

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. V



Fasc. I

ENERO - ABRIL

1970

SUMARIO

	PÁGS.
ARTICULOS	
RAMIRO FLÓREZ, <i>El Dios dialéctico</i>	3
L'ABBÉ STANISLAS KOWALCZYK, <i>L'argument axiologique dans la Philosophie de Dieu de St. Augustin</i>	51
VÍCTOR DÍAZ DE TUESTA, <i>Exploración del «ser» que concreta al ente material. ¿Qué es eso que llamamos «materia»?</i>	61
TEXTOS Y GLOSAS	
JOSÉ RUBIO, <i>Los marxistas y el estructuralismo. ¿Método estructural o método dialéctico?</i>	107
ANDRÉS GONZÁLEZ NIÑO, <i>El árbol en su tierra</i>	117
LIBROS	123

ESTUDIO AGUSTINIANO



DIRECTOR: P. L. Cilleruelo.

SECRETARIO: P. Z. Herrero.

ADMINISTRADOR: P. L. Andrés.

REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN:

PP. Agustinos. Paseo de Filipinos, 7.

Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79.

Valladolid (España).

SUSCRIPCIÓN:

España: 180 ptas.

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

Número suelto: 65 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Dep. legal: VA. 413-1966

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

El Dios dialéctico

Descendite ut ascendatis ad Deum.

S. Agustín: Conf. IV, 12, 19.

El “paso de un Dios gótico a un Dios dialéctico”¹ podría parecer una expresión demasiado metafórica o tal vez caprichosa si no la tuviéramos casi literal en el mismo Hegel. Aunque metafórica, encierra un sentido muy real.

En una carta escrita a finales de enero de 1795 a su amigo Schelling, Hegel se despacha de esta manera hablando de los teólogos de Tubinga: “Creo que sería interesante perturbarlos lo más posible en su trabajo de hormigas, a esos teólogos que no saben más que acumular materiales críticos para consolidar su *templo gótico*. Habría que amontonar dificultades ante ellos, perseguirlos a fuerza de látigo por todos los rincones en que pretenden cobijarse hasta hacerlos aparecer desnudos a la plena luz del día. A pesar de ese acarreo de materiales, nadie podrá impedir el incendio de la Dogmática...”². Y después de esta parte negativa, la intención constructiva y el tanteo balbuciente del camino que habría que seguir: “Si yo tuviera tiempo, intentaría determinar en que modo y medida habría que retomar hoy la idea de Dios y ...hacerla pasar de una teología ética a una *teología física (Physikotheologie)* y cómo habríamos de actuar con ella”³.

¹ Véase R. FLÓREZ, “El Dios de Hegel”: *Archivo Teológico Agustiniiano* 2 (1967) 487.

² *Briefe*, cit., I, 16-17: “Aber ich glaube, es wäre interessant, die Theologen, die kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gotischen Tempels herbeischaffen, in ihrem Ameisen-Eifer so viel (als) möglich zu stören, ihnen alles (zu) erschweren (sie) aus jedem Ausfuchtswinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fände(n) und sie ihre Blösse dem Tageslicht ganz zeigen müssten. Unter dem Bauzeug, das sie dem Kantischen Scheiterhaufen entführen, um die Feuersbrunst der Dogmatik zu verhindern, tragen sie aber wohl immer auch brennende Kohlen mit heim...”.

³ *Briefe*, *Ibid.*, 17: “Wenn ich Zeit hätte, so würde ich suchen, es näher zu bestimmen, wieweit wir nach Befestigung des moralischen Glaubens die legitimierte Idee von Gott jetzt rückwärts brauchen, z. B. in Erklärung der Zweckbeziehung usw., sie von der Ethiktheologie her jetzt zur Physikotheologie mitnehmen und da jetzt mit ihr walten dürften”.

Esta carta es respuesta a otra anterior de Schelling en la que el amigo se queja del clima aplatanado e inauténtico que reina en Tubinga. Los teólogos se refugian falsamente para “estar al día” en la “razón práctica” de Kant. Todos los dogmas posibles llevan ya la estampilla de “postulados de la razón práctica”. Y cuando la literalidad kantiana no se puede alcanzar, la “razón práctica” de... Tubinga dirime la cuestión. Atrincherados en la máscara kantiana, esos buenos teólogos, de concordismo facilitón y mala conciencia, pueden hacer aparecer al “Deus ex machina” en un abrir y cerrar de ojos, “a ese ser personal, individual, que se sienta allá arriba, en los cielos”⁴. Hegel contesta, pues, en el mismo tono. Se queja de no tener tiempo. Está todavía de humilde preceptor, en Berna. Tampoco tiene libros. Pero al proyecto de su camino, formulado tan tímidamente, sigue esta recia decisión: “No he de hacer, con todo, menos de lo que pueda. Es preciso remover fuerte y constantemente las cosas por todos los costados si queremos alcanzar, por fin, algún efecto de importancia. Siempre quedará algo. La comunicación recíproca y nuestro trabajo en común deben renovarnos y darnos fuerza... que la venida del Reino de Dios no encuentre nuestras manos inactivas”⁵.

La ilusión de los proyectos no deja fácilmente prever la larga cadena de dificultades que su realización obligará a sobrepasar. Aquí, el proyecto mismo está en estado totalmente embrionario, informe, como tímido presentimiento ideológico, sin contornos de perspectiva y sobre todo sin palabras apropiadas que lo puedan *decir*. El ensayo de la poesía *Eleusis*, escrita un largo año más tarde, será el primer intento de formulación en busca de perfiles y palabras. Ya vimos cómo triunfaba en ella lo indiferenciado, lo confuso, lo clásico en todo balbuceo humano. Pero había algo mucho más seguro y cierto: una fuerte levadura germinal, una potente intuición que despertará y aglutinará y hará tomar cuerpo unitario a todos los miembros dispersos que formarán más tarde

⁴ *Briefe*, I, 14: “Eh’ man sich’s versieht, springt der Deus ex machina hervor, - das persönliche, individuelle Wesen, das oben im Himmel sitzt!”. Es preciso leer ambas cartas para ver la distinta sensibilidad ante el tema de Dios que poseían ambos amigos. Ante el hecho de ridiculizar la forma cómo los “kantianos” de Tubinga sacaban de la prueba moral el “ser personal e individual” de Dios, Hegel pregunta a su amigo: “crees tú que nosotros no podremos llegar hasta ahí? *Glaubst du, wir reichen eigentlich nicht so weit?* (Ibid. p. 18). En esta primera época, había en Hegel una actitud más intencionadamente “ortodoxa” que en Schelling, más precoz y más explosivamente revolucionario.

⁵ *Briefe*, *Ibid.*, 17-18.

el sistema descomunal de Hegel. Estamos en un momento importante de la Historia de la Filosofía: el momento en que se inicia el braceo por reducir todo a Dialéctica pura, inmanente y trascendencial a la vez.

Los caminos y grados por los que Hegel va a llegar a esta meta, podríamos filiarlos de este modo: Primero, la creencia o pretensión de poder encontrar en el amor la raíz de la unidad y del dinamismo de la existencia. Segundo, el tránsito a la vida como unidad superior, juntamente diversificante y unificadora. Tercero, el descubrimiento del espíritu como necesidad para la comprensión de la dialéctica del todo y de su "razón". Desde esta altura, Hegel comienza a darnos, y a precisarnos ya, sus definiciones del Absoluto. Rompe el albor del Sistema con la Fenomenología. Se nos aparece ya con claridad lo que era la pretensión de Hegel y lo que logra de su realización: Descubrir y describir lo que significaba para él la inmanencia de la trascendencia. Inserta, instalada en este mundo, la trascendencia comienza su calvario, la tragedia de su realización: la dialéctica se configura en la historia del mundo, una historia trágica y salvadora. El reconocer que la cosa es así, que es así necesariamente, es la labor de la Filosofía, que realiza la "reconciliación" del todo con el todo en el "saber absoluto".

Cierto que esto es una simplificación muy empobrecida. Nadie se podrá forjar ilusiones de querer ver todo Hegel en unas pocas líneas. Pero es una simplificación para poder dar mejor los contornos en que se mueve nuestro tema de Dios y poder de alguna manera captarlos. La intención radical de Hegel, en este terreno, consiste en querer darnos un nuevo concepto de trascendencia, que gane el antiguo y a la vez evite la fuga a una trascendencia "fuera" del mundo. A una primera vista parecería que esta intención de Hegel se podría reducir al hecho de querer hacer una "teología de la tierra". Pero inmediatamente vemos que se trataría más bien de una "teología del mundo del hombre". La tierra es sólo una parte de ese mundo y en Hegel vendrá a quedar en algo así como la filosofía de la naturaleza. Existe además la historia, el arte, la religión, la filosofía. La teología del mundo del hombre no puede ser teología terrenal, ni aunque abarque además esas realidades que el hombre "crea". No basta con que sea una "teología de las realidades terrestres". Desde el mundo del hombre tendrá que preguntarse el qué y el porqué de ese mundo, de su creación, de su "razón". Queda traspuesta así a ser una "teología del fundamento". Cuando Feuerbach reduzca la

Teología a Antropología mutilará necesariamente a Hegel. Tampoco cabe hablar de una "teología intramundana" o del "intramundo". No hay un "interior" del mundo ni al mundo: el ser es torrentera óptica, y al preguntarnos por el "fundamento" nos preguntamos por su empujón inicial, por su fuerza permanente de cambio, por su obsesión atormentada de devenir. Es el "porqué" de su obstinada emergencia sobre más allá de sí mismo. Empujón inicial, fuerza inmanente, acto perenne de trascenderse... ¿Cabe desde aquí un apunte siquiera una presunción, algo así como un presentimiento o barrunto de la trascendencia ontológica "tradicional"? ¿Una teología del Fundamento puede quedarse ahogada, muerta en lo fundamentado? Cuando todo queda reducido a Dialéctica, ¿no tiene que haber, necesariamente, un punto, un resorte absoluto, que dé "razón" trascendente a la dialéctica de la Inmanencia?

Hegel nos contesta con el "saber absoluto". El círculo de la reflexión especulativa (= dialéctica) se cierra al caer en la cuenta de lo que es. La Filosofía no hace profecías, ni presagios, ni admoniciones. Connota sencillamente y sigue connotando... Es un círculo: el loco devaneo de la bestia absurda que se empeña en alcanzar y morderse la cola.

I. VARIACIONES SOBRE UNA INTUICIÓN.

La poesía *Eleusis* cantaba el dorado sueño de la unidad, una unidad anhelada y soñada e intuída; pero de hecho rota y perdida en la Historia y en la realidad del pensamiento. Frente a ella Hegel siente y ve por todas partes la escisión y la ruptura, en la sociedad, en la historia, en el pensamiento, en la religión, en sí mismo. Las intuiciones no nacen por vía de encantamiento. Un número imponderable de alusiones, exigencias y llamadas, gravita sobre el alma, sobre la sensibilidad, sobre la inteligencia y sobre la voluntad, y en un momento dado, imprevisible, surge el rayo de luz unificadora, esplendente, que abre su cauce de auroras y palabras. Los antiguos llamaban a este momento "inspiración", sagrado regalo de los dioses, gracia de "entusiasmo" o "endiosamiento". Cuando hemos aprendido a "desmitologizar" sabemos que se trata del resultado de un "encuentro" entre lo anhelado y presentido con lo repentinamente percibido y hallado.

Prescindo de las circunstancias sociales e históricas que facilitaban

a Hegel el "encuentro" de esta intuición y me limito a una confesión de su estado de ánimo. Ya sabemos que al llegar a Frankfurt Hegel venía trabajado por una crisis de desaliento o, como él llamará más tarde, de "Hipocondría". Las cartas de sus amigos Schelling y Hölderlin nos atestiguan lo honda que pudo ser. El alma está propicia para la nostalgia, la melancolía y el ensueño. Nace la poesía⁶. En una carta muy posterior (de 1810) en la que intenta dar consejos a un conocido, nos recuerda su experiencia vivida: el punto nocturno de la contracción por el que ha de pasar el alma para llegar a la madurez de la afirmación de sí misma. "Conozco por propia experiencia ese estado del alma, o más bien de la razón en que habiendo entrado con interés y presentimientos en un caos de fenómenos, y cierta interiormente de su meta, no ha podido atravesar todavía ese caos, no ha podido llegar a la visión lúcida del conjunto. He sufrido durante varios años esa hipocondría hasta agotarme las fuerzas. Sin duda todo hombre ha debido conocer en su vida un semejante momento crítico, el punto nocturno de la contracción de su ser. Es preciso pasar por ese cruce estrecho y constreñido para poder llegar a afirmarse y fortificarse en la seguridad de sí mismo..."⁷.

Compulsando las ocupaciones de Hegel en esa época y el punto a que han llegado sus reflexiones podemos adivinar qué dos motivos fundamentales podrían dar origen a esa vivencia. La poetización de Grecia y la visión actual del Cristianismo. ¿Cómo unir esos extremos imposibles? Ambos tienen una meta ideal y ambos fracasan en su realización. Grecia, el palpito de la vida de aquende, el "alma bella" y la serenidad y comunidad de los hombres y los dioses... al fin se sienten agotados en su finitud, presos en su contingencia, encerrados en su inexorable destino de este mundo, secándose en la pura nostalgia de la infinitud y de la trascendencia. El Cristianismo nos habla confiadamente de la patria del alma, del consuelo absoluto de nuestra tristeza, de una eterna felicidad; pero la sitúa en un lejano allende inaccesible, sin poderlo conectar con el vibrante aquí y ahora de la vida. ¿Cómo unir el momento que pasa, go-

⁶ Para más datos sobre la poesía Eleusis, además de los referidos anteriormente (R. FLÓREZ, *o. c.*, 507 ss.), puede verse G. E. MÜLLER, *Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen*, Bern und München 1959, 71-76. Con un juicio bien negativo desde la orilla literaria A. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, La Haye 1960, le llama "premier specimen de la pseudopoesie hégélienne", "effort mal réusit de composer des vers" (p. 122). Lo que importa y revela como "experiencia metafísica" puede verse en J. WAHL, *L'expérience métaphysique*, Flammarion, Paris 1965, 88-94.

⁷ *Briefe*, cit., I, 314.

zarlo sin que huya, abrazarlo como eternidad inmóvil del inaprensible más allá? ¿Cómo eternizar el instante?

La religión conocida y vivida por Hegel era el Protestantismo. Es preciso tener muy en cuenta este hecho para comprender la paradoja inicial en que se sitúa el punto de arranque del pensamiento hegeliano. El Protestantismo había roto toda mediación entre la inmanencia y la trascendencia. La *Aufklärung* plenificará esta ruptura con la negación más o menos velada de lo sobrenatural, y la institucionalización teórica de una *Vernunftreligion* o religión natural, aunque se le siga concediendo al cristianismo la primacía de ejemplaridad entre todas las demás religiones. En esta situación Hegel será una creación y un resultado de ese hecho religioso, y su problemática fundamental nos muestra cómo fue a la vez su víctima. El protestante Hegel es una protesta radical contra el Protestantismo. En su fondo inconsciente late la añoranza de la mediación perdida y la melancolía de que “no sea verdad tanta belleza” como la que predica un Catolicismo que la conciencia “ilustrada” juzga ya caduco y periclitado. En este sentido Kierkegaard será mucho más auténticamente protestante que Hegel, si bien será Hegel quien sacará mejor, lógicamente mejor, las consecuencias de un protestantismo llevado a sus últimos extremos “racionales”.

“Al comenzar a filosofar —nos dice Hegel— se ha de ser necesariamente espinocista”⁸. Es decir, hay que partir de la unidad. Esta es la intuición. Pero ahora, ¿cómo reencontrar, hallar, reconstruir, hacer ver esa unidad, en el caos atomizado y múltiple en que yo vivo? La pregunta se amplía en otras muchas: ¿Cómo descubrir y hacer comprender de nuevo la unión entre lo finito y lo infinito, entre el individuo y la totalidad, entre el objeto y el sujeto, entre el dolor y el gozo, entre la esperanza y la desesperación, entre el amor y el odio, entre el instante y la eternidad...?

El primer ensayo de respuesta lo orientará Hegel por el estudio del amor. ¿No es acaso el amor versión hacia lo otro, tensión de abrazo hacia la unión eternizadora? ¿No será acaso el amor la verdadera fuerza divina de la presencia de lo infinito en lo finito, de la trascendencia en la inmanencia?

⁸ S. W. XIX, 376: (*Historia de la Filosofía*, III, III^a p. c.^a II): “Wenn man anfängt zu philosophieren, so muss man zuerst Spinozist sein”.

a) *El amor imposible*.—En el estudio sobre el amor en Hegel se pueden adoptar varias perspectivas y finalidades⁹. Aquí nos interesa sólo la de la unidad, el amor como tendencia ontológica hacia la supresión del dualismo, hacia la supresión del objeto-sujeto. En realidad, todas las modulaciones que Hegel da al tema, tienen éste como el punto de vista fundamental.

En primer lugar, según Hegel, el amor nunca puede ser “mandado”, no puede haber un mandamiento del amor. Se da o no se da, y esto es todo. El amor es una pasión y una dirección originaria de la naturaleza. Lo primero que cabe señalar en ella es su carácter extático. No encuentra en sí su razón y su fin, sino en el “otro”. Realiza su esencia mediante la entrega. Es él por ser en el otro. No hay separación de “objeto” y “sujeto”. “En el amor lo separado ya no existe como separado, sino como unido. En él la vida siente a la vida”¹⁰.

Por un momento Hegel no se siente deudor a la razón y exclama “¡es un milagro, el amor, que no podemos abarcar!”¹¹. En él el sujeto no domina al objeto sino que se da a él, y en este darse se enriquece y plenifica. Como decía Julieta a Romeo: “Cuanto más doy, más recibo”¹². Llega a la supresión de la conciencia individual y lleva en sí mismo un germen de inmortalidad, una semilla de vida que se produce sin cesar a partir de sí misma. En su realización, en la secuencia de su éxtasis (el hijo), no puede ya morder la separación: la divinidad ha obrado y creado¹³. Es así como Hegel llega a una formulación dialéctica,

⁹ Cfr. W. SCHULTZ, “Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegelsphilosophie”: *Zeitschr. Deutsche Kulturphilos*, Tübingen 9 (1943) 217-238; V. RÜFNER, “Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des Hegelschen Systems” en el libro de homenaje tributado a Theodor Litt *Erkenntnis und Verantwortung*, Düsseldorf 1960, 346-355; W. KERN, “Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin: *Scholastik* 34 (1959) 394-427. Para los que estén interesados en conocer la relación de las ideas de Hegel con la Escolástica, este trabajo es sumamente orientador sobre todo por la buena selección de citas de Santo Tomás con respecto al tema (p. 414-421), así como su proyección a la problemática de la actualidad (p. 424-426).

¹⁰ H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften* (cit. NOHL), Tübingen 1907, 379: “I nder Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes - als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige”.

¹¹ NOHL, *o. c.*, 377: “Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns eins mit ihm - und dann ist er doch wieder nicht wir - ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen”.

¹² *IBID.*, 380: “Sie ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben... Dasjenige, das nimmt, wird dadurch nicht reicher als das andere; es bereichert (sicht) zwar, aber um ebensoviele das andere. Ebenso: dasjenige, das gibt, hat es um ebensoviele seine eigenen Schätze vermehrt - Julia in Romeo: Je mehr ich gebe, desto mehr habe ich”.

¹³ NOHL, *o. c.*, 380.

todavía inconsciente, de la dinámica de amor. En la realización del amor los amantes se han transcendido a sí mismos; su unión se hace automáticamente indisoluble en el hijo. Algo nuevo se ha producido que sella y absorbe la dualidad en unidad de vida. Pero, a su vez, en la eclosión de esa nueva unidad vital que ha asumido el afán de ser y ser-otro de dos seres, la unidad emergente se desprende de sus raíces originarias para ser sí misma; comienza su desarrollo por la oposición, desprendimiento y desgarramiento. El amor alcanza su fin y su meta al "fundirse". Muere, como el grano en la gleba, para resucitar a nueva vida. Y en esa nueva vida, el desarrollo consistirá en nuevas emergencias y escisiones para ganar una vez más la riqueza de la vida misma. "El proceso, pues —dice Hegel—, es el siguiente: Ser-uno, ser-separados, ser-reunificado"¹⁴. Pero en esta reunificación, el nuevo ser logrado continúa en sí mismo y mediante el encuentro con lo que no es él mismo, en la vida, la guerra loca de la escisión.

Hay además otra vertiente de este proceso. El amor quiebra ciertamente "la potencia de lo negativo", "excluye las oposiciones". "La vida —reitera Hegel— se reencuentra en el amor a sí misma, como un desdoblamiento y como una unidad consigo misma"¹⁵. Pero en este juego de la vida se encuentra lo serio de sí misma: la presencia en ella de la muerte. Esa unidad superlativa que busca el amor trae consigo una espantosa revelación: los amantes no pueden volatizar su individualidad, su independencia, su propio principio de vida y ello significa que, como tales, son mortales, que pueden morir¹⁶. El amor es un grito por suprimir esa posibilidad; pero fracasa ante ello. Es el grito de lo imposible. El pudor es una manifestación de ese fracaso, es la irritación del amor frente a la individualidad. "Un alma pura no tiene vergüenza de su

¹⁴ *Ibid.*, 381: "...Und so ist nun: Das Einige, die Getrennten und das Wiedervereinigte. Das Kind ist die Eltern selbst. Die Vereinigten trennen sich wieder, aber das Kind ist die Vereinigung selbst ungetrennt worden".

¹⁵ NOHL, *o. c.*, 379: "In der Liebe... findet sich das Leben selbst als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit desselben".

¹⁶ NOHL, *o. c.*, 379: "Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist, so können Liebende sich insofern unterscheiden, als sie sterblich sind, als sie diese Möglichkeit der Trennung denken... An Liebenden ist keine Materie, sie sind ein lebendiges Ganzes; Liebende haben Selbständigkeit, eigenes Lebensprinzip heißt nur: sie können sterben". Valdría la pena ahondar en esta verdad mediante una comparación con las consecuencias opuestas que de ella saca, por ejemplo, G. Marcel. Marcel dice: "Amar a un ser es decir: "Tú no morirás". Cf. R. FLÓREZ, "Muerte e Inmortalidad. (Sobre el planteamiento de la cuestión en G. Marcel)": *Religión y Cultura* (1960) 1-27.

amor; la vergüenza brota al constatar que el amor no puede ser perfecto. El amor se siente defectuoso al ver que una potencia hostil se opone a su total realización”¹⁷. A la conciencia de la propia individualidad se añade ahora la constatación de que, además de lo que *son*, los amantes tienen que contar con lo que *tienen*. El amor se ve obligado a hacer distancias, a distenderse, y elló da dolor. Una nueva constelación de realidades muertas, objetivas, de las que no se puede prescindir se interponen ante el ideal de la “comunicación”. La vida individual se halla ligada a objetos que la hacen exterior, excéntrica a sí misma, y que traicionan la posibilidad de la entrega total. Los objetos están regidos además por leyes de propiedad, por condiciones sociales y estatutos jurídicos¹⁸. Nueva irritación. El amor nos despacha fuera de sí mismo al querer comprenderlo como vivencia integral. Es *sólo* una parte de la vida y no se puede esperar de él que realice la unidad integral de la vida consigo misma. Es una parte de la vida —“el sentimiento de su igualdad”— y nos remite al todo de que es parte. Hegel encuentra así, al final de sus reflexiones, una afirmación anterior que nos había dado al hablar del amor de Dios. “Amar a Dios es sentirse en el todo de la vida, sin límites y hasta el infinito”. Y amar al prójimo como a ti mismo quiere decir, “ámale en la medida en que él es también tú”¹⁹. La reflexión sobre el amor nos obliga a tener que introducir una nueva esfera de realidad en él, precisamente la de la “reflexión” en el sentido literal de esta palabra, y es entonces cuando se revela el pléroma, la plenitud, que (en estas fechas para Hegel, todavía) es lo religioso²⁰.

En resumen, la enseñanza del amor es la de remitirnos a otra unidad superior a él, de la que él es participación y expresión limitada: la vida. Su verdad, es pues, la de ser índice orientador hacia donde debe dirigirse

¹⁷ NOHL, *o. c.*, 380: “...Dieses Zürnen der Liebe über Individualität ist die Scham... Ein reines Gemüt schämt sich der Liebe nicht, es schämt sich aber, dass diese nicht vollkommen ist, sie wirft es sich vor, dass noch eine Macht, ein Feindliches ist, das der Vollendung Hindernisse macht. Die Scham tritt nur ein durch die Erinnerung an Körper, durch persönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität - sie ist nicht eine Furcht für das Sterbliche, Eigene, sondern vor demselben, die, sowie die Liebe das Trennbar vermindert, mit ihm verschwindet...”.

¹⁸ *Ibid.*, 382.

¹⁹ NOHL, *o. c.*, 266.

²⁰ NOHL, *o. c.*, 302: “...in den Momenten der glücklichen Liebe ist kein Raum für Objektivität; aber jede Reflexion hebt die Liebe auf, stellt die Objektivität wieder her und mit ihr beginnt wieder das Gebiet der Beschränkungen. Religiöses ist also das der Liebe-Reflexion mit Liebe vereint, beide verbunden gedacht”.

nuestra mirada de comprensión para alcanzar el todo. La búsqueda filosófica no es, en este sentido, amor a la sabiduría, sino literalmente, “la sabiduría del amor”²¹, del amor que se quiere entender a sí mismo como razón y como fracaso.

b) *La vida es una.*—Por tanto, “¡ pensar la vida!, ésta es la tarea”²². Estamos en el primer peldaño de la escalerilla que nos va a decir Hegel que es la senda hacia el saber. Peldaño y punto de arranque para siempre. Tendremos que subir todavía un peldaño más —el Espíritu— para otear todo el paisaje. Pero ese peldaño más será también la reflexión de la vida sobre sí misma, la visión de sí misma desde su interior, como ha ocurrido con la “reflexión” del amor. Será la toma de conciencia de la vida misma. Pero antes es preciso ver cómo vida es una, es decir, única, y en ella nos encontramos con la primera revelación de la presencia de lo infinito en lo finito.

La Historia de la Filosofía nos demuestra hasta qué punto los pensadores son esclavos y víctimas de sus propias intuiciones. Por extraño que parezca, Hegel no empieza por demostrar esa unidad o “unicidad” de la vida, sino que la da por evidente, por innegable. Es su intuición. Partiendo de ella, lo que se trata es de demostrar el cómo y el porqué de la diversidad de los vivientes y el porqué de las divisiones o individuos que nosotros creemos encontrar en nuestro trato con la realidad.

“El concepto de individualidad implica una oposición a la diversidad infinita y a la vez una unión con la misma en sí. Un hombre es una vida individual en la medida en que mantiene su alteridad con relación a todos los elementos y a toda la infinitud de vidas individuales aparte de él. Es una vida individual solamente en cuanto es uno con todos los elementos y toda la vida infinita que está fuera de él. Existe solamente en la medida en que la totalidad de la vida está dividida en partes (*insofern das All des Lebens geteilt ist*) y él es una parte de la misma”²³.

²¹ R. GARAUDY, *Dieu est mort*, Paris 1962, 97.

²² *Ibid.*, 202: “Reines Leben zu denken ist die Aufgabe”. La frase es de fecha anterior a esos análisis, pero su contenido viene enriquecido y plenificado por ellos. Hegel, pues, está muy lejos de identificar amor y vida, como lo hacía, por ejemplo, Hamann: “Liebe ist Leben; sie ist das Leben selbst: und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen”. Cfr. L. RICHTER, *Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild*, Göttingen 1955, 70.

²³ *Systemfragment* (NOHL, o. c., 346).

Al considerar a los vivientes, lo que hacemos es “aislarlos” como exteriorizaciones y manifestaciones de la vida una e indivisa. La reflexión solidifica esta diversidad y la transforma en puntos fijos, permanentes y estables. Y así tenemos, logramos, los individuos. Es la abstracción la que introduce en la vida los conceptos de unión y separación, la que distingue lo particular existente por sí de lo universal unificador. Pero la realidad independiente de esta abstracción es el flujo infinito, unificante y totalizador, de la vida. Y la tarea de la razón ha de ser elevarse sobre esas fáciles abstracciones y ver, por encima de las formas individuales, pasajeras y mortales, que se oponen, diferencian y combaten, la unidad de lo vivo. La razón “extrae lo vivo y lo libera de lo muerto”, ve en la diversidad el lazo profundo que la mantiene, que la hace ser tal por referencia a la unidad sustantiva. Y “ese lazo no es solamente unidad —una abstracción— sino vida infinita, omniviviente y todopoderosa. Eso es lo que la razón humana nombra Dios”²⁴.

El nuevo paso de Hegel va a consistir en mostrar, dentro de esa infinitud de la vida, la dialéctica de la misma, dar su definición, y de ahí determinar en qué ha de consistir la religión. “Pero la vida —dice Hegel— no puede considerarse solamente como unión y vinculación. Presenta también en sí misma la oposición: la ruptura es un factor necesario de la vida que se construye a sí misma a fuerza de oponerse eternamente. La definición, pues, podría ser esta. La vida es la unión de la unión y de la no-unión”²⁵. Por esta dialéctica de tránsito permanente, lo finito se eleva a lo infinito, llega a instalarse en él. Pero puede lograrlo sólo y precisamente porque existe en él ese radical germen de infinitud, que es el hecho de ser él mismo vida. Finito e infinito son también conceptos abstractos. En concreto son vida limitada y vida infinita. “La elevación de la vida finita a la vida infinita es lo que es la Religión”²⁶.

En esta primera época, como ya dije, la Religión ocupa la cúspide de la realidad, y es en ella donde se verifica la reconciliación de lo finito

²⁴ *Ibid.*, 347.

²⁵ NOHL, *o. c.*, 348: “...ich müsste mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung”.

²⁶ *Ibid.*, 348: Dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, dass das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben ... Die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen charakterisiert sich eben dadurch als Erhebung endlichen Lebens zu unendlichem, als Religion...”.

con lo infinito, es decir, la Religión realiza el supremo papel de la "mediación". Pero se trata de una falta de precisión o mejor de profundización de los conceptos mismos. En realidad en todas estas citas anteriores ya ha estado aflorando un nuevo concepto que es el de "espíritu" por el que la vida cubre la dialéctica de sí misma, su necesario desdoblamiento, su extrañarse y su tensión a la reunificación. Cuando este punto deje de ser un atisbo reflexivo y se convierta en plena claridad, la "reconciliación" ya no se verá como obra de la Religión, imagen plenaria ahora de las realizaciones de la vida, sino como obra de clarificación de la vida sobre sí misma, elevada, por su misma dialéctica a un nuevo plano, el de la autoconsciencia. Esa será la obra del "espíritu". Es el momento decisivo en que la Religión va a quedar absorbida, va a comenzar a ser absorbida, a ir absorbiéndose por la Filosofía. La fecha cronológica podríamos ponerla en 1801, si es que es posible señalar fechas a la labor subterránea y misteriosa del discurrir humano.

En el análisis de la vida, vista en su limitación de la individualidad humana, se nos revela su carácter de ilimitación, de transcendencia del individuo hacia el más allá de sí mismo. La vida es oposición, lucha con lo limitado y con lo muerto. Ahora bien "todo lo que es oposición es recíprocamente condición y condicionado. El hombre debe pensarse fuera de su conciencia. No hay determinante sin determinado y a la inversa. Nada hay incondicionado. *Nadie lleva en sí mismo las raíces de su ser.* En cada uno, hay solamente una necesidad relativa: el uno es para el otro y, por consiguiente, también para sí mismo, sólo en virtud de una potencia extranjera. Participamos en el otro mediante el favor y la gracia de esa extraña potencia"²⁷.

Esta dependencia del individuo frente a la totalidad, hace que el individuo se sienta siempre inacabado y roto y dolorido en sí mismo. Es la dolorida quejumbre de la vida particular que siente su mutilación y su incardinación con respecto al todo. La vida universal lleva a caballo de sí misma todos estos dolores e insatisfacciones. Son el estallido de su

²⁷ *Ibid.*, 378: "...das Entgegengesetzte ist sich gegenseitig Bedingung und Bedingtes; er (der Mensch) muss sich ausser seinem Bewusstsein denken, kein Bestimmendes ohne Bestimmtes und umgekehrt; keines ist unbedingt; keines trägt die Wurzel seines Wesens in sich, jedes ist nur relativ notwendig; das eine ist für das andere und also auch für sich nur durch eine fremde Macht; das andere ist ihm durch ihre Gunst und Gnade zugeteilt; es ist überall nirgends als in einem Fremden ein unabhängiges Sein, von welchen Fremden dem Menschen alles geschenkt, und dem er sich und Unsterblichkeit zu danken haben muss, um welche er mit Zittern und Zagen bittet".

fuerza y de su inacabamiento. Localizada en el hombre, esa quejumbre es su eterna inquietud, “su divino descontento, especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos...”²⁸. Esta es la “transcendencia” de la vida finita hacia la infinita, en un círculo inacabable, cuyos confines no podemos apresar ni ver y de cuyo funcionamiento solamente nos es dado alcanzar por el momento esta cifra mínima: tomar conciencia, es decir, percatarnos.

c) *El Espíritu*.—Pero ¿cómo y por qué surge esa necesidad de preguntarnos por la vida, ese referirse de sí misma a sí misma, esa oposición en la unidad? “El espíritu es la unidad viviente de lo diverso”, nos dice Hegel²⁹. Porque hay una unidad superior a la fuerza ciega de la vida, porque a su vez esa unidad superior es también vida, tensión de la vida misma que puede “reflexionarse” sobre sí misma, es decir, duplicarse, hacerse a sí misma “objeto” y “sujeto”, en la unidad real y fusión de ambos, es por lo que la vida puede tomar y de hecho toma conciencia de sí misma. Esta es la “función” del espíritu, o mejor dicho, a esta “función” del todo, al tomar conciencia de sí mismo, es lo que Hegel llama Espíritu. No debemos, pues, hablar de vida y espíritu, sino que el espíritu es el Todo, dado que este Todo puede tomar conciencia de sí mismo y de su dialéctica. Las verdades que vendrá a desgranar para Hegel esta averiguación son muchas y de la índole más variada. La última y suprema será que la realidad es espiritual, o sea, que la realidad es primaria y fundamentalmente “Idea”. Será la aplicación exclusivamente filosófica de los atisbos ya enunciados y perspuntados en su primera época sobre el prólogo del Evangelio de San Juan: “en el principio era el Logos”. Para Hegel, el “logos”, la Idea, lo será todo en el principio, en el medio y en el fin.

El punto, espacio o lugar en que este movimiento del Todo que es la vida realiza su encuentro consigo mismo es el hombre. Es por tanto el hombre el lugar propio de las operaciones del Espíritu. Esta idea que aquí no pasaría de ser elemental o ingenua cobrará extraordinaria im-

²⁸ La frase es de Ortega y puesta sin referencia a Hegel; pero es posible que le naciera por reflexión sobre el mismo Hegel, ya que está en los apuntes para el prólogo a la traducción española de la *Filosofía de la Historia* de Hegel (o. c. IV, 521).

²⁹ NOHL, o. c., 346: “Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz zu der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen”.

portancia cuando tengamos que delimitar si el infinito tiene o puede tener conciencia de sí mismo fuera o aparte de la que lo finito tiene de él. O lo que sería lo mismo, si Dios puede tener otra conciencia distinta de la que el Hombre tiene de su autoconciencia de finitud en gracia a una previa conciencia de instalación en la infinitud.

Por ahora ha de bastarnos saber que es ya el Espíritu el que realiza la "reconciliación". Y lo logra precisamente mediante el saber, es decir, el *saberse*. Cuando la vida infinita se sabe a sí misma como una y múltiple, transida en todos los grados y oposiciones por la fuerza de sí misma, disvolviendo siempre en su unidad las determinaciones de sí misma, no *sólo* como conciencia sino *también* como conciencia, es que está actuando el espíritu. "El Espíritu es la ley viviente, vivificadora, en su unión con lo diverso... Y cuando el hombre considera esta diversidad animada como una pluralidad... las vidas individuales se convierten en órganos de un todo y el todo deviene una infinita totalidad de vida. Y cuando el hombre pone esta vida infinita, que es el espíritu que todo lo anima, fuera de sí mismo, ya que él no es más que un ser limitado, y al mismo tiempo él pone su propio ser fuera de su limitación y se eleva hasta lo viviente, uniéndose íntimamente a él, *entonces el hombre adora a Dios*"³⁰. El Espíritu es así el latido plenario de la vida y el ser. Ser y "reconciliación" son sinónimos³¹.

La actitud de Hegel ante la aceptación y uso de la palabra "espíritu" va desde la duda o titubeo en aceptarla, cargada como venía de significaciones, y, diríamos, suficientemente manoseada, hasta la hipostatación tan lograda en la plenitud del sistema, que Hegel habla y dialoga con el Espíritu como si se tratara de una realidad tangible y de contornos tan sabidos y experimentados como los de un viejo, paternal y soberano camarada. Al principio, ese supremo grado de la vida, "*kann man einen Geist nennen*" (se puede llamar un espíritu)³²; y al final, en la Historia de la Filosofía, se le verá trabajando subterráneamente como

³⁰ NOHL, o. c., 347: "Des Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein Belebtes ist... Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt, und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen, zugleich ausser sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an".

³¹ NOHL, o. c., 384, 12: "Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend".

³² NOHL, o. c., 346.

un topo, y en las épocas de crisis, se le verá “calzar las botas de siete leguas”³³. El precedente más notable anterior a Hegel, sería indiscutiblemente Goethe. Garaudy, en su Estudio sobre Hegel³⁴, pone acertadamente estas palabras del Fausto en las que se describe la actividad incansable del espíritu:

“En el océano de la vida y en la tempestad de la acción, subo y bajo, voy y vengo. ¡Cuna y sepulcro! ¡Mar eterna, cambiante trama, vida incandescente! Yo voy tejiendo con ellas, al runroneo cimbreado del tiempo, el tejido imperecedero, las vestiduras animadas de Dios”.

A cuyas palabras, el Fausto contesta: “¡Espíritu siempre actuante, cómo te siento!”³⁵.

Después de esta aceptación de la palabra y su definición del sentido, la Filosofía de Hegel será el análisis implacable y hercúleo para hacer de esta expresión poética de Goethe una estructuración filosófica.

d) *Primera definición del Absoluto.*—Con el concepto de espíritu hemos llegado a comprender y conectar con todos los grados y niveles de la realidad. El Espíritu es ya lo Absoluto, es decir lo no ligado, lo no dependiente de nadie ni de nada, lo suelto, lo dueño de sí, el puro Sí Mismo. Siempre que encuentre las fronteras de lo finito, de la individualidad, de la limitación, el espíritu habrá de saltarlas o quebrarlas para reencontrarse otra vez en su mismidad, en su calidad de único sujeto.

Después de sus obras fragmentarias de hasta 1800, Hegel escribe en 1801, ya en Jena, su “Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling”. Es allí donde se nos da, en plena claridad y conciencia, la primera definición del Absoluto con estas palabras:

“El Absoluto es, por ende, la Identidad de la Identidad y de la No-identidad. Ser uno y ser-opuesto se realizan a la vez en él”³⁶. Para Hegel ha sido este un punto de llegada, pero ahora será el punto de partida

³³ *Werke* (Glockner, XIX, 685): “In solcher Zeit hat er die sieben Meilen Stiefel angelegt...”.

³⁴ R. GARAUDY, *Dieu est mort*, 104.

³⁵ Fausto, vv. *Werke*, Weimar 1962, VII, 199.

³⁶ “Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm”. El estudio es muy amplio y su título reza así: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. En la edición de Glockner ocupa las p. 31-168 del vol. I. La frase citada está en la p. 124. Lasson dice que el prólogo es posterior, cfr. cita a Kaufmann, p. 83.

para juzgar y criticar los hallazgos y las exigencias de los sistemas de Fichte y de Schelling y la relación de los mismos con Kant. Hemos de medir lo que esto significaba de soberana audacia intelectual bajo las más discretas apariencias de modestia. Hacía pocos años que, frente a Schelling, Hegel se consideraba un aprendiz. Hölderlin escuchaba a Fichte y hablaba de él como de “un Titán que lucha por el bien de la Humanidad”³⁷. Hegel mismo veía en las obras publicadas ya de Schelling, un bello comienzo de la más importante de las revoluciones que se podía esperar entonces en Alemania³⁸. Creía a pie juntillas en la “fuerza vivificadora de las ideas” y esperaba que la cosecha sería magnífica en un día próximo³⁹. Sólo habría que abrirse, cada uno, “su camino hacia el sol. Y si sentís la fatiga, tanto mejor. Así descansaréis más a gusto”⁴⁰. Hoy, ya en Jena, con la esperanza de ser nombrado pronto Profesor ordinario, iniciaba él su camino propio hacia las estrellas.

La crítica de Fichte será ya clara y definitiva. La de Schelling quedará velada, aunque latiendo fuertemente. Es su amigo, protector y bienhechor en Jena, y conocía bien su sensibilidad de niño prodigio para no exponerse a herirle. Pero está ya incubada la crítica resolutive que ocasionará la ruptura definitiva con la publicación de la Fenomenología. ¡Destino y tristeza de las amistades en el tiempo!

No hemos de entrar aquí en los detalles de esa exposición y crítica, pues, no es éste el lugar; pero sí tendremos que indicar la línea en que se desenvuelve para ver cómo esa línea es siempre una apelación constante al meollo de lo que será, después, la parte constructiva de Hegel. Se trata, en general, de romper y anular la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo puros, mostrándolos como abstracciones, y declarándolos por ello incompetentes para una auténtica comprensión de lo real. Esa distinción es fuente de dos dogmatismos: el idealismo y el realismo. Ambos son erróneos.

El gran acierto kantiano, según Hegel, es precisamente el haber descubierto el principio de la identidad del sujeto y el objeto, como raíz de toda especulación. Pero Kant no supo sacar de él las debidas conse-

³⁷ *Briefe*, I, 18.

³⁸ *Ibid.*, I, 23-24.

³⁹ *Ibid.*, I, 24: “Diese belebende Kraft der Idee...”.

⁴⁰ *Ibid.*, *Ibid.*: “...Strebt der Sonne entgegen... Schlagt euch durch zur Sonne, und ermudet ihr, auch gut. Desto besser lässt sich schlafen”. Hegel cita aquí literalmente a Theodor Gottlob von Hippel en sus *Lebenslaufe in aufsteigender Linie* (Vidas en línea ascendente), p. 200, que seguramente habrían leído ambos amigos en Tübinga. Cfr. *Briefe*, I, 437, n. 4.

cuencias, y sigue lamentablemente preso de la distinción entre un ser “exterior” y un “interior” que reclama la existencia de ese “exterior” para comprender su presunto contenido⁴¹. Ello significa ignorar lo que es la razón absoluta y acabada en sí, sin mezcla extraña (*rein von fremder Beimischung*), y que nunca podrá ser ella misma mientras no suprima ese ser extranjero que se le quiere hacer inhabitar en ella⁴². Más tarde, en la *Enciclopedia*, llamará a esa presunta presencia interior “abstracción completa”, “vacío absoluto” y “caput mortuum”⁴³.

Volver a Kant, a su espíritu por encima de la letra, salvar su “principio especulativo”, es el gran mérito de Fichte. Fichte concibe el absoluto como igualdad consigo mismo, como identidad del sujeto-objeto. Queda eliminada la “cosa en sí” exterior. El sujeto absoluto es “yo”. Pero ¿cómo explicar en Fichte que el yo se limite a sí mismo, cómo probar que la posición y la oposición sean actividades absolutamente opuestas? ⁴⁴. La “objetividad” kantiana pasa a ser aquí “subjetividad”, pero igualmente abstracta. La unidad sigue siendo sólo una exigencia, concluye Hegel: “Segue siendo sólo una exigencia (*Forderung*) el que el yo se produzca a sí mismo como identidad, como sujeto-objeto. La más alta intuición del yo como de un sujeto-objeto deviene imposible”⁴⁵.

En Schelling el yo fichteano se convierte en el yo absoluto. Pero

⁴¹ Ya en los *Jugendschriften* asomaba con claridad esa crítica (Cf. NOHL, o. c., 238).

⁴² NOHL, o. c., 238. *Differenz...*, cit., 34.

⁴³ *Logik, II (Werke, Glockner, VIII, 133)*: “Das Ding an sich (und unter dem Ding wird auch der Geist, Gott, befasst) drückt den Gegenstand aus, insofern von Allem, was er für das Bewusstsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen, wie von allen bestimmten Gedanken desselben *abstrahiert* wird. Es ist leicht zu sehen, was übrig bleibt, -das *völlige Astractum*, das ganz *Leere*, bestimmt nur noch als *Jenseits*; das *Negative* der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usf. Eben so einfach aber ist die Reflexion, dass dies *Caput mortuum* selbst nur das *Produkt* des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst zum *Gegenstande* macht”.

⁴⁴ *Differenz...*, cit., 86: “Der Hauptpunkt muss *der* sein, zu beweisen, dass Sich-selbst-setzen und Gegengesetzte absolut entgegengesetzte Tätigkeiten im System sind. Fichte's Worte sprechen dies zwar unmittelbar aus; aber diese absolute Entgegensetzung soll gerade die Bedingung sein, unter welcher die produktive Einbildungskraft allein möglich ist”.

⁴⁵ *Ibid.*, 93: “Die Forderung ist also noch vorhanden, dass Ich sich als Identität, als Subjekt-Objekt, d. i. praktisch produziere; dass Ich sich selbst in das Objekt metamorphosiere. Diese höchste Forderung bleibt im Fichteschen System eine Forderung; sie wird nicht nur nicht in eine echte Synthese aufgelöst, sondern als Forderung fixiert (*sic, R. F.*), damit das Ideale dem Reellen absolut entgegengesetzt, und die höchste Selbstanschauung des Ichs als eines Subjekt-Objekts unmöglich gemacht”.

para su conocimiento, para captar ese absoluto, se apela a la intuición intelectual. Sin embargo en esa intuición no se puede probar, ni explicar la actividad de lo absoluto. Sin dar lugar a la “mediación” por la que el absoluto se desenvuelve a sí mismo, esa intuición intelectual nos deja de nuevo en el vacío ⁴⁶.

En consecuencia con estas críticas, Hegel nos expone en dos lugares distintos de ese estudio, cual ha de ser la tarea positiva y comprensora de la Filosofía: “elear a vida lo muerto de la escisión, mediante la identidad absoluta; y absorbiendo la razón en sí misma ambos términos y cobijándolos maternalmente se esfuerce por adquirir la consciencia de esa identidad de lo finito y lo infinito, es decir, se esfuerce hacia el saber y la verdad” ⁴⁷. “La misión de la Filosofía ha de consistir en unificar estas presuposiciones: “Poner el ser en la nada, como devenir; la escisión en lo absoluto, como manifestación de éste; y lo finito en lo infinito, como vida” ⁴⁸.

Eso es lo que significará conocer al Absoluto como unidad consigo mismo (“identidad de la identidad”) y forma a la vez que se “extraña”, como marea viva del ser, (“no-identidad”) para *hallarse*, por fin, en el templo del saber, después de la rara aventura de su perdimiento.

Veremos cómo en este último acorde de lo que llamamos variaciones reflexivas sobre una intuición está ya implícita y esquematizada toda la orquestación del sistema futuro. Se multiplicarán las voces y el acompañamiento, pero la melodía y la armonía seguirán siendo idénticas en esa reiterada, cada vez más honda y resonante sinfonía que será el sistema hegeliano. Algo así como una Opera de Wagner en Filosofía.

II. EL ALBOR DEL SISTEMA.

Hegel reside en Jena desde 1801 a 1806. Fueron años de maduración y explicitación de su pensamiento. Una vez descubierto el fundamento

⁴⁶ *Ibid.*, 12-144, principalmente, 141.

⁴⁷ *Differenz*, cit., 168: (Die Philosophie) “welche den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben erhebt, und, durch die, beide sie beide in sich verschlingende, und beide gleich mütterlich setzende Vernunft nach dem Bewusstsein dieser Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. nach Wissen und Wahrheit strebt”. Son estas las palabras con que termina el ensayo.

⁴⁸ *Ibid.*, 49: “Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein, -als Werden; die Entzweigung in das Absolute, -als dessen Erscheinung; das Endliche in das Unendliche, -als Leben zu setzen”. Habla aquí Hegel, como en introducción a su tema de la “*Bedürfnis der Philosophie*”. Son, por eso, ambos textos sumamente significativos.

y delimitado el horizonte especulativo, se trata de ahondar, hacer enterizo y traslúcido a la vez un pensamiento que ya ha encontrado su terreno conceptual firme. En 1802 funda con Schelling el *Kritische Journal der Philosophie* y en él publica, entre otros su nuevo estudio *Glauben und Wissen*⁴⁹ donde, al hilo de la exposición y crítica de las doctrinas de Fichte y de Jacobi, se proclama el triunfo auroral de la razón. Hay que rechazar para siempre la clásica ruptura y tensión entre el creyente y el filósofo. Hay que fundamentar la victoria de “razón ilustrada” para que no le ocurra a ésta lo que a las naciones bárbaras cuando vencen a otras más cultivadas espiritualmente⁵⁰. La anterior idea de Hegel de que la fe nace “de la divinidad de la propia naturaleza del creyente, porque sólo una modificación de la divinidad puede conocer a la divinidad”⁵¹, es ahora completada por la toma de conciencia de que también la razón es algo divino en el hombre, y el conocimiento de la fe sube en ella un nuevo grado de conciencia. La idea de la razón como “ancilla” (*Magd des Glaubens*) ha terminado⁵². El conocimiento dialéctico que es de hecho dialéctica del contenido hace que el contenido de la fe sea asumido y elevado en el de la razón. El último párrafo de este estudio merecería por sí solo un amplio comentario. Hasta en su oscura y forzada redacción indica el conato decidido y obstinado de una nueva estructuración ideológica del pasado religioso e histórico, el auténtico dolor de un nuevo alumbramiento. Más que traducción literal, prefiero dar una paráfrasis del mismo remitiendo a la nota el texto íntegro alemán. “El concepto absoluto, o la infinitud, como abismo de la nada donde todo ser se hunde, no debe significar desde ahora el dolor infinito más que como un momento, el momento de la más alta idea. Hasta ahora el dolor significaba en la cultura un hecho histórico. Es el sentimiento sobre el que reposa la religión moderna: el sentimiento de que *Dios mismo ha muerto*. Pascal nos había dado una expresión, en cierto modo empírica, de esto mismo al escribir: ‘La Naturaleza muestra por

⁴⁹ *Werke* (Glockner), I, 277-433. Esa simplificación del título con que suele citarse no corresponde al contenido. Hegel lo tituló: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. De la edición de Lasson se ha reimpresso una tirada aparte (Philosoph. Biblioth. 62b en 1962, 128 p.).

⁵⁰ *Ibid.*, I, 279.

⁵¹ NOHL, o. c., 313.

⁵² *Glauben und Wissen*, cit., 279: “Dass die Vernunft eine Magd des Glaubens sei, wie man sich in ältern Zeiten ausdrückte, und wogegen die Philosophie unüberwindlich ihre absolute Autonomie behauptete, - diese Vorstellungen oder Ausdrücke sind verschwunden”.

todas partes *las huellas de un Dios perdido en el hombre y fuera del hombre*. Es preciso dar una existencia filosófica a lo que hasta ahora no significaba más que el progreso moral de un sacrificio de una esencia empírica o la noción de una abstracción formal. Es así como se ha de proporcionar a la filosofía la idea de libertad absoluta. Es preciso reconstruir en toda su verdad y en la dureza de su impiedad lo que hasta ahora ha sido considerado solamente como un hecho histórico: la Pasión absoluta y el Viernes Santo especulativo. Es preciso que desaparezca el carácter más sereno, desprovisto de fundamento, y más singular de las filosofías dogmáticas y de las religiones naturales. Pues solamente de esa dureza es de donde debe y puede renacer o resucitar la suprema totalidad, en toda su seriedad, y emergiendo de su fundamento más íntimo y abarcador en la más serena libertad de su configuración”⁵³.

Con estas palabras queda ya formulada la meta filosófica final de Hegel: “absolutizar” la Historia y a la vez “historificar” o “temporalizar” lo Absoluto. Sobre lo empírico o simplemente histórico ha de emplazarse la comprensión conceptual (el *reine Begriff*) y con ello construir el nuevo templo funcional de la filosofía.

En 1805 es nombrado Hegel Profesor de Filosofía en la Universidad de Jena y los cursos que dará son ya un claro albor de todo su sistema. Palpita en ellos el entusiasmo del novicio y el optimismo del que no ha compulsado todavía todos los extremos rebeldes de la realidad a dejarse enclaustrar en un sistema cerrado y concluso. Muchas de las formulaciones de estos cursos son, por eso, más claras, más rotundas y, naturalmente, menos matizadas que las que vendrán posteriormente.

⁵³ *Ibid.*, I, 433: “Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgründung des Nichts, worin alles Sein versinkt, muss den unendlichen en Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, - das Gefühl: Gott selbst ist tot (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war, mit Pascals Ausdrücken: la nature est elle qu'elle *marque* partout un *Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme) rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchsten Idee bezeichnen; und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben, und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit, und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, und diesen selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederhergestellt (*wiederherstellen*, Lasson, cit., 124, R. F.): aus welcher Härte allein (weil das Heitre, Ungründliche und Einzelne der dogmatischen Philosophien, so wie der Naturreligionen verschwinden muss) die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muss”. (Cfr. *Ibid.*, 279). Lasson llama a este párrafo “monstruoso”. Cfr. Kaufmann, l. c., p. 117.

Pero ya está ahí todo lo esencial: “La verdadera naturaleza de lo finito es ésta: que es infinito, que se trasciende en su ser. Es la inquietud absoluta de no ser lo que es”. Y por otra parte, “lo infinito no es un más allá, sino el puro movimiento absoluto de ser fuera de sí (*Ausser-sichsein*) desde su mismo “ser dentro de sí” (*Ansichsein*). Y lo que lo finito experimenta como raíz en la que es envuelto, fundamentado y llevado es “la inquietud anonadadora de lo infinito”. Los seres finitos no son desde sí mismos ni para sí; son miembros de lo infinito, lo único que podrá ser absolutamente para sí⁵⁴.

Todos los grados y momentos de la dialéctica de lo finito han de ser medidos, compulsados y comprendidos en el horizonte de lo finito e ilimitado de la dialéctica de lo absoluto.

Antes de seguir adelante desearíamos advertir sobre la dificultad de una traducción española constante de los términos dialécticos hegelianos. Los tres momentos esenciales de la dialéctica hegeliana son: ser-en-sí, ser-otro u otra cosa o de otro modo, y ser-para-sí. A primera vista parecería que la traducción más equivalente castellana podría ser: “ensimismamiento”, “extrañamiento”, “reconocimiento”. La palabra “ensimismamiento” (estupenda palabra de nuestros clásicos) la pone en algún lugar Ortega para la traducción concreta del ser concebido como algo que es en-sí⁵⁵. La palabra “extrañamiento” la usa con bastante frecuencia Unamuno en un perfecto sentido hegeliano. La usa además con intencionada conciencia, como cuando contrapone “extrañas” a “entrañas”. La palabra “reconocimiento” no tiene en español la fuerza de su etimología originaria que conserva, por ejemplo, en francés: *reconnaissance*, es decir, reconocimiento, algo así como un *con-nacer* de nuevo. En este sentido se acercaría bastante al contenido hegeliano.

Pero a poco que queremos apurar la trasposición vemos que sólo a base de adiciones objetivadas podemos acercarnos al contenido que

⁵⁴ *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (edic. Lasson, 1923), 31: “Das ist allein die wahrhafte Natur des Endlichen, dass unendlich ist, in seinem Sein sich aufhebt. Das Bestimmte hat als solches kein anderes Wesen als die absolute Unruhe nicht zu sein, was es ist”. E *ibid.*, 34: “Die vernichtende Unruhe des Unendlichen ist ebenso nur durch das Sein dessen, das es vernichte; das Aufgehobene ist ebenso absolut, als es aufgehoben ist”. E *ibid.*, 31: “Aber der Gegensatz kann sich nicht bei seinem Sein aufhalten, sondern sein Wesen ist die absolute Unruhe, sich selbst aufzuheben. Sein Sein wären seine Glieder. Aber diese sind wesentlich nur als bezogen aufeinander, das ist: sie sind nicht für sich, sie sind nur als aufgehoben; was sie für sich sind, ist: nicht für sich sein”.

⁵⁵ *O. c.*, IV, 55.

aloja en su bárbara terminología Hegel. Una de las subidas ilusiones de Hegel era lograr que la Filosofía hablara alemán⁵⁶. A pesar de las enormes posibilidades de esta lengua, no podríamos decir que lo ha logrado. Bien es verdad que el problema es tan amplio y tan profundo que sería una inocencia acusarle por eso. En algún otro lugar ha dicho también Ortega que el sacramento del bautismo —es decir, el poner nombre a las cosas— es uno de los sacramentos de más difícil administración. Y la Historia de la Filosofía está bastante herida por esta terrible apuesta de querer bautizar realidades nuevas con nombres viejos. El hecho es que la palabra “ensimismamiento” tiene en español un matiz activo, de como retorno a sí, que no cabe en el “an-sich-sein” de Hegel. Al utilizarla habría que añadir “ensimismamiento *originario*”, es decir, aquel momento que es previo a toda escisión o desdoblamiento⁵⁷. El “extrañamiento” podría utilizarse siempre que sepamos que ese momento comporta a su vez un “adueñamiento”, que se hará explícito mediante la *Aufhebung* (absorción o trascendimiento), otra palabra también intraducible⁵⁸. Y, por fin, la palabra “reconocimiento” nos podrá servir siempre que en ella se atienda a su contenido óntico de “reencontro” o no se limite a lo que podría ser sólo “percatamiento” o “apercibimiento”, palabras que albergarían sólo una parte de la integralidad de la dialéctica hegeliana. La Lógica, para Hegel, es ante todo “óntica” y sólo después, y por eso, es *onto-logía*. Ser significa ser-revelado, es decir, patente, es decir, acción. De ahí que Dialéctica quiere decir lo mismo que “historicidad” esencial⁵⁹. Dadas, pues estas dificul-

⁵⁶ *Briefe*, I, 99. Carta dirigida a Voss el famoso filósofo, traductor al alemán de la *Iliada* y la *Odisea*. En la *tercera* redacción de esta carta (vemos en ello lo meditada que Hegel la quería mandar), Hegel dice: “Lutero ha hecho hablar en alemán la Biblia. Usted ha hecho que Homero nos hable en alemán, el más grande regalo que puede hacerse a un pueblo. Porque un pueblo seguirá siendo bárbaro y no podrá considerar como propiedad suya las cosas que conoce, mientras no sepa decirlas en su propia lengua... Y a propósito de mi empresa (*Bestreben*) le diré que lo que yo intento es enseñar a la Filosofía a hablar en alemán (*deutsch sprechen zu lehren*)”.

⁵⁷ Empleada sin ese adjetivo, la palabra “ensimismamiento” valdría mejor para expresar el tercer momento, el “für-sich-sein”, la verdadera categoría inventada por Hegel que designa el momento en que el ser se reencuentra y se percata de la identidad de sí mismo.

⁵⁸ La traducción por “absorción” ha sido propuesta también por Ortega. No podemos entrar aquí en el problema del múltiple significado de la palabra en alemán, del que el mismo Hegel se hace cuestión amplia y cuidadosamente. Cfr. *Wissenschaft der Logik* (Lasson), I, 93 ss.

⁵⁹ Cfr. H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1932 y 2.ª edic., 1968. A pesar de los deseos

tades, no podrá fijarse para todos los casos, una terminología única; si esta fuera posible yo optaría por estas tres palabras: inseimiento, extrañamiento, ensimismamiento. Volvemos, con ello, a nuestro itinerario.

Además de sus Cursos en Jena, Hegel trabaja en la elaboración orgánica de sus futuras obras. Medita y escribe. Entre 1805 y 1806 queda lista su primera obra genial: *La Fenomenología del Espíritu*, la obra más difícil de toda la "Historia de la Filosofía". Como la mejor parte de todas las obras clásicas, de soberana serenidad, nace en momentos agitados y turbulentos. Cuando Hegel ha mandado los primeros cuadernos a su amigo Niethamer para procurar su publicación, las tropas de Napoleón asaltan y se apoderan de la ciudad. A Hegel le sobrecoge el temor de que se hayan podido extraviar. No tiene otra copia. Tiene que seguir redactando otros cuadernos. Escribe una carta detrás de otra con el alma en vilo. No puede además esperar tiempos mejores. Le urge la publicación⁶⁰. Por otra parte, el alma de Hegel se agrieta en sentimientos contrapuestos. En primer lugar, la admiración por Napoleón, esa "alma del mundo..."⁶¹ y en segundo, el desgarramiento, la confusión y la desorientación de su patria. Pero por encima de todo triunfa el dominio de ese "Júpiter olímpico": en 1807 aparecerá toda la Fenomenología y las experiencias vividas le servirán de materia para cargar de sentido histórico lo que parecería ser más abstracto y esquelético del sistema.

Marx ha dicho de la Fenomenología del Espíritu que es "la Biblia hegeliana" (*hegelsche Bibel*); en ella, nos dice Dilthey, ha luchado el gran suave "con toda su fuerza atlética"⁶². Está ya en plena posesión de sí mismo. La Fenomenología nos describe la "odisea del espíritu" y es al mismo tiempo la Odisea de Hegel como filósofo. Con la mucha importancia que tienen todas sus obras posteriores, podrían figurar muy bien como marginales y comentario a ésta. No obstante en el alma de Hegel, que se nos revela en el tono con que está escrita la Fenomenología, hay también un doble sentimiento. Seguridad, conciencia de su

del autor de una nueva reelaboración de esta obra, la segunda edición repite exactamente la primera. Sigue siendo, con todo, una obra fundamental para la comprensión de Hegel.

⁶⁰ *Briefe*, I, 119-126.

⁶¹ Cfr. *Briefe*, I, 120: "...den Kaiser —diese Weltseele— sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; -es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht.

⁶² La cita de Marx en *Die deutsche Ideologie* en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlin 1962, 137. La de Dilthey en *Hegel y el Idealismo*, trad. esp., cit., 196, 198. Cfr. Garaudy, o. c., 129.

novedad, extrema y “extravagante esperanza”⁶³ y a la vez temor ante la acogida del público, actitud de viandante por caminos de bosque, conciencia también de su problematismo. Junto al afán omnicomprende del pasado y del horizonte actual filosófico, está la meditada confesión de humildad: Se trata de tender una escalerilla al individuo para que pueda arribar al plano y al camino que conduce a la ciencia... “La ciencia de este camino es el saber de la experiencia que hace la conciencia”⁶⁴. Pero este camino es doble: es el camino que ha hecho la humanidad y es el camino que ha de hacer todo individuo que quiere llegar a esa meta. Describir este camino, interpretarlo, a veces “inventarlo” es lo que se propone hacer la Fenomenología del Espíritu.

¿Qué nos dice este extraño libro acerca de Dios? Para saberlo es preciso primero entrar en él, ver aunque nada más sea someramente su estructura, y aislar arriesgadamente lo que vamos buscando. Tristemente, toda lectura de esta obra tiene que ser ya interpretación, y ha de asumir por ello el riesgo de los malentendidos necesarios. La historia posterior del hegelianismo nos prueba suficientemente lo ineludible de este riesgo. No es por ello discreto fingir baladronadas.

Como ya apuntamos, la Fenomenología parece desenvolverse claramente en dos superficies de perspectiva o planos diversos: el de la conciencia individual —el devenir de la ciencia en la conciencia, (cc. I al V) y el despliegue en la historia de las formas o figuras en que el Espíritu se ha objetivado a sí mismo (c. VI). Conociendo y fusionando esos dos planos, el Espíritu llega a la plena posesión de sí mismo, al descubrirse en sus “proyecciones” (arte, religión y filosofía). Ello constituirá el saber absoluto (cc. VII y VIII). Tenemos así ya la trilogía de “Espíritu subjetivo”, “Espíritu objetivo” y “Espíritu absoluto”⁶⁵.

⁶³ K. PAPAIOANNOU, *Hegel*, Paris 1962, 76.

⁶⁴ *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister, Meiner 1952, 25. “...hat das Individuum das Recht zu fordern, dass die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige”. Y p. 32: “Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewusstsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist”.

⁶⁵ Cfr. G. LUKÁCS, *Der junge Hegel*. “Über die Beziehungen von *Dialektik und Ökonomie*, Lichterhand, Berlin 1967, 572-579; GARAUDY, o. c., 205-207. Esa trilogía del Espíritu no está explícita todavía en la Fenomenología, pero se puede ya aplicar “como hilo conductor” (Garaudy) adelantando lo que después nos dirá Hegel en la *Enciclopedia*. El “Espíritu subjetivo” correspondería aquí a todo el análisis de la conciencia; el “Espíritu objetivo” a la parte llamada explícitamente Espíritu y por fin el “Espíritu absoluto” a la Religión (natural, estética y revelada) y al saber absoluto que es la Filosofía. La bibliografía sobre este libro decisivo es enorme, y no podemos dar aquí cuenta de ella. Como orientación es

Existe un paralelismo entre el devenir de la ciencia en la conciencia individual y el de la progresión histórica de sus apariciones; un "paralelismo entre la embriología y la paleontología del "Espíritu"⁶⁶. Recorrido este doble camino, la substancia se ha desvelado completamente, se ha mostrado como sujeto. "El Espíritu ha hecho su existencia (*Dasein* su ser ahí) igual a su esencia (*Wesen*); es objeto de sí mismo tal cual es. Se ha superado (*überwunden*) el elemento abstracto de la inmediatez y de la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediato (*Das Sein ist absolut vermittelt*). Es contenido substancial, propiedad del yo, mismidad (*selbstisch*), es decir, *concepto*".

"Aquí terminará la Fenomenología" dice Hegel. Precisamente porque, con ello, se cierra "el sistema de la experiencia del espíritu"⁶⁷.

El Dios de la Fenomenología es precisamente ese Espíritu que bulle en el individuo y se despliega en la Historia, y que, además de serlo, se lo sabe. Pero antes de calificarlo como Espíritu debemos conocer otras varias cosas. Debemos saber que es "substancia", que es "sujeto" y que es "resultado". "Según mi manera de ver —dice Hegel— todo depende de este punto esencial: comprender lo verdadero, no como substancia, sino precisamente también (*sondern eben so sehr*) como sujeto... La sustancia viviente es el ser que es en verdad sujeto, o lo que es lo mismo, es el ser que es en verdad efectivamente real, en cuanto que esta substancia es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación entre su propio devenir-otro y sí misma. Como sujeto, es la pura y simple negatividad y, por ello, es escisión (*Entzweiung*) de lo simple, duplicación opositora, que a su vez es la negación de esta diversidad indiferente y

preciso tener en cuenta que es aquí donde han de definirse las "posiciones" en la interpretación de Hegel y, por ende, que es preciso saber si los libros que se manejan pertenecen a la línea marxista o a la conservadora o reaccionaria". Por encima de estas absurdas, además de imprecisas, denominaciones, hay que admitir que Marx ha sido, para siempre, uno de los mejores lectores de Hegel, y por tanto uno de los "testigos" más autorizados para entenderle, aunque después no esté de acuerdo en la forma "obligada", según Marx, de su "superación". Hasta en este hipérbole absolutizadora es Marx hegeliano. Libros generales, realmente didácticos, y fácilmente accesibles son los de A. KOJEVE, *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1947; J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1946; y C. NINK, *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*, Regensburg, 2.^a edic., 1950.

⁶⁶ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 269. Cita de la traducción alemana del libro de GARAUDY, *Gott ist tot*, 215, n. 12.

⁶⁷ *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister, 6.^a edic., 1952, 32-33. Citaremos siempre por esta edición.

de su oposición. La verdadera es, por ello, esta igualdad siempre reconstituyéndose (*wiederherstellende Gleichheit*). No es la unidad originaria, o una unidad inmediata como tales. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que se presupone y tiene al comienzo su propio fin como meta y solamente mediante su actualización y mediante su fin es efectivamente”⁶⁸.

“Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia plenificándose mediante su desarrollo. Hay que decir del Absoluto que es esencialmente *resultado*. Es decir, que solamente es al fin lo que de verdad es. Su naturaleza consiste en ser realidad efectiva, sujeto o desarrollo de sí mismo (*Sichselbstwerden*)⁶⁹. Es, pues, la mediación lo que hay que poner dentro del absoluto. Pero mediación que no tiene nada distinto de él. Es la inquietud del sí mismo; es su mismidad (*eben diese Unruhe ist das Selbst*)”⁷⁰.

“La necesidad de representar al Absoluto como sujeto —continúa Hegel— se ha servido de frases como éstas: Dios es lo eterno, o el orden moral del mundo, o el amor, etc. En tales proposiciones lo verdadero es puesto solo directamente como sujeto. Pero todavía no es presentado como movimiento que se reflexiona sobre sí mismo. Se comienza en esa proposición por la palabra Dios. Ahora bien, tomada en sí misma esa palabra, no es más que un nombre, un sonido ayuno de sentido. Solamente el predicado puede decirnos lo que Dios es. Nos da su contenido (*Erfüllung*) y su significación. Es solamente al fin cuando el comienzo vacío deviene un saber efectivamente real”⁷¹. Antes el sujeto es tomado solamente como un punto fijo; ...es una anticipación del sujeto como punto inmóvil. De ahí, piensa Hegel, nunca podrá salir nada, mientras no lo veamos como *Selbstbewegung*, automovimiento. Sólo entonces podrá dar, mostrar, al realizarlos, sus predicados. Esto es lo que se quiere decir con la expresión de que el Absoluto es sujeto.

Hay todavía algo más para llegar al contenido de Espíritu. Al ser el Absoluto sujeto, es decir, automovimiento, el saber efectivamente real

⁶⁸ *Ibid.*, 20.

⁶⁹ *Ibid.*, 21.

⁷⁰ *Ibid.*, 22.

⁷¹ *IBID.*, *Ibid.*. Véase el razonamiento a propósito de otra proposición semejante, como es la de “Dios es el ser” (*Gott ist das Sein*). Al no ser el pensamiento “dialéctico” y paralizarse en cualquiera de los términos de sujeto (lógico) o predicado, no viéndolos como el pasar o engendrar del uno al otro, lo realmente verdadero se pierde como sujeto en su predicado: “so vergeht das Wirkliche als Subjekt in seinem Prädikate” (*Ibid.*, 51).

acerca de ese Absoluto, no puede obtenerse más que como “sistema”. Sistema y ciencia o saber importarán lo mismo⁷². Poco más adelante nos dirá Hegel, glosando una frase del *Nathan der Weise*, de Lessing, que la verdad no es una moneda ya hecha y estampillada, lista para gastarla y meterla en el banco⁷³. Es el constante reabsorber lo negativo —también el error— en el siendo del devenir, como se alcanza la verdad.

Ahora bien —continúa Hegel— “que lo verdadero sea efectivamente real solamente como sistema, o que la substancia sea esencialmente sujeto es lo que se expresa en la representación que formula que el Absoluto es Espíritu. El concepto de espíritu es el concepto más elevado y pertenece a los tiempos modernos y a su religión. Sólo lo espiritual es efectivamente real. Es la esencia, o lo-que-es-en-sí, lo que está mantenido en sí y determinado; el ser-otra-cosa y el-ser-para-sí”⁷⁴.

El saberse del espíritu como desarrollo, es lo que constituye la ciencia⁷⁵.

Para que ésta sea efectiva y real necesita abandonar los pensamientos solidificados y fijos, paralíticos y estables y convertirlos en pensamientos fluidos (*die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen; die Gedanken werden flüssig*)⁷⁶. Hay una *Aufhebung* en el movimiento de la realidad, del Absoluto; por ella lo negativo es absorbido y entrañado en lo positivo, la “alienación” se resuelve en “adueñamiento” y hay también una *Auhebung* de los momentos del saber: por ella se constituye

⁷² *Ibid.*, 23: “Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, dass das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann”.

⁷³ *Ibid.*, 53: “Dagegen muss behauptet werden, dass die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann”. La frase de Lessing es (*Nathan*, III, 6): *Als ob die Wahrheit Münze wäre* (cita de la referida edición de Hoffmeister, p. 33, n. 1).

⁷⁴ *Ibid.*, 24: “Dass das Wahre nur als System wirklich, oder dass die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, -der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder *Ansichseiende*, - das sich *Verhaltende* und *Bestimmte*, das *Anderssein* und *Fürsichsein*”. Cfr. *Enciclopedia*, n. 384.

⁷⁵ Lo que Hegel llama (*Ibid.*, 33) *Logik oder spekulative Philosophie*. Por el contrario, el acceso a ella será la ciencia de la experiencia, o ciencia de la conciencia, “en cuanto la conciencia es en general un saber de un objeto, o exterior o interior. La conciencia en un sentido amplio tiene, pues, tres grados, según la naturaleza del objeto. O bien el objeto es exterior o es el yo mismo o es algo objetivo que pertenece al yo (pensamiento). Por ello, la ciencia de la conciencia —o Fenomenología del Espíritu— se divide en: Conciencia, Conciencia de sí y Razón”. (Nota de J. Hyppolite en la traducción francesa de la Fenomenología, I, 32, quien a su vez remite a E. Negri, 31).

⁷⁶ *Ibid.*, 30-31.

el movimiento del pensar. "Y es mediante este movimiento, cómo los pensamientos puros se convierten en *conceptos*; es entonces cuando ellos son lo que deben ser en realidad: automovimientos, círculos. Son lo que su substancia es: esencialidades espirituales"⁷⁷.

Todos los análisis transcritos hasta aquí pertenecen al Prólogo de la Fenomenología. Hegel lo redactó después de haber construido el cuerpo del libro. En realidad desde él está ya pensando en los otros desarrollos posteriores, sobre todo en la Lógica. Se ha desprendido, en lo que cabe, de sus antecesores. Ya no tiene contemplaciones ni con Schelling. Las frases de esa separación definitiva se han hecho famosas. El partir de la "intuición" es como comenzar el conocimiento por un "pistoletazo"⁷⁸; y albergar el Absoluto en esa intuición intelectual, es concebirlo como "la noche donde todos los gatos son pardos"⁷⁹. Hegel tacha a las filosofías que no han llegado a concebir lo real como devenir, tanto en el orden extramental, como en el conceptual, de formalismo. La filosofía ha de guardarse de ser edificante⁸⁰. Hay que tener el coraje para ver la realidad como espíritu, como movimiento con sentido y meta. Su fuerza es tanto más grande cuanto más es capaz, de exteriorizarse, de perderse en el despliegue de sí mismo⁸¹. ¡Ya llegará a encontrarse! Hegel ve a su tiempo como un tiempo de gestación y de nacimiento de cosas nuevas. El Espíritu, después de una larga y silenciosa nutrición, va a dar un "salto cualitativo" (*ein qualitativer Sprung*)⁸². ¡Acompañémosle en esa brusca aurora⁸³ que es a la vez divino rompimiento! Ya llegará a encontrarse.

⁷⁷ *Ibid.*, 31: "Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe*, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten". Sobre la *Aufhebung* véase, p. 21 y sobre todo *Logik*, I, 93 ss.

⁷⁸ *Ibid.*, 26.

⁷⁹ *Ibid.*, 19: "...oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis. Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht...", etc.

⁸⁰ *Ibid.*, 14: "Die Philosophie aber muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen".

⁸¹ *Ibid.*, 15: "Die Kraft des Geistes ist nur so gross als ihre Ausserung, seine Tiefe nur so tief, als seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut".

⁸² *Ibid.*, *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, 16: "Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt".

III. INMANENCIA DE LA TRANSCENDENCIA.

Podemos saltar ¡por fin! al cuerpo del sistema. Se ha dicho que el estudio de las obras juveniles de Hegel se ha apurado tanto, a partir del descubrimiento de Dilthey, que ha llegado a hacer descuidar un poco —tal vez, demasiado— el sistema final⁸⁴. Es cierto, si bien no creo que sea de lamentar mientras con ello no se pretenda limitar a Hegel a un partido previamente tomado. Por encima de la unidad o diversidad de las doctrinas es preciso ver siempre y previamente otra unidad más radical: la unidad de la persona que las ha elaborado. Lo mismo que para saber unas ciertas últimas razones del obrar del hombre, del varón, sigue valiendo el imperativo de *cherchez la femme*, sigue valiendo también, y más hondamente, el imperativo de *buscad al hombre* cuando se trata de saber las razones primeras y fundamentales de sus doctrinas. “Buscad al hombre” quiere decir su contorno y su dintorno, el suelo sobre el que estriba, los problemas que le acongojan, como a bestia cercada, y sobre todo el temple, las actitudes y las intenciones que de ahí nacen para buscarles una solución.

Las obras posteriores a la Fenomenología, sobre todo después de su famoso y trabajado Prólogo, podemos considerarlas ya todas, sin correr mayor riesgo, como una perfecta y acabada unidad. Podemos recurrir simultáneamente a cualquiera de ellas. Hegel es ya una constante y cada vez más explicitada repetición. Después de la *Ciencia de la Lógica* (1812) y de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), Hegel se ceñirá cada vez más a un campo predilecto: *la historia*. No se tratará exactamente de hacer historia, sino de hacer ver la verdad de su filosofía, de su filosofía metafísica y de su filosofía del derecho, en la historia y mediante la historia. La *Estética* y la *Filosofía de la Religión* entran también en esta perspectiva. Las obras póstumas que nos recogen los Cursos dados desde 1818 a 1831, en Berlín, se ocupan todas de un modo o de otro de la Historia. Durante su profesorado en Berlín Hegel publica sólo, aparte de sus discursos o artículos, su *Filosofía del Derecho* (1821). Se trataba según propia confesión⁸⁵ que no excluye, naturalmente, otras intenciones, de un texto que pudiera servir de Manual para los

⁸⁴ Cf. J. HYPOLITE: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1948, 11; F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes*, Louvain-Paris 1958, V.

⁸⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vorrede, I.

alumnos de sus Cursos. Es una verdadera pena que de los demás Cursos no tengamos algo así publicado por el mismo Hegel. Por ello, las lecciones de Estética, de Filosofía de la Religión, de Filosofía de la Historia y de Historia de la Filosofía, nos sumen en varios problemas de los que no es fácil salir desde ellas solas. Por ejemplo: el tema del fin, clausura o no clausura, de la Historia⁸⁶. Pero aquí nos interesa señalar solamente esa inmersión, ese definitivo viraje del filósofo hacia la Historia. Hemos de verlo como un síntoma revelador de todo el complejo de su pensamiento. Un síntoma aleccionador de lo que aquí denominamos "inmanencia de la Transcendencia". Ese acudir a la Historia, en la madurez, de un pensamiento, podría significar en otro filósofo que no fuera Hegel, un declive del pensamiento especulativo. En Hegel significa un ahondamiento y una persistencia de seguridad. Hegel se dirige a la historia, al campo indómito y salvaje de la misma, como un domador de fieras, con la seguridad de que las hará entrar por el aro. Se parte de la absoluta certeza del Evangelio de San Juan, como expresión de una verdad absoluta y no sólo histórica. El verbo se hizo carne, desde siempre y para siempre. Al verbo le llamará Hegel *Idea*. La Historia es la auténtica revelación de Dios. La Historia es teogonía, teodicea y teofanía. No porque esto se haya dicho muchas veces, deja de ser importante el repetirlo. Visto desde aquí el sistema complejo de Hegel, se nos desvela como estructura sencillísima: Idea punto de partida, actitud resolutoria sobre la racionalidad del mundo; Contradicción universal, por la que se desenvuelve y "resuelve" esa Idea y esa Racionalidad y, al final —un "final" que es siempre un presente— Reconciliación. Repetimos: Idea-Contradicción-Reconciliación⁸⁷.

Hegel sintetizaba así, en su sistema, un pasado complejo y difuso. Ya conocemos su parte filosófica y religiosa. Habría que añadir, sin duda, la aportación del sentimiento pre-romántico de la naturaleza. La "lejanía" de la trascendencia había sido maltratada por la Aufklärung. Sobre ello, una generación rica de literatos, intuitivos y profundos,

⁸⁶ Véase sobre el tema, por ejemplo, R. K. MAURER, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Kohlhammer, Stuttgart 1965. Y su artículo posterior: "Hegel et la fin de l'Histoire": *Archives de Philosophie* 30 (1967, n.º 4), 484-518.

⁸⁷ El citado libro de F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Louvain-Paris 1958, 411 p.), puede servir de modelo de la claridad y orientación que puede dar ese esquema. El primer estudio, titulado *L'attitude hégélienne devant l'existence*, se centra ya en la categoría de la *Idea absoluta*, "Begriff par excellence". Desde ahí todo aparece, sino diáfano, por lo menos casi "necesario".

había ensayado el aplicar los predicados de la trascendencia a la naturaleza misma. La Naturaleza es el verdadero *Deus absconditus*. Recordemos lo que de ella nos decía Goethe: “En ella vivimos y le somos extraños; habla incesantemente con nosotros y no nos entrega sus secretos. En ella está la vida, el devenir y el movimiento... Representa siempre el mismo Teatro, pero sus escenas son siempre nuevas porque ella misma crea de continuo nuevos espectadores”⁸⁸. En su Himno “Gott” Herder nos habla del “Dios escondido”, (*Verborgner Gott*) de este modo: “Dios escondido para mí tan lejano y tan próximo —ase-diándome en mi interior más hondo—, y transiéndome. Y quiere la razón, mosquita muerta (Mücke), abarcarte, y encuentra en tí su tumba de llamas. Medita la lechuza para sondear lo que es el sol; y está ciega. Cuanto más lejos de mí te busco, cuanto más atomizado quiero verte y comprenderte tanto más es blasfemia cuanto digo. Solamente en el ser⁸⁹ vives Tú y Te encuentras en todas partes, espíritu indiviso, abarcador, divino pensamiento, corazón de Dios, en el que dormitábamos y dormitamos. El nos engendra y nos alumbra y nos purifica y nos empuja siempre hacia la altura...”⁹⁰. A Hölderlin el amigo y viejo condiscípulo, le habían ganado decididamente estos grandes literatos y frente a la desdivinización y desvitalización de la Teología escolástica de Tubinga⁹¹ cantará a la “*Mutter Erde*”, madre tierra. En su primera versión del poema “Patmos” repite, acerca de Dios, lo que Goethe nos decía de la Naturaleza: “*Nah ist und schwer zu fassen der Gott...*” “próximo y difícil de abarcar está Dios...”⁹².

Situado en esta corriente, Hegel representa la perfección o plenitud

⁸⁸ *Goethes Philosophie aus s. Werken* en “Philosoph. Biblioth.,” 109, 47-50.

⁸⁹ L. RICHTER, *Immanenz und Transzendenz im nachreformatoischen Gottesbild*, Göttingen 1955, pone como advertencia a esta palabra: “Dies ‘Sein’ aber ist für die Geisteshaltung dieser Ganzen pantheistischen Generation ‘Leben’” (p. 97, n. 12).

⁹⁰ A Herder lo llama RICHTER (*o. c.*, 96) “der begeisterte Entdecker des offenbaren Gottes in Natur und Geschichte”. Dicha autora, de quien tomo estas citas, alude también a la famosa frase de Lutero llamando al Dios de Aristóteles “Dios soñoliento”, que mueve el mundo desde fuera “como una mujer acuna al niño por la noche”. Si bien Hegel no interpreta así el Dios de Aristóteles la imagen de esa “exterioridad” pudo también impresionarle, así como también la parte positiva de la acción de Dios en las cosas, acción natural, señalada también muy fuertemente por Lutero: “*quam inquietus sit actor (!) in omnibus creaturis suis nullamque sinat feriari*” (*Ibid.*, 98-99).

⁹¹ RICHTER, *o. c.*, 109. Ya joven (1799) suspiraba Hölderlin, en carta a su hermana con esta lamentación: “¡Si supiera siquiera lo que es la gracia!”.

⁹² Recuérdense los conocidos comentarios de Heidegger a esta poesía, y singularmente a esta frase, de Hölderlin. Cfr. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1944.

dialéctica de la misma. La tensión inmanencia y trascendencia, rota por el Protestantismo, queda reinstalada como tensión del movimiento inmanente, como acto de trascender, como dinámica intramundana. Por partir de la Idea, en Hegel no será propiamente dialéctica de la Naturaleza, sino que, mediante el paso negativo de la naturaleza, se nos desvelará en dinámica del espíritu en la Historia. Hay, con todo, algo de paradójico y extraño en esta asunción del pasado por Hegel. Es claro que en Hegel actúa muy vivamente la reacción contra el racionalismo teológico, fácilmente concordista y contentadizo⁹³. A su vez Hegel pretende darnos una visión plenaria, pero *racional*, de la realidad. Y sin embargo, el elemento central de esta visión plenaria está en la asunción de lo "arracional", como parte necesaria de la misma. Se trata de una opción originaria, "puesta", injustificada, para hacer justificables y dialécticas todas las demás "razones". Se trata de la asunción de lo negativo como un momento de lo racional.

"La vida de Dios y el conocimiento divino pueden efectivamente expresarse, si se quiere, como un juego del amor consigo mismo. Pero ello sería rebajar esta idea hasta la beatería (*Erbaulichkeit*) y la sandez (*Fadheit*) despojándola de lo serio, del dolor, de la paciencia y del trabajo de lo negativo..." "Concebir de esta manera la vida divina —continúa Hegel— sería concebirla como una universalidad abstracta (*abstrakte Allgemeinheit*) en la que no existe más que la pura vaciedad. En realidad, la vida divina es un "ser-en-sí" (*Ansich*) que, a su vez y esencialmente, es un ser-para-sí (*für sich*), y cuyo paso o realización de ambos extremos sólo puede alcanzarla mediante su ser-de-otro-modo (*Anderssein*), es decir, mediante la superación de su extrañamiento (*mit dem Überwinden dieser Entfremdung*)⁹⁴. Con otras palabras, dentro también de la terminología hegeliana, diríamos que la esencia no puede prescindir de la forma: esencia es lo que es en sí y la forma

⁹³ El título con que RICHTER resume la significación de Hegel en este contexto, reza así: "Die Vollendung dieser dialektischen Ansatz bei Hegel: Philosophische Erneuerung der reformatorischen Transzendenzspannung als Reaktion gegen den theologischen Rationalismus" (p. 103). El "Deus absconditus" será en Hegel el Dios "an-sich-seienden vor der Schöpfung" (p. 112); en el proceso se hace consciente en el hombre y mediante el hombre ("durch den Menschen seiner selbst bewusst wird"); Hegel tiene, según la autora, la "grandeza religiosa" (religiöse Grösse) de haber sintetizado todo ese proceso en una auténtica dogmática. Tanto en este juicio como en el que al final le merece el panteísmo, el libro queda muy por debajo de la altura del tema y del acertado planteamiento del mismo.

⁹⁴ *Phänomenologie des Geistes*, 20.

su realización. Lo verdadero es el todo: *das Wahre ist das Ganze*⁹⁵.

Estamos en una de las formulaciones más concretas del *Dios dialéctico*. Desde ella serán fáciles de entender los múltiples textos que la siguen repitiendo, comentando, explicitando. Dios se recrea desde la eternidad en darse a lo finito y en el movimiento de éste, superándolo, retorna a sí mismo. “Dios es lo finito, y yo soy igual lo infinito... En el yo que se suprime como ser finito, Dios retorna a sí mismo, y no es Dios más que por este retorno. Dios sin el mundo no es Dios”⁹⁶. “...El infinito contiene lo finito. Se sigue de ahí que debemos liberarnos del espantajo de la oposición entre lo finito y lo infinito... Quien no se libera de ese fantasma, se agita en el vacío, pues se representa al ser divino como impotente para alcanzarse a sí mismo”⁹⁷.

