se echa de menos una catequesis que garantice un conocimiento claro y profundo del misterio de la Misa como rito, sacrificio y sacramento.

El autor intenta llevar a la inteligencia de los fieles un conocimiento armónico y suficiente del sacrificio de la Misa analizando detalladamente cada una de sus partes y ritos en todo su contenido histórico, litúrgico y teológico de historia de salvación. Libros realmente interesantes que han de favorecer grandemente la espiritualidad cristiana. A través de ellos los fieles entrarán en contacto, por un conocimiento más completo, con las maravillas de la obra redentora de Cristo centrada en el sacrificio de la Misa. Si queremos conseguir la participación activa de los fieles en la Misa necesitamos libros como los presentes que con profundidad teológica, pero a la vez de forma asequible, nos hagan ver la razón de los cambios y gustar las mieles y el porqué de los ritos y símbolos del misterio cristiano.—ALFONSO GARCÍA.

CERIANI, G., *Introducción a la Teología Pastoral*, Edit. Studium, Madrid 1966, 21 × 14, 253 p.

Modestamente el autor titula su libro *Introducción a la teología pastoral*. Con ello quiere indicarse que no se trata de un tratado completo y definitivo, sino de eso, una introducción, reflexiones, anotaciones, sugerencias en torno a lo que debe ser la auténtica teología pastoral. No se debe buscar, pues, aquí un estudio completo de cada uno de los tratados de la teología pastoral, pero evidentemente muchos de sus apuntes son preciosos en orden a organizar una verdadera pastoral y tanto los eruditos como los pastores han de tenerlos en cuenta en su trabajo. Donde el autor brilla a más altura, a mi juicio, es en las partes que podríamos titular histórico-bíblicas. Sin embargo me hubiera gustado ver más desarrollada y mejor expuesta la dedicada a la pastoral y sus ciencias auxiliares. He aquí a grandes rasgos los temas tratados: Introducción histórico-metodológica; la pastoral en la Escritura, en la Tradición y en la Teología; la pastoral como ciencia y como arte; la pastoral y sus ciencias auxiliares.—ALFONSO GARCÍA.

GUTTON, J., *Cristo desgarrado*, Edit. Cristiandad, Madrid 1965, 19 × 12, 244 p.

Toda herejía supone un desgarrón en la túnica inconsutil, una apreciación de la verdad desde un punto de vista particular y exclusivo en menoscabo de la panorámica total. Y es curioso que en toda herejía se encuentra una parte de verdad, un algo común con la ortodoxia en lo que a veces ha profundizado y visto más claro que los mismos detentadores de la verdad. Evidentemente existe un fondo común, algo en lo que debe insistir y acentuar todo diálogo ecuménico. Los arrianos, por ejemplo afirmaban la humanidad de Cristo. En esto eran católicos. Sin embargo negaban su divinidad e incluso pretendían que los católicos descuidaban la parte humana de Cristo. Es evidente que si quería ser fructífero todo intento de acercamiento entre católicos y arrianos debería insistir en esa base común.

Sorprende que ya desde los primeros tiempos del cristianismo aparecen las herejías en su misma entraña. ¿Tendrán, pues, algún sentido? ¿Existen valores dentro de las herejías? ¿Son algo necesario en la dinámica de la historia de la religión? ¿Estará también sometido el proceso de expansión de mensaje de salvación a la dialéctica hegeliana de tesis, antítesis, síntesis? ¿La perspectiva histórica puede servirnos para comprender mejor a su luz el desgarrón actual de nuestra situación presente?

Jean Guitton responde hermosamente en este libro a estos y otros interrogantes en un intento de comprensión ecuménica. Escrito en 1963 en pleno período conciliar intenta, a través de los hechos que relata, descubrir el sentido de este concilio, su lugar, su alcance en la historia universal. Está convencido de que la perspectiva histórica hará nueva luz sobre muchas zonas oscuras de nuestro presente. Demostración de ello son estos estudios de algunos de los puntos claves de la historia del cristianismo: judaísmo, gnosis, montanismo, arrianismo, el Islam, los cátaros, la reforma protestante, la nueva escisión, en toda su problemática de motivaciones, derivaciones socio-político-económico-religiosas e influencia en la historia universal. Presupone el libro para una recta intelección los necesarios conocimientos históricos y teológicos de los hechos que aborda.

Cristo está ciertamente desgarrado. Esta división de los cristianos es ciertamente causa de escándalo. Por eso son dignos de todo elogio libros como el presente que en un estudio desapasionado, competente y detallado de cada uno de los desgarrones nos proporcione alguno de los materiales para que hilvanándolos en caridad la túnica vuelva a ser inconsutil.—ALFONSO GARCÍA.

GALOT, J., *Animatrice de communauté. La supérieure dans le style du Concile*, Edit. Lethrilleux, París 1967, 18 × 12, 132 p.

Este libro, que tiene como base la letra y el espíritu de la tercera parte del número 14 del Decreto "Perfectae caritatis", muestra a las superiores religiosas cómo deben hoy entender y desempeñar su papel según el estilo del Concilio; exponiendo, junto a los principios y orientaciones generales doctrinales, las aplicaciones prácticas que han parecido al autor más sugestivas, importantes o necesarias.

Distribuye la materia en tres partes: 1. Sentido de la autoridad. 2. Papel propio de la superiora. 3. Ejercicio comunitario de la autoridad. Se explican, en la primera, los conceptos contenidos en el primer punto del texto conciliar aludido, y se divide en tres apartados: a) la autoridad; b) el servicio, y c) el amor.

Los tres conceptos restantes fundamentales, mencionados por el Concilio, se tratan en la tercera parte, en otros tantos apartados: colaboración, diálogo y respeto a la persona.

Todo esto entra evidentemente de lleno en una obra que pretende orientar a las superiores hacia un estilo conciliar en el ejercicio de su autoridad.

A primera vista no podría decirse lo mismo del contenido de la segunda parte, que, sin embargo, forma el núcleo del libro, cuyo título sugiere y al que responde directamente. El autor lo justifica. La superiora tiene por misión animar. Está puesta para conducir y dirigir. Pero una dirección puede imponerse desde fuera y permanecer superficial. La superiora debe ejercer su misión con y en profundidad, contribuir a desarrollar el alma de la comunidad. Animar es dirigir mediante un impulso íntimo. Aunque el Concilio no se ha detenido a definir el papel del superior, limitándose a enumerar algunos deberes relativos al ejercicio de la autoridad; no obstante, por analogía con lo que se dice en el Decreto "Christus Dominus" sobre el oficio pastoral, se deduce este papel de animador propio del superior religioso. Por lo demás, son característicos de este papel los deberes del superior enunciados en el Decreto "Perfectae caritatis". Por consiguiente, la superiora, que desea adoptar el estilo del Concilio, se esforzará por actuar como animadora de su comunidad. Esta es, a la vez comunidad de vida espiritual, material y apostólica. De ahí los aspectos tratados en la segunda parte: a) la animación de la comunidad; b) animación espiritual; c) familiar y d) apostólica.

Libro doctrinal y práctico, de clara y sencilla exposición, escrito con el equilibrio y la profundidad característicos de un verdadero maestro en temas de vida religiosa.—H. ANDRÉS.

CABODEVILLA, J., *La impaciencia de Job*, Edit. BAC, Madrid 1967, 20 × 13, 476 p.

No es, ni pretende serlo, una obra exegética o escrituraria. Es, en definición de su autor, un *Estudio sobre el sufrimiento humano*. El tema es antiguo y moderno y la plasticidad y el dramatismo del personaje bíblico, inmortalizado en el libro que lleva su nombre y desdibujado también por expositores y sermoneros de recursos fáciles y de escasa profundidad, es como la ocasión o el pretexto para la presente obra de Cabodevilla que, con visión certera y amplia, a la par que original, estudia, analiza y comenta el lado humano de Job, símbolo del hombre de todos los tiempos, por ser similares sus pasiones, sus flaquezas, sus fracasos, sus penas y sus esperanzas. De este modo, se nos ofrece un Job "impaciente", humano, actual, con vicisitudes y contrastes que le devuelven su verdadera fisonomía, un tanto alterada por la convencional atribución de una paciencia deshumanizada que no rima con el temperamento que le atribuye el libro canónico del mismo nombre. La disposición panorámica de esta obra abarca estas partes: texto del libro de Job en castellano y cuatro secciones o cuadernos que llevan el nombre de las cuatro estaciones del año. El Otoño (recuerdo de los dolores que afligen al hombre); el Invierno (los sufrimientos del alma en su nivel religioso); la Primavera (cuajada de esperanzas, por la fecundidad benéfica del dolor) y el Verano (con el calor de Cristo atormentado, con su respuesta sobre el sufrimiento y las dimensiones sociales del dolor). En torno a esta temática palpitante y multicolor discurre la obra de Cabodevilla que acredita sus dotes literarias ya patentizadas en obras anteriores. Y lo hace con gran acopio de conocimientos filosóficos, teológicos y literarios, con erudición amplia y reflexiva. Es un libro muy pensado y muy denso, sin mengua de una fluidez y de una amenidad que hacen su lectura deleitosa y apasionante. Porque el vino de las verdades permanentes se nos ofrece en odres nuevos, mediante un estilo cortado, moderno, dinámico, impresionante, conciso y exacto, con desplantes y hasta crudezas que, sin rozar la ortodoxia, ponen al vivo los problemas religiosos y humanos que están en el ambiente y en la conciencia de los hombres de hoy. Huye deliberadamente de soluciones fáciles, cómodas y paternalistas, con respeto absoluto a la hondura del tema y al misterio del dolor. Hará mucho bien a las almas atribuladas y será un libro amado y leído por muchos, porque lo merecen su diafanidad, sus eximias dotes literarias y su inmenso caudal teológico, filosófico, místico y humano. La presentación muy cuidada y artística. Figura al frente de la obra un índice sintético que clasifica los temas y ayuda a seleccionar los puntos doctrinales de mayor actualidad e interés para cada persona. Enhorabuena a Cabodevilla que así enaltece y cultiva los más nobles valores ideológicos y literarios.—DICTINIO R. BRAVO.

MARLE, R., *Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jesus-Christ parmi ses freres*, Edit. Casterman, París 1967, 20 × 12, 161 p.

Este pequeño volumen de la colección *christianisme en mouvement* tiene una única finalidad: una reflexión crítica sobre un hombre y unas ideas, de indiscutible importancia, pero cuya significación y transcendencia no han sido todavía suficientemente comprendidas. Con ello, René Marlé intenta un conocimiento y una interpretación. Ambos son igualmente necesarios, porque Dietrich Bonhoeffer sigue siendo un hombre desconocido. Se discute profusamente su pensamiento en los debates religiosos pero todo se fundamenta por lo general en bases bien frágiles, puesto que toda la admiración que está naciendo en torno a Bonhoeffer la ha suscitado el *Honest to God* de Robinson y la impresión que Robinson presenta tiene necesariamente que ser fragmentaria y confusa ya que ha tenido solamente ante sí las cartas de prisión, *Widerstand und Ergebung*, cuyo sen-

tido aparece además amalgamado con el pensamiento de Tillich, Bultman y Buber.

Pero Bonhoeffer precisaba con igual premura una verdadera interpretación, porque el genial pensador protestante —Harnack no se equivocó— sigue siendo un teólogo de futuro, un adelantado y, como tal, un hombre pluridimensional, un visionario. Por eso justamente urgía un ensayo de las dimensiones de éste, un análisis que tuviese en cuenta todas las fuentes y todas las facetas de Bonhoeffer. Juzgamos que René Marlé lo logra satisfactoriamente, consiguiendo por añadidura algo que debe ser resaltado por la importancia que reviste en Bonhoeffer: que Jesucristo aparezca como punto geométrico de la fe, del amor y de la vida. Cristo, en quien se cumplen todas las promesas de Dios, es el único capaz de dar sentido a nuestra vida y el único que nos exige que le amemos “a la manera de un *cantus firmus*, de forma que las otras voces de la vida suenen solamente a contrapunto”.—F. M. BOUZAS.

Presentación de la fe cristiana, Edit. PPC, Madrid 1967, 19 × 13,7, 112 p.

Uno de los importantes organismos creados a raíz del Concilio es el Secretariado Pontificio para los no Cristianos que preside el Cardenal Marella. El subsecretario de dicho organismo ha redactado con la colaboración y consejo de diversos consultores una exposición francamente magistral de la fe cristiana, destinada en principio a los no cristianos, pero que será al mismo tiempo de enorme utilidad a “quienquiera que desee saber lo que realmente es su vida espiritual y a qué organismo pertenece”, como afirma en el prólogo el cardenal Marella.

Esta presentación de la fe cristiana parte de sus mismos fundamentos en la Historia de la Salvación cuya culminación es Cristo, Palabra y Vida, que arranca al hombre del pecado y le introduce en el reino de la Verdad y del Amor. La existencia del cristiano está dirigida por la sabiduría de Dios, contenida de modo eminente en el Evangelio, culmen de la Revelación de Dios en Cristo; y vivificada por la savia generosa de la gracia, que corre de modo especial a través de los sacramentos, actuación salvadora de Dios siempre operante en su Iglesia.

Tal es el enfoque del Kerigma cristiano sintetizado de forma esplendorosa en este documento que nos brinda el Secretariado para los no Cristianos. “Un resumen bien trabado de la doctrina, del pensamiento cristiano sobre el mundo sobrenatural y terrestre, orillando los temas, los tecnicismos y el andamiaje escolásticos, que pudieran dificultar la visión de la arquitectura y fachada de nuestro credo, a quienes han crecido o se han educado en ambientes ajenos a la cultura occidental o cristiana. Y todo ello, naturalmente, con mentalidad, metodología, lenguaje y estilo adaptados al hombre moderno, ciudadano del mundo... Una espléndida contribución a imbuir entre la masa de cristianos aquel espíritu de renovación y de revitalización interior que ha guiado a Pablo VI a declarar al presente año “Año de la Fe”. Porque, con la misma justicia que el libro se titula *Presentación de la fe cristiana*, podría titularse: *El verdadero rostro del Cristianismo*”.—F. M.^a TOSTÓN.

GUIITON, J., *Diálogos con Pablo VI*, Edit. Guadarrama, Madrid 1967, 19 × 12, 485 p.

Lo primero que deberíamos decir de este libro es que se trata de una obra importante, trascendente, necesaria para quien desee conocer lo que hay detrás de este gran movimiento de renovación, de remozamiento gozoso de la Iglesia de nuestros días cuyo punto de arranque fue el gran Papa Juan. Pablo VI supo, con mano serena, firme y experta, continuar su obra por el mismo rumbo pero con una peculiaridad poderosísima en cuyo conocimiento este libro de Guitton resulta insustituible.

Jean Guitton, filósofo, pensador, escritor; hombre antena de los caminos actuales de la Iglesia; amigo íntimo de Pablo VI, ha calado hondamente en las

raíces vivas de la personalidad, el genio y la vida del Papa Pablo y ha sabido transmitirnos en una serie de diálogos densos, ricos en sugerencias elevadoras, en vivencias exquisitas, y al mismo tiempo espontáneos y frescos, ese mundo complejo y sencillo, claro y misterioso, universal y originalísimo en que está trabada la vida de un papa.

Es posible que se echen de menos en esta obra curiosidades, indiscreciones, anécdotas y por ello a más de uno decepcione. Pero no se puede menos de admirar la mesura, la contención, la proporción exquisita que rige la mano de Guitton. Mucho más cuando ello no es obstáculo para que queden a la luz ideas, sentimientos, situaciones, vivencias, culturas; así como fragmentos de historia sobre los orígenes y la tierra natal del Santo Padre, con todo lo cual el autor compone un retrato acabado e inimitable de ese gran maestro del diálogo que es Pablo VI.

Nos parece definitivo el juicio que esta obra mereció al mismo papa, expresado en un telegrama que el Santo Padre dirigió a Guitton con motivo de la publicación de *Diálogos con Pablo VI*: "Nimis bene scripsisti de nobis".—F. M.^a TOSTÓN.

VARIOS, *Métodos Catequísticos de hoy*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 20 × 14, 160 p.

Libro escrito en colaboración, poco extenso, de tema muy amplio y de un orden bien estructurado.

Esta obra, y ello se adelanta en la introducción, no es más que un bosquejo orientador para una revisión general del instrumental metodológico, que ofrecen a la catequesis actual las escuelas y métodos educativos de la historia. Hace mayor y casi exclusiva referencia a las escuelas y métodos modernos.

Un libro de calidad, llamado a dar un gran impulso renovador a la catequesis en España, donde es especialmente necesaria esa revisión; pues por el simple hecho de sernos la "instrucción" religiosa demasiado fácil nos habíamos dormido en la costumbre, conformándonos con esas catequesis de una sucesión aburrida de preguntas y respuestas penosamente memorizadas.

Para despertar de ese letargo y para orientarnos en la indispensable revisión, nos ofrece su ayuda, con este libro la Editorial Herder de Barcelona.—B. MATEOS.

JUNGMANN, J. A., *El domingo y la misa dominical*, Edic. Paulinas, Madrid 1967, 16,5 × 11, 59 p.

Este folleto de la colección "Ideas Claras" que publica Ediciones Paulinas recoge una sencilla y sustanciosa catequesis del eminente liturgista P. Jungmann sobre el domingo, día del Señor. Nuestros tiempos, en los que la técnica y el gran desarrollo industrial pretenden a veces hacerse ley absoluta, perjudicando el sentido profundo del día dedicado al Señor, necesitan de una reflexión sobre el valor inderogable del domingo como liberación, como atención a Dios, que ha irrumpido en la Historia humana para transformarla en gozo y esperanzas. Gozo y esperanzas que se actualizan de modo señalado cada siete días, con la celebración del domingo, cuyas raíces están en la misma naturaleza de las cosas y sobre todo en la tradición venerable de la Iglesia.—F. M.^a TOSTÓN.

PENNING, P., *Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de San Ignacio de Loyola*, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 21,2 × 15, 223 p.

El Concilio ha promovido como elemento clave de renovación de las Ordenes e Institutos Religiosos la vuelta al espíritu del fundador. En esta línea, el presente libro del jesuita holandés Penning se interna con maestría y dominio en la espiritualidad ignaciana, dándonos una comprensión nueva y original del camino abierto por Ignacio de Loyola en sus relaciones con Dios y con los hombres.

En la primera parte examina el autor en torno al discernimiento de espíri-

tus, los hilos que tejen la espiritualidad ignaciana “no considerándola como “hecha” sino “haciéndose” y se asiste como a una apasionante película a los episodios de naturaleza varia que, como en toda vida, se entrelazan en la formación de una espiritualidad. Se encuadra su vida en un tiempo determinado, en un ambiente. Es una dinámica existencial la que se estudia y se completa. Rehace la dinámica ignaciana delante de nosotros, presenta, no describe ni interpreta cada uno de los elementos en su misma realidad”.

En la segunda parte se consideran aspectos concretos: conciencia y obediencia, mística y relaciones humanas, naturaleza y gracia, ascensión hacia Dios y bajada a los hombres.

Posee páginas de gran calidad literaria como las dedicadas a la conversión del santo en Loyola.

Un libro, en suma, denso y profundo, de acercamiento e iluminación a esa vía siempre fecunda, que supieron abrir los santos en su coyuntura histórica; pero válida en logros perennes no sólo, para los hijos del gran capitán de la reforma sino también para todos los cristianos.—F. M. TOSTÓN.

CERBELAUD SALAGNAC, G., *Fatima et notre temps*, Edit. France-Empire, París 1967, 13 × 20, 283 p.

Ceberlaud, en el frontis de este su libro ha colocado unas palabras de Claudel que —pienso— quieren ser una definición de la obra: “Fátima es una explosión, una irrupción violenta, hasta diría escandalosa, del otro mundo en las fronteras de éste, agitado”.

Fátima se presenta como una realidad que revela y define, aun en el seno de la Iglesia católica, a “fatimistas” y “antifatimistas”, sujetos de apasionadas controversias. Empero, el libro reniega de todo afán polémico. Ni presenta ni defiende posturas; se limita a mostrar hechos, hechos objetivos refrendados por testimonios irrefutables y encuestas visadas y realizadas por la misma autoridad eclesiástica. Son hechos, además, encuadrados en su contexto histórico, singular manera de darles su exacto valor, y de exponerlos con la agilidad literaria y vitalidad que exige el lector hodierno. Máxime, cuando ese contexto histórico es apasionante en el grado en que lo son los cincuenta años que nos separan de las apariciones (guerras mundiales, cruzada española...).

Porque —no lo hemos dicho— *Fatima et notre temps* puede bien ser considerado como el libro del Cincuentenario de las Apariciones en Cova de Iría. Al autor le avalan sus anteriores —numerosas— publicaciones. Ello nos ahorra toda presentación.

El libro presenta en sus últimas, breves, páginas una reseña bibliográfica sobre el tema.—M. J. MERINO.

SCOTT, J., *La visión cristiana*, Edit. Hechos y Dichos, Zaragoza 1967, 10 × 16, 285 p.

James Scott, profesor de medicina de la Universidad de Belfast, católico, de padres protestantes, refleja en su libro la expresión viva y vigorosa de un creyente seglar, que participa de lleno en las inquietudes de su tiempo, y trata de ayudar a sus hermanos a despejar los enigmas que se ciernen sobre la conciencia del hombre moderno.

Intenta que el cristiano se enfrente de lleno con los espinosos problemas e interrogantes que descubren las tensiones Iglesia-mundo, ciencia-religión, humanismo laico y visión cristiana. El libro, escrito en estilo de esmerada precisión, respira un aire nuevo y refrescante, cuya sobria ortodoxia viene matizada por ese sello de originalidad que es patrimonio del laborioso estudio y de la meditación personal.

La visión cristiana, es una defensa basada en una lúcida y segura captación del valor y la necesidad del cristianismo para el hombre moderno.

El autor, afronta con valentía el dar respuesta a algunos interrogantes muy de moda: ¿Cómo es que muchos hombres de tiempos modernos parecen vivir muy

felizmente sin religión? ¿Por qué de repente un hombre deja de creer en Dios? ¿Qué es el Catolicismo? Estas y otras cuestiones semejantes las soluciona con una integridad y honestidad digna de admiración.

Estas páginas, en fin, pueden ayudar a muchos a dar ese "estirón" que tanto necesitan para alcanzar una mentalidad cristiana adulta y madura. Su caudal de lectura —puesto en evidencia por las citas tan bien escogidas— es un ejemplo de cuánto puede hacer un seglar para enriquecer su fe aun cuando se halle ocupado también con otras muchas cosas.—A. FERNÁNDEZ.

