

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. VI

ENERO — ABRIL
1971

Fasc. I

SUMARIO

ARTICULOS	<u>PAGS.</u>
ZACARIAS HERRERO, <i>La penitencia en sus formas, examen de su evolución histórica</i>	3
RAMIRO FLOREZ, <i>Dialéctica e Historia en Hegel</i>	33
TEXTOS Y GLOSAS	
LOPE CILLERUELO, <i>Nota sobre el Término Sacramentum, en Lactancio</i>	89
JOSE MORAN, <i>¿Cómo se hace uno justo? (De Trinitate VIII)</i> .	101
LIBROS	113

ESTUDIO AGUSTINIANO



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

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

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

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

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

La Penitencia y sus formas

Examen de su evolución histórica

No es mi intención penetrar en el campo estrictamente teológico. Durante la Semana varios teólogos han presentado sus eruditos y pensados estudios sobre estos puntos.

Las cuartillas siguientes persiguen una finalidad más humilde. Quisieran recordar algunos elementos aportados por la visión histórica resumida de la evolución de las formas penitenciales. Elementos que han de tenerse en cuenta en estos momentos, en los que, siguiendo las indicaciones del Concilio, se procede a un estudio reestructurativo del rito del sacramento de la penitencia. Datos históricos que, además, pueden ayudarnos también a precisar los elementos fundamentales que, como tales, han permanecido a lo largo de toda la evolución de las formas penitenciales.

Dentro de esta visión histórica de las formas penitenciales, no tomaremos en consideración aquellas formas que se limitaban a conceder el perdón de los llamados «peccata minora», o pecados no sometibles obligatoriamente a la penitencia antigua u oficial.

Tampoco es mi intención el precisar *todos* los elementos que hayan podido influir en esta evolución de las formas. Sencillamente me limitaré a indicar:

- que ha habido cambios y evolución en las formas penitenciales
- que esta evolución se ha hecho en medio de la oposición.

Ambos puntos irán entremezclados, con la finalidad de evitar repeticiones,

—y finalmente me interesa hacer notar que una —no digo la única— de las causas más influyentes en esta evolución lo ha constituido la que pudiéramos denominar «exigencias pastorales del pueblo cristiano».

Y estos tres puntos los estudiaré limitando mi reflexión al paso de la penitencia antigua a la penitencia llamada «tarifada». Creo que podremos encontrar datos suficientes de reflexión muy instructivos para nuestra situación actual.

«La restauración o renovación de una institución, si no se adapta a la realidad suele concluir en un fracaso. Si queremos dar posibilidades de triunfo al proceso penitencial debemos adaptarle a los datos concretos de la vida cristiana de hoy, al cambio de acento en materia ética y a la distinta sensibilidad religiosa del hombre de hoy en relación con el hombre del pasado»¹.

Ha habido evolución en las formas penitenciales. Ha sido una evolución:

- a) *hacia la benignidad y*
- b) *en medio de la discusión constructiva*².

A *La penitencia antigua*

Ya constituida la práctica penitencial antigua como algo institucionalizado y reglamentado nos encontramos con algunas mitigaciones dignas de tenerse en cuenta. Para valorar más justamente estas mitigaciones, a las que nos referimos, es conveniente recordar las características fundamentales de la penitencia antigua. Podríamos resumirlas así:

I *Penitencia pública:*

Aunque no hemos de entender el adjetivo «pública» como una confesión oral pública de la falta, aún admitiendo que en algunos casos se diera³. Se refiere más bien a la publicidad que rodeaba al pro-

1. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, París 1969,9

2. No sería difícil confeccionar una lista abundante de obras fundamentales sobre este tema. No obstante creo suficiente remitir al lector a la bibliografía que abundantemente señala B. POSCHMANN en casi todas sus obras y artículos, especialmente: *La pénitence et onction des malades*, París 1966; *Poenitentia secunda*, Bonn 1940; *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928; *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau 1930.

3. "De poenitentia scilicet quae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere, libello scripta confessio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta. Quamvis enim plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur, tamen quia non omnium huiusmodi sunt peccata, ut ea, qui poenitentiam poscunt, non timeant publicare, removeatur **tam improbabilis consuetudo**, ne multis a poenitentiae remediis arceantur, dum aut erubescunt aut metuunt inimicis suis

ceso penitencial a través de los diversos estadios de que se componía: entrada en el grupo de los penitentes, cumplimiento de la penitencia, reconciliación y readmisión en el seno de la comunidad. Todos ellos eran hechos visibles a cuantos participaban en los respectivos actos cúltilo-litúrgicos. No obstante, aunque no hubiera una confesión pública oral, el simple hecho de formar parte de los penitentes era una indicación suficiente para pensar que se había incurrido en alguno de los graves pecados sometibles a la penitencia antigua.