Por ello, el ser finito es esencialmente relación, dependencia, lugar de descontento y de tránsito, puro irse de sí mismo. Es un constante trascenderse, un inmanente “Hinaussehen”. El espíritu humano es a la vez finito e infinito: “Es infinito en su finitud porque trasciende su finitud”⁹⁸.

Podemos comprender también desde aquí la significación de lo que, tan a menudo, Hegel llamará el universal concreto o particular. Lo universal se particulariza y concretiza por el paso a lo singular mediante las determinaciones que le advienen, y de nuevo se supera este singular al suprimir estas determinaciones y absorberlas en el devenir de nuevo hacia lo universal⁹⁹. Cristo, por ejemplo, es un caso histórico de esta realización. En El la verdad especulativa de la igualdad entre la natu-

⁹⁵ *Ibid.*, 21.

⁹⁶ *Vorlesungen über Philosophie der Religion* (edic. Lasson), I, 148: “...Sondern was wahr und die Idee ist, ist durchaus nur als die Bewegung. Gott ist ebenso auch das Endliche, und ich bin ebenso das Unendliche; Gott kehrt im Ich als in dem sich als Endliches Aufgebenden zu sich zurück und ist Gott nur als diese Rückkehr. Ohne Welt Gott ist nicht Gott”. (En *Werke* —Glockner—, 15, 210-211.)

⁹⁷ *Ibid.*, *Ibid.*

⁹⁸ *Phänomenologie*, 98-99: “...verhält es sich zu *andern* und ist wesentlich nur dies Verhalten; das Verhältnis aber ist die Negation seiner Selbständigkeit und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zugrunde...; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben *seiner selbst*, oder (dies), sein Wesen in einem *Andern* zu haben”. *Enzyklopädie*, n.º 81: “Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen... Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben”. Y en el n.º 386: “...dass das Endliche nicht ist, d. i. nicht das Wahre, sondern schlechthin nur ein *Übergehen* und *Übersichhinausgehen* ist”, etc. Cfr. F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes*, 83. (Glockner, 8, 159; 10, 386, Zusatz, 43-45.)

⁹⁹ *Phänomenologie*, 550.

raleza humana y la divina¹⁰⁰ hizo históricamente su aparición, su revelación "histórica".

En un lugar de la Filosofía de la Religión nos habla Hegel concretamente de la "Dialéctica de lo finito", que, por lo que hemos visto, se puede también llamar "dialéctica de lo infinito". El apartado lo titula Hegel *Der Begriff Gottes* (el concepto o noción de Dios), y por ser un lugar que nos sitúa de conjunto en toda la concepción, y la problemática que ella hace surgir, de Hegel traslado un amplio trozo:

"Se nos muestra ahora, por tanto, lo finito como un momento esencial de lo infinito. Cuando ponemos (*setzen*) a Dios como lo infinito, no puede él, para ser Dios, prescindir de lo finito. Dios se da a sí mismo una determinación concreta, se finitiza (*verendlich sich*). Esto podría aparecer a primera vista como no-divino (*ungöttlich*); sin embargo, eso mismo es lo que nosotros expresamos ya en las representaciones ordinarias de Dios. Estamos acostumbrados a considerar a Dios como *el creador del mundo*. Dios crea el mundo de la nada; es decir, fuera del mundo no hay nada sensible, nada externo, pues el mundo es la exterioridad misma. Dios determina (*bestimmt*); por ello, se determina a sí mismo en la medida en que él se piensa a sí mismo (*also bestimmt er sich, indem er sich denkt*). Pone frente a sí mismo un otro: él y el mundo son dos. Solamente Dios es; pero Dios es solamente a través de la mediación de sí mismo consigo mismo. Dios quiere lo finito, él se lo pone (*er setzt es sich*) como un otro y mediante ello se convierte él mismo en un otro, ya que es un otro lo que tiene frente a sí. Tenemos así lo finito frente a lo finito (*Er ist so das Endliche gegen Endliches*). Pero la verdad es que este "ser otro" no es más que una aparición (*Erscheinung*), en la que él se tiene a sí mismo. El ser otro (*Andersein*, lit.: el ser-de-otra-manera) no es más que un contraste (*Widerspruch*) de sí mismo; es de Dios pues es su otro y sin embargo es en la determinación de lo otro que Dios (?) (*in der Bestimmung des Andern Gottes*). Es lo otro y no otro: se disuelve a sí mismo. No es lo mismo sino un otro: el mismo se quiebra (*es richtet sich zugrunde*). El crear es la actividad; en ella está la diferencia y en ella el momento de lo finito. Pero el consistir (*Bestehen*) de lo finito es absorbido de nuevo (*wieder aufgehoben*). Según esta reflexión se dan dos infinitudes: la

¹⁰⁰ *Ibid.*, 527. Desarrollaremos esta idea al hablar de la Trinidad en Hegel. *Ibid.*, 529: "Die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird".

verdadera y la falsa del entendimiento, y (sólo) en la verdadera se revela lo finito como un momento de la vida divina. Así desaparece el ser otro frente a Dios y Dios se reconoce a sí mismo en aquello que se ve contenido como resultado de sí mismo mediante sí mismo”.

“Dios es este movimiento en sí mismo y solamente mediante él, Dios es el Dios vivo. No se debe mantener la consistencia (*Bestehen*) de la finitud, sino justamente verla asumida (*aufgehoben*): Dios es el movimiento hacia lo finito (*zum Endlichen*) y mediante ello, como asunción (*Aufhebung*) de lo finito, el movimiento en sí mismo. Esta duplicidad no se deja expresar en frases sencillas; no valen ya las formas sencillas de la oración. Cuando decimos “Dios es infinito, yo soy finito”, empleamos expresiones defectuosas, formas inadecuadas a la idea y a la naturaleza del asunto. Lo finito no *es lo* “siendo” (*das Seiende*): tampoco lo infinito *es* ya acabado (*ebenso ist das Unendliche nicht fest*): ambas determinaciones no son más que momentos del proceso. El “*es*” de que usamos en esas expresiones abstractas como si fuera algo fijo (*Feststehendes*), no tiene más sentido —tomado en su verdad— que el de significar la actividad (*Tätigkeit*), la vitalidad (*Lebendigkeit*), la espiritualidad (*Geistigkeit*)¹⁰¹.

Ser ya no significa, por tanto, nada parado, muerto o estático. Ser significa estar siempre en trance de paso o de éxtasis. Significa “devenir”, procesualismo. Hay una interdependencia universal cuyo lazo de unión es precisamente lo absoluto, lo “eterno que se agita en las cosas”, presencia de eternidad en el “no-ser-todavía” del mundo y de la Historia¹⁰². No es el “*nunc stans*”, quieto y substante, gozándose en la plenitud de sí mismo, viendo desde un balcón lejano cómo lo finito se mueve, contorsiona, sufre o alegra, ríe o llora, sino el ahora imposible e inacabable, esencial espera y esperanza de sí mismo.

En uno de los “cantares” (*Lied*) de Heine, contemporáneo en parte de Hegel y amigo de Marx, se nos expresa en lenguaje vivo y popular, exultante, esta meta trabajosa de Hegel: instalar la trascendencia en la inmanencia, hacer de la trascendencia el resorte interior para el brinco constante de la inmanencia:

¹⁰¹ *Philosophie der la Religion*, I, 146-147.

¹⁰² Cfr. E. BLOCH, *Philosoph. Grundfragen*. I. *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt 1961.

“Os voy a componer, amigos,
un nuevo cantar, el mejor cantar:
queremos construir ya aquí, en la tierra,
el Reino de los Cielos”¹⁰³.

Al llegar el Espíritu a la certeza de sí mismo, en uno de los pasajes cumbres de la Fenomenología, donde la conciencia y la certeza de la verdad se identifican, Hegel nos estampa esta última frase: “En ella (en la pura conciencia de esa relación) se han reunido, por fin, la verdad, la presencia y la efectividad. Se han reconciliado ambos mundos. El cielo ha descendido y se ha injertado en la tierra”¹⁰⁴.

Más acá del embrujo de Hegel, de su mundo obsesivo y obsesionante, nos queda bailando, acongojada, la pregunta: ¿hemos salvado con ello la tierra o hemos más bien aherrojado, encarcelado o valtilizado el cielo? Aunque no sea ni azul ni cielo, es siempre bello y consolador el cielo azul. Sea de ello lo que quiera, el Absoluto ha comenzado, con esta transposición hegeliana, su azaroso peregrinar sobre la tierra.

IV. LA TRAGEDIA DEL ABSOLUTO.

Ya en sus primeros escritos teológicos Hegel se había rebelado contra la teoría o la doctrina de un “Dios consolador”. Veía en ella como el apéndice o el reflejo de la debilidad del hombre, de la falta de reconocimiento de su grandeza y una confesión indigna de su presunta indigencia. Entraba como parte de la doctrina de la “felicidad” como meta última de nuestro ser y como “premio” que ese Dios, extraño y señorial, nos había de dar¹⁰⁵. Era un modo de describir ya e introducir lo que más tarde constituirá la categoría de la “alienación”. Ese Dios, en vez de engrandecer, esclavizaba al hombre. El hombre había de tender hacia él las manos suplicantes pidiendo su ayuda, su consuelo, su salvación. En él encuentra una realización perfecta la dialéctica del Dueño y del

¹⁰³ *Deutschland-Ein Wintermärchen*, edic. Reclam. 1960, 10. Citado en R. K. MAURER, *Hegel et la fin de l'histoire*, sin referencia.

¹⁰⁴ *Phänomenologie*, 413: “...in welchem also ebenso *Wahrheit*, wie *Gegenwart* und *Wirklichkeit* vereinigt sind. Beide Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt”.

¹⁰⁵ NOHL, *o. c.*, 227, 235.

Esclavo. Las pobres gentes humilladas, ignaras de la verdadera naturaleza de sí mismas, que no pueden soportar el sentimiento de su interdependencia con el Todo, recurren confiadamente a ese Dios del Consuelo, extraño repartidor de alegrías y desdichas. Cuando están en la esclavitud, estas pobres gentes acuden a su Dios como para pedir una indemnización a su desgracia. En vez de luchar, se postran. Tienen un alma enajenada. Continúan en sí el destino del pueblo judío. Este destino "es idéntico al destino de Macbeth: salió de la naturaleza, se hizo dependiente de una esencia extranjera, y a su servicio pisoteará la santidad de la naturaleza humana". Ese Dios es un Dios "objeto", del que el hombre es esclavo. El hombre vive así dividido, triturado en su fe¹⁰⁶. Pedir a esos esclavos que renuncien a esa actitud, sería "como robarles su Dios"¹⁰⁷.

En el fondo, el alma contemporánea vive también esa división. Es un alma kantiana, idéntica al alma judía. La división existe entre la universalidad formal y vacía del pensamiento y la multiplicidad empírica de lo real. Hay que acabar con esa duplicidad. No hay un interior y un exterior, no hay un Fuera y un Dentro; hay una Dialéctica de la Totalidad¹⁰⁸.

El verdadero filósofo, que está a la altura de los tiempos, debe comprender que a esa doctrina le falta radicalidad y profundidad, le falta seriedad. Frente a ella hemos de hacernos cuestión de todas las doctrinas religiosas del pasado que nos han transmitido en formas plásticas, imaginativas, la "representación" de la lucha eterna de contrarios desde el caos originario. Hemos de trasladar al orden del "Concepto" estas "representaciones". El sacudimiento de la mente de los teólogos que Hegel deseaba provocar ha de tener aquí su piedra de escándalo y de toque. Serán verdaderamente teólogos si saben asumir y comprender la unidad dialéctica del Bien y del Mal, lograr asumir el significado de la Tragedia del Absoluto¹⁰⁹. No sólo no hay un Dios recadista de consuelos y enju-

¹⁰⁶ Cfr. H. NIEL, *De la médiation dans la Philosophie de Hegel*, Aubier, Paris 1945, 260.

¹⁰⁷ NOHL, o. c., 235; Cfr. A. PEPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, La Haye 1960, 115.

¹⁰⁸ NIEL, l. c., 44. Cfr. R. FLÓREZ, "Dialéctica de la Interioridad y de la Exterioridad": *Folia Humanística*, Septiembre 1968.

¹⁰⁹ Cf. E. SCHMIDT, *Hegels Lehre von Gott*, Gütersloh 1952, 205. Después de recorrer los análisis de Hegel para descartar de Dios el Mal, el autor muestra cómo ese Mal viene a quedar de nuevo puesto en Dios. En realidad, no es un tema del que se pueda hacer tanta cuestión, pues me parece suficientemente claro en Hegel, y sobre todo suficientemente necesario. El autor concluye: "Gewiss ist in

gador de lágrimas, sino que el verdadero Dios es el supremo desconsuelo, la eterna fuente que “mana melancolía”, como diría nuestro Unamuno. Sólo puede haber consuelo en la “comprensión” del desconsuelo.

El Dios de Hegel es así un Dios heroico y aquejadumbrado a la vez, capaz de la más trágica de las negaciones; dejar de ser sí mismo, anonadarse en lo finito, para revelarse y para, por fin, saberse en la verdad de ser-para-sí.

Tragedia quiere decir “oposición absoluta” (*absoluten Widers-treit*)¹¹⁰. Y lo que la Filosofía concibe como absoluta necesidad es lo que las religiones han expresado, en formas simbólicas, en sus representaciones del Bien y del Mal. Al suprimir el dualismo como incomprendible, es preciso hacer entrar en lo Absoluto la presencia del mal. “El Absoluto juega eternamente consigo esta tragedia: engendrarse desde siempre en la objetividad; entregarse desde esta figura (Gestalt) de sí mismo a la pasión y a la muerte, y surgir de sus cenizas a la glorificación (Herrlichkeit) de sí mismo”¹¹¹.

Este entregarse a la Pasión y a la Muerte es el paso por lo finito. De ahí que la Tragedia de Dios implica necesariamente la Tragedia del Hombre. “En la religión superior —nos dice Hegel— el consuelo consiste en aceptar la desventura. Es así como lo negativo se transforma en positivo. ‘Los dolores de este tiempo son el camino para la felicidad’”¹¹².

Esta Religión superior era para Hegel el Cristianismo. De ahí que sea en ella donde estas verdades alcanzan su mejor expresión religiosa, es decir, “representativa” o simbólica. El paso de Dios por lo finito, en trance de perenne congoja, es la auténtica “encarnación” de Dios. Esta encarnación se realiza siempre, y en este “encarnarse”, y en las conse-

Gott kein Böses und will Gott das Böse nicht. Gott will, dass das Böse überwunden sei. Aber sofern Gott die sich selbstentäußernde Idee ist, setzt er allerdings auch das Böse”. Y en nota añade esta discreción muy certera: “Es ist zuzugeben, dass Hegel diese Ableitung des Bösen aus der Idee Gottes sehr vorsichtig behandelt und mehr andeutet als ausspricht. Aber sie liegt durchaus in der Konsequenz seiner Logoslehre und Hegel könnte sie gar nicht umgehen, selbst wenn er davor zurückschreckte. Aber das tut er nicht. Seine Abneigung gegen den Dualismus ist viel mehr stärker als die Scheu vor den Konsequenzen seines spekulativen Monismus”.

¹¹⁰ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (Werke, Glockner, I), 500*: Es ist dies nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie... Das Göttliche in seiner Gestalt und Objektivität hat unmittelbar eine doppelte Natur, und sein Leben ist das absolute Einssein dieser Naturen. Aber die Bewegung des Absoluten Widerstreits zwei Naturen stellt sich an der göttlichen...”, etc.

¹¹¹ *Ibid., Ibid.*

¹¹² *Vorlesungen über Phil. d. Religion, Werke (Glockner XVI), 112 ss.*

cuencias que ello lleva consigo consiste la “vida” de Dios. Por ende: la Encarnación de Cristo, del Cristo real, histórico, no es más que *una manifestación* de la verdad eterna, de entonces, de ahora y de siempre, de la Tragedia de Dios. Cristo realizó en sí el “universal concreto”; pero fue sólo una realización. Llevadas las cosas a su verdadera significación hegeliana, Cristo vino a dar conocimiento de una verdad mucho más amplia que la verdad de sí mismo: la verdad de la Tragedia de Dios. De ahí —piensa Hegel— que Cristo insistiera en que “El debía irse” para enviar el Consolador. La esencia de Cristo era la presencia de Dios que estaba en él; pero los Apóstoles y discípulos tendían a identificar su “esencia” con su persona. Por ello, Cristo tenía que morir, debía desaparecer para que comenzara a obrar y a hacer autónomo el verdadero espíritu divino en sus discípulos. En esto consiste la encarnación de Cristo: en suministrar una posibilidad, mediante su revelación, es decir, mediante la palabra de sí mismo, que era su persona, su doctrina y sus hechos, para que los discípulos llegaran a *tomar conciencia de la verdadera divinidad de Dios*. Era, por tanto, *necesaria* la muerte de Cristo para el cumplimiento de su misión. Pero, además, con su muerte venía a ser el símbolo más acabado y perfecto de lo que significaba en realidad *la muerte de Dios*. Dios muere cada día, cada instante, cada momento de su “siendo”; y resucita cada día, cada instante, cada momento de su “transcenderse” en lo finito hacia la realización, revelación y conciencia de sí mismo. A esto es a lo que llama Hegel la “vida del espíritu”, la que no se horroriza ante la muerte, sino que lleva en sí, como en volandas, la muerte misma y la afronta y asume constantemente preservándose a sí misma de la destrucción, afirmándose siempre de nuevo como vida ¹¹³.

Espero que desde este transfondo ideológico puedan aparecer claros los siguientes textos de Hegel:

“Jesús tenía conciencia de la necesidad de la desaparición (*Untergangs*) de su individualidad y buscaba además el convencer de ello a sus discípulos. Ellos no eran capaces de separar su esencia de su persona. Solamente mediante el alejamiento (*Entfernung*) de Jesús como individuo

¹¹³ *Phänomenologie*, 29: Hegel continúa ese pensamiento: “pero el Espíritu no alcanza su verdad más que a condición de reencontrarse a sí mismo en el absoluto rompimiento” (Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet).

podía dejar de existir esta dependencia de los discípulos, y podía existir en ellos mismos el espíritu autónomo o el espíritu divino” 114.

“Cristo ha muerto. Solamente en cuanto muerto (*nur als gestorben*) ha sido elevado al cielo y se sienta a la derecha de Dios. Sólo así es espíritu. El mismo dijo: ‘Cuando ya no esté con vosotros, el Espíritu os introducirá en toda verdad’. Solamente en Pentecostés fueron colmados los Apóstoles del Espíritu Santo. Para los Apóstoles el Cristo vivo no fue lo que será más tarde como espíritu de la Comunidad (*Gemeinde*). Es aquí, en la Comunidad, donde Cristo se convierte en su verdadera conciencia espiritual” 115.

“Solamente en la muerte de Cristo se nos da la intuición de lo que es la existencia perfecta y temporal de la Idea divina en el presente: La suprema alienación (*Entäusserung*) de la Idea divina: Dios ha muerto, el mismo Dios ha muerto. Es esta una proposición inaudita, terrible, que nos trae a la imaginación el más profundo abismo de la escisión (*den tiefsten Abgrund der Entzweiung*) 116.

Desarrollar debidamente este tema hegeliano nos llevaría a entrar en los problemas más centrales de su Filosofía de la Religión. Tenemos que renunciar aquí a ello. Deseamos solamente que quede bien claro que la *muerte de Dios*, para Hegel, no significa ni mucho menos que Dios no exista, sino *el modo necesario de su existencia como Dios dialéctico*. Esto quiere decir que “Dios ha muerto” como posible existencia de una *esencia divina abstracta*, que no fuera *sujeto*, en el sentido hegeliano 117. Dios muere cada día en la negación de lo finito, que es negación de sí mismo. Y Dios muere en la Historia, al quebrar en todo momento, como inadecuadas, todas las imágenes que nos hacemos de él. En este sentido, la Historia es el gran Panteón de las imágenes de dioses muertos, es decir, de los mitos o ideas que hemos querido elevar a cate-

114 *El texto es ya de El Espíritu del Cristianismo y su destino* (1798), NOHL, o. c. 317.

115 *Vorlesungen über Phil. der Geschichte*, (Werke, Glockner, XI), 417. La última frase dice literalmente así: Für die Apostel war Christus als lebend nicht das, was er ihnen später als Geist der Gemeinde war, worin er erst für ihr wahrhaft geistiges Bewusstsein wurde”. En la Fenomenología había escrito ya más en general: La muerte no es ya lo que significa inmediatamente, el *no-ser* de esta entidad *singular* sino que es transfigurada en la *universalidad* del Espíritu que vive en la Comunidad, y cada día muere y resucita en ella (und in ihr täglich stirbt und aufersteht). *Phänomenologie*, 545.

116 *Vorlesungen über die Phil. d. Religion*, II, 157-158.

117 *Phänomenologie*, 545: Habla Hegel en esta página de la “muerte del mediador” (*der Tod des Mittlers*) en cuanto tal y de los diversos sentidos que ésta pueda tener para la conciencia, y en especial para la conciencia desdichada. Y añade: “Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesen*, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewusstseins, dass Gott selbst gestorben ist (546).

goría de Dios¹¹⁸. Diríamos que Hegel se recrea, casi sádicamente, en repetir y traer al habla esa expresión cristiana que Lutero había sabido poetizar y dar un contenido de dolor, de pena, de nostalgia y casi de grito pascual, a la vez. Se ha podido constatar la dependencia de Hegel en la terminología acerca de Dios y de Cristo de las buenas traducciones bíblicas de Lutero y de sus cánticos religiosos. La alienación o extrañamiento de Dios responderían, por ejemplo, a la palabra que Lutero nos da del “anonadamiento” de Cristo, según la versión de S. Pablo¹¹⁹. Ello es que cuando Hegel nos habla de la muerte de Dios, apela gustosamente a Lutero, y a su poesía de dura palabra (*harte Wort*) de *Gott ist gestorben*. Naturalmente, Lutero la aplica a Cristo en el sentido todavía verdaderamente cristiano de su muerte en el día de Viernes Santo. Hegel la aplica directamente a Dios, pasando la Filosofía a ser el verdadero Viernes Santo especulativo¹²⁰:

“Dios mismo ha muerto, se nos dice en el cántico de Lutero. Así es como se expresa la conciencia de lo humano, la finitud, la fragilidad, y la debilidad son el momento negativo de lo divino mismo. Son en Dios. Que el ser de otro modo (*das Anderssein*), lo finito, lo negativo, no existen fuera de Dios. El ser de otra manera (*das Anderssein*) no es impedimento para la unidad con Dios. Es el saber que el ser de otro modo, la negación, es un momento de la misma naturaleza divina. Es así como queda desarrollada la más alta idea de la naturaleza de la Idea de Espíritu”¹²¹.

Esta es, pues, la Tragedia del Absoluto, el “camino de Dios”, el destino de Dios sobre la tierra, su transitar por lo finito. La “justificación” de Dios son sus límites, son las debilidades y los sufrimientos de los hombres. Dios triunfa en la debilidad humana y “el heroico poema del triunfo divino se convierte en la Tragedia infinita del divino

¹¹⁸ *Phänomenologie*, 523-524. Ese Panteón llega a verlo como tal sólo el espíritu autoconsciente. “... er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das Eine Pantheon sammelt, in den seiner als Geist selbst bewussten Geist”.

¹¹⁹ Cf. G. M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*. Ses origines hégéliennes, París 1959. En el primer capítulo de este libro se trata ampliamente el tema de la dependencia posible con Lutero.

¹²⁰ Cfr. *Glauben und Wissen* (*Werke*, Glockner, I), 423. *Phänomenologie*, 523: das harte Wort; 546: Dieser harte Ausdruck des innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewusstseins in die Tiefe der Nacht des Ich=Ich, die nichts ausser ihr mehr unterscheidet und weiss”.

¹²¹ *Vorlesungen über Phil. d. Religion*, II, 172 (de la segunda parte de este 2.º volumen). Todo el apartado 3 comenta y explicita esta idea, pero con mucha mayor claridad que en la Fenomenología. Dicho apartado se titula: *Leiden und Auferstehung Christi*, 155-174. El libro varias veces citado de Garaudy: *Dieu est mort* está organizado todo él, como indica su mismo título, sobre esta idea central.

sufrimiento”¹²². Al querer asumir el Mal en la dialéctica racionalizada, en una unidad integradora y única, siempre racional, Hegel ha tenido que llevar la razón a su supremo paroxismo. Y la Filosofía se ha convertido en el poema trágico que canta jubilosamente los dolores del mundo.

V. LA “RECONCILIACIÓN” EN EL SABER.

Tenemos que comprimir obligadamente este último apartado. Pero no es posible silenciarlo todo, si queremos tener a la vez una visión completa, aunque sea mínima, de lo que significa el *Dios dialéctico*. Es el último momento del Absoluto. Es preciso cerrar el círculo, paradigma constante de todo análisis y de todo el pensamiento hegeliano.

La palabra “reconciliación” evoca sin duda un contexto religioso. Es el contexto del “perdón” de los pecados, del triunfo definitivo del bien sobre el mal (“*Omnia cooperantur in bonum...*”), de la unión con Dios, en suma. En un primer sentido radical, la base de la reconciliación está ya echada en el instante en que hemos introducido la transcendencia en la inmanencia: se han reconciliado los “dos mundos”. Pero con ello no hemos hecho más que trasladar la escisión. La hemos instalado en el único mundo que existe, la hemos “intramundanzado”; pero sigue revelándose y latiendo en la “inquietud aniquiladora del infinito” y la inquietud por trascenderse de lo finito. ¿Cómo realizar de nuevo la reconciliación? ¿Cómo dar sentido a esta horrible lucha de “aguantar el ser” (*das Sein zu ertragen*)?¹²³

La Teología ha quedado convertida así en “Teodicea” y la Teodicea en “Filosofía de la Historia”. En uno de los prólogos a esta Filosofía nos dice Hegel: “Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, con categorías todavía abstractas e indeterminadas”. Se trata

¹²² Véase el libro de Iwan ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946. Como buen escritor ruso, fiel a una vieja tradición, ha sabido captar y explicar admirablemente este costado irracional y de sentimiento del dolor cósmico de la concepción hegeliana. Es singularmente importante, en este sentido, la segunda parte del libro que se titula: *Der Weg Gottes*. Aunque sea en una nota, no queremos, con todo, dejar de consignar que esta teología hegeliana tiene muy poco que ver con la existencialista rusa, y el *Dios dialéctico* de Hegel es precisamente lo opuesto al de la llamada “Teología dialéctica”.

¹²³ *Phänomenologie*, 462. En una de las cartas a Schelling, con sus 25 años Hegel le dice que estaba preocupado por clarificarse a sí mismo lo que significaba *acercarse a Dios* (*Briefe*, cit. fecha 30 de agosto, 1795).

de “reconciliar al espíritu pensante con lo negativo”. Y “esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo, en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado”¹²⁴.

¡El “sí” de la reconciliación (*das versöhnende Ja*)!¹²⁵ Para llegar a darlo es preciso llevar al hombre a la autoconciencia de sí mismo. A hacerle ver la necesidad de lo negativo y cómo mediante ella se logra lo positivo. En un principio Hegel creyó que el hombre de su tiempo sería llevado a esta autoconciencia mediante la realidad de la Revolución política, que era la Revolución francesa. Bajo ese velado transfondo es preciso interpretar muchas de las frases que sobre la inmanencia de la transcendencia nos apuntan a la unión definitiva de los dos mundos¹²⁶. La Revolución habría de conducir al hombre al verdadero camino de su unificación al hacerle tomar conciencia de su libertad absoluta. Todavía ante la visión de Napoleón —“¡esa alma del mundo!”— sigue latiendo la extraña esperanza. Ante el fracaso de la Revolución —la instalación del Terror— y después, de Napoleón mismo, Hegel se refugiará en la Reforma. Se refugiará en Alemania. En realidad, estos son motivos “accidentales” sobre el *modo* “histórico” en que el hombre encuentra su reconciliación. La reconciliación se realiza siempre en el conocimiento, es decir, en el “saber”. La verdadera ciencia es el saber de la *necesidad* de la realidad. En este sentido, no creo que se pueda hablar de “evolución” esencial en Hegel. Se puede hablar de momentos de mayor o menor entusiasmo ante el hecho posible de la “reconciliación”, ante su aurora o inminencia; pero nunca “fuera” del saber. En la Fenomenología está ya el Hegel integral, definitivo. Un Hegel entusiasmado, joven, en posesión de sí y de sus teorías como de un cofre encantado. En la Filosofía del Derecho se anunciará el Hegel resignado a la luz tornasolada del crepúsculo¹²⁷. Aparece el buho de Minerva. Pero, por fin, en la Filosofía de la Historia Universal y en la Historia de la Filosofía Hegel enlaza de nuevo consigo mismo, es decir, con el Hegel “pensador”, es decir, “dictador”.

“Con la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) entramos en la tierra

¹²⁴ *Die Vernunft in der Geschichte*, Lasson-Hoffmeister, 1966, 48; Traducción de J. Gaos, *Filosofía de la Historia Universal*, Buenos Aires 1946, 31.

¹²⁵ *Phänomenologie*, 472.

¹²⁶ Véase aquí nota 104.

¹²⁷ Kostas PAPAIOANNOU, *Hegel*, 86-89.

natal (*einheimische Reich*) de la verdad”¹²⁸. En esta autoconsciencia se restituye la unidad. Cuando la conciencia se alcanza a sí misma como objeto, este objeto es en realidad tanto *yo* como el sujeto. Por otra parte, el *yo* no se descubre como sujeto más que en la medida en que se desdobra y se ve objeto. El objeto visto como desdoblamiento del sujeto hace patente que el “yo” es en realidad un “nosotros”. El *yo* se ve ya en lo que es: transcendido e integrado. Estamos en la substancia universal e indestructible, en la esencia fluida siempre igual a sí misma (*das flüssige sichselbstgleiche Wesen*). “La conciencia de sí alcanza en la autoconsciencia, como concepto del espíritu, el punto de su torsión (*Wendungspunkt*): a partir de este momento la conciencia camina, fuera de la apariencia coloreada del sensible aquende y fuera de la noche vacía del más allá suprasensible (*übersinnlichen Jenseits*), en el día espiritual de la presencia”¹²⁹. En el conocer se realiza, por tanto, el modo plenario de ser. El ser es funcionalidad mediante el juego óptico de las contradicciones; pero el saber nos hace ver estas contradicciones en el punto absoluto de su unidad y es, por ende, “liberación de la oposición en la conciencia”¹³⁰. El saber libera de su triste estado a la conciencia infeliz al suprimir la alienación, al asumirla en lo que es, como una parte de sí misma. Así es como alcanza su plena libertad (*völlige Freiheit*)¹³¹.

La Historia es el lugar donde se expresa este juego vinculado a la totalidad. Este mismo juego es la historia como Reino de los espíritus. “El tiempo se manifiesta, pues, como el destino y la necesidad del espíritu que no está todavía acabado desde el interior de sí mismo”¹³². Dentro del tiempo, “la religión expresa antes, en su contenido, lo que el espíritu es; pero sola la ciencia alcanza, mediante el verdadero saber, lo que el espíritu es en sí mismo”¹³³. El fin de la Historia es este saber, la “revelación de la profundidad” (*Offenbarung der Tiefe*); revelación de la encarnación temporal, del extrañamiento del espíritu en los espíritus y en sus obras. “Su meta (*Ziel*) es el saber absoluto, donde el espíritu, sabiéndose a sí mismo como espíritu (*der sich als Geist wissen-*

¹²⁸ *Phänomenologie*, 134.

¹²⁹ *Ibid.*, 140; Cfr. E. BLOCH, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1951 (Gesamtausgabe, t. 8).

¹³⁰ “Befreiung von dem Gegensatz des Bewusstseins” (Logik, I, 30, 32).

¹³¹ *Phänomenologie*, 550, 563.

¹³² *Ibid.*, 558.

¹³³ *Ibid.*, 559.

de Geist) tiene por camino la reinteriorización de los espíritus (*die Erinnerung der Geister*) como son en sí mismos y tal como ellos han elaborado la organización de su reino espiritual. Su conservación (*Aufbewahrung*) por el lado de su ser (*Dasein*) libre, manifestándose en la forma de la contingencia, es lo que constituye la historia. Por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber de sus apariciones (*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*). Reunidos ambos aspectos, es decir, la historia conceptual (*die begriffene Geschichte*), constituyen el ensimismamiento (*Erinnerung*) y el calvario (*die Schädelstätte*) del espíritu absoluto. Son su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), la verdad y la certeza de su trono, sin el cual sería mortal soledad.

“Desde el cáliz de este reino de los espíritus,
burbuja para él su infinitud”¹³⁴.

Con estas poéticas palabras termina la Fenomenología del Espíritu situándonos en la cúspide del saber absoluto. En la Filosofía del Derecho encontramos la misma idea, aunque en tono menor. La realidad social es más complicada y exigente y deja menos lugar para posibles poetizaciones; pero la idea triunfa precisamente porque “todo lo real es ideal y todo lo ideal es real”¹³⁵. Posesionados de este principio es preciso ver a la razón como *la rosa en la cruz del presente*¹³⁶, y alegrarse de su verdad. Es esta visión racional la que realiza la reconciliación con la realidad (*die Versöhnung mit der Wirklichkeit*). La Filosofía no tiene por misión transformar el mundo, sino reconocerlo en lo que es. El mundo es viejo y gris. La filosofía no podrá nunca rejuvenecerlo. Es solamente el buho de Minerva que levanta su vuelo a la caída de la tarde. Pero su mirada escrutadora, nos debe producir paz con la realidad (*Frieden mit der Wirklichkeit*), una muy cálida paz (*wärmerer Friede*), como la que produce el conocimiento¹³⁷.

Tal vez sea al final de la Historia de la Filosofía donde la idea de la reconciliación por el saber alcanza su mejor expresión, ya que es en

¹³⁴ *Ibid.*, 564. Los versos son una adaptación del final de la poesía de Schiller titulada “Die Freundschaft” (Nota de la edic. alemana).

¹³⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edic. Hoffmeister, 1956, 14: “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”.

¹³⁶ Alusión al verso de Lutero citado anteriormente (R. FLÓREZ, *El Dios de Hegel*, 514, n. 113).

¹³⁷ *Grundlinien*... 17.

esa misma Historia donde se ha rodado y verificado la verdad de sí misma. Todas las filosofías son *una filosofía* que evoluciona, son “la desvelación de Dios, tal como se sabe a sí mismo”¹³⁸. “El pensamiento puro ha avanzado hacia la contraposición de lo subjetivo y lo objetivo; la verdadera conciliación de esta contraposición consiste en comprender (*ist Einsicht*) que el antagonismo, al ser llevado a su límite absoluto, se disuelve por sí mismo, de que en sí, como decía Schelling, los términos antagónicos son términos idénticos y no solamente en sí, sino que la vida eterna consiste precisamente en producir eternamente y conciliar eternamente la contraposición. Saber en la unidad la contraposición y en la contraposición la unidad: tal es el saber absoluto, y la ciencia consiste en conocer esta unidad en todo su desarrollo a través de sí misma.

Tal es, a partir de ahora, la necesidad de los tiempos generales y de la filosofía. Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que ahora ha logrado el Espíritu del Mundo deshacerse de toda esencia objetiva extraña y comprenderse, por fin, como *espíritu absoluto*, engendrando de sí mismo lo que es objetivo para él y reteniéndolo tranquilamente en su poder. Termina la lucha entre la conciencia finita de sí mismo y la *conciencia absoluta de sí mismo*, que aquel creía encontrarse fuera de él. La conciencia finita de sí mismo ha dejado de ser finita; y, de este modo, por otra parte, la conciencia absoluta de sí mismo ha cobrado la realidad de que antes carecía... Tal es, en efecto, el punto de vista de la época actual, con el que se cierra la serie de las formaciones (*Gestaltungen*) espirituales”¹³⁹.

Estas últimas palabras de Hegel me traen a la memoria otras casi idénticas, escritas sin embargo con un sentido muy diverso, pero que pueden servirnos admirablemente para dar como última pincelada al extraño “oficio” de este *Dios funcional* de Hegel. Son unas palabras de Ortega, escritas al final de su estudio *El tema de nuestro tiempo*, en 1923:

“De esta manera aparece cada individuo, cada generación, cada

¹³⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Dritter Band. Werke, Glockner, XIX), 686: “Die bestimmten Philosophien sind keine Modephilosophien und dergleichen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, da ein Strohfeuer, da und dort Eruptionen, sondern ein geistiges vernünftiges Fortschreiten, nothwendig *Eine Philosophie* in der Entwicklung, die Enthüllung Gottes, wie er sich weiss”.

¹³⁹ *Ibid.*, 689. Traducción de W. Rocas.

época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta. Ahora bien, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera “razón absoluta”, es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el Catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido, y gozado”¹⁴⁰.

Decía Marx que los alemanes en política *han pensado* lo que otros pueblos *han hecho*. Alemania era su conciencia teórica¹⁴¹. Tal vez podamos extender esta afirmación a otros muchos órdenes. De todos modos, uno se maravilla de la seguridad con que desde el terreno más tembloroso y abismal se puede alzar una teoría totalmente consistente y autónoma. Desde su azoramiento inicial, desde su atroz perdimiento, desde su desazón y delirio por extrañarse, Dios se recupera, a través de las humildes modulaciones de lo finito, al constatar, al tomar conciencia de sí mismo, de su necesaria transparencia. El hombre, latido y humilde abreviatura de lo infinito, encuentra también su “reconciliación” y su paz en la caída en la cuenta de lo que es. La Filosofía vuelve a ser, otra vez,

¹⁴⁰ O. c. III (1950) 202-203. Aplicando rígidamente esta doctrina de Ortega, llegaríamos a la afirmación de B. Janes et Seailles de que “El Dios de Hegel es Hegel mismo”. Sin el menor adarme de malicia, Hegel se habría poseionado de ese original “mirador” de viejo racionalista. ¿Qué hay de inconsciente y real en esta desmesura de todo el Idealismo alemán? A quien le interese el tema puede ver, H. U. von BALTHASAR, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947. (Para Hegel, pp. 562-619).

¹⁴¹ K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Introducción. (*Werke*, 385): “Die Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die anderen Völker *getan* haben. Deutschland war ihr *theoretisches* Gewissen ... Deutschlands revolutionäre Vergangenheit ist nämlich *theoretisch*, es ist die *Reformation*.”

consuelo¹⁴². Así puede decir Hegel que “las heridas del espíritu se curan sin dejar huellas”¹⁴³. La Filosofía las hace desaparecer de raíz. Y lo que es mucho más importante nos descubre su verdadero mensaje: porque —en el lenguaje de Hegel— “pensar la diferencia, implica ya necesariamente pensar de algún modo la identidad”¹⁴⁴. En fin, “Dios se aparece en medio de aquellos que se saben como puro saber”¹⁴⁵. En la transparencia de este saberse, el *Deus absconditus* se nos entrega en *Deus revelatus*. Porque sólo Dios puede ser y otorgar la epifanía de sí mismo.

Berlín 1969.

RAMIRO FLÓREZ

¹⁴² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Werke, XVII)*, 82-83. Hablando de la novedad filosófica del Cristianismo nos dice en esta misma obra (*Ibid.*, XIX, 100): “... Dentro del Cristianismo el fundamento de la filosofía consiste en que la conciencia de la verdad, la conciencia del espíritu en sí y para sí despierte en el hombre mismo... Dicho en términos más precisos: que el hombre adquiriera conciencia de la unidad de la naturaleza divina y la naturaleza humana, de una parte, como unidad en sí y de otra parte, en la realidad en cuanto culto... La teoría de la reconciliación consiste, pues, en que se tenga conciencia de Dios como formando una unidad armónica con el universo; es decir, en que Dios... se particularice y no permanezca como algo abstracto... El interés del sujeto entra también en esta órbita y desempeña aquí un papel esencial, para que Dios pueda realizarse y se realice en la conciencia de los individuos, que son espíritus y libres en sí... Es decir, para que lleguen a la conciencia del cielo sobre la tierra, de la elevación del hombre a Dios” (Traducción de W. Roces, III, 76). La Filosofía es ya no sólo Teodicea, es también moralidad y verdadero culto sagrado, *Gottesdienst (Ibid., Werke, XV, 37)*, servicio a Dios.

¹⁴³ *Phänomenologie*, 470: “Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben”.

¹⁴⁴ Cfr. Traugott KOCH, *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner “Wissenschaft der Logik”* (Studien der Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, 5), Gütersloh 1967. Libro interesante para el tema de Dios visto desde la Lógica de Hegel. Frente a la Teología dialéctica se trata de manifestar la posibilidad del conocimiento del Absoluto, según Hegel. “Pensar la diferencia en cuanto diferencia conduce necesariamente a pensar la identidad que la funda, la unidad que la sobrepasa y la sostiene” (p. 18). El Absoluto no es “unidad sintética” que se alcanza, sino el fundamento (*Grund*) del pensamiento que nunca acaba de conocer pero tiende a esta meta. Dios es conocido como el que se substrahe a toda inteligencia conceptual (“*der sich allem Begreifen entzieht*”, 172). La síntesis está siempre más allá, incitándonos. Una buena nota sobre este libro en P. HENRICI, “Hegel et la Théologie”: *Archives de Philosophie* 31 (n.º I, 1968) 36-71. Este mismo informe se publicó en alemán en 1967 en *Gregorianum* 3 (1967) 446-480. Cfr. R. FLÓREZ, “La Apelación actual a Hegel”: *Arbor* (1968).

¹⁴⁵ *Phänomenologie*, 472: “... es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen”.

L'argument axiologique dans la Philosophie de Dieu de St Augustin

L'objet central de l'intérêt de l'évêque d'Hippone a été Dieu: "Connaître Dieu et l'âme: voilà ce que je désire. Et rien de plus? Rien absolument"¹. Dieu, comme Etre suprême et Bien suprême, a été la lentille, où se contraient tous les intérêts et les problèmes. Toutes choses dérivent de Dieu et toutes —par l'amour— retournent à Dieu. Il est "la vie des âmes, la vie des vies"². Il accomplit notre contingence sous l'aspect ontologique, épistémologique et éthique. Dieu est la Vérité, à laquelle chaque homme aspire, et le Bien, qui peut lui donner un bonheur plénier.

La théodicée augustiniennne contient quelques arguments, au moins implicite, pour prouver l'existence de Dieu: idéologique, cosmologique, téléologique, éudémologique et axiologique³. L'argument axiologique (de la hiérarchie des valeurs) est de caractère rationnel, parce qu'il suppose les premiers principes logico-ontologiques. A propos de cet argument, parlent de façon générale: J. Mausbach, J. Hessen, M. Grabmann⁴. Celui qui a le plus écrit c'est Fr. von Rintelen, d'après qui saint Augustin conclut l'existence de Souverain Bien de deux manières: la né-

¹ *Soliloquia* I, 2, 7 PL. 32, 872. *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin*, t. V. Trad. par R. Jolivet, P. de Labriolle, F.-J. Thonnard, Paris 1955, Desclée de Brouwer, 261-262. Nous citerons les oeuvres de saint Augustin d'après: *Bibliothèque Augustinienne*, BA, Pour les oeuvres, qui n'ont pas été publiées dans cette édition, nous citerons d'après: MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 32-47, Paris 1861-62.

² *Confessiones* 3, 6, 10 BA, t. XIII. Texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Théhorel et G. Bouissou, Paris 1962, 383, PL. 32, 687.

³ Voir: F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, 20 ss.

⁴ J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg 1909, I, 92 ss; J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1931, 150-152; M. GRABMANN, *Die Grundlagen des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, Köln 1929, 89.

gative et la positive⁵. La manière négative se trouve dans les *Confessions*, où on conclut à son existence par les "défauts" inhérents à la nature de toutes les choses visibles⁶. Il faut dire, que Fr. von Rintelen ne distingue pas les arguments cosmologiques et axiologiques. Dans les *Confessions* (X, 6) il y a seulement l'argument cosmologique, qui parle de l'existence de Dieu en tant que l'Artifex du monde. L'aspect axiologique y est relégué au second plan⁷. Sur l'argument axiologique G. Esser a aussi écrit, mais il cite seulement les textes de saint Augustin et ne les interprète pas⁸.

Le texte classique de l'argument axiologique chez saint Augustin est le suivant: "Tu n'aimes certes que le bien. Car bonne est la terre avec ses hautes montagnes, ses collines mesurées, ses planes campagnes; bon, le domaine agréable et fertile; bonne la maison vaste et claire, aux proportions harmonieuses; bon, le corps animal doué de vie; bon, l'air tempéré et salubre; bonne, la nourriture savoureuse et saine; bonne, la santé sans souffrances ni fatigues; bon, le visage de l'homme, harmonieux, enjoué, éclatant de fraîcheur; bon, le coeur de l'ami, la douceur de partager les mêmes sentiments, la foi de l'amitié; bon, l'homme juste [...]. Ceci est bien, cela est bien. Supprime le ceci et le cela, et vois, si tu peux, le bien même: alors tu verras Dieu, qui ne tient pas sa bonté d'un autre bien, mais est la bonté de tuot bien. En effet, parmi tous ces biens —ceux que j'ai rappelés ou d'autres que l'on voit ou que l'on imagine— nous ne pourrions pas dire que l'un est meilleur que l'autre, lorsque nous pensons juste, si n'était imprimée en nous la notion du bien même, règle de nos approbations, règle de nos préférences [...]. Il n'y aurait donc pas de biens changeants, s'il n'y avait pas un bien immuable. Voilà pourquoi, lorsqu'on entend parler de tel ou tel bien, lequel, vu d'un certain biais, ne mérite pas le nom de bien: si on arrive à faire abstraction de ces biens, qui ne sont tels que par participation, pour voir le bien dont ils participent (car ce bien, on en a l'intelligence, au moment même où l'on entend parler de tel ou tel bien); si donc on

⁵ Fr. von RINTELEN, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, Halle 1923, 163 ss.; *Deus bonum omnis boni*, dans: *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 203 ss.

⁶ Voir: *Confessiones* 10, 6, 8-9, BA, t. XIV, 152-156, PL. 32, 781-782.

⁷ Voir: *Ibid.* 11, 4, 6 BA, t. XIV, 280, PL. 32, 811.

⁸ G. ESSER, *The Augustinian Proof for God's Existence and the Thomistic fourth Way*, "Proceedings of American Catholic Philosophical Association", 28, 1954, 196-199.

arrive, faisant abstraction de ces biens, à voir le bien par lui-même, on voit Dieu. Et si l'on s'attache à lui par amour, du même coup on trouve le bonheur"⁹.

Sur l'existence du Bien Suprême l'évêque d'Hippone a écrit encore ailleurs¹⁰. Quoique Augustin ne formule jamais l'argument axiologique expressis verbis, il est vrai que cet argument nous pouvons le formuler à partir des textes augustinien. Au commencement saint Augustin exprime avec force l'optimisme axiologique : "Et que toute nature, en tant que nature, est un bien"¹¹. Le bien ontologique est universel. Mais il est hiérarchiquement disposé. Dans le monde nous voyons la très riche hiérarchie des valeurs ; les unes sont ontologiquement des biens, seulement grâce à l'existence du réel, comme les corps célestes (les étoiles, le soleil, la lune) et les êtres inorganiques (p. ex. les minéraux) ; les autres ont déjà le bien de la vie, comme les plantes ; ont un meilleur bien les animaux parce qu'ils ont la connaissance sensitive et l'instinct ; les hommes ont le meilleur bien du monde comme êtres raisonnables.

L'axiologie augustinienne a très expressément le caractère humain. L'authentique humanisme doit affirmer toutes les valeurs, qui rendent possible le développement de la personnalité humaine sous tous ses aspects : matériel, biologique et spirituel. Saint Augustin sait, que l'homme est situé au croisement du monde matériel et spirituel. C'est pourquoi chaque homme, pour l'harmonie du développement de sa personnalité, a autant besoin des valeurs matérielles que des valeurs spirituelles. Au début, la philosophie n'est pas la recherche du bien suprême pour les plantes ou pour les animaux, mais pour les hommes¹². La personnalité humaine est le point central de tout bien ; mais elle n'est pas sa source.

Saint Augustin a divisé toutes les valeurs en trois groupes. Le pre-

⁹ *De Trinitate* 8, 3, 4-5 BA, t. XVI. Texte de l'édition Bénédictine, traduction par P. Agaësse, Paris 1955, 33-37, PL. 42, 949-950.

¹⁰ "Dicitur enim bonus homo, et bonus ager, et bona domus, et bonum animal, et bona arbor, et bonum corpus, et bona anima [...] Est bonum simplex, ipsum bonum quo cuncta sunt bona, ipsum bonum ex quo cuncta sunt bona" *Enar. in ps.* 26, 8 PL. 36, 203. Voir: *Enar. in ps.* 134, 4 PL. 37, 1740; *Epist.* 118, 3, 13, PL. 33, 438.

¹¹ *De natura boni* 1, 1 BA, t. I. Texte, traduction et notes par B. Roland-Gosselin, Paris 1936, 193, PL. 42, 557.

¹² "Summun bonum hoc est tuum bonum [...] Pecori quid bonum est [...] nisi adimplere ventrem [...] dormire, gestire, vivere, sanum esse, generare [...] Tale bonum tu quaeris?" (*Enar. in ps.* 102, 8 PL. 37, 1321). Voir: *De civ. Dei* 19, 3 PL. 41, 625; P. DELHAYE, "Saint Augustin et les valeurs humaines": *Mélanges des sciences religieuses*: 12 (1955) 121-130.

mier groupe contient les valeurs de la vie et de la sensibilité (p. ex. la santé, la nourriture, la volupté), qui sont au service avant tout du corps humain¹³. Le second groupe, celui des valeurs spirituelles, qu'il faut diviser en valeurs esthétiques (un beau visage, le rythme de la poésie, la structure de l'édifice), valeurs intellectuelles (la science, l'érudition, la sagesse), et valeurs éthiques (l'amitié, le bon cœur, la vertu). La valeur suprême c'est l'amour, étant au croisement de la nature et de grâce. Le troisième groupe ce sont les valeurs extérieures (bona externa) à la personnalité humaine, p. ex. l'argent, la gloire, etc. Cette gradation des valeurs, était déjà connue de la philosophie grecque, dont s'inspire Origène, chef de l'école catéchétique d'Alexandrie¹⁴.

La gradation des valeurs, précisée dans le De Trinitate, contenait non seulement le bien moral, mais toutes les valeurs. C'est pourquoi il faut dire, que l'argument axiologique selon saint Augustin se fonde sur chaque valeur. Quand il parle de la hiérarchie des valeurs, c'est prendre en considération des traits caractéristiques tels que: la durabilité, l'autonomie ontique, la capacité de satisfaction du désir de félicité des hommes. Les valeurs spirituelles sont hiérarchiquement plus grandes que les valeurs matérielles et sensibles, c'est pourquoi elles sont plus durables et plus universelles.

L'authentique humanisme axiologique chez saint Augustin se lie avec le théocentrisme, parce que la structure graduée des valeurs démontre l'existence de la Valeur Suprême. Cette méthode de la théodicée augustinienne, se manifeste de façon synthétique dans les paroles des Confessions: "Je dépasserai donc encore cette force de ma nature, m'élevant par degrés jusqu'à celui qui m'a fait"¹⁵. La hiérarchie des valeurs exprime leur progressif accroissement. Nous voyons des valeurs moins bonnes ou meilleures, mais toujours hétéronomes: limitées et fragiles. Le couronnement naturel de toutes les valeurs visibles, hiérarchiquement ordonnées, est le Bien Suprême. Il est entièrement autonome dans son existence et illimité dans sa perfection.

Saint Augustin a écrit "Supprime le ceci et le cela, et vois, si tu peux, le bien même, alors tu verras Dieu". Dieu est "vu" dans les va-

¹³ Voir: *De civ. Dei* 8, 8 PL. 41, 232-233; 19, 3 PL. 41, 625-626.

¹⁴ "Tres esse species boni: unam ergo animam, aliam ergo corpora, tertium extrinsecus". (*Comm. in epist. ad Rom.* 3, 1 PG. 14, 927). Voir: *Selecta in psalmos* 4 PG. 12, 1151-1155.

¹⁵ *Confessiones* 10, 8, 12 BA, t. XIV, 161, PL. 32, 784.

leurs du monde? La terminologie —vide, videbis, visio— suggère que nous connaissons Dieu immédiatement. De cette manière a interprété le texte J. Hersen¹⁶. Probablement cette interprétation n'est-elle pas exacte, parce que chez saint Augustin le terme "visio" a un caractère analogique. Visio c'est non seulement la connaissance immédiate, mais aussi la connaissance certaine. En deuxième lieu "visio" peut signifier l'abrégé du raisonnement. Augustin, dans le commentaire sur la Genèse, a discerné trois sortes de visions: une vision corporelle, une vision spirituelle et une vision intellectuelle¹⁷. Le commentaire sur le psaume 149 distingue deux sortes de visions¹⁸. L'une d'elles se réalise dans la vie temporelle grâce à la foi (per fidem), et l'autre se réalisera dans la vie future chez les élus (facie ad faciem). Il est très caractéristique, que chez saint Augustin la connaissance de Dieu par la foi, est appelée "visio". D'ailleurs dans la lettre 147 il a écrit, que la connaissance immédiate de Dieu est actuellement impossible¹⁹. Finalement il faut dire, que les mots —visio, vide— signifient seulement la connaissance intuitive²⁰. Elle se distingue de la connaissance spéculativo-discursive, mais n'est pas la contemplation immédiate de Dieu. Le Bien Suprême est "vu" à travers les valeurs de la même manière que la Cause Suprême est "vue" par les relations causales du monde.

Lors de l'interprétation du texte du livre VIII de De Trinitate les mots suivants sont difficiles à comprendre: "Nous ne pourrions pas dire que l'un est meilleur que l'autre, lorsque nous pensons juste, si n'était imprimée en nous la notion du bien même, règle de nos approbations, règle de nos préférences"²¹. Avons-nous en nous la conception innée de Dieu comme Bien Suprême? La réponse positive peut être assimilée à la théorie de l'innéité. Probablement saint Augustin a accepté

¹⁶ J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1931, passim.

¹⁷ *Gen. ad litt.* 12, 6, 15 PL. 34, 458; R. ALLERS, *Illuminations et vérités éternelles: une étude sur l'a priori augustiniien*, dans: *Augustinus Magister*, I, Paris 1954, 477-490.

¹⁸ "Est quaedam visio huius temporis, erit altera visio futuri temporis, visio quae modo est, per fidem est; visio, quae futura est, per speciem est". (*Enar. in ps. 149*, 4 PL. 37, 1951). Voir: *Epist.* 148, 9 PL. 33, 626.

¹⁹ Voir: *Epist.* 147 PL. 33, 596-622. Cette lettre a été écrite par saint Augustin après l'an 411.

²⁰ Voir: W. FALKENHAHN, *Augustin Illuminationstheorie im Lichte der jüngsten Forschungen*, Köln 1948; C. E. SCHÜTZINGER, "Die Augustinische Erkenntnislehre im Lichte neuer Forschung": *Recherches Augustiniennes* 2 (1962) 177-203; U. ALVAREZ, "El problema de la abstracción en S. Agustín. Interpretaciones históricas": *La ciudad de Dios* 173 (1960) 397-443.

²¹ *De Trinitate* 8, 3, 4 BA, t. XVI, 33, PL. 42, 949.

l'apriorisme modéré, mais il n'a pas accepté l'extrémisme nativiste. De cette manière interprètent l'épistémologie augustinienne: Cayré, Sciacca et Piemontese. Pour F. Cayré l'apriorisme de l'évêque d'Hippone est comme une sorte d'intuition intellectuelle²². M. F. Sciacca a vu chez saint Augustin avant tout l'intériorisme de la vérité²³. Selon Piemontese l'épistémologie augustinienne a été basée sur la connaissance réflexive, la conscience et l'introspection²⁴.

Après tout, il faut dire, que l'évêque d'Hippone n'a pas accepté la conception innée du Bien Suprême. Faut-il interpréter le passage précité comme l'intuition rationnelle, analogue à celle de saint Thomas d'Aquin (*intellectus principiorum*), et entièrement différente de l'intuition émotionnelle de Max Scheler²⁵. Le Bien Suprême est "vu" dans la hiérarchie des valeurs de telle manière, que sur ce terrain il n'est pas permis d'appliquer la conclusion d'induction, mais le critérium appliqué à l'appréciation de chaque bien individuel que nous découvrons en nous. Cette interprétation du texte cité du *De Trinitate*, est liée avant tout à la théorie de l'intériorisme augustinien, proclamée par Sciacca. C'est pourquoi probablement, quand saint Augustin a dit "si n'était imprimée en nous la notion du bien même", il n'avait pas dans sa pensée le Bien Suprême, Dieu. S'il parlait du *Summum Bonum*, alors, l'entière argumentation, serait superflue. Dans quel but rationnel prouver l'existence de Dieu, si d'après lui la conception est innée pour l'esprit de l'homme? ²⁶. Saint Augustin veut seulement dire, que l'essence du bien, nous la connaissons dans notre esprit et notre cœur (*in interiore*), c'est pourquoi nous classifions les valeurs vues dans le monde (*ad extra*) et les appréciations de manière intuitive et certaine. Quand nous regardons les valeurs contingentes, c'est en même temps le *Summum Bonum* en tant que source de tout bien que nous "voyons".

²² F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, passim; *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, 234-235.

²³ M. F. SCIACCA, *L'Existence de Dieu*. Trad. par R. Jolivet, Paris 1951, passim. Voir: "Veritas habitat in interiore homine". *De vera religione* 39, 72 PL. 34, 154; F. KÖRNER, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, Würzburg 1952.

²⁴ F. PIEMONTESE, *La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, Milano 1963. Voir: *De libero arbitrio* 2, 3, 7 PL. 32, 1234; *De Trinitate* 9, 6, 9 PL. 42, 965.

²⁵ Voir: *De Trinitate* 12, 15, 25 PL. 42, 1012; Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1927, 262 ss.

²⁶ La terminologie de saint Augustin est imprécise, car le mot "ipsum bonum" une fois veut dire "bonum in genere", une autre fois "Summum Bonum"

Saint Augustin, parlant de la connaissance intuitive du Bien Suprême, s'est inspiré des *Ennéades*, où Plotin très souvent a écrit au sujet de la vision de l'Absolu comme *αὐτοα γ αδέου*²⁷. La convergence verbale des énonciations de Plotin et de saint Augustin n'élimine pas la différence fondamentale, qui divise leurs systèmes. L'agnosticisme chez Plotin est plus extrême que chez saint Augustin. Ils ont aussi une conception différente de l'intuition²⁸.

Platon et Plotin ont accepté la théorie de la imitation (*μίμησις*). Saint Augustin, expliquant la participation des créatures en Dieu, a expressément adapté la terminologie plotinienne. Dans le Bien Suprême il voit avant tout la cause exemplaire. Elle est très caractéristique cette manière, par laquelle l'évêque d'Hippone a expliqué le bien ontinqué de la nature humaine. L'âme "ne nous plaît pas par elle-même, mais par l'idée d'après laquelle elle a été faite. Car nous ne la trouvons digne d'éloges, une fois créée, que parce que nous référons à l'idéal qui a présidé à sa création"²⁹.

Des expressions analogiques, nous en retrouvons souvent chez Plotin, qui ensuite a été fasciné par la théorie imitation de Platon³⁰. Il faut alors se rappeler, que chez saint Augustin —comme plotinien— la relation entre le Summum Bonum et les valeurs contingentes, a été interprétée en premier lieu sur le terrain de la casualité exemplaire. L'âme humaine est seulement le bien hétéronome, c'est pourquoi sa valeur dérive du fait, que c'est une reproduction (imitation) du Bien Primaire. Pour chaque valeur il faut parler de manière identique. Aucune créature n'est pas le bien indépendant, mais est un réfléchissement du "Bien exemplaire", Dieu. Quand nous voyons le monde visible des valeurs, alors de façon intuitive nous percevons, son caractère hétéronome. A ce momentlà nous nous rendons compte, que chaque bien visible est seulement une reproduction ("une ombre") du Bien Suprême, qui —quoique invisible— a une existence indispensable.

Dans les considérations axiologiques de l'évêque d'Hippone il y a aussi la connaissance discursive du Bien Suprême. Souvent il est dit, que chaque bien visible —non seulement matériel, mais aussi spirituel— est de courte durée et limité dans sa perfection. "Et j'ai regardé tout le

²⁷ Voir: PLOTIN, *Ennéades*, ed. R. Volkman, t. II, Lipsia 1884, 460.

²⁸ Voir: R.-M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, Paris 1955, 108-115.

²⁹ *De Trinitate* 8, 3, 5 PL. 42, 960, BA, t. XVI, 37.

³⁰ PLOTIN, *Ennéades* 5, 1, 4.

reste des choses au-dessous de toi, et j'ai qu'on ne peut pas dire, ni absolument qu'elles sont, ni absolument qu'elles ne sont pas: [...] car ce qui est vraiment, c'est ce qui demeure immuablement"³¹. Ces traits caractéristiques prouvent, que les valeurs visibles sont toujours dérivées et secondaires. Saint Augustin dans le *De Trinitate* a écrit en raccourci: "Il n'y aurait donc pas de biens changeants, s'il n'y avait pas un bien immuable"³². La conjonction causative "si" démontre, qu'ici il s'agit du résumé du raisonnement. Chaque bien inconsistant (*bonum mutabile*) est la confusion de la perfection, du défaut et du néant. Cette valeur n'est pas certainement une valeur première, mais une valeur secondaire. Le bien dérivé ne peut exister qu'à l'instant, où il reçoit l'existence de la cause extérieure (*causa operativa*). Cette cause, comme source de tout bien, est le Bien Premier et Suprême. Si alors, dans la nature de toutes valeurs visibles il y a la mutabilité continue, alors il faut conclure, qu'existe aussi la Valeur Souveraine en tant que source de chaque bien. Ici nous voyons aussi l'influence de la théorie platonicienne de la participation, qui a parlé des choses comme "des copies".

Il faut aussi savoir, que saint Augustin —prouvant l'existence du Bien Suprême— a passé sous silence la problématique de l'être (*ens*). De la mutabilité des valeurs terrestres il y a conclu immédiatement la nécessité de l'existence de la Valeur immuable et autonome. L'absence du problème de l'être dans l'argumentation augustinienne se joint avec l'essentialisme de la philosophie de Platon et de Plotin.

L'évêque d'Hippone fait cependant remarquer le fait, que la connaissance intuitive du Bien Suprême n'est possible que quand l'homme a des valeurs morales suffisantes. Cette remarque n'est pas une partie de l'argumentation, mais a une grande importance du point de vue psychologique. En effet une recherche intellectuelle du Bien Suprême serait menée avec succès seulement, quand l'homme intérieurement ne serait pas l'esclave des valeurs visibles. Plotin a souvent écrit sur cette affaire³³.

L'argument axiologique chez saint Augustin, a un caractère éudé-

³¹ *Confessiones* 7, 11, 17 BA, t. XIII, 619, PL. 32, 742. Voir: *Enar. in ps.* 127, 15 PL. 37, 1686.

³² "Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi essent incommutabile bonum". (*De Trinitate* 8, 3, 5 PL. 42, 950). Voir: A. TRAPÉ, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*, Tolentino 1959.

³³ Voir: PLOTIN, *Ennéades*, 1, 6, 7. Voir: M. F. SCIACCA, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris 1956.

mologique. L'introduction ainsi que la fin parlent de l'amour. L'évêque d'Hippone a fini son argumentation ainsi : "Et si l'on s'attache à lui par amour, du même coup on trouve le bonheur". L'intellect parle de l'existence du Bien Suprême, mais seulement l'amour rend présent ce Bien à l'âme humaine.

Lublin, Pologne.

L'ABBÉ STANISLAS KOWALCZYK

Exploración del "ser" que concreta al ente material.

¿Qué es eso que llamamos "materia"?

"Si et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat quid sit unum in numeris, quantumque valeat... In ea (philosophia) nihil plus invenit quam quid sit unum".

(Y si esto (la ciencia dialéctica y la ciencia de la potencia de los números) parece infinito, conténtese con saber perfectamente qué es la unidad en un sistema de numeración, y cuál es su energía... En la filosofía no encontrará otro problema que este: qué es la unidad).

S. Agustín, *De Ordine*, II, 17, 48, PL. 32, 1017.

SUMARIO: Orientación. A las cosas mismas.—Hacia el origen de las cosas.—La esencia.—El electrón, unidad base.—El electrón causa de unificación.—El ente primario.—El elemento subjetivo, unitario.—Polo sensitivo y polo intelectual.—Las reglas lógicas.—Zona lógica y zona empírica.

I

1. ¿En qué consiste el ser del ente material? ¿Qué son esas cosas que se ofrecen espontáneamente a la consideración de nuestros sentidos? Cuando comenzamos nuestros estudios filosóficos, una de las primeras nociones con que tropezamos es la de esencia. Se nos dice que esencia es aquello por lo cual una *cosa es lo que es*. Entiendo que las cosas son lo singular, cada uno de los entes que vemos o que no vemos, pero que son de suyo. Y parece obvio que deben ser esas cosas particulares y singulares las que tienen algo por lo cual son lo que son. De donde se concluye que la ausencia tiene que ser asunto propio de las cosas particulares. Y justamente el descubrimiento de eso sería la respuesta adecuada a nuestra pregunta.

2. Pero hay más de una razón para desanimar a cualquiera que tenga la ocurrencia de emprender un camino tan solitario. Nos pareció

por un momento, al entrar en la Escuela de la Metafísica, que el conocimiento de las esencias nos conduciría directamente a la entraña misma de lo que constituye las cosas que vemos, que palpamos, que resuenan. ¡Pura ilusión! Todos los esfuerzos de los estudios se dirigen hacia lo general, lo universal, lo que valga no para una cosa sola, sino para todas en general. Esencia es lo general, lo universal, lo ideal.

3. Sin duda hay aquí algo desconcertante. Evidentemente, cuando emprendemos el estudio de la Filosofía deseamos conocer el ser de las cosas: lo que las cosas son en su más originario fundamento. Y nos interesa eso, no para una cosa particular aislada, sino para todas las cosas en general. Por lo menos, para un conjunto extenso de cosas, que ya a la primera vista ofrezcan caracteres comunes. Es justamente eso lo que aparece en nuestra primera pregunta. Deseamos conocer lo que son las cosas materiales. Intentamos adquirir la Ciencia del ser de la Materia.

4. Ahora bien, desde la aurora misma de la filosofía se viene diciendo que la Ciencia es de lo universal, de lo permanente y eterno: no de lo que cambia a cada paso. Las cosas particulares están en perpetua mudanza. ¿Qué podría importar un objeto cualquiera perdido entre mil, que ahora es así, después de otra manera y por fin deja de existir, para el conocimiento del Universo? Aun puede dudarse de si lo que de tal modo se muda es verdadero ser*.

El ser es permanente, decía Parménides, y lo que cambia tan sólo posee la mera apariencia de ser. De las cosas que se mudan no puede haber ciencia. Cuando se trata de ellas, sólo cabe una opinión acerca de lo que parecen.

Todas las cosas fluyen, decía Heráclito, y sólo tienen de ser lo que la mente del sabio recoge de ellas cuando pasan, y lo cristaliza en su *logos*.

El objeto de la Ciencia tiene que ser eterno e inmutable. Ese objeto está en las Ideas eternas, decía Platón.

Aristóteles, inspirador de todos los filósofos, rechaza las Ideas platónicas como entidades subsistentes; pero reclama siempre lo universal como necesario para la Ciencia. "Si no hay algo fuera de lo particular, y si hay una infinidad de cosas particulares, ¿cómo es posible adquirir la ciencia de la infinidad de las cosas?" "No habrá nada de inteligible,

* Dejamos al margen el problema filológico, que quizá ocasionó toda esta problemática, a saber, el contraste entre el verbo *einai* y el *gignómai*.

no habrá más que objetos sensibles... nada eterno, ni inmóvil". (Met. III, 4). "Toda ciencia, nos asegura en otra parte, recae sobre lo universal" (XIII, 10). Ahora bien, el objeto de la ciencia es la forma substancial; y volvemos a las mismas confusiones, porque la forma de una cosa es su esencia. Forma substancial es lo que un ser es propiamente" (M. VII, 4). "La forma es la esencia misma de cada ser" (M. VII, 7). Pero tal forma no existe separada de suyo como entidad universal. Sólo tiene realidad cuando está informando particularmente al compuesto. En cuanto objeto universal de la ciencia, sólo existe en la mente. Dé todo lo cual parece resultar algo extraño. Se busca la esencia donde no existe, en lo general; y se la desdeña donde tiene que estar, en lo particular.

5. ¿A dónde, pues, dirigiremos nuestra atención para descubrir lo que son las cosas? ¿Nos fijaremos con preferencia en el *logos* de nuestra mente ya que, al parecer, representa permanentemente lo que en las cosas resulta transitorio; o trataremos, más bien, de rebuscár en las cosas mismas, por volubles e insignificantes que fueren, puesto que ellas son lo que son?

Probablemente lo más acertado debe de ser no prescindir de ninguna de las dos direcciones. No del ente particular, porque en él está lo que buscamos. Tampoco de la mente, pues ella es nuestro instrumento imprescindible, y muy verosímilmente, es también la luz que ilumina nuestros pasos en la búsqueda. Tratamos de conseguir un conocimiento, y es evidente que no puede haber conocimiento alguno, si no hay cosa conocida y, mente conocedora y alguna clase de unión o relación precisa entre ambas. Semejante relación debe de ser algo muy difícil de ajustar y justipreciar, ya que constituye un problema constantemente planteado entre los filósofos, y, al parecer, nunca resuelto a satisfacción de todos.

6. Nuestro presente objetivo no es precisamente analizar este problema; sino tan sólo tratar de averiguar, o vislumbrar al menos, lo que constituye en los entes particulares la raíz óptica de su ser. Tratamos de aclarar sus principios naturales originarios, su esencia física. Es probable que al final y como de rechazo, si adquirimos alguna luz en este preciso terreno; también iluminará el problema que dejamos ahora de lado; ya que se trata del análisis de uno de sus términos. Pero tenemos que reconocer, no sin ciertos amagos de desaliento, que al emprender este camino nos encontramos enteramente solos.

7. Es un hecho que la investigación filosófica de las esencias ha recaído siempre del lado de la región mental. A quien desee saber lo que es una cosa, Aristóteles le invita a buscar su definición. La forma de una cosa es su esencia y se expresa en su definición. Pero nos advierte de antemano que no es posible dar una definición propiamente dicha de nada, si no se exhiben su género próximo y última diferencia; con lo cual nos desborda hacia nociones universales, que sólo pueden existir en la mente, con alguna relación más o menos estrecha con la cosa que se trata de definir. "Lo que entra en la definición es lo universal y la forma" (M. VII, 9). Por otra parte, es imposible dar el género y la diferencia de las cosas puramente materiales; con lo cual la vía aristotélica se nos cierra antes de haber comenzado el primer rastreo tras la pregunta por el ser de cada cosa en particular. Y no son más propicios para nuestro intento, en su mayor parte, los filósofos modernos. Por no citar más que uno, Heidegger nos asegura que la primera pregunta del filósofo, si es verdadero filósofo, tiene que ser por el ser en general; y en seguida vuelve a asegurarnos que la respuesta sólo puede encontrarse en el ser mismo del "ser ahí"; o sea, en el ser existencial, o existencia humana.

En suma, nuestra pregunta por el ser de los entes en particular resulta tan desacreditada y para poca cosa, que aparece como inútil o poco menos, si no del todo fuera de propósito, en orden al esclarecimiento de los problemas acerca del ser de las cosas en general.

8. Sin embargo, estoy persuadido de que, si lográsemos acercarnos de algún modo al conocimiento del ser de las cosas, tal como se encuentra en los entes particulares, aunque sólo fuese en el más ínfimo de todos, el ente material, alcanzaríamos al mismo tiempo un gran progreso en el esclarecimiento de los problemas filosóficos del ente en general. No admito que sea de poca importancia para la Ciencia el conocimiento de la entidad intrínseca de cada cosa particular. Tampoco admito que los seres particulares y singulares lo sean tanto, que su ser no tenga nada en común con los demás. Además, los entes que son de suyo no pueden asimilarse en modo alguno a los meramente imaginarios, a las ilusiones, alucinaciones. El ente que ha sido de suyo alguna vez, aun cuando cambie y desaparezca, puede dejarnos un conocimiento permanente, útil para la ciencia del ser.

A veces pienso que los filósofos dejaron de lado demasiado pronto

los entes particulares; declarándolos, quizá con demasiada precipitación, como esencialmente cambiantes, y por lo mismo indignos de la atención de la Ciencia. En este juicio, como en algunos otros, los filósofos han confundido, lamentablemente según creo, la vertiente de las interacciones de los entes, con la de sus esencias. Evidentemente la región operacional es sin cesar cambiante, y hasta caótica a primera vista; pero hay una región reservada a las esencias, a las esencias físicas particulares me refiero, en que los mismos entes singulares mantienen una firme estabilidad en cuanto compete a meras criaturas. Y me atrevo a decir que, si así no fuera, los conceptos generales y universales serían objetos de la Ciencia del pensar; pero no de la del ser.

II

1. Nos proponemos, pues, acercarnos a los entes particulares materiales con la intención de averiguar algo, si es posible, acerca del mecanismo óptico de su intimidad esencial. Es cierto, como apunta Aristóteles, que si fuera necesario analizar uno a uno todos los individuos del universo material para poder obtener una ciencia ontológica de la materia, el propósito sería descabellado y del todo imposible. Pero vemos intuitivamente y sin previas reflexiones especiales que en la naturaleza hay muchos individuos con idénticas propiedades; lo que arguye alguna clase de identidad en su esencia. Esta visión de identidad es propia de nuestra facultad cognoscitiva; pero las esencias y los caracteres de identidad son propios de los individuos. Queremos buscarlos en los individuos mismos. A partir de las consignas de Parménides y Heráclito, su búsqueda se orientó de ordinario hacia las regiones de la mente. No sin grandes provechos, ciertamente; pero sin lograr la solución definitiva. ¿Por qué no hemos de orientar nuestros esfuerzos hacia las cosas mismas? Y no en el sentido de que hablan los fenomenólogos, que ya desde el principio queda inscrito en la región mental; sino en un sentido ingenuo y primitivo. Tal vez podremos encontrar algo importante, que complementará sin duda lo que se descubre en el *logos*.

En este empeño las vías aristotélicas, como hemos visto, lejos de ayudarnos, resultan más bien prohibitivas. En cambio, sí puede sernos de provecho la vía zubiriana hacia la esencia. X. Zubiri nos dice que

cada cosa tiene su esencia física constituída por un sistema de notas en estado constructo y unitario. Pero el camino parece totalmente impracticable. ¿Y no será tal vez ésta la causa por la que nadie lo transita? ¿Qué podrá decirnos un pedazo de metal, o cualquier otra cosa de las que ordinariamente manejamos, acerca de lo que él *es*, de lo que hace que él sea? ¿No será quimérico este empeño?

2. Nos dice Zubiri que la esencia física de una cosa está constituída por un sistema de varias notas primarias. Dividamos un cuerpo cualquiera. Cada una de las partes obtenidas es más pequeña que el todo inicial, tiene otra forma externa; pero en cuanto a su esencia, a lo que *es*, las partes son completamente idénticas entre sí y comparadas con el todo. Si dividimos y subdividimos una y mil veces, ¿llegaremos tal vez a conseguir partículas primarias que ya no admitan más divisiones, de suerte que si a fuerza mayor, se rompen, las partes resultantes no sean de la misma esencia que el todo? Durante siglos se respondía a esta pregunta en sentido positivo o negativo, basándose en consideraciones teóricas fundadas en supuestos principios mentales. Por la naturaleza misma del asunto parece que debería encargarse la experiencia de pronunciar el veredicto definitivo; pero la experiencia era incapaz de hacerlo por circunstancias ciertamente no esenciales.

A unos, sus exigencias teóricas los conducían a un término de la divisibilidad en los átomos de Demócrito. Otros, a causa de ciertos presupuestos también teóricos acerca de la naturaleza de la extensión de los cuerpos, negaban terminantemente la posibilidad de tal fin para lo divisible. No se ponían de acuerdo. Una de las dos teorías fallaba, si no las dos; pero la experiencia, que debía ser el juez dirimente, se mantuvo silenciosa durante milenios. Algo ha hablado en nuestros días; no sé si lo suficiente. El formidable progreso de las ciencias físicas y químicas nos ha descubierto hechos y perspectivas de la mayor importancia para nuestro intento, de suerte que el camino hacia los elementos primeros de los cuerpos, totalmente obstruído en la práctica para los antiguos, ahora ofrece luces y esperanzas de alguna probabilidad de éxito.

3. Cuando partimos en diminutos trozos un pedazo de mármol, todos ellos son de mármol igualmente, y eso aunque lo reduzcamos a finísimo polvo: cada una de las partículas apenas visibles son de mármol. Pero nos dicen los químicos que, mediante sus métodos, puede llegarse a una última división en que las partes obtenidas no sean ya már-

mol; sino carbón, oxígeno y calcio. Y no parece que haya inconveniente en afirmar, acomodándonos a la definición de Zubiri, que esos tres elementos formaban un sistema concluso y unitario, que constituía la esencia mármolea. No estaban meramente juntos los tres elementos constitutivos del sistema esencial del mármol; porque si junto en un frasco el metaloide carbón con el gas oxígeno y el metal calcio, no conseguiré un conjunto que tenga el más remoto parecido con el mármol. Lo cual indica claramente que no basta la yuxtaposición de los tres elementos originarios del mármol para formar su sistema *esencial, concluso y unitario*. Los químicos podrían decirnos algo sobre lo sobreañadido a la mezcla para que no se quede en mero conglomerado, y pase a formar lo que ellos llaman *combinación química*, y yo creo que con toda propiedad puede llamarse *sistema esencial del mármol*, ya que, con su aclaración, podemos responder perfectamente a la pregunta, ¿qué es el mármol? Y sobre esto que llamamos *esencia física del mármol*, se fundamentan todas sus propiedades constitucionales y adventicias.

4. Ciertamente, con esta aclaración de la esencia del mármol no hemos adelantado mucho en el esclarecimiento de la pregunta por el ser de las cosas materiales, en vistas al conocimiento del ser de la materia. Así tenía que ser, puesto que el mármol se ha revelado como no *primario*: está constituido por entidades más originales. De todos modos, algo hemos ganado, aunque no llegue a ser siquiera suficiente para zanjar definitivamente la cuestión sobre si las cosas externas son o no divisibles indefinidamente. El mármol no es divisible indefinidamente; pero este hecho que los químicos han puesto en evidencia, no implica que los elementos primeros del mármol no lo sean a su vez.

La experiencia con el mármol, lo mismo que con todos los compuestos de la Química, nos inclina a perder la confianza en las divisiones que se prolongan indefinidamente; pero los filósofos teóricos reaccionan enérgicamente diciendo que esos pretendidos elementos primeros, cualesquiera que sean, son extensos. Ahora bien, todo lo extenso tiene que constar de partes extensas, puesto que, como partes de la extensión, no pueden ser inextensas; y, por lo mismo, divisibles siempre. Así parece que debe aceptarse... mientras no se pruebe lo contrario con los hechos; lo que a primera vista, parece totalmente inasequible.

Sin embargo, la fe en la divisibilidad indefinida de los cuerpos materiales extensos no es tan segura después de las conquistas de los quí-

nicos. También podría decirse: las partes del mármol son mármoles; los fragmentos de la plata tienen que ser plata. No obstante, hoy sabemos que eso no es necesario. Ciertamente no es lo mismo en este respecto hablar de plata que de extensión. Cuando se dice: *las partes de lo extenso tienen que ser extensas*, esta frase tiene un matiz filosófico que no se advierte en la otra: *los fragmentos de la plata tienen que ser de plata*; pero no se puede negar que hay entre ellas no pequeña semejanza.

5. Estos descubrimientos de la Química le indican a una mente atenta que, para averiguar algo sobre la íntima esencia de los entes materiales, debemos concentrar nuestra atención en el ámbito de los entes microscópicos. Los cuerpos grandes son demasiado burdos para que podamos advertir en ellos las íntimas peculiaridades del ser material; y son precisamente esas peculiaridades las únicas que pueden revelarnos con alguna claridad lo que él *es*, su esencia física. Sin duda, los cuerpos grandes también tienen que reflejar de algún modo en sus operaciones lo que ellos son; pero tales reflejos son demasiado confusos. Y es que arrancan de puntos demasiado alejados de la claridad de sus fuentes primigenias. Los datos que nos proporcionan son fácilmente asequibles; pero poco aprovechables en orden a la interpretación de las esencias primeras, pues, aunque proceden en último análisis, de ellas, llegan hasta nosotros a través de cauces complicados y tortuosos. Todos los fenómenos naturales nos hablan de la esencia del ente material; pero las más veces su lenguaje nos resulta indescifrable. Tan sólo podemos interpretar adecuadamente las voces que nos llegan con suficiente distinción; para lo cual se necesita que el órgano que las emite esté formado del material más fino posible. No nos basta que nos hablen las moléculas en los cuerpos y combinaciones de la Química. Afortunadamente la ciencia moderna nos permite seguir todavía más a fondo la subdivisión de los últimos fragmentos de la plata o el mármol, que ya no son plata ni mármol. En efecto, el último trozo de plata normal es la molécula de plata, que aun puede dividirse en dos partes, a las que los químicos llamaron átomos, esto es, indivisibles: al no saber dividirlos, creyeron que, en efecto, lo eran. Todavía son de plata estos dos elementos, cuyo desequilibrio energético no les permite subsistir aislados por mucho tiempo; por lo que siempre se reúnen prontamente de dos en dos para formar moléculas. Tampoco son indivisibles, como se creyó en un principio, y la ciencia sabe romperlos, aunque no sin dificultad; pero los fragmentos resultan-

tes de la trituración de un átomo de plata, ya no son plata. Son protones, neutrones y electrones.

6. Si reflexionamos atentamente sobre las posibles consecuencias filosóficas que pueden, tal vez, extraerse de estos hechos, cuya noticia ha llegado al conocimiento de los filósofos gracias al admirable trabajo de los científicos modernos, comenzamos a sospechar que acaso se relacionan más de cerca de lo que habíamos pensado en un principio con el camino que conduce hacia la esencia física del ente material, y nos acerca, por tanto al esclarecimiento de nuestra respuesta.

Podemos advertir lo siguiente: cuando en nuestro afán por conocer lo que las cosas son, hacemos eso que parece tan poco conducente para nuestro propósito, tan infantilmente ingenuo (es lo que hacen los niños cuando les viene el deseo de saber lo que son por dentro sus juguetes), y nos ponemos a dividir los cuerpos una y otra vez, obtenemos resultados de una importancia inesperada. El primero es el ya destacado, a saber: en las sucesivas subdivisiones se llega relativamente pronto a partes cuya naturaleza no es idéntica a la que tenía el objeto destruido. En segundo lugar cualesquiera que sean los objetos que escojamos para hacer nuestras experiencias, entre la inmensa variedad de las cosas materiales que nos ofrece la naturaleza sensible, siempre llegamos en nuestras subdivisiones primero a los átomos químicos; son incontables en número, pero consienten en ser clasificados en un corto número de tipos, que la Química llama *elementos*. Hay innumerables átomos de hidrógeno, todos iguales entre sí. Hay átomos de plata, de oro, de mercurio... distintos unos de otros, e iguales entre sí todos los del mismo tipo.

7. Esto es muy significativo. El espíritu humano tiende, por una inclinación que le brota desde el fondo de su naturaleza, a buscar la unidad en lo múltiple y variado; y nos es dado observar aquí que el ente material, a su modo, apunta hacia los mismos derroteros. En la inmensa variedad de los objetos materiales, proceden todos de la combinación múltiple de una lista relativamente corta de elementos homogéneos entre sí.

Y no se detiene en ellos este movimiento hacia la unidad. En efecto cuando los técnicos experimentadores aprendieron a romper lo que parecía de suyo indivisible, o sea, los átomos, se han encontrado con que los subelementos resultantes para toda clase de átomos se reducen a tres, a saber, electrones, protones y neutrones. Este resultado tan im-

portante para la Ciencia, no lo es menos para la Filosofía. La tendencia tan clara y decisiva hacia la unidad de un proceso, que habíamos comenzado con auspicios tan poco prometedores, es verdaderamente sorprendente; y es tanto más llamativo, cuanto que se ha obtenido por simples divisiones mecánicas, quiero decir, por divisiones hechas en la materia directamente, y no bajo consideraciones apriorísticas.

III

1. Pero no hemos llegado aún a la máxima expresión de unidad de que es capaz el ente material. En mi libro "EL SISTEMA ESENCIAL DE LA MATERIA" he tratado este punto, resultando como muy probable la conclusión de que los elementos subnucleares, protones y neutrones, pueden resolverse íntegramente sin residuo en electrones; quedando éstos como componentes absolutamente primeros de todos los cuerpos materiales. Su número es asombrosamente grande, para nosotros incontable; pero su naturaleza, su esencia física, es perfectamente idéntica para todos y cada uno. La ambivalencia eléctrica que en ellos se advierte, posiblemente está más acá de su íntima esencia óptica.

Las consecuencias filosóficas de esta conclusión son incalculables. Significa, en efecto, que el universo de la materia tiene una unidad fundamental muy precisa. Y esto, que tan admirablemente concuerda con la tendencia a la unidad que postula nuestra razón, no lo hallamos como consecuencia de algún principio apriorístico meramente especulativo; sino como resultado muy convincente de hechos comprobados por la experiencia empírica. No desconozco que hay filósofos de la naturaleza, que tienden a negar la existencia y aun posibilidad de semejantes unidades básicas. David Bohm, por ejemplo, consagra enteramente el Cap. V y último de su libro "Causalidad y Azar de la Física Moderna" a proponer y desarrollar "La noción de la infinitud cualitativa de la naturaleza". Pero tal infinitud dista mucho de ser razonable, y no creo que ni de lejos puedan asignársele bases empíricas suficientes. A primera vista parece proporcionar bases muy apropiadas para las leyes estadísticas, que tanta importancia tienen en el desarrollo de la ciencia moderna; pero no creo que dichas leyes, en lo que tienen de genuinas, necesiten para nada de semejante base. Más bien pienso que la noción de infinitud de

cualidades propuesta por D. Bohm, si la entendemos en su sentido obvio, destruiría radicalmente cualquier clase de ley, y haría imposible toda estabilidad en los "dominios parciales" de que habla Bohm y son evidentes por doquier.

2. Dificilmente se pueden compaginar, por un lado, una infinidad de cualidades esencialmente diversas y opuestas entre sí, y por otro lado, alguna clase de orden o concierto entre las mismas. No basta la afirmación de que así tiene que ser. Si, como dice el mismo Bohm (p. 218), la relativa autonomía en los modos de existencia de las cosas y dominios particulares, implica cierta independencia mutua y hasta contradicciones entre los mismos, ¿qué se podrá esperar de una infinidad, en sentido estricto propio, de cualidades diversas, que se postula precisamente en oposición irreductible a una posible unidad fundamental? Si se comienza con una diversidad esencial de cualidades, no se podrá obtener orden alguno, y no tendremos UNIVERSO. En cambio si tenemos la unidad en el primer origen, el orden aparecerá de suyo, y la variedad y oposiciones que observamos, podrán explicarse fácilmente, ya que en el universo sensible no podemos contar con una unidad perfecta.