CARDONNEL, J., *Del buen Dios al Dios vivo*, Edit. Ariel, Barcelona 1967, 10 × 17, 231 p.

El Padre Cardonnel nos expone en el lenguaje nuevo de este mundo nuevo, el mundo que nos es propuesto cada día y cada hora desde hace veinte siglos. En un volumen práctico y manejable recoge una serie de sermones pronunciados durante el año 1958 en el convento de los dominicos de Montpellier. En ellos, el lector no encontrará ningún recurso literario ni oratorio, aunque el lenguaje del P. Cardonnel posee fórmulas particularmente sorprendentes.

Alienta una sorprendente novedad en todas las palabras de este libro, la actualidad siempre lozana del Evangelio, donde la más áspera exigencia es iluminada por la ternura más efusiva. En este libro se da la lucidez de una mirada libre, la vehemencia apasionada de una palabra sin cobardía y la sabiduría de quien ha aprendido lo que es la grandeza de los hombres en sus mismas caídas y en sus generosos arrebatos.

Creemos, pues, que el autor ha logrado exponer con claridad de ideas el fin que nos propuso: Anunciar la palabra de Dios a los hombres del siglo XX que aceptan al "buen Dios", indulgente con el mundo, pero que rehusan al Dios que ama, al Dios que estima, en una palabra, "al Dios vivo" que ha dicho: "Yo he venido a echar fuego en la tierra, ¿y qué he de querer sino que arda?"—A. FERNÁNDEZ.

DUBOIS, M., *Generaciones en conflicto*, Edit. Studium, Madrid 1967, 19 × 13, 122 p.

Este precioso libro viene a aumentar la ya rica colección "Hogar y Pedagogía" de la Editorial Studium. Recorriendo sus páginas nos damos cuenta que efectivamente, como dice su autora, más que libro es una colección de reflexiones, de meditaciones de una pedagoga sobre el problema de las relaciones padres-hijos.

El libro es de gran colorido y agradable lectura. En él se conjugan y entremezclan reflexiones y anécdotas corroborando con las segundas la veracidad de las primeras y todo ello encaminado a que padres e hijos aprendan a respetarse y comprenderse. Si se nos pregunta de qué trata el libro no sabríamos dar otra respuesta que: "de todo"; de la experiencia de los padres puesta al servicio de los hijos, pero no impuesta; de la psicología de la paternidad-filiación, maternidad-filiación, y fraternidad; de la autoridad paterna; de la independencia de los hijos... Además el libro goza de muy buena presentación.—T. PINTO.

GONZÁLEZ MORALES, R., *El magisterio pontificio y jerárquico en la evolución histórica de la Acción Católica Española*, Edit. Marova, Madrid 1967, 20 × 14, 77 p.

La presente publicación contiene sustancialmente el texto de la ponencia leída por su autor en la Asamblea Plenaria del Episcopado Español, sobre la Acción Católica y el Apostolado Seglar, celebrada en Madrid, del 27 de febrero al 4 de marzo de 1967. El autor, Monseñor Rafael González Morales, Obispo Vicario Capitular de Valencia, está íntimamente relacionado con la Acción Católica. Primero como militante, después como Consiliario, Delegado diocesano...

podemos decir que ha vivido todos y cada uno de los acontecimientos de la Acción Católica Española a través de 35 años: los días difíciles de la República y la guerra los organizadores de la postguerra, los actuales ¿innovadores, revolucionarios?

La obra que presentamos es, pues, el fruto de una reflexión larga, reposada y madura sobre las influencias que han ejercido en la Acción Católica Española la Jerarquía eclesiástica, los Consiliarios y Dirigentes y el Magisterio Pontificio desde San Pío X a Pablo VI. Se concluye el trabajo con unas reflexiones que el autor llama "finales" a cerca de la evolución de la Acción Católica Española: defectos que la han aquejado y virtudes que posee.—T. PINTO.

NEILL, S., *Foi chretienne et autres croyances*, Edit. Maison Mame, Tours 1965, 21 × 14, 333 p.

El Concilio, en el Decreto sobre las religiones no cristianas, ha señalado la necesidad de establecer un diálogo sincero y respetuoso con dichas confesiones con el fin de fundamentar la unidad y caridad entre los hombres. Este diálogo no está al alcance de cualquiera ni se hace sin finalidad. Por otra parte, las relaciones humanas en nuestros días ponen continuamente en contacto a los hombres de todas las confesiones religiosas, y, en ellos, el verdadero creyente debe encontrarse preparado para realizar esta tarea del Concilio. Se impone, pues, el estudio de las diversas religiones, si queremos dialogar con unas mínimas garantías de éxito.

Tal es la finalidad que se propone nuestro autor. En su libro, ha realizado un estudio muy de hoy. No se limita a señalar las verdades de estas religiones, sino más bien el fenómeno religioso tal como aparece actualmente en el hombre con quien podemos encontrarnos en la calle. Estudia las formas de religión existentes hoy en día, el significado que cobra en sus adeptos y el influjo que ejercen sobre gran parte de la humanidad. Paralelo al desarrollo de estos puntos, señala el autor la naturaleza del diálogo que los cristianos pueden y deben establecer con estos hombres. Naturalmente, subsiste la dificultad de la no correspondencia de conceptos entre Oriente y Occidente, máxime tratándose de religión, que el autor supera satisfactoriamente, a la vez que muestra su competencia y erudición. Un libro, en suma, muy útil para todos, y, en especial, para los misioneros. Siete son los puntos que se tocan, y desde los cuales se da una visión cristiana: judaísmo, Islam, hinduismo, budismo, el mundo primitivo de África, marxismo y existencialismo.—L. VERGARA.

QUADFLIEG, J., *Manual del primer libro de vida cristiana*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 21 × 14, 177 p.

No es pequeña la contribución de Herder a la actualización y desarrollo de la catequesis en nuestra patria. Sabido es, por otra parte, que en este campo se llevan la palma los alemanes. Este libro puede ser de gran utilidad en manos de toda persona ocupada en enseñar la religión a los pequeños de 6 ó 7 años, cuando empiezan a asistir a la escuela o catequesis. Desarrolla las verdades fundamentales de la fe, el Padrenuestro, con una breve instrucción sobre los sacramentos. Es de resaltar la preocupación técnica con que se exponen dichos temas a base de cantos, láminas e instrucciones, ensayados con tanto éxito en Alemania, y que contribuyen poderosamente a hacer asequible la religión a los niños y a facilitar la tarea ardua y difícil del catequista.—L. VERGARA.

GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *¿Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes?*, Edit. Marova, Madrid 1967, 21 × 14, 490 p.

El subtítulo de este libro *Meditación de una España postconciliar* expresa con toda claridad su contenido. Tema arduo de por sí, agudizado por los aires nuevos del Vaticano II. El autor nos regala en su denso y, podríamos decir, ex-

haustivo estudio un intento de solución a la actual crisis de los Seminarios. Encuadra las formas y causas de esta crisis dentro de un marco general de estudio: es la nueva situación de la Iglesia y más concretamente la nueva situación del sacerdote en la Iglesia y en el mundo la que crea los nuevos problemas. Problemas nuevos que, en su raíz, son de siempre, y que el autor ha sabido ver así liberándose de esa obsesión de actualidad en que hoy tanto se cae. Bajo la superficie de estas páginas laten las preguntas siempre actuales: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es el Cristianismo? ¿Cuál es la misión del cristiano en el mundo y del sacerdote en la Iglesia? ¿Cómo vivir rememorando un pasado normativo y cómo a la vez provocar creadoramente un futuro? Todo ello con una pasión amorosa de tiempo presente puesta al servicio de una voluntad de fidelidad al lugar y tiempo en que Dios nos ha insertado, a la par que abierto a las dimensiones del mundo y a la catolicidad del espíritu.

En la primera parte analiza la situación postconciliar de los Seminarios y sacerdotes, mientras que la segunda expone cuáles son las nuevas perspectivas, problemas y esperanzas que el Concilio ha abierto al Cristianismo, a la Iglesia y al sacerdote en el mundo. Los dos capítulos últimos son una reflexión puramente teológica sobre el sacerdocio y la misión de hoy. El epílogo, interesantísimo, parece operar una sección transversal en la obra y ofrecer sus intuiciones fundamentales. Tipografía y presentación esmeradas.—L. VERGARA.

WIRTZ, H., *Del Eros al Matrimonio*, Edit. Studium, Madrid 1966, 19,5 × 13,5, 280 p.

Antes del pecado, Adán y Eva tuvieron una vida de perfecta armonía que consistió en un equilibrio maravilloso entre el alma y el cuerpo. Desafortunadamente la perdieron después de pecar. Esa pérdida de equilibrio también dañó el campo del amor humano y la vida conyugal del hombre. Desde entonces, el hombre tiende a desviarse de lo natural. Pero el hombre no tiene que vivir así, sino tiene obligación de "volver a la naturaleza". A esa tarea ayuda mucho este libro. Es un libro útil y práctico para los que viven en matrimonio o que van a contraerlo. Estos encontrarán en este trabajo orientaciones de sentido común para su buen éxito en la vida de amor y en el consorcio matrimonial y familiar. Lean ustedes este libro y les será muy provechoso.—B. RICAFRENTE.

MICHEL, G., *Chrétiens de plein vent*, Edit. Spes, París 1967, 18 × 13,5, 254 p.

El título mismo del libro nos manifiesta la dinámica de su contenido. Es una llamada urgente a la reflexión, una invitación a traspasar el umbral de nuestra conciencia para examinar nuestra vida cristiana a la luz de las exigencias del Evangelio y del mundo moderno. La sociedad en la que estamos inyectados es injusta, no responde a las exigencias actuales, no está edificada según el deseo y beneplácito divino. Es menester romper y salirse fuera de estructuras ancestrales y desfasadas que hoy no nos dicen nada con sus programas. Es necesario luchar por conseguir un mundo mejor, en el que la justicia, la paz, la libertad y la felicidad no sean meros conceptos retóricos sino realidades auténticas. Esto ciertamente lo conseguiremos si somos fieles a lo que profesamos. Si los cristianos cambian el mundo cambiará.

El autor no precisa de grandes elucubraciones para demostrar esto. Acude a la experiencia cotidiana y de ella extrae material suficiente para dar ese toque de alarma a las conciencias cristianas. Lo que sucede es que nosotros, por la fuerza de la costumbre, nos hemos hecho apáticos e insensibles a la miseria e indigencia que reina por doquier. Lo que pasa es que no vivimos la vida sino que dejamos amplio margen para que ella nos viva, para que nos lleve de aquí para allá sin preocuparnos del cómo ni del por qué de cuanto ocurre a nuestro lado. El torbellino social, las múltiples y variadas preocupaciones de los negocios nos absorben y distraen la capacidad de atención a Dios y al prójimo que gime y llora a nuestra vereda.

En esta dirección se mueve el presente libro. Es una constante exhortación

para que seamos conscientes de los requerimientos de nuestro cristianismo, para que nuestra vida deje sentir su influjo dondequiera que vivamos. Cae dentro de los límites de eso que tanto ha recalcado el Concilio: el testimonio de una vida auténticamente cristiana que no comparte el lecho con un cristianismo comodón, de tranquilidad engañosa. Es más, no tenemos derecho en tanto exista esa valla que separa al mundo de Cristo al reposo. Nos está prohibido el egoísmo y la mediocridad que paraliza nuestro dinamismo.

El libro está escrito en un estilo directo, dinámico y lleno de imágenes. Estas páginas meditadas y hechas vida nos ayudarán a ser "cristianos según el Concilio".—E. SÁNCHEZ PÉREZ.

ENGELMANN, H., *He perdido la fe*, Edit. Casal i Vall, Andorra 1966, 19 × 12, 175 p.

El abate Engelmann abre camino en una nueva colección, "Jalones", dirigida por él mismo con un libro cuyo título no puede ser más sugestivo: *He perdido la fe*. Esta es la conclusión a que llegan la mayor parte de los jóvenes entre los 15 y 20 años. Momento climatérico en la vida del hombre, en el que la fe ancestral, tranquila y evidente debe dejar paso a la fe racional, razonada de la edad adulta. No hay que asustarse. Como en todo período crítico de la vida —la fe es vital y como tal entroncada en ella— en este de la fe se cifra un porvenir esperanzador y halagüeño. No hay que echar todo a rodar, ir por el camino más fácil. Es necesario pensar, reflexionar. Plantearse el problema, sí. Es el único camino para redescubrir nuestra fe, tomar personalmente conciencia de ella... para encontrarla más viva y robusta... Pero esta búsqueda no tiene que ser aislada, sino que necesita de un guía para no correr el riesgo del fracaso. Esto es lo que el libro pretende ser: un guía. Te presenta un camino vivo, alegre, dinámico: el de las bienaventuranzas, el evangelio.

Te gustará el libro, pues se halla plagado de citas de los más renombrados teólogos y literatos franceses actuales: Peguy, Claudel, Mounier, Lubac.

No nos queda más que agradecer el intento de síntesis que llevará a cabo esta nueva colección de todos los problemas culturales, humanos y religiosos de la juventud, en unos 25 volúmenes.—R. GALENDE.

TUNC, A., *En un mundo que sufre*, Edit. Casal i Vall, Andorra 1966, 19 × 12, 176 p.

Comienza el célebre jurista y ecónomo por hacer un reproche a la juventud que metida en sus propios problemas no le da la importancia que merecen a los de la humanidad. Es cuestión de unas líneas. Luego se mete de lleno en el tema:

I. *El sufrimiento del hombre*, en el que hace desfilar un sinnúmero de lacras que afean a nuestro mundo moderno: el hambre, la guerra, etc.

No se puede negar que el sufrimiento forme parte de la condición humana, ni tampoco poner en litigio los grandes esfuerzos de los técnicos en suprimir el dolor. Pero si el valor es un acto indispensable para la formación de la personalidad qué será de esa sociedad, quizá no muy lejana, en la que el sufrimiento físico haya desaparecido? No queremos ser profetas. Pero mientras llega "alegrémonos de tener de vez en cuando un mal de muelas...".

II. *Juventud del hombre*. Expone brevemente el hecho de la transformación del mundo, cada vez más acelerada, de tal modo que, dejando sentada la tesis de la unidad del mismo, se puede decir, con propiedad, en cada época o fase de la evolución: "hemos encontrado un mundo nuevo", en boca de T. de Chardin, al que sigue pedisecuamente.

III. *Construir la tierra...* Crear una humanidad armoniosa. El programa ya nos lo dejó Roosevelt: "estamos hoy colocados ante un hecho primordial: si la civilización está llamada a sobrevivir, debemos cultivar la ciencia de las relaciones humanas, la capacidad de todos los pueblos y de todas las razas para vivir juntos y trabajar en común en un mismo mundo".

Este es el bello programa de acción que pone Tunc ante la juventud en la

que cifra todas sus esperanzas y las del mundo. Animo y manos a la obra.—
R. GALENDE.

VARIOS, *La Iglesia en diálogo con nuestro mundo*. Texto y comentario a la Constitución Pastoral *Gaudium Spes*, Edit. Mensajero, Bilbao 1967, 22,5 × 15,5, 349 p.

Sin duda el documento que mejor caracteriza lo que ha sido el Concilio Vaticano II es la Constitución Pastoral "Gaudium Spes". La Iglesia ha salido, tras una profunda reflexión sobre sí misma, al encuentro del mundo de nuestros días con una visión más clara de sus problemas y con un afán renovado de iluminarlo y reconducirlo a Dios. Visión y afán que se hacen patentes en este documento lleno de optimismo teológico, que tantos trabajos y discusiones costó a la asamblea conciliar. La Biblioteca Mensajero publica ahora un buen trabajo realizado por un equipo de expertos colaboradores, comentando número tras número el texto de la doctrina conciliar. Destaca ideas, expone la génesis y evolución de los textos a través de los debates conciliares, pone de relieve puntos clave que pudieran pasar desapercibidos, hace, en fin, una ajustada exégesis ampliando la doctrina, proporcionando de este modo una excelente ayuda para una más profunda comprensión de esta constitución conciliar, base de la gran labor pastoral que la Iglesia del Vaticano II se ha trazado, a la reconquista del mundo para Dios.—F. M. TOSTÓN.

STANLEY, D. M., *Evangelio de San Mateo*, Edit. Sal Terrae, Santander 1965, 17 × 12, 152 p.

SLOYAN, G. S., *Evangelio de San Marcos*, Edit. Sal Terrae, Santander 1965, 17 × 12, 200 p.

FLANAGAN, N. M., *Hechos de los Apóstoles*, Edit. Sal Terrae, Santander 1966, 17 × 12, 174 p.

AHERN, B. M., *Epístolas a los Gálatas y a los Romanos*, Edit. Sal Terrae, Santander 1966, 17 × 12, 158 p.

En el interior de la corriente difusora de la Biblia, esforzada renovadamente por el Vaticano II, un grupo de escrituristas ha publicado, en Minnesota (U. S. A.) un comentario popular y completo al Nuevo Testamento, bajo el título: *New Testament Reading Guide* la editorial Sal Terrae ha traducido toda la obra para el público español.

El sistema seguido por los comentadores de estas cuatro obras que presentamos es el siguiente: una introducción general en torno al autor, sus datos personales, literarios, y las características de su escrito. A continuación se coloca el texto sagrado y debajo los comentarios oportunos. En estos, los autores muestran la gran virtud de dar un comentario científico a la vez que sencillo. Los textos bíblicos son la versión española del Nuevo Testamento, publicada por el P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. C., en la editorial Verbo Divino, Estella (Navarra). Al final de todo se inserta un cuadro sobre el uso litúrgico de los textos sagrados y otro para discusión en equipos.

Bajo la dirección maestra de los comentadores, la palabra de Dios resulta más provechosa y comprensible. Los evangelios, como los Hechos —primeros pasos de la Iglesia en los fervores y la soledad consiguiente a la Ascensión—, no necesitan nuevos encomios. En cuanto a la Epístola a los Gálatas, bellísima manifestación espontánea del Gran Apóstol, podrá ser mejor comprendida y mucho más leída. Juntamente con la Carta a los Romanos deberán ambas ser meditadas profundamente por todos para una comprensión más honda del misterio cristiano y también del misterio del pueblo hebreo en este misterio cristiano, con vistas al diálogo ecuménico serio.

Presentación preciosa la de Sal Terrae que ha realizado con esta publicación un gran servicio al público de habla española.—D. NATAL.

LALOUF, J., *Estructuras mentales del cristianismo*, Edit. Fax, Madrid 1966, 20 × 12, 275 p.

Ciertamente para que “la claridad de Cristo resplandezca sobre la faz de la Iglesia”, se impone una renovación de muchas formas un tanto imperfectas de vivir el cristianismo. Hoy la Iglesia, el Concilio y el Papa, más que nunca, nos han hablado de esta urgente necesidad. Y lo han hecho no sin antes analizar los motivos. La Iglesia tiene conciencia de que hay muchos cristianos que viven una vida religiosa *infantil*, siendo también muchos los que profesan una religión *adolescente*, y solamente unos pocos son los que conocen un *siquismo religioso adulto*. Sí, el cristianismo, para vivirlo adultamente, precisa unas estructuras mentales adecuadas. Este libro dice cuáles son esas estructuras, qué influjo tienen en el conjunto práctico de la vida cristiana y qué relación funcional guardan con el Misterio y el hombre de hoy. Si bien la religión no consiste en estructuras mentales, en disposiciones previas, no por ello deja de ser muy favorecida por una estructura mental adecuada. El autor bajo una sistematización lógica y no por eso menos práctica, ha agrupado las estructuras mentales del Cristianismo adulto en torno a temas principales. Bajo el título de “Misterio invisible y signos sensibles” estudia el sentido de lo que existe y el sentido del signo. El sentido de alteridad y de integración que necesitamos le ocupan la segunda parte del libro, bajo la antinomia de “Misterio perfecto y seres imperfectos”. Y la última contrariedad, tercera parte, es “Misterio eterno y realidades temporales” que es menester vivir también adultamente gracias al desarrollo de idóneas estructuras para el sentido de la historia y de la sublimación.

Se trata, pues, de un libro profundo y serio. Todo su contenido es muy laudable y de gran interés por sus temas de actualidad; importante y original de verdad. Puede ser una verdadera introducción a la fe y a la vida religiosa.—A. PINTO.

Ciencias Filosóficas

SIEWERTH, G., *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, Edit. O. Müller V., Salzburgo 1958, 11 × 17,5, 97 p.

El pensamiento de Santo Tomás viene siendo objeto de numerosos estudios monográficos, como respuesta a una necesidad vivamente sentida de revitalizar el tomismo mediante una vuelta decidida a sus auténticas fuentes. Claro está que dicho propósito se logrará solamente mediante un “repensamiento” del Aquinate desde nuestra situación, aunque permaneciendo fieles al espíritu y a las directrices.

En esta línea de pensamiento sitúa el Dr. Siewerth su obrita, que viene a ser una síntesis apretada de sus investigaciones ya publicadas, en las que se ha esforzado por establecer un diálogo fecundo entre Santo Tomás y el idealismo alemán. El influjo de Husserl y Heidegger es también perfectamente perceptible. Una obrita, pues, de indudable interés.—J. CARRASCO.

CABA, P., *Biografía del hombre*. Unos cuantos conceptos y metáforas sobre la filosofía de lo humano, Edit. Nacional. Madrid 1967, 16,5 × 24, 462 p.

Presentamos a nuestros lectores un nuevo volumen de Pedro Caba, el prolífico y discutido pensador que construye —en la contradicción y casi en el silen-

cio— su “Antroposofía”. Sin embargo, me apresuro a señalar que no se trata de un nuevo capítulo de su sistema. A Pedro Caba le horroriza literalmente la idea misma de elaborar un sistema. En este sentido nada tan expresivo como el desenfadado subtítulo de la obra: “unos cuantos conceptos y metáforas (razón e intuición) sobre la filosofía de lo humano”, que sin temor a extrapolar, podría extender a toda su obra. Sin que ello signifique otra cosa que un personalísimo enfoque de la cuestión antropológica en torno a unos cuantos temas que considera fontales. Estos pocos temas, repensados y reelaborados continuamente, constituyen su obra entera.

En la introducción deshace sin rubor los equívocos a que puede dar lugar un título “exagerado”. No pretende trazar una biografía del hombre ideal (sistema), sino trazar un retrato biográfico (hacerse del hombre) “en metáforas y sin pruebas”. La dialéctica de la naturaleza y el espíritu; el hombre como príncipe, legislador, pastor y juez de las cosas; el hombre como mirada, caminante y temporal; sus dimensiones sobre-animales, interpersonales y singulares, históricas y “misteriosas”: tales son los temas abordados en constante diálogo con los pensadores de nuestro tiempo y del pasado, con su estilo originalísimo y “poético” de pensar.—J. CARRASCO.