2. *Penitencia dramática:*

Dramatismo proveniente fundamentalmente de la exclusión de la comunidad. La asamblea local, reunida en torno a su cabeza, el obispo rodeado de sus clérigos, al aceptar al pecador en su condición de penitente lo separaba de la comunidad, era expulsado de ella en mayor o menor grado, ya que existe discusión entre los historiadores, como signo de la situación espiritual en que el mismo pecador se había constituido por su obra pecaminosa: ajeno al pueblo de Dios, al misterio de la reconciliación de los hombres con Dios a través de Cristo. Exclusión que, sin embargo, no impedía a la comunidad hacer oración y penitencia por el pecador que labraba su conversión en medio de las prácticas penitenciales. Pero exclusión real y acompañada de tales consecuencias que permite a algunos historiadores afirmar que los penitentes eran cristianos capitidiminuidos de derechos.

3. *Penitencia laboriosa:*

El cristiano pecador y arrepentido, durante el tiempo penitencial debía ofrecer a Dios una reparación exigente, consistente en duras prácticas penitenciales —mientras permanecía en las filas de los penitentes—, y en la aceptación de las consecuencias postpenitenciales. Precisamente lo que los teólogos llamarán la reparación juega un papel importantísimo en la práctica penitencial de los primeros siglos.

sua facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli. Sufficit enim illa confessio quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium peccator accedit. Tunc enim demum plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis".

S. LEON MAGNO, Ep. CLXVIII ad universos episcopos per Campaniam, Samnium et Picenum constitutos, PL. 54, 1211 A/B).

C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne*, Paris 1966, 10-11; C. VOGEL, "Un problème pastoral au VI siècle. La poenitentia in extremis au temps de Césaire, évêque d'Arles": *Parole de Dieu et Sacerdoce*, Paris Tournai 1962, 125, not. 1; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, Paris 1969, 17.

Podríamos afirmar que ocupa el primer puesto entre todos los elementos penitenciales, en cuanto exteriorización de una conversión sincera y firme. La satisfacción penitencial era una especie de test de la veracidad de la conversión de los arrepentidos. La contrición se exteriorizaba, se alimentaba y se perfeccionaba concretamente en la dureza de estas prácticas penitenciales a que se les sometía. Dureza en cuanto a la intensidad y también en cuanto a la duración de las mismas. La Iglesia antigua consideraría escandaloso la reconciliación de un pecador antes de que hubiera dado pruebas suficientes —de este estilo— de su arrepentimiento y antes de que hubiera sido castigado convenientemente por su falta.

La predicación de S. Cesáreo de Arlés es un testimonio clarísimo del grave problema que planteaba la ausencia de prácticas penitenciales en los moribundos. Se plantea agudamente el cómo proceder en la práctica con aquellos moribundos que

- a) no han formado parte de las filas de los penitentes, ni
- b) han practicado la penitencia individual durante su vida y, sin embargo,
- c) a las puertas de la muerte, desean obtener el perdón de sus pecados y ser reconciliados con la comunidad eclesial⁴.

4. *Penitencia no iterable:*

Este punto no suscita la más mínima discusión entre los historiadores de la penitencia antigua, a pesar de las consecuencias que de él se deducen. Entre las razones que les llevan a esta conclusión: la comparación establecida entre el bautismo como penitencia primera, y este sacramento, como penitencia segunda; y la consideración de la recaída en los pecados sometibles a la penitencia antigua, como una prueba de la falta de verdadero arrepentimiento y de una sincera conversión⁵.

4. Al tratar de este tema, aunque brevemente, indicaremos la bibliografía correspondiente.

5. "De his vero non incongrue dilectio tua apostolicam sedem credidit consulendam, qui acta poenitentia, tanquam canes et sues ad vomitos pristinos et volutabra redeuntes, et militiae cingulum, et ludicras voluptates, et nova coniugia, et inhibitos denuo appetivere concubitus; quorum professam incontinentiam generati post absolutionem filii prodiderunt. De quibus quia iam non habent suffugium poenitendi, id duximus decernendum, ut sola intra Ecclesiam fidelibus oratione iungantur, sacrae mysteriorum celebritati, quamvis non mereantur, intersint; a Dominicae autem mensae convivio segregentur: ut hac saltem districtione correpti, et ipsi in se sua errata castigent. et aliis exemplum tribuant, quatenus ab obscenis cupiditatibus abstrahantur. Quos tamen, quoniam carnali fragilitate ceciderunt viatico munere, cum ad Dominum coeperint proficisci, per communio-nis gratiam solumus sublevari. Quam formam et circa mulieres quae se post poenitentiam talibus

El principio de la no iterabilidad se ha aplicado con el más estricto rigor hasta la entrada de la penitencia tarifada. Los demás elementos integrantes de la práctica penitencial de los primeros siglos nos ofrecen ciertas mitigaciones, pero en éste de la no iterabilidad de la penitencia no constatamos mitigación alguna. Los Padres de la Iglesia escucharán las voces, a veces agudas, que se alzaban contra la no iterabilidad, pero no se atrevieron a poner en duda dicho principio.