Por consiguiente, o la noción de infinitud se reduce a esa imposibilidad del ente material de poseer una unidad absolutamente perfecta, cosa a que no alude Bohm, ni le interesa para sus fines, o se entiende en el trivial sentido de no ser contables las propiedades del ente material mientras no se conozcan de hecho; lo cual bien podría ser imposible para nosotros. Pero si se tiene en cuenta esta "imposibilidad para nosotros", la cuestión se desvirtúa evidentemente. Transportaríamos su planteo a la región de la *gnosis*, hurtándola de su propio terreno, que es el *físico*. En la exposición de Bohm se nota, en efecto, a veces esta ilícita trasposición de la *fisis* a la *noesis*.

3. La noción de infinitud puede orientarse en dos direcciones: la una hacia el origen; la otra, hacia el desenvolvimiento del Universo. Orientada hacia el origen, niega que haya o pueda haber entes materiales primeros dotados de una sencillez constitutiva tal, que gocen de unidad cerrada no desmontable en partes que puedan subsistir separadas. Según esto, cualquier unidad material que se considere es un nivel o estrato de la materia, que se está tratando en la experiencia del caso; y cualquier nivel que se trate debe admitir subniveles más y más profundos sin fin.

Esto nos hace recordar la antigua tesis de la divisibilidad indefinida de la extensión; pero con una diferencia importante. Aquí es el mismo ente material el que debe descomponerse en partes efectivas indefinidamente. Ningún elemento puede ser primero. Todos deben evaporarse unos tras otros sin fin. Evidentemente, esto no sólo cae más allá de toda experiencia posible, sino que traspasa también los límites del uso de nuestra razón. Aquí Bohm se detiene, movido, al parecer, más que por razones de paso, por la ironía del dicho: "En el lomo de las pulgas grandes habitan las más pequeñas". Pero no puede defenderse una tesis negando la fuerza de sus principios, ni admitiendo medio a hurtadillas la imposibilidad de la subdivisión indefinida de los niveles; pero sólo para entes granulares o cosa así; y no para posibles combinaciones ulteriores de gránulos y campos; o cualquier otra variedad de cosas ahora inimaginables. Esto no es razonable.

A estas alturas de nuestra discusión, involuntariamente se nos atraviesa la duda de si tantas subdivisiones y multiplicaciones se realizan hacia los orígenes del ser o hacia sus finales desenvolvimientos. Es ésta una ambigua situación mental que, por cierto, no suele ser propia de la verdad clara. Nuestro análisis inicialmente se dirige hacia el origen; pero, si debemos dejar de lado toda esperanza de encontrar el manantial primero de los entes ahora constituídos, si nos empeñamos en comenzar nuestra búsqueda a partir de ellos, ¿por qué clase de origen habría de comenzarse para que, a partir de él, hayan podido llegar a ser ahora? Y no confundamos la *noesis* con la *fisis*. No se trata de analizar si nuestra mente podrá alguna vez conocer el origen preciso del ente material; sino de averiguar cuál debe ser el dictado de nuestra razón aplicada recatemente sobre si el ente material debe tener algún origen, y en qué manera podría ser; teniendo en cuenta, por supuesto, todo lo que se pueda saber acerca de su naturaleza. ¿Qué podríamos responder a la pregunta de arriba? Evidentemente, si se mantienen los presupuestos, cualquier elemento original tendría que estar enteramente desvanecido. Y ¿qué podría significar enteramente o infinitamente desvanecido, sino perfectamente nulo?

Pero esta dificultad no puede ser cosa mayor para D. Bohm. Siguiendo el humor de sus ideas, para salir airoosamente de la dificultad le basta decir que cualquier cualidad (entendiendo *cualidad* a su manera, es decir, lo que cualifica ónticamente al ente), puede transformarse en otra, sin

dejar rastro alguno de sí misma. De este modo ningún dominio o nivel o como quiera llamarse la entidad de que se trate, podrá ser considerado jamás como el primero, aunque no podamos encontrar nada a su cabeza. O, lo que parece ser más de su gusto, cualquier nivel o dominio, por donde quiera que se le considere, revierte siempre en el todo material absoluto.

Todo esto será muy llamativo; pero lo menos que podemos pedir a los que asientan tales proposiciones es que no pretendan hacernos creer que son producto de alguna experiencia científica, ni siquiera que tienen algún apoyo firme en la experiencia científica. Por otra parte, si como dice Bohm, cualquier ley natural que rija en un dominio determinado, estará siempre sujeta a numerosas contingencias del azar, porque siempre hay otros dominios esencialmente diversos, que pueden concurrir, anulando la ley de que se trata, habría que observar que, o bien estos dominios tienen alguna clase de comunidad originaria, y entonces, al menos en principio, podrán acoplarse sus causas en una ley común, o de lo contrario serían efectivamente tan esencialmente diversos, que de ninguna manera podrían concurrir ni siquiera por azar.

4. Si queremos considerar la infinidad cualitativa de la naturaleza en dirección hacia el despliegue general del universo, podríamos hablar de una entidad originaria multiplicada en un número incontable de individuos, que gozan todos y cada uno de una cualidad única en su esencia. Al ser tantos con la misma esencia, pueden combinarse en mutuas interacciones de infinitas maneras, formando otros entes secundarios en órdenes sucesivos, sin menoscabo de su propia individualidad. Podría provocar fácilmente fenómenos y situaciones diversas, cambiando sin cesar en el espacio y en el tiempo; pero manteniendo siempre constante su esencia originaria, totalmente indisoluble e inviolable, a través de todas las vicisitudes de su campo operacional interactivo.

En este sentido y con tales limitaciones, no hay inconveniente en hablar de una relativa "infinidad de cualidades de la naturaleza". Pero evidentemente, no es esa, ni de lejos, la tesis de Bohm. Evidentemente el sentido genuino de su pensamiento exige una multitud esencialmente heterogénea e infinita; y de naturaleza mudable en su misma cualidad o esencia óptica. No es posible comprender cómo, de semejante variedad necesariamente discordante, puede surgir ninguno de los aspectos par-

ticulares o generales, bellamente ordenados por cierto, que observamos en el mundo que nos rodea.

A partir de la unidad que se mantiene firme, puede producirse mediante la multitud una gran variedad de formas, que armónicamente ordenadas, retorne siempre hacia unidades bellamente configuradas. Pero si ya en el primer origen topamos con una variedad confusa, donde nada persiste en alguna suerte de permanencia fija, entonces sería imposible hacer brotar cualquier vestigio de orden en el seno de semejante multitud. No habría causa posible. Ni siquiera el azar tendría ganchillo alguno para zurcir sus tan acreditadas probabilidades. Sólo una fuerza externa unificante sería capaz de introducir el orden en semejante caos.

5. Lo variable, en cuanto tal, tiende a la disolución en la nada. Donde quiera que pueda advertirse un conjunto totalizante, necesariamente tiene que poseer caracteres unificantes, que denuncian la existencia de algún principio de unidad adecuado; ya sea en el propio seno de sus partes diversas, o en otro dominio superior capaz de influir sobre el primero.

Esto que la razón nos persuade, es también cabalmente lo que tiende a revelarnos la experiencia dentro del mundo sensible. Hemos visto, en efecto, cómo todos los cuerpos que se ofrecen a nuestros sentidos tienden a la unidad en medio de una multiplicidad inmensa.

Este hecho, tan interesante para la reflexión filosófica acerca del ente en general, resulta de una importancia decisiva para el éxito de nuestra búsqueda de lo que puede ser la esencia física, la constitución íntima concreta del ente particular que palpan nuestros sentidos. Al comenzar nuestro difícil intento, nos encontramos con la mano amiga de los químicos que, ya desde el primer momento, nos señala dos hitos alentadores: el primero nos indica la drástica reducción del ámbito de nuestros análisis; el segundo nos hace comprender, al mismo tiempo que las disuelve, las razones de los que tal vez tachan nuestro propósito de enteramente utópico. En efecto, es seguro que la esencia física de la materia sólo en el ente material primario podrá mostrárenos en la medida de lo posible. Se comprende perfectamente que sería inútil buscarla en los cuerpos corrientes, en los que dicha base primaria se encuentra tan inextricablemente disfrazada.

Es, pues, imposible rastrear la esencia de la materia en los cuerpos grandes; pero todos ellos se resuelven en otros ultramicroscópicos que

ostentan inconfundiblemente el carácter de *primarios*; y es obvio que la esencia de éstos y sólo ella puede definir la naturaleza de todo lo material. Por consiguiente, las perspectivas de éxito de nuestro empeño dependen del acierto en la determinación del ente o de los entes efectivamente primarios. Aunque no es absolutamente necesario para la validez fundamental de nuestros razonamientos el que sea uno u otro el elemento concreto original, o que tal vez sean varios los que pueden alegar este título, creemos con una probabilidad rayana en la certeza, que el ente designado por los científicos con el nombre de electrón —con sus dos modalidades positiva y negativa—, es el único ente material primario, que entra como parte necesaria en todos los cuerpos materiales, y que él, a su vez, no consta de partes que puedan subsistir separadas.

Tenemos que examinar algo más detenidamente esta importantísima cuestión.

IV

1. Desde la primera y más ingenua mirada que, movidos por nuestro natural deseo de saber, dirigimos sobre el mundo que nos rodea, descubrimos en él, por un lado, una variedad de cosas desconcertante; y, por otro, innumerables muestras de belleza y armonía. La Historia de la Filosofía nos habla de los grandes esfuerzos desarrollados por la razón humana desde sus primeros balbuceos para descubrir alguna clase de unidad primaria capaz de explicarnos el orden que, en medio de tanta variedad, existe evidentemente en el mundo. En los albores de la filosofía se preguntaba sobre esto a las cosas mismas. ¿Será el agua, será el aire, será el fuego el principio unitario? Al no recibir respuesta satisfactoria, quedó en suspenso la pregunta, y, por fin, olvidada. La atención de los filósofos se desvió decididamente desde la materia informe hacia la región de las Ideas, o de las formas inteligibles. El ente material quedó desprestigiado para el filósofo.

Pero las cosas han hablado en nuestros tiempos al conjuro de la ciencia moderna. Sus palabras son, si se quiere, balbucientes y no poco enigmáticas. Nuestro propósito viene a ser el mismo que el de los antiguos, al detenernos a escuchar lo que las cosas dicen con sus obras e interacciones mutuas, por ver si logramos descifrar su significado, confiando

en lo que ya nos dicen los antiguos, a saber: que las obras de las cosas están en relación estrecha con su íntima naturaleza o esencia. Y tratándose de las cosas que operan consigo mismas como material de sus propios actos, la relación tiene que ser más inmediata y clara.

Pues bien, tomemos algunas cosas de las que están a la mano: piedrecillas de varias clases, terrones, minerales diversos. Si por separado los pulverizamos suficientemente, llegando hasta las últimas subdivisiones que saben obtener los químicos, encontramos que cada cuerpo se resuelve en un número sumamente grande de moléculas, cada una de las cuales es prodigiosamente pequeña. Podremos comprobar algunos hechos importantes. Por lo pronto vemos que hay muchas moléculas que son semejantes entre sí y que difieren notablemente de otras. Estas semejanzas y desemejanzas entre moléculas son mucho más netas y definidas que las semejanzas y desemejanzas que también hay entre los cuerpos grandes.

Si clasificamos todas las moléculas y las distribuimos en grupos aislados según sus clases y cuerpos de que proceden, obtendremos unos pocos grupos, cada uno de los cuales constará de una inmensa multitud de pequeñísimas moléculas, todas exactamente iguales. Si después comparamos los diversos grupos obtenidos para cada cuerpo, comprobaremos que algunas clases de moléculas se encuentran en todos o en casi todos los grupos, es decir, que entran en la composición de casi todos los cuerpos sometidos al experimento; y todas o casi todas están en más de uno; de suerte que, siendo muchos y muy diversos los cuerpos cuya composición sometemos a examen, llegamos a un número total de moléculas diferentes, relativamente no muy crecido. Sus variadas combinaciones son las que engendran las variadísimas clases de cuerpos. Haciendo esta operación con muchos cuerpos diferentes, es seguro que el número de clases de moléculas resultante es mucho menor que el de cuerpos analizados. El número de cuerpos y cascotes que componen nuestro planeta es incontable; pero los químicos están convencidos de que son capaces de construir el catálogo de todas las clases de moléculas que los forman.

Es, pues, el número de moléculas prodigiosamente más grande que el de los cascotes, ya de por sí incontable; pero las clases de moléculas son relativamente pocas. En esto descubrimos que, si bien la naturaleza está compuesta por un número tan grande de cosas diversas, hay sin embargo en ella una visible tendencia hacia la unidad.

2. Pero esto es sólo el principio. Los químicos saben desmontar las moléculas y ordenar sus elementos; y al hacerlo, resulta algo muy interesante para nuestro propósito. Los componentes de las moléculas son los átomos, y se comprueba que la lista de todos los átomos hallados en todos los cuerpos diversos que ha sido posible encontrar en toda la Tierra se completa con 92 clases diferentes. Como se ve, la tendencia hacia la unidad es impresionante. Es verdad que este número puede quizá triplicarse con los átomos isótopos, y aumentarse también algo por medios artificiales; pero esto en nada se opone a la idea que nos sugiere semejante tendencia a la unidad, a saber: que el orden y armonía que, en medio de tantas discordancias, hay en las cosas materiales, surge de su interior, y descansa en la unidad más o menos perfecta de sus elementos primeros.

Pero todavía son muchas las clases de átomos. Estamos aún relativamente lejos de la unidad. Y, en efecto, no son ellos los elementos absolutamente primeros. Se tenían por indivisibles, como indica el nombre que se les puso: pero los sabios empezaron por observar cómo a veces ellos mismos se rompen, y acabaron por aprender a romperlos a voluntad, pudiendo así dedicarse al estudio de las bases y principios de su arquitectura. Y se encontró que, según todas las apariencias, las clases de elementos que componen todos los átomos, parecen reducirse a tres: protones, neutrones y electrones.

La disección atómica es sumamente difícil, y todavía no se ha llegado a los resultados definitivos. Se destacan como principales elementos el protón, el neutrón y el electrón, y aun fueron considerados por algún tiempo como los únicos; pero con los modernos instrumentos trituradores de átomos, pueden observarse importantes residuos. Hay neutrinos, neutretos, mesones de diversas clases, etc. Todos ellos son de observación difícil y de existencia sumamente fugaz; pero diversos evidentemente. Parece un retroceso de la naturaleza en su ruta hacia la unidad, que se veía tan cercana. Pero bien miradas las cosas, semejante polvareda final de fragmentos, tenía que producirse al ganar la meta definitiva.

Si el elemento absolutamente originario ha de ser uno y no tres, es preciso que dos de ellos, si no los tres, se desintegren a su vez, y que el polvo de sus fragmentos vuelva a disolverse, hasta que cada uno de los gránulos resultantes, totalmente indivisibles ya, tenga características inmutables que se repiten idénticamente en todas partes.

Siendo esto así, hay la posibilidad de que uno de ellos permanezca definitivamente estable, por ser ya la verdadera meta unitaria absolutamente irreductible. En este caso sería necesario que los otros dos sean desintegrables; de tal suerte, que las últimas partículas que resulten de su total descomposición, sean idénticas al primero considerado ya como indivisible. Ahora bien, al comparar entre sí electrones, protones y neutrones salta a la vista una gran diferencia entre el primero y los otros dos. La relación en sus masas es de 1 para el electrón, a 1.835 para el protón y 1.836 para el neutrón (Semat, pág. 447). Lo que nos indica convincentemente que, si el unitario primal está entre los tres, tiene que ser el electrón. A mayor abundamiento, tenemos el hecho de que en la infinita variedad de experimentos y usos a que está sometido constantemente el electrón en los laboratorios modernos, siempre aparece y se conserva idéntico e indiviso. En cambio el neutrón, en cuanto cobra libertad, separándose del núcleo atómico, prontamente se desintegra descomponiéndose espontáneamente en un protón y un electrón. El tiempo medio que tarda en desintegrarse observado experimentalmente es de unos 12 minutos aproximadamente (Semat, pág. 375). El protón es más estable, pero también puede observarse su descomposición en un neutrón y un *positrón* (id. 446). Este último elemento es igual que un electrón, pero con carga eléctrica de signo contrario. En suma, los electrones, en lo que alcanzan las extensas observaciones sobre ellos, no se descomponen nunca; mientras que tanto los neutrones como los protones se descomponen más o menos fácilmente, y con el resultado significativo de que uno de sus componentes es precisamente el electrón.

Todo esto nos sugiere la idea de que neutrones y protones no son otra cosa que conjuntos de muchos electrones positivos y negativos. Tales conjuntos serán eléctricamente neutros —eso significa *neutrón*—, cuando estén formados por igual número de electrones positivos y negativos; y si por el motivo que fuere, salta de alguno de ellos un electrón negativo, el conjunto afectado quedará desequilibrado eléctricamente, resultando un protón.

3. Debemos confesar que esta idea es todavía inédita entre los científicos. Nadie, que yo sepa, ha dicho, ni siquiera insinuado como sospecha plausible, que los protones y neutrones son simplemente agregados de una multitud de electrones positivos y negativos. Lo cual significa indudablemente que la experiencia no ha dicho aún su última pa-

labra sobre el asunto. Creo, sin embargo, que los datos habidos hasta el presente son suficientes para formarse un criterio más que probable. En nuestro libro "SEM" hemos tratado este asunto e intentado una solución que nos parece correcta, al menos en principio.

La cuestión es importante tanto para el filósofo como para el científico; pero indudablemente mucho menos urgente para el científico que para el filósofo. El filósofo solo puede plantear claramente su propio problema acerca de lo que *es* la materia, en el preciso terreno del ente material más originario. Es pues, para él una cuestión previa indispensable decidir si los cuerpos materiales están todos formados a partir de un solo ente primero, o de tres, o quizá de muchos igualmente originarios. Si fuera uno solo, eso estaría más conforme con lo que podríamos llamar gustos o inclinaciones naturales de nuestra razón; lo cual, sin embargo, no basta evidentemente para afirmarlo sin más. En medio de todo, el ente material es imperfecto, y no sabemos si tal vez necesita de algún adminículo subsidiario para realizar su obra. Por lo pronto es un hecho que, aun cuando el electrón sea el único ente primario, debemos admitir su doble valencia positiva y negativa.

4. Debemos, pues, insistir en el análisis de las razones que abonan nuestra presunción: el electrón es efectivamente el fundamento originario único de todas las clases de la materia, tanto las de la experiencia empírica como las que se apoyan en la especulación racional, que unidas a las primeras sólidamente, pueden ser de gran peso.

Es de advertir que ninguno de los tres elementos, cuyos caracteres estamos analizando —electrón, protón, neutrón—, existe en un estado de aislamiento que puede llamarse completo, al modo de los cuerpos corrientes. Sólo existen en un estado de tensión dinámica especial. No podemos recoger una cantidad de electrones y depositarlos en una caja para utilizarlos en momento oportuno o examinarlos a placer. Siempre están bullendo en su propia actividad, y sólo podemos someterlos a nuestra disposición mediante el conjuro de alguna fuerza apropiada.

Pero una vez supuesta esta condición común para los tres, es fácil advertir notables diferencias entre el electrón de una parte y los otros dos de otra, al considerarlos en orden a su ulterior resolución en entidades más originarias. Hemos dicho que el átomo es un todo, cuyas partes son electrones, neutrones y protones. En todos los átomos entran estos tres elementos, si se exceptúa el hidrógeno corriente, que consta de un

protón y un electrón; y aún hay formas de hidrógeno menos frecuentes que poseen uno o dos neutrones añadidos. Los electrones se encuentran siempre en la periferia del átomo, y están separados entre sí y del centro o núcleo por distancias relativamente grandes comparadas con su tamaño, tan grande como se lo permiten las fuerzas a que están sometidos. Están, pues separados entre sí perfectamente, y se conservan siempre idénticos. Nadie ha podido observar en ellos alguna clase de desintegración. Es cierto que algún científico ha hablado de corpúsculos con carga y masa mucho más reducidas que las del electrón; pero nunca han conseguido comprobarlo. También se habla insistentemente del *neutrino* con buenas probabilidades positivas; pero aunque su masa tendría que ser muy inferior a la del electrón, de ningún modo demuestra tal cosa que podría ser considerado como alguna clase de fragmento del electrón. En nuestro libro "SEM" pág. 236, hemos consignado la respuesta a esta posible dificultad. El neutrino no debe de ser otra cosa que el residuo del llamado "positonio", o sea, un electrón positivo y otro negativo directamente unidos después de la anulación, o mejor, compensación perfecta de su campo eléctrico; pero de ningún modo anulados ni disminuídos en su entidad óptica.

5. Los protones y neutrones íntimamente unidos forman el núcleo central de los átomos; conservando muy probablemente su individualidad, al menos en muchos casos. Son considerados en conformidad con acreditadas teorías científicas, como los únicos componentes del núcleo atómico. Sin embargo, cuando se somete a los átomos a las gigantescas fuerzas trituradoras de los modernos ciclotrones y sincrotrones, aparecen numerosos fragmentos subnucleares de masas variables en amplia escala, generalmente inferiores a las del protón y neutrón. Todos estos fragmentos tienen una existencia libre sumamente fugaz, algunos no tienen carga eléctrica, y otros la tienen ya positiva, ya negativa; y en estos casos —lo que es bien de notar— la carga es siempre igual a la del electrón. Además, entre esta nube de fragmentos aparece una gran cantidad de rayos *beta* positivos y negativos; los cuales no son otra cosa que electrones con carga positiva o negativa.

Las apariencias no pueden ser más claramente sugestivas. Al triturar los núcleos atómicos —o sea, los conjuntos de protones y neutrones sólidamente unidos—, asistimos al desmoronamiento de estos últimos, que, al deshacerse, van desgranando electrones positivos y negativos. En

el desquiciamiento de la arquitectura atómica aparece el electrón, siempre incólume, el único incólume. La experiencia, por tanto, parece abonar francamente nuestras presunciones. Es cierto que falta aún mucho por descifrar en el misterio de la composición del núcleo atómico; pero cuando, al triturarlo mediante los poderosos instrumentos que para el caso poseen los científicos hoy día, aparecen descompuestos los protones y neutrones, desprendiéndose al mismo tiempo numerosos electrones, como si de algún modo estuvieran presentes de antemano en todos los casos, y se desgranasen sueltos muchas veces, quedando enteros e indivisos ellos solos bajo las fuerzas catastróficas aplicadas a los edificios atómicos, no podemos menos de sentirnos fuertemente inclinados a creer que el electrón es realmente el elemento absolutamente primero del edificio universal de la materia.

Claro está que mientras no se analice enteramente el polvo resultante de la destrucción atómica, subsistirá la duda de si en él habrá algún residuo totalmente irreductible al electrón. Tampoco se ve *a priori* razón alguna para que, a la postre, no resulte necesario algún elemento auxiliar, distinto del electrón, que le ayude a tejer la urdimbre universal de la materia. Evidentemente nos parecerá que este universo habría de ser tanto más perfecto en el orden ontológico cuanto más perfectamente unitario sea su primer fundamento; mas, por otra parte, es claro que no goza de una perfección ideal. La posibilidad de que entre las ruinas del protón y neutrón totalmente deshechos se encuentre algo irreductible y distinto del electrón, ciertamente no tiene muchos visos de probabilidad, dada la decidida dirección hacia la unidad que muestran todos los cuerpos al presentarnos cada cual sus primeros elementos; pero ya que la experiencia no la ha descartado aún del todo, mantengámosla en suspenso por ahora, y fijemos nuestra atención definitivamente en el electrón, que según todas las señales, es el único que exhibe caracteres adecuados para ser el fundamento primero de toda la materia.

6. ¿Será divisible el electrón? La experiencia nos ha ido mostrando las últimas coyunturas de todos los cuerpos. Aun lo que a primera vista parecía irrompible, ella lo ha descompuesto a nuestros ojos para enseñarnos los más íntimos secretos de la composición de la materia. Ha llegado al electrón, y por ahora, no ha dado la menor señal de que algún día sabrá desmontarle también. ¿No será porque de hecho no es desmontable?

Me parece que al llegar a este punto, la razón humana tiene algo que añadir. Yo creo que a la luz de la experiencia sensible se asocia en el hombre otra luz de inteligencia, que también podría llamarse experiencia intelectual, con la cual vemos algo que está más allá de la mera experiencia empírica. Por eso, podemos y debemos considerar razonablemente lo que podría ocurrir si en efecto el electrón se dividiese. Toda la materia conocida se desintegra, por fin, en electrones. ¿Qué podría resultar si partiéramos un electrón? ¿Quizá dos electrones más pequeños? ¿Dos elementos, tal vez, de naturaleza diferente, que, a su vez, volverían a subdividirse, emergiendo así de cada uno de los electrones un mundo cada vez más pequeño y más complicado? Me parece que aquí podríamos aplicar el principio leibniziano de razón suficiente, y alegar que en todas estas subdivisiones electrónicas no hay nada razonable. Detengámonos un instante a considerar el panorama que tenemos bajo nuestra inspección.

7. Hemos encontrado que todos los cuerpos se descomponen en elementos diversos relativamente primeros, los cuales, a su vez, vuelven a descomponerse; pero no aumentando las clases de componentes, como podría esperarse, dada la variedad de los cuerpos descompuestos; sino disminuyendo de modo inesperado, hasta reducirse a una sola clase, que, en definitiva, sirve para la formación de todos. Nos damos cuenta de que las cosas tienen una génesis sorprendente. Considerada su formación de abajo hacia arriba, vemos que desde un fundamento unitario, van desarrollándose las especies de cosas en niveles sucesivamente ordenados cada vez más amplios, hasta florecer en la abigarrada variedad en que se nutre y deleita el conocimiento sensible. Por cierto que no faltan bellezas y armonías en el mundo de los sentidos; pero por otra parte, su extrema versatilidad ha conturbado siempre al pensador racional, que, por una exigencia que brota irreprimible desde su propio fondo, pide que cualquier ser, por el hecho de serlo, tenga una estabilidad adecuada.

En nuestro análisis podemos comprobar que el ente sensible, al desarrollarse hacia arriba, multiplica extraordinariamente sus posibilidades comunitarias de darse, de ser útil; inclusive, de ser asumido hacia niveles ontológicos más altos que los suyos propios. En este esfuerzo superador, se forman entidades, que, al paso que ganan en riqueza comunitaria, van perdiendo en estabilidad ontológica. A cada nivel ganado, es más brillante la hermosura desplegada por el ente material en

su vertiente externa; pero también son más flojos los lazos reguladores de sus cada vez más numerosos y diversos elementos. Si la diversidad de tales elementos fuese total, de suerte que no nos fuera dado encontrar en ellos semejanza alguna, su ordenación intrínseca resultaría enteramente imposible. Su signo esencial sería el caos.

Desde la altura de nuestro observatorio vemos cómo la diversidad de elementos se va conjugando y unificando gradualmente, hasta confluir todos en una sola clase. Vemos surgir la Materia entera de un solo espécimen elemental originario. A cada nivel que se asciende, pueden los sentidos contemplar en sus dominios una mayor variedad y hermosura externa; a cada nivel que se desciende, la inteligencia distingue en ellos más claramente el sello propio del ser: ve cómo se van soldando en una unidad cada vez más perfecta los elementos que parecían totalmente dispares, y comprende con íntimo placer cuál es el origen oculto seguro y firme del orden, que, pese a la versatilidad alarmante de las cosas materiales, se conserva siempre en el universo. Es una sola la clase de elementos de que está formada toda la materia: por eso es posible el orden en su universo.

Evidentemente, esta única clase comprende una infinidad de individuos iguales. Es necesario que sea así. El ente material es de ínfima calidad en la escala ontológica. Si su única clase se redujera a un solo individuo, su entidad resultaría casi nula. En cambio, la multiplicidad de sus individuos multiplica extraordinariamente su eficacia y utilidad. Así lo comprendemos todo: por un lado la variedad extendiéndose indefinidamente; por otro, el orden siempre asegurado dentro de límites razonables.

Todo esto es admirable. Vemos en ello sin esfuerzo, sin torsiones intelectuales, con el beneplácito completo de la razón, por un lado la deleznablez de la materia; y, por otro, la maravillosa eficacia del ser del ente.

Pero volvamos de nuevo nuestra consideración sobre el elemento que se nos ha presentado como origen unitario de todo el reino de la materia, o sea, el electrón. ¿Será posible que tengamos que seguir en nuestro camino analítico y disgregarlo en nuevas partes más originarias? ¿Y qué podría resultar de sus fragmentos?, ¿elementos más unitarios? Pero eso es imposible en el orden de la materia constituida, porque ya tenemos el *uno*. ¿Elementos necesarios para formar más perfectamente

el uno? ¿Romper el uno en trozos para hacer un uno más perfecto? Absurdo. Evidentemente, nada de esto es razonable. El único resultado razonable de una ulterior ruptura del electrón sería la destrucción total volatilizándose en la nada pura.

En definitiva, si en la naturaleza material hay algo específicamente distinto del electrón, eso tal vez serviría para aglutinar los electrones entre sí al formar los cuerpos. Pero ni aun en este sentido me parece tener probabilidad alguna tal agente aglutinante, pues creo que el electrón, ente eficacísimo, tiene en su haber óntico todo lo necesario para constituir la base de todo el universo sensible.

V

1. El resultado a que hemos sido conducidos por la mano de la Ciencia moderna abre un horizonte novísimo al filósofo que quiera preocuparse por el problema del ente material concreto. Al parecer, a nadie interesa en estos tiempos su posible exploración. Tan grande es el descrédito en que yace sepultada desde hace muchos siglos la pregunta por el ser del ente concreto, de esa humilde criatura que se presta dócilmente para remediar nuestras necesidades cotidianas. Durante los siglos en que se prolongó la aurora de la Filosofía, esta pregunta era tema importante de todos los pensadores. Pero cuando Aristóteles perfeccionó su fórmula de la "materia primera y forma substancial", como constitutivo obligado de cualquier ente sensible, parece que se dieron por agotadas todas las posibilidades de una explicación más satisfactoria, y ya no se habló más del asunto hasta el presente. Y no se diga que en cierto modo la ciencia moderna viene a ser una continuación de los filósofos antiguos; porque a la ciencia moderna sólo le interesan las operaciones del ente material, y no se ocupa de su esencia, ni tiene por qué ocuparse.

Tal vez alguien, al considerar poco atentamente nuestro análisis atómico, pensará que la postura a que hemos llegado no se diferencia substancialmente de la proclamada por Demócrito hace ya tantos siglos. Pero nada hay más falso. Lo único positivo que puede concederse a Demócrito es su acierto al juzgar imposible la divisibilidad indefinida de los cuerpos extensos. Pero cuando se pone a considerar las últimas

partículas obtenibles, indivisibles ya, o sea, *átomos*, tan sólo consigue imaginar una multitud inmensa de elementos de mole finísima, ampliamente variable en tamaño y figura, compuestos de no se sabe qué materia maciza absolutamente inerte, carentes del más mínimo vestigio de actividad propia, con aptitud meramente pasiva para combinarse entre sí y con el *espacio vacío*, una suerte de *algo* que *no es*; azotados tal vez desde fuera por fuerzas misteriosas. Todo esto es enteramente incompatible con los caracteres que nosotros encontramos en el electrón.

2. Nuestro electrón es único en especie, y de él van surgiendo armónicamente todos los cuerpos. Esto suscita el recuerdo de la importancia ontológica que atribuían a la unidad los antiguos pitagóricos y platónicos, de los que San Agustín se hace eco repetidas veces, y no con poca admiración algunas. "No es otra cosa ser, dice él, que ser uno... Cada cosa es en cuanto recibe en sí la unidad" (De Mor. Manich., II, 6, 8.). Todo lo que de algún modo es, tendría que confluír en el *uno*. En especial hicieron grandes esfuerzos para derivar de la unidad el ser de los entes materiales, que era el problema principal. No acertaron a comprender cómo podría encontrarse una unidad adecuada en el seno mismo de la materia, tan discordante y variable de suyo; y se dieron a buscarla por caminos sutiles y difíciles; pero sus regiones inteligibles estaban demasiado apartadas de la región propia de la materia. No fueron capaces de sacarla del *caos*, en la forma y medida que se habían propuesto, con sus números y proporciones, por cuanto sus números y proporciones poseían, según su propia doctrina, naturaleza totalmente desemejante de la naturaleza de la materia. No encontraron por sus caminos, ni era posible hacerlo, la unidad adecuada y conmensurable con el ente materia. Tuvieron, sin embargo, el alto mérito de haberla presentado y exigido.

Nosotros proponemos el electrón como el ente unitario que es soporte y causa de la unificación indispensable en todos los cuerpos. Evidentemente esta unidad no tiene la aureola del misterioso prestigio de aquella que adoraban los pitagóricos y platónicos; pero en cambio es más apropiada para el ente materia y sus necesidades ónticas.

3. Es, pues, el electrón el objeto inmediato de nuestras investigaciones en pos de la esencia. Unicamente en él esperamos percibir algún eco, que sea en verdad inteligible, de la respuesta que quiera darnos la naturaleza sensible, a nuestra pregunta por su esencia.

A la luz de nuestro anterior análisis, se nos ofrece el electrón en una postura excepcionalmente única frente a todos los cuerpos materiales. Es él el ente material PRIMARIO. En su comparación todas las demás cosas que hay en el mundo de los sentidos son entes SECUNDARIOS, en los que puede advertirse una fisonomía óptica enteramente distinta.

El ente primario debe contener en sí como por derecho propio todas las propiedades fundamentales de la materia; mientras que los entes secundarios las tienen sólo como derivadas. Podrán tener otras por ventura, incluso más brillantes para la contemplación de los sentidos; pero al fin, secundarias tan sólo. Para el estudio recto de nuestro asunto es de capital importancia tener en cuenta que las propiedades secundarias como tales, están en el ente primario como en germen; y las propiedades primarias están en los secundarios, pero sólo en cuanto compuestos por los primarios.

Es necesario insistir en esto. La distinción entre ente primario y ente secundario es fundamental para que nuestro análisis resulte eficaz y correcto. Y esta distinción va enlazada con otra no menos importante, a saber: la distinción en el ente concreto de su *faz o vertiente interna*, y su *faz o vertiente externa*. Todo ente es actividad. Pues bien, aquella actividad que constituye al ente mismo, y por ende es su esencia, esa es su faz interna. Aquella actividad que consiste en dar y recibir intercambiando acciones pasajeras y transeúntes con otros entes semejantes, he ahí la faz externa.

El ente primario tiene sus dos faces o vertientes, y el ente secundario también; pero a su manera secundaria, muy diferente del modo primario. Consideremos, por ejemplo, el oro. El sistema esencial de su átomo está integrado por 79 protones, 118 neutrones y 79 electrones, fuertemente aglutinados por fuerzas poderosas bien ordenadas. Esta es su faz interna. Pero eso que constituye la faz interna del oro (ente secundario de orden o nivel no muy alto), es un sistema de fuerzas y elementos que juegan en la vertiente externa de los protones, neutrones y electrones. Ese es el carácter general de la faz interna de los entes secundarios: el encontrarse siempre en la vertiente externa de los entes primarios. Es clara, por consiguiente, la diferencia esencial que media entre la faz interna del ente primario y la del ente secundario.

Hablando del ente material, la faz interna es el campo propio y exclusivo de la Filosofía; pero sólo la faz interna del ente primario. Y

es que en un sentido profundo que apunta hacia los orígenes, la faz o vertiente interna de la Materia en conjunto, se identifica con la faz interna de su ente primario.

4. El ente primario tiene que ser activo, tanto en su faz interna como en la externa. Paseándome yo mientras meditaba en estas cosas, me encontré con dos niños que se disponían a jugar con soldaditos de plomo. Cada cual dispuso su batallón como mejor le plugo a una distancia convenida, y comenzaron a lanzar alternativamente sus bolitas de cristal contra el adversario. He aquí, pensé yo, los entes primeros de Demócrito: meros soldaditos de plomo, que nada tienen de lo necesario para cumplir lo que de suyo parece ser su destino.

El ente primario material no puede ser así. Tiene que ser activo desde sí mismo, y su actividad debe estar en el origen y al frente de todas las actividades de la materia. Por el hecho de ser, y ser precisamente materia y no otra cosa, debe tener en su entraña óptica misma la fuerza material. Sí, la fuerza material necesaria para sus operaciones en su vertiente externa. Es imposible que el ente material primario sea un mero receptor pasivo de fuerzas extrañas. Es necesario que tenga sus fuerzas propias, para que pueda combinarlas armónicamente con otras que por ventura le vengan desde fuera. Evidentemente, la fuerza con que actúa hacia sus afueras el ente material primario tiene que ser la suya propia.

¿Y la que actúa hacia dentro? Claro está que es suya, puesto que es su propia esencia sustantiva. Pero ¿cuál es su origen? Nosotros venimos llamando originario al ente material que consideramos como el principio existencial de todos los cuerpos sensibles. ¿Podrá ser esta originalidad absoluta? Desde luego, es ésta una cuestión que no cae dentro del ámbito propio de los científicos. La Ciencia ha acotado como campo suyo el de la vertiente externa del ente material. Para esta región, decimos, la fuerza originaria tiene que arrancar del que hemos llamado ente primario. En él debe estar, pues, el primer origen del campo total científico. Pero si la fuerza constitutiva de la faz interna de este ente primario exige a su vez un origen más alto, es asunto que corresponde examinar al filósofo. Recordando los soldaditos de plomo, pensamos que también los soldados de verdad, además de sus fuerzas e iniciativas propias, necesitan para cumplir bien su oficio una dirección más alta.

5. El problema inmediato para el filósofo, también de su exclu-

siva incumbencia, es averiguar la naturaleza de esa actividad interna que constituye el ente primario, origen del campo entero de la Ciencia. Pero si nuestra intención filosófica pretende dejar atrás el campo de la Ciencia, para adentrarse en la región interna del ente, terreno vedado de suyo a los métodos científicos, ¿no será de temer que tampoco sirvan de nada los métodos exclusivamente filosóficos para explorar esa sombría región de las esencias físicas? ¿Con qué medios contamos para esperar algún éxito en nuestra difícil empresa?

La cuestión es importante, y se refiere a la potencia cognoscitiva del hombre en relación con la esencia física del ente material.

Debemos puntualizar que, al distinguir la región científica de la región filosófica en el ente, no queremos insinuar, ni mucho menos, que de la misma manera se diferencian el hombre científico y el hombre filósofo. Hay diferencia, claro está, entre el hombre que se está dedicando a la ciencia y el hombre que atiende a los problemas filosóficos. Se distinguen en que miran en distintas direcciones; pero su instrumento gnoseológico es idéntico en los dos. Ambos son hombres que gozan de facultades sensitivo-rationales idénticas, aunque las usan en distinta proporción y dirigidas en sentidos diferentes. Si el filósofo, al querer escrutar el interior del ente materia, tiene que aventurarse en un terreno adonde no puede llegar la experiencia empírica, no por eso hemos de dar por imposible el éxito. Al fin y al cabo, la inteligencia es el principal instrumento tanto para el filósofo como para el científico, y la razón humana puede llegar más allá que los sentidos solos. Por otra parte, la fuente originaria de todo el campo experimental mana precisamente de ese recinto cercado que intentamos explorar. Será bueno que nos detengamos aquí unos instantes para examinar el alcance preciso de nuestros instrumentos gnoseológicos en el campo por donde vamos adentrándonos.

VI

1. De ningún modo compartimos el parecer de los empíricos modernos, según los cuales la razón humana viene a ser una mera pedíseca de los sentidos, sin fuero alguno propio en orden al conocimiento de los entes externos. Por ejemplo, H. Reichenbach dice: "La percepción

es la fuente y la prueba última..." "El empirismo reduce la mente de este modo al papel subordinado de establecer un orden entre las impresiones y las ideas" (La Filosofía Científica, México 1967, pág. 88 y 89). No es mi propósito entablar polémica; pero sí tengo que explicar mi modo de ver la cuestión de nuestro conocimiento de las cosas materiales, ya que de ellas nos ocupamos.

No sé si lo que dice Zubiri de nuestra "inteligencia sentiente" tendría que interpretarse de modo que sea necesario afirmar como consecuencia ineludible la unidad absoluta de nuestra facultad sensitivo-intelectual. Y entiendo por "unidad absoluta", la de un sistema esencial entitativo (hablando en lenguaje zubiriano), cuyas notas exigen de tal modo su compenetración mutua, que no pueden existir separadas. Nuestro cuerpo y alma forman un sistema unitario; pero su unidad no es tan perfecta, que no pueden seguir existiendo cada cual por su lado cuando se separa el alma del cuerpo. De modo semejante: sensibilidad e inteligencia son dos notas perfectamente distintas para nuestra consideración. Pero ellas mismas en su entidad física existencial, ¿forman sistema tan unitario que de ningún modo puedan separarse sin el aniquilamiento automático de entrambas? Es ésta una cuestión difícil, e importante según creo; pero no corresponde tratarla aquí.

2. Cualquiera que sea el modo en que haya de resolverse este problema, me parece que la idea de Zubiri, al menos en su aspecto práctico, es verdadera. En efecto, nuestra sensibilidad e inteligencia, en su campo operacional, actúan unitariamente. En sus operaciones cognoscitivas, nuestra sensibilidad e inteligencia no pueden separarse. Ningún hombre, tal como vivimos, puede separar su acción cognoscitiva intelectual de su sensibilidad, ni la acción perceptora sensible, de su inteligencia. La unidad de acción sensitivo-intelectual es un hecho. Por lo menos en este sentido es verdad que nuestro instrumento gnoseológico es una inteligencia sentiente o una sensibilidad inteligidora.

Es verdad que heurísticamente distinguimos perfectamente entre sensibilidad e intelección; y quizá en esta facilidad distinguidora reside la causa de muchos equívocos y errores, al trasladar indebidamente estas distinciones conceptuales desde el dominio de lo subjetivo, a la región de los objetos y sus entidades correspondientes.

3. Hablamos de entes sensibles o entes inteligibles. Evidentemente estas denominaciones sólo tienen sentido en relación a los sujetos cog-

noscentes. Unos conocen mediante la sensibilidad pura; otros mediante la inteligencia sentiente, y puede haber otros que conozcan sin intermedios sensitivos directamente por la inteligencia. El ente es sensible si hay o puede haber un sujeto capaz de establecer con él relaciones cognoscitivas por intermedio de sentidos. Es inteligible si pueden establecerse tales relaciones por inteligencia directa; y será sensible-inteligible si, como en nuestro caso humano, las relaciones cognoscitivas se establecen por el intermedio de una sensibilidad inteligidora. El ente es como es, y en nada cambian sus atribuciones por el hecho de que se le acerquen otros entes capaces de establecer con él relaciones cognoscitivas más o menos perfectas. El bruto se acerca al ente material con sus sentidos, y sólo obtiene un conocimiento muy imperfecto, si es que puede hablarse en él de conocimiento estrictamente dicho; el hombre goza de un instrumento sensitivo-intelectual, y su conocimiento es mucho más perfecto; el de una inteligencia pura, la de Dios por ejemplo, podrá ser enteramente exhaustivo y perfectísimo. El ente, cualquier ente, por el mero hecho de serlo, se exhibe a la comunicación con otros entes. Los efectos de esta comunicación dependerán de la naturaleza de cada cual. Lo que pasa es que los entes materiales por exhibir un modo de ser, digámoslo así, más grosero, son accesibles hasta para los sentidos, que son tan poco finos de suyo en orden al conocimiento del ser del ente. Por eso los llaman sensibles; lo cual no puede significar que no sean accesibles al entendimiento, aun cuando sea puro.

4. Los entes materiales son sensibles, y al decirse esto, suele presuponerse que sólo pueden ser captados directamente por los sentidos, y que nuestra facultad intelectual no tiene acceso a ellos sino mediante los datos meramente sensibles que nuestra sensibilidad pura le presenta; ya sea transformando el fantasma sensible en inteligible, como dicen los escolásticos; o introduciendo el orden en el tropel de sensaciones por medio de la unidad de que gozan las categorías apriorísticas propias del entendimiento, como afirma Kant; o contentándose con hacer funcionar la maquinaria vacía de sus relaciones lógicas, esperando ser provista de cuando en cuando por los sentidos con algún material de realidad, como quieren los empiristas. No creo que sea justa ninguna de estas posturas.

5. Los antiguos filósofos separaron demasiado la sensibilidad y la inteligencia. Nuestra sensibilidad, digo, y nuestra inteligencia. Y no

apreciaron la sensibilidad en su justo valor. En todo caso, no supieron reducir a la unidad y estabilidad que la inteligencia reclama para el ser y para la ciencia del ser, la inmensa variedad de motivos que ofrece el llamado ser sensible a nuestros sentidos. En cambio, se sintieron deslumbrados por el poder de la mente generalizadora, estabilizadora y clarificadora de una ciencia inmutable e incorruptible. Despreciaron la percepción de los sentidos por su variabilidad, y exaltaron sin límites al "logos" de la mente por su generalidad e inmutabilidad. Emigró la verdad a la región de las ideas puras, y la mera apariencia engañosa se quedó en el mundo sensible.

La dicotomía heurística "sensible-inteligible" se convirtió en una suerte de dicotomía del ser mismo, que sólo podía producir la destrucción del ser en el conocimiento; o sea, el error.

Esta dicotomía de que hablo se refiere exclusivamente al ente material, que es del que hablamos aquí; y también los antiguos griegos se referían a él cuando proclamaban las ideas eternas como algo permanente en cuya participación, aunque lejana y escasa, se apoyaran para ser los entes de este mundo sensible. El era también el ser primero o substancia aristotélica. Nadie sabe las cavilaciones que debieron de costar a Aristóteles los problemas suscitados por la conjunción de los elementos de su entidad "materia-forma", en la cual, lo inteligible, base del conocimiento científico, y que da su ser al ente y que expresa su esencia, o sea la "forma", no puede tener existencia propia; y, en cambio, lo que debe existir de toda la eternidad para proporcionar la base necesaria de todos los cambios del ente sensible, es decir la "materia prima", no tiene ser alguno. Aflora aquí también la dicotomía de que hablamos, y además su causa, si no me engaño; a saber, cierta confusión entre conocimiento y ser.

El resultado práctico de estas confusiones ha sido que los filósofos se han dedicado al cultivo casi exclusivo de los dominios de la racionalidad, abandonando los de la sensibilidad con las entidades atribuidas a ella.

6. Pero no por eso el ente material ha dejado de ser ente, y digno por lo mismo de las atenciones del sabio. Del sabio, digo, no sólo armado de sentidos, sino de una gran inteligencia. Tenía que llegar el tiempo en que los hombres inteligentes se dieran cuenta de las grandes posibilidades científicas del mundo de la materia. Bien sabemos el prodigioso desa-

rrollo alcanzado por las ciencias naturales, cuyo campo es justamente el que llena el ente material con sus operaciones.

Sin duda, como contrapartida y en venganza de la secular tiranía de la inteligencia sobre los sentidos, fue aprovechada la ocasión por los empiristas para instalar a los sentidos en el trono del conocimiento científico, reduciendo a la inteligencia a su servidora y fiel pedisecua. “La observación sensible es la fuente primordial y el juez último del conocimiento... La mente... sólo tiene acceso a las vacías relaciones lógicas” (H. Reichenbach, 84 y 85). Ahora la dicotomía se dispara por el otro extremo con su correspondiente secuela de errores.

Creo que podemos colocarnos en el justo medio si considerando nuestra facultad sensitivo-intelectiva como unidad indisociable, tratamos de interpretar correctamente nuestras relaciones cognoscitivas con los entes sin distorsionar ninguno de sus extremos: ni el objeto, ni el sujeto. Desgraciadamente aun cuando logremos esto, no por eso vamos a conseguir apoderarnos de todas las riquezas del ser del ente; ya que nuestra facultad cognoscitiva, de todos modos, es limitada. Tampoco quiere decir que si alcanzáramos a comprender exhaustivamente la esencia del ente material, también podríamos llegar a poseer los tesoros oceánicos del ser en toda su generalidad. Debemos contentarnos con una parte de la verdad. La verdad absoluta y completa no está a nuestro alcance. Sin embargo, nuestra parcela de verdad no es relativismo, pues participa de la perennidad propia del ser.

7. Decimos, pues, que nuestra facultad cognoscitiva es única: “sensibilidad inteligidora”, y funciona como tal unidad.

Evidentemente, tenemos conciencia clara del diverso matiz de sus extremos, y hemos visto los riesgos a que conducen sus diversas interpretaciones. Si hemos de mejorar nuestra situación, necesariamente debemos comenzar respetando las cosas como son y se nos presentan por sí mismas.

El producto cognoscivo de los sentidos externos aparece bastante alejado del concepto espiritual de la mente. Sin embargo, si ambos extremos han de servir para su fin, o sea, para presentar el ente en el ámbito de nuestra conciencia, los dos deben concurrir unidos en el conocimiento del que es único ente en el caso. Sólo podremos conseguir esto si lo que a primera vista aparece tan radicalmente distinto, al fin todo ello concurre en una sola acción.

Estamos en presencia de una investigación difícil, muchas veces intentada con resultados dispares. El proceso de nuestro conocimiento acerca de los entes materiales que nos rodean se realiza a través de relaciones actuales concretas de una facultad determinada, la mía por ejemplo, con uno o varios entes materiales concretos y singulares. Lo que intentamos analizar ahora no son relaciones en general, sino los actos en que se realizan las relaciones para tratar de descubrir en ellos la naturaleza de las mismas. Buscamos la relación sujeto-objeto: sensibilidad inteligente por un lado, y el ente material por el otro. Evidentemente no es el extremo "inteligencia" el que se conecta en derecho con el ente, sino el extremo "sensibilidad". Nuestra facultad cognoscitiva se une al ente material por medio de los órganos de los sentidos. Es en éstos donde se realiza una verdadera presencia física de contacto real entre el objeto y el sujeto. Sin duda esta presencia física del objeto material en el órgano de la sensibilidad, aunque real, no es completa. No está íntegramente el ente material en el ojo o en el oído, ni en ninguno de los sentidos. Sólo llegan a ellos las ondas electromagnéticas, las sonoras, etc., que pertenecen al ente, y por cierto, en un sentido más hondo del que se sospecha de ordinario.

Ciñéndonos al sentido de la vista para nuestro análisis, decimos que las ondas electromagnéticas, o luz física en que se presentan los objetos a nuestros ojos, interaccionan complicadamente con diversos elementos orgánicos adecuadamente preparados, hasta que en algún punto común a nuestra subjetividad cognoscitiva y a nuestra corporeidad material, se realiza ese fenómeno verdaderamente maravilloso que consiste en la transformación de la luz física electromagnética en luz subjetiva; esa luz en la que nosotros vemos envueltos los objetos, con sus diversos colores y su maravilloso fulgor. En realidad de verdad no es una mera transformación lo que aquí se verifica. Las ondas electromagnéticas, que parten de los objetos y les pertenecen, tienen su correspondiente causalidad que produce efectos apropiados; pero el maravilloso despliegue luminoso que surge en nuestra facultad cognoscitiva al contacto de los impulsos electromagnéticos con los elementos orgánicos de nuestros ojos, está muy por encima de la eficacia propia del agente físico. Ha habido aquí un verdadero salto desde un nivel puramente material a otro más elevado: el nivel sensitivo. No es la causalidad del agente material la que ha actuado sobre nuestra facultad cognoscitiva; sino la causalidad

de nuestra facultad en cuanto sensitiva la que ha asumido y elevado al agente físico para transformarle en luz sensible.

Luego si no existiera nuestra facultad sensitiva ¿no existiría esa luz que vemos con nuestros ojos? En efecto, no existiría. Y entonces esa luz ¿es puramente subjetiva? No es puramente subjetiva. Si existiendo nuestros ojos, no hubiera ondas electromagnéticas, tampoco tendríamos luz. La luz sensitiva que vemos es el efecto de la relación cognoscitiva que se establece entre nuestra facultad y el ente cuando ambos advienen a una presencia mutua en nuestros órganos sensitivos. Esa luz maravillosa es algo apropiado a la naturaleza y eficacia para ser del ente material por un lado, y a la naturaleza y eficacia para conocer de nuestra facultad por otro. Ni es puramente objetiva, ni puramente subjetiva. Es comunicación verdadera, aunque no exhaustiva entre objeto y sujeto. Algo se percibe, pero sólo lo más singular y momentáneo: sensaciones inconexas de suyo. Entiéndase bien, lo inconexo es cosa de las sensaciones consideradas en sí mismas como tales, no de las posibles propiedades del ente, de las cuales la sensación como tal, nada nos descubre.

8. Afortunadamente, al polo sensitivo de nuestra facultad cognoscitiva le corresponde otro: el polo intelectual. A nuestra luz sensible se une la luz intelectual. ¿Hay aquí un nuevo salto de nivel? ¿O es único el horizonte intelecto-sentiente? Como quiera que sea, es preciso que ambos polos estén entretejidos indisolublemente. Una luz sensitiva sola es enteramente insuficiente para explicar cualquier fenómeno cognoscitivo humano; y si pudiera considerarse enteramente aislada nuestra luz intelectual, parece que en algunos aspectos tendría que ser inferior a la luz sensible: no sería intuitiva. Una inteligencia humana y pura no podría cerciorarse del ente singular existente. En todo esto despunta una paradoja intolerable, a saber: la inteligencia inferior a los sentidos. Tal viene a ser el fundamento de las teorías empiristas, mas no por eso aceptables.

Lo que pasa es que no hay de hecho sensibilidad humana pura, ni inteligencia humana pura. La visión misma sensible está envuelta en una luz cognoscitiva de más altos quilates en orden a la comprensión del ser del ente. El ente material, como ya hemos puntualizado antes, no se presenta en su totalidad en el ámbito de nuestra conciencia cognoscitiva; por eso la luz intelectual no puede aclararnoslo enteramente. Pero en aquella parte que se presenta, descubre la luz intelectual mucho más

de lo que podría sospecharse visto sólo a la luz sensible. Así como nuestra fuerza o virtud sensitiva eleva la acción material de las ondas electromagnéticas a luz sensible, en la que se nos manifiestan de algún modo los entes materiales, de manera semejante, la virtud intelectual eleva la visión sensible a una verdadera visión intelectual, en la que aparecen algunas propiedades no sensibles, mas no por eso menos propias del ente aparecido concretamente en la visión sensible. Gracias a eso, la maquinaria lógica de nuestra mente puede ser de utilidad; porque si, como nos aseguran los empiristas, no entrara en ella más que el dato sensible puro, no tendríamos un conocimiento mucho mejor de las cosas que el de los brutos. En suma, nuestro conocimiento del ente material aun siendo unitario, se desarrolla aparentemente en dos niveles distintos: el sensible y el inteligible. Cómo, siendo el mismo el ente conocido, puede producirse semejante dicotomía en el conocimiento, es cosa que sólo puede aclararse descifrando la esencia de nuestra entidad cognoscitiva; pero ese difícil asunto está fuera de nuestro actual propósito. Lo que sí nos importa dejar bien asentado es que la dicotomía del conocimiento no debe traducirse en una dicotomía del ser conocido.

9. Cuando tratamos de conocer un ente material que percibimos con los sentidos, no sólo le tenemos presente en nuestra sensibilidad, sino también en nuestra inteligibilidad. Por eso y a pesar de la imperfección de nuestro contacto o presencia cognoscitiva con él, podemos avanzar no poco en su conocimiento mediante raciocinios y comprobaciones experimentales debidamente conjugados. No puede nuestra inteligencia penetrar directamente en la esencia del ente material, a causa de que el hecho de nuestra comunicación con él se realiza a través del polo sensitivo de nuestra facultad. Seguramente en más de un lector aflorará de nuevo aquí el escrúpulo de por qué, siendo la inteligencia más eficaz de suyo que los sentidos, no ha de presentarse la primera en el campo del conocimiento; pero esto sólo puede ocurrir porque se olvida de nuevo que no tenemos sensibilidad pura e inteligencia pura; sino una inteligencia sentiente. Y el ente objeto se hace presente a nosotros como sujetos cognoscentes en el modo que lo hace posible nuestra organización sensorial. Pero repitémoslo una vez más, no todo lo cognoscible que nos ofrece el ente material en ese su modo de presentárenos es captable en pura sensibilidad. Más allá de lo sentido, queda aun mucho para la inteligencia.

Lo primero que se ofrece a nuestra consideración, que pasa inadvertido para los sentidos y es captado por la inteligencia, es la "causalidad". Todos hablan de causalidad; pero los modernos empiristas y también los kantianos, han querido vaciar esta palabra de su significado propio, para insuflarle un sentido nuevo que no rebase las posibilidades del conocimiento empírico meramente sensible. Los empiristas reducen su causalidad a una mera sucesión regulable. No se entiende bien cómo puede ser "mera" la sucesión y al mismo tiempo "regulable", esto es, sometida a reglas. Pero esto de que se entienda o no se entienda parece que les importa poco a los empiristas, ya que para ello, en lo de conocer la realidad lo que prima es el sentido, y a la inteligencia sólo le corresponde tomar buena cuenta de las "regularidades" tal como se las presentan los sentidos, para que las manipule según sus propias leyes, que son por cierto muy precisas, pero enteramente vacías de realidad.

No es mi propósito ahora entablar polémica con los empiristas; pero sí necesito puntualizar bien claramente que la causalidad, si es verdadera, significa un influjo real y debidamente proporcionado de lo que es causa sobre lo que llamamos efecto. La causa reside en el ente causante y obra en conformidad con su naturaleza y según los modos de sus operaciones. Todo esto no puede ser captado por los sentidos carentes de inteligencia, y por eso es negado por los empiristas. No sólo puesto en duda, sino negado. Pero entonces no deberían hablar de causas de ninguna clase. Sus "regularidades" carentes en absoluto de conexión interna, no podrían conducir a regla alguna de probabilidad, ni de nada. Serían meras añagazas. Si de hecho no lo son es porque de hecho hay algo que niegan los empiristas, por la única "razón" de que no pueden verlo los sentidos.

10. Hay pues verdadera causalidad entre los entes materiales; o sea, que pueden ejercer influjos reales los unos sobre los otros, produciendo acciones externas, es decir, hacia las afueras de su propio ser. Formulemos aquí el gran principio de causalidad:

"No hay efecto sin causa proporcionada. El efecto nunca puede superar a su causa, ni menos a su causante".

La causalidad no es mera sucesión, por cuanto en la "mera" sucesión se excluye el nexo interno. Tampoco es determinismo estricto, ya que el efecto determinado depende o puede depender de una o muchas causas que se favorecen mutuamente, o se contraponen, o fallan de diversas maneras. También conviene añadir que no debe confundirse una

acción causal determinada con el principio de causalidad, porque aunque parezca increíble, se dan casos en que porque una causa deja de producir el efecto correspondiente, ya se da por probado que no funciona el principio de causalidad.

Decimos, pues, que la obra de un ente no puede superar lo que el ente es. Un ente obrando hacia sus afueras causa un efecto. La operación misma es la causa inmediata; el ente causante u operante es la causa originaria. El efecto iguala o equilibra la causa inmediata; pero nunca igualará, ni menos superará a la causa originaria o ente causante. Todo esto está muy lejos del alcance de los sentidos, y sin embargo, es enteramente legítimo. Tanto, que si fracasara, la ciencia carecería de base. Entiéndase bien que no digo: "si nosotros no pudiéramos conocerlo o probarlo, no conoceríamos los fundamentos de la ciencia"; sino que si eso no tuviere sentido, si no fuese en realidad así, tampoco se darían los fenómenos que nos descubre y enseña la ciencia. Primero es necesario que entre los entes materiales haya verdaderas conexiones causales eficientes, y en seguida que nosotros podamos conocerlas. Los que piensan que en los entes sensibles no hay conexiones causales enteramente independientes de nuestro conocer, porque la experiencia puramente empírica no puede detectarlas, deben ser consecuentes, y decir: todo ocurre sin causa, sin relación verdadera, sin razón. Dicho en una breve frase: *todo es sin ser*. Todo es mera ilusión, y encerrarse en un solipsismo puro.

La verdadera experiencia humana cuando percibe los entes materiales y sus operaciones, no es exclusivamente empírica, esto es, sensitiva; sino empírico-racional. El que trate de purificar la razón liberándola de los productos sensitivos, creyéndolos impurezas que obstaculizan la natural percepción intelectual, y piensa que así podrá conocer mejor lo que es en verdad el mundo, se extraviará en su camino, porque la inteligencia humana está necesariamente unida a la sensibilidad. Y el que menosprecie la razón, afirmando que el sentido es nuestro único acceso al ente material, yerra más peligrosamente aún; y los mismos resultados que se ufana en proclamar como sus logros, sólo puede presentarlos porque los hechos no siguen la lógica de sus palabras.

II. Pero no nos dejemos arrastrar por discusiones gnoseológicas, y tratemos de presentar los hechos tal como son a nuestro modo de ver.

En el ente que los sentidos nos presentan con cierta figura, tamaño, color, dureza, temperatura, etc., nuestra inteligencia percibe un ente dis-

tinto de nosotros por lo pronto, y sujeto a la causalidad. Y bien: esta causalidad que la inteligencia percibe, ¿es propiedad de la cosa, o propiedad de la inteligencia? ¿Es algo así como el color o la figura de las cosas? Diremos que en cierto sentido la causalidad no es como el color. El color es sensible; la causalidad no. La causalidad es inteligible. Pero en otro sentido sí pertenece la causalidad a las cosas materiales lo mismo que sus colores o figuras, y aun más estrictamente si se quiere. El color, por ejemplo, pertenece tanto a la rosa como al ojo que la está viendo, y si queremos sutilizar un poco, podríamos señalar que ese color que espande en el sentido es mucho más hermoso que los rayos electromagnéticos irradiados desde la rosa. Sin acertar del todo ni errar del todo, se puede decir que el brillo del color en mi sentido no es el mismo que el brillo de la luz que se destaca desde la rosa. Sin embargo, hay entre ellos una verdadera unidad, por cuanto mi luz es resultado de la luz que me envía la rosa, cuando al llegar a mis ojos, es asumida y elevada por mi sensibilidad al nivel cognoscitivo. Algo parecido hay que decir de la "causalidad material" de los entes materiales. La causalidad, en el modo acomodado a la naturaleza del ente, está en el ente y obra en él, y está en la inteligencia que conoce la operación del ente. Y ahora no es dable introducir cuña alguna entre los dos. Es fácil distinguir entre el color rojo de la rosa que ven mis ojos, y la onda electromagnética de cuatrocientos cincuenta billones de frecuencia medida por el científico, que la causalidad comprendida por mi mente, de la que actúa en el electrón cuando emite tales ondas. Y es interesante observar de paso que esto se debe a que la causalidad de que nos da cuenta la razón, penetra más hondamente en la esencia íntima del ente material que sus apariencias sensibles.

De la rosa puede decirse que si nunca la miran ojos sensitivos, nunca se desplegarán sus colores blancos o rosados. En cambio, mientras la cosa material exista, no dejarán de funcionar sus causas.

12. Es la propia causalidad de la cosa la que conoce la mente; si bien es necesario reconocer, por un lado, que nuestra mente, dado su propio modo, no puede alcanzar directamente toda la eficacia causal del ente materia en sus acciones externas; por el otro, el modo de estar las causas materiales en nuestro intelecto, es de un orden más alto; en el que debemos considerar dos eficacias: una en su propio ser —psicológica—; y otra, en su representar —lógica—; ninguna de las cuales se

confunde con la eficacia de la causa material que reside en el ente conocido.

¿Cómo se produce nuestro conocimiento intelectual de la causa? ¿Cómo esa producción psíquica resulta representación cognoscitiva verdadera? La representación de la causalidad material aparece en nuestra mente en presencia de la representación sensible del ente, no porque en ella haya habido o haya de antemano ideas innatas propiamente dichas; o porque esté dotada por su naturaleza de categorías específicas, o esquemas, o especie cognoscitiva alguna apriorística; o por disponer de luz alguna que no emane de su propio ser o de la naturaleza del ente material cuya causalidad considera; pero sí porque tiene en sí misma como dote de nacimiento virtudes más eficaces que las propias del ente material y sus acciones causales.

Cae la luz del sol sobre un diamante tallado, le golpea, penetra en él, se descompone al tropezar con sus moléculas ordenadas y se despliega en múltiples irisaciones al salir por sus variadas facetas. En todo esto sólo ha habido causalidad material ciega de los rayos que iluminan sin ver. Es activa en el rayo y meramente pasiva en el cristal.

Esos mismos rayos de luz descienden sobre las hojas verdes de una planta, y al contacto de su actividad física —la misma que traspasó el diamante—, despiertan las virtudes de la planta, que con sus propias causas ayudadas por la luz, efectúan la maravillosa operación fotosintética. Parece como si las hojas hubieran sentido el beso de la luz; pero eso sólo es una metáfora. Dando a las palabras su sentido propio, la planta no ha sentido nada. Sólo ha habido causalidades combinadas complicadamente; pero sin salir del plano material. Cada cual ha hecho su labor.

Penetra la luz en la pupila del hombre, y también se realiza una complicadísima combinación de actividades causales; pero esta vez sí se dan el sentir y el conocer, para lo cual la facultad humana tiene que aportar la eficacia de su propia virtud, elevando las causas materiales a su propio nivel. Y no las destruye, ni las deforma, sino que las distingue y reconoce, señalando su sitio a cada cual. En eso consiste el maravilloso don de conocer. En suma, en su propia actividad psíquica ha asumido elevándola la actividad causal del ser, y no las ha confundido. Por eso, además de psíquica, es también lógica; es decir, representativa del ser. El ente materia *verdadera* cuando su actividad causal es asumida

por la actividad causal de la mente humana. Este es un hecho: el hecho de nuestro conocimiento, claro o no tan claro de las cosas.

13. Pero, ¿por qué el hecho de nuestro conocimiento es tan maravilloso por un lado, ya que requiere el prodigio de la elevación de la causa materia a la causa espíritu; y por otro es tan claramente deficiente, pues queda tan lejos de su natural meta, es decir, del conocimiento exhaustivo del ente material: y aun mucho menos que eso, pues sólo puede avanzar en su conocimiento con muchas incertidumbres, grandes dificultades y con una lentitud desesperante? ¿A qué se debe ese prodigio? Y si tal prodigio existe, ¿en qué consisten sus trabas?

La raíz de este prodigio tienen que tener su suelo en el sistema esencial constitutivo de nuestro propio ser; ya que no cualquiera, aunque reciba los influjos causales de otros entes, puede conocerlos sin más. El examen de esta cuestión no corresponde a este lugar. De todos modos, es necesario que nuestro espíritu, si ha de ser cognoscitivo, posea una naturaleza apta para plasmar en sí los otros entes; no *a priori*, sino según vayan presentándose, y en la medida y proporción que consienta su presencia.

Esta presencia se inicia en los sentidos externos; pero debe tener un fundamento mucho más hondo que el representado por las relaciones materiales externas. Yo creo que hay un fundamento relacional, el más hondo de todos los posibles, y que debe consistir en cierta comunidad originaria de todos los entes relacionables, condición esencial que posibilita cualquier clase de presencias.

Teniendo a la vista este presupuesto, añadiríamos que el ente espiritual humano, como jerárquicamente superior al ente material, resume en sí todas sus perfecciones ontológicas; no como conglomeradas en indigesto paquete, sino porque su grado de perfección óptica abarca virtualmente todo lo que de ser hay en sus inferiores y los supera ampliamente, gracias a lo cual es cognoscente. Nada tiene que ver, por tanto este compendio virtual de perfecciones, o superaciones, con la constitución propia de los entes cognoscentes, o con el modo de ejercer sus propiedades como tales; como si quisiéramos prevenir de antemano que los entes materiales ya están en el cognoscente a modo de ideas o conceptos o de cualquier modo que suponga una recapitulación general de propiedades concretas recogidas en el reino inferior de la materia. Ni los entes materiales pueden concentrarse en espíritu, ni el espíritu disgre-

garse en materia. Pero el espíritu posee en su ser todo lo que de ser poseen los entes materiales; y sólo en la medida en que esto es así, puede la facultad cognoscitiva formar en sí representaciones verdaderas de los entes.

¿Y cómo funciona esta facultad cognoscitiva? Quizá la mejor manera de explicarlo es utilizando una imagen bien conocida. Nuestra facultad cognoscitiva funciona en una a modo de resonancia. Cuando el ente se presenta en el ámbito de nuestra inteligencia sentiente por medio de su causalidad propia a través de los sentidos externos, nuestra inteligencia se conmueve según su propia causalidad y en consonancia con los efectos causales producidos en los sentidos. Al distinguir estos efectos, conoce en ellos al ente, no exhaustivamente en su esencia completa, sino tan sólo en correlación con los efectos causales del caso. Por otra parte y en conformidad con sus propias causas, amplía este conocimiento ramificándole en diversos racionios. Si no se entendiera demasiado estrictamente la comparación, me gustaría decir que nuestra razón tiene el poder de amplificar considerablemente los efectos concretos singulares de cada caso; con peligro, por cierto, de que se produzcan distorsiones que desemboquen en verdades más o menos inficionadas de error o quizá en el error totalmente. Este trabajo amplificante, puede hacerlo la mente gracias a sus facultades lógicas.

Con esto quedan explicados los alcances y limitaciones de nuestra facultad cognoscitiva. En efecto, aun cuando, por un lado, tiene en sí el vigor suficiente para comprender en su totalidad, según creo, al ente materia, por otro, no puede acceder a él sino por rodeos. Su contacto más directo con él —contacto visual intuitivo— sólo puede efectuarse a través del polo sensible. Contacto maravilloso, por cierto, pero enormemente limitado en orden a la causalidad total del ente materia. Para que pudiéramos captar en un acto simple intuitivo la esencia íntegra física del ente materia, tendría que efectuarse la presencia cognoscitiva, no mediante contactos de acciones externas, sino en un contacto de la misma acción esenciante interna del ente a conocer. No me parece que esto tenga que ser imposible de suyo; pero de hecho no se da para nosotros en el estado actual en que nos encontramos.

Nuestro conocimiento comienza, pues, en el estadio sensitivo. Pero es preciso no olvidarlo: ni siquiera el comienzo es puramente sensitivo. Desde su primer origen es conocimiento intelectual-sentiente. Gracias

a eso, y porque en nuestra facultad caben todas las resonancias posibles del ente material, puede funcionar adecuadamente y en vistas a la consecución progresiva de la verdad, el aparato lógico inductivo y deductivo de nuestra razón.

14. No quisiera que se interpretaran mal las imágenes de que venimos usando. Es claro que las resonancias de que hablamos, nada tienen que ver con la "harmonia praestabilita" de Leibniz, a no ser que se quieran fundamentar las presuntas relaciones de nuestra exposición con la de Leibniz en la idea no poco misteriosa, pero necesaria, de la comunidad de origen de todos los entes. Todavía menos debe pensarse que cuando nos referimos al "aparato lógico" de nuestra mente, suponemos que nuestra razón está organizada a la manera de un instrumento mecánico. Pero sí funciona con cierta independencia actual de los hechos externos concretos. Lo cual es necesario para que pueda desenvolverse su propia eficacia, y al mismo tiempo es no poco peligroso, porque puede apartarse más de lo debido del camino verdadero. En suma, tiene el poder de acercarse a la verdad más a fondo que el sentido, y tiene el peligro de abrazarse al error más perniciosamente que él.

Es menester analizar estos supuestos. El que nuestra mente posea un aparato lógico —o sea, capacidad de maniobrar y aclarar verdades acerca de los entes en general—, significa que puede ser "consciente" en alguna medida de las leyes del ser que rigen el existir de los entes. Leyes que radican en su esencia íntima; o mejor, que rigen desde la raíz íntima de su esencia física y se propagan a la región externa de sus operaciones; si bien nuestra consciencia en el orden de los hechos psíquicos sigue una dirección opuesta, pues se inicia en la región externa operacional, y se dirige trabajosamente hacia la interna del ser del ente.

Además por parte del sujeto cognoscente, por cuanto el ser de nuestro espíritu, como dijimos antes, rebasa el ámbito ontológico propio del ente material, las leyes ónticas de éste deben estar de algún modo comprendidas en las leyes del ente espiritual humano. Destacándose aquí con nueva urgencia la necesidad de un origen comunitario del ente conocido y el cognoscente. ¿Cómo, en efecto, podría darse el hecho de nuestro conocimiento de las cosas si las leyes ónticas del ser de las cosas fuesen totalmente dispares e incongruentes con las leyes de nuestro propio ser? ¿No equivaldría esto a la concordancia de lo esencialmente

inconcordable? ¿Y cómo podrían concordar en nada, ni estar presentes en ningún sentido, si cada cual bebiera su propio ser en hontanares entre sí desconocidos y totalmente ausentes?

Por ser esto así, nuestro espíritu posee una lógica con base infalible de suyo para detectar la verdad acerca del ente material, no ciertamente la verdad completa y absoluta, sino la verdad dentro de los límites de sus posibilidades. Por otra parte, aunque la base es firme, puede ser mal usada; y esto, por dos motivos. En efecto, aunque la fuerza interna de la regulación lógica es firme (tanto en relación con la propia entidad de la mente en que funciona, como en relación a la entidad de los entes conocidos), sin embargo no lo es nuestro conocimiento actual de la misma en cada caso, por lo que podemos errar en dos maneras: o por entender mal dichas reglas, o por aplicarlas mal a los casos concretos relacionados con los entes que tratamos de conocer.

15. Destaquemos los siguientes extremos. Las reglas lógicas funcionan de suyo infaliblemente en orden al descubrimiento de la verdad. Esto no significa en modo alguno que al comprenderlas bien, ya vamos a conocer sin más algo concreto acerca de los entes particulares. Suele decirse que la lógica pura funciona en el vacío. No me gusta del todo esta expresión. Es cierto que nada puede decirnos acerca de los entes concretos nuevos que deseamos conocer, si de un modo u otro no son introducidos de antemano en su proceso racionante. Sin embargo, no me parece que por afirmar rotundamente eso, haya que admitir como consecuencia inevitable que el proceso lógico es vacío por completo de suyo en orden al conocimiento actual de los entes.

Yo diría que el proceso lógico puro ni existe, ni es posible. Nuestra facultad cognoscitiva necesita para funcionar del choque interactivo en su vertiente externa. Ni siquiera podría advertir su propia entidad sin la luz que despiden sus propias acciones externas. Nuestro ser se conoce a sí mismo en sus acciones externas. Si no actuase hacia afuera de sí mismo, nada sabría de sí mismo ni funcionaría ninguna clase de lógica. El conocimiento que tenemos de nosotros mismos no llega directamente a la acción interna constitutiva de nuestra propia esencia.

No es cierto que nos conozcamos inmediatamente a nosotros mismos, derivándose de algún modo de tal hecho todos los demás conocimientos. Si así fuera, ¡qué diferente sería nuestro panorama cognoscitivo! Nunca seríamos niños en el conocer. Nuestro conocimiento co-

mienza por los sentidos. Es verdad que nuestra facultad cognoscitiva es "tamquam tabula rasa". Eso sí, no es una tabla puramente pasiva. Está dotada de todo lo necesario para cumplir sus fines. No es tabla pasiva sino muy activa, exornada de todas las virtudes que presupone un ser que ha sido elevado a la nobleza de poder reconocerse otro que los demás.

Es, pues, nuestro conocimiento en cuanto tal una actividad externa de nuestro ser. Entiéndase bien esto. No significa que sea una actividad ajena a nosotros. Es actividad propia de nuestro ser; pero ejecutada en su vertiente externa operatoria. Está enraizada, por cierto, en su íntima esencia; pero no es aquella actividad esencial interna por la cual somos lo que somos. No es verdad que nuestro conocer, acción de creatura, se identifique con nuestro ser, que es acción de Creador.

Pues bien, digo que cualquier operación cognoscitiva nuestra, su funcionamiento lógico, por ejemplo, por muy general que sea y sin referencia a seres concretos singulares, nunca podrá considerársela tan vacía de ser, que no sea ella misma una operación concreta de un ser que se manifiesta como tal de algún modo en ella. Es verdad que no debe confundirse el aspecto lógico con el hecho psicológico. Es cierto; pero también lo es que no pueden separarse nunca. La verdad lógica es tal, precisamente porque es la operación de un ser que obra en conformidad con las leyes de su propia esencia, y las de otros seres, cuyas esencias no rebasan el ámbito de la suya. Por eso justamente es capaz de asimilárselos y comprenderlos en su conocimiento.

16. Instintivamente estamos convencidos de que las leyes operatorias de los entes materiales están de acuerdo con las leyes lógicas de nuestra mente. Tiene esto su fundamento en el constante trato que mantenemos con las cosas de nuestro contorno. Y si reflexionamos un poco, nos damos cuenta de que si, en efecto, no fuera así, nuestro entendimiento sólo nos serviría para embarullarnos y confundirnos en medio del tráfico cotidiano. Careceríamos de costumbres útiles para la práctica, al modo que dicen los empiristas, porque no podríamos adquirir tales costumbres. Tendríamos que cancelar nuestra maquina lógica, y tratar de atenernos exclusivamente al puro estímulo sensible; con lo que tampoco lograríamos lo que en efecto tenemos. De ningún modo pueden admitirse verdaderos choques o discordancias entre la realidad y los principios formales de nuestra lógica; aunque sea cierto que la

lógica pura nada puede decirnos de la realidad concreta del momento. Cuando García Morente trata de explicar la paradoja de Zenón sobre Aquiles y la tortuga, lo hace sobre el supuesto que acabamos de rechazar, y dice: "De modo que el sofisma de Zenón consiste en confundir las condiciones meramente formales y lógicas de la posibilidad con las condiciones reales, materiales, existenciales del ser mismo" (Lecciones Preliminares de Filosofía, págs. 84 y 85). No me parece ésta una buena solución de la paradoja propuesta. Hay confundidos en ella, según creo, sentidos muy diversos. A primera vista parece que debe entenderse así: "Las condiciones particulares del ser concreto no tienen por qué acomodarse a las condiciones generales de la lógica". Pero si esto es verdad entonces nuestro aparato lógico de nada nos serviría para acercarnos al conocimiento de los entes. Lógica y realidad irían por caminos contrarios y diferentes, y podrían chocar como dice García Morente. Y quizá fue eso justamente lo que quería demostrar Zenón, a saber: nuestra incapacidad radical para conseguir la verdad de las cosas.

Probablemente el autor quiso entenderlo de otro modo, algo así como si tratáramos de asemejar el argumento de Zenón con una forma como ésta: "En general es posible que haya manzanas, luego esto que está aquí es una manzana". Evidentemente un argumento de esta clase es falaz, pero no hay en él choque alguno entre la realidad y la lógica. Otra forma que se acercaría más al dicho de Zenón podría ser ésta: "Formalmente y hablando en general es posible la divisibilidad indefinida; pero en concreto este estadio no puede subdividirse indefinidamente". Aquí vuelve a aparecer el raciocinio un tanto impreciso. Lo que Zenón proponía es: "Si admitís que la extensión o el espacio tiene que ser divisible por su esencial naturaleza indefinidamente, entonces en este espacio concreto del estadio Aquiles no podrá alcanzar a la tortuga si comienzan ambos la carrera, el uno en el principio y la otra en el centro del estadio, con dirección común hacia el fin". Si se responde que Zenón perderá la apuesta aun cuando su lógica funciona perfectamente, me temo que en realidad se le concede el triunfo a Zenón injustamente, pues lo que él afirmaba es la inutilidad, o por lo menos inseguridad radical de nuestro aparato cognoscitivo. Para vencer a Zenón hay que demostrarle o bien que su argumentación no se diferencia de la que hemos formulado arriba acerca de las manzanas, o que ha introducido en él subrepticamente de contrabando algún elemento extraño;

y por eso salen de él peras en lugar de manzanas. No es éste el lugar apropiado para aclarar esto en particular.

Tenemos, pues, un aparato lógico verdaderamente útil, que manipula leyes generales del ser aplicables al ser particular de los entes materiales; y, siguiendo la metáfora, diremos que podemos cargarle, no con datos meramente sensibles, sino con los datos recogidos por nuestra sensibilidad intelectual. Y sólo por eso nos es posible avanzar en el conocimiento de los entes materiales mucho más allá de los límites propios de una sensibilidad pura.

VÍCTOR DÍAZ DE TUESTA

TEXTOS Y GLOSAS

Los marxistas y el estructuralismo ¿Método estructural o método dialéctico?

Históricamente, el acercamiento y confrontación de ambos métodos doctrinales se debió al intento de una relectura estructuralista de Marx, especialmente del *Capital*. Louis Althusser primero y luego Maurice Godelier sometieron la obra de Marx a un análisis estructural, cuya repercusión movilizó en pro o en contra a los intelectuales marxistas, especialmente franceses ¹.

En principio, no cabe duda de que se da en Marx un aspecto estructural. Ello es comúnmente admitido hoy. Pero es que tal relectura ha llevado a resultados alarmantes para unos y positivamente fecundos para otros. Asistimos, pues, a una escisión del frente marxista directamente suscitada por la cuestión estructuralista. Ambas actitudes podemos personificarlas en dos conocidos escritores marxistas, que han llevado a cabo un razonado examen de su postura: Lucien Sève y Roger Garaudy ².

I. R. GARAUDY: COLABORACIÓN CON EL ESTRUCTURALISMO.

Por lo pronto, para Garaudy el estructuralismo de Marx es apreciable ya en las *Tesis sobre Feuerbach*, la tercera de las cuales enuncia que «el individuo es el conjunto de sus relaciones sociales». Igualmente en su *Introducción a la crítica de la economía política* utiliza la noción de estructura, al insistir sobre el predominio del todo sobre las partes y de las relaciones sobre los individuos. Pero Garaudy entiende como Althusser que es en *El Capital* donde Marx adquiere plena conciencia estructural.

¹ L. ALTHUSSER, *Lire le Capital* I (en colaboración con J. Raucière y P. Macherey); II (en colaboración con E. Balibar y D. Establet). Maspero, París 1955. *Pour Marx*, Maspero, París 1966. Tr. cast. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México 1967. M. GODELIER, "Sistema, estructura y contradicción en El Capital", en *Problemas del estructuralismo*, 50-93. Este libro es la versión castl. del n.º 246 (nov. 1966) de *Les Temps Modernes*, titulado originalmente *Problèmes de structuralisme*.

² L. SEVE, "Método estructural y método dialéctico", en *Dialéctica y estructuralismo*, 89-132. R. GARAUDY, "Estructuralismo y muerte del hombre": *ibid.*, 153-178; *Marxisme du XXe. siècle*, 74 ss.

En cuanto al estructuralismo actual, «permite combatir a la vez la concepción idealista y metafísica de una «esencia del hombre» definida fuera de las relaciones sociales y de la historia, y la noción mecanicista y positivista de una esencia de las cosas definida de una vez para todas fuera de los «modelos» científicos que nos permiten tomar lo real y darle sentido en función de todo un sistema que tiene una historia y está sometido, en el desarrollo de esa historia, a revisiones y reorganizaciones globales, no dejando fuera de ellas ningún principio o elemento»³.

Por lo que respecta al marxismo, «el método estructural puede ayudarnos a nosotros, los marxistas, a corregir una interpretación estrecha y mecánica del método de Marx al recordar que el análisis interno y estructural es la primera y necesaria etapa de toda investigación»⁴. El método estructural ha demostrado su «impulso benéfico a las ciencias humanas» y sirve de «complemento y desarrollo a la dialéctica marxista»⁵. Está llamado también a impulsar un enriquecimiento del marxismo al ayudarlo a «integrar en una teoría unitaria más comprensiva y en un modelo más complejo lo que sólo eran verdades parciales y unilaterales en nuestras concepciones de partida»⁶.

Eso sí, también el estructuralismo tiene sus límites: «tal es el primer límite (no sacrificar el productor al producto) del método estructural: éste no puede olvidar, bajo pena de alienación y fetichismo, que es un momento, absolutamente legítimo y fecundo, pero nada más un momento de la investigación, y que no excluye otros momentos, particularmente el que consiste en remontarse de la estructura a la actividad humana que la engendra»⁷.

Garaudy distingue también ciertos criterios rebatibles que derivarían «de las concepciones tecnocráticas de algunos pioneros» (N. Wiener) o de «postulados contingentes» (Lévi Strauss), «que de ningún modo formen parte del método y que, en mi opinión, contradicen su espíritu»⁸. A esta confusión se debe el que muchos marxistas lo consideren sospechoso equivocadamente.

Y más aún condena como «extrapolación abusiva y doctrinaria del método» la filosofía estructuralista de Foucault en la que «se pasa del estructuralismo como método científico a un estructuralismo que es una filosofía que no quiere decir su nombre y hasta pretende no ser una filosofía (como antaño el positivismo). Es una «filosofía de la muerte del hombre» y se basa en este postulado: el hombre es un títere puesto en escena por las estructuras»⁹.

Entre los frutos positivos de su colaboración, destaca Garaudy la noción de

³ R. GARAUDY, *Marxisme du XXe. siècle*, 74.

⁴ *Id.*, «Estructuralismo y muerte del hombre», 165.

⁵ *Id.*, *Marxisme du XXe. siècle*, 77.

⁶ *Id.*, *Ibid.*

⁷ *Id.*, «Estructuralismo y muerte del hombre», 166.

⁸ *Id.*, *Marxisme du XXe. siècle*, 80, 79.

⁹ *Id.*, «Estructuralismo y muerte del hombre», 173-174.

modelo: «la idea de la construcción de un modelo sintético de una doctrina o de una forma de arte, de un mito, constituye una primera etapa, una etapa indispensable de la exploración científica de un objeto cualquiera», pues «el conocimiento es, *por su naturaleza, un reflejo*, en el sentido de que es el conocimiento de una realidad que no es obra nuestra, y al mismo tiempo, porque *por su método* es una *construcción*. La noción de «modelo» permite retener los dos momentos esenciales de la teoría marxista del conocimiento: el momento materialista del reflejo —prohibiéndonos con ello la ilusión idealista hegeliana, que confunde la reconstrucción conceptual de la realidad con su construcción— y el momento *activo*, el momento de la construcción, prohibiéndonos con ello la ilusión dogmática, que confunde el modelo provisorio con una verdad absoluta y consumada»¹⁰.

En concreto, la noción de «modelo cibernético» ofrece, según Garaudy, interesantes perspectivas por sus caracteres dialécticos. Cita a Guillaumaud, cuyo libro *Cybernetique et matérialisme dialectique* representa un esfuerzo para mostrar cómo la cibernética es la mejor vía de investigación de una razón dialéctica. En especial, «el concepto de *retroacción* da un contenido concreto a la dialéctica de la contradicción: un sistema autorregulador es un sistema en el que toda variación es causa de su propia negación. El servomecanismo es una realización técnica de la contradicción *externa*, ya que tiende a oponerse, al menos en ciertos límites, a las variaciones del medio. Y de la contradicción *interna*, ya que esta resistencia a las variaciones implica una reacción sobre el conjunto del sistema, permitiéndole un funcionamiento invariable gracias a la inversión constante de sus relaciones con el entorno»¹¹.