FITZSIMONS, M. A. - McAVOY, T. T. - O'MALLEY, F., *La imagen del hombre*, Edit. Tecnos, Madrid 1966, 23 × 15,5, 503 p.

Esta obra comprende una amplia selección de trabajos publicados por diversos autores en “The Review of Politics”, cuyos veinte años de existencia trata de conmemorar. La selección ha sido realizada con un criterio primordialmente representativo y se agrupan en torno a los temas centrales que ha perseguido la revista: El punto de vista cristiano sobre el hombre y la sociedad (con trabajos de Maritain y Pieper, entre otros); El hombre y la historia (Dawson, A. Dempf, Danielou); La situación comprometida del hombre en la civilización moderna (Morgenthau, H. Kohn); El hombre y la revolución (Cobban, Voegelin); El hombre y los problemas espirituales (O'Malley, Fitzsimons, O. Karrer) y, finalmente, El hombre y el mundo americano (McAvoy, K. W. Thompson). Como es natural la valía de los diversos trabajos es muy variable, aunque en general conservan su valor primitivo.

Por lo demás, de acuerdo con la orientación de la revista, estrechamente ligada al pensamiento católico, los trabajos se mueven dentro de la ortodoxia más exigente, aunque también figuran algunos debidos a pensadores de otros credos religiosos. Por último, los editores lamentan tener que prescindir en esta selección de algunos excelentes ensayos, ya excesivamente reimprimidos.—J. CARRACEDO.

WILHELMSSEN, F. D., *El problema de la trascendencia en la metafísica actual*, Edit. de la Universidad de Navarra, Madrid 1963, 21,5 × 14,5, 89 p.

Esta obrita del profesor Wilhelmsen que presentamos a nuestros lectores viene a ser una continuación o reelaboración de algunos temas ya esbozados en su *Metafísica del amor*, aunque el autor reúne en ella cinco ensayos de épocas diferentes, pero ligados por la temática general del problema de la trascendencia.

El primer ensayo estudia el ente como inmanencia y viene a ser una confrontación del pensamiento clásico y del cristiano. El segundo es un penetrante estudio que titula “la paradoja de la constitución del ser según Santo Tomás de Aquino”. Vuelve sobre la temática de la des-divinización de la naturaleza por obra del cristianismo en el tercero, para trazar una panorámica de la filosofía contemporánea como “domesticación de la nada” en el cuarto. El quinto y último expone la concepción del autor sobre el ser como un “hacia Dios”.

En todos los ensayos muestra el autor su temperamento filosófico, si bien se mueve en unos horizontes excesivamente estrechos de bibliografía y en tal o cual apreciación se muestre discutible o francamente desacertado. Ello no empaña su intento original.—J. CARRACEDO.

NOGAR, R. J., *La evolución y la filosofía cristiana*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 14 × 22, 403 p.

Las ideas se van aclarando progresivamente en torno a la compleja problemática de la evolución. Hoy puede darse como razonablemente establecido el hecho de la evolución, aunque las opiniones se encuentren todavía muy divididas en cuanto al modo de producirse. Pero el cómo de la evolución es un problema exclusivamente científico y a las ciencias debe reservarse su esclarecimiento. En cambio, el origen y el porqué de la evolución son problemas netamente filosóficos, que deben plantearse a la luz de los hechos científicos para buscar una solución filosófica adecuada. En este punto incide la filosofía católica de la evolución que —superada ya la fase negativa— tiene ante sí una difícil y compleja labor esclarecedora.

Tal es el objetivo primordial de la obra que presentamos. En palabras del autor, “la aspiración de la presente obra es seria, pero modesta. Se propone tres cosas. Primeramente, examinar las pruebas del hecho de la evolución y evaluar el alcance del hecho científico a la luz de la biología y la antropología. En segundo lugar, este libro señala los límites de la evolución por análisis lógico, indicando qué generalizaciones derivan de los hechos científicos y qué generalizaciones no derivan de ellos. Finalmente, esta obra aspira a presentar una síntesis de la evolución científica y una filosofía de la vida que, al propio tiempo, esté de acuerdo con los hechos conocidos y se asiente en una sólida filosofía judeo-cristiana”.

De la realización concreta cabe decir que cumple su cometido modesta, pero seriamente. El Profesor Bobzhansky, gran especialista de la evolución que prologa la obra, se admira de la gran sutilidad analítica del autor, fruto indudable de la tradición dominicana. Y es que la labor de esclarecimiento es el punto fuerte de la obra. En cambio los cinco últimos capítulos, en los que se intenta desarrollar una nueva filosofía de la vida a partir de la evolución, se quedan en un esbozo poco convincente, aunque signifiquen un avance positivo.—J. CARRASCO.

ETCHEVERRY, A., *El conflicto actual de los humanismos*, Edit. Península, Madrid 1966, 13 × 19,5, 344 p.

Nos movemos actualmente en un ambiente cultural en el que los temas antropológicos polarizan la atención de filósofos y científicos. Han llegado, incluso, a dominar la atención del gran público culto. Nos encontramos, pues, en una época primordialmente humanista. De hecho, el pensamiento filosófico se reduce cada vez más a temas antropológicos. Pero el título mismo de la obra que examinamos resulta sumamente sugestivo: asistimos también al conflicto actual de los humanismos.

En una densa introducción traza el autor las líneas de desarrollo de la nueva era humanista. Pero su objetivo primario es la exposición y crítica de las grandes corrientes filosófico-humanistas de nuestro momento: humanismo Racionalista, humanismo Existencial, humanismo Marxista y humanismo Cristiano, con otro apartado en que estudia el tránsito del humanismo al ateísmo. Estas son las perspectivas del hombre actual, dentro del acuerdo unánime de buscar una humanidad mejor.

Me apresuro a calificar de magnífico el intento del P. Etcheverry. Su exposición densa, al mismo tiempo que serena, clara y valiente, resulta ejemplar. Una gran labor expositiva —objetiva y comprensiva— junto a otra gran labor crítica y decantadora de conceptos. Algunos reparos pueden hacerse, pero, en conjunto, es una obra clarividente.—J. CARRASCO.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Hacia un estilo integral de pensar*, Edit. Nacional, Madrid 1967, 20 × 13. I. *Estética*, 324 p. II. *Metodología-Antropología*, 359 p.

Los dos volúmenes de esta obra intentan abrir modos y ejemplificar reflexiones de lo que el autor llama “un estilo integral de pensar”.

Aunque los subtítulos de los respectivos volúmenes (el primero *Estética* y el segundo *Metodología-Antropología*) pudieran inducir a pensar en tratados orgánicos y de algún modo sistemáticos, se trata más bien de artículos de muy variada temática, aunque ciertamente enhebrados por una lógica de pensamiento que es el propio modo permanente de someterlos a la luz con que el autor lo hace. Yo las llamaría ejercitaciones o modulaciones de esa *Metodología de lo Suprasensible*, que es la obra fundamental de López Quintás. Los trabajos de estos dos volúmenes vienen a dejar, así, constancia expresa de la inserción vital en dicha obra y a ser en otras ocasiones "amplios desarrollos" de la misma.

Los subtítulos de los volúmenes pueden orientar al lector sobre el contenido ideológico de los temas "diversos, pero no dispares", que en ellos se tocan y atacan. La *Estética* se subtitula "Conocer y sentir. Arte abstracto y Arte Sacro". Y la *Metodología-Antropología* lleva de subtítulo: La integración, tarea del hombre actual. Colaboración e investigación.

Aparte de la ilustración que supone y da la multiplicidad de temas, yo diría que lo mejor de la obra está en su perspectiva de actualidad que preside todas las reflexiones y en el modo de profundizarlas mediante la insistencia y la reiteración. Se cumple y realiza de esa suerte lo que en algún lugar de la obra se nos pone como el mensaje más fecundo del pensamiento actual: instaurar ámbitos de presencia, tomar los ámbitos de presencia como eje del filosofar. Tal vez ganaría más toda la obra en esta finalidad si se podara un poco de expresiones enfáticas, a veces filosóficamente barrocas, que obnubilan a veces y hacen distraer al lector del palpito interno del pensamiento, que sería así más diáfano, en la misma medida que es siempre incitante.—R. FLÓREZ.

LACROIX, J., *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*. Presencia de la eternidad en el tiempo, Edit. Fontanella, 3.ª, Barcelona 1967, 18 × 12, 184 p.

Presentamos ya la tercera edición de este pequeño, pero gran libro, de J. Lacroix, uno de los que primero introdujo en España una forma nueva y realista de considerar el pensamiento marxista y existencialista.

La notable difusión de este ensayo nos dispensa de hacerle una reseña con la extensión debida a sus méritos. Pero no renunciamos a trazar sus líneas básicas. La obra se inicia con un penetrante análisis del hombre marxista, tributario de una "escatología frustrada" y de una filosofía que —como el existencialismo en otros aspectos— ignora y silencia sistemáticamente determinadas facetas del ser humano. El segundo ensayo es una crítica aguda del asistematismo existencialista. El tercero presenta una visión no exenta de originalidad, pero un tanto forzada, del significado de la duda cartesiana como principio de todo personalismo. Finalmente el cuarto —tal vez el más positivo— es un ensayo de integración y esclarecimiento de la concepción marxista de la "praxis" en el compromiso cristiano o "creencia", que una excesiva intelectualización de la teología ha dejado en la penumbra.

El autor es un excelente conocedor del pensamiento marxista actual y toda su exposición está penetrada de esa "simpatía metodológica", objetiva e integradora de las mejores esencias del pensamiento actual.—J. RUBIO.

CHAUCHARD, P., *La creación evolutiva*, Edit. Fontanella, Barcelona 1966, 18 × 12, 182 p.

Pocos científicos católicos actuales se han planteado con tanto rigor e insistencia el problema —siempre resuelto y siempre renovado— de las relaciones entre la ciencia y la fe como el ilustre neurofisiólogo francés Paul Chauchard, discípulo, heredero y continuador de la obra de Teilhard, a cuya difusión y valorización ha hecho una contribución tan destacada.

El tema —tan frecuentemente apuntado en sus obras— se hace central en este librito en el que, de la mano de Teilhard, intenta un ensayo integrador y superador de las antinomias presentando una visión científico-cristiana del mun-

do sobre el lema "creación evolutiva" —también apuntado por Crusafont— en clara alusión invertida de la obra bergsoniana.

Cuatro aspectos son estudiados por separado. En el primer apartado presenta una síntesis de la visión científica actual del universo y del hombre, en el que la pauta chardiniana es glosada y completada con acierto. El segundo lleva el título "Ciencia y materialismo" y viene a ser una crítica breve de la posición materialista en el actual concierto científico. En el tercero se aborda decididamente el problema de las antinomias ciencia-fe, que son resueltas en la sugestiva visión teilhardiana. El último apartado se ocupa brevemente de algunos aspectos psicobiológicos de la moral, que vienen a completar la visión cristiano-científica del mundo.

El valor de este ensayo integrador depende del que se conceda a la obra de Teilhard, cuyas inmensas posibilidades son innegables. Complementos, continuación y divulgación de sus geniales intuiciones es la tarea que se ha impuesto un notable grupo de investigadores católicos, entre los que contamos en España con una prestigiosa representación. Por el momento, Chauchard continúa siendo uno de sus más autorizados representantes.—J. RUBIO.

ELLUL, J., *Le Vouloir et le Faire*. Recherches éthiques pour les chrétiens. Introduction I, Edit. Labor et Fides, Geneve 1964, 25 × 18, 268 p.

Se sitúa este libro en la línea de intentos por la renovación de la Ética tradicional por el camino de una vuelta y profundización de la dimensión moral del Cristianismo y de las exigencias morales de la actualidad. "El querer y el hacer. Investigaciones éticas para los cristianos", es en este volumen solamente una primera parte de lo que vendrá a ser una introducción completa al tema de esa intentada renovación teórica de la Ética.

Después de un meditado recorrido sobre los temas del Bien, del orden de la caída (*chute*), de la moral del mundo, y de la moral de la técnica, el autor apura el problema para llegar a la formulación casi paradójica de "imposibilidad y necesidad de una ética cristiana" (III.ª parte). A pesar de todas las razones que parecerían hacerla imposible, es preciso intentar y correr la aventura de construir esa nueva ética, cuya interrogación fundamental tendría que ser: ¿qué significa hoy ser liberado por Cristo, estar comprometido en Cristo, ser iluminado por Cristo en cuanto al destino del mundo y de nuestro quehacer en el mundo?

Mientras no nos sea accesible la obra completa es imposible y sería inútil dar un juicio apresurado sobre esta obra de intentos. El autor ataca valientemente los temas, conoce bien la bibliografía actual sobre los mismos, y hemos de esperar que la obra completa lo sea también en los resultados y soluciones de la problemática que aquí se inicia y plantea.—R. FLÓREZ.

HOHLENBERG, J., *Kierkegaard*, Edit. Benno Schwabe et Co., Basel 1949, 23 × 15, 466 p.

La conocida biografía de Kierkegaard ha sido aquí traducida del danés al alemán por María Bachmenn-Isler y editada por Th. W. Bätcher. Digamos inmediatamente que es una biografía a la vez que una excelente introducción al pensamiento, y al modo de cómo nació ese pensamiento, de Kierkegaard.

Cuando se publicó era la primera biografía e introducción completas al famoso pensador danés. El autor ha pretendido y logrado presentarnos al hombre y al pensador Kierkegaard dentro del cuadro de su tiempo y en relación con el mundo de preocupaciones concretas en que vivió, sufrió y discursó el que había de venir a constituirse como padre del pensamiento existencial posterior.

De lectura sencilla, cautivadora y diáfana, esta biografía nos hace ver a Kierkegaard viviendo su vida cotidiana, sus sueños, sus ilusiones, la gestación de sus libros, su amor, su extraño noviazgo con Regina, su descontento del mismo, su miedo, su ruptura definitiva, después de haberse confesado tantas veces suyo para siempre (*Dein auf ewig*, carta sin fecha, p. 127). La influencia de este

noviazgo es tal que el autor no duda en afirmar que la intención que originó la lucha contra Hegel se fundaba últimamente en la meditación de la historia de ese amor fracasado o tímido, en la extremosidad de un miedo al miedo mismo. Desde la escisión de las tragedias íntimas es como se llega a las formulaciones que después se han recogido como expresiones teóricas lapidarias: "La subjetividad es la verdad, la subjetividad es la realidad". "El cómo de la verdad, es justamente la verdad" (ver p. 173-177-181).

Para conocer al Kierkegaard verdadero en una sola pieza, con sus niveles exacerbados de hombre, pensador y cristiano, siempre será valioso este libro, aunque hayan venido otros posteriores más amplios, pero no de mano más inmediata y directa, que este de Hohlenberg.—R. FLÓREZ.

JASPERS, K., *Origine e senso della storia*, Edit. di Comunita, Milano 1965, 21 × 15, 350 p.

La obra de Jaspers *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* editada por el autor en 1949, se publica ahora en una excelente traducción italiana. Por fortuna esta obra la tenemos ya traducida al español desde 1951, por la *Revista de Occidente* (2.ª edic., 1953).

Sabido es que la concepción central de Jaspers, que apareció como novedad en la interpretación de la Historia, fue la idea de un tiempo-eje, de un período axial, que pudieran aceptar como tal todo los intérpretes de la Historia, tanto cristianos como no cristianos, occidentales como orientales. El conocido y tratado en Occidente como eje o momento central de la Historia era el advenimiento del Hijo de Dios. Pero esto se basaba en una creencia, que era exclusivamente la cristiana. Jaspers trata de descubrir y determinar y calificar el eje de la Historia, desde el punto de vista puramente *empírico*. Y este eje se halla, según él, en torno al año 500 antes de Cristo, es decir, en los sucesos que acaecen, en todo el mundo, desde el 800 al 200 a. C. Esos hechos extraordinarios los hallamos en China, en la India, en el Irán, en Grecia y dan la base para poder descubrir y describir lo característico de ese período axial. En resumen se trataría del paso del pensamiento mítico al pensamiento reflexivo, lo que con una sola palabra Jaspers llama "espiritualización" (p. 21).

"La novedad de esa época estriba en que en los tres mundos el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Se formula preguntas radicales... Esto resulta de la reflexión. Un día la conciencia se hace consciente de sí misma, el pensamiento se vuelve hacia el pensamiento y lo hace su objeto" (p. 20).

Partiendo de esa base, Jaspers hace una estructuración de la Historia universal, de la prehistoria, culturas, crisis, historia de Oriente y Occidente. Con ello se construye la primera parte del libro, dejando la segunda para la exposición y estudio y significación del presente y del futuro, desde la perspectiva de la reflexión filosófica. La tercera se dedica plenamente a la cuestión del sentido de la historia. Y como apéndices van dos meditaciones acerca de nuestra moderna conciencia histórica y sobre la superación de la historia.

Bastaría el nombre de Jaspers al frente de este libro para que no necesitara más recomendación. Pero he de añadir que de los trabajos que Jaspers ha dedicado a la historia, expresamente o al margen de otros, es éste sin duda el mejor y el menos contaminado de intenciones extrahistóricas y extrafilosóficas. Tiene la actualidad del mismo día que se publicó y su importancia sigue creciendo como siguen creciendo las maneras faciltonas y cargadas de prejuicios de considerar la historia y sobre todo la filosofía de la Historia.—R. FLÓREZ.

BEYER, W., *Hegel-Jahrbuch*, Edit. Dobeck, München 1961, 22 × 15, 126 p.

Comisionado por la Hegel-Gesellschaft, W. R. Beyer edita el *Hegel-Jahrbuch*, órgano de esa Sociedad que cuida de la herencia filosófica de Hegel y se ocupa de continuar su investigación y su relación con las corrientes nuevas del pensamiento. Ya se han editado otros volúmenes, de los que este es el primero

(I. Halbband) y en el que se recogen parte de las intervenciones del Hegel-Congress celebrado en Viena en 1960.

Los autores y temas respectivos que se recogen son: Mario Rossi, sobre los tres momentos de la dialéctica hegeliana, P. Gaston Fessard, sobre la actitud ambivalente de Hegel frente a la Historia, C. Jonescu Gulian sobre las ideas de Hegel acerca de la Historia y sus leyes, Ivan Dubsy con anotaciones sobre el problema del tiempo en Hegel y en Heidegger. Se añade un trabajo de Beyer acerca del Hegel en Austria y otra amplia información del mismo autor sobre el tiempo y actividad de Hegel en Nuremberg.

Por ser trabajos de especialistas, no pueden admitir otra calificación más que de buenos e interesantes. Aunque ya un poco retrasados algunos en la información, dada la furia de investigación hegeliana de estos últimos años, no pueden ser desconocidos ni faltar en ningún centro que quiera tener conciencia de los orígenes e inspiración de nuestro pensamiento actual.—R. FLÓREZ.

LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, Edit. Ediciones y Publicaciones Españolas (EPESA), Madrid 1967, 21 × 13,5, 462 p.

Dios, que formó al hombre a su imagen y semejanza y a través de la fe le concedió una verdadera liberación del Destino, por una paradoja inconcebible ha terminado por ser considerado por el hombre como un yugo y una carga que, por todos los medios, pretende dejar al margen de su vida. Para el hombre, Dios no es ya más que el adversario, quién sabe a costa de qué motivos, pero el hecho está ahí. Ahora, el hombre desenganchado de Dios, pretende construirse un humanismo ateo que exalta frente al auténtico humanismo cristiano. Al hombre le estorba Dios; por eso pretende eliminarlo sustituyéndole por una grandeza humana. En los últimos tiempos, Feuerbach da un giro copernicano al idealismo; el movimiento dialéctico que comienza ahora en la materia original, se remonta hasta el hombre, cuyas aspiraciones insatisfechas, alienadas y personificadas, dan como resultado el concepto objetivo de Dios. Según Marx, la existencia de Dios no se compagina con la dignidad humana. Para Schopenhauer el ser primitivo y eterno huele a cadáver. Dios ha muerto para Nietzsche, y puede decir con verdad que le hemos matado los hombres. El ateísmo postulatorio, de que habla Max Scheller como característica esencial del hombre moderno, sigue adelante. Y, sin embargo, es verdad también que los ateos siguen siendo atormentados por Dios. No se sabe cómo sustituirlo cuando se piensa en su eliminación. Los hombres se verán obligados a concluir con Dostoievski que la organización de la tierra sin Dios equivaldría a organizarla contra el mismo hombre.

La obra nos presenta un buen cuadro histórico del ateísmo que, al fin de cuentas, es el dominador común de los diversos sistemas que puedan encarnarlo.—F. CASADO.

CORVEZ, M., *De la ciencia a la fe-Teilhard de Chardin*, Edit. El Mensajero, Bilbao 1967, 19 × 12, 151 p.

Aunque el libro no es una obra de Teilhard de Chardin, sin embargo el autor hace uso de la doctrina del famoso jesuita, sin defenderla o criticarla, como punto de partida para buscar un camino posible desde los datos científicos hacia la fe cristiana. Diríamos que tal tentativa tendría mucho de postconciliar, ya que el saber humano filosófico no ha de ser sin más la tradicional *ancilla*, sino llegar, a ser posible, a convertirse en *estímulo* de la Teología. El conocimiento científico-filosófico planteará problemas, interrogantes que no tendrán la pretensión de ofrecer posibles soluciones en contra o al margen de la Revelación, pero que obligarían al teólogo a expresar esa Revelación en función de dichos planteamientos filosóficos. ¿No sería éste un medio más al alcance del hombre de hoy, deslumbrado como está por un progreso científico que amenaza con cegarle la visión de lo sobrenatural? No cabe duda que la tentativa es, al menos, racional; ¿acaso no es necesario que el camino racional hacia la fe esté de acuerdo con los conocimientos propios de quien es invitado a recorrerlo? En este caso,

el punto de partida es la teoría de la evolución de Teilhard; esa evolución, bien entendida, claro está, desde lo que pudiéramos llamar naturaleza inerte en los orígenes del mundo, a través de una complejidad creciente, hasta el hombre, el ser más complejo de todos, para dar, al fin, con un centro de convergencia y de unificación de esa complejidad en desarrollo. A esta especie de exigencia ofrecería una respuesta adecuada el cristianismo: Cristo sería el punto Omega, trascendente para que pueda subyugar en el amor y así consolidar y eternizar, e inmanente "para poder recoger en sí por unión. La doctrina, no cabe duda, es atrayente y, no tomada con demasiado rigor filosófico, deja abierto un posible camino para acercarse desde la ciencia a la fe.—F. CASADO.