Un segundo trazo de la dialéctica implícita en el modelo cibernético son las relaciones irreversibles: una lógica del tiempo, como conjunto de relaciones situadas en un tiempo concreto y jerarquizadas según un orden de complejidad creciente. Claro es que Garaudy, no olvida que el ser viviente se diferencia de la máquina dialéctica, ya que «ésta no puede adaptarse hasta cambiar su propia estructura, para transformarse en otro tipo de organismo con nueva estructura y programas»¹². ¿Cuánto más la libertad humana?

Sin embargo, la conclusión a que llega Garaudy no puede ser más optimista: «...los métodos del estructuralismo y de la cibernética han aportado, a la vez, la confirmación más clamorosa y las posibilidades inmensas de investigación y desarrollo que posee la noción de «dialéctica de naturaleza», adelantada por Engels»¹³.

Brillouin ha hablado también de una «negentropía estructural» cuando se trata de la formación de organismos vivientes cada vez más complejos e improbables,

¹⁰ *Id.*, *Ibid.*, 176; *Marxisme du XXe. siècle*, 49.

¹¹ *Id.*, *Marxisme du XXe. Siècle*, 75-76.

¹² *Id.*, *Ibid.*, 76.

¹³ *Id.*, *Ibid.*, 77.

de valores siempre más altos, o la creación de artes nuevas. Aunque se ve obligado a reconocer que la teoría de la información no puede substituir un juicio de valor con un método de cálculo; pero la base objetiva de su cálculo puede alimentar los juicios de valor. Lo que no supone demasiado. Pero, en todo caso, Garaudy parece sentirse satisfecho al constatar que «las perspectivas abiertas a las investigaciones marxistas por el estructuralismo y cibernética descartan las interpretaciones dogmáticas, mecanicistas, cosistas del materialismo, así como las interpretaciones igualmente dogmáticas, especulativas, teológicas de la dialéctica»¹⁴.

II. LUCIEN SEVE: DESCONFIANZA ANTE EL ESTRUCTURALISMO:

La postura de L. Sève contrasta por su severa desconfianza. Comienza rechazando resueltamente las tesis de Garaudy y muestra su disconformidad ante la dicotomía «método» e «ideología» estructuralistas: «nuestras tareas actuales con respecto al estructuralismo no pueden... de ningún modo encerrarse en el dilema: o aceptación lisa y llana del método estructural, ya que se presenta a sí mismo como íntegramente científico, o decadente estrechez. Por el contrario, residen en un vasto proceso de examen crítico, que es lo único que permitirá determinar *a priori* cómo se dibuja la compleja línea divisoria entre lo científico y lo ideológico dentro del conjunto de las tesis estructuralistas, *método estructural inclusive*...

...Para los marxistas, asimilar el método estructural es, ante todo, determinar con todo rigor su articulación teórica con el método dialéctico»¹⁵.

De acuerdo con esta afirmación, Sève aventura varias hipótesis:

- El método estructural es una *confirmación* de la lógica dialéctica.
- Le proporciona a ésta *desarrollos inéditos*, ya implícitos.
- Está en *contradicción* con el núcleo de la dialéctica.
- Son métodos *complementarios* dentro de su diversidad específica.
- Son teóricamente *antagónicos* sobre el mismo objeto.

Ya veremos por dónde se orienta su opinión personal. Por de pronto, Sève trata de sistematizar las posiciones tomadas ante un hecho especialmente sistemático como es la relectura estructuralista del *Capital*. Las agrupa en dos series:

- a) Investigaciones sobre la teoría marxista de la personalidad humana: concluyen en un antihumanismo teórico.
- b) Investigaciones sobre el método dialéctico, especialmente sobre la relación sincronía-diacronía.

¹⁴ *Id.*, *Ibid.*, 79.

¹⁵ L. SEVE, "Método estructural y método dialéctico", 93-94.

En el primer eje sitúa a L. Althusser y otros marxistas, que hacen amplio uso del aporte estructuralista, pero su principio clave de interpretación —principio de sobredeterminación— es extraño al método estructural.

En la segunda dirección, M. Godelier y L. Sebag hacen un esfuerzo para determinar las condiciones teóricas de *fusión* entre la dialéctica marxista y el análisis estructural, tal como lo concibe Lévi-Strauss.

Sève realiza un atento examen de las proposiciones de Maurice Godelier, cuyo intento caracteriza como una «ciencia estructural de la diacronía», ya que introduce en el método estructural la problemática del desarrollo y una «teoría de la variación de los invariantes estructurales», porque introduce también en el método dialéctico la problemática estructural. Pero «el método estructural aparece, mediante ciertos desarrollos como la verdad del método dialéctico, al que le permite recuperar su carácter científico que el marxista vulgar le había hecho perder»¹⁶.

En efecto, para su tentativa de estructurar la dialéctica, Godelier parte de que «Marx, al suponer que la estructura no se confunde con las relaciones visibles, sino que explica su lógica oculta, anuncia la moderna corriente estructuralista. Y se embarca de lleno en esta corriente cuando plantea la prioridad del estudio de las estructuras respecto de su génesis y de su evolución»¹⁷. Ya tenemos dos principios fundamentales del estructuralismo: prioridad metodológica de la estructura oculta sobre las relaciones visibles y prioridad del invariante sincrónico sobre el desarrollo diacrónico.

Intentar estructurar la dialéctica le parece a Sève, ya en principio, una falta de sentido. No puede llegarse más que a una solución verbal. Para ello sigue paso a paso la argumentación de Godelier, cuyas tesis resume así:

- Un «sistema económico» para Marx es «la combinación de dos estructuras irreductibles entre sí: las fuerzas productivas y las relaciones de producción»;
- Se trata de una contradicción originaria, por tanto no es la de capital y trabajo, que ha surgido ya en la historia;
- La estructura es interna, pero el motor del desarrollo es externo. Se suprime así el papel motor de las luchas de clases.

Tras una larga demostración a base de textos marxianos, concluye Sève que, «la tentativa termina por imponer al materialismo histórico distorsiones y mutilaciones tan fundamentales... que resulta transformado... Por consiguiente, a mi parecer, la tentativa de estructuralizar la dialéctica es, sin la menor duda, un callejón sin salida»¹⁸.

¹⁶ *Id.*, *Ibid.*, 100.

¹⁷ M. GODELIER, «Sistema, estructura y contradicción en El Capital», en *Problemas del estructuralismo*. Cit. por L. SEVE, l. c. 100.

¹⁸ L. SEVE, *Ibid.*, 116.

Sève descubre más bien «una diferencia esencial». Basta examinar las deformaciones que la operación estructural ha infligido a la dialéctica: «en lugar de la teoría dialéctica que implica que la estructura de la contradicción no es solamente intrínsecamente válida, sino que además es el proceso motor de la variación, con lo cual rinde cuenta de la necesidad inmanente del desarrollo, la versión estructural plantea una estructura invariante por sí sola, en la que la complementariedad inmóvil de los opuestos reemplaza la contradicción motriz y rechaza la fuente del movimiento por saltos dentro de los límites externos que la estructura encuentra en otras estructuras exteriores a ella».

«En suma, toda la autodinámica de la dialéctica se ve recusada, y no ciertamente por el principio de *prioridad* de lo sincrónico con respecto a lo diacrónico, sino fundamentalmente por la *separación* de estos dos puntos de vista, en tanto que la dialéctica tiene por base la *identificación* de la estructura y el proceso. De ahí que esta 'ciencia estructural de la diacronía' deje escapar tan luego lo que se trata de captar: *la lógica concreta del desarrollo*. Debido a que la estructura interna no es comprendida como proceso, sincronía y diacronía son, como mucho, conciliadas desde fuera, pero siempre siguen siendo fundamentalmente extrañas. De la fusión cinematográfica que reproduce el movimiento real caemos en una serie discontinua de visiones fijas. Se ha perdido el alma de la dialéctica»¹⁹. Más razonable y factible sería intentar una «dialectización del método estructural»²⁰.

Más exageradas aún le parecen a Sève las consecuencias del intento fusionador en Lucien Sebag²¹, quien se propone construir —siempre a partir de Marx— un «estructuralismo diacrónico» sobre todo respecto a la teoría de las ideologías. Sebag afirma claramente la imposibilidad de engendrar la diacronía a partir de la sincronía, porque en la estructura no hay contradicción motriz interna. Llega incluso a borrar la distinción de infra y superestructura: sólo es cuestión de la mente. Desemboca así en un «idealismo estructuralista» y el marxismo queda reducido a una ideología²².

Finalmente, Sève formula algunas conclusiones a que le conducen sus reflexiones:

1. El ensayo de asimilar el método estructural en la dialéctica marxista ha fracasado de hecho. Pero ya en principio, si el método estructural ha ganado su prestigio en el campo científico, también el método dialéctico lo ha logrado en las ciencias humanas. No se precisa, pues, ninguna transferencia; tanto más cuanto que son dos metodologías inconciliables.

¹⁹ *Id.*, *Ibid.*, 116-117.

²⁰ *Id.*, *Ibid.*, 119.

²¹ L. SEBAG, *Marxisme et structuralisme*. Payot, París 1964. Esta obra intenta ya una refundición del marxismo en los moldes estructurales de Claude Lévi-Strauss.

²² L. SEVE, *Ibid.*, 123-124.

2. El método estructural puede caracterizarse como «una lógica no dialéctica muy desarrollada de los segmentos internodales de las contradicciones dialécticas» Es válido, pues, como complemento al método dialéctico. Esto es lo opuesto a lo que postula Lévi-Strauss ya que la razón dialéctica sería solamente el explorador al servicio de la razón analítica²³.

3. El estudio de la historia del movimiento estructuralista indica que se inició a primeros de siglo, cuando todavía no había sido asimilada la dialéctica marxista que sólo hacia 1930 conquistó amplio concurso. Es, pues, «un pensamiento predialéctico». Revisar la dialéctica en sentido estructuralista representa un enorme paso atrás.

4. Pero su problemática puede provocar un enriquecimiento del marxismo. ¿Cómo? Porque ha suscitado nuevos problemas a resolver. Y Sève recoge aquí los principales:

- Problema de los *segmentos internodales* de la contradicción (que permanece invariante hasta que se resuelve).
- Existen contradicciones no antagonistas, sino solamente *complementarias*.
- *Conexión* de relaciones internas y de relaciones externas.
- Problemas de epistemología, especialmente su concepto de *modelo*, concepto que nos urgen adoptar para sustituir al nuestro de reflejo, que desconocería el aspecto activo del conocimiento.

Pero Sève se limita más bien a recoger aquí la hipótesis de un enriquecimiento del marxismo —formulada, sobre todo, por Garaudy— mientras él adopta una actitud mucho más escéptica y desconfiada respecto de lo que llama «la ambigüedad del complemento estructuralista»²⁴.

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

Recojo únicamente una selección, teniendo a la vista la particular situación del lector español.

²³ C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, 356. La referencia exacta es ésta: "Para nosotros, la razón dialéctica es siempre constituyente: es la pasarela sin cesar prolongada y mejorada que la razón analítica lanza por encima de un abismo del que no percibe la otra orilla, aunque sabe que existe, y deba constantemente alejarse. El término de razón dialéctica comprende, así, los esfuerzos perpetuos que la razón analítica tiene que hacer para reformarse, si es que pretende dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad, del pensamiento; y la distinción de las dos razones no está fundada, a nuestro juicio, más que en el alejamiento transitorio que separa a la razón analítica de la inteligencia de la vida".

²⁴ L. SEVE, *Ibid.*, 31-132.

I. FUENTES DIRECTAS DEL ESTRUCTURALISMO ANTROPOLÓGICO.

1. Claude Lévi-Strauss:
 - Les structures élémentaires de la parenté*. P. U. F., París, 1949. Reeditado en Mouton, París, 1967. Tr. cast. *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Buenos Aires, 1969.
 - Race et Histoire*. UNESCO, París, 1952. Reeditado en Gonthier, París, 1967. Traducción catalana *Raça i història*. Edición 62, Barcelona, 1969.
 - Tristes tropiques*. Plon, París, 1955.
 - Anthropologie structurale*. Plon, París, 1958. Tr. cast. *Antropología estructural*. Universitaria, Buenos Aires, 1968.
 - Le Totémisme aujourd'hui*. P. U. F., París, 1962. Tr. cast. *El totemismo en la actualidad*. F. C. E., México, 1965.
 - La pensée sauvage*. Plon, París, 1962. Tr. cast. *El pensamiento salvaje*. F. C. E., México, 1967.
 - Mythologiques I: Le cru et le cuit*. Plon, París, 1964. Tr. cast. *Lo crudo y lo cocido*. F. C. E., México, 1968.
 - Mythologiques II: Du miel aux cendres*. Plon, París, 1966.
 - Mythologiques II: L'origine des manières de table*. Plon, París, 1969.
2. Louis Althusser:
 - Pour Marx*. Maspero, París, 1966. Tr. cast. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México, 1967.
 - Lire le Capital, I* (en colaboración con J. Faucièrre y P. Macherey).
 - Lire le Capital, II* (en colaboración con E. Balibar y D. Estabiet). Maspero, París, 1955.
 - Polémica sobre marxismo y humanismo*. Tr. cast. Siglo XXI, México 1968.
3. Michel Foucault:
 - Histoire de la folie à l'âge classique*. Plon, París, 1961. Segunda edición abreviada en 1964. Tr. cast. *Historia de la locura en la época clásica*. F. C. E. México, 1967.
 - Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. P. U. F., París, 1963. Tr. Cast., *Nacimiento de la clínica*. Siglo XXI, México, 1967.
 - Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallinard, París, 1966. Tr. cast., *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 1968.
 - Archéologie du savoir*. Seuil, París, 1969.
4. Jacques Lacan:
 - Ecrits*. Seuil, París, 1966.

II. INTRODUCCIONES SISTEMÁTICAS, ANÁLISIS Y DISCUSIONES.

- J.-B. FAGES, *Comprendre le structuralisme*. Privat, Toulouse, 1967. Tr. cast., *Para comprender el Estructuralismo*. F. C. E., México, 1969.
- J.-B. FAGES, *Le structuralisme en procès*. Privat, Toulouse, 1968.
- J. PIAGET, *Le structuralisme*. P. U. F., París, 1968. Tr. cast., *El estructuralismo*. Proteo, Buenos Aires, 1968.
- M. CORVEZ, *Les structuralistes*. Aubier-Montigne, París, 1968.
- M. DUFRENNE, *Pour l'homme*. Seuil, París, 1968.

- H. LEFEBVRE, *Position contre les tecnocrates*. Gonthier, París, 1967.
- L. SEBAC, *Marxisme et structuralisme*. Payot, París, 1964.
- R. BOUDON, *A quoi sert la notion de structure?* Gallimard, París, 1968.
- F. WAHL y otros, *Qu'est-ce que le structuralisme*. Seuil, París, 1968.
- R. BASTIDE y otros, *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*. Mouton, La Haya, 1962. Tr. cast., *Sentido y usos del término estructura en las ciencias humanas y sociales*. Paidós, Buenos Aires, 1968.
- J. M. AUZIAS, *Clefs pour le structuralisme*. Seghers, París, 1967. Tr. cast., *El estructuralismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1969.
- CARUSO y otros, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969.
- P. DAIX, PIAGET y otros, *Claves del estructuralismo*. Calden, Buenos Aires, 1969.
- E. LABROUSSE y otros, *Las estructuras y los hombres*. Ariel, Barcelona, 1969.
- O. PAZ, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo Festín de Esopo*. J. M., México, 1967.
- J. VIET, *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*. Mouton, La Haya, 1967.
- G. CHARBONNIER, *Entretiens avec C. Lévi-Strauss*. Plon, París, 1961.
- Y. SIMONIS, *C. Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste". Introduction au structuralisme*. Aubier-Montaigne, París, 1968.

III. NÚMEROS MONOGRÁFICOS DE REVISTAS Y RECOPIACIÓN DE ARTÍCULOS.

- "Esprit", núm. 322, noviembre 1963, *La pensée sauvage et le structuralisme*.
- "Esprit", núm. 360, mayo 1967, *Structuralisme, idéologie et méthode*.
- "Temps Modernes", núm. 246, noviembre 1966, *Problèmes de structuralisme*.
Tr. cast., *Problemas del estructuralismo*. Siglo XXI, México, 1967.
- "Aletheia", núm. 4, mayo 1965, *Le estructuralisme*.
- "L'Arc", núm. 26, 1965, *Claude Lévi-Strauss*. Tr. cast. Paidós, Buenos Aires, 1968.
- "La Pensée", núm. 135, octubre 1967, *Structuralisme et marxisme*.
Le structuralisme. Science ou ideologie, 1968.
- L. SEVE y otros, *Dialéctica y estructuralismo*. Orbelus, Buenos Aires, 1969.
- S. THION y otros, *Aproximación al estructuralismo*. Galerna, Buenos Aires, 1967.
- J. POUILLON y otros, *Sartre y el estructuralismo*. Quintaría, Buenos Aires, 1968.
- P. RICOEUR y otros, *C. Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo*. Ed. Universitaria, Córdoba (Argentina), 1967.
- LÉVI-STRAUSS y otros, *Introducción al estructuralismo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- J. A. BIZET y otros, *Estructuralismo y estética*. Nueva Visión. Buenos Aires 1969.
- E. FLEISCHMANN y otros, *Estructuralismo y antropología*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- P. RICOEUR y otros, *Estructuralismo y Lingüística*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- H. LEFEBVRE y otros, *Estructuralismo y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- VARIOS, *Estructuralismo y Marxismo*. M. Roca, Barcelona, 1969.

JOSÉ RUBIO

...recuerde el alma dormida

El árbol en su tierra

1

Llevo esta voz tan mía y tan ajena
sonando por mis labios para hablarte
a ti que me adivinas y confundes
con el eco del río y la montaña.

Va a descubrir tu vida por la mía
y a desatar silencios que no pueden
dejarte que en los míos se defiendan
la rebelión del hombre que sostengo.

Va a deshacer ausencias que nos duelen
y a desterrar las sombras que nos cubren
la sinrazón de soledades duras
que en derredor nos crecen como hiedras.

Es en mi voz donde te venzo y donde
puedo alcanzarte a ti, solo y ausente
aunque estés ya poniendo mi camino
al límite de azares donde pierdo.

Quizás porque hay silencio te conozco
y en el temblor de mis palabras guardo
la verdad de mí mismo y la presencia
doliente y esperada que me falta.

Llamo sin odio al corazón que acusa
el eco de tus pasos y golpeo
con esa angustia inmensa de sentirme
al otro lado y lejos. No me olvido

que irreductibles somos. No te sirve
el muñeco de barro que calcaba
esa tu piel de amor, la fuerza oscura
de tu perfecta soledad que nadie

sabe. Y ahora yo sé que vivo a solas
y que se muere a solas, poco a poco ;
que todos los mutismos de la tierra
de plantas y animales, luces, sombras,

me daban un aliento, me ponían
los ojos que te vieran ; se libraban
de cárceles que pesan. Soy la cumbre
de todo lo que falta y nada tengo !

Y ahora me voy desposeído, errante,
devuelto a mi destino que se pierde
en el pulso ignorado de los mundos
donde tu voz me juzga y me distancia.

*Tengo esta pena tuya en la memoria
como una voz que rueda en el misterio
donde somos los dos lo que resume
la vida que encuentra y se completa.*

*En los caminos arde tu esperanza
que lleva por el viento mi alegría
y me descubre y ata con la sombra
que de tus pies se escapa como un grito.*

*Te he libertado adrede para amarte,
para poderte dar lo que me pides
que quizás con tu orgullo hagas espacio
a mi presencia antigua que te busca.*

*Como la sed del surco va tu sangre
clamando su cosecha: yo te pongo
la fuerza que en dolor hace sus frutos
de palabras y gestos verdaderos.*

*Así te voy haciendo lentamente,
y te conozco. Acércate despacio
por esta noche mía y no me apagues
la luz que yo he encendido por tus ojos.*

Una morada haremos que congregue
las distancias que se hunden ya vencidas
por tus manos airadas, laboriosas,
donde el amor de tierra sufre el mío.

Al fin de los regresos imposibles
y un poco más acá de la esperanza;
su cimiento que roce los abismos
donde está el manantial y crece el árbol.

En medio de este tiempo, donde se oye
el canto universal que nos recuerda
que todo continúa en torno nuestro
haciendo y deshaciendo soledades.

Un ámbito que libre las preguntas
que desde siempre estaban en los labios
con su extraño dolor, que nos revele
el porqué ser así, de cada uno.

En el umbral pondremos la sorpresa
del que sabe aguardar, las ansiedades
del que ha llegado sin saber del otro
a esta casa sin puertas del encuentro.

LIBROS

Ciencias Escriturísticas

MORANT, P., *Das Kommen des Herrn. Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes*. Thomas-Zürich y Ferdinand Schöningh, Paderbon 1969, 22 × 14, 398 p.

No es nada fácil hacer un comentario del Apocalipsis de San Juan, libro particularmente difícil por la oscuridad y complejidad de los símbolos. El presente comentario está dirigido a un público medio. Sigue la línea clásica de los comentarios: la introducción trata de las cuestiones de costumbre, características literarias, autor, fecha y lugar de la composición y contenido teológico. En este caso concreto, un lugar preferente de la introducción lo ocupa la presentación de los diversos sistemas de interpretación que se han usado en la historia de la exégesis. Respecto de este punto, la posición del autor es ecléctica: escoge lo mejor de cada uno de los sistemas: el apocalipsis no es una mera simbolización de la historia contemporánea, ni de la historia de la Iglesia, ni una descripción de los sucesos escatológicos. Tiene algo de todo esto. El comentario es sobrio: a la traducción del versículo sigue un breve comentario, interrumpido a veces por breves "excursus", donde se tratan las cuestiones más importantes. La posición del autor es moderada, como se ve por ejemplo al interpretar Ap 20, 1-6 sobre el milenarismo.

La editorial le ha dado una magnífica presentación, que hace que el libro se lea con placer. Algunas faltas de impresión hemos notado, como Rowly por Rowley (p. 393, línea 3).—C. MIELGO.

PIDOUX, G., *El hombre en el Antiguo Testamento*. Carlos Lohlé, Buenos Aires-México 1969, 19 × 12, 118 p.

Se trata de un estudio de la antropología bíblica, tan diferente de la nuestra. Con un profundo conocimiento de la mentalidad semítica, el autor diseña la imagen del hombre, indisoluble unidad según los hebreos. En capítulos breves y con gran número de citas de textos, se estudian sucesivamente los términos alma, carne, espíritu, cuerpo, pensamiento y vida, para terminar con un breve capítulo sobre el mundo del hombre. El método analítico, seguido por el autor, le permite sacar conclusiones firmes basadas en los textos. A veces no se tiene en cuenta la diferencia de fuentes. Pocos suscribirían la afirmación siguiente: "el colegio de sacerdotes que compuso Gen. 1 estimó que Génesis 2 era suficiente para explicar el desorden acaecido en el mundo" (p. 86-87). La mentalidad de P es completamente distinta de la del J en este punto. La traducción está bien hecha, es elegante y ágil. No vemos en qué consiste la novedad del libro en cuanto al pecado original y la expulsión del paraíso, como proclama la solapa. Son cosas que se han dicho ya hace mucho tiempo, y por cierto algunas de ellas son discutibles.—C. MIELGO.

BAUMGARTNER, Ch., *Le Péché originel*. Desclée, Col. "Le Mystère chrétien", Paris 1969, 22 × 15, IX-172 p.

El pecado original es uno de los temas más debatidos en la teología actual. La época de renovación de los estudios en la que vivimos, exige una revisión de

este dogma, ya que en su presentación tradicional hay puntos realmente difíciles de aceptar. Basta decir que el dogma del pecado original tradicionalmente va ligado al monogenismo, punto éste que las ciencias invitan a abandonar. Esto quiere decir, que como el pecado original roza en algunos aspectos con el dominio de las ciencias, el teólogo ha de evitar apoyarse en una tesis que los científicos rechazan. El caso Galileo dejó mal sabor de boca, y no debe repetirse.

El presente libro es una buena exposición de la doctrina del pecado original en el momento actual. En un primer capítulo el autor da un sumario de la doctrina católica sobre el pecado original, que abarca 56 páginas. Se extiende naturalmente en la exposición del pecado original originado, que es la parte esencial del dogma. En cuanto al pecado original originante, el Concilio de Trento no tuvo la intención de presentarlo como dogma, ya que era una opinión aceptada por todos. Seguidamente en dos capítulos, el autor trata del pecado original en Gen 2-3 y en San Pablo. Y aquí se sirve de los trabajos recientes de escrituristas: Haag, Grelot y Scharbert para Gen 2-3, Lyonnet, Grelot, etc., para San Pablo. En el capítulo 4 se expone la enseñanza oficial de la Iglesia desde antes del Concilio de Cartago hasta la profesión de fe de Pablo VI. El monogenismo y poligenismo son el tema del capítulo 5. El autor con toda razón no ve ninguna dificultad en aceptar el poligenismo. Por fin consagra un capítulo a estudiar la solidaridad de todos los hombres en el pecado, donde quizá excesivamente se extiende en las explicaciones de la teología escolástica.

Se le podía criticar al autor el método que ha seguido. No vemos la utilidad de presentar un sumario abreviado del dogma, que después se desarrolla parte por parte a lo largo del Libro, con lo que se trata de la misma cosa dos veces. Por otra parte, se da así la impresión de que las nuevas adquisiciones exegéticas y de hermenéutica conciliar no forman parte de la presentación del dogma de la Iglesia. Tampoco comprendemos el recurso a la solidaridad de los hombres en el pecado. La solidaridad, por ser una idea tan impregnada de mentalidad semítica, nunca será capaz de convencer a nadie de la causalidad universal del pecado de Adán.

Por lo demás, el libro es abierto, escrito con conocimiento de los resultados de la exégesis del último decenio y contribuirá a entender mejor la fe en un dogma particularmente difícil. Esperamos verle pronto traducido al castellano.—C. MIELGO.

GABORIAU, Fl., *Le Thème biblique de la connaissance. Etude d'une racine*. Desclée, Paris, 24 × 16, 93 p.

Es un extracto de la tesis de Doctorado en Teología presentada en la Universidad de Santo Tomás de Roma. Como el libro aparece sin año de impresión, y por otra parte, el autor confiesa haber hecho este trabajo hace ya muchos años, surge la sospecha de que el libro esté ya retrasado; y efectivamente así es. Es una encuesta filológica, un inventario de textos, en los que sale esta raíz. Sólo ha sido publicada la parte correspondiente al Antiguo Testamento. El trabajo está hecho metódicamente y ofrece un primer contacto con un tema rico en Sagrada Escritura.—C. MIELGO.

BOUWMAN, G., *Berufen zur Freiheit. Freiheit und Gesetz nach der heiligen Schrift*. Patmos, Düsseldorf 1969, 19 × 12, 100 p.

En un pequeño libro, el autor trata de la libertad y la ley según la Sagrada Escritura. El tema es atrayente, puesto que la libertad parece ser el resultado del Evangelio y Pablo afirma que el cristiano no está ya bajo la ley. Por otra parte el cristiano no experimenta en sí mismo la libertad. Son reflexiones breves, profundas, basadas también en la filosofía actual que suscitan inquietudes. El pensamiento del autor no ha madurado. Lo reconoce él mismo francamente, pero quisiera servir así a una discusión del tema. En líneas generales se expone el papel de la ley en el Antiguo Testamento, su origen divino, y la interiorización de la misma merced a la predicación de los profetas. No parece tan correcto

creer que la noción de ley natural ha salido de lugares como Jer 31, 31-34 ó Ez 36, 26-28. Sería necesario hacer una investigación para saber si cuando se comenzó a hablar de ley natural, los autores se apoyaban en estos textos. Por lo demás, es un libro lleno de sugerencias sobre la conducta del hombre respecto a la ley, que bien merece la pena leerlo.—C. MIELGO.

BOGAERT, P., *L'Apocalypse syriaque de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire*, 2 vol. Du Cerf, Col. "Sources chrétiennes", Paris 1969, 19 × 12, 528 + 281 p.

La colección "Sources chrétiennes" se enriquece con estos dos volúmenes que hacen honor a la serie. Se trata del Apocalipsis siríaco de Baruch, descubierto hace un siglo en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Esta edición, la primera que sale en francés, es realmente importante. Los dos volúmenes suman más de 800 páginas en total, dedicadas a un librito, cuya traducción ocupa sólo 63 páginas. Y es que el autor después de un breve prólogo donde da cuenta de los trabajos anteriores, expone en una larga introducción todas las cuestiones relativas a este libro apócrifo. Comienza por estudiar los manuscritos existentes del Apocalipsis, seguidamente estudia el plan y la unidad literaria del libro, que el autor defiende contra R. H. Charles. No se olvidan los géneros literarios empleados, así como la patria del autor, los destinatarios, la lengua original (griego), la fecha de composición (ca. 95 d. C.), la comparación con otros libros apócrifos (Paralipomena Jeremiae, etc.). Un largo capítulo está consagrado a la teología del libro, que ciertamente es lo más importante. El segundo volumen contiene un comentario detallado del libro, una bibliografía completísima (38 páginas), seguidamente una concordancia de palabras y conceptos del Apocalipsis; y termina con un buen número de índices que facilitarán la consulta ulterior.

Felicitemos al autor por habernos ofrecido un estudio serio, crítico y científico. Es sin duda alguna una obra clásica, de la que será imposible prescindir en un estudio de los apocalipsis y de las ideas del judaísmo del siglo I d. C.—C. MIELGO.

PURY, R. de, *Job ou l'homme révolté*. Labor et Fides, Ginebra 1967, 19 × 13, 60 p.

He aquí la cuarta edición de este folleto que intenta exponer el mensaje central del libro de Job, que según el autor es el siguiente: a Dios se ha de servir gratuitamente, y no por lo que de ello se pueda reportar. Como pertenece a una colección de vulgarización ("cuadernos de renovación"), el folleto no tiene pretensiones elevadas. A veces es demasiado unilateral en sus apreciaciones. Hay otros temas importantes en el libro de Job; Satán, por otra parte, en este libro no ha llegado a ser lo que nosotros entendemos por diablo. Y si decimos que a veces simplifica demasiado identificando a Job con la Reforma y a los amigos de Job con la Iglesia Romana, nos daremos cuenta de que el autor se sale de lo que permite una sana exégesis, como cuando dice que en el libro de Job se enseña la justificación por la fe.—C. MIELGO.

SNAITH, N. H., *The book of Job. Its origin and purpose*. SCM Press, Studies in biblical Theology, Londres 1968, 21 × 14, 166 p.

El libro es el resultado de un curso tenido por el autor en la Universidad de Oxford en 1963-1964. Como el subtítulo lo indica, no se trata de un comentario del libro de Job, sino de un estudio sobre la prehistoria del libro y de la intención de su autor. Es sabido que tales problemas presentan dificultades graves.

Tesis importante del autor es afirmar que todo el libro es obra de una sola persona. Pero distingue tres ediciones del libro de Job. En una primera edición sólo debió comprender 1, 1-2, 10; 3; 29-31; 38-39; 40, 1-42, 6; 42, 10-16, es decir, un prólogo corto, un soliloquio de Job, los discursos de Yahve con la apolo-

gía y salvación de Job. Así el autor obtiene un Job, muy parecido al así llamado "Job babilónico". El autor hebreo se inspiró del método y del tema del libro babilónico. En una segunda edición, el autor hebreo añadió los dos o tres ciclos de discursos entre Job y sus amigos. Conviene notar que respecto del tercer ciclo de discursos, Snaith no encuentra un plan; se inclina a creer que se trata de piezas de origen diverso (p. 62). Nos parece que sería necesario explicar por qué se añadieron estas piezas que aparentemente no tienen nada que ver con el tema del libro. Por fin en una tercera edición, el mismo autor introdujo los discursos de Elihu (32-37). Snaith rechaza los argumentos presentados frecuentemente contra la autenticidad de estos discursos. Un último capítulo es dedicado a exponer la finalidad del autor que naturalmente fue triple, conforme a las sucesivas ediciones del libro.

Como se ve, el autor presenta una opinión nueva. Su hipótesis necesita ser sometida a un examen ulterior, sobre todo del vocabulario; de no ser así, fácilmente se cae en apriorismos. El libro termina con dos apéndices: en el primero se presentan los intentos hechos por los comentaristas para encontrar un tercer ciclo de discursos, comparable a los dos precedentes. El segundo apéndice examina los así llamados "aramaismos" del libro de Job, que Snaith naturalmente intenta negar.—C. MIELGO.

BIC, M., *Trois Prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie-Nahum-Habaquq.* du Cerf, Col. "Lectio divina", Paris 1968, 21 × 13, 135 p.

La editorial du Cerf, tan benemérita en el campo bíblico, ha querido incorporar a su colección "Lectio divina", este comentario del profesor de Praga, con un espíritu verdaderamente ecuménico que honra a la editorial.

El comentario es de divulgación, como los de dicha colección. En un primer capítulo, el autor expone el contexto histórico en que se desarrolla la actividad de los tres profetas tratados: Sofonías, Nahum y Habacuc: se trata del fin de la hegemonía asiria y del comienzo del predominio de Babilonia. Es un tiempo de tinieblas, aunque el autor en el libro da este calificativo más bien al largo reinado de Manasés seguido del de Ammon. En una segunda parte se expone el mensaje profético por el orden indicado. A la traducción francesa de cada sección, sigue un comentario suficientemente amplio. Se insiste de una manera especial en buscar el contexto histórico de cada sección, así como las alusiones a algún hecho contemporáneo; sólo así se puede percibir el mensaje. El texto hebreo es casi siempre respetado y no se recurre a conjeturas. No falta tampoco una indicación de las versiones antiguas (LXX, Peshita y Vulgata). La versión es bastante literal, sin ser servil.

Algunas afirmaciones son inexactas y otras se presentan a discusión. Así, por ejemplo no es exacto que Sargon II sea hijo de Salmanasar V (p. 19). La fiesta del Año Nuevo con la entronización de Yahve se da por supuesta; y lo que es más problemático se cita a Na 2, 1 para corroborarlo (p. 43). Tampoco es evidente que Na 1, 4 aluda al Exodo y al Sinaí (p. 77). En general, el comentario es serio y moderado, y ciertamente servirá para un mejor conocimiento del mensaje profético.—C. MIELGO.

KORNFELD, W., *Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels.* Mit einem Beitrag von R. Schwarzenberger, *Reflexionen Israels über die Anfänge (Die biblische Urgeschichte Gen 1-11).* Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1970, 21 × 13, 376 p.

He aquí un libro en cierto modo ambicioso, pues trata nada menos que de estudiar la relación entre fe e historia en el Antiguo Testamento. Después de un breve capítulo sobre el concepto de historia e historia de la salvación en la Biblia y una presentación del ambiente en que se desarrolla, el autor expone las tradiciones históricas de Israel: tradiciones patriarcales, ciclo del Exodo, entrada en

Canaán y período de los jueces, período monárquico y judaísmo postexílico. En cada uno de los temas citados, el autor estudia el fundamento histórico de tales tradiciones y luego las considera a la luz de la Religión de Israel y la interpretación que recibieron, teniendo en cuenta, que, si bien no se puede prescindir de los hechos históricos en sí, la interpretación dada por la fe es lo principal. Distinción esta que conviene hacer y que hasta ahora no siempre ha recibido la misma atención. En la presentación de las tradiciones históricas, el autor se inclina hacia posiciones, que, si pueden considerarse como avanzadas, pertenecen, sin embargo, a la línea conservadora. Esto se ve, por ejemplo, al enjuiciar las tradiciones patriarcales. El autor está al tanto de la bibliografía más reciente sobre el tema y la domina perfectamente. No se trata de una obra dirigida a especialistas, sino que es más bien, un estudio de alta divulgación, que pone al alcance de un vasto público las adquisiciones científicas y sobre todo los fundamentos de la fe de Israel.

El profesor R. Schwarzenberger, contribuye al volumen con un estudio sobre la Historia primitiva (Gen 1-11), tema no tocado por Kornfeld. El estilo de esta parte es semejante al resto del libro: exposición sencilla y clara del pensamiento del J y P, no sin tener en cuenta los mitos parecidos de los pueblos orientales. También aquí se ha manejado la bibliografía más reciente, recogida en un apartado especial. Notamos la falta de algunas obras y artículos como el de P. Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel*, Paris 1968, o el de L. Alonso-Schökel, *Biblica* 43 (1962) 295-316. Las faltas de impresión son bastante numerosas (p. 307, línea 17, 44 por 94; p. 312, nota 114 Hrabanus por Rabanus, etc.). Sin embargo, el libro está muy bien presentado por la editorial. —C. MIELGO.

STANLEY, D. M., *La Iglesia apostólica en el Nuevo Testamento*. Sal Terrae, Santander 1968, 22 x 15, 370 p.

Volumen 7 de la Colección "Palabra inspirada" que edita Sal Terrae de Santander. Responde al noble deseo de buscar la unidad entre las Iglesias cristianas, indagando lo que fue la Iglesia apostólica, a base del estudio del Nuevo Testamento. Su autor es especialista en la materia. No intenta ofrecernos un tratado orgánico y sistemático sobre la materia, sino que agrupa varios ensayos parciales sobre algunos aspectos concretos, ya aparecidos en diversas revistas científicas. Desarrolla cuatro interesantes temas: I) La Iglesia apostólica y su predicación. II) La Iglesia apostólica y su liturgia. III) La Iglesia apostólica y el Evangelio escrito. IV) La Iglesia apostólica entre los gentiles. En conjunto, presenta un cuadro de los caminos que siguió la Iglesia primitiva para el autoconocimiento de su carácter, su misión y su destino. Los cauces de expresión de su conciencia de Iglesia son: la proclamación de la palabra, el culto al Señor resucitado y la liturgia, sobre todo sacramental y en especial la eucarística. También un cuerpo de literatura inspirada por el que expresó la Iglesia su fe en Jesús. Adquirió una nueva dimensión con las experiencias misioneras y la admisión de los gentiles y la formulación de un lenguaje, por influjo de la cultura helenista. Se insiste en analizar el paso de la comunidad judía a la comunidad eclesial, fijándose, sobre todo, en los datos de los Hechos y en el Evangelio de San Mateo. Se da particular relieve a la teología eclesial de San Pablo y a las ideas del Apocalipsis. Se da por descontado que la Iglesia fue progresando en su propio conocimiento y que también fue gradual y progresivo por parte de los cristianos de la época apostólica. Llega a la conclusión de que, aunque el conocimiento de la naturaleza de la Iglesia ha ganado con el tiempo en extensión y profundidad, hay que tornar al estudio del Nuevo Testamento para reencontrar el auténtico sentido de Iglesia. Libro ameno, instructivo, profundo, teológico y bíblico, traducido con soltura y fidelidad, documentado con amplia y moderna bibliografía, puesto en circulación con indiscutible acierto y oportunidad por la Editorial Sal Terrae.—P. DICTINIO R. BRAVO.

KAESEMANN, E., *New Testament Questions of Today*. SCM, Londres 1968, 23 × 15, 306 p.

La presente obra es una versión inglesa del original alemán *Exegetische Versuche und Besinnungen*, aparecido en 1965, al que se han añadido una serie de artículos del mismo autor con el fin de ofrecer a los estudiosos de lengua inglesa la oportunidad de beber y gustar más fácilmente la doctrina del renombrado exégeta alemán, que tantos admiradores tiene entre los anglo-sajones. La variedad de los temas —son quince los estudios aquí recogidos— hace difícil una presentación sintética del pensamiento de E. Käsemann. Se inician con la problemática neotestamentaria actual (referida al año 1957) y especialmente con la controversia sobre el “Jesús de la historia”. Siguen después largos estudios sobre los inicios de la teología y apocalíptica cristiana primitiva y sobre la estructura y finalidad del Prólogo del IV Evangelio para centrar la atención en puntos centrales de la doctrina y pensamiento paulino: la justicia de Dios, Pablo e Israel, interpretación de Rom. 12 y 13, Pablo y el primitivo cristianismo..., y concluir con el pluriformismo dentro de la unidad de la doctrina neotestamentaria y la presente controversia sobre la interpretación de la Escritura. Tal es en síntesis el contenido de estos artículos cuya temática rebosa de actualidad y despierta el más vivo interés, al que predispone también el nombre del autor junto con su acrisolada competencia y su estilo personal. La presentación de la obra es primorosa, un alarde de la Editorial SCM en su colección “New Testament Library”, que pregona su buen gusto y sentido de la armonía. Cierra la obra una relación de autores y lugares bíblicos.—C. MATEOS.

CULLMANN, O., *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*. Colección “Bibliothèque Théologique”. Delachaux et Niestlé. Neuchâtel 1969, 22 × 15, 190 p.

La colección “Bibliothèque Théologique” ha añadido al catálogo de sus estupendos estudios esta obra de O. Cullmann que es algo así como una recopilación y reelaboración de anteriores publicaciones del mismo autor, escalonadamente aparecidos en los últimos años. Puede dividirse, conforme indica el título, en dos partes netamente distintas. En la primera ha incluido temas varios que versan sobre las corrientes particulares de ciertos ambientes cristianos primitivos (helenistas, círculos joánicos) en relación con el judaísmo más o menos esotérico de aquella época, especialmente con los monjes de Qumrán y los samaritanos: todos convergen en la oposición contra el templo y el culto de Jerusalén y, según parece, los helenistas fueron quienes inauguraron la obra misionera entre los samaritanos (en este aspecto es de particular interés el estudio comparativo de O. Cullmann entre Jn 4, 38 y Act 8, 4 ss). En la segunda parte se fija principalmente en la evolución doctrinal que aparece desde los inicios de la predicación del Evangelio hasta la fijación de una teología cristiana; los temas de la retribución individual y colectiva, “inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?”, y del bautismo a los niños a la luz de la doctrina bíblica sobre el bautismo acaparan su atención. La problemática de estos temas sigue siendo hoy día viva y candente y O. Cullmann quiere brindar con su aportación alguna ayuda en la superación de dificultades para captar lo más exactamente posible el contenido de la revelación total. Desde el punto de vista didáctico estos estudios son ejemplares por el orden, claridad y brevedad, lo que unido a la personalidad del autor y la presentación impecable hará que la obra sea acogida como se merece. En una especie de apéndice han sido añadidas dos breves reflexiones sobre I Cor 1, 10-13 y I Tes 5, 19-21 pronunciadas en Lovaina y Heidelberg respectivamente.—C. MATEOS.

GIBLET, J., *Von Christus zur Kirche*. (Charisma und Amt im Urchristentum). Herder, Wien 1966, 21 × 14, 252 p.

La presente obra, traducción del original francés aparecido en 1965, está motivada y sale al paso de la postura bultmaniana que preconiza una Iglesia

de la Palabra en contra de una Iglesia de Sacramentos. Dirigida por J. Gibley, comprende una serie de estudios en los que sus autores —renombrados exégetas, tales como J. Coppens, P. Grelot, H. Van den Bussche, R. Marlé...— investigan a fondo el contenido neotestamentario para precisar exactamente si Cristo concibió y fundó una comunidad visible con culto y determinados cargos o esto fue más bien producto de la primitiva comunidad. Las conclusiones que el lector puede apreciar en su lectura contrastan enormemente con el pensamiento bultmaniano: aunque en la concepción y exposición cristiana primitiva se aprecie, incluso en este aspecto, una cierta evolución, aparece también claro que Cristo mismo legó los fundamentos de esta "Iglesia" a la que concibió como adornada y en posesión de tres notas u oficios, plenamente carismáticos: el servicio de la Palabra, la dirección y el culto. La presentación de la obra está muy bien lograda, como corresponde a las publicadas por la Editorial Herder.—C. MATEOS.

CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther*. Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1969, 25 × 17, 362 p.

El Comentario de I Corintios de H. Conzelmann, que presentamos, es una nueva refundición del Comentario de J. Weiss, publicado en esta misma colección en 1910. En ella hace ya el número once de ediciones, desde que apareciera por primera vez el de H. A. W. Meyer en 1839, que fue quien inició la colección. Como es natural, desde la última refundición de J. Weiss las adquisiciones en el campo bíblico y en el de la historia de las religiones han aumentado notablemente, superando en gran parte las conclusiones de primeros de siglo. Se imponía, por tanto, esta nueva revisión o refundición en la que es ya de alabar la elección del autor para realizarla, pues hoy día el nombre de H. Conzelmann es ya una garantía de profundidad y seriedad científicas en los estudios neotestamentarios. El método por él seguido es el normal y común en esta clase de obras. Se inicia con la presentación ambiental de la Carta con toda su problemática de unidad, estructura, comunidad de Corinto..., que constituyen la "Introducción". Conzelmann ha sido muy breve (p. 11-31), pero muy completo y exacto, en la presentación de estos temas. A continuación se entretiene parafraseando, capítulo por capítulo y pericopa por pericopa, todo el contenido de la Epístola (p. 32-361). Lógicamente ha mantenido las excelentes aportaciones de su antecesor J. Weiss, especialmente en el aspecto filológico. Sin embargo, otra parte del material anterior ha desaparecido ante la necesidad de acomodar la obra a las circunstancias actuales, englobando en ella las nuevas adquisiciones históricas y literarias. Por esta razón se han modificado bastante las citas y el material técnico (es maravillosa su erudición en la presentación de la literatura secundaria), de tal forma que el lector pueda encontrar en ella todos los elementos necesarios para investigar y juzgar por sí mismo el pensamiento de Pablo. Comparada con las primeras refundiciones, ésta de H. Conzelmann recoge los hasta ahora predominantes elementos de la historia de las religiones, pero acentúa especialmente los elementos histórico-tradicionales. Con el riguroso método científico que suele brillar en todos los Comentarios de esta colección, Conzelmann presenta esta Carta como un importante documento de la teología paulina, de una teología en acto, que se concretiza en la solución de los problemas de la comunidad de Corinto, pero cuyos principios teológicos y evangélicos generales son aún válidos para resolver los problemas vitales de la Iglesia actual.—C. MATEOS.

BULTMANN, R., *Histoire et eschatologie*. Delachaux et Niestlé. Neuchâtel 1969, 18 × 11, 208 p.

La Editorial Delachaux et Niestlé en su colección "Foi Vivante" presenta nuevamente en francés esta conocidísima obra de R. Bultmann, compuesta de diez conferencias pronunciadas, bajo el patronato de Gifford Lectures, en la Universidad de Edimburgo en 1955. En apretadas y relativamente pocas páginas, Bultmann, después de exponer el sentido de la historia y de la historicidad

en las diversas culturas, griega, judía, cristiana..., y señalar la diferencia entre la concepción del historiador griego y la del historiógrafo del Antiguo Testamento y del cristianismo primitivo, especialmente en Juan y Pablo, estudia la comprensión de la historia bajo el punto de vista escatológico. Piensa él que lo escatológico tiene su origen en la observación de los fenómenos de la naturaleza, de donde deriva la historización de la mitología cósmica, de la que se encuentra un buen ejemplo en la apocalíptica judaica, que tanto influye en el cristianismo. A partir de Cristo, la idea del "eschatón" se fue personalizando en "éschatos" referido a Cristo, hasta neutralizarla totalmente la Iglesia con el sacramentalismo y la esperanza en la inmortalidad. A continuación Bultmann considera la historia y la escatología a la luz del pensamiento de varios filósofos, que secularizan la escatología en el idealismo y materialismo o naturalizan la historia. Estudiado el concepto de historia, se pregunta si el hombre es en realidad sujeto real de la historia. Ello motiva un estudio breve sobre la concepción del hombre en las diversas culturas, griega, bíblica, occidental, para concluir que únicamente el hombre es sujeto real de la historia. Y sobre todo el hombre cristiano. Sólo éste, aceptando libremente la nueva vida, fundada en la gracia de Dios, puede recibir la verdadera libertad, don que le eleva sobre sus limitaciones y deriva de Cristo, verdadero acontecimiento escatológico. En consecuencia, dice Bultmann, cada instante de la vida del hombre puede ser escatológico y gracias a la fe cristiana lo es realmente en el que se decide por la fe. La obra en esta nueva versión francesa se lee con agrado y provecho y no dudamos será bien acogida por los aficionados a los estudios bíblicos, ya que cualquier obra de R. Bultmann siempre representa una cierta novedad.—C. MATEOS.

GODET, Fr., *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. Labor et Fides, Genève 1968, 22 × 14, I tomo: 536 p.; II tomo: 660 p.

La Editorial Labor et Fides, secundando los deseos de los herederos de Frederic Godet, ha procedido a la reimpresión por tercera vez —apareció por primera vez en 1879— del Comentario a la Epístola a los Romanos del conocido exégeta de Neuchâtel. Sin duda ha influido notablemente en ello el hecho de que en la explicación de diferentes pasajes paulinos se mantenga una interpretación que suele aproximarse curiosamente a ciertas tendencias de la exégesis contemporánea, v. gr., 5, 12-14. Precedido de una extensa Introducción (p. 1-164), donde son estudiados los temas del autor, destinatarios, circunstancias de composición, conservación del texto..., examina a continuación en dos tomos todo el contenido doctrinal del escrito paulino. El primer tomo contiene un comentario sobre los cinco primeros capítulos, agrupados bajo el título de "Justificación por la fe"; el segundo, los capítulos restantes. En cuanto al método sigue el clásico y normal en todo comentario de esta clase: versillo tras versillo, examinado a la luz de su contexto y de los lugares paralelos. Su exposición es clara y profunda, destacando tanto por su interés teológico como por su acento homilético.—C. MATEOS.

KLAPPERT, B., *Die Eschatologie des Hebräerbriefs*. Colección "Theologische Existenz heute: 156". Chr. Kaiser Verlag, München 1969, 21 × 13, 62 p.

En el presente folleto, estudio preferentemente exegético, B. Klappert centra su atención sobre los fundamentos o motivos de la que él denomina "teología de la esperanza", expresión con la que designa la Epístola a los Hebreos. Después de hacer una breve revisión y recuento de las interpretaciones escatológicas anteriores, sumariamente expone el vasto contenido escatológico de este escrito neotestamentario. La insistencia sobre el concepto de "futuro", "fin de los tiempos...", etc., es muy posible que pueda desconcertar a los lectores; sin embargo, tales expresiones tomadas en su contexto son menos escatológicas de lo que a primera vista parecen, puesto que el autor suele contraponer el presente de la ley mosaica al futuro, tiempo último y definitivo de la historia religiosa de la humanidad, que se inicia con la aparición de Cristo sobre la tierra.

Tal concepción escatológica muestra claramente que la comunidad a la que ha sido dirigida la epístola se encontraba en numerosas dificultades y presentían como inmediata la consumación final; el autor les manifiesta la garantía de las promesas hechas en la persona de Cristo, para asentar y reavivar eficazmente su esperanza mesiánica definitiva. La obra, aunque breve, es muy profunda en contenido y digna de tenerse en cuenta para futuros estudios de esta índole.—C. MATEOS.

LOTZ, J. B. *Kreuz und Auferstehung. Die Grund-Dynamik des christliches Dasein.* Joseph Knecht Verlag, Frankfurt am Main 1969, 19 × 12, 118 p.

Se trata de una serie de meditaciones bíblicas sobre la muerte y la resurrección de Cristo, aprovechando todos los elementos escriturísticos que dicen relación a estos transcendentales hechos y misterios de la vida de Cristo y a la significación que tiene para los cristianos actuales. Una de las falsas concepciones del cristianismo es concebirlo sólo como "religión de la cruz". J. B. Lotz centra su atención y la mayor parte de su trabajo (pp. 57-116) en el misterio y las consecuencias de la resurrección de Jesús. Sólo el contenido de ambas realidades, cruz y resurrección, pueden fundar y colmar plenamente el verdadero sentido de nuestra existencia cristiana.—C. MATEOS.

HUGEDÉ, N., *L'Épître aux Colossiens.* Labor et Fides, Genève 1968, 21 × 14, 228 p.

Ediciones Labor et Fides pone al alcance de los lectores este Comentario de la Carta a los Colosenses, de Norbert Hudedé, enriqueciendo así su colección de Comentarios bíblicos a los escritos de ambos Testamentos. En una brevísima introducción el autor aclara ambición de contribuir modestamente a la difusión, lectura y comprensión de la Escritura. Sin embargo, la realidad es muy otra, puesto que la obra puede incluirse en la línea de obras de vasta producción bíblica, basada en el manejo científico de la crítica filológica, literaria y comparativa y en sus extensos conocimientos de la teología bíblica. En la exposición sigue el método común a todo Comentario: explicación continuada de cada capítulo, sección y versillo de esta carta paulina, que por su brevedad aparece, según el autor, como un simple billete, mientras que por su contenido es a la vez una muestra del sincretismo filosófico-religioso de las regiones de la Frigia y la prueba más concreta de la profunda cultura de Pablo. Frente a los errores de los colosenses, se afirma la dignidad y excelencia de Cristo, pleroma de Dios, creador del mundo e iniciador de un universo regenerado; se presenta, además, la imagen de Cristo en un plano que trasciende ampliamente el que se vislumbra en los evangelistas e incluso en los escritos paulinos anteriores a la cautividad, de tal forma que, según él, se puede decir que la cristología nace con la carta a los Colosenses. En función de esta más rica y profunda concepción de Cristo, todos los elementos de la fe cristiana, bautismo, participación en la resurrección, conducta moral..., son nuevamente revisados y explicados por Pablo. La obra, precedida de una breve pero selecta bibliografía, es excelente, fundamental entre los Comentarios a esta carta paulina y utilísima para teólogos y escrituristas por sus dimensiones y riqueza de contenido.—C. MATEOS.

LEHMANN, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift.* Colección "Quaestiones disputatae": 38. Herder Verlag, Freiburg im Br., 1969, 21 × 14, 376 p.

Durante muchos años la perícopa paulina de I Cor 15, 3-5, fórmula pre-paulina de confesión de fe tradicional (Bekennnistradition), ha sido interpretada por los escritores católicos acentuando su carácter apologético y minusvalorando su profundo contenido teológico. K. Lehmann ha acometido el esfuerzo de resaltar su verdadero sentido y contenido, que es el teológico, y su importancia salvífica en este escrito paulino. De ahí este estudio profundo, detallado y completísimo, donde tritura y, por así decirlo, exprime hasta la última gota todas las posibles significaciones de esta fórmula del Credo primitivo, especialmente de las expresiones del v. 4 b "al tercer día" y "según las Escrituras".

La obra consta propiamente de dos partes. En la primera (pp. 17-157) presenta la estructura literaria de esta fórmula de fe, tanto en su aspecto histórico como en el literario, e introduce al lector a través de las discusiones histórico-formales e histórico-redaccionales en el conocimiento de la terminología del Credo cristiano primitivo. En la segunda parte (pp. 159-350) presenta y discute las interpretaciones concretas dadas a la expresión "fue resucitado al tercer día según las Escrituras"; siguiendo los principios elementales y rigurosos de la hermenéutica examina las posibles motivaciones o influjos que han dado origen a esta expresión, sea en el Nuevo Testamento, en los paralelos de la historia de las religiones, en el Antiguo Testamento, en la literatura neotestamentaria judaica de los Targumim, Midrashim... Especial relación encuentra entre nuestro texto y el del profeta Oseas 6,2, como fundamentación de la expresión "según las Escrituras", mientras que "al tercer día" dice más relación con el medio ambiente literario judaico. Esta posible dependencia literaria favorece y explica el carácter semítico prepaulino de esta fórmula de fe y clarifica su contenido soteriológico (heilgeschichtliche). En esta perspectiva, "al tercer día" representa "el día de la nueva salud, la liberación de una grave necesidad e inminente peligro, expresando al mismo tiempo la certeza de la esperanza en la ayuda divina" (p. 264). Esta contribución exegética debe considerarse como un resultado positivo, que ofrece nuevas perspectivas en la explicación del texto paulino. La obra se concluye con un estudio de tipo dogmático sobre la explicación y uso de la expresión "al tercer día" en la época patrística, cuando se suponía su carácter histórico y se planteaban numerosas dificultades en relación con la doctrina de la unión hipostática, al que siguen unas reflexiones dogmáticas, subrayando la unidad teológico-cristológica y existencia-ontológica de la muerte y de la resurrección de Jesús. Tampoco faltan, como es lógico, una abundante y selecta bibliografía y los índices de autores y de citas. El sano método crítico de K. Lehmann y sus conclusiones escriturístico-teológicas hacen de esta obra un elemento indispensable de trabajo en las discusiones teológicas actuales de este género. De ello da también testimonio el éxito alcanzado: dos ediciones en menos de un año.—C. MATEOS.

STEINMANN, J., *Christentum geht ins Mark. Zwölf Kapitel über den Glauben*. J. Knecht Verlag, Frankfurt am Main 1969, 19 × 12, 232 p.

Se trata de una traducción de la obra original del mismo autor *Une foi chrétienne pour aujourd'hui* en la que Steinmann va presentando de una forma muy peculiar doce puntos doctrinales de capital importancia en el pensamiento y en las fórmulas bíblicas. He aquí algunos: ¿Quién es Dios?, La creación, La Santísima Trinidad, La fe, La caridad, La vida moral... Su exposición no sigue la trayectoria de un tratado dogmático, sino que más bien intenta conversar con el lector —de ahí la sencillez y claridad de su obra— para que éste personalmente encuentre mejor el camino de la verdad en sus relaciones con Dios y con el prójimo.—C. MATEOS.

GUERRA GÓMEZ, M., *El idioma del Nuevo Testamento*. Aldecoa. Burgos 1969, 24 × 17, 80 p.

Como el mismo autor indica en el subtítulo de la obra, se trata de una especie de diccionario estadístico y ambientación lingüística, cultural y teológica del Griego bíblico, que primeramente contiene agrupadas alfabéticamente y conforme a su uso proporcional los vocablos neotestamentarios empleados más de 10 veces (pp. 15-50). De esta agrupación deduce el autor conclusiones prácticas para ambientar al lector en el aspecto lingüístico (pp. 51-62: su relación con las lenguas indoeuropeas, con el griego clásico y moderno...), en el aspecto teológico (pp. 63-68: características de las religiones étnico-políticas e israelita y religiosidad de sus diversos ministerios) y en el cultural (pp. 68-74), para concluir con un pequeño análisis del cristianismo y su contorno religioso-cultural. La obra, compuesta con vistas a ser un libro de texto de Griego bíblico, es de alabar

por su calidad pedagógica y por su rigor científico. Precedida de una escogida bibliografía, resulta interesante y muy provechosa para cuantos deseen comprender en su lengua original el contenido escriturístico neotestamentario.—C. MATEOS.

SCHNACKENBURG, R., *Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende*. Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1969, 19 × 12, 24 p.

Se trata de un pequeño folleto en el que R. Schnackenburg hace ver al lector cómo el colorido un tanto romántico de la narración lucana del nacimiento de Cristo (Lc. 2, 1-20) presenta el hecho de la encarnación del Hijo de Dios, interpretado a la luz de la teología lucana y de la presentación tardía del kerigma primitivo, pero libre de todo mito o leyenda.—C. MATEOS.

KLEIN, G., *Rekonstruktion und Interpretation*. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament. Chr. Kaiser Verlag, München 1969, 22 × 15, 320 p.

Está muy a la orden del día, especialmente en Alemania, el reunir en un solo volumen diversos estudios anteriormente publicados para ofrecer a los lectores una visión global del conjunto. Tal es la presente obra: una compilación de los principales artículos de G. Klein sobre temas neotestamentarios, publicados entre 1960-1967. El título de la misma pone de relieve su contenido: con muy buen criterio presenta primeramente la reconstrucción y contenido de algunos fragmentos petrinus de la primitiva historia cristiana (Vocación y negación de Pedro, según los sinópticos) y después la interpretación de textos (Gal. 2, 6-9; Rom. 3, 21-4, 24) y temas paulinos (La justicia de Dios, finalidad de la composición de la Epístola a los Romanos...) y lucanos (Luc. 1, 1-4). Los temas son casi todos de actualidad y están compuestos con profusión de erudición y equilibrio. Un registro de autores y citas bíblicas contribuye a hacer más fácil y provechoso su uso y lectura.—C. MATEOS.

Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. Echter Verlag, Würzburg 1969, 23 × 15, 398 p.

Bajo la dirección de J. Schreiner y la cooperación de G. Dautzenberg, la Editorial Echter brinda al público toda una gama de estudios sobre temas variados del Nuevo Testamento, como continuación de su anterior publicación *Wort und Botschaft*, dedicada especialmente al Antiguo Testamento. Colaboran en el presente volumen dieciséis autores de gran renombre entre los estudiosos de la Biblia: W. Trilling, R. Pesch, J. Gnllka, Ph. Seidensticker, N. Brox, P. Hoffmann..., además de los dos antes citados. Los temas se abren con la relación entre el contenido y el mensaje de ambos Testamentos y con un estudio general sobre la lengua y el ambiente neotestamentario. A continuación, como en cuatro bloques, se ofrecen al lector diversos aspectos importantes y difíciles del kerigma paulino (La nueva existencia de los creyentes, las comunidades y la obra misionera del apóstol...) y de las cartas deuteropaulinas y pastorales, los puntos fundamentales de la tradición sinóptica y joánica con su situación e intención particular, los diversos puntos de vista de la restante literatura neotestamentaria y, en especial, el escabroso y delicado tema de la escatología y el apocalipsis. Aunque es el contenido teológico, sobre el que los autores han recargado sus tintas, el que en realidad llama más la atención del lector, no se han olvidado las espinosas cuestiones de la autenticidad y tiempo de composición de cada libro o epístola (claramente se pronuncian en contra de la autenticidad paulina de las cartas llamadas deuteropaulinas y pastorales) ni las estimulantes consideraciones sobre las primitivas formas de expresión o géneros literarios. La obra, por tanto, reúne todas las características de una "Introducción especial al Nuevo Testamento", pero con una orientación completamente nueva y marcadamente doctrinal o teológica, en conformidad con la finalidad propuesta: servir de guía y ayuda a los pastores de almas y estudiosos de la Biblia para captar mejor el pensamiento doctrinal neotestamentario.—C. MATEOS.

WILSON, R. Mc L. *Gnose et nouveau Testament*. Desclée, Tournai 1969, 13 × 18, 255 p.

El presente libro es una aportación más del autor al estudio de la gnosis y el gnosticismo, con toda la importancia que esto lleva consigo para una mejor comprensión del ambiente neotestamentario; se recogen y amplían varias conferencias y artículos del especialista en el tema que es el Dr. Wilson; además del estudio de la doctrina, y sus influencias mutuas, analiza al final los últimos documentos publicados y descubiertos modernamente. Los capítulos dan buena muestra del interés de la obra: 1. La herejía gnóstica a la luz de las investigaciones y descubrimientos recientes. 2. El gnosticismo en el Nuevo Testamento. 3. La utilización gnóstica del N. T. 4. Los nuevos "evangelios". 5. Los otros documentos publicados de Nag Hamadi.—M. ACEVEDO.

CARDENAL, E., *Salmos*. Carlos Lohlé, Buenos Aires-México 1969, 15 × 19, 68 p.

El intento poético de Cardenal nos ha hecho reflexionar en una serie de aspectos espirituales y sociológicos, cuyo alcance ha sido sin duda el autor el primero en percibirlo cuando se ha decidido a escribir y unos salmos precisamente. Elegir un tema así es hoy una audacia, un gesto de autor convencido que le coloca dentro de una preocupación universal, hábilmente sofisticada en el movimiento de superficie, pero latente en la profundidad del ser humano. Afortunadamente siempre hay alguien con visión para descubrir, con fuerza para hablar claramente. El poeta, siempre arriesgado, va a cumplir con su *quehacer de intérprete*. Cardenal ahora, como el salmista bíblico anteriormente, recoge la meditación, la pregunta, la protesta, el clamor de admiración sincera, el sentimiento furioso o rebelde, la confianza súbita o la confesión en un Dios siempre próximo, la acusación o el presagio que flota en el ambiente de nuestra vida y que cualquier hombre atento puede sentir replicado dentro de sí mismo. El salmo bíblico que tiene gracias a toda esta dinámica una vigencia impeccedera, vuelve a tenerla ahora en los salmos de Cardenal. Más aun, al revelar unas relaciones y unos hechos que conocemos, todo ello nos resulta familiar y se nos escapa a nosotros mismos la palabra que completa cada poema. Poéticamente pues, se alcanza también el objetivo de *comunicación* con el lector, y si éste conoce el original bíblico va a experimentar el valor profundo de lo que se renueva en una perspectiva totalmente humana, despojada de trabas anacrónicas y de fórmulas extrañas.

Como en la Biblia el salmo resulta ser la expresión y eco *de un pueblo* que hace su marcha arrastrando su problemática y sus aspiraciones, igualmente en estos salmos aparece una vida con su potencial complejo de apariencias mentirosas y de intrigas, de verdades y esperanzas, de luchas que dividen a los hombres y los convierten en adversarios o víctimas perseguidas. Un hombre sólo es el que habla y sus palabras no van a ser invención sino relato verídico —expresamente intentado y verificable—de una circunstancia mucho más amplia que la suya propia. La poesía, cuando es auténtica, sin ser precisamente "social" se puede convertir en espacio resonante para una sociedad que canta, sufre, espera. Sin ser plegaria exactamente, puede hacerse clamor hacia un Dios que se acepta o se ha reconocido ya o se busca todavía. La poesía aunque no es forma únicamente, deja que la expresión escoja siempre su ritmo adecuado para hacerse comunicativa. Así estos salmos de Cardenal poéticamente adrede se han hecho algo terrestre con fuerza de plegaria que va pronunciándose en alta voz con toda sencillez y en una libertad absoluta.— A. G. NIÑO.

LOHFINK, N., *Exégesis bíblica y teología*. La exégesis bíblica en evolución. Sígueme. Salamanca 1969, 19 × 12, 239 p.

Ya hicimos el comentario crítico en esta misma revista ESTUDIO AGUSTINIANO, IV (1969) 165 de la edición alemana: *Die Bibelauslegung im Wandel*. A ella nos remitimos. La edición española nos llega muy bien presentada y en un mo-

mento propicio, ya que el libro de Lohfink expone, sin excesivos alardes progresistas, el estado actual del estudio científico de la Biblia y de los métodos que se emplean, tratando de sacar las consecuencias de "la implantación del método histórico-crítico en la ciencia bíblica y en la teología". Se trata de ver qué es lo que realmente cambia y qué es lo que permanece en todo cambio. Recomendamos el libro principalmente a los teólogos dogmáticos, alejados con frecuencia de la investigación científica actual. Les ayudará eficazmente a solucionar sus dificultades y a tener en consideración a los estudiosos de la Biblia.—A. GARRIDO.

HULSBOSCH, A., *Dios en la creación y en la evolución*. Verbo Divino, Estella 1969, 12 x 19, 229 p.

Al fin gracias a la Editorial Verbo Divino, nos encontramos ya con una traducción española de este discutido libro. Hoy día, ante una corriente febrilmente renovadora, tiene francas las puertas de su salida al público. No le sucedió así cuando en un principio quiso publicarse: las autoridades romanas mostraron oposición a su salida a la luz pública. El afán conservador y un cierto miedo al escándalo de los pusilánimes eran sus razones. Todo esto sucedía antes del tan temido por unos y tan deseado por otros Concilio Vaticano II. Pronto cambió el panorama cuando la Iglesia se vio rociada por el Espíritu Santo y acusó dentro de sí misma una fuerte sacudida: se hizo en seguida la edición holandesa —el P. Hulsbosch es un agustino holandés— y no tardando mucho la inglesa. Así el libro se hacía accesible al mercado mundial.

Hoy día lo vemos como un libro normal —ya sabemos que todavía existen quienes piensan que la verdad, sobre todo cuando se trata de problemas bíblicos como la creación y el pecado original, hay que guardarla debajo del celemin porque levanta el escándalo y el desconcierto, y no se dan cuenta de que es el modo de que los ignorantes vivan anquilosados y los sabios nos llamen estafadores— que aporta muchos datos positivos a la solución de los temas que trata. Es todo él un intento precioso y audaz de enmarcar las verdades de la Creación, el Pecado Original y la Redención, dentro de una visión evolucionista del mundo. El P. Hulsbosch domina el tema; creemos que las posibles soluciones a este arduo problema marchan por ese camino que él nos abre. Al menos su noble propósito de ayudar al hombre de nuestro tiempo, especialmente al intelectual, a comprender que no hallará en la Biblia oposición con la ciencia, es algo digno de tenerse en cuenta. Hace un estudio claro y bastante exhaustivo de la Biblia en sus textos véterotestamentarios en relación a esta problemática y también estudia los del N. T., sobre todo los textos paulinos. Su lectura resulta amena y sabrosa.—L. FERRERO.

MONLOUBOU, L., *L'âme des Psalmistes*. Mame, París 1968, 18 x 12, 189 p.

El Salterio es uno de los libros bíblicos del Antiguo Testamento que ha logrado mayor popularidad y que ha tenido mayor número de comentaristas y traductores, constituyendo no sólo una parte de la oración oficial de la Iglesia, en su liturgia, sino uno de los textos vivos de que se ha nutrido la piedad de los fieles de todos los tiempos. En nuestros días, más que los temas introductorios o críticos, interesan los problemas exegéticos y prácticos, centrados en esta doble postura: a) Para unos, la cultura y mentalidad de los salmos contrastan rabiamente con las nuestras, de forma que resultan dichos salmos inactuales o poco inteligibles, tanto por razones de ambiente, como por los abusos de la liturgia y de las deficientes traducciones. b) Para otros, el Salterio tiene unos valores permanentes y, por ende, actuales, pero es necesario para descubrirlos y actualizarlos, servirse de los recursos de la crítica literaria y de la moderna hermenéutica que desentrañan su sentido y, sobre todo, relacionar su contenido con el Evangelio y con Cristo. Es decir, que los salmos siguen ofreciendo un lenguaje común, humano y cristiano, un dinamismo interno, siempre válido, aunque no concuerde con nuestras estructuras mentales. Monloubou es de esta última opinión

y, en consecuencia, con estilo sencillo y fluido, va exponiendo los pasajes del Salterio, desentrañando su contenido ideológico y relacionándolo con las realidades religiosas y salvíficas del Evangelio. Es un librito útil y ameno, impregnado de piedad, en el que palpitan los anhelos precristianos y cuya exégesis viene a constituir una apología de los valores eternos y siempre actuales del Salterio.—P. DICTINO R. BRAVO.

BEA, MC KENZIE y otros, *Estudios modernos sobre la Biblia*. Sal Terrae, Santander 1969, 15,5 × 21,5, 214 p.

Es el volumen 8 de la Colección "Palabra inspirada" de la Editorial "Sal Terrae" y su contenido está de acuerdo con el título. La orientadora introducción de D. J. Mc Carthy concreta los móviles y el criterio que presiden la obra. Pío XII en la "Divino afflante Spiritu" (1943) abrió el camino a la libre investigación bíblica con el reconocimiento del valor científico de la crítica de las formas y con marcada influencia en la teología. Los 18 estudios de este volumen, respaldados por las firmas más prestigiosas de la crítica bíblica del catolicismo, son otras tantas síntesis sobre temas básicos que reflejan la evolución de la exégesis bíblica acerca de los puntos concretos que cada uno desarrolla. Bastantes de ellos no constituyen novedad, puesto que han sido previamente publicados en Revistas especializadas, pero al presentarlos agrupados en un tomo, dan facilidad y comodidad de lectura, incluso a los no especialistas. Los temas desarrollados se refieren a cuestiones bíblicas introductorias, al método de las formas, a las relaciones entre los hallazgos de Qumran y el Nuevo Testamento y a problemas exegéticos muy actuales del Nuevo Testamento. Todos resultan interesantes, solventes y exponentes de una panorámica actual y precisa de los avances bíblicos de última hora, como metodología y como logro positivo. Son a la vez resumen y espejo del pensamiento actual sobre puntos generales y específicos que dan la tónica del enfoque y directrices de la crítica y de sus resultados con manifiesto influjo en las corrientes teológicas contemporáneas. Libro muy útil para profesores y estudiantes de Biblia y con ideas diáfanas que ofrecen una perspectiva bíblica adaptada a los amantes de la Escritura de cualquier cultura. Buena bibliografía, excelentes índices, presentación lograda y digna. Merece ser recomendado con entusiasmo y constituye una auténtica joya, merecedora de una acogida cordial y masiva.—P. DICTINO R. BRAVO.

ROMANIUCK, C., *El sacerdocio en el Nuevo Testamento*. Sal Terrae, Santander 1969, 16 × 21,5, 213 p.

Es el tomo 22 de la colección "Espíritu y vida" de la Editorial "Sal Terrae". Rima con la marcada tendencia actual a profundizar en el estudio del sacerdocio. Con ánimo, sobre todo, de renovar y actualizar la teología del sacerdocio a base del retorno a las fuentes escriturarias del Nuevo Testamento. En conjunto predominan actualmente los estudios de índole teológica y pastoral. Son más escasos los de finalidad y tendencia bíblica. Romaniuck analiza y estudia los textos del Nuevo Testamento que se refieren: I) Al sacerdocio de Cristo, como punto de partida de las restantes disquisiciones. II) El sacerdocio de los fieles, tratando de dar base escrituraria más amplia a esta doctrina. III) El ministerio de los discípulos y apóstoles del Señor. Esta última parte es la más extensa, por ser sobre la que abundan más los textos neotestamentarios y a la vez el objetivo directo de la presente obra. Tiene muy en cuenta el Decreto del Concilio Vaticano II "Presbyterorum ordinis" sobre "el ministerio y la vida de los sacerdotes". No es obra para especialistas, por eso no se intercalan notas que interrumpan la fluidez del texto, pero, cada capítulo lleva una selecta bibliografía orientadora. La exégesis discurre por los cauces habituales en las obras moder-

nas de esta índole: seriedad, concisión, recursos filológicos, atención a la teología bíblica, comentario y análisis de los textos estudiados. En las seis páginas finales se sintetizan las conclusiones: sacerdocio único de Cristo, sacerdocio universal de los fieles, sacerdocio ministerial de los sacerdotes de Jesús, destacando la riqueza impresionante de materiales del Nuevo Testamento.—P. DICTINO R. BRAVO.

TROADEC, H., *Evangelie selon Saint Luc*. Maison Mame, París 1968, 18 × 12, 217 p.

Este comentario al Evangelio de S. Lucas se adapta a la línea y metodología de los anteriores consagrados a los otros Evangelios por el mismo autor. Ha debido ceñirse a un formato y extensión prefijados, lo que, si se tiene en cuenta la extensión de este Evangelio, le obliga a ser sucinto y comedido en la exposición. Ello no obsta para que sea sólido y serio en sus apreciaciones. Tras una breve nota crítica e introductoria traduce cada texto directamente del griego al francés, exponiendo seguidamente el sentido y alcance de cada pericopa, sin grandes alardes de documentación o bibliografía, pero con cabal conocimiento de la literatura antigua y de las tendencias actuales. Rehuye las discusiones críticas y exegéticas, pero recoge los resultados de las mismas. Supone conocidos sus escritos anteriores y alude con frecuencia a las fuentes de este Evangelio, en especial a Marcos y a una fuente que también utilizó Mateo. Aunque no dé preferencia a los problemas de tipo técnico, derivados de la crítica textual, literaria e histórica expone con seriedad y solvencia el contenido evangélico que resulta accesible y sugestivo para los cristianos de mediana cultura. De este modo resalta cumplidamente las condiciones humanas e históricas de Lucas, al mismo tiempo que pondera su carácter divino e inspirado, como Palabra de Dios dirigida a la Iglesia. Su intento de divulgación está ampliamente logrado y fomentará la cultura bíblica y neotestamentaria de sus muchos lectores.—P. DICTINO R. BRAVO.

ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1969, 21 × 13, 305 p.

El problema de los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento cobra cada día mayores dimensiones. Es lógico que así sea, ya que Jesucristo y los autores del Nuevo Testamento vivieron y escribieron en ambientes culturales, sociales e incluso religiosos muy alejados de los nuestros. Para dar con la auténtica interpretación del mensaje bíblico el exégeta consciente debe poner en juego todos los elementos útiles para tal investigación, aplicándolos además con una metodología científica y rigurosa. Es lo que pretende y logra Zimmermann en esta obra, sólida y fundamental que merece la atención de cuantos se interesan por los estudios bíblicos, sobre todo en su aspecto introductorio. Se puede afirmar con toda justicia que es una obra "diáfana, ordenada, informativa y práctica". Se dispone la materia del libro en cuatro apartados: I) *El método de crítica textual*: presupuestos para el trabajo, literatura, crítica textual e historia del texto y ejercicios prácticos sobre textos del Códice Vaticano, Sinaitico, etc. II) *El método de la crítica literaria*, con idéntica disposición y ejercicios prácticos sobre pasajes neotestamentarios. III) *El método de historia de las formas*, con similar método expositivo, es el más extenso, el más llamativo por su relativa novedad. También se aplica el método a varios textos bíblicos del Nuevo Testamento. IV) *El método de la historia de la redacción*, con abundante bibliografía, análisis general sobre el tema de redacción y del trabajo redaccional de cada evangelista, con tres ejercicios prácticos bien elegidos y comentados. En un enjundioso epílogo advierte juiciosamente el autor que no bastan los métodos críticos para llegar al fondo del contenido de los textos. Hay que tener presente que son libros inspirados, que en ellos habla Dios y que el hombre debe acoger su doctrina con espíritu de fe. Es decir, que lo honrado y lo ideal no es dar una exégesis puramente científica, sino y sobre todo, teológica.

Se completa la obra con índices muy cuidados de citas bíblicas, escritos no canónicos, autores modernos, analítico y varias láminas con reproducciones fotográficas de páginas de los códices más famosos del Nuevo Testamento. Es también notable su bibliografía, abundante y selecta, con cerca de seiscientos títulos que pueden orientar a los lectores, profesores e investigadores para mayores empresas. La BAC y el P. G. Bravo, afortunado traductor, han prestado un excelente servicio a los profesores y estudiantes de Biblia de habla hispana.—P. DICTINIO R. BRAVO.

TOUILLEUX, P., *L'Eglise dans les Ecritures*. Lethielleux, París 1968, 18 × 13, 174 p.

La Iglesia en las Escrituras. Sal Terrae, Santander 1969, 16 × 21,5, 190 p.

H. de Lubac, en el prólogo de presentación, señala acertadamente las directrices y logros de esta interesante obra. Ante todo, no se trata de ofrecer un método, o una teoría, sino una aplicación, es decir, presupuesto un cabal conocimiento de la exégesis actual y de la teología bíblica, se estudia y analiza la historia sagrada, no por lo que es ella misma, sino como medio o cauce por el que se nos ha comunicado la revelación: la misma historia es revelación. La historia sujeta a cambios culturales, etc., actualiza un doble dinamismo: la creación que constituye el ser personal del hombre y la relación de salvación que le hace hijo de Dios. Así nos enfrentamos con una historia santa totalmente divina y totalmente humana. En esta historia prevalecen dos categorías fundamentales: la promesa y la alianza, mediante las que Israel nos lleva hasta la gran transformación, con la venida de Cristo que es quien dice la última palabra. Con sus palabras y obras esclarecerá toda la historia precedente. Este es el fruto de la promesa y de la esperanza: es el encuentro de Dios con el hombre. Abarca el libro dos partes: I) La preparación de la Iglesia en la época del Antiguo Testamento (reino de Dios, promesas e instituciones del reino de Dios). II) La Iglesia en los tiempos del Nuevo Testamento (conciencia de Iglesia en la primera comunidad, instituciones eclesiales, teología de la Iglesia). Supuestas las finalidades pastorales de la obra, se prescinde de la bibliografía, pero se ofrece una síntesis interesante, actualizada y seria que será muy provechosa para el amplio círculo de lectores al que va destinada.—P. DICTINIO R. BRAVO.

SCHIWY, G., *Iniciación al Nuevo Testamento, I: Mateo, Marcos, Lucas*. Sígueme, Salamanca 1969, 14 × 22, 531 p.

La Editorial Sígueme se merece todas nuestras alabanzas por los estupendos libros que está poniendo en manos del lector de habla española. El presente volumen encabeza una serie de comentarios sobre el N. T. elaborados por el jesuita G. Schiwy, que comenzaron a salir a la luz en el original alemán en 1965. No necesitamos resaltar aquí su interés. De todos modos puede consultarse la reseña crítica hecha por L. Cilleruelo sobre el original alemán en un número anterior de nuestra revista (Cfr. Archivo Teológico Agustiano, I (1966) p. 305).—L. FERRERO.

MAERTENS, Th. y otros, *Fichero Bíblico*. Marova, Madrid 1966, 21 × 15, 1.015 p.

Hay que destacar el prestigio y competencia del director y principal colaborador de la obra, Maertens, conocido ya por otras obras traducidas a nuestra lengua. Consideremos también que su original francés se remonta a unos años atrás; la presente edición es ya del 66. Estas premisas nos ayudan a ser realistas; *pero no pesimistas*, porque estas fichas responden a una exégesis de gran actualidad y exactitud. Recogen en perfecta síntesis las opiniones de los exégetas, incluso de los más avanzados. Por eso creemos que tienen el gran mérito de aunar el rigor científico con una presentación servicial a la pastoral.

Cada ficha comienza con una orientación general breve del tema y luego a dos columnas recoge los textos glosados con suma brevedad.

La obra va precedida de tres índices: de clasificación, analítico e índice de referencias litúrgicas. Este último, al hacer referencia al orden antiguo del misal, pierde su valor, mientras no aparezca una reelaboración de las fichas 010-013 ó una guía de correspondencia. Las fichas se agrupan en seis apartados generales: Dios, Cristo, la Iglesia, El Espíritu Santo, el Espíritu Santo en la moral, realidades humanas. El tema de Cristo se nos ofrece con una presentación actualísima, según los títulos bíblicos. Salvando alguna ligera dificultad de orden valdría como introducción al estudio de la Biblia. De todos modos es instrumento de consulta de gran eficacia para toda la pastoral: catequistas, sacerdotes, profesores de religión, e incluso cualquier iniciado en los conocimientos bíblicos puede acudir aquí con seguridad para aclarar un determinado concepto a la luz de la Biblia. Se recomienda para trabajo de grupos, como base de reflexión.—**B. MATEOS.**

CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*. Centurion-Labor et Fides, Paris-Genève 1969, 25 × 17, 392 p.

No podemos menos de alabar el gran acierto de esta publicación, ofreciendo al público francés esta preciosa obra del renombrado profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Göttingen, concebida principalmente como un mero manual de Teología Bíblica. En su elaboración H. Conzelmann ha procurado evitar las deficiencias de métodos y concepciones de escrituristas anteriores, abandonando todo esquema pietista y toda interpretación existencialista, que pudiera favorecer la tendencia a degustar como simple alcohol el producto de una interpretación meramente subjetiva. Se esfuerza en situar la teología del Nuevo Testamento en función del estado actual de la historia de las tradiciones, presentando así al lector un punto de vista coherente para ir elaborando personalmente esta disciplina. Después de una pequeña Introducción consagrada a la definición de la teología del Nuevo Testamento y a una breve presentación del medio ambiental donde se forma la doctrina y literatura neotestamentaria, subdivide la obra en cinco partes: el kerigma de la comunidad primitiva y el de la comunidad helenística; el kerigma sinóptico; la teología de Pablo; la evolución doctrinal en los escritos post-paulinos (en los que coloca la mayor parte de los pequeños escritos neotestamentarios); la teología de Juan. La sección relativa a Pablo es la más extensa, representando más de un tercio de la obra; las dos secciones precedentes son relativamente bastante amplias, mientras que las dos últimas son bastante breves, especialmente la cuarta. Intencionadamente omite el problema del Jesús histórico y en cada cuestión ofrece una reseña bibliográfica brevísima, prefiriendo no atiborrar al lector con la acumulación de todas las notas bibliográficas posibles —sícosis de perfeccionismo actual, dice él— invitándole a adquirir personalmente a base del texto bíblico un conocimiento personal y profundo del contenido de la Escritura. La obra es un modelo de profundidad y de brevedad intencionada, lo que contribuye a que el lector adquiera una fácil y perfecta visión de conjunto, cosa que prácticamente simplifica el estudio y enriquece el pensamiento. Suponemos que tal brevedad puede ser motivo de crítica negativa, ya que a veces resulta demasiado "apretado" en su exposición al mismo tiempo que alude de pasada a ciertos temas de suma importancia en un tratado de Teología Bíblica del Nuevo Testamento. Quizá tampoco convengan a muchos sus esfuerzos por salir de los marcos tradicionales recurriendo a la oposición simplista entre el kerigma palestinese y el helenístico, ni su tendencia a todas luces protestante en los temas de "la justicia de Dios" y "la fe". Utilísimos índices cierran la obra, cuya presentación está perfectamente lograda por su impresión nítida y su correcta disposición. Por todo ello merece ser acogida con júbilo y es recomendable no sólo a los profesores de Sagrada Escritura y de Teología, sino también a todos los alumnos de estas materias, al dedicado a la cura de almas, al profesor de religión y al laico como un medio práctico de orientación. En esta edición francesa, traducción directa del original alemán aparecido en 1967, han sido añadidas algunas notas bibliográficas en lengua francesa, para acomodarse a los lectores a los que directamente está destinada.—**C. MATEOS.**

PAILLARD, J., *Règlement de comptes avec S. Paul*. Cerf, Paris 1969, 13 × 19, 408 p.

La colección "lire la Bible", cuyo fin es escoger maestros de la exégesis contemporánea que ayuden a captar el hilo conductor del pensamiento bíblico a los lectores no profesionales, ha escogido esta vez a uno que a primera vista no nos parecería un profesional escriturista, sino una persona a quien siempre ha chocado el pensamiento paulino y que se propone de una vez echar por tierra sus contradicciones y bravuconadas. Quiere ajustarle las cuentas. Pero sin embargo, a través de esta estratagema, se nos descubre una bella introducción al pensamiento paulino, sin omitir ninguno de sus temas, y con moderna documentación geográfica, histórica y exegética, siempre dentro de la finalidad de toda la colección, sin aspirar a una exposición científica, que no es su cometido. El libro, pues, ha sabido acentar en sus intenciones, y con una amenidad que ayuda a su lectura.—M. ACEVEDO.

Ciencias Teológicas

SCHLEIERMACHER, F., *Kleine Schriften und Predigten. Band II. Schriften zur Kirchen- und Bekenntnisfrage*. Walter de Gruyter, Berlin 1969, 22 × 15, 306 p.

Id, Band III. *Dogmatische Predigten der Reifezeit*.

Esta hermosa edición de los escritos menores de Schleiermacher tiene hoy una importancia singular. Se trata de una figura señera, que ha provocado en la época moderna reacciones apasionadas, pero que mantiene su rango de "inmortal". En el primer volumen se recogieron los sermones, diez sermones de 1830, publicados al año siguiente. En este segundo volumen, Manuel Hirsch nos ha recogido dos series, una referente a la Confesión de Augsburgo y otra constituida por sermones selectos, sobre diversos temas. Quien haya leído a Schleiermacher hallará aquí una delicia: ese Schleiermacher era un predicador, que hablaba a los fieles en el lenguaje de los fieles en una época tremenda, y se veía obligado a expresarse en las categorías de su tiempo. Es esta una lección que puede hoy hacernos meditar mucho. Es bueno imaginarse qué dirán de nosotros los críticos del siglo XXI. Además Hirsch nos ofrece un largo y hermoso apéndice de notas para explicar el texto. La presentación es magnífica, como corresponde a un "clásico".

El tercer volumen lo ha preparado Hayo Gerdes y se refieren al tema específico de la Iglesia y del Credo. Pero además se trata de situaciones históricas concretas y ahí radica su valor ejemplar para nosotros. La revolución francesa obligó a Schleiermacher a reflexionar como cristiano y lo hizo en las condiciones concretas de su situación prusiana. Su situación comprometida, sus aciertos, sus errores, sus ilusiones, sus vanidades, todo es interesante para nosotros. Sobre todo cuando los textos se nos dan dentro de un marco histórico apropiado. Una hermosa introducción y un largo apéndice de notas explicativas nos permiten leer los textos en un contexto histórico apropiado y convincente. Es un hermoso homenaje a Schleiermacher, en una edición magnífica de Walter de Gruyter.—L. CILLERUELO.

OFFERMANN, D., *Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre*. Walter de Gruyter und Co., Berlin 1969, 21 × 14, 342 p.

Por tratarse del análisis del acto de fe, este volumen puede considerarse como introducción general a Schleiermacher. Sus tres partes, en relación con la Piedad, con la Filosofía de la Religión y con la Apologética, nos plantea el pro-

blema profundo del llamado "pietismo". El autor ha tomado la precaución de explicarnos previamente la función del método de estudio y la función de una introducción a Schleiermacher. De ese modo, quedan fuera de camino los que pretendan "interpretar" a Schleiermacher fuera de su polígono histórico. Como por otra parte se trata del fundamento del Cristianismo, Schleiermacher trató de relacionar el empirismo religioso con el racionalismo religioso; eso significaba una crítica y una dialéctica. Esto nos demuestra que Schleiermacher no es un teólogo, cuyas opiniones puedan ser aceptadas o rechazadas, sino un problema que nadie puede pasar por alto, si desea tener validez. Offermann se muestra sumamente delicado y justo: lo que aparece claro, lo dice claro, y lo que aparece oscuro, dudoso o contradictorio, lo dice con la misma sinceridad ejemplar. Nos presenta así un libro de auténtica meditación, ya que hoy Schleiermacher es un tema de meditación para nosotros, que todavía nos hallamos envueltos en el tremendo problema de la tensión entre el empirismo y el racionalismo. La Editorial se ha esmerado en ofrecernos un volumen pulcro y hermoso.—L. CILLERUELO.

WOLF, O., *Anders an Gott glauben*. Kohlhammer, Stuttgart 1969, 20 × 13, 118 p.

Kohlhammer comienza una nueva serie de libritos dedicados a aclarar la consciencia de nuestros contemporáneos. La actual crisis exige hoy una atención esmerada, especialmente en el terreno de la teología. Esta serie tiene su punto de partida en el Evangelischen Kirchentag del 16-20 de julio, celebrado en Stuttgart. La orientación general de la serie se refiere a la relación del Cristianismo con la Sociedad, Política, Ética, Sociología, moderna Teología. Busca información, explicación, proyectos, directrices. El primer librito nos anuncia que aunque Dios sea siempre el mismo y la religión sea siempre la misma, los hombres cambiamos y tenemos que vivir en nuestro tiempo. Tenemos que creer en Dios, pero de modo "actual" y no de un modo "inactual". Se deshacen varios sofismas, presentados hoy como slogans: "todo es igual", "un poco de todo", "escoger lo mejor de cada sistema". Luego nos plantea el problema actual de la religión cristiana en su realidad existencial. El libro significa para todos los docentes y los discentes, una toma de consciencia en la actualidad. Kohlhammer ofrece una bonita presentación. Hoy están despertando en Asia, Africa y América viejos tipos de religión. ¿Deberán los cristianos rechazarlas, superarlas, o aceptarlas como camino hacia Dios? La situación actual del Cristianismo exige que tales preguntas no sean contestadas al azar, sino con conocimiento de causa. El autor es especialista en la religión de la India.—L. CILLERUELO.

LOHSE, J. M., *Menschlich sein- mit oder ohne Gott?* Kohlhammer, Stuttgart 1969, 20 × 13, 124 p.

Es este el segundo volumen de la Colección. Después de la Guerra no cesan los ataques a la Iglesia y a la Teología. El teólogo Joaquín Kahl publicó un panfleto "El achaque de la Cristiandad" ("Por una Humanidad sin Dios"), que dejó tras sí una serie de equívocos. Cuatro teólogos responden aquí al problema de J. Kahl. ¿Es necesario Dios para que el hombre sea hombre? El primer teólogo Christof Gestrich niega la alternativa: "O Dios o la Humanidad". El segundo, Wolfgang Huber insiste en la articulación: "Tradicición, Autoridad y Fe". El tercero, Hans E. Bosse, se centra en esta articulación: "Marx, Freud y los cristianos". El cuarto, Admund Weber, se coloca en el punto de vista de una "sociología de la Iglesia". El problema apunta muy lejos: ¿es la Iglesia necesaria, conveniente, o sólo es una rémora para el progreso y la emancipación de los hombres y de las sociedades? Estos cuatro autores no se reducen a criticar o refutar a J. Kahl, sino que plantean el problema y tratan de resolverlo desde su punto de vista. También este segundo volumen de la Colección es una toma de consciencia frente al problema actual de la religión.—L. CILLERUELO.

STOEVE SANDT, H., *Die Letzten Dinge, in der Theologie Bonaventuras*. EVZ, Zürich 1969, 23 × 15, 396 p.

Es una tesis doctoral, con la bibliografía y formalidades acostumbradas. El autor ha querido buscar en Buenaventura un "puente" entre la teología medieval y la teología moderna; ha querido ver además en la "escatología" un tema interesante en unos momentos en los que la "teología de la esperanza" nos invita a todos a mirar con atención al futuro. Es curioso que un teólogo evangélico se ocupe de un hombre como Buenaventura y especialmente en el terreno de una "escatología medieval". Pero precisamente así es como se experimentan las más gratas sorpresas. El autor organiza toda la doctrina y se encuentra él mismo sorprendido de ese mundo que surge en la esperanza de aquellos grandes escolásticos, del tipo de Buenaventura. ¿Qué valor tenía la escatología para aquellos escolásticos, especialmente cuando eran al mismo tiempo "místicos"? No se crea sin embargo que el autor vaya a perderse en consideraciones "escolásticas". Pertenece a la escuela de K. Barth y conoce perfectamente la problemática de la escatología actual. El diálogo con Buenaventura sirve justamente para contrastar, para aclarar, para concretar lo que es duradero y lo que es accidental y efímero. Son muchos los problemas discutidos en esta tesis magnífica. A nosotros nos ha gustado sobre todo el tema de la "gloria". ¿Cómo será la gloria? Después de siete siglos es encantador que Buenaventura nos describa cómo veía él la gloria. La hermosa presentación tipográfica y formal de la Editorial hace el libro todavía más atractivo.—L. CILLERUELO.

GILG, A., *Fragen und Wege historischer und systematischer Theologie*. EVZ, Zürich 1968, 23 × 15, 238 p.

En 1967 murió Arnold Gilg, después de desempeñar una larga carrera de Profesor en la Universidad de Berna. En este volumen se han recogido los más notables artículos que salieron de su pluma, difíciles de conseguir en la actualidad. Aunque se ha buscado un título genérico, los artículos son sumamente concretos y actuales. El Catolicismo de la Contrarreforma, la investigación de la Historia de los Dogmas en el siglo xx, los comienzos del Concilio Vaticano II, la crítica de la teoría de la justificación en Hans Küng (K. Barth y el C. Tridantino), son hoy temas candentes. El volumen, preparado por discípulos y amigos, es primoroso.—L. CILLERUELO.

SCHILLING, K., *Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis*. F. Schöningh Paderborn 1969, 21 × 15, 172 p.

Tesis doctoral, con sus aditamentos de bibliografía y formalidades oportunas. El tema es la teoría eclesiológica de la *Theologia*, de Würzburg, especialmente del tratado *De Ecclesia Christi*, de H. Kilber, armonizado con la doctrina general de los siglos xvii y xviii. El tema es pues sumamente interesante desde un punto de vista histórico. El autor nos ofrece la biografía de Enrique Kilber, la concepción de la *Theologia* de Würzburg, la situación de los Jesuitas en el siglo xviii, la situación de la eclesiológica frente al galicanismo y el jansenismo. Aunque el valor del libro parece ser sólo "histórico", en realidad pinta una situación "ejemplar", de manera que tiene un valor actual, no sólo por la "influencia" que la Teología de Würzburg haya podido ejercer sobre los tratados posteriores de Eclesiológica, sino también por el modo de resolver los problemas, que tiene todavía valor en nuestros días. El autor no se limita a una labor informativa, sino que da con frecuencia un juicio crítico exacto y cuidadoso. La presentación del volumen es también esmerada.—L. CILLERUELO.

SCANNONE, J. C., *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der frühschriften M. Blondels*. K. Alber, Freiburg-München 1968, 22 × 14, 254 p.

Tenemos aquí una tesis doctoral, con sus ventajas de bibliografía y formalidades escolásticas. El tema es Mauricio Blondel en sus primeros escritos. Se

trata pues de un período histórico en que se buscaba un punto de partida para armonizar lo universal y lo concreto. El "esfuerzo" de Maine de Birán y el "impulso vital" de Bergson ofrecían a Blondel un problema que él trató concretar en su teoría de la "acción". Ningún libro mejor que este para hacernos comprender cómo organizó Blondel su teoría de la Acción, qué función quería describir con ella, qué fin perseguía, qué posibilidades ofrecía.. Diríamos que esta tesis es una introducción a la Acción de Blondel y que nos plantea todos los problemas que el joven Blondel hallaba en su ambiente y en la filosofía de su tiempo. Blondel tomó de Leibniz el término *Vinculum* para expresar la presencia del "ser" en las cosas concretas; así la voluntad humana y la opción humana son colocadas en una perspectiva metafísica. Aparece así una dialéctica, un movimiento del ser, trino y uno, encarnado y dialógico, una estructura histórica del ser, y una estructura del *Vinculum*. Aparece así en segundo lugar una metafísica que arranca de la libertad y de la historia. La cantidad de material recogido y la seriedad con que se lleva la encuesta hace de este libro una de las mejores introducciones de Blondel. La Tesis ocupa el número 27 en la colección *Symposiön*, de Munich, y está primorosamente presentada.—L. CILLERUELO.

CORETH, E., *Grundfragen der Hermeneutik*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969, 22 x 14, 228 p.

¿Qué es "entender"? Los modernos estudios bíblicos, teológicos y filosóficos han dado al fenómeno de "entender" una profundidad antes desconocida. Antes el "entender" era una consecuencia de un sistema: todo se entendía y todo se quedaba sin entender. Pero en la actualidad estamos ante un problema tremendo, tanto en el campo bíblico, como en el teológico y en el filosófico. ¿Seguiremos haciéndonos la ilusión de que entendemos? ¿O preferiremos dudar de nuestro fácil entender? Este tercer volumen de Coreth nos ofrece cuatro capítulos fundamentales: historia del problema, esencia y estructura del entender, entender e historia, entender y verdad. Con eso, está ya dicho el interés que este libro despierta. La hermenéutica es colocada en un horizonte universal: estructura, mundo, historia, lenguaje, prejuicio, valor, metafísica, teología, Dios. El autor dio en 1968 unas conferencias en la Universidad de Innsbruck, y de ellas se ha formado este hermoso libro. El autor es ya conocido por su famosa obra *Metafísica*, traducida al español, y simpática para todos los admiradores de San Agustín por las posibilidades que ofrece para la doble fuente del conocimiento, *a priori* y *a posteriori*, liberándonos del empirismo y del *apriorismo*, cosa rara en las cátedras de los católicos. Es uno de los hombres que prefieren la verdad a la ilusión y a la seguridad populachera. La obra entera nos parece una suerte de aplicación de su *Metaphysik* a los problemas hermenéuticos, lo cual enaltece el valor de la obra, ya que contribuye a dar solidez y dinamismo a la Metafísica. La presentación de Herder es hermosa e inmaculada.—L. CILLERUELO.

KLINGER, E., *Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte*. Benziger, Zurich-Einsiedeln-Köln 1969, 20 x 14, 256 p.

Este libro expone la doctrina de la escuela católica de Tubinga en la primera mitad del siglo XIX, durante el triunfo del Idealismo alemán. El estudio se limita al tema de la "Revelación" y concretamente dentro de la perspectiva de una Historia de la Salvación. Enfoca así el sentido y el valor del Antiguo Testamento. Con estos datos podemos comprender ya que el problema de las relaciones entre Revelación, Historia y Razón, discutidos por una escuela católica en ese siglo, no sólo tiene valor histórico, sino que compromete la postura de la Iglesia frente al pueblo de Israel. Es esta una Tesis doctoral, con la bibliografía y a formalidades de costumbre, presentada a la Facultad de Innsbruck. Fue dirigida por Karl Rahner. Los dos autores más estudiados son Drey y Staudenmaier. Pero no se olvide que se trata de un siglo en que los conceptos

de "Revelación" y de "Razón", de "Sobrenaturalidad" y "Natura Pura", de "Fe" y de "Dialéctica" estremecían a los hombres religiosos. Es un momento histórico que necesita una información apropiada, como la que nos ofrece este volumen, muy bien presentado por Benziger.—L. CILLERUELO.

JORDAN, P., *Antwort auf das Wort. Zur Sinndeutung des Glaubens*. Kösel, München 1969, 22 × 14, 248 p.

Pudiera parecer que un tema tan general, como "el sentido de la fe" sólo interesa al pueblo, los que buscan un libro de lectura piadosa o entretenida. No es así. Dentro de un tema tan general, el autor ha sabido interesar a los técnicos y especialistas. No sólo nos esclarece el mensaje cristiano desde un punto de vista histórico, filosófico y exegético, sino que al plantear el paralelismo con otras religiones, se logra al mismo tiempo una visión ecuménica y una visión de lo "fundamental cristiano", inconfundible. Los aciertos, que van desde los títulos y lemas hasta las cuarenta páginas de notas apretadas y densas, se acumulan sin cesar. Hermoso libro. A la fórmula "la nao de la Cristiandad ha encañado", opone el tremendo esfuerzo de la Nueva Teología por hacer ver que la nao está todavía flotando y que tiene un magnífico porvenir, si los cristianos prefieren navegar a dormir a la sombra de las palmeras. Es indudable que el tema es inmenso, intensivo. Pero a muchos hombres les gusta precisamente eso, el panorama, el contemplar el paisaje a vista de pájaro, antes de comprometerse en especialidades, que pueden ser falaces. El libro está escrito en un lenguaje moderno y eficaz y presentado por la Editorial con singular esmero. Renunciamos a dar los títulos de las cinco partes del libro, ya que los títulos, a pesar de su precisión dentro del libro, pudieran parecer lemas literarios genéricos. Es decir: Parte Primera: puntos de partida; Parte Segunda: símbolos como revelación, etc., no dice en sí nada. Pero dentro del libro, dice mucho. Recomendamos vivamente este libro como toma de consciencia de la situación actual, sobre la cual muchos hablan sin conocimiento de causa.—L. CILLERUELO.

NICOLAS, J.-H., *Les profondeurs de la grâce*. Beauchesne, Paris 1969, 20 × 14, 561 p.

El volumen de esta obra sobre la gracia es impresionante, contando además con que es la primera parte y que espera una segunda. Las pretensiones del doctor dominico P. Nicolas son muy amplias y las discusiones que entablan se llevan a una profundidad poco igualada, pero que viene en un mecanismo con plena trabazón lógica. Y también aquí habría que hacer la pregunta habitual: ¿Sirve esto todavía hoy? No se niega la doctrina sobre la gracia y menos cuanto el magisterio ha enseñado en torno a ella, pero ¿la interpretación con una determinada filosofía colma la laguna que el cristiano está deseando llenar?

La obra consta de un capítulo preliminar en el que se habla de "los datos bíblicos y tradicionales del misterio de la gracia" con muchísima brevedad para la amplitud de los siguientes. En la I Parte trata de "La vida de gracia", en la II de "la gracia y el pecado" y en la III de "las fuentes de la gracia". Al final concluye con un índice de autores y con una amplia exposición de la "tabla de materias". Esperamos la segunda parte de esta obra para recibir la posible claridad en este delicado tema de la gracia, que es en teología el que merece un esfuerzo más denotado, si es verdad como dice el autor al comenzar "que la palabra "gracia" puede resumir todo el cristianismo" (p. 5).—J. MORÁN.

ZUMKELLER, A., *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*. Augustinus-Verlag, Würzburg 1968, 23 × 15, 488 p.

Ve ahora la luz pública la segunda edición del P. Zumkeller que abrió caminos en los años 1950 en los estudios sobre el monacato agustiniano. Entonces no habían adelantado esos estudios monásticos y las dos obras que dieron valio-

sa ayuda sin duda, al menos inconscientemente, así parecía, eran la de Lope Cilleruelo, *El monacato de San Agustín y su Regla*, Valladolid 1947, y *La vida religiosa en San Agustín*, del P. César Vaca. La filiación era fácilmente controlable. Ahora el P. Zumkeller, hombre de gran paciencia científica y de escrupulosidad en sus datos, ha vuelto en un trabajo duro, dada la mole inmensa de escritos que desde aquel lejano 1950 han aparecido sobre el monacato en San Agustín. Y con su paciencia habitual ha recogido las nuevas ideas, las aportaciones de la espiritualidad, de la teología y de la vida religiosa y ha ofrecido una síntesis muy rica y bien engarzada. Su obra es garantía, sino de originalidad, sí de síntesis y de visiones claras.—J. MORÁN.

BOYER, C., *Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo*. Studium, Roma 1969, 19 × 13, 190 p.

Un bello y sencillo resumen de la lucha antidonatista de Agustín, haciendo resaltar los valores de ecumenismo y la búsqueda de la unidad, sea por lo doctrinal, sea por la acción. El P. Boyer ha simplificado excesivamente el problema y la marcha de la obrita para un público ordinario tiene algo que decir. No existe bibliografía, ni se usa ninguna, iniciando por dar las gracias a los dos autores citados que son Lenain de Tillemont y Paul Monceaux. A mi ver, no ha sabido explotar todas las riquezas del pensamiento agustiniano, aún sólo en esta controversia, para la causa del ecumenismo, aunque en alguna ocasión se despuntan algunos temas.—J. MORÁN.

Theologische Akademie herausgegeben von Karl Rahner, S. J. und Otto Semmelroth, S. J., Band VI. Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1969, 22 × 13, 117 p.

Estas academias o coloquios teológicos han suscitado una creciente audiencia por la actualidad de sus temas. Y con la publicidad de los temas se une la valía de los autores que los desarrollan. En ésta que es la sexta, desarrollan los siguientes temas: "Sobre el sí a las Iglesias concretas", por K. Rahner; "Los dogmas y sus funciones", por O. Semmelroth; "Dios y los ídolos en el Antiguo Testamento", por N. Lohfink; "Cristianismo secularizado, Cristianismo sin cara?", por H. Roos, y "Democratización en la Iglesia", por J. G. Gerhartz. La chispa brota en cada uno de ellos, y la sugerencia y la reflexión abren cauces a nuevos pensamientos.—J. MORÁN.

EICHINGER, M., *Die Verklärung Christi bei Origenes*. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie, (Wiener Beiträge zur Theologie, XXIII). Verlag Herder, Wien 1969, 24 × 15, 204 p.

Los estudios patristicos han revolucionado la teología. Habían sido leídos con excesiva ingenuidad y hoy, con nuevos métodos, se ha llegado a descubrir el mundo en que se desenvolvían y los cuadros mentales en que cada autor exponía su pensamiento. Y entre los pensadores de la Iglesia antigua Orígenes se lleva la palma, como buen galgo que hace levantar muchas liebres y espera que alguien las dispare. *Wiener Beiträge zur Theologie* nos ofrece ahora en su colección un nuevo estudio que merece la atención de los estudiosos. La "gloria de Cristo" o su claridad en la teología de Orígenes y más especialmente en su cristología es modelo para el acontecimiento de la revelación y en la humanidad de Cristo será preciso leer cuanto manifiesta de la intimidad del Padre. Eichinger con mano maestra ha conducido su estudio en un alarde extraordinario de erudición y abre caminos a nuevas ramificaciones en el pensamiento cristológico y origenista. La obra y su presentación son un índice de su valía y la mejor presentación que puede hacerse de la misma es recomendar su lectura reposada.—J. MORÁN.

Lex et sacramentum in Mittelalter, herausgegeben von Paul Wilpert für den Druck besorgt von Rudolf Hoffmann. (Miscellanea Mediaevalia, 6). Walter de Gruyter & Co., Berlin 1969, 21 × 16, 237 p.

Esta obra de colaboración ofrece las ventajas de la especialización concentrada en síntesis. El tema es muy sugestivo y el tratado del mismo en diferentes autores de la Edad Media y por especialistas en cada uno de ellos es garantía de autenticidad. Ludwig Höld, H. Grundmann, L. Abramowski, J. Maier, E. Stadter, H. J. Spitz, Ch. Corneau, P. Bloch, K. A. Nowotny, H. M. Klinkenberg, G. Wolf se recomiendan por su sola cita. Sus nombres entre los medievalistas tienen ya su prestigio, el "ante legem-sub lege-sub gratia" y las implicaciones filosóficas y teológicas de todo ello adquieren un desarrollo fecundo. En la hora de la especialización quizá excesiva estas obras de colaboración logran su valor más verdadero.—J. MORÁN.

Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung, herausgegeben von Alexander Randa, (Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, 7). Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg-München 1969, 23 × 15, 314 p.

Es muy difícil presentar al público una obra de esta envergadura, abarcando por otra parte un poco el arco general de la concepción de historia universal en los diversos países y con diferentes mentalidades. Esta colaboración internacional es digna de todo encomio, ya que ha pasado el tiempo de los chauvinismos tontos y de las "leyendas negras" que podrían escribirse siempre y quizá más hoy que nunca. Las líneas maestras que han usado en la historia para escribir la historia aparece en la antigüedad y en la baja edad media, y luego en la Edad Media occidental, se pasa a Bizancio, al Oriente Cristiano, al Islam, a España y la Reforma católica, al Protestantismo, a los Modernos. Plumas autorizadas para hablar de esto se han reunido en este volumen y así tenemos por orden a F. Vittinghoff, a A. 'D von den Brincken, a E. v. Ivanka, a L. Bernhard, a K. Jahn, a M. Ballesteros, a A. Klempt, a F. E. von Janosi. Cierran la obra unos índices muy completos que ayudan a su manejo, dada la infinidad de datos, de fechas, y de nombres que aparecen a lo largo de estas densas páginas.—J. MORÁN.

SCHEEBEN, M.-J., *Naturaleza y gracia*. Herder, Barcelona 1969, 22 × 14, 362 p.

Presentar hoy a Scheeben a un público instruido sería hacerle una ofensa. El profesor de teología dogmática del Seminario de Colonia, que entre los años 1835 y 1888 desarrolló su actividad literaria, ha ganado por su profundidad y por su seriedad teológica un puesto entre los clásicos de la teología del siglo pasado. Considerado el ambiente cultural del siglo XIX se comprende perfectamente su pretensión teológica. El ha entrado en los temas más debatidos de la teología y aún hoy se le cita con verdadero encomio. El ser sobrenatural y sus implicaciones y la gracia como principio de esa sobrenaturaleza atraerón su atención contra el racionalismo, el cientifismo y el naturalismo reinante. Los temas que afronta en esta obra, "determinación previa de los conceptos, de naturaleza, natural, sobrenatural y sobrenaturaleza", pasando luego a hablar de "la naturaleza y el orden natural", de "la gracia o sobrenaturaleza y el orden sobrenatural" y "unión y consorcio de naturaleza y gracia" son una garantía de clarificación. Scheeben es siempre recomendable porque "entra" en los temas y Herder ha tenido muy buen aviso al ofrecérselo en traducción española esmerada.—J. MORÁN.

BAUMGARTNER, Ch., *La gracia de Cristo*. Herder, Barcelona 1969, 22 × 14, 406 p.

El misterio de la gracia estaba exigiendo una presentación al día y el cristiano la está esperando. Quizá a la primera impresión de esta obra parecerá

que se ha logrado ya. Sin embargo, se percata uno a la lectura de la misma que la línea seguida es la ya clásica en la colección de "El misterio cristiano". Baumgartner estaba preparado para una presentación de la gracia con garantías. La obra sigue un esquema histórico en su primera parte y una presentación sistemática en plan de tesis en la segunda. No sale de las líneas tradicionales y enmarca en ellas todo el tratado. Aquello que se prometía como algo digno, termina por decepcionar. Comprendida desde las categorías inmovilistas y cóscicas el tratado está perfectamente trabajado. La pregunta surge luego: ¿Sirven todavía esas categorías? Ante la pregunta no se ha presentado el autor, aunque aquí y allá deja caer algo que sin duda es real para él, pero que no aparece con claridad.

Un cristiano formado en categorías filosóficas medievales puede hallar aquí un buen alimento. La presentación tipográfica de la obra es impecable como es habitual en Herder. Solamente quisiéramos hacer notar que hay algunas deficiencias en las correcciones de pruebas y algunas erratas de muy mal efecto (v. p. 195, "relato" por *reato*, p. 199, "ordinariamente" por *ordinariamente*, por citar algunas).—J. MORÁN.

BACIOCCHI, J. DE, *La Eucaristía*. Herder, Colección "El misterio cristiano", Barcelona 1969, 21 × 14, 188 p.

Como todos los volúmenes de esta colección de Teología dogmática, el presente tratado viene estructurado en dos partes: una positiva-histórica: marco histórico de la cena, cena pascual y banquetes religiosos, relatos bíblicos de la institución eucarística en los primeros siglos (Padres griegos y Padres latinos); y otra de carácter doctrinal en la que se exponen las enseñanzas del magisterio eclesial y la contribución eficaz de los grandes teólogos a partir del Medioevo: Tomás de Aquino, Scoto, la oposición de los Reformadores, doctrina de Trento, teorías de la oblación (Lepin, De la Taille), sobre los grandes temas de este tratado teológico: *El sacrificio de la Misa, la presencia sacramental de Cristo y la comunión eucarística*. El volumen de Baciocchi sigue en todo la línea de la colección. No parece bastante lograda su primera parte, aunque con relación a la segunda tengamos que decir lo mismo que dijimos en el comentario al tratado sobre la Creación. Vemos, por otra parte, que el autor no se enfrenta con los nuevos problemas existentes hoy día acerca de la presencia real, echándose de menos la bibliografía actual sobre el tema. En conjunto es una obra equilibrada, de utilidad, bien documentada sobre los períodos de controversia y una buena ayuda para el primer esbozo de estos temas teológicos.—A. GARRIDO.

NICOLAU, M., *Teología del signo sacramental*, B. A. C., Madrid 1969, 20 × 12, 452 p.

Un estudio completo, por no decir exhaustivo de todo el tratado de Sacramentos. Comienza con un amplio estudio del signo en la Escritura y de la noción de sacramento a la luz de los textos escriturísticos. Es de notar el estudio sobre la realización de los sacramentos a Cristo y a la Iglesia, con lo que el autor nos presenta las últimas aportaciones del pensamiento teológico sobre el particular. Sigue luego ya el esquema clásico del tratado "de Sacramentis", para terminar estudiando la doctrina sacramentaria del Vaticano II, los sacramentos en su dimensión ecuménica —una aportación interesante muy de agradecer—, y los sacramentos en la vida cristiana. Un libro sencillo y al alcance de todos, útil para el profesor por la cantidad de material que aporta, pero sobre todo para aquellos que busquen un conocimiento más completo del tema.—L. ANDRÉS.

HAMMAN, A. *Baptême et confirmation*. Col. "Le mystère chrétien". Desclée, Tournai 1969, 22 × 15, 244 p.

La colección "Le mystère chrétien" es de sobra conocida ya de nuestros

lectores, para presentarla ahora. El volumen que nos ocupa sobre el bautismo y la confirmación sigue la línea general de estructuración.

En la primera parte presenta un análisis sobre la Revelación, es decir, la Escritura y la Tradición, un análisis histórico bastante detallado que nos da un panorama de la evolución que ha seguido el pensamiento teológico, tanto en Oriente como en Occidente.

Partiendo de esta investigación histórica el autor presenta un ensayo de sistematización en el que toca los problemas clásicos en torno al bautismo, y del que hemos de destacar sobre todo, la última parte: el bautismo como fundamento del ecumenismo y el bautismo en la pastoral de hoy, dos aportaciones realmente interesantes y actuales.

La segunda parte trata, en esta misma línea, del sacramento de la confirmación, con un estudio amplio sobre su problemática y su conexión con el bautismo.

Un libro útil y provechoso para quienes se adentran en el estudio de la teología sacramentaria.—L. ANDRÉS.

POWERS, J. M. *Teología de la Eucaristía*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1969, 22 × 14, 180 p.

El libro que presentamos no es en realidad un estudio sistemático sobre la Eucaristía. Es más bien una compilación, o mejor un resumen, una amplia información, sobre la literatura, casi exclusivamente holandesa, en torno a los diversos puntos sobre la Eucaristía. Interesante y provechosa sin duda, es la primera parte, en la que el autor recorre esquemáticamente la historia de la Iglesia, las diversas corrientes teológicas para ver el puesto y la explicación dada al misterio eucarístico.

Un segundo capítulo estudia la Eucaristía desde un punto de vista bíblico, analizando sobre todo los relatos bíblicos de la institución. Pasa a continuación a estudiar la sacramentalidad de la eucaristía, siempre según las últimas aportaciones al tema, para cerrar la obra analizando la presencia real y la "transfinalización".

El libro se cierra con una bibliografía selecta a partir de 1965. Un libro útil para seguir y comprender los últimos movimientos teológicos-bíblicos en torno al misterio eucarístico.—L. ANDRÉS.

BARTH, K., BALTHASAR, U. von, *Dialogue*. Labor et Fides, París 1968, 20 × 14, 62 p.

Es un folleto de reducidas dimensiones, fruto de un encuentro entre representantes de varias iglesias cristianas de Suiza. K. Barth titula su conferencia "La Iglesia en curso de renovación". Para él, la Iglesia es "el pueblo de Dios, peregrino, que es el cuerpo místico de Cristo". Se muestra partidario de una renovación, siempre que parta la iniciativa de la misma Iglesia y sin confundir nuestras innovaciones con la renovación que viene de Dios. Al hablar de las estructuras eclesiales, en curso de renovación, señala estos puntos concretos: ha de ser un servicio o ministerio, el "aggiornamento" debe ser una adaptación a la vida de Dios Trino en su acción sobre el mundo y la Iglesia, libre por su entrega a Dios y a los hombres, un pueblo alegre y sereno, con disposición de obediencia y renovado espíritu de oración. V. Balthasar diserta sobre la unidad en Cristo, a despecho del carácter múltiple de la teología bíblica y de las variadas corrientes teológicas. Busca un principio de unidad que sirva de apoyo al pluralismo y su plenitud en Cristo. Se cierra la obrita con una versión de K. Barth sobre su reunión con varios sacerdotes católicos que le interrogan sobre varios aspectos del apostolado sacerdotal. Lo más digno de notar es su oposición a la especialización sacerdotal, por ser su entrega total a muchas tareas que absorben todo su tiempo, su consejo de basar la predicación en la fuerza del Evangelio, sobre todo, y su consejo a los sacerdotes jóvenes de no tener preferencia por temas relacionados con el matrimonio y el amor que exigen una larga experiencia y una prudencia exquisita.—P. DICTINIO R. BRAVO.

MERTON, TH., *Foi et violence*. Epi, París, 20 × 14, 303 p.

T. Merton, el cisterciense a la vez contemplativo e inquieto, escribió esta obra en 1967, traducida ahora al francés, después de su muerte en diciembre de 1968. Los familiarizados con la lectura de sus obras conocen ya su estilo vibrante, nervioso, rebosante de sinceridad y de audacia cual corresponde a un creyente total, a un consagrado a Cristo, a un apóstol insobornable de la verdad, frente a realidades de la vida actual tan alejadas de los ideales de paz y de fraternidad de Cristo y de su Evangelio. Su preparación cultural y humana, su inquietud viajera y su posterior apartamiento del mundo, le ayudan a compaginar la reflexión contemplativa con los problemas más palpitanes y arduos del mundo contemporáneo y en particular del ambiente norteamericano. Fija su atención en cuatro temas: la resistencia no violenta a la guerra, la condena dura, implacable de la guerra del Vietnam, el conflicto racial en Estados Unidos y su postura ante la teología de "la muerte de Dios". Escribe tal como piensa y como cree, con estilo desgarrado y violento, con aversión fisiológica a todas las formas de opresión, de violencia y de guerra, con piedad hacia las personas descarriadas o criminales y con anatemas virulentos y enfáticos contra los sistemas e instituciones que provocan o sostienen los conflictos armados. Los crímenes de la guerra moderna, según él, no se cometen en los frentes de batalla, sino en los ministerios de la guerra, aunque en ellos no se vea la sangre. Las máquinas destructoras de la técnica moderna son abstractas, colectivas, prácticas, invisibles, frías. Como hombre de fe pone su esperanza en el Cristianismo vivo, como única barrera eficaz contra la violencia, la discriminación y la guerra. Un libro impresionante, pletórico de vivacidad y colorido, rudo y condenatorio, en el que se llama a las cosas por su nombre y se enjuician con libertad y valentía las mayores calamidades públicas de nuestro tiempo.—P. DICTINIO R. BRAVO.

RICHARDSON, A., *El debate contemporáneo sobre la religión*, Mensajero —Razón y Fe, Bilbao— Madrid 1968, 19 × 12, 158 p.

En diversos números de esta revista hemos criticado los tres volúmenes en la edición francesa de *Ediciones Casterman*. Colección "Frontera", dirigida por Alfonso Alvarez Bolado, quiere ser pionera en España de las "vanguardias que exploran tierras nuevas". Conscientes de este mundo nuevo que está germinando actualmente, las diversas confesiones cristianas se preocupan sinceramente de salirle al encuentro, precisando el sentido de la fe y el compromiso cristiano que encierra su carga doctrinal.

Alan Richardson es actualmente Decano de York y fue durante bastantes años profesor de la Universidad de Nottingham. El libro que comentamos recoge seis conferencias pronunciadas en noviembre de 1965 en el Queen's College Hall de Dundee. Afronta, con maravilloso equilibrio, las cuestiones más candentes debatidas en la actualidad acerca de la noción de "religión", secularización, ateísmo religioso, la nueva hermenéutica, la muerte de Dios, dejando traslucir un conocimiento bastante perfecto de las cuestiones. Quizás se le pueda objetar o poner en tela de juicio sus impresiones un tanto simplistas, en ocasiones, acerca de los grandes pensadores protestantes del momento. Tampoco intenta el autor hacer una exégesis profunda de las posturas modernas, sino más bien exponer con palabras y giros fáciles el actual estado de la cuestión, recogiendo los puntos positivos de la antropología religiosa y haciendo ver la presencia de Dios en cada uno de los hombres a través de las diversas etapas de una historia de salvación tan amplia como la misma humanidad. Acentúa de manera continua la revelación de Dios en Cristo, la "religiosidad positiva del cristianismo y el punto de encuentro entre "religión y fe", tema originario de la actual crisis. Un libro positivo al alcance de cualquier persona medianamente cultivada en el campo religioso. Su juicio sobre la moderna teología de la "muerte de Dios" es francamente rotundo: "Si puede llegar a sorprender a mucha gente de nuestra generación como algo nuevo y emocionante, es sólo porque no saben nada del desarrollo del pensamiento europeo en el siglo de Feuerbach y Nietzsche" (p. 132).—A. GARRIDO.

RAHNER, H., *Humanismo y teología de occidente*. Colección "Dos puntos", Sígueme, Salamanca 1968, 22 × 14, 336 p.

Los europeos estamos enamorados de occidente. Y no nos falta razón. La cultura europea se ha impuesto en el mundo y hoy podemos hablar de occidente no tanto en sentido geográfico sino "como ámbito cultural" en cuyo seno se han desarrollado los avances más positivos de la cultura humana. Este libro quiere ser también un canto al occidente, a ese occidente que nace en la antigüedad, que más tarde experimentó "en el cristianismo, con la formación de la Iglesia, un cambio extraordinario" y que llegó a configurar la visión del mundo en una síntesis grandiosa.

El libro tiene tres partes. *Humanismo cristiano en occidente* es la primera. Como toda la obra es una serie de artículos y conferencias que ahora son recogidos, formando una unidad, a veces un poco forzada, pero que en general responde al propósito del autor. ¿Existe un humanismo cristiano? ¿Qué es? ¿Cómo ha entendido el occidente la historia? Agustín de Hipona es su guía en éste como en otros pasajes de la obra. Dedicó una segunda parte al estudio de unos personajes interesantes a los que llama "forjadores de occidente": Los Padres de la Iglesia, el problema constantiniano, el significado de Agustín de Hipona, Bonifacio, Carlos V. La tercera parte nos ofrece una serie de vicisitudes de la historia de la Iglesia, vicisitudes centradas especialmente en el Occidente, en que la fuerza del poder de Dios sale siempre airosa.

Es un libro curioso: mezcla de historia, de teología, de acesis. Es un ensayo, o mejor: múltiples ensayos. Se lee con gusto, ya que es claro y ameno. Elegante presentación y una impresión sin mácula.—A. GARRIDO.

SCABINI, E., *Il pensiero di Paul Tillich*. Pubblicazioni dell' Università Cattolica del S. Cuore. Vita e pensiero, Milán 1967, 22 × 16, 268 p.

Se trata de una tesis doctoral realizada por una mujer sobre el teólogo germano-americano P. Tillich. La autora ha profundizado en el pensamiento de Tillich y ha sabido ambientar la ideología de este autor dentro de un contexto perfectamente definido: teología neodialéctica, filosofía de la cultura, filosofía de la religión de estilo alemán. El volumen está dividido en dos partes. En la primera, después de estudiar la vida y el marchamo ideológico de Tillich, acomete los problemas básicos: razón y revelación, estructura ontológica, esencia y existencia, existencia de Dios, creación, analogía y vida divina. En la segunda examina las líneas directrices y motivaciones que sostienen la idea de una teología o filosofía de la cultura, descendiendo después a un análisis de las mismas: ansiedad ontológica y existencial, superación de esta ansiedad mediante "el coraje de ser" o la afirmación de ser a pesar "del hecho de no ser", situaciones límites y neurosis como algo distintivo de la situación de angustia. Finalmente dedica un capítulo, quizás el más interesante, al problema de la historia, que viene a ser la antropología de Tillich a escala social. De este modo, el grupo social se convierte en sujeto solidario de todos los problemas existenciales con sus condicionamientos interiores y exteriores. Intenta hacer también su teología de la historia mediante su famoso binomio: interpretación y acción. El *kairos*, como plenitud de los tiempos, mantiene su matiz de oposición a *kronos*. La finalidad de todo esto es afirmar categóricamente la necesidad de considerar la historia en los términos de su propia dinámica, manteniendo a la vez la tensión hacia el absoluto y tratando de impedir toda postura de dogmatismo exagerado. Así el tiempo está abierto a lo "eterno", lo exige, tiene una íntima relación. La presencia del *kairos* en el tiempo viene a ser la manifestación central del Reino de Dios, el símbolo más altamente comprensivo de la misma historia. La Iglesia (o las iglesias, como gusta hablar el autor) será de alguna manera la manifestación del Reino de Dios en la historia. Estas iglesias, grupos sociales y comunidades espirituales al mismo tiempo, están siempre sujetas a la tentación del exclusivismo, es decir: acentuar de tal modo una de estas realidades que llegue a convertirse en única. Es su crítica, un poco ambigua e imprecisa, a la Iglesia de Roma.

El libro, en conjunto, es una rica síntesis del pensamiento de Tillich: intento dialéctico de unificar el saber humano en un todo que sea a la vez orgánico y abierto a posibles integraciones. El volumen tiene también dos hermosas bibliografías. Bibliografía de Paul Tillich: reseña de todos sus escritos desde el año 1910 hasta el 1965. Y una bibliografía sobre P. Tillich, con los mejores estudios aparecidos en libros y revistas especializadas sobre el autor.—ALFONSO GARRIDO.

BOROS, L., *Dieu est là! Vers une rencontre existentielle du Seigneur*. Salvator, Paris 1969, 19 × 13, 251 p.

El tema de Dios sigue de actualidad. No podía ser de otro modo en medio del ambiente de inseguridad en que camina nuestra humanidad. Este libro está dirigido a todos aquellos que viven de espaldas a Dios, y también a aquellos cristianos que descubren cada día en su vida que Dios no ocupa ya el centro de su existencia, estos cristianos que de un modo o de otro han llegado a ser "existencialmente" ateos.

El método para descubrir a Dios, propuesto por Ladislav Boros, es tan sencillo como original. Solamente exige una postura humana de sinceridad, de pobreza, de apertura radical, de humildad.

A lo largo de los 10 capítulos del libro, el autor propone una investigación filosófica sobre la existencia del hombre Jesús de Nazaret, captando en la personalidad de Jesús una vida no solamente más perfecta y más humana que cualquier otra, sino cómo a través de una existencia histórica y concreta se ha revelado la gran *realidad* por la que suspira todo hombre, ese *algo* que está más "presente en nosotros que nosotros mismos" y que no es otra cosa que *Dios*. Cada capítulo es una meditación y como tal hay que leerlo para poder ver cómo Jesús es el camino existencial propio para conducirnos a Dios. Son pinceladas de la vida de Jesús: amor, humildad, misericordia, fe, esperanza, tentación, silencio... estudiadas con una profundidad y un lirismo encantador. Todo ello respira un calor humano-divino muy distinto de los intelectualismos de gabinete a que nos tienen acostumbrados los manuales. Dios es vida, y en el encuentro con la vida de Jesús encontramos a *Dios*, razón y fundamento de todas las cosas, explicación última de toda la realidad. Un Dios que se nos da en Cristo y que es Amor y calor, lejano y presente, misericordia y bondad.—ALFONSO GARRIDO.

BELLET, M., *Le sens actuel du christianisme. Un exercice initial*. Desclée De Brouwer, Paris-Bruges 1969, 20 × 13, 228 p.

Los cristianos de hoy quieren preguntarse por su fe. Por eso surgen muchos libros que plantean estos problemas. Bellet, como en otros libros suyos, nos propone un *ejercicio*. Un ejercicio que responde a la pregunta clave actual "¿qué sentido tiene hoy para mí el cristianismo?". Así comienza por precisar, en una primera parte, la cuestión del sentido del cristianismo. ¿Tiene algo de absoluto el cristianismo? ¿Por qué ser hoy cristianos? Para dar respuesta a estos interrogantes, el autor expone en la segunda parte del libro seis tipos de respuestas posibles. Con un análisis fino, hace ver que cada una de las respuestas es una etapa esencial, un momento necesario del sentido total de la fe. Estas respuestas van desde la pura transcendencia, pasando por la vida santa, la civilización cristiana, la opción personal, el encuentro con Cristo, hasta la plena inmersión en el mundo. Todo cristiano consciente ha de vivir conjuntamente todas y cada una de estas etapas, si es que quiere en realidad ser fiel a las exigencias de su fe. Detenerse, anclarse, estatificarse en alguna de ellas significaría perder el rumbo de las cosas y prestar un mal servicio a la causa del evangelio. La última etapa de este itinerario espiritual que propone el autor nos conduce necesariamente al encuentro con los otros, con los no creyentes.

El libro no pretende ser una tesis o una suma teológica. Pretende ser simplemente un ejercicio, una guía, una ayuda para que cada hombre creyente se

encuentre a sí mismo en alguna de las etapas descritas por el autor. Una postura humana se necesita desde el principio para recorrer este camino: el amor. Amor que viene a identificarse con Dios. Un amor verdadero que condiciona nuestra vida personal en aras de una entrega al servicio de los demás. De este modo la fe cristiana tiene un verdadero sentido para el hombre de hoy.—ALFONSO GARRIDO.

H. VAN DE POL, W., *La fin du Christianisme conventionnel*. Centurion, París 1968, 20 × 12, 444 p.

La ebullición intelectual y religiosa de los Países Bajos en esta etapa pos-conciliar es un tema que no podemos marginar, aunque solamente sea por honra-
 reza humana. Un pueblo que sufre por su fe, por las formulaciones doctrinales, por la acción cristiana de cada día, es un pueblo que merece respeto. Acierte o no acierte en su intento. No se trata de volver a la lucha entre tirios y troyanos, sino de palpar las angustias de una generación de hombres que tiene que actuar sobre la marcha. Su vida está muy lejos de abstracciones de gabinete, de cosas ya dadas y de todo tipo de "stablishment". El libro de Van de Pol plantea de frente el problema de la fe en el mundo moderno. Necesariamente tenía que llamar la atención y tenía que hacerse notar, máxime cuando el autor es un hombre sensato y trabajador, perfecto conocedor del ambiente intelectual cristiano actual. No es obra de un principante, es una obra madura y serena, documentada y clara.

Van de Pol llama "cristianismo convencional" a la manera especial que cada época histórica ha visto y vivido el cristianismo, condicionada por una serie de circunstancias muy concretas. Tal cristianismo convencional está siendo minado progresivamente por la evolución de las ciencias, de la vida social y de la cultura. La nueva imagen del mundo y del hombre está transformando, a veces inconscientemente, nuestras ideas y nuestra práctica de la religión. Con Juan XXIII y Pablo VI está cayendo el aspecto convencional del Papado, está cayendo el modo antiguo de enfocar las doctrinas filosóficas y científicas, está cayendo el enfoque que se daba a los Hermanos separados, a las religiones no cristianas, al mundo del ateísmo. Y es que, querámoslo o no, una nueva humanidad va apareciendo; y con ella van resultando inútiles ciertas formas convencionales del cristianismo antiguo. Se impone dar a la fe y al mensaje del evangelio unas formas nuevas que sean capaces de hacer presente en el mundo del mañana la fuerza divina capaz de edificar un mundo nuevo y de ir preparando la llegada del Reino de Dios entre los hombres. Ante esta exigencia, católicos y protestantes se encuentran en la misma situación. Unos y otros se han visto obligados a abandonar su postura: Roma-Reforma. Un trabajo común en busca de un cristianismo renovado será el camino del acercamiento hacia una comunión. Van de Pol no duda en considerar al Vaticano II "como un signo del fin del cristianismo convencional" (p. 22).

El libro resulta encantador. Su finalidad es la de examinar, definir y explicar una situación religiosa como la actual. Para ello sigue un plan que juzgamos conveniente: a) Análisis detallado del fenómeno de la "convencionalidad", aun en la seguridad de que el cristianismo del mañana revestirá también unas nuevas formas convencionales; b) Exposición clara del contenido del cristianismo ante esta nueva coyuntura; c) Motivaciones que explican la crisis actual; d) Carácter agudo de la problemática religiosa en lo que concierne a la idea de Dios. Es el corazón del libro y hace una revisión encantadora de una serie de personajes interesantes: Kant, Fichte, Schleiermacher, Heidegger, Martin Buber, Barth, Tillich, Bultmann, Bonhoeffer, Robinson. La obra termina con un capítulo sobre el carácter absoluto del cristianismo y sobre el significado positivo de las otras religiones, concluyendo el autor su reflexión acerca del porvenir del Cristianismo del futuro a partir de los hechos analizados.—ALFONSO GARRIDO.

POULAIN, C. y WAGNON, C., *L'Église. Essai de critique radicale*. l'ÉPI, Paris 1969, 20 × 14, 186 p.

He aquí un libro que levantará ciertamente muchas controversias y que será muy difícil verlo traducido en nuestro idioma. Merece un comentario amplio y espacioso —al cual renunciamos por ahora, con la esperanza de hacerlo en otra ocasión—, dado que el tema es de máxima actualidad y excesivamente complejo. Está escrito por dos jóvenes, antiguos responsables de la Acción católica francesa: C. Poulain, 25 años, economista; C. Wagnon, 28 años, filósofo. Se mantienen en una perspectiva de militantes políticos, continuando la controversia de la crisis de la J. E. C. de abril de 1965.

A nadie que haya vivido estos últimos años con los ojos abiertos se le escapa la importancia socio-política de la doctrina evangélica. A ello ha contribuido eficazmente la voz autorizada del magisterio pontificio, mediante los grandes documentos sociales de Juan XXIII y de Pablo VI. Fue el Papa Roncalli el que afirmó que “la doctrina social cristiana es parte integrante de la concepción cristiana de la vida”. Y la forma en la que el cristiano debe vivir comprometido en el mundo no puede ser que bajo los dictámenes de esta misma Iglesia. La misma Constitución conciliar sobre la Iglesia y en mundo actual nos recuerda las numerosas reformas que se hacen necesarias en la vida económico-social de nuestros días. Toda esta enseñanza pontificia y conciliar toca los puntos más sensibles del mundo occidental: democratización de la enseñanza, participación en la empresa, participación por igual en los bienes nacionales, mejor distribución de las riquezas de la tierra, etc....

Con este panorama ante los ojos se impone necesariamente una postura de crítica. Crítica que, en resumidas cuentas, no quiere otra cosa que hacer presente la agobiante necesidad de ser lógicos y de unir la vida a la fe, la actuación al creer. Crítica que abarca una doble vertiente: política y teológica. Política en cuanto que a través de los análisis realizados se pregunta a la Iglesia si se va a mantener atada a la burguesía; teológica en cuanto que si la Iglesia sigue olvidando al mundo y al hombre, tal como es en realidad, corre el riesgo de encerrarse de nuevo en un intelectualismo escolástico sin mordiente alguna. Los autores critican a los que dirigen la Iglesia de esa “evasión” de los problemas. Los autores quieren llegar al fondo de la cuestión, sometiendo a revisión el trasfondo teológico de la ideología eclesial. Proponen la necesidad de crear una “teología de la evolución” de cariz teilhardiano, que dé paso a una teología de la revolución, en un sentido totalmente evangélico.

La juventud de los autores, su ímpetu de lenguaje y su audacia expositiva hacen que el libro se lea con gusto. No nos hacemos solidarios de todas sus afirmaciones, aunque sí nos parece que ese es el camino del futuro. La prudencia de los mayores quizás tache de “locura” esta línea a seguir. Pero hay que tener más recelo de los “eternos prudentes” que de los inquietos audaces.—

ALFONSO GARRIDO.

VAN BUREN, Paul M., *El significado secular del evangelio*. Península, Barcelona 1968, 19 × 13, 237 p.

El movimiento de “secularización” alcanza distintos matices en conformidad con los postulados básicos de que parte cada autor. La llamada “moderna teología americana”, enraizada en la corriente protestante, tiene como postulados claves las enseñanzas de la sociología, de la psicología social, de la economía, de la historia cultural, del análisis del lenguaje y otras varias disciplinas. De ahí que las notas de la “secularización” más o menos comunes a la teología europea adquieran aspectos particulares en los pensadores americanos.

Van Buren, discípulo de Barth, con el que hizo su tesis doctoral, es actualmente profesor asociado de Religión en la Temple University de Filadelfia. La obra que presentamos significó para el autor, en 1963, la entrada en el mundo de los “famosos” dentro del campo teológico. El libro es un peregrinar en voz alta desde su primera posición barthiana hasta su actual concepción secular-empírica y antropomórfica de la Religión. Usando el análisis lingüístico como

instrumento valioso llega al convencimiento de que el lenguaje de la fe tiene sentido solamente cuando es traducido en forma de vida cristiana, pero no tiene sentido alguno cuando se objetiviza o conceptualiza; reduciendo de este modo la teología a dimensiones éticas e históricas a la vez que deja en la más nebulosa oscuridad el mundo de lo trascendente y las relaciones personales con Dios.

Partiendo de los presupuestos que le brindan los filósofos de la escuela del análisis del lenguaje, se enfrenta directamente con el Nuevo Testamento, planteando interrogantes más o menos correctos aunque sus respuestas no podamos catalogarlas como satisfactorias en modo alguno. He aquí sus puntos principales: 1) Trata del hombre Jesús de Nazaret. Un hombre igual en todo a los demás hombres, a excepción de su "radical solidaridad con los hombres". Una Cristología meramente antropocéntrica y empírica, en donde los grandes misterios del cristianismo brillan por su ausencia; 2) Jesús-hombre libre. Libre de todo para entregarse a los demás. Una libertad "contagiosa" que compromete a los que siguen en la entrega y compromiso hacia los otros; 3) Libertad-liberación, pero siempre dentro del ordinario desarrollo del quehacer humano y sin atisbo posible de transcendencia.

Es muy duro pensar que este "mundo nuevo" que está apareciendo le pueda conducir a Van Buren a esta reducción del evangelio, olvidando, como innecesarias, otras dimensiones mucho más lúcidas que dan sentido a la vida, al trabajo, al dolor y a la misma muerte del hombre. ¿Dónde queda Dios? El proceso radical de su punto de vista secularista le ha llevado al extremo de abandonar "en el vacío" toda idea religiosa del hombre. La Iglesia viene a ser "la compañía de los que comparten una común perspectiva (histórica-ética)", perspectiva en conexión directa con esa "libertad contagiosa" que el autor encuentra en el hombre-Jesús.

Conclusión: cualquiera que haya seguido un poco de cerca el marchamo del pensamiento filosófico en los dos últimos siglos (inmanentismo, agnosticismo) puede concluir fácilmente que Van Buren es el resultado de una mezcla compleja de las posiciones filosóficas racionalistas y de las teologías de los pensadores protestantes actuales: Barth, Bultmann, Tillich, Bonhoeffer. Mezcla rociada en parte por las corrientes historicistas y sociológicas del mundo americano. El panorama es triste y desolador, ya que cierra todo horizonte al optimismo. Van Buren parece dar la impresión de encontrarse vencido del todo, llegando a no descartar la afirmación de que los hombres son sólo máquinas. De hecho concede más importancia a la distribución "yo-tú" de Martin Buber que a las distinciones eternidad-tiempo del pensamiento metafísico clásico. Si su conclusión es un reflejo de "ciertos tipos de experiencia humana" como él afirma, habrá que tomarse muy en serio el bien o mal llamado "ocaso de las ideologías". Estas posturas extremistas quizás puedan servir de llamada y de alerta para poner de relieve los valores sociales del evangelio y la carga revolucionaria de la doctrina de Jesús de Nazaret ante un mundo como el nuestro que vibra ante estos problemas.—ALFONSO GARRIDO.

ALSZEGHY, Z.-FLICK, M., *El desarrollo del dogma católico*. Colección Verdad e imagen 5, Sígueme, Salamanca 1969, 19 x 12, 163 p.

El tema no es nuevo. De hecho ha existido siempre en la historia de la Iglesia: controversias trinitarias y cristológicas de los siglos I-V, las inventivas escolásticas para concordar las diversas autoridades, los afanes postridentinos para demostrar que la doctrina católica sobre la justificación no es ajena a San Pablo, etc.... Pero cuando se plantea el problema explícita y directamente es en el siglo XIX. La escuela de Tubinga y Newman abren horizontes. Con el modernismo viene ya el empuje decisivo para la reflexión teológica en cuanto postula con energía cuál es lo permanente y cuál es el elemento contingente.

Juan XXIII recordaba al principio del Vaticano II que una cosa es la substancia del *depositum fidei* y otra su formulación. El problema consiste en saber hasta dónde llega la substancia de la doctrina y dónde comienza la formulación. Los teólogos tienen una dura tarea por delante en este aspecto. El trabajo de Alszeghy y Flick les puede servir de ayuda. Los autores se proponen hacer ver

que cada dogma (verdad propuesta a la Iglesia como revelada) tiene su origen, que —como dogma— surge en el momento en que se declara como tal. Generalmente viene precedido este momento por un período de dudas e incertidumbres. De este modo se afirma rotundamente que el dogma se desarrolla en la historia (aunque tiene su fundamentación en esa Palabra de Dios revelada, al servicio de la cual está el magisterio eclesiástico). El esquema del desarrollo del dogma es el clásico: vía del raciocinio, vía de la conceptualización, vía de la comprensión objetiva. La reflexión y el estudio, el sentido de la fe, y el magisterio eclesiástico y principalmente la acción del Espíritu Santo son los factores del desarrollo del dogma. Y dado que la "Iglesia tiende continuamente a la plenitud de la verdad divina" (DV 8) es de esperar que en el futuro llegue a conocer mejor sus dogmas de como los conoce actualmente. Las virtualidades de la Palabra revelada son insospechadas y la reconsideración de una misma verdad puede abrir nuevos horizontes y servir de nuevo fermento a la fe de la comunidad.—ALFONSO GARRIDO.

CONGAR, Y. M., *Esta es la Iglesia que amo*. Sígueme, Salamanca 1968, 19 × 12, 145 p.

El P. Congar ha llegado a su madurez. La Iglesia ha sido el tema de su dedicación especial a lo largo de su rica existencia. Desde la altura de su magisterio, nos presenta ahora esta obrita, despojada de su acostumbrado aparato crítico, sencilla, cordial, como el abuelo anciano que, con la experiencia de una vida llena, entrega a sus descendientes los frutos de su esfuerzo.

Completa su obra anterior *A mis hermanos*, en un intento sincero de mostrar el verdadero rostro de la Iglesia, pueblo de Dios, sacramento universal de salvación, pueblo mesiánico, para que los sacerdotes y los laicos vivan con alegría este período intermedio de la vida de la Iglesia mientras esperan la gozosa venida del Señor. Los cinco capítulos de la obra tienen un carácter eminentemente doctrinal y didáctico, y vienen a ser un magnífico comentario a las grandes ideas de la *Lumen Gentium*. "Ningún rito dispensa de amar", es la frase de Bernanos que aprovecha Congar para decirnos que toda asamblea, jerarquía, costumbre, estructura... debe estar impregnada por el amor, que es humilde servicio hacia todos: ricos y pobres, blancos y negros, cultos o ignorantes. Estupenda la lección de sencillez de este hombre enamorado de la Iglesia.—ALFONSO GARRIDO.

SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia*. Colección *Verdad e Imagen* 7, Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 453 p.

El orden de las dos palabras del título del libro quiere significar ya algo de por sí. Mundo-Iglesia hoy; Iglesia-Mundo ayer. La obra que presentamos es ya conocida en todos los ambientes de habla española. Reviste un cierto carácter autobiográfico, ya que no es otra cosa que una recopilación orgánica de artículos y conferencias del P. Schillebeeckx a partir de 1945.

Dos períodos bien marcados dividen el conjunto de la obra. El primer período (1945-1955) presenta la problemática entre la Iglesia y el Mundo partiendo de la situación concreta de los años siguientes a la segunda guerra mundial. El autor pasa esos años en París y tiene que palpar de cerca el fenómeno de los humanismos: existencialista, marxista, cristiano. Los creyentes tienen que inventar sobre la marcha y toman conciencia de su responsabilidad en la organización de la sociedad que va a surgir. Surgen experiencias nuevas, acercamientos con los no creyentes, nuevas formas de apostolado, un laicado comprometido y bien formado. ¡Qué hermoso el artículo sobre *El humanismo humilde* publicado por vez primera en 1949! y ¡qué interesante todavía hoy el otro sobre Apostolado de la Iglesia en la década 1945-1955!

El segundo período (1955-1966) aparece con una situación nueva, especialmente en los últimos años. Ha cambiado la concepción del hombre y del mundo. El problema de Dios, la idea de Dios, las cuestiones sobre Dios son el pasto

común de discusiones. El fenómeno de la secularización, un mundo sin religión, la desacralización de la historia, la ausencia de un Dios intramundano —recurso de nuestra incapacidad—, etc..., son temas que vibran en las páginas siempre elocuentes de esta obra. ¿Se puede hacer una teología de estas situaciones? ¿Está ya hecha? Es lo que intenta el autor: vincular la religión a la vida, ablandar las fronteras entre la Iglesia y la humanidad. Y partiendo de estas relaciones, el autor acomete el estudio de los no creyentes: el diálogo, la tolerancia, las estructuras sociales, el trabajo y la visión católica de la vida, terminando la obra con unas reflexiones sobre la responsabilidad del intelectual católico ante el porvenir. Bien es verdad que son demasiados temas y no pueden ser tratados con profundidad cada uno de ellos, pero esto no merma la importancia del libro, su interés y el bien que hará despertando mentalidades dormidas y haciendo ver que la vida es lo importante y que las ideologías deben servir a esta vida del hombre, deben ayudarle a solucionar sus problemas y deben abrirle una esperanza para el mañana.—ALFONSO GARRIDO.

VARIOS, *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*. Chr. Kaiser Verlag.-Mathias-Grünewald-Verlag. 1969, 21 × 13, 373 p.

Tan discutido como ecuménico, el tema de la Revolución es de una inevitable actualidad. Mejor será irle directamente al cuerpo de la palabra y del contenido y no andarse con eufemismos y rodeos. ¿Puede hacerse una teología de la Revolución? Y si cabe o puede hacerse, ¿por qué no la tenemos ya cuando la realidad lleva años ahí esperándola, sin directrices claras, sin un concepto siquiera sea elemental de lo que es o puede comportar dicha Teología? Desde la ya remota época histórica de las revoluciones, de estallidos irritados y sangrientos, la Teología ha estado o a la defensiva o en franco ataque de "reaccionaria". Y el caso es que siempre se han jugado valores que le afectaban muy de cerca...

Hoy está ahí la revolución, no ya sólo como una contienda y una consigna de acción, vivas, sino también como una categoría de pensamiento. Las reuniones de Upsala, la situación social del tercer mundo, la revolución tecnológica de las naciones industriales, la "protesta" de los estudiantes de todo el mundo, no pueden dejar indiferentes a la Iglesia, en sus distintas confesiones, y a la Teología en lo referente a la apelación religiosa que se esgrime en muchas actitudes y consignas de esta misma revolución.

De este hecho parte este haz de contribuciones, de muy variados autores, para introducirnos en la problemática y en el concepto de una teología de la revolución. No se parte, pues, de una Teología, sino que se inicia la "discusión" sobre los posibles accesos de viabilidad hacia ella, tal vez hacia su *necesidad*, apuntando los que la defienden como tal a los ineludibles cometidos que debe urgentemente atacar.

Después de la Introducción, el volumen se divide en tres partes: I. Pro y contra de una "teología de la revolución"; II. El problema de la violencia en el horizonte de dicha teología; y III. Documentos básicos para fundamentar la discusión (Documentos seleccionados del ámbito del Ecumenismo, de la Iglesia evangélica en Alemania, de la Iglesia católica dirigidos a todo el mundo y, finalmente, de los referentes a Latino-América). Desde la reflexión sobre unos u otros, quince autores distintos exponen su modo de pensar y enjuiciar las cuestiones.

Sin menoscabar para nada el valor de las demás colaboraciones —tomadas a veces de conferencias, de artículos ya publicados en otras lenguas, etc.—, yo señalaría como central la ponencia de J. Moltmann, audaz, resolutiva desde su punto de vista, y que bajo los moldes clásicos de "Tesis" (siete Tesis) formula las proposiciones claves para una teoría positiva y teológica de la revolución. El enfoque se plantea con esta primera Tesis: "Vivimos en una situación revolucionaria. El futuro de la historia lo experimentaremos cada vez más como revolucionario. Y sólo podremos responder o conresponsabilizarnos con ese futuro de una manera revolucionaria". Moltmann se hace cargo de las razones de los que niegan la posibilidad de dicha teología. Apunta expresamente a que muchos obispos, verdaderamente preocupados, hayan de insistir en que no se pueda dar

una teología de la revolución. Y el autor se lo concede de buen grado, con esta anotación: "Sie haben auch recht. Theologie der Revolution ist auch keine Theologie für Bischöfe, sondern eine Laitentheologie der leidenden und kämpfenden Christen in der Welt" (p. 68). En todo caso, la tónica general del libro, viene a dar la conclusión implícita que, antes de una "teología de la revolución", si es que es viable, tendrá que hacerse una "revolución de la Teología".

Junto a las Tesis de Moltmann me gustaría añadir algunas de las encendidas palabras de Helder Cámara en busca de caminos para la no-violencia. Sería preciso tener el texto originario español para no incurrir aquí en inexactitudes de retraducciones. Y, cabe unas y otras, las meditaciones lentas y maduras, sin pathos, sin pasión, de otros varios colaboradores que van no con actitudes definidas sino buscando razones justamente para ganar una actitud. Sólo así podría quedar diseñado el interés que pueden tener en su conjunto esta serie de aportaciones a un tema discutido en el que todos quieren ver claro, para salvar lo verdaderamente salvable y salvador de la Religión y no seguir jugando a la pita ciega.—RAMIRO FLÓREZ.

NEWMAN, *Pensamientos sobre la Iglesia*. Textos presentados por O. Karrer. Estela, Barcelona 1964, 22 × 17, 405 p.

La figura del Cardenal Newman no pasa de moda. Fue un gran hombre: pensador, sincero, cordial, estudioso, convertido. Y en España sufrimos una impresionante penuria de libros acerca de Newman. Es más, muy pocas de sus obras están traducidas a nuestro idioma. Por eso hemos recibido con júbilo este libro traducido por Estela, que contiene una selección de los principales textos de Newman acerca de la Iglesia. O Karrer publicaba en la Editorial Benziger, 1945, una amplia selección provista de introducciones y notas, haciendo hincapié en el itinerario intelectual del célebre converso anglicano. La obra que presentamos tiene considerables variantes con relación a la edición suiza. Se han dejado al margen la mayor parte de los textos autobiográficos y apenas si aparecen las notas e introducciones de la editorial de Karrer.

El volumen comienza por presentarnos una relación completa de las obras de Newman y una breve bibliografía francesa, ya que este volumen es traducción del aparecido en la colección *Unam Sanctam* de París. Tampoco se ha seguido el plan de la antología de Karrer, sino uno nuevo que juzgamos más pedagógico para los momentos presentes. Afloran los más importantes temas de la eclesiología moderna y su enfoque es perfectamente actual, no obstante las pequeñas lagunas que hemos podido encontrar, principalmente en el análisis de algunas cuestiones bíblicas, como la relación entre el reino de Dios predicado por Cristo y la Iglesia. No se podía exigir a un autor del siglo XIX la precisión de conceptos que tenemos nosotros, gracias a los progresos de los estudios realizados sobre la Sagrada Escritura en estos últimos años. Por lo demás el volumen merece nuestro más sincero aplauso.

La obra está dividida en cinco partes: 1) *Principios católicos sobre la Iglesia*: institución visible, Escritura y tradición, apología del papado, infalibilidad, en su relación con el mundo anglicano. 2) *Lugar de la Iglesia en los designios salvíficos de Dios*, con una interesante visión histórica de la economía de la salvación y una vuelta a la auténtica concepción de lo "sacramental". 3) *Unidad y catolicidad*, con una esmerada crítica de la teoría anglicana sobre las tres ramas y un abierto espíritu ecuménico. 4) *Vida de la Iglesia en el mundo*, en la que se habla de la constante oposición del mundo para la Iglesia es en cuanto que entiendo siempre la palabra "mundo" como sujeto de las potencias del mal y no como campo abierto de la historia. 5) *Vida del fiel en la Iglesia*, con unas hermosas reflexiones sobre el papel de los laicos en las actividades terrenas, su obligación de santificar las cosas de este mundo, su responsabilidad en la marcha de la vida política y cultural, a la vez que clama ya Newman porque se conceda a esta parte del pueblo de Dios una mayor confianza en el desempeño de su propia misión. La obra termina con una reducida bibliografía española sobre Newman, tan reducida que hace meditar.—ALFONSO GARRIDO.

GUELLEY, R., *La creación*. Colección "El misterio cristiano", Herder, Barcelona 1969, 21 × 14, 221 p.

Un nuevo volumen de Teología Dogmática, perteneciente a la colección "*El misterio cristiano*" que está traduciendo Editorial Herder. Si siempre ha sido difícil el confeccionar un texto, la dificultad se agiganta en nuestros tiempos cuando quiere hacer una obra con "rigor conceptual" sobre un tema tan delicado como la creación. La obra se divide en tres partes perfectamente definidas: la primera, dedicada a la creación en general, expone lo que conocemos por la revelación acerca del Creador. Las otras dos están dedicadas al *hombre en el mundo visible* y al *hombre en el mundo invisible* (ángeles-demonios). A través de las tres partes, el autor intenta, con sobriedad y fe de creyente, ver lo que realmente está revelado, el mensaje propio de la Palabra de Dios, y lo que es artificio literario, medios usados por el autor sagrado para exponer las grandes ideas religiosas. Cada una de estas partes tiene a la vez dos secciones: *exposición histórica* (repaso de las fuentes bíblicas de ambos testamentos y de la vida de la Iglesia); y *exposición sistemática*, en que recorre las principales intervenciones del magisterio de la Iglesia a través de sus veinte siglos, terminando con una reflexión teológica.

Se nota en el autor de este libro un afanoso cuidado por enmarcar cada elemento doctrinal dentro del desenvolvimiento de la historia de la salvación. El destino del hombre y de la creación misma ha de descubrirse meditando el misterio de Cristo. Una abundante bibliografía al principio de cada capítulo orientará al lector para profundizar en estas cuestiones, ya que en un texto, por necesidad conciso, es materialmente imposible tratar los problemas con amplitud. Una sugerencia, si se nos permite: ¿no parece aconsejable y casi necesario hoy día el tener una hermenéutica para la interpretación de la Sagrada Escritura? Nos parece demasiado simplista el querer demostrar una tesis transcribiendo literalmente las palabras y declaraciones de un concilio, sin más. Esas palabras y esas declaraciones están condicionadas por las categorías mentales propias de esa época y habrá que preguntarse si estamos obligados a aceptar esas categorías mentales en cuanto tal. Sería más noble el preguntar por lo que realmente ha querido enseñar ese concilio y distinguirlo del ropaje categorial con que lo reviste. Solamente es una sugerencia.—ALFONSO GARRIDO.

MARLE, R., *Bultmann y la fe cristiana*. Razón y fe-Mensajero, Madrid-Bilbao 1968, 19 × 12, 158 p.

La intención del presente libro es clara: quiere ser "una introducción al pensamiento del gran teólogo alemán, al mismo tiempo que pretende señalar con claridad sus limitaciones y sus grandes ambigüedades". Y para realizar este empeño, quizás nadie mejor preparado que el P. René Marlé, el cual ha dedicado gran parte de sus investigaciones a poner en claro la figura bultmaniana. Ya en 1956, Marlé publicaba una interesante obra sobre la interpretación bultmaniana del Nuevo Testamento. El presente volumen no es otra cosa que una síntesis de aquella obra, desprovisto de todo aparato crítico y con un fin eminentemente vulgarizador, al alcance de cualquier persona medianamente culta.

Muy interesante el primer capítulo de la obra, en el que enmarca la figura de Bultmann en el mundo de la teología protestante contemporánea: teología liberal y dialéctica, historia de las formas, historia comparada de las religiones, filosofía de la existencia. Este ambiente en que se mueve el pensador protestante, juntamente con su postura netamente luterana, le han conducido, casi sin querer, a una exégesis que, aunque en ocasiones nos pueda resultar escandalosa, no está desprovista en su conjunto de una intención positiva para el hombre actual. Su concepción de la Iglesia acentúa las líneas fundamentales del protestantismo actual. Ve una notable oposición entre lo que él llama "iglesia de la Palabra" e "Iglesia del sacramento" (que sería la Iglesia católica romana que mantiene las categorías de lo ontológico, de lo institucional). Su fervor por un cierto transcendentalismo, en unión con la teoría luterana de la justificación, le llevan a negar todo carácter de mediación para la institución ecle-

sial, quedándose simplemente con las categorías de lo personal, de lo dinámico, de la relación. Hasta el presente, Bultmann es un mundo de equívocos, de ambigüedades, cuya postura definitiva está todavía por conocer.—ALFONSO GARRIDO.

¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy? IV Semana de Teología - Universidad de Deusto, Mensajero, Bilbao 1969, 22 × 15, 371 p.

El Instituto de Teología para Seglares, dependiente de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, organiza cada año una semana de Teología. El libro que presentamos recoge por escrito los textos de las conferencias de esta IV Semana. Con decir que fueron 1.400 los semanistas que participaron activamente en la misma y con citar algunos de los ponentes: Aranguren, Caffarena, Setién, Carballo, Comín, González Ruiz, Laín Entralgo, Benzo... podemos hacernos una ligera idea del significado de estas reuniones dentro de la reflexión cristiana de la España actual.

La respuesta al interrogante que encabeza la obra es terminante: el Cristianismo aporta al hombre de hoy una "salvación cristiana y una realización humana". Ambos polos se relacionan intrínsecamente y es imposible separarlos. El simple conato de disociación mutua nos lleva a una visión parcialista y unilateral de la realidad evangélica. Se impone, hoy más que nunca, considerar las realidades terrenas como realidades teológicas, en una visión cósmica sacramental muy propia de la época patristica y que es necesario redescubrir. En este ambiente, la Semana trata de encontrar a este hombre de hoy, con su mentalidad realista y concreta, y trata también de estudiar sus cinco dimensiones fundamentales: ciencia, eros, libertad, praxis y esperanza. Gracias a Dios, la Semana ha podido contar con una serie de colaboradores de primera talla, figuras destacadas en sus respectivas materias y además cristianos comprometidos que han "sabido armonizar la ciencia, la lucha de la vida, con una actitud fuertemente creyente". Hoy por hoy es justo reconocer, a pesar de las posibles deficiencias, que las Semanas de Teología de la Universidad de Deusto son el acontecimiento cristiano más serio e importante de la Iglesia española.—ALFONSO GARRIDO.

NEUHAUSLER-GÖSSMANN, *¿Qué es Teología?* Sígueme, Salamanca 1969, 21 × 13, 551 p.

El título resulta de por sí un tanto ambicioso y llamativo. Es más, los mismos autores y editores, con sinceridad digna de alabanza, se dan cuenta de ello. Su único intento es "perfilar cómo se presenta la teología en sus diversas disciplinas particulares, en sus problemas y en sus nuevas posibilidades". De este modo, es el mismo lector el responsable y encargado de dar una respuesta, siempre subjetiva, a ese primer interrogante del libro.

El libro quiere ser a la vez una ayuda. Intenta explicar qué es cada una de las disciplinas teológicas, qué fuentes usa, qué ciencias auxiliares posee, cuál es el estado actual de sus investigaciones y cuáles son las futuras posibilidades para cada una de las materias.

Los colaboradores, 18 en total, pretenden destruir esa impresión, un tanto corriente, de que la teología es una ciencia ininteligible y esotérica, aunque se mantienen firme en la afirmación de que el teólogo cristiano debe mantener siempre despierta la conciencia de su condición de creyente y que aún como creyente puede ponerse "clara y decididamente de parte de la razón y de la libertad". En este contexto ambiental los autores pasan revista a cada una de las asignaturas principales de la ciencia teológica: Teología Fundamental, Exégesis, Patrología, Historia de la Iglesia, Dogma, Teología Moral, Derecho Canónico, Ciencia litúrgica, Misionología, Teología ecuménica, etc.... terminando con unas páginas de Neuhäusler y Gössmann acerca de la "convergencia de la ciencia teológica", en que ambos claman por una hermandad de los estudiosos de las distintas ramas de la ciencia teológica con el fin de armonizar los trabajos de las diversas disciplinas en busca de una mayor eficacia teológico-pastoral.—ALFONSO GARRIDO.

COOKE, B., *Beyond Trinity*. MUP, Milwaukee 1969. 18 × 11, 84 p.

Otra vez más el P. Cooke da fe, con este breve volumen y recién adición a su creciente bibliografía, de su vivo interés y activa labor en el movimiento ecuménico y, en particular, en pro de hacer de la teología más eficaz e inteligible al hombre de la calle.

El presente volumen es el texto de una conferencia pronunciada con motivo de la festividad del Doctor Angélico ante un auditorio universitario y de profesores, en concreto de la Universidad de Marquette; de ahí que no se debiera esperar de él una profunda especulación teológica a lo largo de estas páginas, ni mucho menos una aportación de nota en el campo del pensar teológico. El autor, más que nada, pretende —y sí que lo logra en una manera bien clara— pintarnos la situación actual de la teología, en particular de la trinitaria, poniendo a luz ciertos puntos del ambiente teológico del pasado; a la vez que traza, a título de sugerencia, las posibilidades y maneras de poder hacer que la Teología Trinitaria sea cada vez más comprensible al mundo de hoy, al hombre corriente, y que sea eficaz en la vivencia cristiana.—LESTER AVESTRUZ.

GRÉA, A., *La Iglesia y su divina Constitución*. Sección de Teología y Filosofía, Herder, Barcelona 1968, 22 × 14, 531 p.

Adrien Gréa figura en la historia de la Teología como uno de los grandes precursores del movimiento eclesiológico actual. Para orientar al lector, diremos que esta obra fue publicada en 1884 por primera vez. En 1907 se hizo una segunda edición y desde aquel entonces ha estado agotada. El volumen de Gréa, considerada la fecha en que fue escrito, es una auténtica obra de arte. Terminado el Concilio Vaticano I, el autor se propone el estudio científico de la Iglesia acentuando su aspecto divino, de misterio, con el noble fin de abrir un camino para superar aquella "eclesiología excesivamente jurídica de su tiempo". Aunque la idea de Jerarquía y del orden sagrado es la que domina su síntesis, Gréa sabe conjugar perfectamente los aspectos institucionales de la Iglesia con los aspectos eminentemente religiosos y carismáticos de la misma. Precisar bien estos conceptos, hacer ver cómo el primero está al servicio del segundo, desarrollar una teología del misterio y de la salvación al lado de una teología del episcopado y papado como camino para hacer presente la realidad misma del misterio salvífico de Cristo, son méritos que no podemos discutir a este autor del siglo XIX.

Las cuatro partes en que divide su trabajo demuestran claramente su intento: Visión del misterio de la Iglesia; Principios generales de la jerarquía de la Iglesia; La Iglesia universal; La Iglesia particular. Todo ello con una buena documentación patristica y con un marcado sentido litúrgico. Los grandes temas del Cuerpo Místico, teología del episcopado, colegialidad, la Iglesia particular como realización del misterio de Cristo a través de la historia... hacen acto de presencia en esta síntesis que podríamos catalogarla como un anticipo de la Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II. La traducción española trae el doble prólogo de la edición francesa, 1965, de Louis Bouyer y Gaston Fontaine, en los que se analizan los puntos positivos de la obra y el proceso histórico de esta reciente edición. Recomendamos la Obra de Gréa a los estudiosos, ya que les hará ver cómo el estudio tranquilo de los Santos Padres y de la tradición litúrgica eclesiástica son fuentes imperecederas y de acuciante necesidad para una exposición clara del misterio de la Iglesia.—ALFONSO GARRIDO.

BURNS, P. J., *Misión y testimonio*. La vida de la Iglesia. Colección "Teología y mundo actual", Sal Terrae, Santander 1969, 21 × 15,5, 333 p.

¿Podría ser este libro un texto para nuestros seminarios? Quizás sí. Los profesores de Eclesiología tienen conciencia de lo difícil que resulta en la actualidad explicar la materia, dado que los estudios bíblicos avanzan continuamente sometiendo a revisión muchas de las categorías mentales propias de nuestros manuales. Manuales que dicen ya muy poco a los jóvenes estudiantes de Teo-

logía, ya que los problemas se plantean bajo otra perspectiva. El libro es una serie de temas teológicos acerca de la Iglesia. 17 artículos forman las cinco partes en que aparece dividida la obra. Cada uno está firmado por un autor, especialista en la materia. Citemos algunos: Guillet, Stanley, Colombo, Le Guillou, De Lubac, Congar, Arnold, Feuillet, Holstein.

La primera parte trata de los fundamentos bíblicos de la Iglesia, en la que somete principalmente a revisión la relación entre el reino de Dios y la comunidad cristiana. Lógicamente no identifica estas dos realidades, ya que la identidad entre ellas conduce necesariamente a una visión triunfalista de la Iglesia, olvidando su carácter histórico y escatológico. La segunda parte trata de la naturaleza de la Iglesia en la que las ideas de "comunidad y sacramentalidad" vienen analizadas con un carácter eminentemente ecuménico, muy en consonancia con las aportaciones de los decretos conciliares del Vaticano II. La tercera parte aborda el tema, dificultoso en sí, de la constitución jerárquica de la Iglesia, con el consiguiente desarrollo histórico de este panorama, concluyendo con unas sabrosas páginas del P. De Lubac acerca de "nuestras tentaciones en relación con la Iglesia". La cuarta y quinta parte estudian la misión y vida de la Iglesia, adentrándose en los diversos problemas: Biblia-Tradición e Iglesia, desenvolvimiento del dogma, postura del laicado en la Iglesia, el misterio de la vida religiosa, etc., terminando con un índice general de autores y de materias bastante completo.—ALFONSO GARRIDO.

EVDOKIMOV, P., *Ortodoxia*. Península, Barcelona 1968, 19,5 × 13, 445 p.

Evdokimov es uno de los más conocidos teólogos ortodoxos contemporáneos. Su obra es un intento de síntesis global acerca de la teología ortodoxa, con una bibliografía amplísima desparramada a través de todas las páginas, con una visión moderna en la exposición de los problemas teológicos, con una introducción histórico-religiosa muy interesante y con un enfoque antropológico acertado, tan necesario —y ausente hasta el presente— en los tratados de teología.

De ordinario la Ortodoxia viene considerada como una vía media entre el catolicismo romano y el cristianismo protestante. Generalmente las diferencias entre una y otra cristiandades se reducen a esos puntos de divergencia tan machacados por los historiadores: la cuestión del *Filioque*, concepción inmaculada, infalibilidad... del lado romano. Y del lado protestante: la estructura jerárquica del sacerdocio, la sucesión apostólica, el sinergismo ascético, la santidad de la nueva criatura. Todo esto es cierto, pero no es todo, como afirma Evdokimov. La ortodoxia "se presenta como un todo espiritual, homogéneo y permanente; esencialmente Vida, trasciende por encima de cualquier definición. La Ortodoxia, sigue diciendo el autor, es la forma menos normativa y conceptual del cristianismo". Por tanto no se trata sólo de hacer hincapié en la oposición Jerusalén-Atenas, helenos-judíos, sino de exponer la formación de mentalidades históricas con marchamos perfectamente definibles. Roma-Hipona-Augsburgo-Ginebra siguen un camino muy distinto a Jerusalén-Antioquía-Alejandría y Bizancio. Consecuencia de estas teologías y ascéticas. La eclesiología, el derecho, la antropología, la Biblia, lo sagrado, el culto, la oración, la Iglesia en el mundo, y hasta la misma escatología, vienen enmarcadas en el estudio de Evdokimov en la más pura corriente de tradición ortodoxa. Aconsejamos la obra por su carácter de síntesis clara, lectura fácil, moderna exposición y perfecto ligamen entre el ayer y el hoy.—ALFONSO GARRIDO.

STRUVE, P.- BEAUPERE, R. - FERRIER-WELTI, M., *L'œcuménisme*. Mame, Paris 1968, 18 × 11, 166 p.

Esta obra en colaboración de tres autores, uno ortodoxo, P. Struve, uno católico, R. Beaupère y, un protestante, M. Ferrier-Welti, nos da una visión acertada y actual del problema ecuménico, desde las perspectivas de las tres "grandes" Iglesias.

En el libro quedan recogidas con cuidado las posturas de las tres confesiones. La contribución ortodoxa hace su exposición a partir del dogma trinitario; la católica a partir esencialmente del concilio Vaticano II y, la protestante se fija ante todo en el problema actual de la "contestación" del ecumenismo. A parte de esto y como característica común de las tres contribuciones, se analizan, desde las respectivas posiciones, los problemas planteados por el diálogo entre las Iglesias desde la entrada en el ecumenismo de la Iglesia romana, así como los planteados por la intercomuni6n, bien sea con vistas a conseguir la unidad, o bien se la considere como fruto de esa unidad.

Esta obra puede ayudar además al lector no muy informado sobre el particular a adquirir un conocimiento preciso y exacto de las diversas concepciones eclesiológicas y, por tanto, como consecuencia clara, del compromiso de todos los cristianos en el ecumenismo, para que esta gran obra no se quede sólo en palabras.

Además, los tres autores dedican siempre alguna referencia al ecumenismo como tarea de todos, como fruto de una conversaci6n humilde y de una aceptaci6n cuyos límites vienen impuestos por la caridad. Tampoco, ciertamente, se olvida la tarea a cumplir por cada Iglesia en este dominio, de modo que "ellos sean uno en nosotros, Padre, para que el mundo crea que Tú me has enviado" (Jn. 17, 22).—G. CANTERA.

MC BRIEN, R.-P., *La Iglesia en el pensamiento del obispo Robinson*. Nova Terra, Barcelona 1969, 22 × 16, 198 p.

Por primera vez se publica una tesis doctoral sobre el obispo dimisionario de Woolwich. A pesar de que a lo largo de todos sus escritos no encontramos una eclesiol6gía totalmente organizada, sí hay libros tales como *Honest to God*, *On being the Church in the World*, *The new Reformation?*, amén de otros escritos y artículos, en los que en un apartado o bien a lo largo de todo el trabajo, se tratan diversos aspectos eclesiol6gicos, si bien siempre desde un punto de vista pastoral. El libro está prolongado por el mismo Robinson y cuenta además con una introducci6n del autor de la tesis en la que se narra la biografía sintetizada del mismo Robinson. Al final del libro están recogidos todos los trabajos del obispo desde el año 1945 al 1965.

En la primera parte se trata de la Iglesia como cuerpo de Cristo y comunidad escatol6gica. El camino que sigue en el análisis es idéntico en ambos casos: estado de la cuesti6n, interpretaci6n de Robinson y una pequeña contribuci6n crítica. Asimismo se tocan en esta primera parte otros dos aspectos fundamentales: el ministerio y la liturgia. En la segunda parte, se trata de la Iglesia como comunidad secular y como comunidad misionera. Para sacar las conclusiones se fundamenta especialmente en *Honest to God* y *The new Reformation?*, analizándolas de forma objetiva, y dando la interpretaci6n más equilibrada de las mismas, lo que le han valido que el obispo Robinson diga: "Nadie más, que yo sepa, ha intentado ver cómo *Honest to God* encaja dentro del contexto de mis demás escritos teol6gicos. Yo mismo he encontrado sumamente iluminador el trabajo de R.-P. Mc Brien, pues hasta ahora no había tenido ocasi6n de reflexionar sobre la evoluci6n de mi propia obra".

Sólo nos cabe desear que se continúen los trabajos de este tipo. Frente a hombres como el obispo Robinson, con su acertada visi6n del futuro y su afán de abrir caminos, sólo son necesarios hombres que completen sus trabajos, los cuales, son siempre sobre ciertos aspectos de la realidad y, por tanto, parciales, aunque con esto no queremos decir que no sean hombres como Robinson, los que verdaderamente nos ayudan a comprender los signos de los tiempos para que caminemos sin cesar hacia un cielo y una tierra nuevos.—G. CANTERA.

COLOMER, E., *Iglesia en diálogo*. Nova Terra, Barcelona 1969, 18 × 13, 186 p.

En este libro, el P. Colomer, haciéndose partícipe de las ideas de los grandes pensadores actuales, expone, desde perspectivas conciliares, las consecuencias de

una Iglesia católica postconciliar en diálogo, junto con la problemática de que va acompañado todo este mismo diálogo.

A partir de unos esbozos sobre una filosofía y una teología del diálogo, fijándose especialmente en las condiciones de nuestra nación, nos da un sintético y enjundioso panorama de las vicisitudes históricas por las que ha habido que pasar hasta llegar a la situación actual. Desde qué el libro se dedica a analizar el diálogo intraeclesial y el extraeclesial.