GUITTON, J., *Justificación del tiempo*, Edit. Fax, Madrid 1967, 19,5 × 14, 196 p.

A malabarismo del lenguaje le sonaría a algunos el título de esta obra y su contenido, no así a quienes, habiéndola leído, se percatasen de que se trata precisamente de la descripción de una dimensión de lo humano. Y es que el hombre es temporalidad, pero no para desembocar en la nada sino en la misma eternidad. En él, lo que es la muerte de la vida es el comienzo a la vez de una vida con más sentido, siendo la muerte el punto de contacto del tiempo que deja de ser y de la eternidad que comienza a poseer. Pero no sólo esto; la misma temporalidad del hombre está instalada en la intemporalidad, en la eternidad. El día en que el hombre se descubra a sí mismo habrá descubierto esa eternidad que late en las profundidades del alma humana, como bien lo entendió San Agustín, y que es la eternidad virtual de nuestro presente. Pero, con agudeza, nos previene J. Guitton contra una contaminación del futuro al que queramos señalar como eternidad presente y con características de temporalidad, y también contra una contaminación del pasado al empeñarnos en querer erigirlo como norma según la que se ha de juzgar todo lo demás. En una palabra, la perfección del hombre en cualquiera de sus aspectos, ético, social, político, presidiendo la actualidad como algo que hay que estar venciendo siempre, resultaría un imposible si se pretendiese haberla actualizado con permanencia de eternidad. Por eso también hay que evitar la contaminación de un presente en el que se pretenda saciar el alma en un aquí y ahora con goces de eternidad. El goce absoluto solamente es compatible con la muerte de la temporalidad. Labor del espíritu será la disociación de lo temporal de lo eterno, pero sin hacer perder a la temporalidad el sentido que puede tener de eternidad, ya que es su preparación; a su vez la eternidad ha de ser el complemento de la temporalidad. Jean Guitton nos ha ofrecido, y, por cierto, no sin dejar de ser filosóficamente ameno, un aspecto de una temporalidad que se trasciende a sí misma al llevar en su seno como un germen de eternidad.—F. CASADO.

Ciencias Psicológicas y Sociales

MONTMOLLIN, M. de, *Enseñanza Programada*. Principios y técnicas de programación, Edit. Morata, Madrid 1966, 21 × 14, 143 p.

Como es sabido, la Enseñanza Programada es el último avance de la técnica didáctica que está revolucionando los sistemas de enseñanza y al que tan amplias perspectivas se abren en la futura enseñanza masificada.

La obrita que presentamos es una síntesis muy clara y accesible del sistema, que no dudamos en recomendar a cuantos deseen introducirse en las técnicas modernas de didáctica. Se abre el libro con un capítulo sobre la noción, principios y breve historia de la Enseñanza Programada. El segundo se dedica a la exposición elemental de las técnicas de programación: estudios preliminares,

técnicas de confección de un programa, validación y trabajo de equipo. Las máquinas de enseñar son el objeto de estudio del siguiente capítulo, así como la problemática que suscitan. Finalmente, el capítulo cuarto se ocupa de las aplicaciones de la enseñanza programada, para cerrarse la obra con una breve exposición de las perspectivas que se le abren a la nueva técnica didáctica. Nociones de vocabulario y selección bibliográfica completan la aportación de esta obra, de notable valor introductorio y utilísima para los maestros y profesores preocupados en mejorar o contrastar sus métodos de enseñanza.—J. RUBIO.

BACHRACH, A. J., *Cómo investigar en Psicología*. Introducción a las técnicas operativas, Edit. Morata, Madrid 1966, 21 × 14, 220 p.

La investigación científica es objeto constante de cuidadoso estudio y crítica. De una parte, la estrechez de los cánones dominantes y, de otra, la despreocupada ligereza de muchos investigadores, están retrasando notablemente los avances científicos. Por ello la preocupación metodológica aparece plenamente justificada.

El profesor Bachrach es actual presidente del Departamento de Psicología de la Universidad de Arizona. Su objetivo, al escribir esta obra, no ha sido elaborar un tratado metodológico exhaustivo de técnica metodológica, sino ofrecer a los estudiantes e investigadores noveles en el campo psicológico una introducción a los aspectos de mayor interés y trascendencia en su autorizada opinión. La versión española se ha realizado sobre la segunda norteamericana, revisada y mejorada por su autor.

Tras una breve introducción a las características de la investigación científica, se estudian los rasgos y fines de la ciencia, los métodos fundamentales de investigación, el problema de la definición, investigación animal y humana, consideraciones éticas relacionadas con la investigación, para concluir con un interesante estudio sobre las repercusiones sociales de la misma. La bibliografía aparece notablemente ampliada y estructurada por G. C. Mainar, empeñado en un meritorio intento adaptador e informativo.—J. RUBIO.

BUEHLER, K., *Crisis de la Psicología*, Edit. Morata, Madrid 1966, 21 × 14, 243 p.

Ediciones Morata incorpora a su valioso elenco psicológico esta obra ya clásica de K. Bühler, notable y perspicaz crítico del desarrollo de la ciencia psicológica, por lo que sus juicios mantienen su valor con vistas a una visión objetiva de los hallazgos y teorías. Temas tan interesantes como la situación de la psicología en 1890 (impresionismo, asociacionismo, psicoanálisis, behaviorismo), teoría del lenguaje, teorías dualistas de Spranger y, finalmente, una clásica crítica del psicoanálisis constituyen el contenido de esta obra famosa, que mantiene —en cuanto es posible— la vigencia de sus apreciaciones.—J. RUBIO.

WEGMANN, R., *El enemigo capital de la educación*. Aficiones desordenadas y malos hábitos, Edit. Herder, Barcelona 1964, 20 × 12, 219 p.

En esta obra se aborda por primera vez de modo sistemático la problemática sociopedagógica que plantean al hombre moderno los llamados malos hábitos o aficiones desordenadas, que paulatinamente han ido integrándose en la estructura "normal" del hombre contemporáneo. No sólo la afición al alcohol, al tabaco o a las drogas, sino también la pasión por los juegos y deportes, la lectura, el coleccionismo, las canciones de moda, el baile, la sed de sensaciones... (cuanto abarca el término alemán "Sucht") son objeto de un estudio serio y profundo, desde una perspectiva humanista y formativa. El autor advierte que, por razones editoriales, se ha visto precisado a suprimir buena parte del aparato científico. Con ello, sin embargo, la obra gana en agilidad y amplía su campo de acción.

Comienza el autor por plantearse en profundidad el problema formativo, bajo la óptica del humanismo cristiano. Inmediatamente aborda el problema de

la delimitación de conceptos a base de investigaciones sociopsicológicas, descripción y sentido de las aficiones morbosas, etc. En la tercera sección se hace un estudio integrador sobre los orígenes y etiología de los "malos hábitos". La última sección, a la que vienen dirigidas las precedentes, constituye un ensayo de pedagogía terapéutica. No se piense en un recetario fácil. Todo lo contrario.

Un libro, pues, de gran valor formativo y orientador sobre una problemática viva y confusa, ante la que los educadores no saben, con frecuencia, qué actitud adoptar. En esta obra encontrarán las líneas básicas normativas.—J. RUBIO.

MAERZ, F., *Dos ensayos de pedagogía existencial*. El educador, su ser y su existir. Obediencia y existencia personal, Edit. Herder, Barcelona 1965, 20 × 12. 141 p.

En este librito —que tan acertadamente incluye la Editorial Herder en su colección "Problemas de Pedagogía"— recoge F. März dos notables ensayos filosóficos sobre dos problemas tan básicos en la teoría pedagógica como son el de la personalidad del educador y el de las relaciones educador-educando, en un esfuerzo analítico-existencial para desvelar sus coordenadas determinantes.

El primero comienza por introducir al lector en la problemática existencial del hombre como misterio que cobra sentido entre dos categorías básicas: el Amor y la Muerte, pasando por la relación yo-tú. A continuación analiza el sentido profundo de la tarea educativa y los peligros más frecuentes que la amenazan, para terminar centrando su estudio en la conocida tesis: pedagogía como amor, en su doble dimensión immanente-trascendente.

El segundo ensayo aborda dos problemas íntimamente relacionados: lo que podríamos llamar fenomenología de la obediencia (oír-percibir-obedecer), que refleja una posición originalísima del autor, inspirada por su experiencia con sordomudos; a continuación —y partiendo de su estudio precedente— esboza lo que llamaríamos ontología de la obediencia, es decir, la obediencia como relación personal, único sentido en que tiene valor formativo.—J. RUBIO.

LACROIX, J., *Psicología del hombre de hoy*, Edit. Fontanella, Barcelona 1966, 18 × 12,5, 131 p.

Jean Lacroix, el conocido profesor de Lyon y difusor del personalismo, nos ofrece en este librito una serie de artículos filosóficos publicados en el diario "Le Monde", seleccionados y convenientemente transformados con el objetivo de que constituyan una iniciación a los problemas de las relaciones entre la vida afectiva y la vida moral. En este sentido llamamos la atención del lector sobre su título en francés *Les sentiments et la vie morale*, que queda notablemente desfigurado en la versión española, indudablemente más "editorial".

El sentimiento, el carácter, lo normal y lo patológico, la culpabilidad, la angustia, el instinto, el sentido del amor, justicia y caridad, la virtud, el respeto, la sinceridad, el trabajo, tiempo y eternidad, y la cultura son los temas de otros tantos apartados del librito. No tiene una intención primaria de trazar la psicología del hombre contemporáneo, sino la de divulgar la visión personalista y cristiana de la vida.

Un libro, pues, de intención divulgadora, de indudable interés para conocer los temas actuales de la filosofía francesa vinculada a la corriente personalista.—J. CARRACEDO.

CARUSO, I. A., *Bios Psique Persona*. Introducción a la psicología profunda en general, Edit. Gredos, Madrid 1965, 24 × 16, 325 p.

Hubo un tiempo en la historia del libro en que por medio de un prolijo título se pretendía explicar por completo el contenido de la obra. En este sentido nos imaginamos los esfuerzos de Igor Caruso para encontrar un epígrafe satis-

factorio. Porque temiendo no ser comprendido explica así su intención: "intento provisional para esbozar una Antropología teóricamente fragmentaria, con consideraciones sobre las formas de representación de lo vivo, principalmente desde el punto de vista de la psicología profunda".

En realidad la obra es fruto del esfuerzo conjunto de un equipo de filósofos, psicólogos, médicos y pedagogos compuesto por Fruhmann, S. Schindler, A. Wegeler y K. von Wucherer-Huldenfeld, bajo la dirección y coordinación del famoso psiquiatra de Viena en el "Círculo vienés de psicología profunda".

Un objetivo persigue primordialmente Caruso: unificar e integrar abundantemente material acumulado por las diversas ciencias del hombre en un conjunto antropológico armónico. Para ello comienza Caruso investigando los caracteres de la vida en su filogénesis y ontogénesis para averiguar las líneas de su desarrollo, su diferenciación progresiva, sus innovaciones y retrocesos. La psique humana resulta ser un proceso dialéctico en conexión reactiva con el medio ambiente. La persona auténtica supone fortalecer el yo y superarlo, triunfar del narcisismo y entregarse al tú y al mundo. Esta concepción puede parecer excesivamente empirista a los filósofos y excesivamente filosófica a los psicólogos y biólogos. Pero todo el libro es un canto al espíritu y a sus fuerzas creadoras en contraste con las preocupaciones predominantemente técnicas que lastran al hombre actual.—J. CARRACEDO.

EY, H., *La conciencia*, Edit. Gredos, Madrid 1967, 24 × 16, 329 p.

El conocido autor de "Etudes psychiatriques" prosigue la realización de su magno empeño integrador con este nuevo volumen sobre la conciencia, antes de abordar la problemática de la personalidad, su alteración y alienación, según anuncia en su programa de investigaciones.

Tres problemas concretos se propone desvelar Henri Ey en esta obra:

1.º A qué corresponde la dualidad del ser consciente en tanto que vive la actualidad de su experiencia y que él es la persona de su mundo.

2.º Qué unidad del ser consciente puede estar fundada sobre la articulación de estas dos modalidades del ser consciente, que es siempre un devenir consciente.

3.º Naturaleza de las relaciones del ser consciente y del inconsciente tal como se plantean y manifiestan en el hecho psicopatológico.

Para la realización de su estudio Ey va a buscar luces, de modo casi exclusivo, a la filosofía fenomenológica (Husserl, Heidegger) y Bergson, que le prestarán el concepto clave de la naturaleza de la conciencia. La segunda parte, que se ocupa del campo de la conciencia, tiene ya un carácter muy marcado de fenomenología clínica, apoyada, a su vez, en la neurobiología. El Yo (al que Ey prefiere llamar "ser consciente" con preferencia a "conciencia") es el objeto de estudio de la tercera parte, en la que se intenta una síntesis integradora de las principales teorías de la personalidad. Finalmente, la cuarta versa sobre el inconsciente, en estrecha conexión con las teorías freudianas.

Se trata, pues, de una aportación notable desde el campo de la psiquiatría al problema filosófico de la conciencia y de la personalidad. Ciertamente son numerosos los puntos débiles y discutibles desde el campo filosófico más ignorado por el autor. Pero resulta un intento enormemente sugestivo y algunos capítulos son profundamente esclarecedores al hablar el psiquiatra "sobre aquel orden al que remite el desorden que tiene por misión conocer y curar".—J. CARRACEDO.

MAY, R.; ANGEL, E., y ELLENBERGER, H. F., *Existencia*. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología, Edit. Gredos, Madrid 1967, 24 × 16, 506 p.

He aquí una original introducción al "análisis existencial" como una dimensión nueva en los campos psiquiátrico y psicológico. La obra surgió como una necesidad de proporcionar al público culto de habla inglesa, especialmente americana, una información objetiva y suficientemente comprensiva sobre las características del nuevo método de exploración personalística surgido en Alemania.

Tres conocidos psicólogos norteamericanos pusieron manos a la obra: Rollo May, Ernest Angel y Henri F. Ellenberger, que se impusieron una pesada tarea de más en el caso del análisis existencial basado precisamente en la compleja interrelación de conceptos, con matices profundos y sutiles; aparte los estudios introductorios.

Así, pues, tras una primera parte introductoria, con tres magníficos estudios sobre el origen, significado, contribuciones e introducción clínica del análisis existencial, se ofrece una segunda con tres estudios representativos de la selección y adaptación de los originales alemanes, siempre difíciles, pero todavía psicoterapia fenomenológica existencial de Minkowski, E. W. Straus y V. E. von Gebattel. En la tercera parte, tras un estudio del eminente especialista L. Binswanger sobre la escuela psicoanalítica existencial, se recogen algunos trabajos modelo del mismo Binswanger y otro de R. Kuhn.

Se trata, pues, de una obra introductoria e ilustrativa de las características del nuevo método de psicoterapia e investigación, que tan valiosos resultados ha conseguido ya. Con esta versión tiene el público de habla española una excelente vía de acceso a la compleja problemática que encierra el psicoanálisis existencial.

—J. CARRACEDO.

MULLER, Ph., *La psicología en el mundo moderno*, Edit. Guadarrama, Madrid 1966, 19 x 12, 220 p.

Presentamos a continuación los cuatro primeros volúmenes de la nueva serie que presenta Ediciones Guadarrama bajo el epígrafe "Psicología y ciencias humanas", de tamaño manual, con excelente tipografía y presentación, ya habitual en las obras de esta prestigiosa editorial, y con finalidades de alta divulgación.

El primer volumen versa sobre el tema de la psicología y sus funciones en el mundo moderno. Pero conviene advertir que tal vez el título puede inducir a error al inadvertido lector. Pues más bien que una psicología aplicada se trata de una interpretación del mundo moderno desde los temas psicológicos de mayor vigencia en la actualidad. Su autor es uno de esos espíritus, cada día más raros, para los que la especialización no es un marco cerrado. Lo cual tiene mayor mérito en un psicólogo como el profesor Muller (Neuchatel), dadas las pretensiones de autarquía creciente de dicha ciencia. Porque cimentado en una sólida formación humanista, aborda con ponderación y claridad de ideas los más diversos temas de la psicología moderna, desde una aguda interpretación del mundo rural con que se abre la obra hasta la psicología profesional, la problemática de los test respecto a su valor formativo o el complejo campo de las aptitudes.

La obra se estructura en torno a los tres grandes temas de la psicología moderna —según el profesor Muller—, que se centran sobre el dominio del mundo, las diferencias-relaciones humanas y la problemática del hombre normal.

—J. RUBIO.

REY, A., *Conocimiento del individuo por los test*, Edit. Guadarrama, Madrid 1966, 19 x 12, 298 p.

También en esta obra es preciso poner en guardia al lector sobre el alcance de su contenido. En efecto, no encontrará en ella descripciones detalladas ni indicaciones con vistas a una selección. Como tampoco indicaciones técnicas para su confección o aplicación. El autor centra su estudio, en cambio, sobre la naturaleza del conocimiento que los tests pueden proporcionar. En efecto, ha tenido lugar una verdadera evolución a este respecto, en especial en cuanto al valor y alcance real de los resultados.

Un primer capítulo estudia las reacciones ante el tests. El siguiente versa sobre diversos aspectos y precisiones de psicología diferencial. En el tercero se hace la aplicación al campo de los tests. Los dos últimos apartados se dedican a investigar la estructura y formas de los tests psicológicos y los diversos sistemas de testaje.

Se trata, pues, de una obra que intenta clarificar ideas, desde una óptica

crítica y ponderada, sobre un tema de incesante polémica, trascendida ya al público culto no especializado. Se ponen en claro las valencias y las limitaciones de estos instrumentos de exploración, así como las condiciones de su provechosa utilización.—J. RUBIO.

CHAUCHARD, P., *El dominio de sí mismo*. Psicofisiología de la voluntad, Edit. Guadarrama, Madrid 1966, 19 × 12, 221 p.

¿Dominio de sí mismo en la era de “las matemáticas sin esfuerzo” y el confort generalizado? En efecto, pocos conceptos han sido tan desvalorizados como los de esfuerzo y voluntad en el moderno estilo de vivir. Tanto más cuanto que la noción de libertad ha sufrido nuevamente las acometidas de los nuevos y “científicos” determinismos.

Tal es la problemática que aborda el prestigioso Dr. Chauchard aunando la competencia especializada del psicofisiólogo con el equilibrio y la ponderación del humanista. A través de la obra queda puesta de manifiesto la necesidad de educar la voluntad, del mismo modo que todos la admiten respecto de la inteligencia.

En realidad, la obra del Dr. Chauchard es un intento de sistematización y puesta al día de las doctrinas tradicionales sobre la voluntad y las condiciones del querer. Baste la enumeración de los temas de algunos capítulos: el cerebro, órgano de la voluntad; voluntad animal y voluntad humana; patología del cerebro y trastornos de la voluntad; la educación de la voluntad; las técnicas del querer... La exposición se hace con la sencilla claridad y el rigor científico característicos del autor. Un libro de indudable utilidad para todos los lectores que desean mejorar su carácter y posibilidades.

DUYCKAERTS, F., *La formación del vínculo sexual*, Edit. Guadarrama, Madrid 1966, 19 × 12, 289 p.

Un ilustre profesor de la Universidad de Lieja, especialista en psicología y educación, con notable experiencia clínica y en permanente contacto con los problemas concretos, dedica este volumen al estudio de uno de los problemas de mayor trascendencia en la convivencia humana: la vinculación sexual.

Para ello realiza el profesor Duyckaerts una investigación longitudinal del complicado proceso humano que comienza en la excitación sexual y concluye en el vínculo psicológico. Por cierto que el autor sitúa su estudio en el organismo adulto y de cara al vínculo matrimonial. Tras un capítulo descriptivo del mecanismo excitador e inhibidor, pasa a exponer las perversiones y posibles desplazamientos, la expresión de la sexualidad, el narcisismo y la homosexualidad, los ritos del amor, la consumación del acto sexual y, finalmente, la formación del vínculo psicológico. Se trata de una obra destinada a esclarecer y ennoblecer una función y una dimensión humana con tanta frecuencia desenfocada y causa de tantos trastornos en la convivencia como es la vida sexual, aunque el autor no sobrepasa el campo psicológico.—J. RUBIO.

JEANNIERE, A., *Antropología sexual*, Edit. Estela, 2.^a edic., Barcelona 1967, 10 × 18, 237 p.

La prestigiosa Editorial Estela incorpora este notable volumen de Jeannière a su colección “Vida y amor”, que cuenta ya con obras de Resten, Godin, Cou-dreau y Leclercq, entre otros tratadistas de destacado relieve en este campo.

El autor se ha fijado un propósito integrador y, ante todo, esclarecedor. ¿Qué es lo masculino y qué es lo femenino? Pocas preguntas han dado lugar a tanta ambigüedad y confusión ideológica. Para A. Jeannière se trata, ante todo, de un problema de planteamiento. Una buena parte del libro la dedica a revisar críticamente las posiciones que han tenido mayor repercusión en la interpretación de la compleja problemática femenina: la primitiva relación dueño-esclavo.

el simbolismo biológico (concepción todavía predominante), la diferenciación psicoanalítica (H. Deutsch), la feminidad como vasallaje (crítica de San Beauvoir), la feminidad como modalidad existencial de estar-en-el-mundo (P. J. Buytendijk)...

Jeannièr cree haber hallado la clave en el punto de partida que adopta: el encuentro del hombre y la mujer y su enfrentamiento, especialmente en la familia, "todo dinámico donde las relaciones entre las personas son constitutivas". En realidad, la principal ventaja del autor radica en encontrarse ya con un notable conjunto de investigaciones y ensayos interpretativos, a partir de los cuales puede emprender su propio ensayo integrador y diferenciador, que desarrolla en la excelencia su realización. En adelante será ya preciso contar con este libro de Abel Jeannièr y sus importantes conclusiones: desmixtificación de los pseudofundamentos biológicos, psicoanalíticos y sociológicos de los sexos, para manifestar simultáneamente, en el interior mismo de la tensión que los opone y los une, la originalidad del amor y su arraigamiento biológico.—J. RUBIO.

PERETTI, M., *El concepto de cultura educativa*. Ensayo de pedagogía teórica. Edit. Marfil, Alcoy 1967, 14,5 × 21, 158 p.