Son especialmente interesantes, dentro del diálogo extraeclesial, los apartados dedicados al diálogo con los marxistas, donde se exponen los progresos realizados en este campo por los pensadores de ambos frentes, representados por el P. Rahner y R. Garaudy, y el dedicado al diálogo con los cristianos no católicos, por las perspectivas de conversión ecuménica que son expuestas. En el diálogo intraeclesial hace un análisis de todas las tensiones vivificadoras que está sufriendo la Iglesia actual, precisamente a causa de esta apertura al diálogo.

Creemos que estudios como este del P. Colomer, pueden servir de guías en los pasos a tientas que hoy se dan, porque tienen la virtud de hacer que nos paremos un momento al borde del camino, y pensemos, si, realmente, estamos "haciendo camino al andar", si seguimos tratando de encontrar la huella de Cristo en cada hombre con el que nos cruzamos y en cada situación concreta a la que nos enfrentamos.—G. CANTERA.

SPERNA. WEILAND, J. *La nouvelle théologie*. Desclée de Brouwer, Paris 1969, 13 × 20, 300 p.

Como dice Schillebeeckx en su prólogo, el autor, al hacernos una exposición de los autores de la nueva teología protestante no pretende mostrar en qué se equivocan o en qué tienen razón: lo que quiere es iluminar en lo posible las intenciones profundas que motivan su investigación teológica. El estudio de los autores (13 en total, los más importantes y conocidos) es forzosamente breve, pero da una idea clara de cada uno de ellos, esforzándose además en presentar su propio lenguaje y terminología de cada uno en su lengua original; también es de notar las acertadas relaciones que descubre con los maestros de la filosofía, sobre todo con Heidegger. Un primer capítulo examina globalmente el terreno: la secularización y el secularismo, relaciones con la fe, y metamorfosis de la imagen del mundo a causa del pensamiento no figurativo. Como conclusión se examinan los puntos de convergencia o discrepancia: Dios, revelación, Cristo, Cristología, el hombre, la Iglesia, la fe. Un libro que por su claridad y visión global merece nuestro aplauso.—M. ACEVEDO.

VERGÉS, E. - DALMAU, J. M., *Dios revelado por Cristo*. BAC, Madrid 1969, 21 × 13, 549 p.

Este volumen correspondiente a la serie *Historia Salutis* dirigida por los Padres Solano, Aldama y Pozo, de la Compañía de Jesús, pretende y logra ser una monografía teológica, un estudio profundo y científico sobre el misterio trinitario, eje de la doctrina dogmática del Cristianismo. Sus autores siguen el método recomendado por el n. 16 del Decreto *Optatum Totius* del Concilio Vaticano II. En consecuencia, nos ofrecen una exposición clara y seria de los problemas trinitarios en sus aspectos bíblico, patrístico, teológico y pastoral. Su síntesis sobre la doctrina trinitaria demuestra la unidad de esta doctrina en las fuentes bíblicas neotestamentarias, sin menoscabo de los peculiares matices de cada escritor, el eco y repercusiones en las comunidades eclesíásticas de todas las épocas y plantea a su vez una serie de interrogantes que se ofrecen al estudio y reflexión de la teología contemporánea. Toda la exposición doctrinal va dividida en tres grandes apartados.

1.º Recoge los datos bíblicos sobre la divina revelación, a partir de la prefiguración del Antiguo Testamento, el mensaje de Cristo hasta la plenitud del Nuevo Testamento.

2.º Se estudia la expansión reveladora y su progresivo desarrollo en la conciencia de la Iglesia, sobre todo en la época patristica.

3.º Mediante la reflexión teológica y a base de los datos anteriores se formula una problemática actual y viva tendente a destacar el carácter salvífico de la revelación, así como la necesidad de dar el debido relieve a la doctrina trinitaria de los grandes maestros. Se trata sin duda de un avance interesante y logrado, encaminado a renovar sobre todo la teología trinitaria. La formulación de tales doctrinas teológicas en castellano, con método crítico y fluidez expositiva, supone un denodado esfuerzo y una venturosa expansión que coloca la renovación de los estudios teológicos al alcance de los estudiosos seglares. Enhorabuena a la BAC, a los ilustres directores de esta serie y a los competentes realizadores de esta magnífica Historia de la Salvación.—P. DICTINIO R. BRAVO.

ADNÉS, P., *El matrimonio*. Herder, Barcelona 1969, 21 × 14, 269 p.

Con razón ha sido elogiada esta nueva colección que Herder nos ofrece: "El misterio cristiano"; sin embargo quisiéramos, una vez más, hacernos eco del valor que supone una serie de estudios teológicos que "respondan a la sed de coherencia que experimenta el alma del cristiano". Creo que este volumen sobre el matrimonio, como los hasta ahora aparecidos, reúne dos valores que hoy más estiman tanto profesores como alumnos: pleno de *sugerencias* para el profesor que puede comprobar y profundizar con la abundante bibliografía que estos volúmenes le ofrece; y *síntesis* y orientación doctrinal precisa que facilita la labor asimilativa y formativa del alumno.

En el presente volumen P. Adnés nos ofrece un estudio exhaustivo y preciso del matrimonio como sacramento de la Nueva Ley sin descuidar el aspecto de institución natural que, sin duda alguna, ayudará a la mejor inteligencia del sacramento. En el conjunto del tratado se pueden apreciar dos partes: la primera, en la que nos ofrece un estudio de teología positiva, teniendo en cuenta los datos suministrados por la Biblia y la Tradición y su desenvolvimiento histórico; la segunda, un ensayo de síntesis doctrinal, que reúne en forma de tesis toda la problemática que nos plantea la teología positiva.—N. ROMÁN.

Zur Lage der Theologie, K. Rahner antwortet Eberhard Simons. Patmos, Düsseldorf 1969, 11 × 20, 61 p.

Patmos está editando unos libritos en que recoge entrevistas o diálogos entre teólogos de nota sobre diversos problemas del momento presente, planteados después del Concilio Vaticano II. En el que aquí presentamos, Simons entrevista a K. Rahner sobre la nueva situación en que se halla la teología después del citado Concilio. La teología tradicional tiene muy poco que decir a los problemas centrales modernos. Por lo mismo, la teología futura ha de concentrarse en un punto de vista que apenas se ha tocado hasta ahora. Medio de esta tarea es la cristología antropológica. La clave formal para esta tarea es, según Rahner, la tan conocida teoría del pensamiento transcendental. ¿Cómo se realizó este modo de pensar en la teología católica hasta ahora? ¿Podría esto renovar realmente la fe cristiana? Estas cuestiones deben discutirse hoy y es lo que esta entrevista patentiza vivamente.—I. RAMOS.

DAECKE, E., *Der Mythos vom Tode Gottes*. Furche, Hamburg 1969, 11 × 18, 191 p.

No es un libro amplio y exhaustivo ni de discusión teológica profunda sino que el autor intenta ofrecer al lector una visión panorámica del problema. En la primera parte trata el problema de la muerte de Dios en la historia y en la actualidad. Ejemplos son, Jean Paul, primero en hablar de ello, en su novela "Das Siebenkäs" (1796). Hegel y Nietzsche ya sabemos en qué términos hablaron del

tema. Pero donde más vigor ha tomado esta idea es en el ateísmo cristiano de USA y su teología radical, que se dice cristiana, y el autor aborda otras cuestiones más concretas. Participe de estas ideas es la germanista y teóloga alemana Dorothee Sölle con su "Cristianismo ateo". Todo ello lleva al autor a imponerse una pregunta de una cristología sin teología. Vahanian y Cox, aunque parezca paradójica, critican la teología de la muerte de Dios. Todo esto no es más que un encierro en el dualismo de un mundo sin Dios y un Dios sin mundo.

Según esto, ¿cuál es el futuro del Dios muerto? Después de la muerte, acaece la resurrección. Para obviar la solución, el autor reporta las respuestas de Jüngel, Koch, Moltmann, Pannenberg, K. Rahner, Metz, Schillebeeckx, y De-wart. Finaliza con una breve disertación sobre la teología del futuro.

Ya no se dice que Dios ha muerto, sino que esa teología de nuevo ha muerto. Por eso, la muerte de Dios ha pasado a ser un nuevo mito, como los mitos antiguos de la vida de Dios. De ahí el título.—I. RAMOS.

GERLITZ, P., *Kommt die Welteinheitsreligion?* Furche, Hamburg 1969, 11 × 18, 143 p.

Ya son muchos los estudios sobre la historia de las religiones. El presente intenta plantear unos interrogantes sobre la actualidad y su solución futura. Cuestiones sobre la posición de la religión en un mundo de mañana, sobre la formación de su futuro, su resistencia a la prueba de fuego de la secularización, etcétera. ¿Se iniciará un diálogo recíproco a pesar de sus limitaciones y dogmas, o se encontrarán conjuntamente y en un mundo común? Estas son las cuestiones que se plantea el autor conforme a un perfil del futuro. De acuerdo con este enfoque general analiza las varias religiones de categoría fundamental por su número de adeptos y doctrina. Abre el libro el capítulo sobre el cristianismo, sigue el dedicado al judaísmo, y las distintas religiones mundiales: budismo, hinduismo, sintoísmo, religión natural y psicoanálisis. ¿Se llegará en el futuro a una síntesis de estas religiones? En su respuesta analiza las posibilidades y límites de una religión universal. Concluye con un estudio dedicado a la unidad del cristianismo y unos interrogantes a la sociedad mundial de mañana.—I. RAMOS.

BAILY HARNED, D., *La ambigüedad de la Religión*. Grijalbo, Barcelona 1969, 12 × 19, 82 p.

Cuando el hombre prescinde de la adoración de un verdadero absoluto acaba por crearse sus propios ídolos, sus propios mitos e incluso su propio ritual. Por eso el autor quiere defender que si la religión ha de ser ambigua como todo lo humano, no tiene por qué ser más que cualquier otra cosa auténtica; la evolución de la teología protestante en los últimos siglos, desde una defensa a ultranza de la Religión a un cristianismo sin ella, totalmente secular, es un dato curioso de la influencia del momento histórico en la teología. Pero siempre es necesaria la crítica de las posturas históricas que prescinden totalmente de algo que no hay que considerar ciertamente como fin, pero que ya en la misma revelación fue un medio de expresión y de vivencia de la relación con Dios. El libro, pues, da abundantes luces en la actual polémica entre religión o secularidad, y el autor se muestra preparado histórica y doctrinalmente.—M. ACEVEDO.

RAHNER, K., *Serviteurs du Christ*. Mame, Paris 1969, 14 × 21, 296 p.

El autor quiere hacer notar desde el prólogo lo limitado y fragmentario del presente libro, que no pretende dar una síntesis teológica de todos los aspectos del sacerdocio católico, sino recoger diversas conferencias, artículos, meditaciones o sermones en los que él ha analizado una reflexión diferente sobre el sacerdocio. Sin embargo, la profundidad de Karl Rahner hace que ya antes del Concilio se encuentren en él cosas hoy de todas aceptadas. Se contienen diversos géneros literarios según el origen: desde exhortaciones a seminaristas hasta ex-

posiciones propiamente teológicas; hay artículos sobre temas centrales del sacerdocio y otros sobre temas más accidentales. Pero en el fondo de todo late lo que él mismo resume en el prólogo: por mucho que se desmitologice el sacerdocio, es preciso desembarcar siempre en el misterio de la existencia cristiana auténtica, que él más que nadie tiene la misión de predicar.

Entre los títulos de los artículos podemos citar a modo de ejemplo "significación del ministerio jerárquico"; "rostro actual y futuro del sacerdote"; "la fe del sacerdote en la hora actual"; también tiene dos de importancia e interés sobre todo por el estado de la cuestión en el momento presente, "en torno a la discusión actual sobre el celibato sacerdotal"; otros artículos son de "testimonio": un hombre que confiesa sinceramente que "no nos ha pesado ser sacerdotes". Un libro en consecuencia en la línea vivencial y profunda del autor que le da luz.—M. ACEVEDO.

XIRINACS, I. M., *Secularización y Cristianismo*. Nova Terra, Barcelona 1969, 14 × 20, 200 p.

Con una mentalidad un tanto teilhardiana de la realidad global, aplicada no ahora a la evolución biológico-antropológica sino a la evolución de lo Secular y de lo Sacro, el presente trabajo es una de las pocas colaboraciones originales españolas sobre los teólogos de la secularización y el ambiente de dicha teología.

En la primera parte estudia una serie de dobles (vida-estructura; sagrado-profano; siglo-eternidad; espíritu-progreso), para llegar a la conclusión de que el mundo moderno ha optado por los segundos términos. En la segunda parte hace una original interpretación de la historia secular y la historia santa en Occidente, así como de la existencia de la tercera ciudad, o ciudad del mal, a la que realmente se opone el cristianismo. En la tercera y cuarta parte estudia la aportación específica de diversos autores ya consagrados del cristianismo y secularidad, para terminar en unas conclusiones personales.—M. ACEVEDO.

BISHOP, J., *Los teólogos de la muerte de Dios*. Herder, Barcelona 1969, 12 × 20, 256 p.

Lo más característico de nuestra época no es precisamente el avance de la ciencia, ni el dominio técnico de la naturaleza, sino el predominio de una mentalidad que ha hecho posible ambas cosas. El hombre de hoy ha cambiado su actitud ante la realidad exterior, que conforma y estructura en lugar de acatarla; pero al descifrar los misterios de la naturaleza, el "misterio" se esfuma en el horizonte del hombre. Y con él, los sentimientos de respeto, adoración, culto, y el mismo Dios. Alguien que, según propia confesión, sentía en sí mismo el desarrollo de este pavoroso proceso, se creyó en el deber de certificar la "muerte de Dios".

Este es el Status quaestionis que ha inspirado la composición de este libro. ¿Ha muerto Dios? ¿En qué sentido? ¿Cómo ser cristiano en un mundo que ha dejado de serlo y testimoniar el Evangelio en un mundo desacralizado y secularizado?

Un grupo de teólogos anglosajones, todos ellos de renombre mundial, conocidos con el nombre de grupo "de la muerte de Dios", busca una respuesta a los problemas planteados por esta situación, nueva al menos en un aspecto.—J. FUSTER.

Cox, H., *No lo dejéis a la serpiente*. Península, Barcelona 1969, 19 × 14, 222 p.

Harvey Cox es un representante típico de la "nueva generación" de teólogos norteamericanos. En esta nueva obra del conocido teólogo bautista, autor también de "La Ciudad Secular", nos ofrece ahora una selección de ensayos y artículos más recientes sobre temas de una actualidad tan indiscutible como los de la muerte de Dios y el futuro de la teología; el advenimiento de la ciudad

secular; la nueva fase en la confrontación cristiano-marxista; su propia experiencia en Alemania Oriental y Checoslovaquia; o la "nueva generación" en las iglesias americanas.

En verdad, la originalidad del pensamiento coxiano expuesto aquí, consiste en su llamada al sentido de responsabilidad del hombre y de los pueblos de hoy ante Dios y ante ellos mismos. En la exposición, resalta calaramente cómo Adán y Eva no asumieron su responsabilidad de decidir su sino: lo dejaron a la serpiente. Por eso el autor nos estimula a sumergirnos en un mundo en revolución, cuyos perfiles nosotros mismos debemos determinar. Sus páginas nos recuerdan que el hombre ha sido creado para que decida personalmente su destino y no deje que la serpiente le diga lo que tiene que hacer.

Lo manejable, buena encuadernación, y sobre todo la profundidad y la actualidad de los temas expuestos, harán que el libro sea bien aceptado de manera especial por aquellos que quieran tener ideas claras sobre la relación "fe y decisión".—A. FERNÁNDEZ.

MATELLÁN, S., *Teología cristiana I*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, 22 × 15, 248 p.

La "Teología cristiana" del P. Matellán, viene a llenar en parte al menos, ese vacío de la literatura religiosa española. Su libro es teología nueva para tiempos nuevos; nueva, no porque trate doctrinas nuevas, sino por la manera nueva de exponer la permanente revelación del Padre en Cristo.

El autor trata de ofrecer, como dice en la presentación de la obra, "una síntesis de teología que pueda ser manejada por cualquier cristiano, intelectual o no, interesado en el conocimiento más profundo de su religión". El P. Matellán llama a esta teología *cristiana*, no sólo porque trata de los Misterios del Cristianismo, sino también y principalmente porque los trata todos desde Cristo. Jesús de Nazaret es la palabra que nos dice todo; por ello sólo en El y desde El podemos descubrir el verdadero sentido de todos los misterios de nuestra fe, a partir del Misterio Radical, que es el Misterio de Dios.

Este primer tomo lo titula el autor "El misterio de Dios en Cristo", de ahí que los temas y el enfoque que ha dado a su libro vayan dirigidos a comprender y responder a todo lo que lleva consigo la teología del misterio de Dios en Cristo.

Creemos que el libro está plenamente logrado y que responderá a las esperanzas de muchos seglares ansiosos de conocer sin grandes artificios las principales verdades de la teología católica.—A. FERNÁNDEZ.

BRANDENBURG, A., *Martin Luther, gegenwartig*. Schöning, München-Paderborn-Wien 1969, 23 × 14, 160 p.

¿Qué fue la Reforma, o qué es la Reforma? Con frecuencia, agrandamos los accidentes y olvidamos lo sustancial: durante siglos se pedía en la Iglesia una reforma y hoy se continúa pidiendo la reforma. El episodio de Lutero, deslumbrante y heroico, no deja de ser un simple episodio en la esencia de la "reforma eclesiástica". Pero, por eso mismo, Lutero reviste una importancia especial: todo aquel que pretenda reformar, deberá tener en cuenta la experiencia de Lutero. Lutero continúa influyendo en la actualidad mediante su reforma, Lutero es una figura que está presente hoy en la intención reformadora del Catholicismo. El Concilio Vaticano II ha obligado a los católicos a dialogar con el Protestantismo. Pero el diálogo supone una información y una preparación adecuada. Por esto, el libro que aquí presentamos a nuestros lectores es muy interesante. El autor, sin pretender agotar el tema, nos presenta una serie de tesis que preocuparon a Lutero y que nos preocupan hoy a los católicos. Especialmente, en cuanto la "reforma" constituye uno de los fundamentos de la existencia eclesiástica. Una Iglesia que no se reforma y que se cree ya "reformada" está prácticamente condenada. No es una Iglesia inteligente. Los católicos, quieran o no, tienen que ocuparse de Lutero. Es posible que sólo los católicos sean ca-

paces de comprender a Lutero. Pero tienen que estudiarlo. Este libro se nos presenta como una información interesante. Una ligera bibliografía orienta al lector y da al libro un relieve científico y aceptable. Lutero es un hombre actual, un hombre de hoy que discute con nosotros los problemas esenciales de la Iglesia. La presentación editorial del libro es esmerada.—L. CILLERUELO.

HILLMAN, J., *Die Begegnung mit sich selbst. Psychologie und Religion*. E. Klett, Stuttgart 1967, 20 × 12, 142 p.

Es un hermoso librito que nos convence de que la religión es algo innato en el espíritu humano, algo que se identifica con lo mejor del hombre, algo que no puede desaparecer, mientras exista el hombre. El hombre es esencialmente religión y no otra cosa. El Psicólogo estudia la energía profunda del alma humana y se pregunta si los sueños y símbolos pueden orientarnos sobre el futuro de la religión en la tierra. ¿Hay una experiencia de Dios? ¿Caen la immanencia y la trascendencia dentro de una experiencia psicológica? Este librito destinado a un público universal, suscita realmente preocupaciones interesantes.—L. CILLERUELO.

WIELGELS, M., *Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura*. K. Alber, Freiburg-München 1969, 22 × 14, 192 p.

El concepto de Creación funda la ideología medieval. Pero no como institución óptica del ser, sino como explicación ontológica del mismo. Es la influencia de la filosofía griega. Buenaventura y la escuela franciscana conserva una herencia típica agustiniana y bíblica: la libertad de Dios, de un Dios personal que crea al hombre como libre y correspondiente. Así la creación aparece como principio de un diálogo entre la Majestad divina y la dignidad humana. El autor nos presenta así la teoría de San Buenaventura acerca de la Creación como diálogo sistemático, como "lógica de la espontaneidad", la cual independientemente de sus aspectos formales y "escolásticos", anuncia al Idealismo alemán, pues se presenta como "simbiosis de Escolástica y de Idealismo", como el punto culminante de la metafísica clásica, y como correctivo de la misma. Margot nos ofrece por primera vez a Buenaventura, como un proceso de hermenéutica, o de sentido, y al mismo tiempo le hace hablar el lenguaje actual, ya que los problemas esenciales del hombre no tienen tiempo. Tratándose de una tesis doctoral, el libro nos ofrece una amplia bibliografía, y las formalidades científicas de costumbre.—L. CILLERUELO.

DÜPPELMANN, L., *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Th. von Aquin*. K. Alber, Freiburg-München 1969, 22 × 14, 160 p.

Este librito, como el anterior, pertenece a la colección *Symposion*, que tan hermosos libros nos viene ofreciendo, y es también una tesis doctoral, con las acostumbradas formalidades de bibliografía y método. El título anuncia que se trata de exponer el pensamiento del Aquinate, acerca de la Creación, tanto en su aspecto óptico, como en el ontológico. El Aquinate pone de relieve que el mundo es una realidad diferente de Dios. ¿Pero cómo entender esa diferencia? ¿Es el mundo extraño a Dios? El autor analiza la doctrina tomista de la "participación", la presentación del ser como "acto" y la independencia de Dios frente al mundo, llegando a la conclusión de que el pensamiento de Tomás es "dialéctico". El Mundo es la "Creación de Dios". Esta conclusión permite un conocimiento "ontológico" de Dios, un conocimiento muy distinto del que tradicionalmente se acepta, comparando a Dios con un artesano y al Mundo con una manufactura. Dios existe en sí mismo, como diferente del mundo, pero al mismo tiempo Dios es la Diferencia entre El y su Creación. De este modo, Tomás es expues-

to a la manera del M. Eckehard, y también a la manera de muchos críticos modernos. Se trata pues de hacer ver que el pensamiento de Tomás tiene actualidad y explica muchas cosas y problemas actuales, sin excluir los problemas de la teología de la muerte de Dios. Dios es presentado como "Diferencia", y ese término anuncia un complejo de problemas que el futuro tendrá que afrontar.—L. CILLERUELO.

WALTER, L., *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*. F. Schöning, München-Paderborn-Wien 1968, 23 × 16, 154 p.

Presentamos a nuestros lectores esta tesis doctoral, en la que el autor estudia profunda y sistemáticamente la obra entera de Escoto, para aclarar la naturaleza de la fe. La situación de Escoto, dentro de la Edad Media, permite al autor concluir que las corrientes doctrinales iban por unos caminos tales que hoy nos permiten pensar que Lutero dependía en gran parte de la Escolástica. Pero por encima de las condiciones temporales, el problema de la fe en Escoto ofrece perspectivas muy interesantes para el hombre de hoy como para el hombre de todos los tiempos. Escoto, al fin de la edad de oro de la Escolástica nos advierte que la crítica condiciona todas las construcciones maravillosas. Escoto es ya un crítico, al mismo tiempo que un escolástico. La Tesis es llevada con análisis ejemplar y nos plantea maravillosamente los problemas de Escoto, que son ya diferentes de los que trataba de resolver Santo Tomás de Aquino, o los que preocupaban a San Buenaventura. Escoto piensa en el futuro, en nosotros, y por eso sus construcciones nos interesan mucho más que las de los Escolásticos anteriores. Esta Tesis se hace imprescindible, ya que son muchos los autores que han escrito libros sobre el concepto de la fe en Escoto, lo cual indica la importancia del tema. Walter examina todos los estudios anteriores y organiza las conclusiones de manera que se hace imprescindible, ya estemos de acuerdo con él, ya estemos en desacuerdo. La presentación editorial es limpia y esmerada.—L. CILLERUELO.

BEUMER, J., *Erasmus der Europäer*. D. Coelde, Werl/Westf. 1969, 24 × 17, 128 p.

Los problemas actuales de Europa nos hacen con frecuencia mirar hacia el pasado, especialmente hacia el "humanismo". En esta perspectiva tiene singular interés Erasmo, cuyo centenario se celebró el año pasado. Fue sin duda un Campeón de la Europa unida, que soñamos hoy. El autor había publicado ya dos estudios, dedicados al humanismo italiano y al humanismo alemán. Ahora completa y redondea el estudio ampliando los horizontes: además de Alemania e Italia, entran aquí Francia, Inglaterra y España. España ofrece un espectáculo lamentable, no sé si es porque el autor ignora los estudios españoles o porque tales estudios españoles no le merecen suficiente confianza: su fuente es Bataillon, y los autores citados por él. Es triste además, porque habría que hacer una investigación exacta de los "erasmistas" españoles, y de su paradero dramático. Un libro como este sugiere interesantes reflexiones en estos momentos en que Europa trata de unirse bajo un signo humanista y en que la monástica España va a ensayar su incorporación a una Europa humanista.—L. CILLERUELO.

SCHEFFCZYK, L., *Der Mensch als Bild Gottes*. Wissenschaftl. Buchges., Darmstadt 1969, 19 × 12, 538 p.

Presentamos a nuestros lectores un libro magnífico, que se ocupa del hombre como imagen de Dios. Este es el tema más actual y más interesante de nuestra generación. Lo presenta Leon Scheffczyk, pero es una veintena de Profesores los que se ocupan del tema en sus diferentes aspectos. Como ocurre en estas "coincidencias", hay grandes ventajas y hay pequeñas desventajas. La unidad, el sistema, la lógica, reclamarían un mayor cuidado, pero la variedad, la simultaneidad, la multiplicidad, logran un efecto sorprendente para evitar el fana-

tismo, el logicismo, el sistematismo. Lo más importante es el totalitarismo con que es tratado el tema. Los textos antiguos y los modernos se juntan para hacer comprender la vitalidad y la actualidad del tema más importante de nuestro tiempo. Cada uno de los especialistas estudia el tema desde un punto de vista, y de ese modo se logra un conjunto maravilloso. Es indudable que este libro quedará como fundamento de muchos estudios que se están en la actualidad perfilando y que necesitan un suficiente conocimiento de causa, tal como lo ofrece este hermoso libro. La presentación editorial es también magnífica.—L. CILLERUELO.

BIELMEIER, J., *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*. Pustet, Regensburg, 20 × 12, 130 p.

Este librito se compone también de una serie de estudios de especialistas. El título del libro indica ya la orientación y el sentido de estos estudios. Son ocho estudios que se enfrentan con el problema de la Teología, en su presente y en su futuro, dando por descontado que el pasado ha pasado ya. El problema de la teología es estudiado con amor y con preocupación. Se añade a fin de cada estudio una bibliografía elemental, que explica el porqué del problema. Es uno de estos hermosos libros que hoy se leen con avidez, porque es la voz de nuestra propia conciencia, que nos pide una explicación acerca de nuestra postura cristiana. La presentación es limpia y esmerada.—L. CILLERUELO.

SCHILLEBEECKX, E., *María madre de la Redención*. Fax, Madrid 1969, 20 × 16, 270 p.

Si la mariología dice hoy día algo al teólogo, tenemos que decir que es por estar insertada en una cristología y dentro de la eclesiología. Actualmente no podemos separar a María ni de Cristo, ni de la Iglesia. Este es el intento de Schillebeeckx en el presente libro. En general podemos decir que es una obra clásica con pretensiones modernas. Se entretiene mucho en cosas poco importantes, dejando pasar por alto otras que actualmente tienen más importancia. Quizá sea porque dentro de un tratado es más difícil expresar las ideas propias, que en un artículo de cualquier revista.

Si tenemos en cuenta el tiempo en que fue escrita la primera edición, el libro trata claramente los problemas más importantes, en relación con el tema, (como pueden ser, el puesto de María en la historia de la salvación, Unión íntima de Cristo con María y María Madre de todos los hombres), dependiendo siempre de la maternidad divina, aceptada en la fe, como primer principio mariológico.—CRISTÓBAL VERGARA.

ZURDO, M., *De Mounier a la teología de la violencia*. Iris de Paz, Madrid 1969, 19 × 15, 185 p.

El libro que presentamos es un escrito que, por su estilo eminentemente "anti" y apoloético parece más del siglo pasado que del nuestro. Su tesis es demostrar la postura equivocada de Mounier en sus relaciones con el "progresismo" y el marxismo, afiliándole los movimientos que él llama "seudoprogresistas" actuales implicados en su afán social con el marxismo. Nos da una visión panorámica partiendo de Lutero hasta el existencialismo y la nueva moral, queriendo enraizar las tendencias actuales en sus fuentes verdaderas y, dicho sea de paso, "heterodoxas". A parte de frecuentes juicios que nos da el autor sobre, por ejemplo, la moral, el existencialismo, el personalismo, que me parecen faltos de razón, considero como una postura sumamente cómoda la de juzgar movimientos nacidos de un afán apostólico y cristiano legítimos, desde una mesa de trabajo, bastante alejada del mundo y su problemática siempre comprometedoras. Sí, es indudable que ha habido y hay errores dentro de muchos de tales movimientos, pero, ¿su parte de verdad? ¿sus razones profundas? ¿su génesis en su momento socio-cultural?...—JOSÉ L. BARRIO.

Ciencias Morales y Derecho Canónico

WICKLER, *Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe*. Droemer Knaur, München-Zürich 1969, 20 × 13, 279 p.

De todos es conocida la discusión que se ha producido como consecuencia de la afirmación de la *Humanae Vitae* de que todo acto matrimonial debe quedar abierto a la generación. Han hablado generalmente teólogos, juristas, sociólogos y médicos, pero no habíamos escuchado a ningún biólogo. Uno de ellos es el Dr. Wickler. En su libro nos expone cuanto él ha observado en los animales sobre su conducta en cuanto al apareamiento, propagación de la especie y cuidado de los retoños. Cree que este estudio puede aportar nuevas luces al estudio del tema central de la encíclica. Y parece llegar a la conclusión de que sus observaciones sobre los animales crea no pocas dificultades a las afirmaciones fundamentales de la encíclica.—Z. HERRERO.

TILMANN, K., *La penitencia y la confesión*. Herder, Barcelona 1967, 18 × 11, 380 p.

Ya hace unos años que publicaba Tilmann sus reflexiones y con ellas apuntaba a lo que hoy día es un movimiento común entre moralistas y pastoralistas que terminará por imponerse entre todos aquellos que piensen un poco. No es ningún libro de carácter científico-técnico. Se mantiene a distancia de los graves problemas teológicos que hoy se estudian sobre el sacramento de la conversión. Y sin embargo sus intuiciones fundamentales son las que están guiando la reflexión actual sobre el sacramento de la conversión o de la amistad, como le llaman otros. Intuiciones que pudiéramos resumir: visión bíblica de la culpa y de la conversión, personalismo como compromiso de la persona humana con la Divina. Mentalidad que sin más libera totalmente dicho estudio del juridismo acostumbrado y del mecanismo del sacramento. No se trata de confesar, relatar diríamos más apropiadamente, sino de convertirse de corazón. Como consecuencia no se recata en expresar sus pensamientos contrarios a la forma de examen que desde hace tiempo indefinido venía practicándose. Se encontrarán reflexiones muy aceptables sobre los acostumbrados formularios de confesión. El desarrollo de sus pensamientos poseen la vitalidad suficiente para crear una mentalidad capaz de comprender los actuales debates en torno a este sacramento.—Z. HERRERO.

LARRABE, J. L., *El matrimonio cristiano en la época actual*. Studium, Madrid 1969, 21 × 14, 226 p.

Ya el prólogo nos indica lo que más tarde confirma la lectura del libro: se trata de divulgación de las doctrinas actuales sobre el matrimonio, y del pensamiento comúnmente aceptado. Una divulgación inteligentemente llevada, dominada por la visión bíblica y bastante actualizada con algunos de los movimientos de última hora y con un ligero resumen de la *Humanae Vitae*.

Sin embargo no estamos de acuerdo con no pocos de los puntos que toca someramente y que son precisamente los que más se agitan en la actualidad y más preocupan a los moralistas: relación entre los fines del matrimonio a la luz del Concilio Vaticano II, posición ante la enseñanza de la *Humanae Vitae* en la que mantiene una postura indefinida.—Z. HERRERO.

VIARIOS, *Die Ehe. Zur aktuellen theologischen Diskussion*. Herder, Freiburg 1969, 18 × 10, 141 p.

El grupo de redactores de este librito, varios de ellos dominicos, se plantean con valentía los problemas sobre los que habla hasta el hombre de la calle: ¿por

qué los hijos de un matrimonio mixto han de ser educados católicamente?, ¿es que realmente no puede darse ninguna comunión entre la comunidad cristiana y aquellos que habiéndose casado se han separado y contraído un nuevo matrimonio?, ¿el matrimonio civil, no seguido del eclesiástico, no crea un matrimonio válido? ¿no existe ninguna solución mejor? Evidentemente que no tratan de dar solución alguna a estos problemas. Pero sí que tratan de aportar una serie de datos que se han de tener en cuenta a la hora de pensar sobre estos interrogantes. Datos entresacados de la historia y de la misma teología. Realmente se hace interesante su lectura, aún para los mismos estudiosos consagrados de estos temas. Excelente presentación.—Z. HERRERO.

MARTÍNEZ CAVERO, M., *Matrimonio Concilio y postconcilio*. Studium, Madrid 1969, 19 × 11, 114 p.

Un librito de divulgación de la doctrina del Concilio Vaticano II y de la *Humanae Vitae*. Después de enmarcar en un ambiente bíblico la doctrina matrimonial pasa a exponer el pensamiento conciliar y el de la *Humanae Vitae*. Esta completa el pensamiento del Concilio, en su opinión. La divulgación está orientada por una mentalidad claramente definida que se esfuerza en expresar ideas antiguas con locuciones nuevas. Es una defensa decidida y abierta de lo que algunos consideran la decisión última y decisiva del Magisterio.—Z. HERRERO.

GUARNERO, C., *La legge dell'amore*. Lice, Padova 1969, 17 × 12, 319 p.

Es el fruto de una vida dedicada a los problemas educativos y familiares y de la colaboración de su propia esposa. Está, pues, redactado con una gran sencillez y con la experiencia vivida de una forma consciente por un padre que ha visto crecer a sus hijos y plantearse los interrogantes de la vida. Trata de presentar a los jóvenes todo aquello que puede beneficiarles referente a su maduración sexual tanto desde el punto de vista fisiológico, psicológico, higiénico, moral, social, religioso y espiritual. Con ello intenta hacer ver a los jóvenes un mundo más hermoso y menos cargado de nerviosismo en este campo de la sexualidad. Sin embargo no se deja dominar por el sentimentalismo. Domina el volumen una fuerte conciencia de los valores morales y espirituales de la vida corporal y terrena. En su opinión esta convicción personal constituye el fundamento básico de toda una recta maduración psicológico-sexual de la persona.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Desintegración familiar*. Studium, Madrid 1968, 20 × 14, 386 p.

Es un libro que trata de estudiar y precisar las causas que sustentan la incertidumbre que reina actualmente en torno a la familia. Son una serie de causas de tipo político, económico y sociológico que invitan a repensar toda la posición familiar. Es un problema de tipo colectivo que se refleja con mayor o menor fuerza en los diversos países. Por ello, estos artículos, aunque se refieran de una forma especial a Méjico, tienen también gran valor para nuestra sociedad puesto que no son grandes y considerables las diferencias existentes entre ambas sociedades. Son estudios generalmente de bastante valor que varía según los diversos autores. Se hace interesante el estudio por ser monográfico desde los diversos puntos de vista: económico, sociológico, pedagógico, médico-filosófico, psiquiátrico y moral. También completa muy meritoriamente su referencia y estudio sobre la *Humanae Vitae* y alguno de los discursos de Pablo VI referente a la misma.—Z. HERRERO.

AUBERT, J. M., *Ley de Dios, leyes de los hombres*. Herder, Barcelona 1969, 21 × 14, 306 p.

Aborda J. M. Aubert un tema de los más ingratos en T. Moral. Siempre lo ha sido, pero mucho más hoy en que el hombre ha llegado a su mayoría de edad

y la ley parece que viene más que a orientarle, a perturbar su desarrollo integral. Movimiento este que arranca del Renacimiento y que culmina en el existencialismo: "Ya no hay nada en el cielo, ni bien, ni mal, ni nadie que me de órdenes. Porque yo soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino" (Sartre, J. P., *Les Mouches*, p. 135). "Sin embargo —nos dice Aubert— importa subrayar que lo que así se rechaza bajo el nombre de ley no es más que una mísera caricatura de la verdadera noción de ley, tal como fue elaborada por la teología medieval, sobre todo por Santo Tomás, noción que es preciso restaurar". De este modo la ley en lugar de oponerse a la libertad se convierte en su más segura garantía. Por eso el autor, aunque formula las tesis al estilo tradicional las remozó, con acierto, de un estilo personalista que nos agrada.

Pero no seamos ingenuos; también ha tenido su influencia, en la poca simpatía por la ley, el mismo enfoque que la teología moral viene dando a este tema; más que "teología" era un ensamblaje "leguleyo" insoportable...

De ahí que el autor reaccione con toda seriedad contra estas falsas concepciones de la ley y nos ofrezca una visión de la misma teniendo en cuenta la renovación bíblica y los problemas planteados por la vida moderna. Ley de Dios, leyes de los hombres. Sí, ya que no se trata de una dicotomía sino de una integración global de todo lo humano en el Reino de Dios.—N. ROMÁN.

ROBLEDA, O., *Quaestiones disputatae iuridico-canonicae*, Pontificia Universitá Gregoriana, Roma 1969, 172 p.

El P. Robleda ha venido publicando en *Periodica* una serie de artículos centrados, fundamentalmente, en estos dos temas: el acto jurídico y el oficio eclesiástico. Ahora se nos ofrecen todos juntos bajo el epígrafe general de *Quaestiones disputatae*. Se trata de una aportación positiva tanto por lo que hace a la equilibrada interpretación y valoración del *ius conditum* como por lo que hace a las perspectivas de futuro de cara al *ius condendum*. Particularmente interesantes son los dos últimos artículos: *noción del oficio eclesiástico en el Vaticano II y supresión o reforma del sistema benefical*.—P. RUBIO.

MEDINA, M., *La Organización de las Naciones Unidas*. Su estructura y funciones. Tecnos, Madrid 1969, 15 × 23, 199 p.

El subtítulo de la obra refleja perfectamente su contenido. Se trata de un resumen muy bien logrado sobre el establecimiento, propósitos, principios y medios de la ONU (parte 1.^a), la naturaleza jurídica de sus miembros y órganos de gobierno (parte 2.^a) y las funciones que la ONU está llamada a ejercer en el concierto de las naciones (parte 3.^a). Una sección apendicular en plan documental y unos índices muy orientadores redondean la labor del A. en su afán por hacer llegar al ciudadano medio español, con sencillez y eficacia, la imagen asequible y sin sofisticaciones del máximo organismo internacional.—P. RUBIO.

BEAUPERE, R., BLOCKLE, F., DUPONT, J., VAN LEEUWEN, P. y ORSY, R., *Le problème des mariages mixtes*, Cerf, París 1969, 14 × 20, 121 p.

La cuestión de los matrimonios mixtos es, quizás, la de mayor trascendencia en el campo ecuménico. Y sin embargo no es tan simple como para reducirla a su aspecto jurídico. En el trasfondo del mismo laten otros problemas: el humano y personal de los contrayentes, el de la educación de los hijos, etc., ¿Cómo lograr, pues, una solución justa y acorde con el Evangelio? A esta pregunta intentan contestar cinco teólogos que nos ofrecen en este volumen las conclusiones a que llegaron en su Coloquio de Nemi (cerca de Roma). Una comparación entre sus puntos de vista y los del Consejo Ecuménico de las Iglesias de 1967 nos hace concebir la esperanza de no hallarnos lejos de una solución aceptable.—P. RUBIO.

LAMSDORFF-GALAGANE, V., *El concepto de justicia en el marxismo soviético actual*, Porto y Cía., Santiago de Compostela 1969, 13 × 19, 165 p.

La bibliografía española sobre temas soviéticos, a pesar de ser abundante, no goza de mucho prestigio: es superficial, casi toda de segunda mano y bastante pobre en documentos. Todo el mundo cree tener derecho a hablar y escribir sobre Marx y el marxismo, aunque su información sea en muchos casos meramente panfletística. Por todo ello resulta consolador topar con libros como el que presentamos: serio, científico, documentado en fuentes directas y pensado por cuenta propia. Mérito éste agrandado por la juventud de su autor que, por estar blandiendo sus primeras armas, —el trabajo actual es parte de su tesis doctoral— hace concebir fundadas esperanzas de cara al futuro no sólo en su labor docente en la Universidad de Santiago de Compostela, sino también como investigador especializado.

El estudio consta de dos partes: *La justicia en el marxismo originario* —agudo análisis del pensamiento de Marx— y *La justicia en el marxismo soviético* —visión de conjunto de la relativización del concepto en aras de las exigencias de una política acomodaticia y cambiante—.

La obra de Lamsdorff no podrá faltar de la biblioteca particular de cualquier filósofo del derecho que quiera adentrarse de verdad en esa importante parcela de la filosofía jurídica.—P. RUBIO.

HARING B., *Teología moral en camino*. Madrid 1969, 17 × 12, 110 p.

R. KOCH, A. REGAN, S. O'RIORDAN, H. BOELAARS, J. ENDRES., *Antropología moral y pecado*, 7969, 192 p.; MURPHY-VEREECKE, *Estudio sobre historia de la moral*, 1969, 160 p.; HARING, B., *Moral y pastoral del matrimonio*, 1970, 64 p. El Perpetuo Socorro. Cátedra de moral San Alfonso.

Los presentes libritos forman parte de una nueva colección constituida en su mayor parte por artículos ya aparecidos en la revista "Studia Moralia". En el primer libro, Häring presenta los nuevos horizontes de la moral. La moral como ley de Cristo, ley de progreso, sacramental, del reino de Dios, el personalismo bíblico, etc. Un libro que muestra las nuevas actitudes frente a la moral y la superación fe-mundanía mediante la fidelidad a la llamada del momento.

En el segundo libro, diversos profesores de la Academia Alfonsiana estudian la antropología según el Gen. 1-11, la imagen de Dios en el diálogo con el mundo, la sociología de la vida personal y social según el Vat. II, la posibilidad de evitar el pecado grave en el justo (interpretación de la doctrina de Trento) y finalmente la insuficiencia de la Escritura para la elaboración de una moral actual.

Murphy analiza el pensamiento patristico y las ideas que deben preceder a una recta interpretación del pensamiento moral en los Padres. Vereecke estudia la historia de la teología moral moderna y las diversas causas que originaron las Instituciones Theologiae moralis. Ambos son estudios serios y profundos y bien situados históricamente.

Finalmente, Häring insiste en el carácter sagrado del matrimonio y en el amor conyugal como fuente de fidelidad e indisolubilidad matrimonial. Las páginas finales están dedicadas al problema de la regulación de la natalidad tal como se presenta en el Vat. II.

Una serie de libros indispensables para el hombre actual.—P. CLEMENTE GARCÍA.

Ciencias Pastorales y Espiritualidad

BERGER, R., *Kleines liturgisches Wörterbuch*. Verlag Herder, Freiburg im Br., 19 × 12, 496 p.

La metodología de los diccionarios se va extendiendo más y más cada día. Ellos sirven para una visión rápida pero verdadera y exacta de los problemas

de un determinado sector de ciencia. No son estudios profundos, pero sí suficientes para darse cuenta del estado de una reflexión.

Presentamos, con estas líneas, un pequeño diccionario de Liturgia que ha preparado el Dr. Berger, Profesor de Liturgia de la Universidad de München. Con ello constatamos con satisfacción cómo la Liturgia va incorporándose con todos los derechos de una ciencia sistemática y autónoma en el cuadro de las disciplinas modernas.

En este libro encontrará el lector, el estudioso, el profesor o el investigador en primer lugar todos los términos que tienen una doctrina o teología dentro de la ciencia litúrgica. Luego los datos históricos relativos a una determinada estructura o realidad también litúrgica. Es el aspecto más abundante: la dimensión histórica de una práctica o innovación en el ámbito de los ritos, de las interpretaciones, de las motivaciones bíblicas y cristianas para justificar y comprender, participar y vivir la liturgia en una plena comprensión de su sentido.

A su nivel y dentro de sus límites y finalidades, este diccionario de Liturgia, contribuye, como el más profundo estudio o manual, a hacer llegar a todos lo que se realiza y lo que se significa o actualiza en cada celebración litúrgica en la sucesión de los elementos que la componen.—P. J. FERNÁNDEZ.

BARAUNA, G., *La Sagrada Liturgia renovada por el Concilio* (Obra en colaboración dirigida por G. B.). Estudios y Comentarios sobre la Constitución litúrgica del Conc. Vat. II. Studium, Madrid 1965, 21 × 14, 904 p.

Para los que piensan ya en el Concilio Vat. III será conveniente recordarles que antes habrá que conocer profundamente lo que dice el Vat. II. Por mucho tiempo que pase, no puede pasar el deber de conocer todas las exigencias de la doctrina conciliar para poder pasar a fórmulas vivas y reales aquello que inicialmente son sólo fórmulas conceptuales. La Iglesia, querámoslo o no, sigue pensando y viviendo del Vaticano II.

Nadie ignora que el comentario iniciado rápidamente por Barauna y que ha recorrido el mundo, fue uno de los primeros en afrontar esta tarea de mantener el compromiso que la Iglesia adquirió al terminar el Concilio: conocerle y darle a conocer para vivir de él.

A nosotros nos corresponde ahora el presentar la edición española del volumen dedicado a la Constitución sobre Liturgia. Evidentemente que el tiempo no pasa en valde y conceptos más o menos dudosos que infundían una sospecha de complicidad hoy están ya incorporados a la conciencia pacífica y serena de la teología. Por eso es que a la distancia de unos años desde la clausura del Concilio, hoy este comentario no se presente con un mordiente de avanzado, pero indudablemente, el valor de este comentario no pasa con el tiempo.

El comentario, como es lógico, sigue los pasos de la misma Constitución. Tenemos que destacar como un capítulo introductorio de mucha importancia para la valoración del dinamismo litúrgico, el estudio del P. Jungmann sobre historicismo, descentralización y participación activa en la Liturgia. No vamos a seguir el valor de cada artículo y de cada colaborador: son nombres de sobra conocidos para los que, por fortuna, tenemos que dedicarnos a la enseñanza litúrgica. Señalamos como características que aparecen a la base de su inspiración, las siguientes: una penetración bíblica y teológica de las realidades y contenidos de la Constitución; un enfoque decididamente pastoral de los temas; también se aprecia una evidente fundamentación histórica de los temas, por lo que decíamos antes del historicismo. Por ello mismo se habla con confianza de las cuestiones más movilizadas y oscilantes que podría plantear una moderna pastoral litúrgica sobre todo en los sacramentos.

No es un comentario para ser arrinconado con el tiempo. Los comentarios al Concilio, y éste con mayor razón, forman algo necesario para poder medir el alcance de evolución que ha tenido una realidad conciliar. Pero aquí más que de evolución deberíamos hablar de innovación.—P. JESÚS FERNÁNDEZ.

VARIOS, *II Congrès liturgie de Montserrat*. Monestir de Monserrat 1966-1969, I-II-III-IV, 25 × 17, 294, 397, 290 y 291 p.

El año 1915 se celebraba en Montserrat el Primer Congreso Litúrgico, que a pesar de las dificultades inherentes a la época, contó con un resultado esperanzador e insólito, sino único, como fue la unión de toda la jerarquía de una provincia eclesiástica, para preocuparse de instruir y dirigir oficialmente a sus sacerdotes y al pueblo para introducirlos dentro del movimiento litúrgico. En él se intentó dar mayor relieve al aspecto externo, al sentido cultural externo de la liturgia a modo de sugerencia para posteriores actuaciones.

De entonces a hoy, la situación ha cambiado considerablemente, hasta llegar a ser realidad pacíficamente admitida por todos, lo que entonces pasaba por ser tendencia o ideología peligrosa.

Por eso el ambiente en que se ha desarrollado este Segundo Congreso Litúrgico ha sido diferente. Una preparación indudablemente más amplia ha hecho posible la participación más extensa de laicos preparados, que hasta han llevado la dirección de algunas de las secciones, y sobre todo una más extensa participación del pueblo. Esto ha ahecho necesario que de aquel sentido cultural que caracterizó el Primer Congreso se haya pasado a un sentido pastoral, dentro de unas nuevas perspectivas en la Iglesia, con otra problemática, a veces difícil, con posibilidad de mayor participación, de la que ha sido sólo el principio, la admisión de lenguas vivas en la liturgia. Esto ha llevado también a buscar una fundamentación más teológica, ya que ésta ha de ser la base para toda elaboración posterior, sin olvidar por otro lado la carta de autonomía que el Concilio Vaticano II ha reconocido a los valores humanos.

Este nuevo clima, logrado sobre todo a partir del Vaticano II, ha permitido que este Segundo Congreso pueda abrirse decididamente hacia el futuro y nos haga prever una etapa rica en frutos. Por eso los trabajos, todos los trabajos de estos cuatro macizos y cuidados volúmenes, son un amplio estudio del pasado y del presente, para poder llegar a ser así una guía hacia el futuro.

Los trabajos agrupados por materias en los diferentes volúmenes son de carácter histórico, científico y pastoral sobre todo. Pero a la base de todos, está siempre la realidad teológica, que debe fundamentar todo estudio litúrgico. De ahí que para una mejor comprensión del movimiento litúrgico se hayan estudiado las realidades sociológicas, psicológicas y culturales del hombre.

Todo esto hace de la presente obra un indiscutible recurso de trabajo y estudio sobre los diversos problemas bíblicos, teológicos, históricos, jurídicos, pastorales, y hasta filológicos, artísticos y musicales, que tiene planteados la liturgia, en su desarrollo actual. Obras como la presente merecen todo nuestro apoyo, si queremos que nuestra liturgia esté bien fundamentada, y no se convierta, como a veces amenaza ocurrir, en una inútil y estéril superficialidad.—L. ANDRÉS.

VARIOS, *Le nouveau rituel du baptême des enfants*. Centurion, París 1969, 18 × 11, 102 p.

VARIOS, *Le nouveau rituel du mariage*. Centurion, París 1969, 18 × 11, 92 p.

Estas dos obritas siguen prácticamente el mismo esquema en su preparación y desarrollo. En realidad no es más que la traducción y presentación del nuevo rito del bautismo de los niños y del sacramento del matrimonio. A ambos precede un pequeño comentario y guía pastoral sobre el significado y desarrollo de los ritos, que consideramos muy práctica para una breve catequesis introductoria. Interesantes también los puntos de reflexión teológica, sobre todo para los sacerdotes, y los apartados sobre los matrimonios mixtos y matrimonios con no bautizados, así como en el ritual del bautismo el último capítulo que bajo la pregunta, "¿Y el futuro?" nos plantea una serie de problemas sobre el futuro de esta práctica bautismal de los niños.—L. ANDRÉS.

CATTANEO, E., *Introducción a la historia de la liturgia occidental*. Studium, Madrid 1969, 21 × 12, 156 p.

Este libro, presentado sin grandes pretensiones, intenta ser una breve introducción al estudio de la liturgia occidental. A veces tan breve que se limita casi a ser sólo un esquema, como sucede en la primera parte, referente a los primeros siglos de la Iglesia. Otras veces, sobre todo en lo referente a las liturgias no directamente italianas, se limita a repetir algunas generalidades ya conocidas, por lo que sería de desear, para próximas ediciones, que el autor completase un poco más todo lo relativo a estas liturgias al igual que hace de las liturgias italianas, de las cuales se muestra buen conocedor y experto. Sería asimismo de desear para próximas ediciones que completase todo lo relativo a la liturgia a partir del Concilio de Trento, y, sobre todo, los movimientos litúrgicos de los años inmediatos precedentes al Concilio Vaticano II, al mismo Concilio y al desarrollo posterior.

A pesar de todas estas limitaciones, siempre será un libro realmente útil para quien quiera adentrarse en ese mundo histórico del desarrollo litúrgico en la iglesia occidental.—L. ANDRÉS.

MASSI, P., *La asamblea del pueblo de Dios*. En la historia de la salvación. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1968, 19 × 12, 671 p.

La obra presente, amplia y detallada, es un notable esfuerzo, no tanto por profundizar, cuanto por sintetizar y divulgar lo que pudiéramos llamar *presupuestos teológico-bíblicos de nuestra liturgia*.

No es sin embargo una pura especulación sobre la historia de la salvación en la comunidad, el desarrollo de esta comunidad, el pueblo de Dios y la asamblea como signo de esta comunidad local y universal, como lugar del culto al Padre, sino que va orientada según los principios de la catequesis moderna, y nos pone en camino para una participación activa en la liturgia.

El autor se muestra buen conocedor de la pastoral y de la espiritualidad, y bien documentado sobre los movimientos bíblico-litúrgicos actuales.

Es de notar la sistematización y racional distribución de la obra, con amplias referencias a textos conciliares, notas, citas bíblicas, y sobre todo la amplia bibliografía que cierra el estudio.

Por todo ello creemos será sumamente útil para comprender el sentido de la eucaristía como celebración conmemorativa de la Pascua de Cristo y como acción efectiva de la asamblea eclesial.—L. ANDRÉS.

JEAN-NESMY, C., *Petit guide pour les Célébrations pénitentielles*. Fleurus 1969, 14 × 19, 47 p.

El presente opúsculo es un amplio esquema de una celebración penitencia' comunitaria, con un marcado sentido pastoral. Menos no hubiese podido esperarse de su autor, Jean-Nesmy, nombre consagrado ya en el campo litúrgico y sobradamente conocido para volver sobre él ahora.—L. ANDRÉS.

VARIOS, *Faut-il encore une Liturgie?* Liturgie, religion et foi. Publicado bajo la dirección de T. Maertens. (Col. "Vivante Liturgie", 82). Centurion, París 1968, 21 × 15, 174 p.

La lista de colaboradores, y sobre todo su director, son ya una garantía de la seriedad y competencia de este estudio. Para mejor encuadrar la reforma litúrgica, se estudia la historia de las religiones en varias de sus fases: antropología, fenomenología, historia propiamente tal del culto litúrgico. La segunda parte estudia la relación reforma litúrgica-teología, exégesis, filosofía, etc.

La conclusión necesariamente se impone: "¿Cristianismo, fe o religión?". Más bien habría que precisar fe y religión al no poder liberarse el cristianismo, por su misma esencia, de la religión.

Un libro muy útil y práctico para captar el sentido que ha de llevar toda reforma litúrgica, si quiere caminar por la vía de la religión y la fe, en vez de perderse por otros caminos extraños como a menudo está sucediendo en tantas pequeñas reformas, hechas con ignorancia e incompetencia.—L. ANDRÉS.

MOELLER, Ch., *El hombre moderno ante la salvación*. Herder, Barcelona 1969, 12 × 20, 224 p.

Como muy bien hace Moeller, conviene distinguir una literatura de la felicidad de una literatura de salvación, más realista, vital y trágica.

En la primera parte nos señala Moeller la gran tragedia del hombre moderno, inmerso en una ausencia de Dios que implica la nostalgia de su presencia. De ahí que el hombre moderno se autodefina como desesperación. Una segunda parte es más optimista. Son unos cuantos autores que buscan el antídoto a la angustia en la creencia cristiana y en sus valores: poder salvífico del amor, del perdón, de la mutua entrega y comunicación, percepción de la llamada de la gracia, confirmación en la propia personalidad y salvación personal, etc. Por sus páginas desfilan autores de todo rango y nacionalidad, que aportan esta esperanza al desesperado hombre actual. Así, el lector se enfrentará con textos escogidos, con comentarios de Claudel, von Le Fort, Graham Greene, Elliot, Péguy, Bernanos, Undset.

Todo ello nos presenta una panorámica, no agotadora, pero sí significativa y reveladora del sentimiento del hombre moderno y la salvación que espera a su tragedia.—I. RAMOS.

GAMBARI, E., *Guide pratique pour la rénovation des instituts religieux (I et II)*. Saint-Paul, Paris 1968 y 69, 12 × 19, 246 p. y 208 p.

La presente obra está formada por dos volúmenes, cuyas partes principales constituyen el siguiente esquema. En el primero: Principios Generales, El capítulo general especial y Renovación acomodada de las Constituciones.

En el segundo volumen: Adaptación de la formación, Obstáculos a evitar, y Lo que es la renovación acomodada y lo que no lo es.

El autor, miembro activo de la Sagrada Congregación de Religiosos e Institutos Seculares, especialista en derecho religioso comparado, nos ofrece una sistematización general y prudente de la doctrina Conciliar y directrices de la Santa Sede sobre la renovación acomodada de la vida religiosa. Basado en todo ello, y apoyándose en su experiencia y reflexión sobre dichos temas, se ha logrado todo un sistema en el que la renovación iría por cauces normales y sencillos, con la colaboración de todos. Se estudian los fundamentos, la importancia, el objeto, la base teológica de la renovación, sus características y relación con la constante renovación de la Iglesia. Sin embargo podemos decir que todo ello se hace partiendo de una seguridad teológica sobre la vida religiosa dentro del cristianismo actual, lo cual no todos tienen y que a mi parecer es el primer criterio a unificar en cuanto sea posible. Por lo demás, no es posible tampoco lograr una "guía práctica" de renovación que tenga un carácter general para todos los institutos: es preciso conformarse a la hora de generalizar con ciertos criterios de orden teórico.

Por otra parte, todo lo que se refiere a renovación ha de partir de los seguros "principios de renovación" que da el Concilio y que el autor también estudia (t. I, p. 45 y ss.), sobre todo el seguimiento de Cristo y el espíritu del fundador. Todo ello es ciertamente el retorno a las fuentes. Pero se trata de un volver muy característico, que quizá llevaría a conclusiones graves: ¿qué harían nuestras "fuentes" hoy? He ahí el problema. ¿No es cierto que para seguir la tradición será preciso a veces llegar a cambios radicales de modo de ser? Quizá lo que tendríamos que achacar al autor es que ve las cosas demasiado claras...—M. ACEVEDO.

BABIN, P. y otros, *La Iglesia y el mundo, hoy* (I y II). Marova, Madrid, 1969, 16 x 22, 126 p. y 250 p.

Dos volúmenes como siempre componen la presente obra, otra más de la gran colaboración a la catequesis de jóvenes que está haciendo el equipo internacional "Mundo y Fe" dirigido por P. Babin. El primero está dedicado como siempre al educador, y en forma de libro al menos en español. Se estudia en él sobre todo el pluralismo cultural y el método que es necesario en la catequesis de los jóvenes de hoy, que son fruto de ese pluralismo. Se plantea sobre todo de la necesidad que tiene el hombre moderno de dar un sentido a su vida, por medio de la identificación y de la participación, lo cual le lleva necesariamente a insertarse en un grupo. El profesor alemán Friedmann es quien les sirve de base, con sus análisis sobre toda esa problemática. También se estudiará en ese volumen los criterios de elección, etc., así como el método inductivo necesario en la catequesis; partiendo de los jóvenes mismos, buscando con ellos, llegar a una elección que uno cree la verdadera.

El segundo volumen está dedicado a los jóvenes, y no en forma de libro sino de dossiers sueltos. En ellos se plantea toda la problemática, acompañada de múltiples preguntas, documentación y testimonios fidedignos. Temas todos ellos capitales y candentes para los jóvenes de 16-18 años, para quienes va dirigido este intento nuevo de catequesis. Así por ejemplo: Iglesia, ¿qué tienes tú que ver con nosotros? ¿Posee la Iglesia la verdad? ¿Para qué sirve la Iglesia en el mundo? Iglesia, dinos tu esperanza, etc.

Lo único que nos queda es agradecer el estupendo trabajo que estos equipos de especialistas y conocedores de los jóvenes y del mensaje están haciendo, porque además creemos es la única forma de lograr una catequesis adecuada y progresiva de la fe en el mundo de hoy. Intentar poner en práctica según las circunstancias (los autores sólo intentan dar pistas) es la tarea de todos.—M. ACEVEDO.

BONNEFOY, J., *Inconfortable Eglise du XX siècle*. Le Centurion, Paris 1969, 18 x 18, 165 p.

Que el mundo de hoy no le permite a la Iglesia una postura cómoda es algo que a nadie se le oculta. Por tanto, la reflexión teológica y antropológica se imponen, para ver el sentido de la Iglesia en el mundo de hoy, partiendo de la fe y del hecho humano: esa es la finalidad de la colección "foi et avenir", que con esta obra más trae nuevas luces. En ella se trata ante todo no tanto de una eclesiología científica cuanto de una reflexión teológica personal seria sobre temas importantes y actuales de la Iglesia de hoy. No es precisamente una obra de divulgación sino que sirve de antena a los modernos caminos de la eclesiología, asimilados personalmente con profundidad.

Según el autor, la eclesiología en el solo espacio de de un siglo ha sufrido tres virajes importantes: la eclesiología jurídica de sociedad perfecta, la eclesiología mística y la actual, que él califica de "crítica": en ella se va a los orígenes totalmente, incluso saltando por encima de la tradición. La Iglesia comunidad de creyentes, situada en un contexto y un mundo actual, es la que se plantea los problemas. Precisamente por eso es por lo que el único punto de vista crítico para la Iglesia, aquel desde el que puede y debe ser constantemente puesta en cuestión es desde la fe, desde la revelación constante del Espíritu; tanto jerarquía como fieles necesitan esa constante crisis para seguir siendo fieles a su cometido en el mundo, y toda reflexión teológica seria tendrá por fin descubrir nuevas luces sobre cada circunstancia en que la Iglesia debe encarnarse. Ella es la comunidad escatológica y la responsable del mensaje cristiano: temas capitales de esa Iglesia y que necesitan ser vividos hoy son los que estudia con acierto el autor.—M. ACEVEDO.

RODHAIN, J., *Charité à géométrie variable*. Desclée de Brouwer, Paris 1969, 24 x 16, 311 p.

La presente obra es una reflexión sobre algunos hechos de nuestro tiempo. Es la presentación de algunas de las miserias y grandezas de nuestro tiempo

a la meditación y al diálogo de los lectores. Jean Rodhain es el Presidente de Cáritas Internacional. En sus numerosos viajes y en su experiencia sacerdotal no ha pasado sin más: ha observado, ha anotado y ahora nos presenta sus reflexiones y sus sueños para que nosotros entremos en contacto con un mundo a veces demasiado lejano de nosotros, pero que sin duda debiera estar más presente en nuestras mentes y en nuestra acción. ¿Se sabrá adaptar la caridad almidonada de otros tiempos al ritmo supersónico de nuestra actualidad? Es la pregunta que se hace al principio y que deja puesta al final. Esta obra a modo de artículos periodísticos, es el compendio de una serie de artículos publicados por el autor en "Messages du Secours Catholique".—F. MARTÍNEZ.

EDWARDS, D. L., *Religion and Change*. Hodder and Stoughton Ltd, London 1969, 24 × 16, 366 p.

Trata el autor en esta obra de examinar los retos a la religión que han significado los cambios y el progreso humano en nuestro siglo, que han hecho del mismo el siglo secular. Esto no lo trata únicamente de un modo intelectual: por el contrario, tras un capítulo introductorio pasa a examinar el carácter social de la religión tradicional y el mismo carácter social del fallo de la misma y posteriormente analiza el impacto psicológico de esta secularización de nuestro siglo tratando de ilustrarlo con los escritos de Freud. Estudia también brevemente esta secularización en Robison y Schweitzer. Prosigue luego analizando el reto que se ha hecho al dogmatismo cristiano: criticismo de la Biblia, autoridad de la Iglesia, etc., atestigüando y trayendo a colación algunas respuestas de teólogos cristianos durante el siglo XX.

Todo este análisis es presentado con el objeto de demostrar su conclusión: el viejo modelo de vida cristiana y pensamiento no es posible llegue a llenar al Occidente. Y así aprovecha para examinar las religiones orientales y su posibilidad de que puedan llegar a ser la religión de Occidente.

En una segunda parte intenta ser más constructivo que analítico, reflexionando en la práctica cuáles serán esos necesarios cambios en el cristianismo que hagan de él no una nueva religión sino que restablezcan en nuestro tiempo la esencia del Nuevo Testamento, pues piensa que es el Cristianismo renovado quien tiene capacidad de llenar al hombre de Occidente.

Una obra interesante —su autor es competente en la materia y conocido por otra serie de obras de este tipo— pero que por la vastedad de problemas que toca no puede llegar a analizarlos en profundidad y así, él mismo invita a seguir su "introducción" a este inmenso campo de estudio.—F. MARTÍNEZ.

COSTE, R., *Evangelio y política*. Cuadernos para el diálogo, Madrid 1969, 19 × 13, 315 p.

El autor aborda un tema difícil y complejo y al mismo tiempo, cargado de interés y de relaciones.

La política, a pesar de que se la haya querido dar un sentido peyorativo y a veces se haya abusado por medio de ella, forma parte de una de las dimensiones esenciales de la actividad, puesto que es una superestructura que abarca lo económico, lo social, lo cultural, etc., en una palabra, el hombre dentro de una comunidad.

Cada hombre, cada cristiano debe comprometerse en la construcción de la ciudad terrestre, ¿pero cómo? ¿Se puede encontrar en el evangelio una enseñanza que pueda orientar el compromiso político? El autor expone esto, con toda objetividad, en una serie de capítulos, donde nos va mostrando desde antiguo las posiciones a favor y en contra. No se queda en esa exposición sino que con lógica, orden y claridad, siguiendo la invitación del concilio, investiga y analiza lo que parece decirnos el evangelio. Alabamos su equilibrio, en medio de doctrinas y sistemas que pretenden basarse indiscriminadamente en el evangelio para defender su postura.

El libro se encuentra dentro de una línea abierta, planteando muy bien los problemas que se abren en este campo, interesante por las sugerencias que aporta.

La editorial ha hecho una encomiable labor ofreciendo al público español un tema que difícilmente se encuentra a mano.

El libro tiene buena presentación; parece que se ha descuidado un poquito en la corrección de pruebas.—A. CALLEJA.

REVUE BÉNÉDICTINE, 79 (1969) n.º 1-2, *Memorial Dom Cyrille Lambot*. Direction. Abbaye de Maredsous (Belgique).

La Revista Benedictina ha realizado una gran obra al darnos la Semblanza y el repertorio de los trabajos y publicaciones que llevó a cabo durante toda su vida el sabio benedictino P. Lambot. En ella se admira la labor desarrollada por este sabio, que parece mentira haya tenido tiempo para publicar tantos y tan insignes trabajos críticos de materias eclesiásticas, pues en ellos se observa la perspicacia, el ingenio y el talento de su autor. Como gran admirador de San Agustín se dedicó al estudio de sus obras, y a él se debe la crítica de no pocos sermones del santo, y lo que es más de estimar el hallazgo de veintinueve sermones nuevos de San Agustín, publicados y criticados por el mismo P. Lambot en distintos números de su Revista Benedictina.

Felicitemos a esta gran Revista por el acierto que ha tenido al dar a conocer la obra completa del P. Lambot, ya que los dedicados al estudio de las ciencias eclesiásticas se verán precisados más de una vez a recurrir al citado P., y por lo mismo a ojear también la Revista puesto que con otros colaboradores prosigue dedicándose al estudio de estas materias.—B. MARTÍN.

JEAN XXIII, *Lettres à ma famille*. Cerf, París 1968, 20 × 14, 1.008 p.

Es la traducción al francés de "Giovanni XXIII ai familiari". Roma, 1968. Mons. Capovilla en un jugoso y documentado prefacio pondera el éxito del "Diario del alma de Juan XXIII" y considera que este ramillete de cartas familiares descubre una nueva faceta del alma de este Papa, a través de toda su formación seminarística y sacerdotal y desde sus diversos ministerios al servicio de la Iglesia, ya que en sus escritos epistolares, rebosantes de sencillez y de religiosidad va volcando las esencias de sus vibraciones humanas y sacerdotales. La recogida de estas cartas —empeño personal de Mons. Capovilla— ha sido laboriosa y resulta a todas luces incompleta quedando abiento el cauce a nuevos hallazgos. Nos ofrece un cuadro sintético y cronológico de la vida del Papa Roncalli (1881-1963) y otro esquema muy práctico de la dinastía Roncalli, que permite identificar a los familiares del Papa a quienes van dirigidas las cartas. Estas aparecen encuadradas, por orden cronológico, en estos apartados: 1.º Seminarista y sacerdote (1901-1925). 2.º Visitador y Delegado Apostólico en Bulgaria (1925-1934). 3.º Delegado Apostólico en Turquía y Grecia (1935-1944). 4.º Nuncio en París (1945-1953). 5.º Cardenal y Patriarca de Venecia (1953-1958). 6.º Papa (1958-1963). De algunos años se conserva abundante correspondencia, mientras que de otros es ésta muy escasa. Las características sostenidas, constantes de su comunicación con los familiares son: sus virtudes humanas y afectivas, su contagioso espíritu evangélico y religioso, su celo sacerdotal, su compenetración con la familia, una sencillez y transparencia que encaja con la humildad de sus parientes, su espíritu fraternal y bondadoso. Se muestra siempre tierno, desinteresado, esperanzado y optimista, ceñido a los asuntos familiares, consejero efusivo, sencillo y paternal, reforzando así la estampa popular de sus maneras bondadosas y fascinantes que le han conquistado simpatía y amor universales.—P. DICTINIO R. BRAVO.

JERPHAGON, L., *El mal y la existencia*. Nova Terra, Barcelona 1966, 20 × 14, 132 p.

El hombre en su existir se hace multitud de interrogantes a los que no encuentra respuestas adecuadas. ¿Por qué la guerra, el dolor, el hambre, el mal...?

¿Por qué Dios, si es que existe, permite todas estas cosas...? La obra ante la que nos encontramos puede decepcionar si vamos buscando soluciones concretas y respuestas a nuestro gusto. El autor no ambiciona explicar, probar ni demostrar el por qué de la existencia del mal. Es consciente de que no tenemos explicación decisiva para nada, ni para el sufrimiento, ni para la alegría, ni para el mal, ni para el bien.

El mal, el dolor es una condición de nuestras vidas, de nuestra libertad y lo grave no es que exista el sufrimiento sino el no creer que Dios le da sentido y que tenemos que convertirlo no en una derrota sino en la ocasión de victorias siempre renovadas.

El autor de *Oraciones para los días inaguantables* nos presenta ahora en esta nueva obra unas reflexiones estupendas para nuestro vivir cotidiano.—E. FERNÁNDEZ.

SCHOONYANS, M., *Chretiené en contestation. L'Amérique latine*. Cerf, París 1969, 19 × 14, 327 p.

El autor de este libro es un joven filósofo belga, profesor en la Universidad católica de Sao Paulo. Su experiencia de diez años entre los pueblos latino-americanos avalan la madurez y técnica en la exposición de los problemas planteados. Problemas inmensos, muy diferentes en ocasiones de los que padece la vieja cristiandad occidental. La toma de conciencia de esta situación especial de los pueblos americanos por una buena parte de pensadores europeos puede acarrear grandes bienes también al viejo mundo; puede enseñarnos la necesidad imperiosa de abandonar nuestra tendencia a un imperialismo teológico y pastoral, puede hacernos ver la exigencia de una encarnación más profunda en las situaciones concretas de cada ambiente, y puede hacernos dudar de "nuestra prudencia", un tanto sospechosa de comodidad en muchas situaciones.

En la primera parte describe los condicionamientos del Catolicismo latinoamericano: condicionamientos sociales, transfondo ideológico-cultural, situación económica y demográfica, distribución de la tierra y de la renta, problemas administrativos y educacionales. Después de este panorama general, que por necesidad ha de ser un tanto incompleto en ocasiones, pasa el autor a afrontar directamente la postura de la catolicidad americana actual ante esta serie de situaciones determinadas. El Concilio, las jerarquías eclesiales, los datos suministrados por los estudios sociológicos religiosos, el declive del clericalismo, la secularización acelerada, etc..., abren esperanzas optimistas favorables para una auténtica renovación de la Iglesia. Es más, según el autor, la Iglesia puede ejercer una influencia positiva en el desarrollo del continente, sin dejar de ser fiel a su misión propiamente religiosa. Es muy posible que para hacer realidad este optimismo de futuro se imponga seriamente el cambio de un buen número de estructuras no esenciales, una cierta diversidad teológica, litúrgica y disciplinar, ya que la unidad eclesial no implica uniformidad. En este campo pasa revista a las parroquias, colegios, hospitales, formas del ministerio sacerdotal, sacerdocio y celibato, Universidades católicas, acción temporal de la Iglesia, acción política, etc..., terminando con unas bellas páginas sobre la "misión profética de la Iglesia de la América Latina". El libro viene completado con 28 cuadros estadísticos y un índice de autores muy completo.—ALFONSO GARRIDO.

MARLÉ, R., *Dietrich Bonhoeffer: testigo de Jesucristo entre sus hermanos*. Mensajero-Razón y fe, Bilbao-Madrid 1968, 19 × 12, 222 p.

La figura de Bonhoeffer se agiganta de día en día. El público español de cultura media conoció a Bonhoeffer a través de Robinson. Últimamente han aparecido en nuestro idioma algunas obras del mártir de la resistencia. En el Fasc. I del año 1969, p. 174-177 de ESTUDIO AGUSTINIANO se puede encontrar un amplio comentario de la estupenda biografía —la mejor hasta el presente sobre Bonhoeffer— escrita por su gran amigo Bethge, juntamente con una recensión crítica de los cuatro volúmenes de sus obras publicadas por la Edit. Kaiser, München 1965. Sin haber leído estos escritos de conjunto, es necesario tener una cierta

precaución ante esas obritas que corren por nuestras librerías. Hay que "contar con una evolución del pensamiento" y enmarcar cada idea del autor en el tiempo y en el ambiente en que fue escrita. De no hacer esto corremos el riesgo de la inexactitud y a veces de la falacia, mal común de los pregoneros superficiales de ideas nuevas.

A solucionar este posible enredo viene ahora el libro de René Marlé. El autor es consciente de esta dificultad que insinuábamos anteriormente. Por eso, después de abordar al hombre en un "bosquejo de su breve existencia", Marlé trata de exponer "las ideas desarrolladas en su obra y las intuiciones fundamentales que guiaron su acción", aunque el pensamiento de Bonhoeffer es difícil de encuadrar dentro de un marco perfectamente lógico. Y Marlé acierta con este librito de divulgación, ya que conoce la obra del pastor alemán y ha dedicado varios años a su estudio. Los títulos de los capítulos: *Un hombre y un destino excepcional, Teólogo de la Iglesia y de Cristo, Maestro de vida, Visionario inquietante*, indican claramente la intención del autor: destacar la imponente personalidad humana y religiosa de Bonhoeffer y servir de guía orientadora al lector.—ALFONSO GARRIDO.

SUBILIA, V., *La nueva catolicidad del catolicismo*, Sígueme, Colección Diálogo A-9, Salamanca 1969, 22 x 14, 382 p.

Llama la atención este título, especialmente cuando sabemos que el autor es protestante. El mundo de la Reforma está descubriendo la nueva faz de la Iglesia católica romana. La Contrarreforma tridentina se condensó para los Reformados en una serie de tesis unilaterales, cargadas de empacho polémico. "Católico quería decir —para ellos— méritos contra gracia, obra contra fe, tradición contra Escritura, jerarquía contra pueblo de Dios, primado papal contra colegialidad, objetividad sacramental contra convicción interior, ortodoxia contra heterodoxia, autoritarismo contra libertad..." De esta manera, para los Protestantes, la Iglesia católica se había convertido en anticatólica, antievangélica, antihumana. Afirmar esto sin más ni más puede ser tachado de racismo y orgullo nórdico, en mezcolanza directa con cierta ignorancia sobre el desarrollo de la teología católica por parte protestante.

En estos últimos años y gracias al Vaticano II, los teólogos protestantes van cambiando de parecer. Y así se afirma que el catolicismo se ha hecho más evangélico, que se ha enriquecido la noción de Iglesia, se ha integrado el juridicismo eclesiástico con la eclesiología carismática, se ha acentuado la colegialidad del episcopado, el ecumenismo ha tomado carta de ciudadanía... Todo esto es verdad, en parte, ya que las ideas no surgen por generación espontánea y el Concilio no ha hecho otra cosa que hacer públicas y universales unas reflexiones muy antiguas de los teólogos católicos.

De todo esto trata el libro de Subilia. Dedicó el primer capítulo (p. 13-97) a hacer un análisis de la eclesiología del Vaticano II, centrándose en la *Lumen Gentium*, marcando las diferencias entre una eclesiología y otra: Roma-Reforma. Animado de la mejor voluntad y con una sinceridad digna de agradecer va exponiendo los trazos fundamentales de lo que él considera "nueva mentalidad católica". Todo ello en busca de un acercamiento, aunque haciendo notar la verdadera diversidad de categorías mentales. Podríamos someter a juicio algunas de sus afirmaciones un tanto gratuitas en torno a problemas claves: sacerdocio sacramental, gobierno, disciplina unitaria y tradición dogmática. No dudamos que la Iglesia haya podido presentar en su aspecto externo esas posturas que él lamenta, pero también creemos que para hablar de estas realidades es necesario un poco más de documentación y saber distinguir entre la apariencia externa y la verdadera intelección del dogma católico.—ALFONSO GARRIDO.

GÓMEZ CAFFARENA, J., *La audacia de Dios*, Curso universitario de Teología. Razón y Fe, Madrid 1960. 14 x 14, 287 p.

Ya nos era conocida la primera obra del P. Caffarena *Hacia un verdadero cristianismo* destinada a la juventud universitaria. Desde su cargo de profesor

de religión en la Universidad ha visto de cerca la necesidad imperiosa de exponer con claridad y con nueva terminología el mundo de la fe. Si en la primera obra de este tipo respondía al interrogante ¿qué creemos?, ahora intenta responder a otros dos; ¿por qué creemos? y ¿qué es creer?

Después de un primer capítulo dedicado al estudio de las causas de la actual crisis de fe, pasa el autor a exponer, en un perfecto orden lógico, los tres polos que él considera fundamentales: 1) Sentido personal de la fe (Hacia Dios desde el hombre). Parte de la "apertura radical" del hombre, esa dimensión "que hace acuciantes y angustiosas las preguntas radicales del *último por qué* y el *último para qué*". Es el mismo hombre el que busca una respuesta a estos interrogantes y en él se encuentra, como en germen, todo lo que después será una afirmación consciente sobre Dios. En este punto nos hubiera gustado ver una exposición más viva, cordial y humana. Agustín de Hipona le hubiera prestado un precioso servicio en este terreno. 2) Un segundo aspecto de la fe la encuentra Caffarena en la manifestación de Dios. Un Dios que se hace presente en Cristo y que aparece como Signo, mediante su Palabra y su Amor, para seguir iluminando la vida de los hombres. La fe surge como una respuesta a este Dios que llama e interroga. 3) Aspecto comunitario de la fe, en el ámbito de la comunidad eclesial, con las implicaciones que encierra en este sentido el magisterio jerárquico y la infalibilidad.

Todo ello nos hace ver que la fe es algo humano y algo más que humano. Es una aventura, una audacia, "algo hermosamente recio", "una actitud integral en la que nos comprometemos definitivamente". Algo que, en medio de sus dificultades, puede proporcionarnos "un inmenso gozo y una paz superior": saberse seguros de dónde venimos, a dónde vamos y qué hacemos aquí. Interesantes las notas bibliográficas que pone al final de cada capítulo. Recomendamos este librito por su claridad, su sencillez, su sinceridad y su lenguaje muy del día.—ALFONSO GARRIDO.

VON BISMARCK, K. - DIRKS, W., *Nuevas Fronteras*. Sígueme, Salamanca 1969, 22 x 14, 269 p.

Estamos asistiendo a un fenómeno muy curioso que comporta otros muchos: No hay fronteras. Este "no hay fronteras" quiere significar que la humanidad —al menos la occidental— está barriendo con esa distancia tan impresionante que separaba a unos de otros, unas ideologías de otras, unos comportamientos de otros. El "no hay fronteras" quiere decir que el encuentro humano directo es decididamente "más interesante e importante que las opiniones, teorías, ideas y que las mismas doctrinas religiosas que profesa cada cual". El esconderse del ser humano tras su coraza ideológica o teológica resulta más lamentable que una alambrada o un campo minado. Lo que importa es la "gente", "hombres vivos", sean católicos, protestantes, budistas o musulmanes.

El libro ha surgido de una serie de emisiones radiofónicas, debidas a la iniciativa de dos funcionarios, uno católico y otro protestante, inspirados en la dinámica del movimiento ecuménico y del Concilio. Las emisiones en la Alemania del Oeste constituyeron un éxito. En este primer volumen de *Nuevas fronteras*, dedicado a temas teológicos, aparecen 10 emisiones. El temario es amplio, centrándose en la visión actual del hombre, formas de comprensión mutua, problemas actuales de ciencia bíblica y de teología ecuménica, reflexiones sobre la nueva faz de la Iglesia-Pueblo de Dios, jerarquía como servicio... para "terminar con unos bosquejos sobre las consecuencias de este fenómeno "nuevas fronteras": tolerancia, vida ecuménica, inquietud ante todo. Y es que "la línea decisiva de comparación religiosa no corre hoy entre cristianos y no cristianos, sino entre los seguros de sí mismos y los intranquilos, entre los satisfechos y los que dudan". A pesar de la ^{diversidad de} ~~diversidad de~~ ^{plumas,} el volumen consigue mantener la atención, abriendo horizontes y dejando ~~viajar~~ ^{viajar} aires puros, sin tufos de triunfalismo trasnochados y confiando en la aventura de ~~la~~ ^{la} historia. Una historia guiada desde siempre por la mano de una Providencia, por mas ~~que~~ ^{que} algunos se empeñen en no querer ver esa mano. Son los tranquilos, los satisfechos, los que no ven.—ALFONSO GARRIDO.

CONGAR, Y. M., *A mis hermanos. Sígueme*, Salamanca 1969, 19 × 12, 237 p.

¿Quiénes son "mis hermanos"? Los cristianos forman una hermandad, una confraternidad universal. Cristianos, seglares y sacerdotes son los hermanos del P. Congar y a ellos dedica esta obrita. Dos partes bien definidas forman su conjunto. La primera está consagrada al estudio de los seglares y su misión en la Iglesia, haciendo un sabroso comentario al capítulo segundo de la Constitución *Lumen Gentium*. El Pueblo de Dios, la Iglesia, en su igualdad substancial, está por encima de las diferenciaciones de servicio o de estado dentro de la comunidad eclesial. La vocación y consagración del bautizado, el ejercicio de su apostolado, la Acción Católica, la colaboración ecuménica, la acción temporal de los cristianos son los temas que quiere explicar el autor a sus hermanos los seglares.

La segunda parte está dedicada a los sacerdotes, ministros instituidos y cualificados por un sacramento, en esta hora inquietante en que la misión del sacerdote está rodeada de sufrimientos, incomprendidos, soledad y desconfianza. También el P. Congar conoció horas difíciles en vida. Pero la noche siempre tiene un fin, porque la misericordia de Dios y el esfuerzo esperanzador de cada uno terminan por abrir camino a la alegría y al gozo de vivir en el propio deber la vocación de servicio a la comunidad.—ALFONSO GARRIDO.

Suplemento al Nuevo Catecismo para adultos. Herder, Barcelona 1969, 14 × 22, 54 p.

Las correcciones al catecismo holandés. BAC, Madrid 1969, 10 × 18, 224 p.

El Catecismo holandés ha sido un hecho. Y un hecho muy discutido. Precisamente por eso: por ser un catecismo. De tal modo que desde su primera salida a la luz ha tenido una larga y espinosa historia (la cual no creo que esté acabada), hasta llegar a este suplemento que ahora nos ofrecen la Edit. Herder, que antes nos ha ofrecido ya la versión española del Catecismo y la BAC. Esta además del suplemento nos presenta una introducción, que nos parece un poco unilateral, y al final inserta el Credo del Pueblo de Dios de Pablo VI. La tensión no deja de latir alrededor de todo esto y hoy por hoy no hemos llegado a un término medio, como lo exige la marcha dialéctica de las ideas. El pluralismo teológico reclama unas libertades, que todavía no se ven bien definidas y clarificadas, si es que alguna vez llegamos a verlas.—L. FERRERO.

VIARIOS, *Il nuovo rito della messa*. Centro Azione Liturgica, Roma 1969, 22 × 16, 162 p.

Ante la aparición del Nuevo Rito de la Misa son muchos los comentarios aparecidos en el mercado, muchas veces más con buenas intenciones, que con un conocimiento suficiente de la materia. Por eso al leer esta obra produce satisfacción el encontrar una serie de trabajos documentados de los mejores maestros de liturgia de Italia. Estos puntos de estudios fueron presentados a los participantes de la XX Semana Nacional Litúrgica celebrada en Ascoli Piceno. La primera parte es una síntesis histórica sobre la preparación del nuevo rito, a la que sigue un estudio teológico y pastoral sobre dicho rito, con precisiones interesantes, como el sentido de "pueblo celebrante" y la posición del celebrante y de los diversos ministros. Termina el volumen con unas notas prácticas sobre la presentación del nuevo rito a los fieles.

No se trata de un texto rubricista y jurídico, quiere demostrarnos el presente volumen, sino de la carga altamente formativa y educacional de las diversas partes que componen este nuevo rito de la misa. Para ello se presenta siempre el rito, la doctrina y sobre todo la posibilidad de una experiencia en el plano pastoral.—L. ANDRÉS.

ESSER, RANWEZ, ELCHINGER, FERMET, LIÉGÉ, MAERTENS, FAYNEL, TILMANN, *Liturgia y pedagogía de la fe*. Marova, Madrid 1969, 21 × 14, 158 p.

El presente estudio, presentado por el Comité Latinoamericano de la Fe (CLAF), departamento del CELAM, nos plantea el problema de la inserción de la liturgia en nuestra educación religiosa, y como consecuencia en nuestra vida. La liturgia expresa nuestra fe mediante una serie de signos externos, sensibles, dándonos un conocimiento más profundo de nuestra fe, de nuestra vocación humana, de nuestra dimensión misionera dentro de la vida eclesial. A la vez robustece esa vida eclesial y nuestro espíritu comunitario con su mensaje cristiano de gozo y esperanza. Este es, en síntesis, el cometido de este libro que presentamos. Ampliar y profundizar a través de los diversos trabajos que lo componen, esta experiencia de unión entre nuestra fe, nuestra liturgia y nuestra vida cristiana, para poder llegar así a ser verdaderos testimonios de Cristo.—L. ANDRÉS.

FOUCAULD, Ch. de, *Contemplación. Textos inéditos*. Sígueme, Salamanca 1969, 12 × 19, 197 p.

Estos textos y cartas originales del P. Foucauld, que ahora salen en lengua castellana a la luz, nos descubren la sencillez y al mismo tiempo la profundidad evangélica en que se hallaba sumido. El P. Foucauld trataba de llegar a esa oración lo más simple posible y sin embargo lo más profundamente unido a Jesucristo. Lo hace sobre textos evangélicos: todos los textos que aquí escoge son palabras sobre la oración o en relación con ella. Y una de las cosas que más resalta es ese amor que muestra a los hombres. No podía amar a Dios, a Jesús, sin amar a sus hermanos, por eso en su oración siempre están presentes. Y su vida ha sido un ejemplo de ello. Sus cartas también nos muestran ese amor fraterno y esa sencillez de espíritu. La voz del P. Foucauld se extinguió en el desierto; pero ahora vuelve a resurgir en sus escritos.—L. FERRERO.

BARBIER, J., *Claudiel, poeta de la plegaria*. Eler, Barcelona 1969, 12 × 19, 302 p.

La dimensión literaria de Claudel es reconocida y aireada por todos, pero acaso no hayan logrado la debida resonancia algunos aspectos peculiares de su vasta obra. Son llamativos e impresionantes su poderosa imaginación, su prosodia, su audacia, su ritmo musical, etc. Pero no es universalmente reconocido el carácter religioso de su inspiración poética. Sin embargo, no se puede separar al poeta del creyente. Sus composiciones poéticas resultan auténticas plegarias en las que se canta la fe, el amor, la alegría, la creación, la Iglesia, la liturgia, la Virgen. J. Barbier, bien traducido por Juan Bautista Beltrán Durán, S. J., ha escogido y agrupado algunos textos del gran poeta y escritor que resultan aptos para elevar nuestras almas y nutrir nuestra oración, con tonos bíblicos y elevados en los que se aúnan el fervor espiritual y la belleza literaria, exhuberantes de simbolismo y de ideas profundas sobre las realidades más entrañables de nuestra vida. Va precedida la obra de una breve semblanza del poeta. Se traducen las poesías al castellano y se glosan de forma sobria y acertada. Al final se nos ofrece una reseña bibliográfica de los principales estudios consagrados a la vida y la obra de Claudel. Buena iniciativa de la Editorial Eler de Barcelona que presenta un sugestivo volumen, artístico y denso.—P. DICTINIO R. BRAVO.

JUAN XXIII, *Mensaje espiritual*. BAC, Madrid 1969, 11 × 18, 231 p.

La obra está redactada con criterio selectivo. Va espigando en la abundante mies literaria de Juan XXIII, en sus múltiples y variados escritos privados, episcopales y pontificios. Antes apareció la edición italiana, pero está superada por la española que es más completa y más rica, por haber manejado el epistolario

familiar del Papa. Así resulta que, mientras en italiano se reproducen 786 textos, la edición española consta de 914. Los pasajes van articulados por materias, en torno a los grandes enunciados de la espiritualidad cristiana. Es como un breviario, o un Kempis de linpia transparencia, de insondable riqueza teológica y mística; de estilo sencillo y ameno cual corresponde al temperamento de Juan XXIII, siempre paternal y evangélico, profundo y popular. La presente edición en papel biblia, es nítida, hermosa, artística, su formato ideal por cómodo y manejable, su copioso y bien organizado índice de materias, hacen placentero y fácil su uso. Un brillante espejo de la espiritualidad de Juan XXIII, obra paciente y lograda de Jesús María Bermejo, C. M. F., que ha prestado un gran servicio a la ingente figura de Juan XXIII y a la espiritualidad cristiana.—P. DICTINIO R. BRAVO.

COSTE, R., *El hombre Sacerdote*. Herder, Barcelona 1969, 22 × 14, 274 p.

R. Coste, profesor del Instituto Católico de Toulouse, nos ofrece un estudio sobre el sacerdote. Aún siendo un tema tan delicado, el autor se muestra abierto y equilibrado a la vez.

Sin pretensión de agotar un tema tan amplio, el autor ha preferido escoger ciertos aspectos de la vida sacerdotal. La idea clave del libro es clara: el sacerdote no es ni ángel, ni mago, ni superhombre. Es, sobre todo, un hombre. Si quisiéramos destacar algo del libro, ha de ser la fundamentación histórica, que enriquece notablemente la obra.

Util para el seglar, se hace imprescindible para el sacerdote, máxime para aquellos que parecen haberse olvidado de lo que es en sí la vida sacerdotal; pues el sacerdote debe ser consciente de la esencia de su misión y de las exigencias concretas que de ella derivan en el mundo de hoy. La lectura del presente libro nos debe llevar a un mejor conocimiento del sacerdote en la vida actual.

Creemos que un pesimismo, dominante en la introducción en cuanto a la comprensión del sacerdote por el hombre actual, puede ser superado por la visión tan positiva y clara que nos da del sacerdote del siglo xx.—A. A. BLANCO.

CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, *Exigencias misioneras de la Iglesia, hoy*. Marova, Madrid 1969, 21 × 13, 180 p.

En este libro se exponen las ponencias presentadas a la Asamblea del Episcopado Francés en Noviembre de 1967, reunida en Lourdes; y que fue un magno encuentro del cristianismo francés con el mundo actual.

“Se trata de permitir a la Asamblea Plenaria sentir la manera en que sus miembros sitúan en 1967 las relaciones de la Iglesia y el mundo, en el contexto francés”.

A través de las casi 200 páginas se recoge el examen de situaciones, problemática, y conclusiones a que se llegó.

Con los temas tratados, como dice el título, se intenta ver claro en el confuso mundo de hoy; un ver claro que lleve a la acción desde todos los estamentos de la Iglesia actual: Episcopado, clero, vida religiosa y seglares.

El libro está redactado en forma de temarios, preguntas, resúmenes, sugerencias, etc. y aunque está puesta la mirada en las exigencias misioneras de la Iglesia para la Francia de hoy, no descarta la problemática mundial, y además se asemeja mucho a los problemas de las naciones adelantadas, debido a la gran socialización de las ideas en el mundo.—R. PANIAGUA.

FIEVET, M., *Ecole, mission et l'Eglise de demain*. Du Cerf, Paris 1969, 14 × 20, 140 p.

El tema de la evangelización de países no cristianos se ha puesto un tanto de moda, como consecuencia del ecumenismo. Fievet, misionero durante 18 años en Tailandia, trata de darnos en el presente libro unas perspectivas actuales

dentro de la Iglesia a través de los "flashes" históricos sucesivos dentro de la tarea que tanto ha preocupado a la Iglesia, de misionar. Con la historia y su experiencia personal en la mano nos dirá que evangelizar es proclamar la palabra de Dios y no bautizar a secas. Por tanto no se trata de colonizar los países en que se va a misionar, sino más bien de meterse dentro de las estructuras políticas, económicas y sociales de aquel país, para desde allí tratar de enseñar a los individuos como maestro. Con estas perspectivas nos dirá que el factor principal de la escuela cristiana no es el ser católica, sino de ser una casa de la cultura y de la juventud, donde se reflexione sobre el hombre, su modo de ser y su vida concreta, porque la evangelización no puede ir al margen de la vida de todo el pueblo, sino más bien en simbiosis con él.

En conjunto el libro es muy valioso para todo misionero o maestro, que de verdad esté comprometido con su misión de enseñar.—CRISTÓBAL VERGARA.

SCHULTZ, H. I., *Fe y responsabilidad pública*. Sígueme, Salamanca 1969, 12 × 19, 252 p.

Obras de varios autores alemanes bajo la dirección de Hans Jürgens Schultz; presenta en diversos artículos la postura activa que debe tomar todo ser humano —en especial a los cristianos que han recibido del Maestro el mensaje de amor y de paz para con todos—, en colaborar por la dignidad e igualdad de todos los hombres. Trata de los problemas que aquejan a la humanidad, de nuestros problemas, que exigen nuestra preocupación y nuestra entrega para solucionarlos.

La fe nos exige una responsabilidad para obrar en todo campo ya sea político, económico, social, puesto que el mensaje de amor y de salvación debe ser llevado a todas partes. Cristo vino a consolar a los afligidos, a responsabilizarse de ellos. Cristo no vino a ser servido, sino a servir.

La línea general de toda la obra es que la Iglesia no debe buscar sus intereses propios, sino ayudar. La Iglesia no debe estar sometida a un sistema para llevar a mejor cumplimiento el mensaje que Cristo le ha otorgado.—ANGEL RAFAEL RAMOS.

SERRA ESTELLES, P., *Juventud, futuro y sacerdocio*. Sígueme, Salamanca 1970, 12 × 19, 150 p.

El contacto mantenido por el autor con numerosos jóvenes para buscar juntos una autenticidad en las decisiones frente al sacerdocio, hace que el presente libro sea del todo actual, vivencial y efectivo para todo joven inquieto que se acerque a sus páginas. Son breves, directas, interpersonales y convincentes en lo que humanamente se puede pedir en un tema delicado y personal como es la decisión por el sacerdocio en el momento actual; no es un libro de científico ni de teólogo sino la reflexión al grano sobre el estado actual de las cosas, el riesgo que supone una decisión por el sacerdocio pero a la vez la grandeza de la misma, precisamente en el momento actual en que "las estructuras" sacerdotales no son tal vez ideales ni dan garantías al que se compromete de que tendrá asegurada su realización humana y cristiana. Una conclusión es clara: como en cualquier profesión humana, el título no garantiza la capacidad, que es fruto del trabajo y de la valía personal; "quien llega al sacerdocio tiene que ganarse a pulso la capacidad de serlo y de actuar como tal. Si en otro tiempo sirvió el título, hoy ciertamente no es un timbre de gloria". Se impone pues el realismo, y el autor lo es.

El libro consta de tres partes en que se tratan diversos temas: "juventud y vocación"; "sacerdocio"; y "en torno a estas cuestiones". Una reflexión, pues, sobremanera interesante tanto para los jóvenes que se planteen en serio el problema del sacerdocio en su vida como para aquellos que se encuentran ya en camino.—M. ACEVEDO.

GOENAGA, J. A., *Nuevas eucaristias*. Mensajero, Bilbao 1969, 13 × 19, 297 p.

En esta hora de renovación litúrgica que la Iglesia nos ha impuesto con las nuevas anáforas, necesitábamos para la catequesis del pueblo y de muchos sa-

cerdotes un libro que llanamente nos explicase el verdadero significado de las modificaciones en el canon de la misa. Vemos con buenos ojos la aparición de este libro del P. Goenaga que sirve para mentalizarnos en torno a las nuevas eucaristías, tanto pastoral como técnicamente. Ahora que ha empezado esta renovación tenemos que buscar en nuestra catequesis al Pueblo de Dios de ir adaptándolos a la nueva mentalidad litúrgica de la misa; que vean en la misma algo vivo, que nos dice algo a nuestra fe vacilante, que nos llama a la participación.

Nos divide el libro en unos apartados a través de los cuales busca el autor esa catequesis para el pueblo y también para el clero. Comienza con unas indicaciones para ayuda de esa catequesis. Más adelante nos habla del sentido general de la anáfora, sus elementos esenciales, variedad de las anáforas. Posteriormente explica de una manera muy clara y atrayente las distintas anáforas buscando los puntos de comparación que existen entre ellas.

En suma, es un libro práctico que sirve para esta hora de renovación litúrgica, que será de provecho para los sacerdotes en su catequesis para el pueblo, según los deseos del Consilium. Además tiene una bibliografía litúrgica muy al día. Damos nuestra cordial enhorabuena a su autor por saber presentarlo en el momento actual en el que cunde algo la desorientación.—B. ANTA.

IRABURU, J. M.^a, *Acción apostólica misterio de fe*. Mensajero, Bilbao 1969, 19 × 13, 413 p.

Para una justa valoración de este libro, es suficiente entender bien el siguiente fragmento de la introducción: "...nos introducimos —como niño en el bosque— en el enmarañado campo de la problemática pastoral. Contamos para no perdernos con la orientación de algunos teólogos de nota, pero muy especialmente con la sagrada Escritura, el concilio Vaticano II y la doctrina de Pablo VI".

En efecto, no es una teología del apostolado, ni tampoco un compendio de directrices prácticas. Se introduce en la problemática que podemos adjetivar de "actual", por un camino —siempre arriesgado— de concordar tendencias y de acotar "extremos". Muy bien a nivel de principios; menos bien cuando interpreta esos principios, saca conclusiones o juzga posturas y opiniones. En general no desciende a sectores particulares, más bien considera el apostolado en cuanto realidad eclesial y cristiana, basándose en un concepto realista de Dios y del mundo (caído y llamado a ser redimido). El objetivo del libro es, ante todo, aclarar conceptos (iglesia, cristianismo, soteriología y temporalismo, verticalidad—horizontalidad, acción-contemplación, apostolado en su ser, en su función, y en sus niveles...)

Su lectura es recomendable para todos los cristianos. A quienes no estén de acuerdo con lo que en él se dice, les ayudará a definir y precisar sus ideas, a reflexionar sobre muchos matices que se pasan por alto debido a la inercia de una mentalidad y civilización fuertemente arrolladora. Lógicamente el interés es mayor para los empeñados en funciones apostólicas; pero quede claro que a los no empeñados también tiene mucho que decirles.—B. MATEOS.

HOLSTEIN, H., BERTHIER, R., MASSON, R., *De la incredulidad a la fe*. Mensajero, Bilbao 1969, 13 × 19, 176 p.

La pastoral de hoy día se ha de encontrar necesariamente con el problema diario del misterio de Dios y el misterio de la fe. Del creer y del no creer. Las páginas de este libro, editadas por la gran ayuda que pueden prestar a los pastores de almas, son unas conferencias sobre el tema dadas con motivo de una reunión pastoral dedicada a sacerdotes. Son conferencias orales en las que se notan por consiguiente las repeticiones y el estilo propio de unos oradores que con su trabajo nos ponen a nuestro alcance sus inquietudes. El hombre de hoy para creer necesita nuevos estimulantes que le sirvan para aceptar algo que sea parte de su vida. El Dios cerca de nosotros no se consigue con las mismas armas que hace unos años, sino que es necesario conseguirlo con una convicción propia por encima de convencionalismos, y ante todo sin evasiones.—F. H.

CASTILLO, J. M., *Oración y existencia cristiana*. Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 242 p.

Nos hemos encontrado con un libro que plantea los problemas bastante en serio, aceptando el hecho de las dificultades y siendo realista en sus consideraciones. Son muchas las perspectivas de todo tipo que hay que tener en cuenta cuando se trata de reflexionar con base sobre algo tan existencial como es la oración del cristiano. Ha llegado quizás un momento en el que se hace intolerable esa sujeción al método y a lo que llamamos prácticas de oración que por mucho tiempo se han considerado insustituibles en una formación espiritual y en una vida cristiana seriamente llevada. Es evidente que en este sentido estamos en un proceso que se precipita y que posiblemente no haya quien pueda detenerlo, mientras no se pruebe que se trata de una crisis que anuncia una destrucción; es, por el contrario, un proceso de purificación que nos puede llevar a una situación mejor. Existe también hoy una innegable inquietud espiritual que se expresa de manera muy diferente, que se localiza en valores, en imágenes y en símbolos muy distintos, mucho debido a los condicionamientos de situación.

Oración y existencia cristiana son dos realidades que no se pueden separar; ambas son expresiones de la fe. La oración es ante todo una experiencia en la vida del creyente. Desde este punto de mira el autor trata de plantear y resolver preguntas como éstas: ¿Hasta qué punto la oración a solas con Dios es necesaria para vivir la fe cristiana?; ¿qué conexión y qué dependencia existe entre la oración y la vida ante los demás?; ¿lo estricta y específicamente cristiano es algo que se localiza y sitúa en la referencia directa e inmediata a Dios o más bien es algo que implica y exige necesariamente una síntesis entre el mensaje de transcendencia y la immanencia de lo humano? De todo esto habla José María Castillo con competencia aduciendo frecuentemente el testimonio de los teólogos y autores actuales de renombre.—E. SARDÁ.

TILLARD, J. M. R., *En alianza con Dios*. Sígueme, Salamanca, 1969, 19 × 12, 187 p.

Este nuevo libro de Tillard viene a ser una continuación del ya publicado anteriormente con mucho éxito "C'est Lui qui nous a aimés"; éste se sitúa más bien en lo dogmático y doctrinal del kerigma. "En alliance avec Dieu", presentado aquí en lengua española, se centra en la parte moral del misterio cristiano. Se fija en las consecuencias de la Pascua de Jesús, en la vida y obra de aquel que por medio de la fe sellada en el bautismo acoge el evangelio. La vida moral, es pues, presentada como fruto de esa alianza misteriosa entre Dios y el hombre en la cual nosotros ponemos nuestra colaboración libre y el Padre pone en nosotros el sello de la imagen de su Hijo. Resulta, por lo tanto, ser ésta una moral a la vez de amor y de esperanza.—E. SARDÁ.

VARIOS, *El sacerdotado y las vocaciones religiosas femeninas*. Razón y Fe, Madrid 1968, 262 p.

En 1956 se celebró en Francia el segundo congreso nacional de sacerdotes encargados de religiosas. Tenía por tema la función del sacerdote en el despertar de las vocaciones religiosas, y respondía a la necesidad de abordar el problema de la escasez de vocaciones que comenzaba a hacerse sentir. Ahora aparece su traducción en España urgida por dificultades análogas que han suscitado inquietud y afán de buscar luz en estas conferencias y discusiones de los congresistas franceses.

Son fundamentalmente trabajos prácticos los que allí se presentaron y hasta incluso métodos eficaces para el fomento de las vocaciones femeninas; son testimonios de experiencias vividas que tratan de interesar a todos los sacerdotes de Francia como responsables principales de esta realidad.—E. SARDÁ.

BON, M., *El diálogo y los diálogos*. Marfil, Alcoy 1969, 21 × 15, 239 p.

Múltiples razones han hecho de la palabra "diálogo" una de las palabras-clave de nuestro tiempo, cuando no una palabra mágica. En realidad de verdad su existencia se manifiesta, entre las clases, las naciones, las Iglesias, y las civilizaciones. Efectivamente la palabra diálogo no debe emplearse a la ligera, para no quedarse en la epidermis, en la superficie y en el equívoco.

Si se emplean por los especialistas, nos limitan su significado; cada uno de ellos solo piensa en monopolizar el sentido de ella en su provecho y oponerlo eventualmente a su contradictor.

En este volumen y concretándonos a la palabra *diálogo*, se quiere hacer lo contrario. Los diversos colaboradores quieren expresar la riqueza del tema escogido, por una sucesión de "aproximaciones" convergentes a fin de revelar la amplitud, la vastedad de la realidad que ella contiene.

El libro está dividido en dos partes. En la primera se nos habla del diálogo amoroso; los diálogos en la empresa y el mundo obrero; diálogo entre Occidente y el Tercer Mundo, y el diálogo entre el hombre y Dios. En la segunda se establece una relación entre las ciencias y el diálogo; conversaciones sobre el diálogo, y una magnífica antología del diálogo. El libro termina con un estupendo epílogo sobre el sentido del diálogo: la naturaleza del diálogo, y el porqué del diálogo que hace que el estudio sea completo y a la vez atrayente su lectura.—A. FERNÁNDEZ.

WIDMER, G. PH., *El Evangelio y el ateo*. Marova, Madrid 1968, 18 × 15, 198 p.

El autor sin afán sistemático expone una amplia visión del fenómeno ateísmo partiendo de un análisis crítico de sus causas. Estudia con actitud positiva los fallos de la apología tradicional cristiana acusando a los mismos cristianos de ateísmo sutil y enmascarado. El orgullo religioso —fariseísmo y cumplimiento de las reglas salvando las apariencias— suplanta a la fe y nacen el recelo y la duda olvidándose el creyente de que el evangelio es lo primero... Surge la crítica, más práctica que teórica, más ética que especulativa, de la religión: Marx, Nietzsche... que pone en evidencia el fracaso constante del cristianismo para plasmar su ideal en la realidad y hace que la Iglesia se examine a sí misma y realice un viraje en su apología entrando en diálogo con los humanismos contemporáneos.

En opinión del propio autor, el libro está escrito sin "ninguna pretensión de tecnicismo teológico o filosófico... No pretende ser ni una refutación ni una defensa. Quiere contribuir a evitar malentendidos y favorecer el diálogo". Quiere ser simplemente un signo de amistad dirigido a todos.—E. FERNÁNDEZ.

BERTHELEMY, J., *Vision chrétienne de l'homme et de l'univers*. L'Ecole, París 1968, 18 × 13, 447 p.

Trata el autor en esta obra de dar una visión cristiana del hombre, una antropología cristiana en la que la religión católica sería la solución del problema que todo hombre lucha por esclarecer de modo que dé una plenitud mayor a su vida humana y que desarrolle al máximo su humanidad.

Para ello parte de un análisis del hecho religioso, fijándose sobre todo en su universalidad y reclamando la importancia de la religión en nuestro tiempo para la solución de este problema y criticando, aunque no con la profundidad deseada, las soluciones de los actuales humanismos y también las de algunas de las religiones orientales. Tras poner una serie de demostraciones filosóficas de la existencia de Dios, estudia bastante ampliamente la visión cristiana del hombre y del mundo como la más coherente solución al problema humano.—F. MARTÍNEZ.

GIRAULT, R., *Evangile et religions aujourd'hui*. Les Editions Ouvrières, París 1969, 18 × 11, 376 p.

Se expone en esta obra el problema del cristianismo y las demás religiones a la luz del Vaticano II. Sin embargo, no se trata de un comentario a la Declaración del Concilio ni de un tratado de historia de las religiones. Se trata de una reflexión, centrada, sí, en la doctrina conciliar, aclarando algunas cuestiones históricas para aplicarlo al tiempo presente de esta Iglesia en aggiornamento. Trata también de introducir a la problemática del diálogo con las demás religiones. Es, pues, una nueva visión, la del Concilio, sobre las religiones actualmente vivas y sobre el fenómeno de la "Muerte de Dios". Es una llamada para descubrir y tomar conciencia del valor de cada religión y al mismo tiempo situar la religión católica en su puesto.—F. MARTÍNEZ.

VARIOS, *La vocation religieuse et sacerdotale*. Cerf, París 1969, 14 × 20, 144 p.

La nueva o renovada visión que el Concilio ha dado, a la altura de los tiempos, de lo que pudiera ser la vocación cristiana integral, el ser-cristiano-en-el-mundo-de-hoy, necesariamente ha traído su repercusión en la teoría y práctica de las demás vocaciones que desarrollar en su interior: ¿Existen tales? ¿En qué consisten? ¿Cuál es su especificidad? Chenu, Congar, Garrone, Tillard, etc., son nombres de la altura teológica y pastoral que requieren semejantes temas, y por eso han logrado una obra de conjunto realmente valiosa, a pesar de que cada uno de los temas tratados pudiera ser objeto de un estudio único. Un libro, en resumen, que tiene en cuenta las adquisiciones teológicas, antropológicas, pastorales y sociológicas que son casi todos los aspectos necesarios para decir algo sobre las vocaciones hoy.—M. ACEVEDO.

DENTIN, P. y un equipo de párrocos, *Fichas de cultura religiosa* (mesa redonda). Apostolado de la prensa, Madrid 1968, 22 × 16.

Cundo recensionamos las series anteriores hicimos constar su gran valor y utilidad por la cantidad de sugerencias que aporta. La estructuración de las carpetas está hecha con buena visión pedagógica, no hace posible el aburrimiento, sino que llena de interés el reflexionar cada vez más profundamente en cada una de las realidades de nuestra existencia: nosotros mismos, los demás, y Dios.

Serie 4.^a *Existencia de Dios. El mal*. (18 fichas) Dios y el mal: dos realidades contradictorias para los hombres de ahora y de siempre. A unos, el mal les hace rebelarse contra Dios y a otros, Dios les da luz para ver el sentido del mal.

La primera parte de esta carpeta se detiene en la existencia de Dios. Parte de la realidad del hombre con sus circunstancias sin perder de vista la revelación. Intenta hacer comprender a unos y reforzar la convicción a otros. Lo único que se nos pide es que no nos quedemos pasivos sino que busquemos la verdad.

La segunda parte nos habla del problema del mal, encarnado en algunos personajes de la Biblia: Job, Cristo y, por fin el grito de esperanza en medio del sufrimiento, de algunos escritores de nuestra época: Péguy, J. Green, Mounier y Simone Weil.

Serie 5.^a *Creer en Jesucristo* (19 fichas) El problema actual del cristianismo es Cristo, personaje de contradicción entre los hombres de todas las épocas.

Se plantea una serie de interrogantes acerca de nuestra fe, de los que significa nuestra fe y de sus consecuencias a la hora de un compromiso cristiano.—A. CALLEJA.

RANWEZZ y otros, *Biblia y Pedagogía de la Fe*. Marova, Madrid 1969, 20 × 13, 146 páginas.

El presente libro, n.º 5 de la Colec. "Biblioteca de Pensamiento Catequético Actual", recoge artículos (publicados en los años 55-61) de destacados espe-

cialistas en estudios bíblicos que, dando muchos y buenos criterios, descienden poco a poco a aplicaciones prácticas. Tratan, por lo que se ve, de crear mentalidades, no de dar recetas. Tales artículos se orientan a descubrir las riquezas que la Biblia ofrece al hombre de hoy, porque la Biblia, siendo siempre la misma, aparece distinta en el tiempo y para cada época tiene la respuesta que el hombre necesita en su camino de salvación. Los autores señalan con insistencia la postura que hemos de adoptar, y los principios rectores en nuestro enfrentamiento con el Libro Sagrado; intentan afrontar y resolver la problemática más urgente que suscitan los avances bíblicos en el campo de la catequética.—B. MATEOS.

GALOT, J., *Nuevo perfil evangélico de los institutos religiosos*. Mensajero, Bilbao 1969, 19 × 13, 191 p.

¿Qué es un instituto religioso? ¿Qué es la vida religiosa? ¿Cuál es su sentido? ¿Cómo mostrar al mundo el rostro auténtico evangélico que deben ofrecer al hombre moderno las personas e instituciones religiosas? Todas estas y otras son preguntas que agobian a muchos religiosos y hombres de la calle.

La presente obra quiere responder a estos interrogantes. En la primera parte hace una exposición positiva de la vida religiosa. Sin embargo a la hora de resolver los interrogantes no termina de verse clara la solución. En la segunda parte habla de una serie de elementos doctrinales que han de tenerse en cuenta a la hora de la renovación "constitucional" y vivencial de los institutos religiosos.—S. DEGRACIAS.

VIARIOS. *Liturgies et communautés humaines, Vers une vie liturgique diversifiée*. (Vivante Liturgie, 84) Centurion, París 1969, 130 p.

La presente obra, colaboración de varios autores: van Hooijdonk, Lescauwae, Manders Schillebeeckx, bajo la dirección de T. Maertens, es un estudio sobre la nueva situación de la liturgia, de frente a las nuevas corrientes dentro de la Iglesia. Que los tiempos han cambiado, es algo que nadie se para ya a demostrar. La Iglesia local cada vez va adquiriendo más importancia, sobre todo en el campo litúrgico. Pero no sólo la Iglesia local, sino los pequeños grupos, los grupos incluso domésticos, van adquiriendo una cierta personalidad litúrgica. El libro estudia estos diversos fenómenos desde un punto de vista sociológico, precisando el significado de la liturgia universal y comunitaria. Desde un punto que pudiéramos llamar teológico, sobre el carácter universal de la liturgia local, sobre el sujeto de la celebración identificado en la misma asamblea, sobre la liturgia eclesial en el contexto de la teología radical. Un libro útil, como todos los de esta colección "Vivante Liturgie", para todos quienes deseen estar al corriente de la problemática litúrgica actual. L. ANDRÉS.

EXELER, A., *Esencia y misión de la catequesis*. Juan Flors, Barcelona 1968, 23 × 16, 236 p.

Adolf Exeler pone en nuestras manos una investigación histórico-pastoral de la Catequesis. Su atención se centra en torno a los cinco aspectos fundamentales de la Catequética.

Esta aportación contribuye a superar la crisis que padecía la catequética y es un peldaño de ascenso en la revalorización que este tema está adquiriendo en nuestros días.

Elaborado con estricto rigor científico, aumenta aún más el valor de la exposición al insertar dentro de la misma la doctrina protestante que sirve para completar la determinación del concepto de catequesis. El trabajo queda redondeado con abundancia de notas y extensa bibliografía.—V. VALBUENA.

Ciencias Filosóficas

LUKÁCS, Georg, *Obras Completas*. Grijalbo, S. A., Barcelona-México, D. F.

- Prolegómenos a una Estética marxista* (Sobre la categoría de la particularidad). Grijalbo, Barcelona 1969, 316 p.
- Estética, I: La peculiaridad de lo estético*. (1. *Cuestiones preliminares y de principio*). Grijalbo, Barcelona 1965, 368 p.
- Estética, I: La peculiaridad de lo estético*. (2. *Problemas de la mimesis*). Grijalbo, Barcelona 1966, 543 p.
- Estética, I: La peculiaridad de lo estético*. (3. *Categorías básicas de lo estético*). Grijalbo, Barcelona 1967, 342 p.
- Estética, I: La peculiaridad de lo estético*. (4. *Cuestiones liminares de lo estético*). Grijalbo, Barcelona 1967, 588 p.
- Tomas Mann*. Grijalbo, Barcelona 1969, 162 p.
- El asalto a la razón. (La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler)*. Grijalbo, Barcelona 1968, 708 p.

Extraño pensador, extraña obra de este hombre extraño que se llama Georg Lukács. Pero es un pensador, tiene una gran obra y es un hombre con el que habrá ya ineludiblemente que contar. De ahí que no pueda ser más que digna de encomio esta arriesgada empresa que se ha impuesto la Editorial Grijalbo de editar la traducción de su *Obras Completas*, después de haber tanteado el terreno de la venta con algunas obras sueltas y haberse, por lo visto, convencido, que en un régimen de fronteras abiertas, el tanteo ha sabido a engolosinamiento. El plan de esta publicación completa tiene ya programados y anunciados más de 24 volúmenes (editados ya unos 12) e ignoramos a cuántos habrá de llegar el total, dado que en el 24 se nos anuncia la *Ontología del ser social* y aún habrán de venir los de la segunda parte de la *Estética* (la primera consta de 4 volúmenes) y los que en el entretanto produzca el prolífero filósofo húngaro o bien se compongan entre artículos dispersos o inéditos. Pensamos en un cálculo aproximado y muy posible de 30 volúmenes.

Felizmente para esta nota de recensión no es posible enjuiciar en ella ni la obra total, ni el pensamiento tan variado y variable, dentro de su constante marxista a partir ciertamente del 1919, por poner una fecha de sello decisivo en la vida de Lukács. En ella fue nombrado, por el régimen socialista de Béla Kun, Comisario del Pueblo para la educación de Hungría. Pronto comenzarán las obligadas emigraciones, entre las que hay que nombrar como más influenciadora la que incluye largos años de estancia como refugiado en la Unión Soviética. El Autor que comenzó firmándose "von Lukács" quedará consagrado como un "fiel" a toda prueba a las doctrinas de Marx y su consecuencias. Para conjugar esta "fidelidad" con la del marxismo "ortodoxo" Lukács tendrá que recurrir a todos los recursos posibles, desde la retractación sumisa y humillada hasta el más ostentoso "arrepentimiento", fácil de repetir si es preciso, tan fácil que nos hace sospechar si es que alguna vez ha tenido verdadero propósito de enmienda... De ahí que se le haya podido tildar con múltiples epítetos: Marxista (de Marx), "ortodoxo", revisionista, heterodoxo, stalinista, anti-stalinista, revolucionario, pacifista, nacionalmarxista, marxista universal y todo lo demás que, en esta entrecurvada línea, se pueda decir y pensar. Ello es que ha pasado por tantos ava-

tares y reverses que no se le puede definir ni apresar unitariamente en ninguno de sus escritos aunque en todos y cada uno esté él provocativamente presente.

Tal vez para orientación del lector, el único criterio que se le pueda dar es el de leer *cronológicamente* sus escritos teniendo la vista puesta en el momento vital por el que pasaba al escribir cada uno. Esta edición de las Obras Completas adopta este criterio, y sería de desear que en la impresión o reimpresión de alguno de los primeros volúmenes se nos diera en un amplio prólogo esa orientación paralela, sobre el itinerario de Lukács, para ahorrar tiempo y despistes al lector.

Aunque parezca extraño es justamente en la Estética donde el marxismo de Lukács se nos va a presentar lo más coherente y orgánico, visto sobre todo como método, para atacar problemas que ni se planteó ni pudo haberse planteado Marx. Mejor todavía en los que se planteó y dejó a la posteridad que los resolviera. Como ejemplo puede verse el tema de la génesis de la obra de Arte. En la teoría del reflejo, el punto de partida no puede ser otro que la naturaleza social de la obra de Arte. Frente a los vulgarizadores de Marx, Lukács retoma *ab ovo* el problema del Maestro con sus propias palabras: "Pero la dificultad no está en entender que el arte y la épica griega están vinculados con determinadas formas de la evolución social. La dificultad consiste en que aún hoy nos produzcan goce artístico y en el hecho de que aún valgan en cierto sentido como norma y modelo inalcanzable". Al rechazar Lukács la teoría común de lo "universalmente humano", se ve obligado a buscar razones nuevas para explicar la dificultad vista por Marx. Y entonces llega a una conclusión personal: "Creemos que en ellos se despierta a la vida el propio pasado, se hace presente; no la personal vida anterior de cada individuo espectador, sino la pre-vida como miembro de la humanidad" (*Prolegómenos a una Estética marxista*, pp. 305-308). Al no apelar al Espíritu Objetivo de Hegel, ni a las configuraciones del Espíritu Absoluto, Lukács se ve llevado por la propia fuerza del método dialéctico a buscar soluciones nuevas. El que sean válidas o no, ya será cuestión del enjuiciamiento que se haga de Lukács. Pero nadie podrá afirmar que los problemas se escamoteen o camuflen. Se trata, en todo caso, de la voluntad explícita de, con el método de Marx, continuar y ampliar a Marx. Creo que sería aquí donde cabría encontrar el mejor hilo de Ariadna para entrar en el laberinto de problemas lukácsianos de toda su Estética. Lukács lleva a su espalda, con más peso tal vez de lo que él mismo cree, a una gran porción de Hegel. Una manera de estar-con es estar-contra. Y esto le pasa a Lukács con el "coloso" suave. El hecho untuoso de haber dedicado al "genio" de Stalin su obra del "Asalto a la Razón" no impidió el que el libro de "El joven Hegel" no se pudiera publicar en tiempo de Stalin, y tuviera que esperar el turno del deshielo. Confesemos que también algunos de los "ortodoxos" stalinianos veían claro.

Acaso sean esos motivos de connivencia política lo que nos pudiera explicar la ceguera, en medio de tanta lucidez, que nos viene a revelar Lukács en su "Asalto a la Razón". Después de la exposición de tesis, que son comunes, sobre la marea del irracionalismo, y dejando aparte la interpretación original del Neohegelianismo, no será posible, por muy concesivos que nos mostremos, decir que Lukács, principalmente en los últimos capítulos, procede sin prejuicios radicales, prejuicios de auténtica ceguera. Me parece que se debe considerar como algo más que un chiste el juego de palabras con el que Th. W. Adorno apostilló el título de este libro. El título original es el de "Zerstörung der Vernunft" (Destrucción de la Razón). Y Adorno se desquitó de su inconformidad con la obra añadiendo la frasecita de que efectivamente se trataba de una "destrucción de la razón de Lukács".

En fin, que ahí están sus obras, muchas ya publicadas en español y otras en vías de publicarse. Imitando en lo posible el formato y presentación de la edición alemana, Grijalbo nos está dando una edición castellana ejemplar, hecha con escrupulosidad, mimo y caricia. Será una razón más para invitar a la lectura de este gran autor, discutido, discutible, y que, a pesar de su marxismo explícito y siempre apelativo, o tal vez por eso, parece como si no pudiera con su alma de burgués, de judío errante por la selva de la cultura, en busca de no se qué paraíso perdido y con la certidumbre de encontrarlo.—RAMIRO FLÓREZ.

JAGER, Alfred, *Reich ohne Gott* (Zur Eschatologie Ernst Blochs). EVZ-Verlag, Zurich 1969, 265 p.

Parece increíble, pero es así: se trata de un libro sobre la "Filosofía de la Religión" de un ateo. De ahí el título: "Reino sin Dios". El ateo, convicto y confeso, es Ernst Bloch. ¿Cómo puede, pues, hablarse consecuentemente de una filosofía de la Religión y más aún de una posible aportación blochiana a la situación teológica de la actualidad? Porque se intenta precisamente eso, el libro tiene que comenzar por hacerse problema de *las razones o fundamentos que postulan un tratamiento teológico del pensamiento de Bloch* (Einleitung, 9-13). Pero esas razones surgen inmediatamente que nos ponemos en contacto con cualquier obra de Bloch y sobre todo con el pathos de salvación que en todas y cada una de ellas late. Desde una hermenéutica singular de toda la historia, de sus sueños, de sus ilusiones y de sus fracasos, Bloch nos construye su "religión en herencia", la línea inequívoca desde el Exodo o exilio hacia la patria, hacia el Reino, sin Dios, de la Esperanza.

El intento general del autor es buscar cómo puede y debe verse la significación de este pensamiento enardecido, desde y para la situación de la teología protestante de la actualidad.

A Bloch se le ha estudiado poco o casi nada en este sentido. La Teología embarcada en los caminos de la existencia ha llegado a su estrecho final. Bloch puede hacernos entrar por otras perspectivas más amplias, y tal vez ayudarnos a hallar veredas más accesibles para los interrogantes religiosos del mundo en que vivimos.

No se limita, por tanto, el presente estudio al tema básico de Bloch, acuñado fielmente en el título de su mejor libro "El Principio Esperanza", sino que se decide a atacar en toda su amplitud ideológica, en los reductos más fundamentales y significativos, el rico mundo intelectual de ese "Mago del Oriente", visto desde el campo de la teología: Bloch, crítico de la religión, la interpretación de las utopías, la materia y el reino futuro, metafísica y teología de la esperanza, etc., etc. Un enfrentamiento con Moltmann era de prever como necesario, y el autor lo realiza en una de las partes finales del último capítulo, como lo había hecho justamente Moltmann con Bloch en su famoso libro.

Partiendo, pues, de la extrañeza de que a estas alturas haya tan poco publicado sobre Bloch en este terreno de la teología, cuando ya su temática se veía claramente apuntada en "El espíritu de la Utopía" de 1918, se viene a concluir, después del ceñido recorrido del libro, a la importancia singular que puede tener una verdadera asunción de muchas de sus partes y descubrimientos al contenido del pensamiento teológico. Bloch podría verse además como el más apropiado y casi único mediador e interlocutor, de parte del materialismo dialéctico, en el iniciado diálogo entre cristianos y marxistas. La "cosmodicea" podría abrirse o llevar a una teodicea y la categoría del futuro como posibilidad única de la esperanza, la posibilidad como camino hacia la Identidad —en la terminología de Bloch— pudiera tal vez estructurarse en una auténtica y verdadera categoría de salvación (*Heilskategorie*).

Quien se interese, desde este ángulo de problemas, por el pensamiento de Bloch tanto en su vertiente doctrinal como en su ímpetu fervoroso de amor al hombre, ímpetu sugeridor, alado de ilusiones, siempre tozudamente cantando su himno a la esperanza, puede hallar en este libro una buena orientación de los problemas así como un buen cuadro delimitativo para poder profundizar en los mismos. Cuando ya todos los males andan sueltos y campantes por el mundo, es extrañamente deleitoso, aunque no comulguemos con él, contemplar a un filósofo, como Bloch, que aún mira atento y gozosamente hacia la caja de Pandora.

—RAMIRO FLÓREZ.

GOSZTONYI, A., *Der Mensch und die Evolution. Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie*. 1968, 264 p.

VARIOS, *Perspektiven Teilhard de Chardins*. 1966, 212 p.

DELFGAAUW, B., *Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem*. C. H. Beck, Munich 1966, 12 × 20, 132 p.

Presentamos a nuestros lectores tres volúmenes de la colección "Bücher zu Fragen unserer Zeit", de la editorial C. H. Beck, de Munich. Los tres hacen referencia directa a la obra de Teilhard de Chardin y vienen a ser un exponente de cómo las ideas teilhardianas comienzan a ser asimiladas por nuestra cultura, en lo que tienen de positivo y real. Significa la muerte del teilhardismo como la del anti-teilhardismo. Ambos grupos han cumplido ya su misión. En realidad, la decisión la tomó el Concilio Vaticano II: a partir del mismo, con la incorporación de lo esencial del mensaje teilhardiano en la constitución "Gaudium et spes", vivimos ya en un contexto cristiano profundamente modificado por la visión de Teilhard de Chardin. La discusión se ha trasladado a algunos puntos concretos. Aunque hay quienes no parecen haber tomado conciencia de la situación todavía.

La obra de Gosztonyi, se mueve en un contexto expositivo, con un solo capítulo final de revisión crítica, por lo demás plenamente positivo e integrador. El volumen expone las ideas centrales de la cosmovisión teilhardiana con gran claridad y método. Las referencias son exactas, pero poco explícitas, ya que no se transcriben los textos. Solamente algunas expresiones entrecomilladas. Como indiqué, no se trata de un trabajo crítico, sino de orientación expositiva.

El segundo volumen incluye varios trabajos en torno a Teilhard. Es más una recopilación que una construcción orgánica e intencionada. E. Benz habla de la comprensión teológica de la evolución; M. Barthélemy-Madaule se pregunta en qué sentido puede hablarse de una "filosofía teilhardiana"; F. G. Elliot hace algunas observaciones sobre la cosmovisión de Teilhard; nuevamente E. Benz hace el bosquejo comparativo de Teilhard y Sri Aurobindo; L. A. Govinda pone en contraste la visión teilhardiana y el pensamiento oriental; F. Paepcke estudia el lenguaje y la ideología teilhardianos; Max Knoll presenta un comentario del ensayo "La Mystique de la Science" y, finalmente, A. Remane se ocupa de estudiar las líneas de desarrollo en la naturaleza viviente.

El libro de B. Delfgaauw —traducción alemana del holandés— se centra en torno a la problemática evolutiva suscitada por el pensamiento de Teilhard. En efecto, la evolución abandona con Teilhard los estrechos marcos de la biología para convertirse en "evolución generalizada", que incluye la astronomía y la física como la filosofía y la teología. Aunque el autor se ocupa solamente del aspecto fenoménico-filosófico.

Los tres libros son también un índice de la penetración de Teilhard en el ámbito germánico, que se venía mostrando bastante reacio.—J. RUBIO.

GUERRERO, E., *Teilhard de Chardin. Aspectos fundamentales de su obra*. Studium, Madrid 1969, 14 × 19, 174 p.

Este libro viene a engrosar la escasa bibliografía original en castellano sobre Teilhard de Chardin. Lamentablemente, por cierto. Si no fuera por su fecha de publicación, podría pensarse que pertenecía a la época antecconciliar. Porque el libro —fruto de unas conferencias— es exponente de una manifiesta incapacidad de comprensión. Se aducen los textos teilhardianos pero se interpretan desde otra dimensión. Y eso que el autor se presenta como intermediario entre teilhardianos y antiteilhardianos: demasiada ironía. Por lo demás, el estudio y las referencias son, con frecuencia, indirectos. El estilo y la argumentación son característicos de aquel género literario "clerical" que, afortunadamente, se halla en trance de extinción.—J. RUBIO.

LEON-DUFOURD, M., *Teilhard de Chardin y el problema del porvenir del hombre*. Taurus, Madrid 1969, 12 × 18, 107 p.

VARIOS, *En torno a Teilhard de Chardin*. Taurus, Madrid 1969, 12 × 18, 128 p.

Presentamos a nuestros lectores dos nuevos libros, ambos con carácter divulgador, sobre Teilhard de Chardin.

El primero tiene su origen en una conferencia, en la que la intención divulgadora se apoya en dos armas: la sencillez de exposición y el utilizar intencionadamente la terminología corriente, siempre que es posible, en lugar de utilizar la del propio Teilhard. Dos buenos recursos, dentro de la modestia de sus propósitos. Incluye también la novedad de publicar una carta inédita de Teilhard a J. Mortier. La obra se cierra con una serie de "anejos" muy breves en los que se aclaran algunos puntos de especial dificultad.

El segundo es una recopilación de conferencias programadas por el "Grupo español de trabajo Teilhard de Chardin", entre las que figura una comunicación de P. Dubarle sobre "la significación física del pensamiento de T. de Chardin". Las conferencias recogidas son las siguientes: "La obra de Teilhard a la luz de nuevas adquisiciones de la Ciencia", por M. Crusafont; "Sobre la idea del amor en T. de Ch.", por Rof Carballo (ambas seguidas del correspondiente coloquio); "La intuición de la reflexión en T. de Ch.", por F. Riaza y, finalmente "Dios-Mundo. Dialéctica de immanencia y trascendencia", por Sanz Criado. Entre todas destaca la de Rof Carballo, que se muestra gran admirador de Teilhard y hace un interesante contraste de sus ideas sobre el amor con el panorama actual de la psiquiatría actual.—J. RUBIO.

J. GRITTI y P. TOINET, *Le Structuralisme*. Beauchesne, París 1968, 11,5 × 22,5, 90 p.

Este opúsculo de la serie "Verse et Contreverse" presenta las opiniones contrastadas de dos filósofos de profesión —con idénticas convicciones fundamentales— con relación al fenómeno intelectual de los últimos años en el área cultural francesa. Se trata de una situación bastante frecuente: un partidario que expone y un escéptico que le frena. El tema central del debate va indicado por el subtítulo: "Science ou idéologie". Tiene un cierto interés al ser tratados los temas estructuralistas fuera de su contexto técnico. Pero aporta escasa luz sobre la polémica.—J. RUBIO.

ROSTENNE, P., *Dieu et César* (Philosophie de la civilisation occidentale). Nauwelaerts, Louvain-Paris 1962, 25 × 16, 212 p.

Dieu et César es un análisis objetivo de las relaciones que necesariamente han tenido que darse entre el cristianismo y la civilización humana con que se encuentra la Iglesia desde que obtiene un reconocimiento por parte de la sociedad. Las circunstancias históricas que, a no dudarlo, justifican en parte situaciones pasadas, sin embargo, no lo hacen hasta el punto de no tener que señalar manchas oscuras en las íntimas relaciones que han existido entre la Iglesia y la civilización occidental. El autor intenta indicar lo que es auténtico en tales relaciones y poner el dedo en la llaga de lo que no ha sido tan aceptable.

La civilización ha sido una humanización de la naturaleza. Ya San Pablo exclamaba: "Lo incorruptible de Dios lo cambiaron los hombres por lo corruptible de las criaturas, sirviendo a las criaturas con preferencia al Creador". Perdida la transparencia de Dios por el pecado, el hombre se defiende de la naturaleza que lo acecha, y lo hace glorificándola. El cristianismo corregirá este defecto con la edificación del reino de Dios que está en medio de los hombres y dentro de ellos. La filosofía agustiniana, con su immanencia y trascendencia, será la gran solución. Pero en la Edad Media nos toca asistir a una totalización por parte de la Iglesia de la estructura civil con daño evidente para la primera. La immanencia civilizadora queda absorbida por la trascendencia del poder espiritual sin que ésta logre santificar a la política. Con el renacimiento el naturalismo vuelve a tomar las riendas; pero a las Cruzadas, que se hacen instrumentando lo natural, suceden las guerras de religión en que se instrumenta lo sobrenatural para el afianzamiento del poder político tanto en la parte católica como en la protestante. La consecuencia de esta confusión de lo político con lo religioso y el pago que recibió la Iglesia de sus compromisos con el poder temporal los tenemos en la revolución francesa. Un fe-

nómeno semejante lo encontramos en el ateísmo que se alzó como salvación del humanismo y que fracasa también en sus intentos al fracasar su aspecto racionalístico. Por esto las revoluciones serán un hecho cuando el alma de las naciones, en el caso, el espíritu de justicia, no haya encontrado el cuerpo adecuado para su subsistencia; pero hay que tener en cuenta también que no hay solución viable de los problemas que se plantea la civilización moderna sino a base de una solución metafísica, de una solución que hunda sus raíces en el suelo firme del ser incommovible; siendo la civilización realización auténtica de la tensión entre naturaleza y vocación, entre inmanencia caduca y trascendencia permanente. En el mundo occidental, América, como prolongación de Europa, y Rusia, han demostrado con sus ideales de confort, la primera, y de planificación marxista, la segunda, las consecuencias a que se ha llegado por no haber distinguido entre cristianismo y civilización, haciendo depender a ésta de aquél. El confort terminará neutralizando en el hombre el sistema de alerta que le prevendría contra la deshumanización; la mística marxista ha convertido a millones de hombres resignados en insatisfechos, inyectando en el mundo una formidable esperanza de redención. Por esto se hace necesario volver a un cristianismo que represente a la humanidad en cuanto trascendente, pero dejando a la civilización que la represente en cuanto inmanente. Es decir, ni una solución trascendente (cristianismo) para un problema inmanente (civilización) ni al revés; pero sí una impregnación sobrenatural de una civilización comunicando trascendencia a la caducidad. No absorción sino sublimación de esa civilización.—F. CASADO.

VARIOS, *L'Insegnamento filosofico nei seminari dopo il Vaticano II*. Número especial de la revista "Sapienza", enero-junio 1968, 24 × 16, 304 p.

El número especial enero-junio de "Sapienza" está dedicado al primer congreso nacional de profesores de filosofía de facultades, seminarios y estudios generales en Italia. Es en realidad muy interesante porque el contenido de los artículos mira a la nueva estructuración de los estudios eclesiásticos y a la integración de la filosofía en la teología; es interesante también porque recoge después de cada ponencia las intervenciones de destacados profesores de filosofía sobre la materia tratada y siempre haciendo referencia a la filosofía en los seminarios, objeto principal del congreso. Ni que decir tiene que este congreso ha sido un acierto en estos momentos en que tantos, hasta en el ceto clerical, piensan que la filosofía habría encontrado poco menos que su tumba en las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Y, sin embargo, nada más contrario a la verdad. En la "Optatam totius" se trata de una renovación de la filosofía a base de una filosofía perenne que se retiene como patrimonio perennemente válido. Muy lógico, naturalmente, que se tengan en cuenta: las corrientes filosóficas modernas, sobre todo las que más influyan en la propia nación; los progresos de las ciencias modernas; la historia de la filosofía, que tantas luces ofrece acerca de la grandeza y miseria a la vez de la mente humana dejada a sí misma; y, finalmente, las relaciones de la filosofía con los problemas de la vida. Los congresistas han sabido tras de lo que se andan, y, tanto en las ponencias como en las intervenciones, han sabido tocar los puntos principales del problema de la integración y se han clarificado puntos de vista que podían pecar de visión más o menos subjetivista. Las conclusiones aprobadas responden a los puntos sobresalientes del congreso; miran a la reafirmación: de la autonomía de la filosofía frente a la teología; de la dependencia entre la filosofía y la teología, que han de complementarse mutuamente; del diálogo con las filosofías modernas para ver todo lo que haya de verdad en ellas e individualizar los posibles errores; de no rehuir la problemática que el pensamiento moderno presenta en el campo de la filosofía del lenguaje, de la religión, de las ciencias, de la importancia de la actividad especulativa en la vida humana, etc. No cabe duda que este congreso, en que han tomado parte más de cien profesores de filosofía de Italia, representa una excelente aportación al problema de la adaptación e integración de los estudios según la mente conciliar.—F. CASADO.

FERRARI, M. V., *Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta* (Saggio di ricerca filosofica). Pont. Univ. Lateranense, Roma 1968, 24 × 17, 97 p.

La metafísica ha constituido siempre el problema sin solución para todo empirismo y positivismo, y así, para muchos, ha llegado a ser una especie de mito. Deber será siempre de un pensamiento filosófico auténtico ponerla de manifiesto de cualquier manera que sea. El autor de esta obra lo ha querido intentar precisamente viendo en Husserl un punto de partida y en Sto. Tomás el de llegada; de ahí el título: "*Desde la fenomenología pura hasta la trascendencia absoluta*". En tres partes va dividida la exposición: los primeros pasos en el camino mismo del pensamiento y, finalmente, la llegada al ser trascendente. Los datos fenomenológicos serán el punto de partida y, en concreto, la experiencia sensorial como el modelo más sencillo a nuestro alcance. Esa multiplicidad de la experiencia sensible nos llevará a la unidad cuando, a través del conocimiento, viene toda ella relacionada con un sujeto cognoscente ante-elcual, o en-el-que, se realizan los fenómenos y que es *permanente*. Así pues, en el conocimiento se nos dio el ser (cap. 1). Pero en el pensamiento se da un enfrentamiento del yo con el objeto, es decir, con el "otro" que, al mismo tiempo que presenta una alteridad, conserva sin embargo una semejanza en muchos aspectos dándose entonces lo universal que aúna las singularidades (cap. 2). Es aquí donde vuelve a sentirse la exigencia de una unidad superior: lo típico, realizado en lo múltiple, no es auténtico sino la mera imitación del modelo que, por ser tal, o sea, razón de lo universal existente en la multiplicidad, es "inimitable en su totalidad"; éste sería lo trascendente (cap. 3). De esta manera, partiendo de lo fenoménico, se arribaría a lo que es razón última de todo fenómeno, fundamento de toda realidad y causa de la misma. F. CASADO.

FERNÁNDEZ DE CASTILLEJO, J. L., *Actualidad y Participación* (Una filosofía contemporánea). Tecnos, Madrid 1968, 21 × 13, 257 p.

Componen esta obra tres ensayos: *La sensibilidad de lo actual*, *Arte y misterio* y *Los nuevos realismos*. Contra lo que pudiera pensarse por razón de estos títulos, hay que decir que no se trata de ideas desligadas y sin conexión; precisamente la conexión que entre sí tienen viene expresada por el título *Actualidad y Participación*. Actualidad porque se trata de ciertos fenómenos del mundo de hoy que, para ser comprendidos, han de ser íntimamente relacionados entre sí investigando en su metafísica intercausal y vital. No se puede ser actual en el juicio sobre los acontecimientos que tienen lugar en ciertas actividades de tipo universal si se prescindie de esta conexión entre los mismos. Por eso, con toda razón, se le ha añadido al título la aclaración: *Una filosofía contemporánea*. El primer ensayo nos hace ver la diferencia entre el modo de ser de la sensibilidad de los artistas contemporáneos que tienden en sus obras a darnos una sensibilidad de lo actual, cosa que frecuentemente no sucedía en épocas anteriores. Los artistas actuales quieren colmar la distancia que ha podido existir entre el arte y la vida. Es entonces cuando hay una participación por la aproximación entre el mundo y la evolución cultural al desarrollarse estos movimientos artísticos (piénsese en el neodadaísmo, el Pop Art, los Nuevos Realismos, la Nueva Novela, etc.), contra los convencionalismos humanos. En el segundo ensayo —*Arte y Misterio*— se insiste sobre la idea de que el arte, como expresión de lo actual, no quiere decir que signifique lo simplemente dado, lo natural instantáneo de las cosas. Habrá una expresión artística auténticamente realista cuando ese arte logre introducirnos en lo huido de la realidad, en lo misterioso de lo que siempre ha de participar el arte que realmente objetiva la plenitud de lo representado. En el cuadro, por ejemplo, de las Meninas de Velázquez tendríamos un ejemplar de la expresión Realidad = Familiaridad. Porque la realidad es apertura, el arte ha de ser siempre actualización y participación, no de instantaneidad sino de relación a lo misterioso: "en la cumbre de una certeza surge siempre lo imponderable". Finalmente, en el tercer ensayo *Los nuevos realismos* se pasa revista a los realismos nuevos que nos muestran una actualización de la vida corriente con referencia a los grupos más signifi-

ficativos de la comunidad, a los grupos-piloto; de ahí que se pueda hablar de una plenitud de realismos. Estos realismos en el arte tienden también a una sensibilidad de la realidad de la vida en la que el hombre está inmerso, participando en ella, abandonando poco a poco la estética de las distancias.

No siendo posible descender a más detalles en tema tan complejo como es el de la actualidad de la sensibilidad contemporánea, remitimos al lector a una lectura reflexiva de la obra.—F. CASADO.

LUPASCO, St., *Nuevos aspectos del arte y de la ciencia*. Guadarrama, Madrid 1968, 11 × 18, 1967 p.

Es cosa sabida que cuando un filósofo se ha metido a científico sin serlo, o no ha tenido la posibilidad de serlo como conviene por falta de métodos de experimentación adecuada, sus afirmaciones acerca de los objetos de la ciencia han sido verdaderamente lamentables. Pero no es menos cierto que cuando un científico no ha superado el método puramente experimental, no obstante que haya abierto magníficos horizontes al conocimiento científico y que haya puesto también un sólido fundamento al conocimiento filosófico, sus puntos de vista sobre lo que supera lo meramente experimental han corrido parejas con los de los filósofos antes citados respecto del campo experimental. Al juzgar este librito de Lupasco reconocemos todo lo que de interés tiene, en su parte científica, para dilucidar cuestiones aun filosóficas sobre el hombre en este terreno de contacto entre lo filosófico y lo experimental que en el hombre tiene un punto ontológico de encuentro. Pero el último apartado "Sobre algunas palabras claves de la filosofía" ha de leerse con cuidado; así, por ejemplo, frases como éstas: "Observemos a este propósito que el hecho de que en la historia de la filosofía y en la de las religiones el ser fuera atribuido en la mayor parte de los casos a personajes o entidades metafísicas omniscientes y omnipotentes y a esa vaga noción de espíritu no hace que los caracteres ontológicos deban pertenecerles a ellos necesaria y exclusivamente. Cuando yo postulo que existe una materia —en el sentido actualmente superado de la palabra— como única realidad fundamental de los fenómenos cualesquiera que sean, afirmo que la materia es el ser del mundo, es decir, que sólo la materia es, que en cuanto tal se basta a sí misma en virtud de su constitución, sus leyes, su lógica, su necesidad intrínseca que hacen justamente que ella pueda ser y que sea" (pág. 136-137); y este otro párrafo: "Si Dios no pudiera no ser y si es, como afirma la religión cristiana, amor, es ciertamente otra cosa distinta que permanece inalcanzable para nosotros, ya que nuestra conciencia y nuestro conocimiento son la trama misma de la energía del no ser de una existencia en esencial devenir". Dijimos que estas frases hay que leerlas con cuidado porque si son afirmaciones hechas desde un punto de vista *pura y exclusivamente experimental*, podremos dejarlas estar ahí. Pero no las admitiríamos dichas por un filósofo a no ser un filósofo materialista, que equivaldría a un científico que no admitiese otro método de investigación que el *pura y exclusivamente experimental*. Hechas estas salvedades, reconocemos el interés que ofrece al tratar el problema del arte y del estructuralismo.—F. CASADO.

RAMÍREZ, N., OSA, *Filosofía del hombre en su realidad existencial*. Guadalajara, Jal., 1969, 17 × 23, 121 p.

No cabe duda que el existencialismo ha significado un paso adelante sobre todo en lo que se relaciona con la concepción antropológica del hombre; es evidente también que la filosofía tradicional, en cuando tal, no había desarrollado una doctrina adecuada como explicación del misterio del ser humano en su dimensión existencial; finalmente, no se puede negar tampoco que en tiempos pasados hubo pensadores que se adelantaron a los modernos existencialistas con ciertas intuiciones más o menos veladas sobre esta realidad misteriosa del hombre existencial. El autor de este trabajo ha comprendido bien esto último y a ello ha dedicado la primera parte bajo el título general de "El problema crítico", señalando los elementos precedentes que en cierto modo condicionan

temporalmente la posterior concepción existencial del hombre. La segunda parte titulada "El problema antropológico" desarrolla en siete capítulos el tema que el autor se ha propuesto, es decir, declarar qué sea concebir al hombre como existencia. El análisis que en estos capítulos se hace es sinceramente profundo y a veces hasta un poco curioso, como, por ejemplo, cuando nos concluye que "se debe decir que la sexualidad primaria y fundamentalmente eleva al hombre a la condición de persona" (p. 102). Sin que pretendamos negar la parte de verdad que, respecto de la personalidad y desde un punto de vista existencial incluye el amor sexual considerado en el hombre, sin embargo quizás en éste y en otros casos se insiste un poco demasiado sobre lo existencial como revelador en exclusiva de ese misterio humano que es el hombre. En fin, creemos que, leído este trabajo sin prejuicios o criterios demasiado rígidos, realmente pueda satisfacer los deseos y esperanzas del autor, es decir, de servir como introducción a algunas ideas de la filosofía contemporánea.—F. CASADO.

FINANCE, J. de, *La nozione di legge naturale. Vita e pensiero*, Milán 1969, 23 × 16, 27 p.

El intento de Finance tiene su mérito. Pero no creemos que se puedan echar las campanas al vuelo como se ha hecho. En el fondo se trata de un mero "aggiornamento" de la doctrina tomista sobre la ley natural y de una aproximación —quizás inconsciente— a la tesis agustiniana, tan brillantemente expuesta ya por varios autores españoles, tales como L. Cilleruelo, A. Turrado y J. Morán.—P. RUBIO.

R. SIMON, *Moral*, Curso de Filosofía tomista. Herder, Barcelona 1968, 14 × 21, 404 p.

Dentro del "Curso de Filosofía Tomista" que viene publicando la Editorial Herder aparece ahora la *Moral* de René Simón, profesor de dicha disciplina en el escolasticado salesiano de Andrésy.

Se trata de una obra con fines didácticos, una especie de manual para estudiantes de filosofía, lo cual lleva consigo una tractación sistemática de los temas y una aproximación, lo más llana posible, a los alumnos.

Aunque el autor camina fundamentalmente por las vías del tomismo ello no es obstáculo para que incorpore a su obra las corrientes renovadoras, y a veces innovadoras, de nuestro tiempo dentro del campo de la Ética. Por eso, y no obstante ciertas omisiones poco justificables, la *Moral* de Simon puede ser de indudable interés para cuantos comienzan a penetrar los misterios de la filosofía.—P. RUBIO.

BENNER, D. y SCHMIED-KOWARZIK, W., *Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik I. Herbarts praktische Philosophie und Pädagogik*. A. Henn, Rattlingen bei Düsseldorf 1967, 14 × 21, 180 p.

Los estudios que aquí nos brindan Benner y Schmied-Kowarzik pretenden ofrecer mediante una exposición histórico-sistemática de las cuestiones fundamentales de la doctrina de la educación, de la fenomenología de la educación y de la filosofía de la educación, una aportación a la fundamentación de la ciencia pedagógica. El volumen presente aborda el desarrollo histórico y sistemático de la problemática fundamental de la pedagogía como fenomenología de la educación. Los autores ven en Herbart el fundador de la fenomenología educativa, en el sentido de una "filosofía general práctica". Puede comprenderse como un debate lógico-científico-teorético de los principios de la pedagogía. Con estas miras, el libro comprende en su primera sección la filosofía práctica de Herbart como fundamentación de su pedagogía. Y en la segunda parte se desarrolla la fundamentación de Herbart de una fenomenología de la educación. Se añade un tercer apartado sobre el sentido y los límites de una fenomenología

de la educación en la demostración de Herbart, que es una reflexión sobre la importancia de la fenomenología educativa dentro del cuestionario completo de la pedagogía.—I. RAMOS.

LASSAHN, R., *Beiträge zur Erziehungswissenschaft. Das Selbstverständnis der Pädagogik* Theodor Litts, A. Henn, Wuppertal-Düsseldorf-Rattingen 1968, 14 × 21, 163 p.

Lassahn nos ofrece una investigación sobre la pedagogía de Litt, que había abordado desde una perspectiva pedagógica estudios sobre la historia y la vida del individuo y la comunidad, conocimiento y vida, Hegel, hombre y mundo, pensar y ser, así como filosofía de la cultura y líneas fundamentales de una filosofía del espíritu. No es que Litt se dedicara a tratar estos temas exclusivamente desde el punto de vista pedagógico, pero sus ideas pedagógicas se hallan diseminadas en sus obras. Este es el motivo que ha inducido a Lassahn a discriminar y a buscar la relación que guarda el aspecto filosófico y el pedagógico en la obra de Litt. La relación entre una tarea filosófica y la pedagogía científica del espíritu consiste para Litt en una "autolegislación metódica", en la elaboración de una ciencia de principios científico-espiritual, con cuya ayuda pueden resolverse los problemas pedagógicos. Lo llama también una revisión encaminada al interior de condiciones especiales de trabajo y del obrar. Su pedagogía pretende esclarecer los problemas pedagógicos con la ayuda de esta ciencia de principios. No pasa por él desapercibida la gran tradición de la filosofía alemana, desde Leibniz y Hegel. Así, Lassahn ha estructurado su estudio comenzando por la reflexión metodológica, para a continuación dedicar un apartado a las líneas fundamentales de una teoría dialéctica del mundo espiritual, y en último lugar, conocimiento y vida.—I. RAMOS.

ANTAIOS, Band X, herausgegeben von M. Eliade und E. Jünger. Ernst Klett, Stuttgart 1969, 16 × 24, 612 p.

Ya hemos presentado el volumen IX de la misma colección y éste sigue la misma línea e idénticas características. Los temas tratados son tan variados que es imposible dar un juicio unánime y único para todos. Ocupan cierto predominio los trabajos de investigación sobre mitos y simbolismos de culturas primitivas. Se estudian diversos aspectos de los mitos del Egipto antiguo, la obra manual de la creación, concreciones de la cultura primitiva peruana y de la América antigua; no faltan estudios sobre carácter mágico de plantas (mandrágora) y animales, y varios artículos sobre autores concretos, antiguos y más modernos, como Homero, la Odisea, Leo Schestow, Nietzsche, Lewis, Sócrates...

Los estudios son interesantes y de amplios y variados matices. El volumen contiene 34 artículos, tratados por especialistas en sus respectivas materias, y publicado bajo la dirección de Mircea Eliade y Ernst Jünger. La presentación y demás detalles coinciden en pulcritud con el anterior volumen, ya reseñado en el número anterior de la Revista. Una gran obra de consulta para los temas reseñados.—I. RAMOS.

PLE, A., *Freud y la religión*. B. A. C., Madrid 1969, 17 × 10, 217 p.

Un nuevo libro de los que la B. A. C. viene publicando en su sección "Ediciones de bolsillo". Y es, por cierto, un libro interesante. Tras un amplio estudio introductorio de Rof Carballo, se desarrolla el tema en los apartados siguientes: La religión según Freud. Un problema personal de Freud. ¿Hacia "otra cosa"? La teología y Freud. El autor pretende profundizar en la postura del padre del psicoanálisis frente a la religión, tratando de romper prejuicios y malas interpretaciones que de ordinario se dan en este tema, intentando además un acercamiento y una comprensión entre la postura católica y el psicoanálisis. El método usado no puede ser mejor: se ha recurrido a los textos

originales de Freud. Precisamente creo que éste es el máximo valor del librito, que lo hace sumamente útil para cualquier investigación sobre este terreno. Sin querer ser exhaustivo, reúne el autor una buena cantidad de citas sacadas de las obras capitales de Freud y de su correspondencia personal, sobre todo con el pastor Pfister. No podemos por menos de felicitar a la B. A. C. por poner al alcance del público español esta magnífica obra.—JOSÉ L. BARRIO.

BORREL, J. P., *Introducción a Ortega y Gasset*. Guadarrama, Madrid 1969, 19 × 15, 364 p.

Según confesión del mismo autor, Julián Marías, generalmente considerado como el principal discípulo de Ortega, a la vez que su sucesor espiritual, ha sido fiel cooperador de esta obra. Ello nos da mayor confianza ya que un autor de habla francesa podría estar más limitado en la investigación que hace.

A mi modo de ver el libro consigue el fin que se propone con creces: ayudar a comprender mejor la obra del ilustre filósofo. Para ello nos hace un análisis de las obras en su evolución cronológica tal como fueron escritas por el autor, y apareciendo al público.

Ilustran el libro diversas fotografías de Ortega y Gasset a partir de su infancia hasta su ocaso. Otra cosa que también juzgo importante es la abundante bibliografía que hay al final del libro, muestra y garantía de inquietud que sembró el maestro.—M. GARRIDO.

GARCÍA RODRÍGUEZ, V., *Hombre, materia, evolución y vida*. Plaza & Janés, Barcelona 1969, 16 × 24, 505 p.

La primera cualidad que creemos encontrar en este volumen que nos brinda la edit. Plaza & Janés es la amenidad que entraña su lectura y la fluidez con que está escrito. En una sociedad como la nuestra en que, además del pan que comemos cada día, existe otro pan —la cultura— del que no podemos prescindir para subsistir, es este un volumen muy oportuno. Bien podemos decir que la ignorancia es la madre de todos los vicios; y todos sabemos que la falta de conocimientos, la ausencia de una ideología clara y de una *Weltanschauung* unificada, hacen transformarse al individuo en pura masa y carecer de una defensa en la propia dimensión personal.

Por eso el hombre medio necesita libros como éste. Es científico y está perfectamente documentado sin ser una obra estricta "para científicos". Y además de ello trata de dar una visión filosófica comprensible a través de la ciencia. Ya Teilhard de Chardin trató de hacer una *hiperfísica*. Este volumen camina un poco en este sentido. Y es porque vemos que la ciencia no nos basta. Necesitamos algo más. Por eso el éxito de Teilhard y por eso la necesidad de este enfoque. Por todo ello es éste un estupendo libro para las bibliotecas familiares.

El cuerpo del mismo está compuesto de 5 partes: 1.—La Materia; 2.—El Universo; 3.—La Vida; 4.—La Evolución; 5.—El Origen del Hombre. Y al final está insertado un diccionario tecnológico, que, aunque no muy extenso, será de gran utilidad en la lectura del libro. Agradecemos, pues, a la Editorial y al Autor su salida a la luz. Esmerada encuadernación.—L. FERRERO.

THETMER, W., *Les Grands Themes du Marxisme*. Centurion, 1969, 13 × 20, 265 páginas.

La exposición del marxismo viene acompañada, con frecuencia, de omisiones, alteraciones e imprecisiones notables, que ofrecen una imagen del sistema, si no falsa, sí, al menos, recortada y deforme. Si a esto añadimos las interpretaciones más o menos interesadas y pasionales que se han dado de dicho sistema, se comprenderá la necesidad de estudios desinteresados y objetivos acerca del marxismo. La obra que aquí presentamos se caracteriza por esas dos cualidades. W. Thetmer es un prestigioso historiador y crítico político, y, como tal, hace gala de objetividad y serenidad en sus exposiciones y juicios.

Con claridad y coherencia notables va exponiendo el autor a través de este libro los temas más candentes que se debaten en el ámbito marxista, tanto en el aspecto filosófico como en el socio-político, a saber: Las fuentes, determinismo histórico, mecánica de clases, supraestructura e infraestructura, más allá de la historia, teoría económica, las clases medias, el leninismo, la esencia del mito político, el marxismo y la religión, el marxismo en la actualidad. Advertimos, no obstante, la falta de un capítulo dedicado al hombre, donde se precise más sobre los conceptos de libertad y determinismo. Tal ausencia la considero como una laguna notable en obras de este linaje.

El marxismo ha vivido ya hartos decenios y su influencia en el devenir de la sociedad moderna ha sido lo suficientemente grande como para que se le imponga un arreglo de cuentas acerca de su acción sobre la historia. Tal es la tarea que se impone el autor en los últimos capítulos del libro. Esta parte es indudablemente lo mejor de la obra. La revisión crítica bajo el aspecto socio-político a que son sometidos los sucesivos pasos dados por el marxismo en la configuración de la política actual, constituye una auténtica puesta a punto.

—B. ARMESTO.

KREMER, K., *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*. Kohlhammer, Stuttgart 1969, 23 × 15, 126 p.

Dios es el problema que más preocupa a los hombres. Aun allí donde Dios no es negado, desechado o combatido, los hombres siguen discutiendo acerca de Dios con una preocupación obsesiva. El libro de Robinsón "Sinceros para con Dios" y las discusiones que ha provocado ponen de manifiesto la vidriosidad de este tema. Esto se acentúa cuando el problema se formula en categorías de trascendencia e imanencia. ¿Es Dios un ausente, o es un Presente? Todos sabemos que era difícil aplicar al Dios Vivo categorías "griegas" de trascendencia e imanencia. Eso era plantear un problema insoluble. Un ciego no tiene problema de gafas y un Dios vivo no tiene problema de trascendencia e imanencia. Pero la angustia de los hombres, educados en la tradición necesita una ayuda: Dios es trascendente; en cambio el Mundo es inmanente. Esto es lo que dicen los hombres y es preciso ayudarles a comprender el sentido de lo que dicen: es preciso hacerles ver que el Mundo está en Dios. Pero hay dos modos de explicar el problema. Hay un modo fácil, rústico y falaz de explicar cómo el mundo está en Dios. Y hay un modo fino, agudo, técnico de exponer el problema, tanto desde el punto de vista histórico, como desde el punto de vista doctrinal. Y esto último es lo que hace Kremer, proporcionándonos una lectura amena, vigorosa, técnica, que va revisando las categorías corrientes y filosóficas, para que el problema de Dios sea bien enfocado, planteado y resuelto, en lugar de "manejado" o "manipulado" con fines políticos o económicos. Los mejores autores modernos se dan aquí la mano con los antiguos, ya que Dios es el eterno problema del hombre, el problema en el que todos los hombres tienen que encontrarse, quiéranlo o no. Mientras haya alguien que se llame "ateo", seguirá vivo y palpitante el problema de Dios. El libro está muy bien presentado.—L. CILLERUELO.

VANDENBROUCKE, F., *Moines: pourquoi?*, Col. Renouveau. Lethielleux, Paris 1967, 18 × 12, 252 p.

Obra de plena actualidad para la vida religiosa. Recientemente aparecida, va plenamente de acuerdo con la doctrina sobre el tema, tal como nos ha delineado la vida religiosa el Concilio Vat. II. El subtítulo: *Theologie critique du monachisme* no ha de hacer pensar en un sector exclusivo dentro de la vida religiosa. Al fin de cuentas, la vida monástica no es más que la realización plena del pensamiento de la *Perfectae charitatis* sobre la vida de perfección cuando nos habla de "renunciar al mundo y vivir para Dios", de "buscar a Dios y amarle sobre todo", "de una vida escondida en Dios con Cristo". En el fondo, hoy más que nunca, la vida religiosa en general ha de tener toda ella una pro-

funda autenticidad; en esto ha de coincidir toda vida consagrada. Al someter a revisión la vida monástica —ésta es la intención de la obra— el autor hace un servicio a todos los que se ocupan de la perfección, ya que trata de los fundamentos teológicos de la vida consagrada y no ya de las simples fórmulas tradicionales que caracterizaban la vida monástica en cuanto tal. Los títulos de los capítulos dan una idea de la exactitud de enfoque de la materia tratada en ellos. El primer capítulo nos habla del hecho de la vida monástica que, a través de las contingencias en que se ha desarrollado, nos ha manifestado y seguirá manifestando, como algo esencial en ella, el testimonio de una vida carismática, signo de la plenitud del Espíritu. El segundo capítulo trata de lo que ha podido ser, en la vida monástica, una concepción del hombre religioso al margen del mundo cristiano que le rodea; con esto se prepara el camino al capítulo tercero: ¿vie baptismale o vie ecclesiale? La segunda parte, desde el capítulo cuarto en adelante, examina las dimensiones eclesiales de la vida monástica que, además de vocación bautismal (c. IV) es testimonio cristiano (c. V). Era muy natural que la vida monástica y religiosa se asociase al sacerdocio (c. VI) para que sus funciones eclesiales se llevasen a cabo con más plenitud. Finalmente, en un mundo como el de hoy, cuyo contacto es inevitable, el ejemplo, la palabra hablada y escrita y el reflejo de una fraternidad auténticamente evangélica significan un quehacer en el mundo de las mismas órdenes contemplativas (c. VII).—F. CASADO.

BAGLIOLO, A., S. D. B., *De homine* (I. Structura gnoseologica et ontologica). Pont. Univ. Lateranense, Roma 1968, 24 × 16,5, 380 p.

El autor nos ofrece una exposición de la filosofía que quiere responder a los deseos del Conc. Vat. II sobre la acomodación de los estudios de filosofía. Entiéndase bien, la filosofía perenne constituye el núcleo de la exposición así como el pensamiento de Santo Tomás, no tanto atendida la letra como el espíritu del Angélico; pero la mentalidad filosófica moderna y la historia de la filosofía no son pasadas por alto, teniendo siempre en cuenta la revelación, ya que la filosofía, o será en algún sentido cristiana, o será imposible que llegue a la verdad de la total realidad. Esta obra es el vol. I y trata *De homine*. Ni el título ni el contenido son casuales sino que responden a la finalidad bien definida de hacer del hombre el centro de la investigación filosófica, estando plenamente de acuerdo con la "Optatam totius". Frente a un humanismo ateo, se postula como necesario un humanismo cristiano, es decir, orientado hacia Dios. En conformidad con esto, este primer volumen está íntegramente dedicado a la estructura gnoseológica y ontológica del hombre; comprende lo que tradicionalmente abarcaría la Lógica, Crítica y Psicología, pero, como queda dicho, orientado todo a un auténtico conocimiento del ser humano para que pueda fundamentarse, sobre su fragilidad en el orden del ser, su trascendencia. Para terminar haríamos una observación: quien no haya calado hondo en lo que tiene de positivo la escolástica tradicional, difícilmente se dará cuenta de la contribución que este volumen puede significar para una puesta en práctica de la mente del Concilio respecto de una adaptación de los estudios.—F. CASADO.

MARCEL, G., *Dialog und Erfahrung*. Knecht, Frankfurt am Main 1969, 11 × 19, 134 p.

"Quizá solamente pueda el hombre crear un orden estable en este mundo si toma una aguda conciencia de su condición itinerante": ésta venía a ser la idea que en un prólogo de sus libros nos venía a proponer nuestro autor por el año 1944. Esa condición de viajero que refleja su vida; él mismo se ha llamado "filósofo itinerante". Marcel nos ofrece un pensar propio, que en medio de una época gris trató de abrir el pensamiento, después de abrirsele a sí mismo, a una filosofía de la esperanza. Sus obras tienen un fondo eminentemente antropológico, que sin abordar la realidad con presupuestos teológicos nos hablan de teología. En el presente volumen se reúnen una serie de conferencias. En

ellas hace diversos análisis de las dimensiones humanas, sobre todo de la dimensión espiritual; así, nos habla sobre la fe, sobre nuestra actitud ante Dios, sobre la filosofía de la alteridad de Martín Buber. Nos da un bonito trazado de la evolución espiritual de F. Ebner. Y al final nos habla de su propia experiencia y vivencia. Todas, excepto una, son conferencias dadas en Alemania en esta última década. En ellas, dando una visión general, recoge de nuevo y aborda con nuevos análisis su metafísica sobre la fe, la esperanza y el amor, siempre dentro de una perspectiva personalista.—L. FERRERO.

MUÑOZ ALONSO, A., *Un pensador para un pueblo*. Almena, Madrid 1969, 22 × 15, 525 p.

El libro que presentamos ha sido galardonado el día 13 de enero de 1970 con el premio "Francisco Franco", al mejor libro de temas histórico-políticos publicado en España en este año.

De las 525 páginas de que consta el libro, 410 se dedican propiamente al desarrollo del tema, y los 100 restantes son una bibliografía amplísima y un apéndice que contiene el índice de las obras completas de José Antonio.

El libro en principio se nos presenta interesante. Muñoz Alonso es lo suficientemente prestigioso y el tema lo bastante apasionante: José Antonio Primo de Rivera. Pero el título nos parece excesivo por razones obvias: José Antonio no fue un pensador en sentido estricto, sino un hombre que amó a España y que con sus estudios políticos, buscó cauces al gran conflicto en que España se hallaba metida; pero de ahí a ser un pensador al estilo de Ortega o Unamuno hay bastante diferencia.

El libro por estos temas discutidos, se lee con creciente interés. Los temas más variados discurren por él: José Antonio y la juventud, etc.... Pero pronto descubrimos el defecto de interpretar un autor pasado con categorías modernas, y máxime tratándose de política. Muñoz Alonso intenta ser fiel a José Antonio, pero en los capítulos discutidos, como José Antonio y Azaña, pone demasiadas ideas suyas en la interpretación. Por lo demás me parece un poco arriesgado porque tanto Ortega como Unamuno y otros, no tuvieron un verdadero sistema político, ni se unieron por tanto a una de las dos Españas contendientes; políticamente como buenos intelectuales tenían una cierta nostalgia de un sistema republicano; pero para ellos la lucha en España no fue el triunfo de sus ideas o su derrota, sino la sangrienta lucha entre la España dividida.

La mejor parte, en la que José Antonio fue un clarividente en las cuestiones del sindicalismo y de los partidos políticos a los que estudió bien y trazó las líneas de la verdadera función que tienen dentro del Estado.

Con estas aclaraciones el libro puede ser interesante en la hora actual para conocer el verdadero rostro de José Antonio y no caer ni en un desprecio olímpico, ni en un culto excesivo.—R. PANIAGUA.

JUNG, C.-G., *Consideraciones sobre la historia actual*. Guadarrama, Madrid 1968, 18 × 11, 162 p.

Mucho se ha escrito y se escribe sobre el nacional-socialismo alemán y las funestas consecuencias que acarreó a Alemania. El fenómeno ha sido tratado y explicado desde los ángulos de vista más diversos: sociológicos, filosóficos, históricos, morales, etc. Jamás, sin embargo, se ha intentado darle una explicación psicológica. El propósito de Jung es original y en él estamos asistiendo a la inauguración de la que podríamos llamar psicología de la Historia. Es esta una nueva disciplina a la que auguro un gran porvenir. Hasta ahora los historiadores se han afanado en la simple exposición de hechos, interpretándolos más o menos arbitrariamente. La psicología aplicada a la historia nos ofrece mucho más; al descubrir los móviles humanos internos y profundos que han provocado los acontecimientos, expone a luz pública la historia desnuda, tal como es en la realidad, libre de tapujos y apariencias, esto es, la intrahistoria.

Jung se ciñe aquí al fenómeno del nazismo. El librito consiste en cuatro artículos publicados en 1936, 1941, 1942 y 1945 respectivamente. En ellos aborda varios temas: relaciones individuo-Estado (Estado totalitario); el fenómeno "masa" (Jung concibe la masa como una bestia desbocada, resumen de los instintos más bajos y primitivos que el hombre, al despersonalizarse, hace aflorar de una manera inconsciente). El último artículo, titulado "Después de la catástrofe", es el examen médico detenido de la enfermedad de Alemania, que el psicólogo lleva a cabo con el fin de dar un diagnóstico esperanzador. Porque Alemania, más que como pecadora, es preciso considerarla como enferma. Y sólo le queda un camino de salvación: la regeneración espiritual.

En general la exposición me ha satisfecho, y creo que ha encontrado aquí su explicación adecuada aquel terrible dragón que fue el nacional-socialismo alemán, capitaneado por Adolf Hitler, un hombre que se creyó un superhombre, pero que en realidad no era más que un pobre psicópata.—B. ARMESTO.

DÍAZ MOZAZ, J. M.^a, *Curas de ayer, curas de mañana*. Marova, Madrid 1969, 21 × 14, 174 p.

La sociología religiosa española sufre un lamentable estaticismo. Sólo de vez en cuando obras como la presente despiertan del letargo a los sociólogos religiosos.

¿Qué es la presente obra? Un esfuerzo extraordinario por comprender la crisis actual del sacerdote español: su función, su ministerio, su clase social diferente de restantes clases sociales españolas. Todo ello se halla en crisis. Por otra parte la crisis actual del sacerdocio español no es más que un reflejo de la crisis del clero de otras naciones o mejor de la crisis de la humanidad entera en sus sistemas políticos, económicos, sociales...

El sacerdote español se enfrenta con una sociedad profundamente anticlerical y con una acción personal prácticamente nula a pesar de los sacrificios que para él supone el decidirse a dar el paso al sacerdocio y entregarse a su ministerio. Asimismo se enfrenta, en otro campo de batalla, con la profunda división ideológica y accional entre los mismos sacerdotes: curas de ayer que forman hoy los curas del mañana. Y quizá aquí sean los jóvenes los que más sufren al reafirmarse en la posición de que lo de ayer no les sirve y lo del mañana es incierto. ¿Cómo formar? He aquí el problema irresoluble con que se encuentra todo formador consciente de su responsabilidad.—DEOGRACIAS.

HOVASSE, C., *Dificultad de vivir*. Euramérica, Madrid 1969, 18 × 11, 309 p.

Dificultad de vivir nos habla del hombre actual. Un hombre que se siente limitado y en cierto modo tarado por la sociedad que cambia rápidamente y con nerviosismo sus estructuras heredadas. Un hombre que está en contacto con otros hombres con idénticos problemas y con la dificultad de no dejarse dominar por la técnica y la economía, en período de esplendor pero incapaces de solucionar la angustia de vivir a ese ser maravilloso que es hombre. Por otra parte ese hombre es visto y examinado en su totalidad, es visto y examinado de una manera global en sus formas de comportamiento cotidiano. No se puede separar en él una época de su existencia de otra. Desde que viene al mundo se va encontrando con una serie de experiencias nuevas ante las que se siente angustiado sobre todo en sus primeros años de vida e irán dejando en él un peso que tendrá que arrastrar a lo largo de su existencia. Lo importante será hacerle ver la necesidad de aceptarse tal como es una vez que se le ha recibido del mismo modo. Descubrirle que tiene una misión que cumplir en la tierra con sus defectos, sus complejos personales, familiares y sociales y ayudarle a buscar un equilibrio afectivo que le llevará a su más completa realización.—DEOGRACIAS.

RENARD, A., *El espíritu del Concilio. Apertura de la Iglesia al mundo*. Fax, Madrid 1969, 19 × 13, 190 p.

Sobre el concilio han aparecido ya numerosos libros, crónicas históricas, estudios teológicos, pastorales, ecuménicos... Pero ¿cuántos son los que aún no han trabado conocimiento, quizá, con todos los textos conciliares?

El autor ha procurado reconstruir el espíritu y la labor del Vaticano II, situando y exponiendo los textos en el clima de su elaboración conciliar. Se detiene de modo especial en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, por estimar que el tema ha suscitado el más grande interés.

Creemos que el libro está plenamente logrado y que puede ayudar, a su manera y según sus fines, a conocer y vivir mejor el espíritu totalitario del Concilio Vaticano II.—A. FERNÁNDEZ.

MICO BUCHON, J. L., *Hombre, belleza, Dios*. Studium, Madrid 1969, 14 × 21, 289 p.

En el presente volumen trata el autor de darnos una visión de lo que realmente es la belleza y de lo que significa el arte en la vida y en la historia humanas. El libro se divide en dos partes. La primera trata de la *estética general* y la segunda de la *estética literaria*. En la primera se intentan definir el arte y lo bello. Se nos da una pequeña historia de la estética y una visión sintética de los diversos estilos artísticos desde la aparición del arte hasta los movimientos modernos. No quedan olvidados ni Menéndez y Pelayo, ni Arteaga, a quienes el autor mira con cariño y trata de rendir homenaje. Se nos indica también la relación del arte con la moral, el humanismo y los valores de la humanidad. En la segunda parte se estudia el aspecto literario en relación a la poesía, la novela y el teatro.—L. FERRERO.

AGUIRRE, ARANGUREN y otros, *Cristianos y Marxistas (Los problemas de un diálogo)*. Alianza Editorial, Madrid 1969, 18 × 11, 215 p.

Se trata de un libro compuesto por 10 artículos de cristianos y marxistas. Sus nombres son bastante conocidos porque han participado en discusiones y diálogos entre ellos.

Son: Aguirre, Rahner, Lombardo-Radice, Girardi, Machovec, Mury, Metz, Althusser, Sacristán y Aranguren.

Aunque el subtítulo sea, "Los problemas de un diálogo", no se puede decir que tengan una dirección única los diversos trabajos; más bien se trata de una selección de temas hecha por Aguirre, de artículos de estos pensadores en sus respuestas a los problemas del diálogo cristiano-marxista.

Destaca por su claridad el de Lombardo-Radice que nos habla del pluralismo en la praxis social; y el de Jules Girardi sobre el integrismo tanto en el campo católico como en el campo marxista.