Hace tiempo ya que cayó en descrédito la concepción que oponía cultura y personalidad, saber y educación. Hoy sabemos que la educación es inconcebible sin la cultura, pero todavía no se han aclarado suficientemente la naturaleza de las relaciones que las ligan tan estrechamente. Para ello ha nacido el concepto de "cultura educativa", que el autor aborda en un serio intento de análisis teórico. Después de leer la obra de Paretti sabemos ya "que el problema de la educación es el problema mismo de la cultura", que mutuamente se integran en la dinámica de la personalidad humana. La otra, escrita con un estilo fácil y sugerente, resulta reveladora por muchos conceptos. Las relaciones de la cultura con la Pedagogía, el ambiente, la personalidad, la tradición, las diversas profesiones, culminan con un esbozo metodológico y aplicado a las instituciones educativas.—J. CARRASCO.

STOFFER, H., *Die Echtheit in anthropologischer und konfliktpsychologischer Sicht*, Edit. E. Reinhardt V., Munich 1963, 16 × 23,5, 251 p.

La cuestión de la autenticidad, desde el punto de vista antropológico, es un problema primario. Para H. Stoffer constituye, además, juntamente con el de la esencia humana, la clave decisiva de la antropología. El propósito de este libro se dirige a desvelarnos esta condición basándose principalmente en la Psicología Conflictual. Tras esbozar una fenomenología de la autenticidad, establece su fundamentación filosófica y su propedéutica psicológica, para desarrollar posteriormente sus dimensiones sociales a partir de la "conversación": su estructura, su valor diagnóstico y terapéutico. En la tercera parte se estudia la vertiente pedagógica también a la luz de la psicología conflictiva. Un libro, pues, de gran valor antropológico y aleccionador, desde su fundamentación psico-sociológica.—J. CARRASCO.

BECK, W., *Psicología Social. Fundamentos y estructuras*, Edit. Morata, Madrid 1967, 14 × 21,5, 293 p.

De vez en cuando surge algún libro realmente original, que suscita diversas reacciones, pero que renueva una temática excesivamente uniformada o monótona. En esta línea "rompedora" hemos de situar la obra de W. Beck, que tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores. Beck es, en gran parte, un autodidacta que reúne en sí tres decenios de investigación científica y aplicación práctica, habiendo ejercido media escala profesional. Su visión social ha surgido, pues, en medio de la corriente del mundo y de la vida.

El libro posee una estructura muy simple en tres partes que responden a estos títulos: "el material, la teoría, el método". Es esta tercera parte metodológica la más destacada. Beck adopta una actitud teórica y personal que constituye un reto al convencionalismo metodológico que viene dominando en las ciencias sociales. Es una crítica profunda y constructiva de las técnicas de investigación social vigentes, especialmente en la escena científica norteamericana. Otro mérito indudable del autor es la aplicación que hace de la estructura krugeriana a la interpretación sociológica. Igualmente, el enfoque genético que Beck imprime a su Psicología social. Además, hace un uso muy amplio de los conceptos psicodinámicos, de la teoría de los estratos, del movimiento antropológico basado en el tandem "cultura-personalidad" y no se detiene ante reflexiones teóricas de indudable índole filosófica. Por supuesto que contiene numerosos puntos susceptibles de polémica y aun débiles, pues se trata de un libro atrevido. Pero se trata de un libro inspirado, intuitivo, sugerente y formativo.—J. RUBIO.

KAHN, J. H., *Psico-biología evolutiva*. Psicología de las etapas vitales. Crecimiento humano y desarrollo de la personalidad, Edit. Morata, Madrid 1967, 14 × 21,5, 304 p.

¿Otra psicología evolutiva? Ya contamos con varias traducciones y algunas nacionales. Pero el libro de Kahn viene a llenar un vacío pues se trata de un estudio ambicioso en el que, por primera vez, se intenta una síntesis sobre "todas" las etapas evolutivas e involutivas del desarrollo humano. El título elegido es apropiado, porque la maduración somática ocupa un primer término significativo, mientras que se insiste menos en el desarrollo de la personalidad. El título inglés corresponde a la segunda parte del subtítulo español.

El libro nació basado en varias series de conferencias en cursos de formación para especialistas en orientación infantil, asistentes sociales, etc. Todavía se resiente algo del estilo oral, más expresivo, pero también más difuso y menos preciso y ordenado. El autor presenta su propósito con modestia: quiere servir al lector "como punto de partida para asociaciones de ideas" en las que se entrelacen sus lecturas previas con las experiencias vitales. Pero es bastante más. Ante todo, una buena síntesis de datos y orientaciones sobre las etapas del desarrollo: bio-psicología infantil, adolescencia, noviazgo, vida adulta, edad madura, vejez. Mención aparte merece la labor del traductor en su cuidada adaptación bibliográfica, de complemento y de información. Una feliz excepción entre nosotros. También es notable la mejora en la presentación introducida por Ediciones Morata, dentro de su formato habitual.—J. RUBIO.

JERPHAGNON, L., *¿Qué es la persona humana? Raíces, naturaleza, destino*, Edit. Nova Terra, Barcelona 1966, 11,5 × 17, 128 p.

No cabe duda alguna de que la persona está de moda en nuestro tiempo. El libre desarrollo de la personalidad es uno de los derechos humanos que con más insistencia reclama y exige la juventud actual. Descontando lo que de afectación tiene el lema, es indudable que se trata de un fenómeno de notable trascendencia filosófico-social. Porque el hecho sociológico viene precedido por varias décadas de pensamiento personalista.

Dentro de este ambiente y estrechamente ligado a las corrientes personalistas de Francia nos ofrece el profesor Jerphagnon su ensayo, con intención evidentemente integradora y de divulgación. Las ideas de E. Mounier y Madinier se entrelazan con las de Marcel, Nédoncelle y Lacroix en una serie de conferencias que el autor ha recogido en el ensayo que presentamos. La "persona encarnada" es sometida a minucioso análisis en los distintos aspectos de su encarnación: sus raíces cósmicas, carnales y sociales; su naturaleza compleja, bajo el ángulo de la libertad autocreadora, explicitada en lo que Jerphagnon quisiera llamar "causas de la persona"; finalmente, su destino trascendente.

Se trata, pues, de una síntesis de lo más vivo y fecundo del personalismo francés ofrecida al gran público culto. Tal vez defraude la exposición, en la que el estilo oral es todavía demasiado patente.—J. CARRASCO.

RIVA, S. A., *Hacia una pedagogía vocacional*. Orientaciones y experiencias a la luz del Concilio, Edit. Sigüeme, Salamanca 1966, 19 × 13,4, 280 p.

No cabe duda de que el problema de una adecuada formación sacerdotal y religiosa es uno de los que con mayor urgencia se plantea la Iglesia en esta hora difícil de la auténtica actualización según los módulos conciliares.

Por otra parte, no deja de ser sintomático de que todavía carecemos de una pedagogía vocacional científica, limitándose los formadores a tantear un camino entre dolorosas experiencias. Este es, precisamente, el intento manifiesto del autor de la obra que presentamos: "introducir a los educadores de los aspirantes al sacerdocio en una verdadera y auténtica pedagogía vocacional". Tras una ponderada introducción, traza Riva las directrices de una pedagogía vocacional, así como las líneas que debe seguir lo que llama "didáctica vocacional del sacerdocio". A continuación sigue el itinerario vocacional en sus etapas de desarrollo y manifestación: didáctica vocacional de la preadolescencia, adolescencia y juventud, con un apéndice más discreto sobre la formación de los religiosos laicos. Ciertamente se trata de una introducción, sólo una introducción. Es decir, un desbrozar el camino y mostrar las sendas posibles, que en ciertos puntos son muy discutibles, pero asistido, en general, de un criterio objetivo y equilibrado. Poco más se puede pedir.—J. CARRACEDO.

CENTRO NACIONAL DE VOCACIONES (Francia), *Guía de pastoral vocacional*, Edit. Sigüeme, Salamanca 1967, 19 × 13,4, 182 p.

He aquí otro librito que se propone ayudar y orientar a los educadores vocacionales. Editado por el Centro Nacional de Vocaciones de París en junio de 1966, es fruto de la colaboración de un equipo de especialistas en pastoral vocacional. Por cierto que la obra francesa lleva el subtítulo de "Vocations religieuses féminines". Los traductores españoles, con buen acuerdo, prescindieron de la precisión, ya que la mayor parte de la obra es aplicable por igual a ambos sexos y la inclusión del subtítulo llamaría más a engaño que su ausencia.

La obra está estructurada en tres partes. En la primera se esbozan las líneas de la teología vocacional. La segunda viene a señalar las directrices de una pedagogía vocacional. Finalmente, se dedica la tercera a "las mediaciones en la vocación": clima familiar, ambiente escolar y labor parroquial. Ciertamente, podría esperarse más de un título tan amplio como figura al frente de la obra. Pero se trata de un testimonio de gran interés por las intensas experiencias que fundamentan las directrices expuestas. No obstante, la obra no logra convencer plenamente.—J. CARRACEDO.

DAMSEAU, E., y SOLANA, E., *Historia de la Pedagogía*, Edit. Escuela Española, Madrid 1967, 21,5 × 15,1, 612 p.

El equipo editorial de "La Escuela Española" publica una refundición del conocido compendio Damseaux-Solana, adaptado y completado el original hasta nuestros días.

No cabe duda de que el conjunto de la obra, a pesar de la refundición, queda un tanto anticuado y, desde luego, ha sido superado por obras recientes, algunas traducidas al español o incompletas como la de la doctora Galino. La Editorial tiene valor y honradez para reconocerlo.

Sin embargo, la obra está concebida para el servicio de las Escuelas Normales y en este sentido tiene aún un valor no superado: la importancia que se concede al pensamiento pedagógico español, en su contexto internacional, lo que viene a significar la debida revalorización de nuestras figuras —indebidamente oscurecidas por un siglo de liberalismo extranjerizante— como intérpretes del concepto católico de educación.

La obra, pues, posee un notable valor formativo, aparte el ingente acopio de datos para la historia de la pedagogía española, obra que todavía estamos esperando.—J. RUBIO.

DUHR, J., *El arte de las artes: educar un niño*, Edit. Studium, 4.ª edic., Madrid, 1963, 21 × 14, 416 p.

La Pedagogía Familiar es uno de los campos más frecuentados por la investigación psicopedagógica y, no obstante, es uno de los que mayor retraso llevan en su utilización práctica, a pesar de los notables avances en su difusión realizados durante los últimos veinte años.

Presentamos a nuestros lectores una obra sistemática en la que recogen, en acertada síntesis orgánica, los más positivos hallazgos modernos sobre la temática familiar. Pero advertimos en seguida que no se trata de una exposición teórica. Sobre una base documental muy amplia se trazan las líneas directivas de la pedagogía familiar y en su determinación tienen tanta parte los testimonios vivos como la investigación científica.

La obra se presenta estructurada en cuatro partes. El primer sector lleva el título de "El fin de la educación" y constituye una síntesis de pedagogía fundamental: formación del hombre, leyes de la vida, formación social, educación individualizada. La segunda parte es una breve exposición del "clima familiar que es de desear", mientras que la tercera versa sobre "el uso de la autoridad" aspectos ambos fundamentales en la pedagogía familiar. Finalmente, en la última sección, se presenta una síntesis pedagógica de "las etapas de la educación" que ocupa casi la mitad de la obra.

Advertimos que el libro va dirigido primordialmente a los padres de familia. Pero es natural que sirva también, al menos parcialmente, para los maestros y educadores en general. Cabe destacar el valor formativo para los padres que encierran los cuestionarios "conversaciones entre los dos, por la noche", formularios con los que se pretende examinar la labor educativa del día.—J. RUBIO.

BERGE, A., *Educación sexual y afectiva*, Edit. Estela, Barcelona 1966, 18,5 × 10, 196 p.

Ya es hora de que nos vayamos convenciendo, ante una problemática que se ha mirado tan de soslayo, que el modo de ver el problema sexual ha de ser directo y natural. Ciertamente nuestro mundo ya se va dando cuenta de ello, pero todavía queda bastante que andar. Este libro de Berge, fruto más que nada de su experiencia y su sentido de observación, se nos presenta en esta línea como algo verdaderamente interesante. Consta de tres partes: Pedagogía y Sexualidad, Psicología y Sexualidad, y Moral y Sexualidad. En la primera trata de instruir a los educadores cómo ha de ser una humana educación sexual. Siempre se ha tendido a aislarla de los demás componentes de la persona. Lo cual es un enorme peligro porque la sexualidad es algo inherente a lo más profundo de la misma. No quiere decir esto que nos quedemos como Freud en cierto pansexualismo, pues, como el autor nos dice, "no puede hablarse propiamente de educación sexual; hay sólo aspectos sexuales de la educación". En la segunda parte nos da las características o elementos de la psicología femenina y masculina. Tiene muchos aciertos al notar las diferencias y formación de ambos sexos. En la tercera parte nos introduce en una moral humana, que ha de ser un primer paso para una moral cristiana. Creo que a veces se sigue el paso contrario, lo cual me parece algo ilógico.

En total es un libro escrito con verdadero tacto y cariño. Puede hacer mucho bien a los padres, educadores y también a los mismos jóvenes.—L. FERRERO.

PLE, A., *Vida afectiva y castidad*, Edit. Estela, Barcelona 1966, 18,5 × 10, 285 p.

Más que nada este volumen de la colección "Vida y amor", es un estudio comparativo entre Aristóteles, Santo Tomás y Freud, en lo referente al elemento moral y afectivo de la persona, con una segunda parte sobre la formación para la castidad, casi toda ella basada en las enseñanzas de Santo Tomás.

Se trata más de un libro filosófico que psicológico, en el moderno sentido de

esta palabra. Podríamos hablar de un querer modernizar la antropología tomi-ta, de un querer ver la teología moral de Santo Tomás bajo la perspectiva freudiana. ¿Lo logra el autor? Nos parece un poco aventurado afirmarlo, pero de todos modos el libro no carece de valores y hemos de darnos cuenta que no podemos dejar a un lado el pensamiento filosófico del pasado ante las perspectivas positivistas del presente.—L. FERRERO.

ARENDT, H., *Essai sur la révolution*, Edit. Gallimard, París 1967, 19 × 12, 475 p.

Guerra, revolución y violencia son tres hechos que en estos últimos años se vienen analizando con el mayor interés en muchos trabajos. No interesa tanto el desarrollo histórico de los distintos acontecimientos que han motivado estos fenómenos, sino, más bien, el hecho mismo, su novedad, sus características, sus datos diferenciales. El presente ensayo sobre la revolución es una aportación más en este sentido. Trata de establecer primero la distinción entre guerra y revolución y el significado que en ambas tiene la violencia, para demostrar que la revolución es un fenómeno nuevo. Parte sobre todo del análisis de las revoluciones americana y francesa, que estudia con el mayor detalle, en sus hombres, sus motivos, su espíritu, la época, el pensamiento, etc., deduciendo afirmaciones que en varios puntos pueden muy bien ser discutibles. No obstante, el autor no se preocupa de la historia de las revoluciones como tal, su pasado, su origen, su evolución. Lo que le interesa saber es ¿qué es una revolución?; sus consecuencias generales para el hombre en cuanto ser político, para el mundo en que vivimos, su papel en la historia moderna. Tendrá que volver, es lógico, al momento en que se da la revolución, en concreto a la revolución francesa y a la revolución americana, pero su punto de vista no es histórico.

Annah Arendt se plantea también una pregunta importante: ¿ha influido la revolución americana en las revoluciones europeas? Algunos afirman que en América no ha habido revolución, o que en Europa todas las revoluciones han sido cristianas en su origen. Arendt toma partida por la revolución americana y demuestra que en Europa la revolución no es consecuencia del cristianismo. Con frecuencia utiliza a Marx, sin interesarse mucho por la revolución rusa. En general, aunque su lectura resulta a veces un poco insistente, la lógica que se impone el autor aparece clara. Por otra parte, su competencia académica y las distintas obras que ha publicado incitan a seguir ésta con el mayor interés.—CARLOS GONZÁLEZ.

SELLIER, F., *Estrategia de la lucha social*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 22 × 14, 354 p.

Con gran profundidad analiza el autor los complejos problemas que ha de afrontar el asalariado en su esfuerzo por mejorar su nivel de vida. Todo un enmarañado conjunto de leyes con sus contradicciones y escapatorias envuelve a los distintos elementos del trabajo, la empresa, el Estado, los sindicatos y la administración, haciendo sumamente costosas muchas mejoras. El título de esta obra no revela fácilmente su contenido, es más seria de lo que a primera vista pudiera parecer y menos amplia de lo que el título nos muestra. Aunque utilice de ejemplos algunos modelos holandeses y suecos, la problemática descrita, las cifras y la mentalidad es francesa. Sólo, pues, con grandes cambios puede aplicarse a otros países.

En el prólogo queda planteado el problema que preocupa al autor. Las profundas transformaciones socio-económicas de finales del siglo pasado y principios de este han supuesto un cambio considerable en la situación de la población asalariada. Sin embargo, estos importantes cambios no han arrastrado una modificación radical de la condición de los asalariados. La lucha social permanece viva, la adhesión a las formas nuevas es poco entusiasta, y en muchos sectores de la opinión persiste una desavenencia fundamental, incluso donde los regímenes de tipo comunista han sido rechazados. Ante esto François Sellier se pregunta: “¿Por qué una insatisfacción social tan evidente ha sobrevivido a

unas transformaciones económicas tan amplias?" (p. 10). Con el intento de responder a este interrogante nos da una visión de las contradicciones existentes en el sistema jurídico francés de relaciones humanas, tema de la primera parte de la obra, y en partes sucesivas, las contradicciones existentes entre el poder estatal y las fuerzas sociales, en la empresa y en los sindicatos. El último apartado está dedicado a la huelga y a la paz social.

A lo largo de la obra van saliendo, es verdad, problemas comunes a todas las instituciones de tipo capitalista, que el autor analiza con la mayor amplitud; sin embargo, el carácter universal que presenta el prólogo queda reducido al estudio de la estrategia de la lucha social francesa. En conjunto el tema no puede ser más atrayente y el rigor científico con que está tratado da la base sólida para una acción social eficaz.—CARLOS GONZÁLEZ.

FICHTER, J. H., *Sociología*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 22 × 14, 461 p.

En menos de cuatro años han salido ya tres ediciones de esta obra en lengua española. Ello nos muestra el interés creciente que en España se viene dando en todos los niveles por los estudios sociológicos. Es un tratado para los que comienzan el estudio de la sociología. No es, sin embargo, como hace notar el autor, una mera obra de divulgación del tipo "aprender sin esfuerzo", o un preámbulo al estudio de esta ciencia, sino una obra de sociología. En ella encontramos analizados y explicados con gran claridad todos los términos que han ido apareciendo en los trabajos especializados. En la primera parte: persona social, "status" social, categorías sociales, conglomerados sociales, grupos y asociaciones y sociedad. La segunda trata de las pautas exteriores de comportamiento, pautas conceptuales de comportamiento, papel social, procesos sociales, instituciones y culturas. Y en la tercera: valores, movilidad, cambio, control social, desviación e integración socio-cultural. Al final de cada uno de los capítulos hace una aplicación del concepto analizado a la realidad social norteamericana, que al mismo tiempo que facilita la comprensión del mismo, nos da una idea general del estado social de aquel país. Dado que el tema no suscita polémicas, la única crítica viable es la mayor o menor claridad en la exposición de los distintos conceptos, y en este punto, habida cuenta de las personas a quien se dirige, no puede estar mejor lograda. La bibliografía, aunque de intento reducida, puede prestar un buen servicio a los alumnos y a todos aquellos que deseen después profundizar en esta ciencia.—CARLOS GONZÁLEZ.

Varios

VARIOS, *Testigos del siglo XX*, Edit. Fontanela, Barcelona 1966, 17 × 11; DESCARGUES, P., *Pablo Picasso*, 126 p.; GIL NOVALES, A., *Antonio Machado*, 157 p.; DAVY, M., *Simone Weil*, 174 p.; CARMONA, A., *Salvador Dalí*, 110 p.

Prosigue la Editorial Fontanela la publicación de su serie "Testigos del siglo XX" en estrecha conexión con "Editions Universitaires", aunque también ofrece volúmenes originales, como los relativos a Salvador Dalí y Antonio Machado, que presentamos a nuestros lectores juntamente con las traducciones de Pablo Picasso y Simone Weil. Prosigue también el espíritu que animó el lanzamiento de esta colección, trazar la figura de "Testigos de cargo o de descargo, actores o simples cronistas, todo un abanico de mentes y voluntades que ha ido forjando o interpretando la trama de nuestro acontecer". En esta perspectiva claro es que no podían faltar los volúmenes presentados.

Un periodista y crítico de arte, P. Descargues, se ocupa del "testimonio" de Picasso, analizando con riqueza de matices la fuerza y flaqueza del genial mallagueño. Los datos biográficos se entremezclan hábilmente con la figura artís-

tica y humana de Picasso, aunque el autor se niega a juzgar o esbozar siquiera un cuadro valorativo. De todos modos, el estudio peca de superficialidad y tiene una finalidad más bien introductoria que definidora.

La figura del otro gran pintor español, Salvador Dalí, se debe a la pluma de un escritor polifacético como A. Carmona, que se limita a presentarnos una noticia biográfica del pintor, que se cierra con un capítulo interesante sobre la personalidad humana de Dalí. Sin embargo nos parece un ensayo insuficiente, ya que nos da más bien una visión periodística del ampurdanés.

Los otros dos volúmenes ya son bastante mejores, sobre todo el dedicado a Simone Weil, prologado por G. Marcel y trazado por la pluma de una historiadora penetrante como M. Davy. La ejemplar generosidad, el espíritu lúcido y orgulloso de Simone Weil, su condición de "testigo de la verdad", sus contradicciones y deficiencias son expuestas con la más inteligente piedad.

Un historiador de la nueva ola, Gil Novales, se encarga de brindarnos el testimonio de Antonio Machado, con valentía y originalidad que le llevarán a deshacer numerosos mitos trazados en torno a la figura del gran poeta y hombre español. En realidad, hasta ahora sólo contábamos con su visión literaria —muy al uso, por cierto—, pero el autor ha sabido tomar otro ángulo óptico mucho más fiel: el de la historia y el de la sociología literaria, acentuando la relación dialéctica entre obra y sociedad. Para ello toma como fuente primordial la correspondencia del poeta sevillano, mucho más auténtica y reveladora que su poesía, deshaciendo el mito del "poeta bueno". Creemos que por primera vez se nos presenta un bosquejo realista de Antonio Machado y su testimonio "interpretativo" de nuestra época. Por lo demás, es un bosquejo trazado apasionadamente. Ciertas valoraciones pueden parecer unilaterales y tal vez lo sean. Pero queda el valor innegable de haberse atrevido a romper los moldes literarios de una figura mixtificada.—J. CARRACEDO.

LEBEAU, P., *Jean Danielou*, Edit. Fleurus, París 1967, 17 × 13, 162 p.

Ediciones Fleurus ha comenzado una tarea muy hermosa: la colección "Theologiens et spirituels contemporains". Ello es un esfuerzo para ofrecer al público interesado por lo religioso las posturas ideológicas y existenciales de diversos hombres significativos por su obra cristiana en el mundo actual. Así podremos descubrir y vivir más certeramente la obra del Vaticano II y la crucial situación postconciliar. Danielou es el cuarto hombre después de J. A. Möhler, K. Rahner, y Romano Guardini. Aparecerán después P. Tillich, B. Häring, L. Massignon y otros.

¿Quién es Danielou? Un francés de Neuilly-sur-Seine, donde aprendió por herencia paterna y para siempre la realidad viviente de "Cristiandad". De su madre heredó la interioridad cristiana; el temple católico de esta espiritualidad puede verse en las páginas 15 y 16. Danielou pudo más tarde responder por esto a la encuesta del sacerdote español Sans Vila: "yo debo mi vocación sacerdotal; después de Dios a las plegarias y ejemplos de mi madre". Pronto se aficionó a las letras como su mamá y como ella se entregó a defender las enseñanzas católicas. Fruto de lo primero serán todos sus estudios de las fuentes patristicas, y de lo segundo, su dedicación como orientador a la juventud, sobre todo en el círculo San Juan Bautista y en las Escuelas de enseñanza libre. Hechos sus estudios secundarios con los jesuitas ingresa en la Sorbona. Allí establece contacto con los famosos Proust, Gide, de Valeri, de Riviere, y Jean Paul Sartre, etcétera. Como laico y director de la Maison de la Jeunesse, conoce estudiantes chinos y etíopes; Jacques Maritain y al grenoblés E. Mounier; en esta época comienza a estudiar a Ch. Peguy. Entra en el Noviciado de jesuitas en Laval. En el escolasticado de Jersey lee a San Agustín, San Bernardo y estudia *Das Kapital*, de Marx. Siguen diversas etapas y recibe lecciones de historia de las religiones bajo H. de Lubac y de patristica con J. Lebreton. Durante este período tiene contacto con H. Urs von Balthasar, como discípulo, y con J. Monchanin (apóstol de la India), copropulsor del círculo misional San Juan Bautista. En 1938 es ordenado sacerdote. Con ocasión de un ministerio sacerdotal en Cluny conoce a Roger Schutz, fundador de Taizé.

Sería muy largo. Por otra parte el lector podrá conocer por sí mismo, de la mano de Paul Lebeau, hermano en religión y discípulo del P. Danielou, a un teólogo de la historia (p. 43); teólogo de las misiones (p. 91); investigador de las primitivas fuentes cristianas y patristicas (p. 107). Al ecumenista más profundo por sus estudios y diálogos con, v. gr.: O. Cullmann, Martin Buber, André Chouraqui, que por sus viajes. Al propulsor de ideologías sobre historia de la salvación, tipología y liturgia (p. 109); acción y contemplación; fe y razón (p. 133); Iglesia y Estado, Teilhard y todos los temas de nuestro hoy.—D. NATAL.

STROBL, W., *La realidad científica y su crítica filosófica*, Edit. Universidad de Navarra, Pamplona 1966, 22 × 15, 427 p.

El libro pertenece a la colección de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra; figura como el octavo de la serie. Con esta publicación el doctor Wolfgang Strobl, catedrático de la Filosofía de las Ciencias de la Universidad Pontificia de Salamanca, añade una obra más a las que ya tiene en su haber sobre esta materia, tales como *Problemática de la Filosofía de la Naturaleza y el sentido ontológico de la Nueva Física e Introducción a la Filosofía de las Ciencias*. El fin de esta obra, como nos dice el mismo autor, es presentar una crítica filosófica de los conceptos de la realidad científica, especialmente de la física como modelo de las demás ciencias en la Edad Moderna. Para conseguir este objetivo centra su atención sobre cinco temas generales en los que analiza agudamente, de una manera sistemática, minuciosa y objetiva las definiciones y aclaraciones sobre la realidad científica, las posibilidades y límites de la objetivación científica en general a partir de un análisis de la Teoría de las Ciencias, problemática especial de la objetivación en la física clásica, la no-objetivabilidad en la nueva física y, finalmente, comparación de la realidad científica con la verdad ontológica. Estudia las características generales de la física moderna a la luz de las ideas proporcionadas por los físicos más notables, cuyo valor como científicos está acreditado por su renombre universal.—FÉLIX MERINO.

CAPEK, M., *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Edit. Tecnos, Madrid 1965, 26 × 14, 411 p.

El libro, que figura como el último de la serie de los editados hasta su publicación, pertenece a un grupo de obras traducidas a nuestro idioma que integran la colección "Estructura y función" (Porvenir actual de la Ciencia), publicados por la Editorial Tecnos de Madrid.

El autor, actualmente profesor de filosofía en Carleton College de Minesota (USA), doctor en Ciencias y en Filosofía, ha alternado entre el profesorado y la investigación de universidades de reconocido renombre como la Sorbona, Yale, etcétera, aparte de sus numerosas colaboraciones en diferentes revistas de carácter científico y filosófico.

El plan de la obra, en líneas generales, es analizar de una manera sistemática y detallada los conceptos básicos de la física, espacio, tiempo, materia, movimiento, energía y causalidad, tal como los entendieron los físicos clásicos (Parte I: *El cuadro clásico del mundo físico*) con el fin de ver la evolución que han seguido a través de los años en los diversos autores para poder establecer con claridad el significado actual de esos mismos conceptos (Parte II: *La desintegración de la estructura clásica y significado de los nuevos conceptos*). Contrastando los conceptos actuales con los antiguos es como mejor se pueden apreciar las diferencias y con ello fijar con claridad su contenido. A juzgar por las numerosas referencias bibliográficas que aparecen a lo largo de toda la obra, da la impresión de que el autor se ha servido de fuentes de primera mano para corroborar las afirmaciones contenidas en el libro.—FÉLIX MERINO.

PEPERSTRAETE, M.; VASTEELS, R., *Témoins de a poésie française du Mo-Yen âge à nous jours*, Edit. Casterman, Tournai 1965, 21,6 × 15,5, 500 p.

Hermosa antología de la poesía francesa la que nos ofrece Ediciones Casterman, de Bélgica, en este volumen. Aunque con fines preferentemente escolares recoge del espacioso jardín de las musas un vario y nutrido ramo de bellísimas flores, más que suficiente para darnos una idea completa de la evolución y conquistas definitivas de la expresión poética en lengua gala.

No faltan, desde luego, los autores consagrados de quienes se nos da un amplio muestrario, desde Francisco Villon, primer poeta francés moderno, hasta las grandes figuras del siglo xx como Caudel, Valéry, Peguy... Pero la selección es mucho más vasta y recoge también testimonios muy interesantes de poetas que, aunque no de primera categoría, sí son de gran valor para obtener un conocimiento más cabal del riquísimo y multicolor prisma de la poesía encarnada en la exquisita lengua francesa.

De cada época se nos da una breve pero jugosa introducción y cada autor va precedido de una nota bio-bibliográfica. La esmerada y pulcra presentación así como las abundantes ilustraciones que subrayan felizmente la correspondencia de la poesía con las demás artes, contribuyen a hacer de este libro una pequeña joya. Sin duda brindará horas de grato placer para el espíritu a todos los amantes de la belleza, de la que constituye la presente antología un espléndido y sugestivo testimonio.—F. M. TOSTÓN.

CARROUGES, M., *Kafka contra Kafka*, Edit. Eler, Barcelona 1965, 19 × 12, 174 p.

Kafka es inclasificable. Acaso por esto mismo es todavía más urgente estudiarlo desde la teología y aceptar el valor testimonial de este hombre para encarnar algunas verdades de fe sencillas pero no menos transcendentales. Esto es lo que ha pretendido el autor de este libro: situarse en las fronteras de la teología y de la literatura.

Cada vez se va quedando más solitaria la tesis de Jan Molitor de un Kafka exclusivamente profano y satírico. En cambio la hermenéutica religiosa se está imponiendo poco a poco pero incesantemente. A los nombres de Rocherfort (nada: esperanza) y Max Brod sigue ahora el de Michel Carrouges. También aquí se estudia las implicaciones sagradas de los mitos del padre, la mujer, el amor, los hijos; pero quisiéramos detenernos en otro punto: el simbolismo religioso en los mitos de la esperanza, de la luz brillante, de la ventana que súbitamente se ilumina en la calle sobre la ejecución de Joseph K. La hermenéutica de este mito ha sido siempre difícil. En primer lugar la misma existencia del mito se ha puesto en tela de juicio. Quizás efectivamente la vena satírica de Kafka nos haga reír como el humor generoso de Charlie Chaplin. Pero la risa y la caricatura, como de esperpento y de Gran-Guiñol, es solamente un medio, algo que de inmediato —como en Charlot— nos sumerge en la angustia humana que se impone constantemente. Pero ¿hay realmente un alba de esperanza para esa angustia? He aquí la tremenda clave que se intenta despejar en el universo de Kafka. Carrouges lo consigue a su modo. Sin embargo quizás se está olvidando en demasía que Kafka, aunque desde su niñez se sintió despojado del "pasado" de su raza, sigue no obstante siendo judío y en el judaísmo falla todavía la conciencia histórica, la escatología es terrena. "Kafka, según Ch. Moeller, sólo pretendió vivir *aquí abajo*". El problema se complica con ciertas alusiones a las teorías de las transmigraciones. Es verdad que existe un más allá, pero este más allá kafiiano ¿es un final o bien un nuevo comienzo?—M. BOUZAS.

LYON, J., *¿Y después?*, Edit. Casal i Vall, Andorra 1966, 19 × 12, 175 p.

No es cierto que el suicidio sea el único problema filosófico serio o más transcendental. Para todo hombre la cuestión básica es la vida. Que se manifiesta en una mezcla de preocupación e inquietud. Llaga abierta en el costado del hombre y que a donde quiera que va le acompaña, despertándole a menudo de sus som-

nolencias. ¿Qué es la vida? ¿Tiene algún sentido, pues, hemos de morir? ¿Cómo encontrarlo?

“Es preciso que los jóvenes cristianos encuentren con confianza la dimensión absolutamente total de la salvación que Jesús trae, y que encuentren en ella los deslumbrantes motivos de su esperanza y el valor para dar razón de ella”.

“Para penetrar en los dominios de la muerte y de la resurrección”, como apuntaba antes, se basa en la palabra de Dios, pero echa mano, cuando así lo exige el tema y muy frecuentemente de los investigadores y filósofos, Gabriel Marcel, Kierkegaard, Blondel, y de artistas literatos, Peguy, Claudel, lo que le da más actualidad y soltura haciéndose más fácil su lectura y asimilable su doctrina.

Estando destinada la colección para los jóvenes, huelga decir su utilidad, sólo hacer notar la gran cultura que adquirirá en estos volúmenes en que se saca a colación frecuentemente los pensadores más representativos de nuestra época, tanto religiosos como profanos.—R. GALENDE.

BROOKE, Ch., *L'Europe au milieu du Moyen-Age, 962-1154*, Edit. Sirey, París 1967, 22 × 17, 416 p.

La calidad de este primer volumen es una garantía del interés de conjunto de esta magna obra sobre Europa. El autor ha conseguido presentarnos un vasto cuadro del mundo medieval europeo a la luz de la moderna investigación. Una valoración imprescindible de las fuentes, un retrato de la situación anímica y social de los grandes factores del medioevo europeo en las fronteras del siglo x, un estudio de la vida económica, de la sociedad y de las civilizaciones nos introducen en el verdadero devenir histórico de esta vieja etapa de Europa.

Es un nuevo cuadro europeo el que comienza a levantarse en el siglo x. Desde la distancia de nuestro tiempo no deja de chocarnos que toda una gran civilización —un ciclo biológico a punto de extinguirse, como quieren los profetas de la historia— tenga sus bases en elementos tan sencillos, como serían las nuevas técnicas agrícolas y en unos progresos técnicos tales como el molino de agua y el empleo del caballo como animal de tracción. Sin embargo es verdad porque la Europa del siglo x y del siglo xii es una Europa eminentemente agrícola y con los nuevos inventos se produce un simultáneo aumento de la riqueza y de la población. Y entonces justamente Europa tiene abiertas ante sí las fronteras de la especulación, de la ciencia y de las artes. El hombre del siglo x, a la par que conseguía más trigo, ponía los primeros fundamentos de una civilización que todavía perdura. Esto es lo que nos enseña el libro de Christopher Brooke en este esclarecimiento de la Europa abierta de los siglos x al xii.

No quisiéramos finalizar esta reseña sin antes hacer constancia de otros dos aspectos de la obra, positivo el uno y negativo el otro. Es el primero la imparcialidad crítica de que hace gala nuestro autor al suscitar cuestiones tan controvertidas como es la personalidad de Enrique IV. Junto a esto es preciso también notar que esta historia está hecha desde una vertiente inglesa casi exclusivamente. La acumulación de fuentes bibliográficas, casi siempre de acento inglés, es signo elocuente de este apego, natural por otra parte, del autor a su lengua y a su país.

Fuera de esto sólo elogios merece un trabajo de las dimensiones y profundidad de éste.—F. M. BOUZAS.

Indice General

Vol. II, 1967

	Págs.
ARTICULOS	
CASADO, F., O. S. A., <i>A propósito del inmatismo agustiniano en la escuela agustiniana</i> (I) y (II)	85-107, 347-361
CILLERUELO, L., O. S. A., <i>Agustín y agustinismo</i>	3- 22
CILLERUELO, L., O. S. A., <i>La prueba agustiniana de la existencia de Dios</i>	315-534
EZCURRA, J., O. S. A.,: <i>Actualidad y porvenir de la música sacra</i>	283-302
FLÓREZ, R., O. S. A., <i>El Dios de Hegel</i>	479-514
HERRERO, Z., O. S. A., <i>Algunos puntos conciliares en torno a la doctrina del matrimonio</i>	319-346
MATEOS, C., O. S. A., <i>Inmunidad de María de la culpa original</i> (II)	131-147
MORÁN, J., O. S. A., <i>La noción agustiniana de "sacramentum" en la interpretación de J. L. Berti</i>	23- 40
MORÁN, J., O. S. A., <i>San Agustín y la unidad de los cristianos.</i>	535-564
RODRÍGUEZ BRAVO, D., O. S. A., <i>En torno a la verdad histórica de la Biblia</i>	239-282
RUBIO, P., O. S. A., <i>¿Es el episcopado un sacramento distinto del presbiterado? Puntos de vista de Juan Lorenzo Berti.</i>	41- 55
SAN ROMÁN, J. V., O. S. A., <i>Un nuevo modelo de familia ...</i>	303-317
VARA, P., O. S. A., <i>Inquietud agustiniana: Tomás de Argentina.</i>	57- 83
VITERBO, S. de, <i>Quaestiones de quolibet</i> (F. Casado)	109-129
TEXTOS Y GLOSAS	
CILLERUELO, L., O. S. A., <i>Lexikon für Theologie und Kirche.</i>	363-367
JÁÑEZ BARRIO, T., O. S. A., <i>La vocación religiosa en el Vaticano II</i>	369-383
RODRÍGUEZ BRAVO, D., O. S. A., <i>Asamblea Nacional de Prefectos de Estudios de Seminarios Mayores</i>	565-588

	Págs.
RUBIO, J., O. S. A., <i>Para leer a Teilhard de Chardin. La dialéctica teilhardiana</i>	589-594
SAN ROMÁN, J. V., O. S. A., <i>Conversión (dimensión psico-social)</i>	149-156

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

AUZOU, G., <i>De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo</i>	599
AYUSO MARAZUELA, T., <i>La Biblia visigótica de San Isidoro de León. Contribución al estudio de la Vulgata en España</i> ...	164
BAUER, J. B., <i>Diccionario de teología bíblica</i>	388
BENKTSON, B.-E., <i>Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich</i>	596
BENOIT, P., <i>Passion et Résurrection du Seigneur</i>	388
BLINZIER, I., <i>El processo di Gesù</i>	170-171
BLINZIER, I., <i>Johannes und die Synoptiker</i>	168
BRAUN, H., <i>Qumram und das Neue Testament</i>	391
CHALANDAR, X. de, <i>Las Parábolas</i>	387
EICHRODT, W., <i>Der Herr der Geschichte. Jesaja</i> ... 13-23, 28-39,	595
GAECHTER, P., <i>Die literarische Kunst im Mattäus Evangelium</i> ...	168
GELIN, A., <i>El hombre según la Biblia</i>	386
GONZÁLEZ, A., <i>El libro de los salmos. Introducción, versión, comentarios</i>	171
GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., <i>Profetas, sacerdotes y reyes en el Antiguo Testamento</i>	390
GRAUT, R.-M., <i>L'interpretation de la Bible des origenes chrétiens a nos jours</i>	597
GRELOT, P., <i>Einführung in das Verständnis der H. Schrift. Werden u. Entfaltung der biblischen Offenbarung</i>	595
GROLLENBERG, L., <i>Panorama del mundo bíblico</i>	389
GUICHOU, P., <i>Los salmos comentados por la Biblia</i>	171-172
GUTBROD, K., <i>Die Wundergeschichten des Neuen Testament</i>	392
HAAG, H., <i>Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda</i>	168
HAAG, H., <i>Biblische Schöpfungslehre und Kirchliche Erbsündenlehre</i>	601
HAAG, H. - HAAS, A. - HURZELER, J., <i>Bible et evolution</i>	387
HAAG, H. - HAAS, A. - HURZELER, J., <i>Evolución y Biblia</i>	386
HABIB ARKIN, A., <i>La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de Fray Luis de León</i>	597
HAMP, V., STENZEL, M. y KURZINGER, J., <i>Die Bibel</i>	385
HAREMBERG, W., <i>Jesus und die Kirchen. Bibel kritik und Bekenntnis</i>	391
HAURET, CH., <i>Initiation a l'Ecriture Sainte</i>	598
HULSBOSCH, A., <i>God's Creation, Sin and Redemption in an Evolving World</i>	167
KUSS, O., <i>Der Brief an die Hebräer</i>	596
LAMMERS, K., <i>Horen, Sehen und Glauben in Neuen Testament</i> ...	601
LAPPLE, A., <i>Die Apokalypse nach Johannes</i>	166
LEON-DUFOUR, X., <i>Die Evangelien und der historische Jesus</i> ...	166
LUBAC, H., <i>L'Ecriture dans la Tradition</i>	172
LYONNET, S., <i>La historia de la salvación en la carta a los Romanos</i>	599
LYONNET, S., <i>La storia della salvezza nella Lettera ai Romani</i> .	386
MORÁN, G., <i>L'Ecriture et la Tradition</i>	385

	Págs.
PARAMO, S., <i>Temas bíblicos. Temas generales. Temas evangélicos. Temas mariológicos y paulinos. Temas paulinos</i>	600
PASELA, R., <i>Die Vision des Stephanus</i>	601
ROWLEY, H. H., <i>Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit</i>	165
RUPPERT, L., <i>Die Josephserzählung der Genesis, Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen</i>	169
RUPPRECHT, W., <i>Der alte Mensch. Eine biblische Bestimmung</i>	390
SANTOS-OTERO, A. de, <i>Das Kirchenlavische Evangelium des Thomas</i>	595
SCHELKLE, K. H., <i>Wort und Schrift. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des N. T.</i>	164-165
SCHMID, H. H., <i>Wesen und Geschichte der Weisheit</i>	170
SCHNACKENBURG, R., <i>Herders theologischer Kommentar zum N. Testament</i>	167-168
SEIDENSTICKER, Ph., <i>Paulus, verfolgte Apostel Jesu Chrsisti</i>	169
STROBEL, A., <i>Die moderne Jesusforschung</i>	390
TRILLING, W., <i>Im Anfang schuf Gott</i>	166
TRILLING, W., <i>Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu</i>	165
TUYA, M. de, SALGUERO, J., <i>Introducción a la Biblia. I, Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones</i>	602
VARIOS, <i>Grandes temas bíblicos</i>	600
WESTERMANN, C., <i>Der Psalter</i>	392
ZINK, J., <i>Womit wir leben können</i>	392
<i>Die biblische Welt. Das Neue Testament</i>	392
<i>Die biblische Welt. Das Alte Testament</i>	393
<i>La Sagrada Escritura</i>	598

TEOLOGIA DOGMATICA

ABARZUZA, J. de, <i>Teología del dogma católico</i>	395
ANDRÉ BRIEN, <i>El camino de la fe</i>	403
AUGUSTINUS, A., <i>Die Ordnung</i>	398
BACIOCCHI, J. de, <i>L'Eucharistie</i>	397
BERTSCH, L., <i>Botschaft von Christus und unsere Erlösung bei Hippolyt von Rom</i>	608
BISMARCK, K. von - WALKER, O., <i>Neue Grezen</i>	399
BOUYER, L., <i>Eucharistie. Théologie et spiritualité de la priere eucharistique</i>	406
BÜLHMANN, W., <i>Visages de l'Eglise d'Afrique</i>	603
CONGAR, M. J., <i>Santa Iglesia</i>	159
CORTI, G., <i>Il "Tractatus de Gratia" di Guglielmo d'Auvegne</i> ..	603
CRESPY, G., <i>Ensayo sobre Teilhard de Chardin</i>	605
DE RU, G., <i>De Rechtaardiging big Augustinus</i>	407
FILTHAUT, Th., <i>Umkehr und Erneuerung, Kirche nach dem Konzil.</i>	394
FRIES, H., <i>Wir und die Andern</i>	400
GREGOR VON NAZIANZ, <i>Fünf theologische Reden</i>	609
HALBFAS, H., <i>Der Religionsunterricht. Didaktische und psychologische Konture</i>	606
HENRICH, P., <i>Die christliche Armut</i>	401
JEREMÍAS, J., <i>Le bapteme des enfants pendant les quatre premières siècles</i>	604
KAEHLER, M., <i>Aufsätze zur Bibelfrage</i>	607
KAISER, A., <i>Natur und Gnade im Urstand</i>	402
KOENIG, H., <i>Das organische Denken Augustinus</i>	407
LAGARDE, G., <i>Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiastiques</i>	610