El libro es interesante sobre todo con vistas a conocer en qué estado se encuentran los diálogos de cristianos y marxistas; y para nosotros los cristianos son una llamada a la reflexión las preguntas que hacen los marxistas sobre el valor y la autenticidad de nuestra religión.—R. PANIAGUA.

MONNEROT, J., *Dialéctica del marxismo*. Guadarrama, Madrid 1968, 11 × 18, 223 p.

Este libro es una reproducción de la segunda parte de la obra "Sociología del Comunismo", publicada en Guadarrama en 1968. Dialéctica es una de las palabras más traídas y llevadas por los pensadores de hoy día, y, a la vez, de significado bastante variable. Por su inestabilidad, requiere, siempre que se la usa, su correspondiente aclaración.

Monnerot parte de una revisión histórica de este concepto: Heráclito,

Hegel, Marx. Seguidamente pasa a estudiar la dialéctica marxista y sus peculiaridades. La dialéctica está constituida como la ley madre del devenir histórico-materialista. En ella pretenden encontrar los marxistas la explicación de todos los fenómenos y realidades. La dialéctica consiste en deshacer parejas de opuestos y rehacer sin cesar otros. Es la ley absoluta del sistema marxista. Y de aquí parte el autor para hacer una crítica al sistema marxista en su mismo seno.

El sistema no es más que un momento conceptual, la actualización del saber; y por el hecho de ser momento, es superado por la dialéctica. Al definir un sistema tratamos siempre de absolutizar, lo que va abiertamente contra la dialéctica, "superadora" y "engendradora" de relativos. Esta es la contradicción en que caen Marx y Hegel: presentan la dialéctica como ley absoluta del devenir e inmediatamente pretenden delimitar su radio de acción sometiéndola a un sistema. "La dialéctica no conoce cosas ni verdades santas y absolutamente establecidas. La dialéctica ve en todas las cosas la esencia del fin ineludible". Con tal aseveración condena Engels, sin quererlo, a Hegel y a Marx, y se condena a sí mismo. En la medida que conserve la dialéctica, el marxismo tiene en sí lo suficiente para destruir el marxismo.

Dialéctica y Revolución. La Revolución tiene su origen en un singular maridaje de la dialéctica y el resentimiento. El resentimiento es bebido por Marx del momento histórico que le tocó vivir. Esta vivencia imprimió a la dialéctica una fuerte carga pasional, que, en cierto modo, la mueve y la condiciona. Y éste es el secreto de la eficacia de Marx. Hablar, pues, de la dialéctica como teoría de la revolución y de ésta como fruto frío de aquella es una verdad muy parcial.

La obra es densa. La crítica que hace del sistema marxista a partir de la dialéctica la veo acertada.—B. ARMESTO.

DOMENACH, J.-M., *Teilhard de Chardin y el personalismo*. Nova Terra, Barcelona 1969, 13 × 18, 162 p.

"Esta obra reproduce la discusión llevada a cabo por el Equipo de Redacción de la "Revista Esprit", a partir del artículo del mismo título por Jean-Marie Domenach. Tal es la escueta presentación del libro. Apenas puede evitarse la impresión de desconfianza, tras los abusos comerciales del género dialógico. Sin embargo, afortunadamente, no es éste nuestro caso.

Porque se trata de un auténtico diálogo, sincero y abierto. La base para el mismo la da el artículo del director de "Esprit", en el que su autor navega a varias aguas, sin un criterio claro. También se echa de menos el espíritu abierto y penetrante de su maestro Mounier. Eso sí, Domenach es un escritor hábil y ecléctico, aunque con demasiadas concesiones a la frase espectacular.

A continuación figuran las acotaciones de M. Jussien, J. Natanson y Max de Ceccatty, con la apostilla desafortunada de R. Pucheu. A continuación se sitúa la polémica de Abel Jeanniére, M. Barthélemy-Madaule y C. Soucy con el autor, quien se defiende como buenamente puede.

Lo cierto es que las objeciones parecen mucho más convincentes que las respuestas de Domenach, quien, por otra parte, muestra poseer un conocimiento más bien indirecto de la obra de Teilhard. En todo caso, es un libro que resulta provechoso leer.—J. RUBIO.

SAHAGÚN LUCAS, J., *El hombre social en el pensamiento de Teilhard de Chardin*. Fontanella, Barcelona 1969, 13 × 19, 207 p.

Finalmente, también en España comienza a publicarse originales sobre Teilhard de Chardin. Lo que, ciertamente, hemos de celebrar, ya que puede ser un síntoma de que nos decidimos a superar nuestra condición de colonialismo cultural. Aparte de la indudable importancia del pensamiento teilhardiano.

Para comenzar, el autor da a su obra un enfoque y una estructura muy teilhardianas. Son muchos los temas tratados y muy amplia la perspectiva. Por eso

lo que prometía ser un estudio monográfico se queda en una introducción, aunque de indudable interés. Ello no deja de ser una lástima, pues el autor muestra ser un buen conocedor de los escritos de Teilhard y se encuentra preparado para realizar ese estudio analítico y exhaustivo. La selección de textos y bibliografía me parece acertada.—J. RUBIO.

J. GRITTI y P. TOINET, *La culture de masse*. Beauchesne, París 1969, 11 × 22, 92 p.

Dos conocidos interlocutores abordan en este folleto uno de los temas candentes de nuestro tiempo. Sin embargo, ambos dialogantes se encuentran de antemano en acuerdo sobre los aspectos más decisivos, de modo que el diálogo se hace jugueteo o comentario, en el mejor de los casos. Incluso, hay demasiadas concesiones y poco rigor expositivo.—J. RUBIO.

C. KLUCKHOHN, H. A. MURRAY y D. M. SCHNEIDER, *La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura*. Grijalbo, Barcelona 1969, 16 × 23, 716 p.

Esta obra constituye un verdadero diccionario de psicología de la personalidad, con la doble ventaja de estar escrito por eminentes especialistas de psicología y ciencias afines (antropología, biología psiquiatría, sociología), quienes adoptan un amplio criterio que incluye todas las corrientes ideológicas.

Me limito a transcribir los principales temas tratados. La obra se estructura en tres partes. La primera, la más breve, estudia "el concepto de la personalidad", en una perspectiva funcionalista. La segunda, que ocupa la casi totalidad del libro, se subdivide en siete secciones que estudian las determinantes de la personalidad, determinantes constitucionales y sociales (grupos, papeles, situaciones) y las interrelaciones entre determinantes. La tercera recoge "algunas aplicaciones a problemas modernos".

Entre sus deficiencias hay que destacar su desigual puesta al día, casi imposible de conseguir en obras de este tipo. La disparidad de criterios convierte el libro, en ocasiones, en una antología. Por el contrario, su gran mérito radica, precisamente, en la amplitud de perspectivas y el interdisciplinarismo practicado, aspecto éste tan urgente en nuestra cultura analítica y analizante.—J. RUBIO.

Ciencias Psicológicas y Sociales

SCHRAML, W. J., *Einführung in die Tiefenpsychologie*. Klett, Stuttgart, 1968, 14 × 22, 238 p.

Este volumen viene a ser una pequeña enciclopedia psicológica al servicio de los educadores y asistentes sociales. A pesar de su título monográfico, se trata más bien de un resumen de numerosos temas psicológicos vistos desde la psicología profunda.

El autor comienza con una breve historia del movimiento de psicología profunda, con sus modernas derivaciones (19-43); a continuación examina sus métodos y procedimientos terapéuticos (44-67); viene después un compendio de psicología evolutiva de la infancia y la adolescencia (71-107), que se complementa con algunas observaciones sobre la personalidad (109-121) y las dificultades en el desarrollo (125-149). El apartado siguiente se refiere a los trastornos neuróticos en la edad juvenil y su correspondiente terapia (150-179); finalmente, las últimas páginas se dedican al estudio de la "pedagogía profunda" (183-227).

Una obra de indudable interés para quienes va dirigida, aunque con la unilateralidad usual en las corrientes psicoanalíticas.—J. RUBIO.

BALLAUFF, Th., *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. B. I: Von der Antike bis zum Humanismus*. Alber, Freiburg-Munich 1969, 15 × 23, 718 p.

Presentamos a nuestros lectores el primer tomo de los tres de que constará esta nueva y monumental historia de la pedagogía. El autor debe pensar que la historia comienza con los griegos, ya que omite totalmente el pensamiento de otras civilizaciones.

Por lo demás, se trata de una presentación histórica muy al estilo teutón. El mismo título es ya significativo: lo primordial es la "formación". Por eso se concede tanta importancia al pensamiento filosófico subyacente en cada autor. Otra característica de la obra es el marcado predominio de los "sistemas" sobre los "autores", con lo que se consigue una perspectiva de gran interés.

Este primer volumen recoge el pensamiento pedagógico desde Píndaro a Luis Vives, es decir, desde la antigüedad clásica a los humanistas del renacimiento, ambos incluidos.—J. RUBIO.

OVERHAGE, P., *Menschenformen im Eiszeitalter. Umwelten, Gestalten, Entwicklungen*. Knecht, Frankfurt 1969, 14,5 × 22,5, 456 p.

Este volumen viene a cerrar un ciclo completo en la obra del conocido antropólogo alemán en torno al problema de la evolución de los vivientes: "el fenómeno", "la causalidad", "la hominización", "perspectivas" hacia el futuro ya en régimen de auto-evolución (*Experiment Menschheit*). Pero, según el propio Overhage, quedaba una laguna: la "sapienciación" (*Sapientation, Sapientisierung*) del hombre que ocurrió en la "edad de hielo", es decir, en los períodos interglaciales.

La estructura de la obra viene indicada por el subtítulo: ecología ("entorno"), formas (fósiles) y desarrollos. Por cierto que Overhage se muestra de acuerdo con la reciente clasificación del género "homo" en tres especies: "habilis, erectus, sapiens".

Dos grandes virtudes, características del autor: claridad y documentación. Un defecto: la falta de referencias ocasionalmente; por ejemplo, no cita jamás a Teilhard de Chardin: ni en la bibliografía ni siquiera al hablar del sinántropo.—J. RUBIO.

BRENNAN, R. E., *Historia de la psicología*. Morata, Madrid 1969, 13 × 21, 310 p.

Para comprender el estado actual de la realidad es necesario ver su historia. El devenir se nos presenta como progreso, como una cadena ascendente, en la que el eslabón superior no se explica sin todos los inferiores. De ahí la necesidad de los estudios históricos. Pero estos se pueden realizar de muy diversos modos y bajo muy diversos puntos de vista. No es lo mismo un método positivo, que un método interpretativo o filosófico. Cada uno llega a conclusiones distintas. El método es fundamental.

El P. Brennan ya es conocido en el campo psicológico por sus tendencias tomistas y aristotélicas. Esta misma Historia de la psicología, según indica el título completo, está ideada según la visión tomista. Esto le hace incurrir naturalmente en cierto unilateralismo. Por lo que a nosotros respecta no podemos estar de acuerdo con la visión agustiniana que da y la crítica que le hace, como tampoco con las conclusiones y presupuestos de las primeras páginas del libro. De todos modos la obra histórica tiene un gran valor y puede prestar sus servicios, aunque ciertamente no es exhaustiva.—L. FERRERO.

DUMONT, R., *El hambre futuro del hombre*. Nova Terra, Barcelona 1969, 21 × 13, 329 p.

René Dumont, autor de varias obras fundamentales sobre el desarrollo socio-económico en África, en China, en Cuba, aborda hoy, en colaboración con Bernard Rosier, el drama de la supervivencia del hombre sobre la tierra. El cuadro

de posibilidades que nos trazan es angustioso y no se trata de un vago temor: el hambre alcanza ya la India y ronda el Africa y la América latina.

Dos objetivos simultáneos se desprenden de su estudio: triplicar la producción alimenticia antes del año 2000, y equilibrar la presión demográfica. Existen aún medios eficaces al alcance del hombre: estimular la investigación y producción de nuevos alimentos, redistribuir los excedentes, establecer un impuesto mundial de solidaridad y, para ello, constituir una autoridad universal que coordine la lucha contra el hambre y oriente la natalidad.

Este libro contribuirá, sin duda, a tomar conciencia sobre este grave problema que nos afecta a todos, y le aseguramos una gran difusión por la competencia y seriedad con que está escrito.—A. FERNÁNDEZ.

ALBERTINI, J.-M., *Los engranajes de la economía*. Nova Terra, Barcelona 1969, 21 × 15, 222 p.

El presente libro es el resultado de un trabajo en equipo. Su objetivo es el de cooperar a la información económica de todos los que tienen una responsabilidad en el funcionamiento de la economía de su país —obreros, jefes de empresa, hombres políticos— y que se interesan por los fenómenos económicos no por mera curiosidad sino con el fin de transformar la economía. El libro no es un manual de teoría económica, sino una introducción en la que se tratan problemas radicales, como: ¿Qué se necesita para producir? (capital, trabajo). ¿Cómo se produce? (la empresa). ¿Cuál es el resultado de la producción? (bienes y servicios, ingresos). Círculos monetarios. La realización del equilibrio producción-renta. La intervención del estado y la dirección de la máquina económica. Finalmente nos da una serie de datos sobre la economía española.—M. GARRIDO.

MARCO MARCHIONI, A., *Comunidad y desarrollo*. Nova Terra, Barcelona 1969, 22 × 16, 154 p.

La tesis de este libro podríamos formularla del siguiente modo: sólo se puede conseguir el desarrollo de la humanidad y de todos los recursos disponibles y potenciales cuando se toma en consideración que el primer factor de desarrollo es el hombre como artífice de su vida y de su porvenir.

Para confirmarlo el autor trata de hacernos ver cómo es posible una metodología de trabajo desde la base y el papel que en este proceso ocupan los trabajadores sociales. Las experiencias llevadas a cabo parecen convincentes y dignas de crédito.—M. GARRIDO.

RUBIO, J., *La enseñanza superior en España*. Gredos, Madrid 1969, 18 × 12, 245 p.

Javier Rubio se enfrenta a nivel de encuesta, contando con los límites que este método trae consigo —pero preferible es esto a no hablar por hablar—, se enfrenta, repito, con algunos interrogantes candentes que nos plantea la enseñanza superior en España: ¿Hasta qué punto es clasista? ¿Puede hablarse de inmovilismo en la participación de las clases más modestas? ¿De qué clases sociales proceden los estudiantes más destacados? ¿Cuántos estudiantes no terminan su carrera? ¿Cuál es nuestra situación con respecto a otros países en este problema? ¿Qué hacer con los alumnos destacados?, etc.

El autor constata hechos e indaga causas. El problema de España es el problema económico. De ahí también que se distancien tanto profesión y vocación. No elegimos sino que nos viene impuesto. Con todo esto no descartamos una revisión estructural de la enseñanza en la universidad española, antes bien la juzgamos necesaria.—M. GARRIDO.

VARIOS, *Crítica del capitalismo*. Nova Terra, Barcelona 1969, 18 × 13, 258 p.

El capitalismo es un sistema económico que tiende a organizar la economía fuera de la persona, sobre una finalidad cuantitativa, impersonal y exclusiva: el *lucro*. Se presenta así orientado contra el trabajo y la responsabilidad, contra el consumidor, contra la libertad y contra la propiedad "personal".

Este libro, fruto de un trabajo en equipo, se enfrenta con este error y lo analiza desde distintos puntos de mira, apuntando una solución más justa en el socialismo. ¿Utopía o realidad? Más bien creemos en lo segundo.

Autores de nota en esta cuestión como: Hervé Chaigne, Jean Bonneville, Raimond Domerge, Pierre Jarlee, etc., ya nos son conocidos. Yo destacaría el artículo de R. Domerge, quien se vuelve a Marx para reproducirnos y actualizarnos el análisis que Marx hace del capitalismo en su tiempo.—M. GARRIDO.

JACOBSON, V., *El diálogo y la entrevista*. Euramérica, Madrid 1968, 17 × 11, 119 p.

Una de las técnicas del investigador social, sicólogo, educador, animador, orientador escolar, etc., es la entrevista. Esta técnica o como algunos prefieren llamarla "situación", es un instrumento de doble filo. Víctor Jacobson nos da una relación teórica basada en experiencias anteriores, llevadas a cabo por sicólogos, asistentes sociales y educadores, acerca del proceso llevado a cabo en una entrevista.

El libro nos hace ver las características y condicionamientos de este método, problemas que plantea, ventajas, inconvenientes, aptitudes y cualidades del entrevistador, etc. Concluyendo que esta técnica es un problema más práctico que teórico, más personal que de método estereotipado.—M. GARRIDO.

BATTEN, T. R., *El enfoque no-directivo en el trabajo social de grupo y comunidad*. Euramérica, Madrid 1969, 18 × 11, 254 p.

El autor de este libro desarrolla sus ideas en estrecha conexión ideológica con ese humanismo socio-económico predicado por la *Populorum Progressio*. Partiendo del presupuesto de que el crecimiento humano y comunitario constituye "como un resumen de nuestros deberes" (PP. n. 16), Batten ha sabido captar, después de ensayar prolongadamente sus métodos en países no desarrollados, que la vocación al crecimiento, impresa en el hombre juntamente con la inteligencia y la libertad, es de responsabilidad e incumbencia fundamentalmente personales. Las cualidades y aptitudes congénitas precisan de una floración posterior de carácter más bien autónomo. Será necesaria, claro está, la educación, serán necesarios igualmente los técnicos de programas y planificaciones y sobre todo "pensadores de reflexión profunda" (PP. n. 20), pero no olvidemos la ambivalencia de tales mediaciones que lo mismo se pueden convertir en ayuda que en estorbo. Ante esta problemática Batten nos ofrece hoy el resultado de sus 18 años de experimentos, con especialistas y trabajadores sociales pertenecientes a países de diversa índole, en búsqueda del método más auténtico, humano e integral de trabajo comunitario, entendido en el más amplio sentido, es decir todo aquello que atañe a lo que cualquiera puede hacer para ayudar a sus semejantes a superarse y a desarrollarse a sí mismos. El autor no ha cerrado los ojos a la mutación creciente que en los últimos años se viene operando en torno al trabajo social y, así, frente al tradicional concepto de métodos directivos, desarrolla un enfoque que no dudamos en calificar de mucho más humano y personalista: el enfoque no-directivo, que en líneas generales consiste en que la mediación que ofrece el trabajador y el técnico social, proyecte objetivos en principio alejados de toda determinación apriorística y extrínseca. En efecto, ya no se trata de guiar y persuadir, sino de estimular, de despertar fermentos, de hacer sentir a los demás la indignidad de su propia disminución, juntamente con el ofrecimiento de estímulos e informaciones sobre las posibles vías de acceso a una cualificación más humana. De esta forma será cada individuo humano el que por

sí mismo decida lo que ha de hacer para resolver su situación. Y en la base de todo ello, una fundamentación psicológica y teórica muy sugestiva y funcional: el hecho experimentado de que las personas están en general mucho más propensas a actuar por aquellos objetivos que ellos mismos se han marcado libremente que por aquellos que otros les han impuesto. De esta forma Batten nos proporciona un método de ayuda sin infravaloración de la dignidad humana, cuya meta es a nivel de pueblos y a nivel de individuo "llegar a ser por sí mismos artífices de su destino" (PP. n. 65).—F. M. BOUZAS.

GEBHARDT, G., *Cuando es la madre la que tiene que educar*. Mensajero, Bilbao 1967, 19 × 12, 158 p.

Una de las funciones primarias de los padres dentro de la familia es la educación de los hijos, deber éste que pesa sobre ambos cónyuges. Pero muchas veces es la madre la encargada exclusiva de esta función por ausencia del padre debida a diversas causas que el autor no pasa a analizar. El Dr. Gusti se ha fijado en esta irregularidad familiar para describirnos unos casos concretos en los cuales pueden verse los problemas con los que la madre se enfrenta en la educación de sus hijos.

Es un libro meramente descriptivo de unos casos particulares sin ningún valor general, con la única constante en todos los casos cual es la consulta a técnicos de la educación para solucionar las dificultades que cada caso tiene en particular. Por tanto hay que ver este libro como solución a los casos que el autor trae a colación y no a todos los que puedan plantearse en la vida real.—J. M. TOBES.

CHAUCHARD, P., *Envejecer juntos*. Marfil, Alcoy 1969, 21 × 15, 252 p.

Las enseñanzas de este libro nos llevan a pensar en la pareja de seres por los que han pasado los años y que pueden ser ejemplo y guía para sus descendientes. Los esposos que ya no son jóvenes en la carne han de serlo por lo menos en el espíritu y comprender a las generaciones posteriores que pueden juzgar la vida con categorías diferentes a las suyas.

Este libro nos enseña también que al igual que sucede en nuestro mundo, en aquella persona que queda destruída si no va al ritmo que marca la época, lo mismo sucede con los esposos, que se abandonan a la suerte cuando deja de existir un amor joven entre ellos.—F. HUERGA.

CASTELLANOS, N., *Descubrir la vida*. PPC, Madrid 1969, 14 × 19, 465 p.

Además del título principal del libro, en su primera portada se inserta asimismo otro más abajo, el cual manifiesta el contenido de este libro, "Encuentros de Juventud". Efectivamente este libro nos ha parecido hecho a la medida para jóvenes que por una u otra causa han de reunirse, o encontrarse al menos, en muchas actividades sean deportivas o docentes. Estructurado desde lo que verdaderamente es el encuentro hasta la formación de verdaderos amigos partiendo de un buen compañerismo, pasando por los no menos importantes aspectos, tales como el "encuentro" del adolescente con la sociedad, con Dios y consigo mismo, son las variantes de un libro adecuado para aquellos jóvenes llamados a crecer sanos de alma y cuerpo, forjando desde su juventud las ansias e ideales que servirán para formar un mundo mejor.—F. HUERGA.

MAILLO, A., *Educación de adultos. Educación permanente*. Escuela Española, Madrid 1969, 20 × 14, 244 p.

Ya es de todos conocida la labor pedagógica del Dr. Maíllo. Su personalidad en este campo es de por sí ya un signo positivo al tratar de enjuiciar la presente obra en la que acomete un tema muy actual dadas las constantes reivindicacio-

nes de los adultos, de uno y otro sexo, por que se les ofrezca una educación que les permita "situarse" en los distintos círculos sociales de los que forman parte. De ahí que, uno de los fines más importantes, y más de adultos, sea el de trabajar en el sentido de "crear" una nueva mentalidad o, lo que es lo mismo, "cambiar de mentalidad" ante un mundo nuevo en el que no podemos seguir con categorías y esquemas mentales decimonónicos. De lo contrario se nos escapará de las manos...

En la última parte trata de la "Educación permanente" sobre la que existe bastante confusión y que el autor intenta aclarar. Nos viene a decir que si en algo se diferencian ambas, la educación de adultos y la educación permanente, es en que ésta es más coherente, más "planificada". Así, pues, si la educación de adultos quiere ser auténtica tendrá que ser permanente.—N. ROMÁN.

ZAVALLONI, R., *Psicopedagogía de las vocaciones*. Herder, Barcelona 1969, 21 x 14, 390 p.

"Una exigencia esencial de la educación, una exigencia hoy universalmente sentida, es la de conocer la naturaleza humana, es decir, el sujeto real y concreto que debe ser educado. Tal conocimiento no será ciertamente la panacea, no podrá resolverlo todo; pero al menos permitirá evitar muchos errores". Sabias palabras del ya célebre psicólogo Zavalloni. Precisamente su estudio viene a llenar un gran vacío ante la urgente problemática vocacional, provocada, no solamente por la "falta de fe" (lo cual sería muy discutible), la consabida "baja de la moralidad" que impide que se manifieste el "germen" vocacional en el niño... sino por la "ignorancia" de la *situación* vocacional por parte de aquellos que, de una u otra forma, son los responsables de la formación. El autor ha elaborado este trabajo "con la esperanza de que pueda resultar para los educadores un enriquecimiento de experiencias y una convicción más consciente de las dificultades y de la urgencia del problema".

El cuerpo de la presente obra representa el fruto de un período de más de diez años de estudio e investigación: *estudio sistemático* sobre un material bibliográfico y documental, expresión de una amplia experiencia educativa; *investigación personal* sobre candidatos a la vida sacerdotal y religiosa. Es de notar que el autor no sólo nos ofrece un *análisis cuantitativo* —valor numérico y comparativo de los resultados— sino que, con el fin de captar las diferentes particularidades de ciertas actitudes personales, nos ofrece un valioso *análisis cualitativo*.

En cuanto al contenido de la obra podemos decir que abarca la totalidad de la problemática vocacional: manifestación, génesis, desarrollo y cultivo de la vocación; los dos componentes del fenómeno vocacional; motivaciones en la elección y decisión vocacional; causas de la deserción en la misma; selección y formación de los candidatos; señales positivas y negativas de la vocación; terminando con el desarrollo de unas perspectivas de renovación conciliar: orientaciones en la formación humana, religiosa, sacerdotal y apostólica; revisión de los métodos educativos.—N. ROMÁN.

FAVREAU, F. - ESTEPA, J. M., *Al encuentro de la Vida, 1.ª y 2.ª serie*, —*Formación religiosa de Preadolescentes*— (Manuales del Educador). Marova, Madrid 1969, 22 x 15, 223 y 227 p.

Dentro de la "Nueva colección Luz de los Hombres", *Al encuentro de la Vida* comprende los esquemas para preadolescentes (traducidos del francés y adaptados con gran libertad por Estepa) en dos series —una para cada curso—, cada una de las cuales contiene 18 temas.

Estos esquemas —sin ser algo definitivo, ni completo; sin pretensión de sustituir a otros manuales y de un total desarrollo de los programas— se sitúan en el plano de ayuda y ofrecen materiales de alto valor en la práctica de la educación religiosa, porque intentan contribuir a una catequesis viva, actual, dinámica, de búsqueda, adaptada a los centros fundamentales de interés de los preado-

lescentes en su romper con las ideas y esquemas pacíficamente recibidas en años anteriores: ese momento en que se descubren nuevas realidades, momento de desequilibrio, de inestabilidad, de inseguridad, incluso de vacío. Para dar sentido a esas nuevas realidades y a todas las energías vitales del mismo educando se nos ofrece *Al encuentro de la Vida*, cuyos temas en una línea preferentemente existencial, dinámica y realista, se acercan a las inquietudes y problemas de los preadolescentes. He aquí los temas correspondientes al primer trimestre de la serie primera: creer, ¿libre?, la alegría de hacer algo útil, llegar a ser alguien, ¿y para qué esforzarnos?, Navidad.

En su desarrollo los temas dan pistas, orientación y un material suficiente; pero con flexibilidad, recursos variados (encuestas cuestionarios, trabajo de grupo, textos bíblicos y autores famosos...) y siempre abiertos a la iniciativa del educador.—B. MATEOS.

STAMMEN, Th., *Sistemas políticos actuales*. Guadarrama, Madrid 1969, 18 × 11, 294 p.

El presente libro, como el mismo autor dice, tan sólo persigue un modesto objetivo: poner al alcance del lector ajeno a las ciencias políticas unos conocimientos básicos acerca de los sistemas de gobierno de la actualidad y el movimiento de los organismos que funcionan en sus senos. No es, ni intenta serlo, una exposición profunda y exhaustiva de los diversos linajes de gobierno. Consiste sencillamente en una visión global, bien estructurada y muy asequible, de dichos sistemas políticos. De ahí que la obra sea sumamente práctica y útil para aquel lector que busque una información breve, rápida y completa de estos temas.—B. ARMESTO.

ROBERT, Ph., *Las bandas de adolescentes*. Studium, Madrid 1969, 19 × 14, 335 p.

Esta obra es el resultado de muchos trabajos que el autor ha ido adjuntando y dándoles proporción en este libro documentadísimo y rico en experiencias, fruto del contacto directo con alguna de las bandas de adolescentes y con especialistas diversos en el conocimiento del hombre. Trata el autor de ser pedagogo constantemente e insiste en las condiciones favorables o desfavorables para que estos grupos se desarrollen normalmente, así como en la necesidad de seguir profundizando todo esto en relación con la sociedad global que rodea a los individuos y a las bandas.—E. SARDÁ.

MAYS, J. B., *Cultura adolescente en la sociedad actual*. Lumen, Barcelona 1968, 18 × 13, 265 p.

Este libro de Mays está escrito con un convencimiento e idea única: la oportunidad y la importancia de la educación social en la etapa evolutiva de la adolescencia. El autor se comporta, por lo tanto, como sociólogo y pedagogo. A través de su escrito entremezcla no con mucho orden, pero sí con suficiente claridad, ideas y sugerencias de los temas más variados sobre cultura humana y particularmente juvenil. Intenta introducirse en ese mundo inmenso y complicado de los adolescentes y pretende lograr un estudio y un examen sociológico y psicológico de su situación actual, haciendo al mismo tiempo las oportunas críticas y recomendaciones a los responsables.—E. SARDÁ.

PAVLOV, I., *Fisiología y Psicología*. Alianza Editorial, Madrid 1968, 18 × 11, 193 p.

Es muy difícil dar a conocer en tan pocas páginas el pensamiento completo del eminente fisiólogo ruso, Pavlov. De todos modos, los discursos, lecciones y resúmenes que A. Colodrón ha seleccionado son ciertamente representativos y nos ofrecen lo sustancial de las investigaciones y descubrimientos de Pavlov. Si bien es cierto que en estos trabajos no se traen aspectos importantes de la

teoría de Pavlov, por otra parte de más difícil inteligencia, creemos, sin embargo, que estas exclusiones quedan compensadas en cuanto facilitan el resultado de un librito bastante accesible a lectores no especializados.—E. SARDÁ.

SMIRNOFF, V., *El Psicoanálisis del niño*. Luis Miracle, Barcelona 1969, 18 × 12, 325 p.

Es una obra de información teórica sin pretensiones de escuela que se afana por definir y aclarar conceptos. Su objetivo fundamental es trazar un panorama general del psicoanálisis del niño, viniendo a resultar una especie de introducción al mismo. Como indica el mismo autor, se limita a destacar determinados aspectos dignos de consideración y a plantear ciertos problemas con la esperanza de que ello incitará al lector a profundizar más en su investigación.—E. SARDÁ.

KELLY, E. L., *La valuación de las cualidades humanas*. Marfil, Alcoy 1969, 20 × 13, 143 p.

Los seres humanos exhiben gran variedad de características y, como es lógico, los psicólogos, antropólogos, genetistas, etc., se empeñan en descubrir el origen de estas extremas diferencias. El autor presenta en esta obra una amplia perspectiva de los diversos enfoques en los métodos y problemas de la valuación humana, considerando la importancia que todo esto tiene para el individuo y para la sociedad.—E. SARDÁ.

BONHOEFFER, D., *Sociología de la Iglesia*. Sígueme, Salamanca 1969, 14 × 22, 260 p.

La preocupación incesante de los protestantes con referencia a la Iglesia en su fundación y en sus estructuras no ha sido pasada por alto en uno de los precursores de la teología radical, Bonhoeffer.

Analiza los conceptos de persona y de relación, con una mezcla tal de racionalismo y de idealismo, que casi son incomprensibles. El pensamiento del autor queda plasmado al analizar el estado originario del hombre y de la comunidad, dependiendo del protestantismo clásico y con base en sus principios filosóficos.

El presente libro además de ser la versión íntegra de la primera edición tiene añadido como apéndice un manuscrito de los primeros escritos del autor (año 1927). Este manuscrito contiene observaciones de Titius y de Seeberg, que no son muy avanzados para las ideas que hoy tenemos de la Iglesia.—CRISTÓBAL VERGARA.

LORENZ, K., *L'agresion, une histoire naturelle du mal*. Flammarion, París 1969, 21 × 15, 315 p.

En una perspectiva evolucionista natural, es de suma importancia estudiar el fenómeno de la agresión como uno de los más característicos, que a su vez ha hecho posible la evolución de las especies. Este instinto como tal, no tiene nada de patológico ni de malo. Es el que ha seleccionado a los sujetos más fuertes y más aptos para la reproducción, permitiendo así la evolución, en una vía ascendente, hasta el hombre. En él parece que la agresividad ha quedado un poco desfasada por los elementos de destrucción inventados por el mismo hombre. Por eso parece que la agresión no cumple su misión específica, pero en realidad como medio instintivo permanece, eliminando ciertos obstáculos interiores que le impiden muchas veces verse a sí mismo como elementos del universo, y por consiguiente sujetos a las leyes de la naturaleza.

La conclusión del autor parece un poco sorprendente, pero es válida: "el que ha conocido realmente el comportamiento de los animales, por este mismo hecho es capaz de comprender el carácter único del hombre".—CRISTÓBAL VERGARA.

JARDILLIER, P., *La organización humana de las empresas*. Tecnos, Madrid 1969, 23 × 16, 487 p.

La técnica ha avanzado enormemente en las últimas décadas y los problemas técnicos que hace años no se osaba plantear, hoy se resuelven con facilidad; pero todo ese avance arrollador se encuentra con una dificultad importante que es la persona humana con la que apenas se contaba debido a la ley de la oferta y la demanda del sistema liberal de la economía de mercado. Pero con los movimientos sociales surgidos, los trabajadores reivindican su dignidad humana.

Surge el conflicto entre la organización industrial y el humanismo. Se trata de establecer la primacía de lo humano por el cual, aunque se haya olvidado con frecuencia, tiene razón de ser la técnica.

Si se quiere salvaguardar esos derechos se ha de tener en cuenta no sólo las leyes de la economía y matemáticas sino también las de las ciencias humanas: psicología, sociología, pedagogía, etc. En las grandes empresas se han de tener juntos los ingenieros, los médicos, los psicólogos, etc., ya que juntos pueden salvar lo que de humano comprende la industria.

El autor ofrece de una forma técnica y con argot propio los métodos que en la práctica se utilizan más frecuentemente en la industria sobre el trabajo humano.—A. CALLEJA.

RUDIN, J., *Psicoterapia y religión*. Razón y fe, Madrid 1969, 20 × 14, 305 p.

La Colección psicología-medicina-pastoral nos presenta un nuevo volumen llamado a tener gran éxito. Su autor —profesor de psicología pastoral en la Universidad de Innsbruck— se ha propuesto ofrecer una visión del hombre tal como se configura en el plano natural; pero a la vez y casi de modo espontáneo aspira a alcanzar otro superior y transcendente.

El libro se dirige a todos los que hoy se ven estimulados a tener una explicación más profunda de su existencia psíquica.—A. FERNÁNDEZ.

VERNON, M. D., *Human Motivation*. Cambridge University Press, Londres-Nueva York 1969, 21 × 14, 185 p.

La presente obra tiene como destino los estudiantes que cursan estudios de psicología. El autor, movido por la escasez de obras sobre la motivación humana, se ha decidido a escribirla con este fin. Es una exposición de la psicología de la motivación humana en concreto sin tratar los procesos de motivación de los animales, tema del que hay más estudios hechos. Estudia su naturaleza, el desarrollo de la misma en los niños, las emociones, las necesidades biológicas, motivación social. También son tratados los principales efectos de la frustración motivacional y otros varios e importantes temas. Acompaña a cada estudio una abundante bibliografía sobre los mismos. Aunque pretende ser sólo una obra de estudio para alumnos, supera su misma pretensión.—F. MARTÍNEZ.

GARMENDIA DE OTAOLA, A., *Psicología de los sentimientos*. Studium, Madrid 1969, 21 × 14, 441 p.

El autor nos presenta un estudio sistemático de los sentimientos basándose en autores que trataron el tema anteriormente: Lersch, Fröbes, Spranger, Adler, Reymert, etc. Parte de un análisis general estudiando primeramente el fenómeno "alma-cuerpo", su unión, la estructura anímica, las vivencias del fondo endotímico; la sensación en sí misma, sus relaciones con otros hechos síquicos, y las tendencias.

Analiza los sentimientos sensoriales elementales y los complejos examinándolos, a la vez, desde el punto de vista funcional para pasar a un estudio particular de los mismos y detenerse de manera especial en los sentimientos morales y patrióticos, intelectuales, noéticos y metafísicos, los sentimientos artísticos y religiosos.

La obra es una aportación al estudio de la naturaleza y valor del sentimiento tratando el problema con amplitud y con abundantes datos bibliográficos. Resulta de interés ya que la educación de los sentidos y del sentimiento es de suma importancia en la vida del hombre actual.—E. FERNÁNDEZ.

REY, A., *Psychologie clinique et neurologie*. Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1969, 21 × 15, 406 p.

He aquí una obra totalmente científica y sumamente interesante para quienes se dedican a estas tareas. Toda obra de André Rey está suficientemente presentada por su mismo nombre. Sucesor de Claparède en el Laboratorio de Psicología clínica y de servicio de neurología del Hospital de Genève, el primero fundado en este sentido. Desde entonces, hace 32 años, no ha cesado en sus investigaciones en el campo de la psicología clínica, esto es, en la aplicación de los métodos de la psicología experimental al estudio de los enfermos que no llegan a adaptarse o que son desadaptados con las consiguientes repercusiones sobre los más variados aspectos del comportamiento, como define él mismo la psicología clínica.

La presente obra es una recolección y presentación conjunta de diferentes trabajos del eminente psicólogo y de publicaciones del mismo en revistas especializadas así como conferencias y sesiones de reunión de especialistas.

Estos largos años de investigaciones y experiencias le permiten exponer sus hallazgos y su método de estudio de diversas perturbaciones neurofisiológicas y psicológicas así como un número considerable de dispositivos y medios para el estudio de la sensibilidad, la percepción visual, el lenguaje articulado, la coordinación motriz, la memoria, el aprendizaje, etc. Los trabajos, naturalmente, están completados y expuestos con la ayuda de abundantes gráficos.

Una obra que, dada la personalidad de su autor, sería sin duda esperada y será de gran interés para los medios de la psicología clínica y neurología.—F. MARTÍNEZ.

GUILLOPÉ, J. y S., *La educación sexual de los niños y de los adolescentes*. Atenas, Madrid 1968, 19 × 10, 206 p.

Un librito muy sencillo. Yo creo que en el ambiente español puede tener su cometido estupendo, ya que en este aspecto hay mucho que enseñar a los padres, sobre todo a los que carecen de una cierta cultura en este campo o pertenecen a las clases bajas. Consta de dos partes: una primera teórica, sintética y sin complicaciones. Y otra práctica: la más importante e instructiva, ya que los padres poco instruídos en este aspecto educativo, pueden hallar en ella algunas buenas soluciones. Se lee amenamente.—L. FERRERO.

LÖWISCH, D.-J., *Pädagogisches Heilen*. Kösel, München 1969, 11 × 19, 215 p.

Löwisch plantea el problema de si la educación terapéutica es asunto terapéutico o pedagógico. El defiende que fundamentalmente tiene un carácter pedagógico, independientemente de todas las acepciones exigidas en cada caso para una rehabilitación física y social. Esto es tratado en la primera parte en desacuerdo con Moor, von Bracken, Wegener y Bleidick.

En una segunda parte, la que responde al fin del libro, investiga los fundamentos educativo-filosóficos de la pedagogía terapéutica. El hombre, al nacer debe ser iluminado por la dirección pedagógica en una actividad, requisito que también debe cumplir la educación terapéutica. La meta debe ser llevar al impedido, conforme a la forma y dificultad de su defecto, a una plenitud, lo más elevada posible, de su actividad. Así, la educación terapéutica es una tarea pedagógica, sin ningún caso desesperado. Y de esta forma, la pedagogía terapéutica encuentra su legítimo lugar en la pedagogía general. Esta es la tesis de Löwisch.—I. RAMOS.

VELASCO, C., *Apuntes de filosofía de la educación*. Lex Nova, Valladolid 1969, 23 × 16, 162 p.

No es una obra de grandes elucubraciones filosóficas ni precisiones pedagógicas, pero lo que ha pretendido está perfectamente conseguido: dar una exposición clara, precisa y resumida de la nueva asignatura presente en los estudios de Magisterio: Filosofía de la educación. Como consejo es digno decir que puede prestar utilidad a profesores y alumnos sirviendo como guía y orientación.

Se respira en la obra una visión integral y totalitaria del hombre; así, en los modos de conocimiento humano, en las diversas formas que ha tomado la educación a través de la historia, se exponen las diferencias pero no en oposición; con continuidad, no en saltos. Guarda el hábil equilibrio entre las tres dimensiones del hombre: la vertical, horizontal y autocrática, evitando así los errores actuales, el estructuralismo, el humanismo absoluto; así mismo evita el existencialismo al definir la educación como un ser secundario que perfecciona al ser humano. Partiendo del hombre como realidad ontológica, estructural y preconsciente, se mueve en la línea más pura de San Agustín presente en el libro "De Magistro", en el cual coloca la educación como un descubrir algo ya presente, un quitar el velo. En la visión histórica, aunque resumida, se encuentra el quid del que partieron los pensadores. Faltan algunas posturas más contemporáneas.—F. SANTAMARÍA.

HOFSTADTER, R., *Anti-intelectualismo en la vida norteamericana*. Tecnos, Madrid 1969, 23 × 16, 405 p.

Este libro es una encuesta crítica, no una reseña legal de los intelectuales frente a la comunidad americana. No se centra en una idea sino que explora diversos rasgos del carácter norteamericano.

En cada parte va tratando un aspecto, mirando siempre hacia ese cierto anti-intelectualismo: La religión del corazón, analiza los movimientos religiosos y "evangélicos"; la política de la democracia; cultura práctica, muy propia de los hombres de negocios, usando y abusando de las ideas pragmatistas de J. Dewey.

Al darnos esta visión un poco sombría, no pretende destruir sino decir lo que puede representar el intelectual, como una fuerza viva, dentro de una sociedad democrática.

La obra no es un conjunto de reflexiones sin fundamento, sino que está basada en datos históricos, los cuales nos ayudarán a conocer realmente lo que se ha respirado sobre este aspecto en esa nación.

Concienzudo ensayo el de esta obra que ha merecido el premio Pulitzer de 1964; su autor es conocido por sus trabajos de historia norteamericana y se halla en posesión de varios premios, lo cual avala un poco los trabajos de este profesor.—A. CALLEJA.

PÖLDINGER, W., *Tendencia al suicidio*. Morata, Madrid 1969, 13 × 21, 163 p.

Siendo evidente que el suicidio es una de las clases de fallecimiento humano más corrientes en nuestro siglo XX, nos parece siempre un acierto cuando se produce la salida al público de un libro sobre el tema. Pero en el caso presente la cosa es más interesante porque se trata de un estudio médico-sicológico y médico-sociológico. Posee muchos gráficos y estadísticas sobre diversos temas relacionados con la tendencia al suicidio, una de las cosas que al juzgarla representa mayor sentido de responsabilidad y es en sí difícil, como confiesa el autor en una de las páginas del libro. Desde una base puramente científico-natural y médica es necesario, como ayuda excelente a los médicos, la abundante bibliografía sobre el tema del suicidio, bibliografía que es colocada al final del libro con más de ochocientos títulos escogidos, con lo que queda refrendado magníficamente el enfoque del estudio.—F. HUERGA.

BLEULER, E., *Afectividad. Sugestibilidad. Paranoia*. Morata, Madrid 1969, 21 × 14, 206 p.

Tres temas fundamentales son los que estudia Bleuler en este libro de una manera bastante resumida y elemental; se preocupa prácticamente sólo de lo general, aunque también penetra con precisión en muchos detalles, y nos ofrece lo que hasta ahora se sabe de seguro sobre estos temas. Se presentan, por otra parte, problemas de siempre y se apuntan soluciones que pueden aproximarse mucho a la verdad.

Resulta especialmente interesante el estudio que hace de la afectividad desde el punto de vista biológico y las notas sobre la esquizoidea y la sintonimia. Insiste en la afectividad como el elemento impulsor de nuestros actos y como coordinadora o unificadora de todos nuestros órganos nerviosos y psíquicos, llegando a concluir que la afectividad es la base más importante de la psicopatología y de toda psicoterapia no meramente instintiva. Otro de los temas fundamentales de que se ocupa Bleuler en este libro es el de la sugestibilidad, realidad ésta que parece un poco pasada de moda y superada por las llamadas "grandes técnicas psicoterápicas"; de todos modos, el hecho de que éste como otros conceptos que emplea Bleuler parezcan anticuados, no quiere decir que sean falsos. Respecto a la paranoia, quizás sea el primer autor que la ha considerado como un síndrome. Habría que decir, en definitiva, que éste es ya otro de los libros clásicos de Bleuler.—E. SARDÁ.

REISS, I. L., *Hacia una sexualidad racional*. Fontanella, Barcelona 1969, 18,5 × 13, 239 p.

La personalidad de Ira L. Reiss aglutina en torno a sí a un grupo de sociólogos, psicólogos y sexólogos americanos que prepararon un número monográfico de la revista "The Journal of Social Issues", dedicado íntegramente al estudio de las relaciones sexuales humanas desde los puntos de vista de la sociología, antropología, psicología, pedagogía y la legislación y en todo ello con una actitud y un método predominantemente científicos.

El planteamiento de la obra, estratificado en torno al concepto del "renacimiento sexual" en América, constatable a través de múltiples indicadores que acaso puedan resumirse en el constante "in crescendo" de la apertura de la sociedad al tema de la sexualidad y su nueva ética, significa uno de los pasos más importantes y decisivos en los estudios de sexología que se hayan hecho desde los informes de Kinsey. Los autores pretenden corregir en muchos casos la falsa información en relación con el renacimiento sexual en América, penetrando por otra parte en un análisis crítico de tal planteamiento. Una referencia de los títulos y autores que componen la obra, avalará sin duda la formalidad científica con que está escrito: *Comportamiento sexual entre los preadolescentes* (C. B. Broderick); *Madres solteras adolescentes en la sociedad americana* (C. E. Vincent); *Conflicto padres-hijos en los valores sexuales* (R. R. Bell); *Relaciones interpersonales: la clave del renacimiento sexual* (Lester A. Kirkendall y Roger W. Libby); *Normas sexuales escandinavas y americanas: algunas comparaciones con implicaciones sociológicas* (H. T. Christensen); *La cuarta revolución* (J. Bernard); *Factores del orgasmo marital* (P. H. Gebhard); *Algunos aspectos del comportamiento sexual de la clase baja* (L. Rainwater); *La ley y las relaciones sexuales* (R. Veit Sherwin); *El renacimiento sexual: resumen y análisis* (I. L. Reiss).—F. M. BOUZAS.

SILLAMY, N., *Diccionario de la psicología*. Plaza y Janés, Barcelona 1969, 17 × 12, 344 p.

Es un diccionario sencillo, útil más bien a título de información a los no versados en la materia pero que puede ser sin duda de utilidad a quienes se dedican a estas tareas. Abundantes temas tratados brevemente pero con la claridad suficiente de modo que queden los conceptos bien definidos y sea a la vez una obra asequible a todos con el fin de que por todos sean conocidos los múltiples

sectores del pensamiento y de la personalidad humanas. No se olvidan determinados conceptos o términos de carácter más técnico muy usados hoy día en cualquier parte. También dedica suficientes apartados para la presentación de los personajes de la psicología mundialmente conocidos por sus aportaciones en este campo.—F. MARTÍNEZ.

LYONNAIS, G., *La libertad y el hombre del siglo XX*. Razón y Fe, Madrid 1968, 20 × 14, 247 p.

El problema de la libertad, representa desde hace siglos el punto clave en el que tanto filósofos y psicólogos como sociólogos, físicos, educadores y economistas tropiezan y se fatigan.

Este libro, compuesto en colaboración por varios autores, se plantea en toda su agudeza toda la problemática que lleva consigo la palabra "libertad" aplicada a todos los niveles y aspectos de la vida.

La obra, aparte de una introducción, se compone de diez capítulos en los que se tratan otros tantos temas con toda profundidad entre los que destacan: indeterminismo físico y libertad; libertad y democracia; libertad de conciencia y catolicismo, y por fin un interesante capítulo en el que se trata la libertad y el pecado.

En un estilo variado, como consecuencia de la diversidad de autores, la obra creemos que tiene mucho interés para todos pues el problema de la libertad implica a todos aunque no a todos de igual manera, de ahí que a esas distintas maneras de concebirla responden perfectamente cada uno de los capítulos de la misma.—J. FUSTER.

SOUCHON, M., *La television des adolescents*. Ouvrières, París 1969, 21 × 12, 280 p.

Que la televisión es un hecho sociológico de gran influencia y largo alcance en el marchamo de la vida y cultura de un país, es algo que no admite duda. Es necesaria, pues, una educación en este sentido. Aquí está el porqué de este libro, en el que el autor recoge los datos de su investigación sociológica, a los que ha llegado mediante el complicado engranaje de varias y atinadas encuestas. La obra es, pues, esencialmente un conjunto de datos.

Tras la exposición del dato sociológico, el autor saca sus conclusiones, mostrando así el camino de un aprovechamiento más idóneo del hecho televisivo. Todo queda expuesto y tratado con la solvencia que le da su ciencia de pujante sociólogo, vivamente interesado en valerse de la televisión para romper ese "círculo vicioso de la pobreza cultural". Los resultados —óptimos— a la vista están.—M. DEL OLMO.

SOURGEN, H. - BANDET, J. - HEBRAUD, Y., *Trabajos manuales y desarrollo del niño*. Fontanella, Barcelona 1969, 19 × 13, 180 p.

En el presente volumen, las Inspectoras generales de Instrucción pública de Francia, H. Sourgen y J. Bandet y la Inspectora de Escuelas maternas, también de Francia, Y. Hebraud, con un fin pedagógico, ponen en nuestras manos un trabajo de carácter experiencial, que hace patente la importancia decisiva que tiene en el desarrollo del niño el introducirle ya desde los más tiernos años, por el camino de los trabajos manuales a él adecuados y que creen un interés en él.

El adiestramiento para el empleo de las manos como instrumento primordial en el quehacer de todo hombre, irá preparando al niño para ponerse en contacto con los demás instrumentos externos a él; y el interés por todos estos trabajos, le harán introducirse en el mundo de las cosas, acrecentando su capacidad imaginativa e intelectual.

Las autoras de este libro explican minuciosamente diversos trabajos, que indudablemente interesan al niño. Estos trabajos están presentados de acuerdo

con las distintas edades, partiendo de unas materias primas asequibles a cualquiera. Contiene también láminas explicatorias de los trabajos tratados, que facilitan su comprensión.

No dudamos de la utilidad de este libro, sobre todo para quienes tienen como oficio la educación y cuidado de los pequeños.—V. VALBUENA.

G. R. MEDINNUS y R. C. JOHNSON, *Child and Adolescent Psychology. Behavior and Development*. Wiley, New York 1969, 16 × 24, 787 p.

Presentamos a nuestros lectores un nuevo manual de psicología evolutiva cuya principal novedad estriba en la orientación ecléctica que presenta. En efecto, el interdisciplinarismo se abre camino tras una etapa analítica demasiado larga, aunque necesaria.

El libro adopta una estructuración muy simple, en torno a los factores fundamentales del desarrollo. En total, son seis secciones: método científico para estudiar la psicología infantil; factores básicos del desarrollo (herencia, maduración, aprendizaje, lenguaje, inteligencia); el factor familiar y su influjo en el desarrollo; problemas e influjos en la socialización; el nacimiento del yo; la adolescencia. Como se ve, el estudio de la infancia se lleva la parte del león.

Por lo demás, la obra está magníficamente documentada e ilustrada, aunque, como es natural, depende en gran modo de las condiciones concretas de los Estados Unidos. La presentación editorial es realmente espléndida.—J. RUBIO.

C. T. MORGAN, *Introducción a la psicología*. Aguilar, Madrid 1969, 18 × 24, 689 p.

Con este volumen continúa Ed. Aguilar su meritoria labor en pro de la cultura psicológica de los hispanohablantes. Esta vez es un nuevo texto de psicología general. Si tuviera que elegir un rasgo destacado del mismo no lo dudaría un momento: sus cualidades didácticas.

Efectivamente, el autor se muestra perfectamente conocedor de las actitudes y problemas didácticos que afectan a profesores y alumnos, tanto en la disposición como en el desarrollo de los temas: introducción, motivación y ajuste, aprendizaje y pensamiento, conocimiento del mundo, diferencias individuales, procesos colectivos, fundamentos biológicos.

El texto se ofrece profusa y magistralmente ilustrado con fotografías, gráficos, estadísticas, etc., y la presentación editorial es igualmente cuidada y convincente.—J. RUBIO.

Varios

Oraison, M., *Reconciliación. Memorias*. Sígueme, Salamanca 1969, 12 × 19, 289 p.

—, *Dickschädel. Autobiographie*. J. Knecht, Frankfurt 1970, 12 × 19, 274 p.

Ordinariamente, al encontrarnos con una autobiografía nos embarga un sentido de recelo o denunciamos en el autor el prurito de autolanzamiento, de defensa, etc., o acudimos a las páginas de la biografía por curiosidad de "curiosidades" y aventuras. Pero aquí nos ha maravillado la gran riqueza de panoramas que de una simple biografía —tal es el caso— se derivan.

Bastantes contrariedades, máxime las referentes al ex-Santo Oficio, ya las conocíamos, como la mayoría de sus obras. No es esto sólo lo que aparece, aunque se dice. En primer lugar ya en el prólogo, bellísimo, se hace patente una concepción de la historia y del encuadramiento del propio pasado en ella, a la par que se evidencia la limitación por el inevitable diacronismo dialéctico. Con

este preámbulo *Oraison* recorre su vida, familia, primeros años, estudios de medicina, etc, aportando una serie de datos psicológicos y una sinceridad desnuda admirables. En su juventud, enrolado en diversas actividades (medicina, teatro, música...), en una situación difícil (ocupación alemana) y con un porvenir brillante como cirujano, decide hacerse sacerdote. Difíciles años para coordinar vocación y reglamento, medicina y "tentación" metafísica. Su gran aportación ha sido armonizar el psicoanálisis con la teología, lo que le costó las sabidas reprobaciones de Roma, de una forma imposible hoy. Con sus métodos psicoanalistas se dedicó a "diagnosticar" a los candidatos al sacerdocio (nuevas amonestaciones de Roma). Con su gran consultorio ha desempeñado, y creemos que sigue, una labor ministerial digna del mayor encomio. Es justo destacar el período "blousons noirs", con una tarea de dignificación y rehabilitación humana de las numerosas pandillas de delincuentes y desheredados que vagabundeaban por París. Estas son las memorias de un sacerdote y médico, que señalan la evolución de una personalidad en las diversas facetas de su propia persona, de los momentos históricos que le ha tocado vivir, de sus múltiples actividades y del ambiente personal, de gran ambivalencia. Su faceta de escritor es conocida.

Es curioso que en sus últimas páginas, en su despedida, acepte y deje el "relevo" con agrado a generaciones jóvenes (*Oraison* rayará en los 55 años), "pues cada uno de nosotros ha sido hecho para desaparecer, después de haber dado su grito, porque nacen otros a su vez que tienen derecho a proferir el suyo y reclaman un lugar para poder hacerlo. Mas la suprema expresión del amor consiste en reconocérselo" (p. 288). Resulta raro que esto no se oiga a quienes más razón tienen para proferirlo.

Merece la pena insistir que a través de estas memorias se describe el ambiente que se ha vivido en años pasados hasta el Concilio Vaticano II. No en vano el citado Concilio significa para gran mayoría la ansiada liberación, felizmente en camino.—I. RAMOS.

LEBRET, L. J., *Desarrollo = Revolución solidaria*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, 20 × 13, 192 p.

El P. Lebet toca un tema candente de nuestro mundo actual haciéndolo con la profundidad técnica y evangélica que le caracterizan.

La obra consta de un vocabulario técnico, de un conjunto de cuadros y de gráficos que dan una visión clara sobre el desarrollo y el subdesarrollo de los pueblos, además de una importante bibliografía y un resumen de los textos de los últimos Papas y del Concilio Vaticano II referentes al tema.

Es una llamada a cada persona para "solidarizarse" con todo hombre de buena voluntad y contribuir al desarrollo en la medida de su capacidad. Esto exige una conversión personal y una entrega generosa a la tarea común en pro de los países subdesarrollados y requiere una formación y un equilibrio psicológico para vivir en contacto con las realidades de base y poder dirigir el fuerte proceso de socialización unido al progreso técnico y científico a que está sometida la civilización actual.—E. FERNÁNDEZ.

WALTERS, H., *Der Mann ohne Ausweis. Aufzeichnungen des Staatsanwalt Pitroff in Sachen eines angeblichen Jesus*. J. Knecht, Frankfurt am Main 1969, 12 × 19, 181 p.

Walters recoge un tema un tanto curioso y hasta novelístico, del abogado estatal Pitroff sobre un supuesto Jesús. Su desarrollo es el siguiente: se apresura a un hombre, sin identidad ni documentación ni información sobre su pasado. Dice que su nombre es Jesús: ¿engañado o loco? ¿Quién es? Las indagaciones del abogado no traen luz ni certeza alguna. De todos modos, el supuesto Jesús no es más que un intruso, fundador del error y de la angustia. De la reacción a sus exigencias se forma, en episodios fragmentarios, la imagen de una sociedad que llevaría su confesión cristiana, pero de hecho el evangelio experimenta, más que primitivo anuncio, molestia y exigencia.

También el hombre sin identidad que vive un cristianismo radical en serio espera que sea expulsado como "loco de Cristo", en una institución de salvación y de curación. El abogado estatal se encuentra con que, en medio de esta sociedad, hay también hombres en verdad que viven a su modo el seguimiento de Cristo y permanecen contra una sociedad que pervive al cristianismo. Esta es la tesis del libro, un tanto curiosa y desconcertante.—I. RAMOS.

KURZ, P. K., *Über moderne Literatur II. Standorte und Deutungen*. J. Knecht, Frankfurt am Main 1969, 13 × 21, 335 p.

Kurz trata en este segundo volumen una serie de autores modernos, haciendo una exposición detallada de cada uno de ellos. El subtítulo nos indica claramente cómo los estudia: posiciones e interpretaciones. En el primer volumen se había detenido en Kafka, Broch, Grass, Heissenbüttel y Nelly Sachs. En éste las figuras que desfilan por sus páginas son Thomas Mann, Berthold Brecht, Max Frisch. Dentro de la gran gama de materias que se pueden abordar en la rica variedad de estos autores, cabe destacar como temas capitales la ironía, la identidad y la sociedad, la lírica alemana desde el 45, el grupo 47, y por fin, los escritores y los cristianos.

Es imposible detallar aquí el amplio tema estudiado en cada autor, por eso, de manera general, vaya nuestro beneplácito por esta gran obra. Kurz es un especialista en estudios de crítica literaria (es crítico literario de "Stimmen der Zeit") y especialista en germanística y literatura inglesa.—I. RAMOS.

LAMET, P. M.; RODENAS, J. M.; GALLEGO, D., *Lecciones de Cine, II: Historia, Estética y Sociología*. Hechos y Dichos —El Mensajero— Sal Terrae, Bilbao 1968, 21 × 15, 317 p.

Con este segundo volumen completan los autores su objetivo de ofrecer a la generalidad de los lectores, no iniciados en la materia, las nociones de carácter más básico y elemental sobre el universo cinematográfico. Ofrecen en este volumen un análisis de la temática fílmica más sugestiva para la mayoría de los lectores: *Historia, Estética y Sociología* del Cine. Con unas pretensiones primordiales de sencillez y claridad didáctica —la obra va dirigida inicialmente a la enseñanza media—, abordan en la primera parte del volumen una síntesis histórica de la evolución del Cine, centrando su estudio en la doble coordenada de los géneros fílmicos y de los momentos claves de la evolución del Cine con un recuento de obras y figuras. En torno a estos momentos claves periodizan la historia del Cine en estas etapas: precursores y nacimiento; hasta el fin de la 1.ª guerra mundial; hasta el comienzo del sonoro; hasta la 2.ª guerra mundial; hasta el comienzo del sonoro; tendencias contemporáneas y nuevos estilos. A su vez, en una ya difícil catalogación de géneros, tan proliferantes en ésta como en cualquier otra arte plástica, se nos detallan conceptos primarios sobre el cine documental, cine histórico, de leyenda, bélico, western, policíaco, cine de aventuras, cine negro, cine de terror, ciencia ficción, fábula, musical, cine naturalista, realista, surrealista, expresionista, trágico, dramático, épico, lírico, crítico, de humor, ideológico, religioso, etc.

Por último en la segunda y tercera parte se acomete un somero análisis de la expresión estética en la cinematografía y de las implicaciones sociológicas de todo film, todo ello con vistas a dotar al espectador de un nuevo sentido y una más profunda intuición, con lo que se le capacite para bucear, a través de la epidermis de una película, en su verdadera significación y valoración intrínseca de la belleza fílmica juntamente con las implicaciones de tipo sociológico de este medio de comunicación de masas que es el cine. En un momento en que ya se aprecia la necesidad de elaborar una *sociología de la imagen* los conceptos que aquí exponen los autores, reciben una indudable importancia.—F. M. BOUZAS.

DE LUBAC, H., *El eterno femenino*. Sígueme, Salamanca 1969, 12 × 19, 287 p.

Henri de Lubac ha comentado en diversas ocasiones la obra del P. Teilhard. La presente obra no se parece casi nada a los comentarios serios que De Lubac ha hecho del P. Teilhard, como lo es por ejemplo "El pensamiento religioso del P. Teilhard de Chardin". Sin embargo tiene sus valores.

La primera parte comenta el pequeño folleto, "El eterno femenino", que encontramos en "Escritos de tiempo de guerra", y que data del 1918. Expresa el pensamiento de Teilhard en esos años en que vislumbra "lo femenino" como algo capaz de transformar el corazón humano, dándole la dimensión trascendente, aunque estudie lo femenino en sí, refiriéndose a mujeres concretas, bien sea legendarias, como Beatriz, y sobre todo reales como María, Virgen por antonomasia.

La segunda parte, saliéndose un poco de tema hace unas consideraciones, a veces muy valiosas, de lo que sería Teilhard en nuestro tiempo. No cabe duda de que en esta postura está reflejado un tanto el mismo De Lubac. El tema central de esta segunda parte es la autoridad de la Iglesia y la independencia de pensamiento.

En conjunto el libro tiene aportaciones valiosas, no tanto como comentario de la obra de Teilhard, sino más bien como aportaciones al tiempo actual de crisis y renovación dentro de la Iglesia.—CRISTÓBAL VERGARA.

LLANOS, J. M.^a de, *Problemas actuales del catolicismo en España*. C. E. P., Valencia 1969, 23 × 13, 204 p.

Problemas grandes o pequeños los ha habido siempre y en todas partes. Este libro escrito por el P. Llanos que se confiesa periodista, expone los problemas eclesiales españoles, de una manera sincera con algo que duele el decirlo porque se encuentra uno dentro del mismo.

Estando en penumbra lo más doloroso es aceptar la luz, una luz que nos mostrará el camino más adecuado para encontrar la faz genuina de Cristo y de la Sociedad fundada por El. Los problemas de la Iglesia se agudizan al encontrarse en un lugar habitado por hombres un poco especiales como somos los españoles "más papistas que el Papa", por emplear una frase ya muy gastada.

El libro es una dosificación de estos temas, pero no pasa por alto los más importantes a los que después de analizarlos les da una solución quedada la más de las veces en un deseo por que se vean más lúcidamente las antítesis que ocurren en nuestra Iglesia española.—F. H.

PÉRCHÉ, L., *Beckett, l'enfer à notre portée*. Le Centurion, París 1969, 18 × 14, 194 p.

El autor, gran crítico literario, estudia en los diversos capítulos de que consta la obra el pensamiento de Beckett a lo largo de sus numerosos escritos, traduciéndonos su pensamiento y las ideas del maravilloso lenguaje de Beckett que a pesar de que éste lo considere como un arma insuficiente para dar a conocer los sentimientos, es tan preciso y exacto en muchas ocasiones que la dificultad está en la interpretación. Por otra parte el mundo de Beckett y los problemas que vive y plantea nos conciernen a todos. De aquí lo interesantes que resultan estas obras de divulgación del pensamiento de los grandes hombres de nuestro tiempo. Las Editions du Centurion añaden así un excelente volumen a su estu- penda colección "Oeuvres et pensée".—F. MARTÍNEZ.

JULIAO, F., *Irmão Juazeiro*. Nova Terra, Barcelona 1970, 18 × 13, 251 p.

Se trata de una novela de descripción del realismo social y condiciones en que se debatían los campesinos de Pernambuco: el hombre pobre frente al gran

terratiente que les mantiene en la miseria e ignorancia sin preocuparse más que de la mayor producción.

Sin embargo, a pesar de la crudeza de la realidad que describe, el autor ha logrado una narración perfectamente real y sencilla a la vez, cruda pero bella y llena de matices. Julio consigue con un estilo agradable a pesar de lo desagradable del tema y con unos personajes perfectamente descritos, hacer que su mensaje sea eficaz.—F. MARTÍNEZ.

VARIOS, *Juegos de interior*, Vilamala, Barcelona 1969, 16 × 12, 208 p.

VARIOS, *Juegos para campo y bosque*. Vilamala, Barcelona 1969, 16 × 12, 172 p.

El sector del juego ocupa un gran puesto en la psicología infantil y los grandes pedagogos han sabido sacar partida de él. Pero todos sabemos que no es empresa fácil divertir a los niños.

Estos libritos nos ofrecen una orientación práctica por parte de personas que han sabido captar el interés de los niños en estos juegos. Los juegos están cifrados tal como fueron aplicados por sus autores, pero tienen la suficiente flexibilidad para aplicarles a las diversas circunstancias concretas.—T. VILLALOBOS.

MAIR, L., *La brujería en los pueblos primitivos actuales*. Guadarrama, Madrid 1969, 12 × 19, 254 p.

Este libro significa un estudio antropológico de diversas tribus del Africa misteriosa. En los actos rituales de estos pueblos se mezclan la mayoría de las veces acciones mágicas en las que el personaje principal es el brujo en quien se depositan los deseos y esperanzas de muchas personas. Nuestro mundo superadelantado al juzgar a este personaje le deja malparado creyéndolo anacrónico cuando en realidad es la única solución a mano de muchas personas.—F. H.

SOUSTELLE, J., *Los cuatro soles; origen y ocaso de las culturas*. Guadarrama, Madrid 1969, 18 × 11, 280 p.

La obra que presentamos es un estudio acerca de las civilizaciones indígenas mejicanas. El primer estudio está dedicado a los indios Lacandones. Esta tribu, casi extinguida hoy, es de gran importancia, dada su pureza cultural y étnica: sus costumbres y mitologías se conservan sin apenas intromisiones ibéricas ni aztecas. En el 2.º capítulo se estudia la tribu de los indios Otomíes, con los que el autor convivió algún tiempo. Los Otomíes constituyen una tribu bastante numerosa, pero no tan pura, étnica y culturalmente, como la de los Lacandones. Seguidamente da el autor una "ojeada sobre Tenochtitlan", que viene a ser una serie de reflexiones sobre la civilización azteca. Basado en las experiencias habidas al contacto de estos indios y sus civilizaciones, se esfuerza Soustelle por darnos, en la última parte, una visión general sobre lo que él llama "la aventura humana": nacimiento, evolución y ocaso de las culturas, que nacieron y han desaparecido como los cuatro soles de la leyenda azteca.—B. ARMESTO.

Indice de libros recensionados

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

MORANT, P., *Das Kommen des Herrn. Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes*; PIDOUX, G., *El hombre en el Antiguo Testamento*; BAUMGARTNER, Ch., *Le Péché originel*; GABORIAN, Fl., *Le Thème biblique de la connaissance. Etude d'une racine*; BOUWMAN, G., *Berufen zur Freiheit. Freiheit und Gesetz nach der heiligen Schrift*; BOGAERT, P., *L'Apocalypse syriaque de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire*; PURL, R. de, *Job ou l'homme révolté*; SNAITH, N. H., *The book of Job. Its origin and purpose*; BIC, M., *Trois Prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie-Nahum-Habaqou*; KORNFELD, W., *Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels. Mit einem Beitrag von R. Schwarzenberger, Reflexionen Israels über die Anfänge (Die biblische Urgeschichte Gen 1-11)*; STANLEY, D. M., *La Iglesia apostólica en el Nuevo Testamento*; KAESMANN, E., *New Testament Questions of Today*; CULLMANN, O., *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*; GIBLET, J., *Von Christus zur Kirche. (Charisma und Amt im Urchristentum)*; CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther. Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*; BULTMANN, R., *Histoire et eschatologie*; GODET, Fr., *Commentaire sur l'Épître aux Romains*; KLAPPERT, B., *Die Eschatologie des Hebräerbriefs*; LOTZ, J. B., *Kreuz und Auferstehung. Die Grund-Dynamik des christlichen Dasein*; HUGEDÉ, N., *L'Épître aux Colossiens*; LEHMANN, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*; STEINMANN, J., *Christentum geht ins Mark. Zwölf Kapitel über den Glauben*; GUERRA GÓMEZ, M., *El idioma del Nuevo Testamento*; SCHNACKENBURG, R., *Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende*; KLEIN, G., *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament; Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*; WILSON, R. Mc L., *Gnose et nouveau Testament*; CARDENAL, E., *Salmos*; LOHFINK, N., *Exégesis bíblica y teología. La exégesis bíblica en evolución*; HMLSBOSCH, A., *Dios en la creación y en la evolución*; MONLOUBOU, L., *L'âme des Psalmistes*; BEA, MC KENZIE y otros, *Estudios modernos sobre la Biblia*; ROMANUICK, C., *El sacerdocio en el Nuevo Testamento*; TROADEC, H., *Evangile selon Saint Luc*; ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*; TOUILLEUX, P., *L'Eglise dans les Ecritures; La Iglesia en las Escrituras*; SCHIWY, Th. y otros, *Fichero Bíblico*; CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*; PAILLARD, J., *Règlement de comptes avec S. Paul.*

CIENCIAS TEOLOGICAS

SCHLEIERMACHER, F., *Kleine Schriften und Predigten. Band II. Schriften zur Kirchen- und Bekenntnisfrage*; Id, *Band III. Dogmatische Predigten der Reifezeit*; OFFERMANN, D., *Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre*; WOLF, O., *Anders an Gott glauben*; LOHSE, J. M., *Menschlich sein- mit oder ohne Gott?* STOEVE SANDT, H., *Die Letzten Dinge, in der Theologie Bonaventuras*; GILG, A., *Fragen und Wege historischer und systematischer Theologie*; SCHILLING, K., *Die Kirchenlehre der Theologia Wir-*

ceburgensis; SCANNONE, J. C., *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der frühschriften M. Blondels*; CORETH, E., *Grundfragen der Hermeneutik*; KLINGER, E., *Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte*; JORDAN, P., *Antwort auf das Wort. Zur Sinndeutung des Glaubens*; NICOLAS, J. H., *Les profondeurs de la grâce*; ZUMKELLER, A., *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*; BOYER, C., *Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo*; *Theologische Akademie* herausgegeben von Karl Rahner, S. J. und Otto Semmelroth, S. J., Band VI; EICHINGER, M., *Die Verklärung Christi bei Origines. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, (Wiener Beiträge zur Theologie, XXIII). *Lex et sacramentum im Mittelalter*, herausgegeben von Paul Wilpert für den Druck besorgt von Rudolf Hoffmann; *Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung*, herausgegeben von Alexander Randa; SCHEEBEN, M.-J., *Naturaleza y gracia*; BAUMGARTNER, Ch., *La gracia de Cristo*; BACIOCCHI, J. DE, *La Eucaristía*; NICOLAU, M., *Teología del signo sacramental*; HAMMAN, A., *Baptême et confirmation*; POWERS, J. M., *Teología de la Eucaristía*; BARTH, K., BALTHASAR, U. von, *Dialogue*; MERTON, TH., *Foi et violence*; RICHARDSON, A., *El debate contemporáneo sobre la religión*; RAHNER, H., *Humanismo y teología de occidente*; SCABINI, E., *Il pensiero di Paul Tillich*; BOROS, L., *Dieu est là! Vers une rencontre existentielle du Seigneur*; BELLET, M., *Le sens actuel du christianisme. Un exercice initial*; H. VAN DE POL, W., *La fin du Christianisme conventionnel*; POULAIN, C. y WAGNON, C., *L'Eglise. Essai de critique radicale*; VAN BUREN, Paul M., *El significado secular del evangelio*; ALSZEGHY, Z.-FLICK, M., *El desarrollo del dogma católico*; CONGAR, Y. M., *Esta es la Iglesia que amo*; SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia*; VARIOS, *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*; NEWMAN, *Pensamientos sobre la Iglesia*; GUELLY, R., *La creación*; MARLE, R., *Bultmann y la fe cristiana*; ¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?; COOKE, B., *Beyond Trinity*; GRÉA, A., *La Iglesia y su divina Constitución*; BURNS, P. J., *Misión y testimonio. La vida de la Iglesia*; EVDOKIMOV, P., *Ortodoxia*; STRUVE, P. - BEAUPERE, R. - FERRIER-WELTI, M., *L'ocumenisme*; MC BRIEN, R. - P., *La Iglesia en el pensamiento del obispo Robinson*; SPERNA WEILAND, J., *La nouvelle théologie*; VERGÉS, E. - DALMAU, J. M., *Dios revelado por Cristo*; ADNÉS, P., *El matrimonio*; *Zur Lage der Theologie*, K. Rahner antwortet Eberhard Simons; DAECKE, E., *Der Mythos vom Tode Gottes*; GERLITZ, P., *Kommt die Welteinheitsreligion?* BAILY HARNED, D., *La ambigüedad de la Religión*; RAHNER, K., *Serviteurs du Christ*; XIRINACS, I. M., *Secularización y Cristianismo*; BISHOP, J., *Los teólogos de la muerte de Dios*; COX, H., *No lo dejéis a la serpiente*; MATELLÁN, S., *Teología cristiana I*; BRANDENBURG, A., *Martin Luther, gegenwärtig*; HILLMAN, J., *Die Begegnung mit sich selbst. Psychologie und Religion*; WIELGELS, M., *Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura*; DÜMPELMANN, L., *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Th. von Aquin*; WALTER, L., *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*; BEUMER, J., *Erasmus der Europäer*; SCHEFFCZYK, L., *Der Mensch als Bild Gottes*; BIELMEIER, J., *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*; SCHILLEBEECKX, E., *María madre de la Redención*; ZURDO, M., *De Mounier a la teología de la violencia*.

CIENCIAS MORALES Y DERECHO CANONICO

WICKLER, *Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe*; TILMANN, K., *La penitencia y la confesión*; LARRABE, J. L., *El matrimonio cristiano en la época actual*; VARIOS, *Die Ehe. Zur aktuellen theologischen Diskussion*; MARTÍNEZ CAVERO, M., *Matrimonio, Concilio y postconcilio*; GUARNERO, C., *La legge dell'amore*; AUBERT, J. M., *Ley de Dios, leyes de los hombres*; ROBLEDA, O., *Quaestiones disputatae iuridico-canonicæ*; MEDINA, M., *La Organización de las Naciones Unidas. Su estructura y funciones*; BEAU-

PERE, R., BLOCKLE, F., DUPONT, J., VAN LEEUWEN, P. y ORSY, R., *Le problème des mariages mixtes*; LAMSDORFF-GALAGANE, V., *El concepto de justicia en el marxismo soviético actual*; HARING, B., *Teología moral en camino*; R. KOCH, A. REGÁN, S. O'RIORDAN, H. BOELAARS, J. ENDRES., *Antropología moral y pecado*; MURPHY-VEREECKE, *Estudio sobre historia de la moral*; HARING, E., *Moral y pastoral del matrimonio*.

CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD

BERGER, R., *Kleines liturgisches Wörterbuch*; BARAUNA, G., *La Sagrada Liturgia renovada por el Concilio* (Obra en colaboración dirigida por G. B.). Estudios y Comentarios sobre la Constitución litúrgica del Conc. Vat. II; VARIOS, *II Congrès liturgic de Montserrat*; VARIOS, *Le nouveau rituel du baptême des enfants*; VARIOS, *Le nouveau rituel du mariage*; CATTANEO, E., *Introducción a la historia de la liturgia occidental*; MASSI, P., *La asamblea del pueblo de Dios*. En la historia de la salvación. JEAN-NESEMY, C., *Petit guide pour les Célébrations pénitentielles*; VARIOS, *Faut-il encore une Liturgie? Liturgie, religion et foi*; MOELLER, Ch., *El hombre moderno ante la salvación*; GAMBARI, E., *Guide pratique pour la rénovation des instituts religieux* (I et II); BABIN, P. y otros, *La Iglesia y el mundo, hoy* (I y II); BONNEFOY, J., *Inconfortable Eglise du XX siècle*; RODHAIN, J., *Charité à géométrie variable*; EDWARDS, D. L., *Religion and Change*; COSTE, R., *Evangelio y política*; REVUE BÉNÉDICTINE, 79 (1969) n.º 1-2, *Memorial Dom Cyrille Lambot*; JEAN XXIII, *Lettres à ma famille*; JERPHAGON, L., *El mal y la existencia*; SCHOONYANS, M., *Chréienté en contestation. L'Amérique latine*; MARLÉ, R., *Dietrich Bonhoeffer: testigo de Jesucristo entre sus hermanos*; SUBILIA, V., *La nueva catolicidad del catolicismo*; GÓMEZ CAFFARENA, J., *La audacia de creer*; VON BISMARCK, K. - DIRKS, W., *Nuevas Fronteras*; CONGAR, Y. M., *A mis hermanos; Suplemento al Nuevo Catecismo para adultos; Las correcciones al catecismo holandés*; VARIOS, *Il nuovo rito della messa*; ESSER, RANWEZ, ELCHINGER, FERMET, LIÉGÉ, MAERTENS, FAYNEL, TILMANN, *Liturgia y pedagogía de la fe*; FOUCAULD, Ch. de, *Contemplación. Textos inéditos*; BARBIER, J., *Claudiel, poeta de la plegaria*; JUAN XXIII, *Mensaje espiritual*; COSTE, R., *El hombre Sacerdote*; CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, *Exigencias misioneras de la Iglesia, hoy*; FIEVET, M., *Ecole, mission et l'Eglise de demain*; SCHULTZ, H. I., *Fe y responsabilidad pública*; SERRA ESTELLES, P., *Juventud, futuro y sacerdocio*; GOENAGA, J. A. *Nuevas eucaristías*; IRABURU, J. M.^a, *Acción apostólica, misterio de fe*; HOLSTEIN, H., BERTHIER, R., *De la incredulidad a la fe*; CASTILLO, J. M., *Oración y existencia cristiana*; TILLARD, J. M. R., *En alianza con Dios*; VARIOS, *El sacerdote y las vocaciones religiosas femeninas*; BON, M., *El diálogo y los diálogos*; WIDMER, G. PH., *El Evangelio y el ateo*; BERTHELEMY, J., *Vision chrétienne de l'homme et de l'univers*; GIRAULT, R., *Evangile et religions aujourd'hui*; VARIOS, *La vocation religieuse et sacerdotale*; DENTIN, P. y un equipo de párrocos, *Fichas de cultura religiosa* (mesa redonda); RANWEZZ y otros, *Biblia y Pedagogía de la Fe*; GALOT, J., *Nuevo perfil evangélico de los institutos religiosos*; VARIOS, *Liturgies et communautés humaines, Vers une vie liturgique diversifiée*; EXELER, A., *Esencia y misión de la catequesis*.

CIENCIAS FILOSOFICAS

LUKÁCS, Georg, *Obras Completas: Prolegómenos a una Estética marxista* (Sobre la categoría de la particularidad); *Estética, I: La peculiaridad de lo estético*. (1. Cuestiones preliminares y de principio); *Estética, I: La peculiaridad de lo estético*. (2. Problemas de la mimesis); *Estética, I: La peculiaridad de lo estético*. (3. Categorías básicas de lo estético); *Estética, I: La peculiaridad de lo estético*. (4. Cuestiones liminares de lo estético).

tico); Tomas Mann; *El asalto a la razón. (La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler)*; JAGER, Alfred, *Reich ohne Gott (Zur Eschatologie Ernst Blochs)*; GOSZTONYI, A., *Der Mensch und die Evolution. Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie*; VARIOS, *Perspektiven Teilhard de Chardins*; DELFGAAUW, B., *Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem*; GUERRERO, E., *Teilhard de Chardin. Aspectos fundamentales de su obra*; LEON-DUFOURD, M., *Teilhard de Chardin y el problema del porvenir del hombre*; VARIOS, *En torno a Teilhard de Chardin*; J. GRITTI y P. TOINET, *Le Structuralisme*; ROSTENNE, P., *Dieu et César (Philosophie de la civilisation accidentale)*; VARIOS, *L'Insegnamento filosofico nei seminari dopo il Vaticano II*; FERRARI, M. V., *Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta (Saggio di ricerca filosofica)*; FERNÁNDEZ DE CASTILLEJO, J. L., *Actualidad y Participación (Una filosofía contemporánea)*; LUPASCO, St., *Nuevos aspectos del arte y de la ciencia*; RAMÍREZ, N., *Filosofía del hombre en su realidad existencial*; FINANCE, J. de, *La nozione di legge naturale*; R. SIMON, *Moral*, Curso de Filosofía tomista; BENNER, D. y SCHMIED-KOWARZIK, W., *Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik I. Herbarts praktische Philosophie und Pädagogik*; LASSAHN, R., *Beiträge zur Erziehungswissenschaft. Das Selbstverständnis der Pädagogik Theodor Litts*; VARIOS, *Antaios*, Band X; ANTAIOS, Band X, herausgegeben von M. Eliade und E. Jüger; BORREL, J. P., *Introducción a Ortega y Gasset*; GARCÍA RODRÍGUEZ, V., *Hambre, materia, evolución y vida*; THETMER, W., *Les Grands Thèmes du Marxisme*; KREMER, K., *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*; VANDENBROUCKE, F., *Moines: pourquoi?*; BAGLIOLO, A., S. D. B., *De homine (I. Structura gnoseologica et ontologica)*; MARCEL, G., *Dialog und Erfahrung*; MUÑOZ ALONSO, A., *Un pensador para un pueblo*; JUNG, C.-G., *Consideraciones sobre la historia actual*; DÍAZ MOZAZ, J. M.^a, *Curas de ayer, curas de mañana*; HÖVASSE, C., *Dificultad de vivir*; RENARD, A., *El espíritu del Concilio. Apertura de la Iglesia al mundo*; MICO BUCHON, J. L., *Hombre, belleza, Dios*; AGUIRRE, ARANGUREN y otros, *Cristianos y Marxistas (Los problemas de un diálogo)*; MONNEROT, J., *Dialéctica del marxismo*; DOMENACH, J.-M., *Teilhard de Chardin y el personalismo*; SAGAGÚN LUCAS, J., *El hombre social en el pensamiento de Teilhard de Chardin*; J. GRITTI y P. TOINET, *La culture de masse*; C. KLUCKHOHN, H. A. MURRAY y D. M. SCHNEIDER, *La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura.*

CIENCIAS PSICOLÓGICAS Y SOCIALES

SCHRAML, W. J., *Einführung in die Tiefenpsychologie*; BALLAUFF, Th., *Pädagogik. Eine eschichte der Bildung und Erziehung. B. I: Von der Antike bis zum Humanismus*; OVERHAGE, P., *Menschenformen im Eiszeitalter. Umwelten, Gestalten, Entwicklungen*; BRENNAN, R. E., *Historia de la psicología*; DUMONT, R., *El hambre futuro del hombre*; ALBERTINI, J.-M., *Los engranajes de la economía*; MARCO MARCHIONI, A., *Comunidad y desarrollo*; RUBIO, J., *La enseñanza superior en España*; VARIOS, *Crítica del capitalismo*; JACOBSON, V., *El diálogo y la entrevista*; BATTEN, T. R., *El enfoque no-directivo en el trabajo social de grupo y comunidad*; GEBHARDT, G., *Cuando es la madre la que tiene que educar*; CHAUCHARD, P., *Envejecer juntos*; CASTELLANOS, N., *Descubrir la vida*; MAILLO, A., *Educación de adultos. Educación permanente*; ZAVALLONI, R., *Psicopedagogía de las vocaciones*; FAVREAU, F. - ESTEPA, J. M., *Al encuentro de la Vida, 1.^a y 2.^a serie. —Formación religiosa de Preadolescentes— (Manuales del Educador)*; STAMMEN, Th., *Sistemas políticos actuales*; ROBERT, Ph., *Las bandas de adolescentes*; MAYS, J. B., *Cultura adolescente en la sociedad actual*; PAVLOV, I., *Fisiología y Psicología*; SMIRNOFF, V., *El Psicoanálisis del niño*; KELLY, E. L., *La valoración de las cualidades humanas*; BONHOEFFER, D., *Sociología de la Iglesia*; LORENZ, K., *L'agression, une histoire naturelle du mal*; JARDILLIER, P., *La organización humana de las empresas*; RUDIN, J., *Psicoterapia y religión*; VERNON, M. D., *Human Motivation*; GARMENDIA

DE OTAOLA, A., *Psicología de los sentimientos*; REY, A., *Psychologie clinique et neurologie*; GUILLOPÉ, J. y S., *La educación sexual de los niños y de los adolescentes*; LÖWISCH, D.-J., *Pädagogisches Heilen*; VELASCO, C., *Apuntes de filosofía de la educación*; HOFSTADTER, R., *Anti-intelectualismo en la vida norteamericana*; PÖLDINGER, W., *Tendencias al suicidio*; BLEULER, E., *Afectividad. Sugestibilidad. Paranoia*; REISS, I. L., *Hacia una sexualidad racional*; SILLAMY, N., *Diccionario de la psicología*; LYONNAIS, G., *La libertad y el hombre del siglo XX*; SOUCHON, M., *La television des adolescents*; SOURGEN, H. - BANDET, J. - HEBRAUD, Y., *Trabajos manuales y desarrollo del niño*; G. R. MEDINNUS y R. C. JOHNSON, *Child and Adolescent Psychology. Behavior and Development*; C. T. MORGAN, *Introducción a la psicología*.

VARIOS

Oraison, M., *Reconciliación. Memorias*; Dickschädel, *Autobiographie*; LEBRET, L. J., *Desarrollo = Revolución solidaria*; WALTERS, H., *Der Mann ohne Ausweis. Aufzeichnungen des Staatsanwalt Pitroff in Sachen eines angeblichen Jesus*; KURZ, P. K., *Über moderne Literatur II. Standorte und Deutungen*; LAMET, P. M.; RODENAS, J. M.; GALLEGO, D., *Lecciones de cine, II: Historia, Estética y Sociología*; DE LUBAC, H., *El eterno femenino*; LLANOS, J. M.^a de, *Problemas actuales del catolicismo en España*; PERCHE, L., *Beckett, l'enfer à notre portée*; JULIAO, F., *Irmão Juazeiro*; VARIOS, *Juegos de interior*; VARIOS, *Juegos para campo y bosque*; MAIR, L., *La brujería en los pueblos primitivos actuales*; SOUSTELLE, J., *Los cuatro soles; origen y ocaso de las culturas*.

Colección «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, *El hombre frente a Dios. Proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*. Valladolid 1963.
- M. MENÉNDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de San Agustín*. Valladolid 1964.
- J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en San Agustín*. Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- H. ANDRÉS, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según San Agustín*. Valladolid 1966.
- J. MORÁN, *Toma y lee*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El Monacato en San Agustín*. 2.^a edic. Valladolid 1966.
- C. GÓMEZ DE CEA, *Exigencias personales en la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA LLORENTE, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- J. MORÁN, *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al decreto Perfectae Caritatis del Concilio Vaticano II*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *Esto es absurdo*. Valladolid 1967.
- H. ANDRÉS, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid 1968.
- J. MORÁN, *La juventud nos despierta*. Valladolid 1969.