	Págs.
LOCHER, G. F. D., <i>Hoop, Eduwigheid en Tipd de Prediking van Augustinus</i>	407
MAX SECKLER, <i>Le salut et l'histoire</i>	393
MOLTMANN, J., <i>Theologie der Hoffnung</i>	157
MUEHLEN, H., <i>Una Mystica Persona</i>	608
MUELLER, A., <i>Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Grossen</i>	607
NAVARRO, A., <i>La iglesia sacramento de Cristo sacerdote</i>	159
NICOLÁS, M. J., <i>Marie, Mère du Sauveur</i>	602
NICOLAU, M. - DANIELOU, J. - MOLINARI, P. - GARCÉS, N. G., <i>La Iglesia del Concilio. Comentario a la Constitución dogmática "Lumen gentium"</i>	160
NORENBERG, K.-D., <i>Analogia imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs</i>	401
NYS, H., <i>Le salut dans l'Evangile. Etude historique et critique du problème du salut des infideles dans la litterature théologique récente (1912-1964)</i>	406
O'BRIEN, J. A., <i>Gott lebt. Beweise für die Existenz Gottes</i>	607
PHILIPS, Mgr., <i>L'Eglise et son mystère au deuxieme Concile du Vatican</i>	604
RAHNER-RATZINGER, <i>Episcopado y Primado</i>	161
RATSCHOW, C. H., <i>Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung</i>	401
ROGUET, A. M., <i>Los sacramentos signos de vida</i>	404
SCHILLE, G., <i>Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus</i>	394
SCHILLEBEECKX, E., <i>Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz</i>	606
SCHINDLER, A., <i>Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre</i> ...	395
SCHNEIDER, J., <i>Das Güte und die Liebe nach der Lehre Alberts des Grossen</i>	606
SCHOTT, E., <i>Taufe und Rechtfertigung in kontroverstheologischer Sicht</i>	395
SCHULTZ, H. J., <i>Tendenzen der Theologie im XX Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts</i>	398
SPIAZZI, R., <i>La vergine Maria madre della Chiesa</i>	397
SPLETT, T., <i>Die Trinitätslehre G. W. F. Hegel</i>	398
STOCKMEIER, P., <i>Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus</i>	609
TILLMANN, K., <i>Das Glaubensgespräch mit Andern</i>	400
THURIAN, M., <i>La Eucaristía, memorial del Señor. Sacrificio de acción de gracias y de intercesión</i>	404
VARIOS, <i>Documentos del Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones</i>	160
VARIOS, <i>Mysterium salutis</i>	157
VARIOS, <i>El Concilio Ecuménico Vaticano II</i>	161
VARIOS, <i>Conceptos fundamentales de teología</i>	162
VARIOS, <i>Estudios sobre el Concilio Vaticano II</i>	163
VARIOS, <i>Theologie du péché</i>	393
VARIOS, <i>El misterio pascual</i>	405
VARIOS, <i>La Chiesa nel mondo contemporaneo. Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II</i>	405
VISSERT HOOFT, W. A., <i>Die ganze Kirche für die ganze Welt</i> ...	400
VISSERT HOOFT, W. A., <i>Oekumenischer Aufbruch. Hauptschriften, Band II</i>	605
WINKLHOFER, A., <i>L'Eglise presence du Christ</i>	396
UN EQUIPE DE LAICS ET PRETRES, <i>Constitution "Sacrosanctum Concilium"</i>	163
<i>Protestantische Texte aus dem Jahre EFPL. Dokument, Bericht, Kommenter</i>	399

	Págs.
<i>Kontexte</i>	399
XXII Semana Española de Teología. Teología del episcopado. Otros estudios	403
Theologische Akademie	402
<i>Mysterium Salutis: Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik. II.</i> <i>Die Heilsgeschichte von Christus</i>	609

CIENCIAS MORALES Y CANONICAS

ALAIN DE LILLE, <i>Liber poenitentialis</i>	175
ALONSO, J. M., <i>Derechos de la conciencia errónea y otros derechos.</i>	174
ARAMBURU CENDOYA, I., <i>Las primitivas Constituciones de los agustinos</i>	173
BOKLER, W. - FLECKENSTEIN, H., <i>Die sexualpädagogischen Richtlinien</i>	415
BODAMER, J., <i>Propedéutica de la vida conyugal</i>	178-179
BROCHER, T. - GEVLACH, W., etc., <i>Der Zwang zum Frieden</i>	413
CANTERA BURGOS, F., <i>El tratado "Contra caecitatem iudaeorum" de Fr. Bernardo Oliver</i>	175-176
COSTA, V., <i>Orientamenti per una psicopedagogia pastorale della castità</i>	411
COSTE, R., <i>Moral internacional</i>	613
EVDOKINOV, L., <i>Sacramento del amor</i>	410
FERNÁNDEZ REGATILLO, E., <i>Derecho parroquial</i>	173-174
GARCÍA CANTERO, G., <i>El concubinato en el derecho civil francés.</i>	172-173
GOFFI, T., <i>Spitualità familiare</i>	413
GUIOCHET, H., <i>Sexualité et equilibre</i>	176
HAMELIN, A. M., <i>Tractatus de usuris de Maître Alexandre d'Alexandris. Texte publié et commenté par</i>	612
HEINZMANN, R., <i>Die "Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai</i>	414
KEIL, S., <i>Sexualität. Erkenntnisse und Maßstäbe</i>	415
KERNS, J.-E., <i>Les chrétiens, le mariage et la sexualité</i>	409
KLOMS, H., <i>Demokratie und Moral Toleranz und Kirche</i>	409
LEMATTRE, G. y S., <i>El amor ¿es un placer?</i>	177
LEPP, I., <i>Amor, neurosis y moral cristiana</i>	178
MARTÍNEZ BALIRACH, J., <i>Estudios modernos de moral</i>	177
MAURO, A., <i>De Ecclesiae tributorum iure in viginti disciplina</i> ...	408
MERTENS DE WILMARS, M., <i>Psicopatología de la anticoncepción</i> ...	614
MOZOS, J. L. de los, <i>El principio de la buena fe</i>	618
NOVAK, M., <i>Ehelicke Praxis-Kirliche Lehre. Erfahrungsberichte.</i>	612
OLIVAR, A., <i>Sacramentarium Rivipullense. Momenta Hispaniae Sacra</i>	173
ORAISON, M., <i>Armonía de la pareja humana</i>	613
RAHNER, K. - GOERRES, A., <i>Der Leib und das Heil</i>	416
REDING, M., <i>Fundamentos filosóficos de la teología moral católica.</i>	174
ROBINSON, J. T. A., <i>Sincero para con Dios</i>	411
ROCHE, J., <i>Eglise et liberté religieuse</i>	410
ROLDÁN, A., <i>La conciencia moral</i>	408
SUÁREZ, F., <i>Defensio Fidei III. Principatus Politicus o la Soberanía popular</i>	176
TESSAROLO, A., <i>Saggio teologico su l'amore coniugale</i>	414
TETTAMANZI, D., <i>Matrimonio y virtudes teologales. Matrimonio y apostolado</i>	614
THIELICKE, H., <i>Theologische Ethik</i>	614
TREVETT, R. F., <i>La iglesia y el sexo</i>	615
URIARTE, P., <i>Populorum Progressio (texto y comentario)</i>	615
VOGEL, C., <i>Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne</i> ...	409

	Págs.
<i>Les enseignements pontificaux: L'Education. Le corps humain. Le mariage. Le saint rossaire</i>	412
 CIENCIAS HISTORICAS	
BARRACLOUGH, G., <i>Introducción a la historia contemporánea</i> ...	182
BONNARDIERE, A.-M., <i>La Recherche de chronologie augustiniennne.</i>	181
CARCELLER, M., <i>Historia general de la Orden de Agustinos Recoletos</i>	616
CHERARDINI, B., <i>La seconda Riforma: Uomini e scóle del Protestantesimo moderno</i>	618
CROSS, F. L., <i>Studia Patristica</i>	184
DAUJAT, J., <i>El cristianismo y el hombre contemporáneo</i>	184
FOREVILLE, R., <i>Latran I, II, III y Latran IV</i>	179
GILL, J., <i>Eugenio IV, Papa de la unidad de los cristianos</i>	616
GOÑI GAZTAMBIDE, J., <i>Los españoles en el Concilio de Constanza. Notas biográficas</i>	617
GUGLIERI NAVARRO, A., <i>Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional</i>	617
JOBIT, P., <i>El obispo de los pobres</i>	182
KOENIG, F., <i>Diccionario de las religiones</i>	183
KRAFT, H., <i>Kirchen Väter Lexikon</i>	180
LACROIX, B., <i>Orose et ses idées</i>	180
LOEWENICH, W., <i>Von Augustin zu Luther</i>	181
VARIOS, <i>Los monjes y los estudios</i>	179
WIMMER, O., <i>Handbuch der Namen und Heiligen</i>	183
 CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD	
ABAD, M., <i>La oración y sus fuentes según San Agustín</i>	202
AGUSTÍN, S., <i>Sermons pour la Pâque</i>	207
AHERM, B. M., <i>Epístolas a los Gálatas y a los Romanos</i>	631
ALONSO, J., <i>¿Qué es la historicidad de los Evangelios?</i>	420
ALONSO GONZÁLEZ, L., <i>El sacerdote y su formación</i>	620
AMBROSIO, S., <i>Obras de San Ambrosio</i>	206
ANSON, P. F., <i>Partir au desert. Vingt siecles d'eremitisme</i>	428
AUZOU, J., <i>La force de l'esprit</i>	428
ATANASIO, S., <i>Osterbriefe des Athanasios</i>	206
BARTINA, S., <i>Atlas de la vida de Jesús</i>	196
BERENICE, M., <i>La catequesis hoy</i>	186
BERGOFF, E., <i>La felicidad de la mujer en el matrimonio</i>	425
BERNHARD, J., <i>Gestalten und Gewalten</i>	430
BONARDI, P.-LUPO, T., <i>L'Imitazione di Cristo e il suo autore</i> ...	430
BONILLART, H., <i>Logique de la foi</i>	196
BROWN, R. E., <i>Evangelio y epístolas de San Juan</i>	418
BROX, N., <i>Paulus und sein Verkündigung</i>	193
BULTOT, R., <i>La doctrine du mépris du monde</i>	199
CABODEVILLA, J., <i>La Impaciencia de Job</i>	623
CAMBIER, J., <i>Vie chretienne en Eglise</i>	205
CARDONELL, J., <i>Del buen Dios, Al Dios vivo</i>	627
CAVALLETI, S., <i>Ebraismo e spiritualità cristiana</i>	425
CERBELAND SALAGUNAC, B., <i>Fátima et notre temps</i>	626
CERIANI, G., <i>Introducción a la teología pastoral</i>	621
CERVIA, A., <i>El libro de Caná. Reflexiones acerca del matrimonio.</i>	416
CHENU, D., <i>La fe en la inteligencia</i>	418
CHILLERUELO, L., <i>El monacato de San Agustín</i>	201
COGNET, L., <i>Newman ou la recherche de la vérité</i>	427

	Págs.
CONGAR, Y. M., <i>Jesucristo</i>	428
CONGAR, Y. M., <i>Los laicos, la Iglesia y el mundo, la libertad religiosa. Diario del Concilio</i>	207
CORVEZ, M., <i>De la science a la foi</i>	197
COSTE, R., <i>L'Homme-Prêtre</i> ,	425
COURTENEY MURRAY, J., <i>Le problème de Dieu de la Bible à l'incroyance contemporaine</i>	197
DANIELOU, W. F., <i>Historia de la salvación y Liturgia</i>	434
DELLA TORRE, L., <i>La nueva misa para la acción pastoral</i>	621
DHO, G. - CSONCA, L. - NEGRI, G. C., <i>Metodología de la catequesis</i>	190
DILTHEY, W., <i>Introducción a las ciencias del espíritu</i>	428
DOLORES, M., <i>Entfaltung der Persönlichkeit im Ordensleben Eine Psychologie der religiösen Gemeinschaft</i>	198
DUBOIS, M., <i>Generaciones en conflicto</i>	627
ELL, E., <i>Formación espiritual de los adolescentes</i>	424
EMERY, P.-Y., <i>Habiter en frères tous ensemble. Les psalmes et l'unité de l'Eglise selon Saint Augustin</i>	200
ENGELMAN, H., <i>He perdido la fe</i>	630
EVELY, L., <i>Nuestro Padre</i>	419
FISCHER, H., <i>Introducción al catecismo católico</i>	185-186
FLANAGAN, N.-M., <i>Hechos de los apóstoles</i>	631
GALOT, J., <i>Animatrice de communante. La supérieure dans le style du Concile</i>	622-623
GANNER, P., <i>Claudel humour, joie et liberté</i>	193
GEORGE, A., <i>El evangelio de San Pablo</i>	418
GIERSE, G., <i>Matrimonio obra de arte</i>	416
GIL, C., <i>Testimonios sobre los cursillos</i>	192
GIRONIMO, A. di, <i>Il fabro age lavoró con Dio</i>	619
GODIN, A., <i>El Dios de los padres y el Dios de los hijos</i>	420
GODOY, C., <i>Catequesis y formación Conciliar</i>	186-187
GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., <i>¿Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes?</i>	628
GONZÁLEZ MORALEJO, R., <i>El Magisterio pontificio y jerárquico en evolución histórica de la acción católica española</i>	627-628
GUITTON, J., <i>Cristo desgarrado</i>	621-622
GUITTON, J., <i>Diálogos con Paulo VI</i>	624-625
GUITTON, J., <i>El seglar y la Iglesia</i>	618-619
HAERING, B. y otros, <i>Problemas de la educación para la primera confesión</i>	188
HAERING, B., <i>La nueva alianza vivida en los sacramentos</i>	619-620
HERRERA, L., <i>Mes de mayo en ejemplos</i>	420
HILDEBRAND, D. von, <i>Liturgia y personalidad</i>	205
HUNT, I., <i>El bautismo</i>	420
JOUNEL, P., <i>La concélébración</i>	433
JUNGSMANN, J. A., <i>El domingo y la misa dominical</i>	625
KEMPEM, T. von, <i>De imitatione Christi. Nachfolge Christi und vier andere Schriften</i>	417
LALOU, J., <i>Estructuras mentales del cristianismo</i>	632
LANGER, W., <i>Keryma und Katechese</i>	194
LANGRE, M., <i>Alma humana y ciencia moderna</i>	207
LAURENTIN, A., <i>Liturgia en construcción</i>	434
LEUSE, H., <i>Deutsche mystische schriften</i>	204
LUBIUSKA de LEVAL, H., <i>La educación del sentido religioso</i>	423
MACHADO, L. A., <i>Temas conciliares para cursillos de cristiandad</i>	191
MARLE, R., <i>Dietrich Bouhoefer témoin de Jesus-Crist parmi ses freres</i>	623
MASSARD, M., <i>Foi chretienne, vérité de l'Homme</i>	427
MICHEL, G., <i>Chrétiens de plein vent</i>	629-630
MOLLAT, D., <i>Dodici meditazioni sul vangelo di san Giovanni</i>	203

	Págs.
MORTARINO, G., <i>La palabra de Dios</i>	629
MORIARTY, F. L., <i>La esperanza de Israel</i>	420
MULLER-ECKHARD, <i>Educación sin coerción</i>	424
NEILL, S., <i>Foi chrétiennes et autres croyances</i>	628
NICET, J., <i>Misión de catequista en la Iglesia</i>	188-189
NICET, J., <i>Renovación litúrgica y catequesis</i>	189
ODERIZ, J., <i>Manual catequístico</i>	188
OROZCO, Bto. A. de, <i>Tratado de las siete palabras que María Santísima habló</i>	421
PENNING, P., <i>Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de San Ignacio de Loyola</i>	625-626
PIEPER, J., <i>Mosse und Kult</i>	205
PORRO CARDEÑOSO, J., <i>Al compás del amor</i>	419
QUADFLIEG, J., <i>Manual del primer libro de vida cristiana</i>	628
QUEVREMONT, P., <i>Dieu et l'Homme créateur</i>	432
QUINN, R., <i>El matrimonio cristiano</i>	420
RAHNER, K., <i>Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch</i> ..	198
RAHNER, K., <i>Est-il possible aujourd'hui de croire?</i>	426
RAHNER, K., <i>Serviteurs du peuple de Dieu</i>	427
RAHNER, K., <i>Sur la profession religieuse</i>	203
RAHNER, K., <i>Sur le baptême; Sur le mariage; Sur le sacrement des malades</i>	192
RAHNER, K., <i>Sur le sacerdote</i>	195
RAHNER, K., <i>Sur le sacerdote</i>	195
RAHNER, K., <i>XX° Siècle, siècle de grâce?</i>	426
RENARD, M., <i>Vida apostólica de la religiosa hoy</i>	199
RIBER, M., <i>Biblia y catequesis I y II</i>	187
RIBER, M., <i>Catequesis del ecumenismo, Sugerencias</i>	158
SALDIOGLORIA, P., <i>Respuestas a un protestante</i>	420
SALINAS, G., <i>La delincuencia de menores</i>	420
SCOTT, J., <i>La visión cristiana</i>	626-627
SHERIDAN, T. L., <i>La Iglesia en el Nuevo Testamento</i>	420
SIEGMUND, G., <i>Fe en Dios y salud psíquica</i>	426
SLOYAN, G. S., <i>Evangelió de San Marcos</i>	631
STANLEY, D. M., <i>Evangelió de San Mateo</i>	631
ESTRAUB, W., <i>Catequesis en dibujos</i>	417
SUSO BRAUM, H., <i>Epistel vom rechtem Gottesbibd</i>	204
TAWARD, G. H., <i>La presencia de Dios en el A. T.</i>	420
TRUHLAR, K. W., <i>Nuestra experiencia personal de Cristo</i>	429
TUNG, A., <i>En un mundo que sufre</i>	630-631
TURPADO, A., <i>Espiritualidad agustiniana y vida de perfección. El ideal monástico agustiniano en Santo Tomás de Villanueva.</i>	204-431
UNIÓN ALEMANA DE CATEQUISTAS, <i>Eucaristía y catequesis. Formación eucarística del niño</i>	190
URTASUN-CHARUE-HUYGHE, <i>Los religiosos hoy y mañana</i>	432
VANCOURT, R., <i>Crisis del cristianismo</i>	422
VAN ECKOUT, M. T., <i>Nuestros hijos ante lo sexual</i>	422
VARIOS, <i>Guía práctica para la formación de catequistas</i>	189
VARIOS, <i>La Iglesia que sufre</i>	631
VARIOS, <i>La vocación misionera</i>	203
VARIOS, <i>Los religiosos hoy y mañana</i>	419
VARIOS, <i>Métodos catequísticos de hoy</i>	625
VARIOS, <i>Mundo moderno y noción de Dios</i>	429
VARIOS, <i>Oración y teólogos</i>	198
VARIOS, <i>Por una formación religiosa para nuestro tiempo</i>	432
VARIOS, <i>I y II semana de estudios para formadores</i>	202
VAWTER, B., <i>Introducción a las epístolas paulinas 1.ª y 2.ª a las tesalonicenses</i>	418
<i>Concilio Vaticano II. Antología</i>	195

	Págs.
Concilio Vaticano II. <i>L'apostolat des laïcs</i>	194
WIRTZ, H., <i>Del eros al matrimonio</i>	417
WIRTZ, H., <i>¿Está San Pablo en contra del sermón del monte?</i>	420
—, <i>La Iglesia en el mundo contemporáneo</i>	417
—, <i>Laudes, Vêpres et Complies de l'Office Romain</i>	433
—, <i>La vida y el misterio de los presbíteros</i>	418
—, <i>Libro de la asamblea</i>	425
—, <i>Los diez mandamientos y la crítica bíblica</i>	420
—, <i>¿Por qué amo a la Virgen?</i>	420
—, <i>¿Por qué trabajo?</i>	420
—, <i>Presentación de la fe cristiana</i>	624

CIENCIAS FILOSOFICAS

BARTHELEMY - MADAULE, M., <i>La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin</i>	439
BERTI, E., <i>L'unità del sapere in Aristotele</i>	208
BEYER, W., <i>Hegel-Jahrbuch</i>	637
BLOCH, E., <i>Avicena y la izquierda aristotélica</i>	437
BONAVENTURA, S., <i>Il principio della conoscenza</i>	213
CABA, P., <i>Biografía del hombre</i>	632
CATURELLI, A., <i>La Filosofia</i>	209
CHAUCHARD, P., <i>El ser humano según Teilhard de Chardin</i>	435
CHAUCHARD, P., <i>La creación evolutiva</i>	635
CORVEZ, M., <i>De la ciencia a la fe - Teilhard de Chardin</i>	638
CRUSAFONT, M. - MELÉNDEZ, B. - AGUIRRE, E., <i>La evolución</i>	439
DERISI, O. N., <i>Actualidad del pensamiento de San Agustín</i>	215
ELLUL, J., <i>Le Vouloir et le Faire</i>	636
ETCHEVERRY, A., <i>El conflicto actual de los humanismos</i>	634
FITZSIMONS, M. A. - McAVOY, T. T. - O'MALLEY, <i>La imagen del hombre</i>	633
FRAILE, G., <i>Historia de la Filosofía: III. Del humanismo a la Ilustración</i>	440
GUITTON, J., <i>Justificación del tiempo</i>	639
HOHLENBERG, J., <i>Kierkegaard</i>	636
JASPERS, K., <i>Origine e senso della storia</i>	637
LACROIX, J., <i>Marxismo, Existencialismo, Personalismo</i>	635
LEFRINGHAUSE, K., <i>Interessengruppen als Problem politischer ...</i>	436
LÓPEZ QUINTAS, A., <i>Hacia un estilo integral de pensar. I, Estética. II, Metodología-Antropología</i>	634
LUBAC, H. de, <i>Blondel et Teilhard de Chardin</i>	211
LUBAC, H. de, <i>El drama del humanismo ateo</i>	638
MARQUÍNEZ ARGOTE, G., <i>En torno a Zubiri</i>	210
MERLEAU-PONTY, M., <i>Signos</i>	216
MUZIO, G., <i>Tomismo oggi</i>	212
MYNAREK, H., <i>Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses</i>	214
NOGAR, R., <i>La evolución y la filosofía cristiana</i>	634
RABADE ROMEO, S., <i>Verdad, Conocimiento y Ser</i>	210
RABADE, S., <i>Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV</i> ...	436
RABUT, O. A., <i>Diálogo con Teilhard de Chardin</i>	438
RIZZO, E., <i>La problemática de Teilhard de Chardin</i>	438
SCHMOELZ, F. M., <i>Chance und Dilema der politischen Ethik</i>	436
SCIACCA, M. F., <i>Estudios sobre filosofía moderna</i>	213
SCIACCA, M. F., <i>Historia de la filosofía</i>	437
SERTILLANGES, A. D., <i>El Cristianismo y las Filosofías</i>	208

	Págs.
SIEWERTH, G., <i>Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin</i>	632
STEENBERGHEN, F. van, <i>La philosophie en XIII^e siècle</i>	212
TOINET, P., <i>Existence chretienne et philosophie</i>	214
TRUHLAR, K. W., <i>Slovjev y Teilhard</i>	435
VARIOS, <i>Kritik und Metaphysik Studien</i>	212
VARIOS, <i>La Filosofia della natura nel medioevo</i>	440
VERNEAUX, R., <i>Filosofia del hombre</i>	440
VONESSEN, F., <i>Mythos und Wahrheit</i>	215
WILHELMSEN, F. D., <i>El problema de la trascendencia en la metafísica actual</i>	633

CIENCIAS PSICOLOGICAS Y SOCIALES

AEPPI, E., <i>Personalidad. La esencia del hombre maduro</i>	225
AGAZZI, A., <i>Historia de la Filosofia y la Pedagogia</i>	218
AGAZZI, A., <i>Psicología del niño</i>	446
ALLPORT, G. W., <i>La personalidad. Su confirmación y desarrollo.</i>	224
ANASTASI, A., <i>Tests psicológicos</i>	450
ANCONA, L., <i>Cuestiones de Psicología</i>	235
ARENDT, H., <i>Essai sur la révolution</i>	649
ARVON, H., <i>Historia breve do anarquismo</i>	455
ASPERGER, H., <i>Pedagogia curativa</i>	222
BACHRACH, A. J., <i>Cómo investigar en psicología</i>	640
BALL, R. J., <i>Inflación y teoría monetaria</i>	231
BANY, M. A. - JOHNSON, L. V., <i>La dinámica del grupo en la educación</i>	217
BECK, W., <i>Psicología social. Fundamentos y estructuras</i>	645
BELL, H. M., <i>Cuestionario de adaptación para adultos</i>	447
BELL, H. M., <i>Cuestionario de adaptación para adultos</i>	236
BERGE, A., <i>Educación sexual y afectiva</i>	648
BIESTEK, F. P., <i>Las relaciones del "casework"</i>	217
BIGO, P., <i>Marxismo y humanismo</i>	458
BISSONNIER, H., <i>La expresión. valor cristiano</i>	444
RONDAT, A., <i>Juventud y familia en la era del átomo</i>	221
BRAUDEL, F., <i>Las civilizaciones actuales. Estudio de la historia económica y social</i>	458
BROCKMOLLER, K., <i>Industriekultur und Religion</i>	233
BROESSE, U., <i>Wirtschaftsordnung und Arbeitsrecht in Spanien</i> ...	235
BUEHLER, K., <i>Crisis de la psicología</i>	640
CALAN, P., <i>Les professions. Solutions a la crise du syndicalisme?</i>	230
CAMPELO, M. M., <i>Problemas de la infancia</i>	451
CARUSO, J. A., <i>Bios Psique Personas</i>	641
CAVANAGH, J. R. - MC GOLDRICK, J. R., <i>Psiquiatria fundamental.</i>	225
CENTRO NACIONAL DE VOCACIONES (Francia), <i>Guía de pastoral vocacional</i>	647
CERDÁ, E., <i>Cuestionario S. N. 59</i>	447
CHARMOT, F., <i>Esbozo de una pedagogía familiar</i>	224
CHAUCHARD, P., <i>El dominio de sí mismo</i>	644
CORMAN, L., <i>La educación en la confianza</i>	217
COUDREAU, F., <i>El niño ante el problema de la fe</i>	221
CRUCIFON, G., <i>Iniciación a la psicología dinámica</i>	222
DAMSEAUX, E. - SOLANA, E., <i>Historia de la Pedagogía</i>	647
D'ANTONIO, W. - PIKE, F. B., <i>Religión. revolución. Nuevas formas de transformación en Latinoamérica</i>	459
DESAL, <i>América Latina y desarrollo social</i>	231
DESSOIR, M., <i>Vom Jenseits der Seele</i>	449

	Págs.
DOBB, M., <i>Argumentos sobre el socialismo</i>	452
DURH, J., <i>El arte de las artes: educar un niño</i>	648
DUMAZEDIER, J., <i>Hacia una civilización del ocio</i>	454
DUYCKAERTS, F., <i>La formación del vínculo sexual</i>	644
ELIA, M., <i>El silencio de los jóvenes</i>	219
EY, H., <i>La conciencia</i>	642
FARBER, B., <i>Kinship and family organization</i>	227
FISCHER, E., <i>Problemas de la generación joven</i>	451
FICHTER, J. H., <i>Sociología</i>	650
FOLLIET, J., <i>Progresismo e integrismo</i>	233
FORNARI, F., <i>La vida afectiva originaria en el niño</i>	226
GAGERN, F. von, <i>El tiempo de la madurez sexual</i>	445
GALNARD, P., <i>Descubrimiento del inconsciente</i>	442
GEYER, H., <i>Tratado de la tontería humana</i>	453
GÓMEZ MOLLEDA, M. D., <i>Los transformadores de la España con-</i> <i>temporánea</i>	443
GRABER, G. H., <i>Psicología del hombre</i>	216
GRIEGER, G., <i>Characterología étnica</i>	227
GRIEGER, P., <i>Characterología pastoral</i>	444
GRIEGER, P., <i>Tratado de Pedagogía. I tomo: Pedagogía general.</i>	218
GROUPE LYONNAIS, <i>La acción del hombre sobre el psiquismo hu-</i> <i>mano</i>	226
GUARNERO, L., <i>Introducción a la Psicología científica y peda-</i> <i>gógica</i>	445
GUNDLACH, G., <i>Die Ordnung der menschlichen Gessellschaft</i>	232
HAFSTAETTER, P. K., <i>Introducción a la Psicología social</i>	226
IBARRA, O., <i>Didáctica moderna</i>	450
JEANNIERE, A., <i>Antropología sexual</i>	644
JERPHANGNON, L., <i>¿Qué es la persona humana?</i>	646
KAHN, J. H., <i>Psico-biología evolutiva</i>	646
KNAPP, R. H., <i>Orientación escolar</i>	236
KRICH, A. M., <i>Los homosexuales vistos por sí mismos y por sus</i> <i>médicos</i>	219
KUNG-KOAN, J., <i>Confucio, educador</i>	442
KÜNKEL, F., <i>Del Yo al Nosotros</i>	442
LACROIX, J., <i>Psicología del hombre de hoy</i>	641
LANGE, F., <i>El lenguaje del rostro</i>	449
LECLERCQ, J., <i>Hacia una familia nueva</i>	221
LILLEY, S., <i>Hombres, máquinas e historia</i>	441
LÓPEZ IBOR, J., <i>Las neurosis como enfermedades del ánimo</i>	451
LUBAC, H., <i>Proudhon y el cristianismo</i>	234
LUTZ, J., <i>Psicología y psicopatología infantil</i>	448
MAERZ, F., <i>Dos ensayos de pedagogía existencial</i>	641
MAGISTRETTI, F., <i>El muchacho y su mundo afectivo</i>	223
MARX, A., <i>Hacia una teología de la economía</i>	456
MAY, R. - ANGEL, E. - ELLENBERGEN, A. F., <i>Existencia</i>	642
MICHAUX, L., <i>Psiquiatría infantil</i>	225
MONTMOLLIN, M. de, <i>Enseñanza programada</i>	639
MÜLLER, Ph., <i>La psicología en el mundo moderno</i>	643
NELL-BREUNING, O. von, <i>Capitalismo y salario justo</i>	233
OBREGON, O., <i>Educación burguesa y marxismo</i>	220
PARSON, T., <i>Societies. Evolutionary and comparative perspective.</i>	460
PERETTI, A., <i>Liberté et relations humaines ou l'inspiration non</i> <i>directive</i>	457
PERETTI, M., <i>El concepto de cultura educativa</i>	645
PINILLOS, J. L. - LÓPEZ PIÑERO, J. M. - GARCÍA BALLESTER, <i>Cons-</i> <i>titución y personalidad</i>	442
PLE, A., <i>Vida afectiva y castidad</i>	648

	Págs.
RAINWATER, L., <i>Family Design. Marital Sexuality Size and Contraception</i>	228
RESTEN, A., <i>Comprender y educar a nuestros hijos</i>	220
RESTEN, R., <i>Characterologia del criminal</i>	453
REY, A., <i>Conocimiento del individuo por el test</i>	463
RIVA, S. A., <i>Hacia una pedagogía vocacional</i>	647
ROCHARD, J., <i>Les ouvriers ruraux</i>	456
ROUSSET, S., <i>Conseils d'une psychiatre</i>	441
SCIACCA, M. F., <i>La libertad y el tiempo</i>	448
SELLIER, F., <i>Estrategia de la lucha social</i>	469
SMITH, H. P., <i>Psicología pedagógica</i>	446
STOETZEL, J., <i>Psicología social</i>	446
STOFFER, H., <i>Die Echtheit in anthropologischer und Konflikt-psychologischen</i>	645
TREVETT, R., <i>Psicología sexual</i>	447
TRINITÉ, Ph. de la, <i>Dialogue avec le marxisme? Ecclesiam sum et Vat. II</i>	234
TONI, G., <i>El crecimiento humano. Elementos de Auxología</i>	223
URIARTE, P., <i>La dinámica profunda de la vida económico-social.</i>	231
VARIOS, <i>Huachipato et Lota. Etude sur la conscience ouvriere dans deux entreprises chiliennes</i>	229
VARIOS, <i>Anthropological Approaches to the Study of Religion</i> ...	228
VARIOS, <i>Crisis y futuro de la mujer</i>	219
VARIOS, <i>Professionalization</i>	229
VARIOS, <i>Pädagogische Psychologie</i>	443
VARIOS, <i>Was ist Sozialismus heute?</i>	455
VARIOS, <i>The psychological interior of de family: a sourcebook for the study of whole families</i>	456
VARIOS, <i>Comentarios universitarios a la "Pacem in terris"</i>	457
VARIOS, <i>Logement et vie familiale. Etude sociologique des quartiers nouveaux</i>	459
VIGLIETTI, M., <i>Psicología y Psicotécnica</i>	446
WADKIN, A., <i>Plenitud de amor</i>	444
WALLIS, C. J., <i>Biología práctica</i>	450
WEGMANN, R., <i>El enemigo capital de la educación</i>	640
WILLIAMSON, R., <i>Marriage and family relations</i>	227
WUKMIR, V. J., <i>Psicología de la orientación vital</i>	452
WUKMIR, V. J., <i>El hombre ante sí mismo</i>	454

VARIOS

ALBERES, R.-M., <i>Jean Paul Sartre</i>	469
ANÓNIMO, <i>Al Dios de las manos taladradas</i>	463
BOSC, R., <i>El educador ante la vida internacional</i>	461
BROOKE, Ch., <i>L'Europe au milieu du Moyen-âge</i>	654
CAREC, M., <i>El impacto de la física contemporánea</i>	652
CARROUGES, M., <i>Kafka contra Kafka</i>	653
CHALET, F., <i>Crise d'hommes</i>	462
CICCACI, I., <i>Pequeños héroes en la noche</i>	462
CISZEK, J. W., <i>L'espion du Vatican</i>	465
EGUREN, J., <i>Las técnicas modernas de difusión</i>	461
FUSI-PECCI, O., <i>La vita del Papa Pio VIII</i>	460
GOETHE, <i>Werke</i>	464
LEBEAU, P., <i>Jean Danielou</i>	651
LOHSE, J. M., <i>Kirche ohne Kontakte?</i>	465
LOTZ, J. B., <i>Sein und Existenz</i>	464
LUPPE, R. de, <i>Albert Camus</i>	469
LYON, J., <i>¿Y después?</i>	459

	<u>Págs.</u>
MYNAREK, H., <i>Des Mensch Sinnziel der Weltentwicklung. Das Bild des Menschen in einem dynamischen Universum</i>	468
NIELEN, J. M., <i>Begegnungen</i>	469
PANGE, V. de, <i>Graham Greene</i>	469
PASCAL, <i>Les provinciales</i>	465
PEPERSTRAETE, M. - VASTELS, R., <i>Temoins de la poésie française du moyen age a nos jours</i>	653
QUEROL GAVALDÁ, M., <i>Cancionero musical de la casa Medinaceli</i>	470
RAFRODIDI, P., <i>John Steinbeck</i>	469
RAPP, U., <i>Konzil. Kunst und Künstler</i>	466
ROSCI, M., <i>Europäische Malerei</i>	463
ROUSSEL, J., <i>Péguy</i>	460
RUF, A. K., <i>Briefe an Studenten</i>	465
SEMBIANTE, F., <i>Canción Logbara</i>	463
SEMBIANTE, F., <i>Leopardo blanco</i>	463
STAEHLIN, C. M., <i>Teoría del cine</i>	466
STROBL, W., <i>La realidad científica y su crítica filosófica</i>	625
TOUTAT, J., <i>Esperanza en América del Sur</i>	463
VIEIRA, M., <i>Camínos para la alegría</i>	463
WELTE, B., <i>Von Geist des Christentums</i>	466
ZEZIOLA, B., <i>Juntos en Africa</i>	460
VARIOS, <i>La adaptación misionera</i>	468
VARIOS, <i>Evangelisches Staatslexikon</i>	467
VARIOS, <i>Männer des Konzils</i>	461
VARIOS, <i>Encíclicas misionales</i>	468
VARIOS, <i>Testigos del siglo XX</i>	650-651

LIBROS

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

SANTOS-OTERO, A. de, *Das Kirchenglavische Evangelium des Thomas*; EICHRODT, W., *Der Herr des Geschichte. Jesaja*; GRELOT, P., *Einführung in das Verständnis der H. Schrift Werden u. Entfaltung der biblischen Offenbarung*; BENKTSON, B.-E., *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*; KUSS, O., *Der Brief an die Hebräer*; HABIB ARKIN, A., *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de Fr. Luis de León*; GRANT, R. M., *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*; HAURET, Ch., *Initiation à l'Écriture Sainte*; La Sagrada Escritura; LYONNET, S., *La historia de la salvación en la carta a los romanos*; AUZOU, G., *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo*; PARAMO, S., *Temas bíblicos*; VARIOS, *Grandes temas bíblicos*; HAAG, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*; LAMMERS, K., *Hören, Sehen und Glauben in Neuen Testament*; PESCH, R., *Die Vision des Stephanus*; TUYA, M. de - SALGUERO, J., *Introducción a la Biblia. I, Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones.*

CIENCIAS TEOLOGICO-DOGOMATICAS

NICOLAS, M. J., *Marie Mère du Sauveur*; CORTI, G., *Il "Tractus de Gratia" di Guglielmo d'Auvergne*; BÜHLMANN, W., *Visages de l'Église d'Afrique*; PHILIPS, Mgt., *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican*; JEREMÍAS, J., *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*; CRESFY, G., *Ensayo sobre Teilhard de Chardin (De la ciencia a la teología)*; VISSERT HOOFT, W. A., *Oekumenischer Aufbruch. Hauptschriften, Band 2*; HALBFAS, H., *Der Religionsunterricht, Didaktische und psychologische Konture*; SCHILLEBEECKX, E., *Die eucharistische Gegenwart. Zur diskussion über die Realpräsenz*; SCHNEIDER, J., *Das Güte und die Liebe nach der Lehre Alberts des Grossen*; O'BRIEN, J. A., *Gott lebt. Beweise für die Existenz Gottes*; MUELLER, A., *Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Grossen*; KAEHLER, M., *Aufsätze zur Bibelfrage*; MUEHLEN, H., *Una Mystica Persona*; BERTSCH, L., *Die Botschaft von Christus und unsere Erlösung bei Hippolyt von Rom*; GRECOR VON NAZIANZ, *Fünf theologische Reden*; STOCKMEIER, P., *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*; MYSTERIUM SALUTIS, *Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik. II, Die Heilsgeschichte vor Christus*; LAGARDE, G., *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales.*

CIENCIAS MORALES

NOVAK, M., *Eheliche Praxis-Kirliche Lehre. Erfahrungsberichte*; HAMELIN, A. M., *Le Tractatus de usuris de Maître Alexandre d'Alexandrie. Texte publié et commenté par...*; MOZOR, J. L. de los, *El principio de la buena fe*; COSTE, R., *Moral Internacional*; ORAISON, M., *Armonía de la pareja humana*; MOSQUERO MARTÍN, M., *Casarse todos los días*; TETTAMANZI, D., *Matrimonio y virtudes teologales. Matrimonio y apostolado*; THIELICKE, H., *Theologische Ethik*; TREVETT, R. F., *La Iglesia y el sexo*; URIARTE, P., *Populorum progressio.*

CIENCIAS HISTORICAS

CARCELLER, M., *Historia de la Orden de Agustinos Recoletos*; GILL, J., *Eugenio IV, Papa de la unión de los cristianos*; GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Los españoles en el Concilio de Constanza. Notas biográficas*; LÓPEZ CANEDA, R., *Prisciliano: su pensamiento y su problema histórico*; GUGLIERI NAVARRO, A., *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional*; CHERARDINI, B., *La seconda Riforma: Uomini e scuole del Protestantismo moderno.*

CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD

GUITTON, J., *El seglar y la Iglesia*; MORTARINO, G., *La Palabra de Dios*; GIRONIMO, A. di, *Il fabbro che lavorò con Dio*; HARING, B., *La Nueva Alianza vivida en los Sacramentos*; ALONSO GONZÁLEZ, L. J., *El sacerdote y su formación*; DELLA TORRE, L., *La nueva misa para la acción pastoral. La nueva misa para la catequesis litúrgica*; CERANI, G., *Introducción a la Teología Pastoral*; GUITTON, J., *Cristo desgarrado*; GALOT, J., *Animatrice de communauté. La supérieure dans le style du Concile*; CABODEVILLA, J., *La impaciencia de Job*; MARLE, R., *Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jesus-Christ parmi ses frères*; VARIOS, *Presentación de la fe cristiana*; GUITTON, J., *Diálogos con Pablo VI*; VARIOS, *Métodos Catequísticos de hoy*; JUNGSMANN, J. A., *El domingo y la misa dominical*; PENNING, P., *Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de San Ignacio de Loyola*; CERBE-LAUD SALAGNAC, G., *Fatima et notre temps*; SCOTT, J., *La visión cristiana*; CARDONELL, J., *Del buen Dios al Dios vivo*; DUBOIS, M., *Generaciones en conflicto*; GONZÁLEZ MORALEJO, R., *El magisterio pontificio y jerárquico en la evolución trascendente de la Acción Católica Española*; NEILL, S., *Foi chretienne et autres croyances*; QUADFLIEG, J., *Manual del primer libro de vida cristiana*; GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *¿Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes?*; WIRTZ, H., *Del Eros al Matrimonio*; MICHEL, G., *Chrétiens de plein vent*; ENGELMANN, H., *He perdido la fe*; TUNC, A., *En un mundo que sufre*; VARIOS, *La Iglesia en diálogo con nuestro mundo*; STANLEY, D. M., *Evangelio de San Mateo*; SLOYAN, G. S., *Evangelio de San Marcos*; FLANAGAN, N. M., *Hechos de los Apóstoles*; AHERN, B. M., *Epístolas a los Gálatas y a los Romanos*; LALOUP, J., *Estructuras mentales del cristianismo*.

CIENCIAS FILOSOFICAS

SIEWERTH, G., *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*; CABA, P., *Biografía del hombre*; FITZSIMONS, M. A. - McAVOY, T. T. - O'MALLEY, F., *La imagen del hombre*; WILHELMSSEN, F. D., *El problema de la trascendencia en la metafísica actual*; NOGAR, R. J., *La evolución y la filosofía cristiana*; ETCHEVERRY, A., *El conflicto actual de los humanismos*; LÓPEZ QUINTÁS, A., *Hacia un estilo integral de pensar*; LACROIX, J., *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*; CHAUCHARD, P., *La creación evolutiva*; ELLUL, J., *Le Vouloir et le Faire*; HOHLENBERG, J., *Kierkegaard*; JASPERS, K., *Origine e senso della storia*; BEYER, W., *Hegel-Jahrbuch*; LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*; CORVEZ, M., *De la ciencia a la fe-Teilhard de Chardin*; GUITTON, J., *Justificación del tiempo*.

CIENCIAS PSICOLOGICAS Y SOCIALES

MONTMOLLIN, M. de, *Enseñanza Programada*; BACHRACH, A. J., *Cómo investigar en Psicología*; BUEHLER, K., *Crisis de la Psicología*; WEGMANN, R., *El enemigo capital de la educación*; MAERZ, F., *Dos ensayos de pedagogía existencial*; LACROIX, J., *Psicología del hombre de hoy*; CARUSO, I. A., *Bios Psique Persona*; EY, H., *La conciencia*; MAY, R. - ANGEL, E. - ELLENBERGER, H. F., *Existencia*; MULLER, Ph., *La psicología en el mundo moderno*; REY, A., *Conocimiento del individuo por los tests*; CHAUCHARD, P., *El dominio de sí mismo*; DUYCKAERTS, F., *La formación del vínculo sexual*; JEANNIERE, A., *Antropología sexual*; PERETTI, M., *El concepto de cultura educativa*; STOFFER, H., *Die Echtheit in anthropologischer und konfliktpsychologischer Sicht*; BECK, W., *Psicología Social. Fundamentos y estructuras*; KAHN, J. H., *Psico-biología evolutiva*; JERPHAGNON, L., *¿Qué es la persona humana?*; RIVA, S. A., *Hacia una pedagogía vocacional*; CENTRO NACIONAL DE VOCACIONES (Francia), *Guía de pastoral vocacional*; DAMSEAU, E. y SOLANA, E., *Historia de la Pedagogía*; DUHR, J., *El arte de las artes: educar un niño*; BERGE, A., *Educación sexual y afectiva*; PLE, A., *Vida afectiva y castidad*; ARENDT, H., *Essai sur la révolution*; SELLIER, F., *Estrategia de la lucha social*; FICHTER, J. H., *Sociología*.

VARIOS

VARIOS, *Testigos del siglo XX*; LEBEAU, P., *Jean Danielou*; STROBL, W., *La realidad científica y su crítica filosófica*; CAPEK, M., *El impacto filosófico de la física contemporánea*; PEPPERSTRAEITE, M. y VASTEELS, R., *Témoins de la poésie française du Moyen-Age à nos jours*; CARROUGES, M., *Kafka contra Kafka*; LYON, J., *¿Y después?*; BROOKE, Ch., *L'Europe au milieu du Moyen-Age, 962-1154*.