5. *Penitencia finalmente excepcional:*

- Un adjetivo que quizás pudiera entenderse en doble sentido
- a) excepcional, primeramente, porque, dada la dureza de la misma, serían pocos los pecados que debían someterse a ella, aunque no intentemos limitarlos a tres: adulterio, homicidio y apostasía y sin olvidar tampoco que, a partir del siglo III hasta el VI, se incrementa considerablemente el número de pecados sometibles a la penitencia.
 - b) Y excepcional, en segundo término, porque, aún habiendo incurrido en alguna de las faltas sometibles a la penitencia, eran pocos los que se sentían internamente invitados y suficientemente fuertes para practicar la penitencia en su forma oficial. Eran varias las razones que los disuadían de presentarse como candidatos de tales prácticas:
 - 1) en un principio el enrolarse en las filas penitenciales oficiales era colorarse con una reputación nada envidiable.
 - 2) no es difícil comprender que las características indicadas en las líneas anteriores contribuían, unas más y otras menos, a conferir ese cariz de excepcional a la penitencia antigua. Ciertamente debían de pesarles considerablemente las duras prácticas penitenciales del período que permanecían entre los penitentes, pero la no iterabilidad ocupaba el primer lugar de influjo

pollutionibus devinxerunt, servandam esse censemus". (*Epistola decretalis Siricii papae ad Himerium Tarraconense episcopum* sub titulis XVI, PL. 56,557 A/B).

"Hucusque, Christe Domine, de poenitentiae disciplina servis tuis dicere vel audire contingat, quousque tierna delinquere non oportet audientibus: del nihil iam de poenitentia noverint, nihil eius requirant. Piget secundae, imo iam ultimae spei subtexere mentionem, ne retractantes de residueo auxilio poenitendi, spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur". QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULIANI, *De poenitentia liber* c. VII. PL. 1. 1240). "Nam si veram agerent poenitentiam, iterandam postea non putarent: quia sicut unum baptisma, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur; nam quotidie nos debet poenitere peccati: sed haec delictorum leviorum, illa graviorum" (S. AMBROSSI MEDIOLANENSIS EPISCOPI, *De poenitentia libri duo* II, c. X, PL. 16,520)

A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'histoire et de Littérature Religieuse* 2 (1897) 323; C. VOGEL, "Un problème pastoral au VI siècle..." *Parole de Dieu et Sacerdoce*, p. 126.

negativo. Y es comprensible en medio de un ambiente dominado por el pensamiento escatológico. El hecho de que la penitencia no fuera iterable, unido al de la propia debilidad que les hacía temer prudentemente una nueva recaída, invitaba poderosamente al aplazamiento de la práctica penitencial oficial hasta los últimos momentos de la vida. Así podían tener la seguridad de encontrarse en las condiciones convenientes, cuando llegara este momento.

- 3) Finalmente poseían una gran fuerza dilatoria las obligaciones con que se veía recargada la vida cristiana, de aquellos que ya habían practicado la penitencia oficial. Resumámosla brevemente:

- abstención de todo uso matrimonial, si estaban casados, o de contraerlo, si todavía no se habían casado ⁶
- abstención de todo uso de las armas, aunque fuera en el ejército ⁷
- abstención de todo negocio ⁸
- prohibición de recibir las órdenes sagradas, o excluidos de la penitencia oficial si ya las habían recibido ⁹

6. De ahí la necesidad de obtener el consentimiento de la comparte antes de acudir a recibir la penitencia: "Poenitentiam coniugatis non nisi ex consensu dandam" (**Concilium Arelatense II**, c. 22, J. D. MANSI. **Sacrosum Conciliorum nova et amplissima collectio**, Akademische Druck U. Verlagsanstalt, Graz, VII, 881).

"Ut ne quis benedictionem poenitentia iuvenibus personis credere praesumat: certe coniugatis, nisi ex consensu partium, et aetate iam plena, cam dare non audeant" (**Concilium Aurelianense III** c. 24, MANSI, o.c. IX, 18).

Prohibición de las segundas nupcias: "Poenitens quaecumque defuncto viro alii nubere praesumpserit vel suspecta, vel interdicta familiaritate cum extraneo vixerit, cum eodem ab ecclesiae liminibus arceatur. Hoc etiam de viro in poenitentia posito placuit observari" (**Concilium Arelatense II**, c. 21, MANSI, o.c. VII, 881).

7. "Si quis poenitentiae benedictione suscepta ad saecularem habitum militiamque reverti praesumpserit, viatico concesso, usque ad exitum excommunicatione plectatur" (**Concilium Aurelianense III** c. 25, MANSI, o.c. IX, 18)

Concilium Andegavense c. 5, MANSI, o.c. VII, 901.

"Contrarium est omnino ecclesiasticis regulis post poenitentiae actionem redire ad militiam saecularem, cum Apostolus dicat: Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus... Unde non est liber a laqueis diaboli qui se militia mundana voluerit implicare" (S. LEON MAGNO, "**Leo episcopus Rustico Narbonensi episcopo**", inq. XII, PL., 54, 1206-1207).

8. Qualitas lucri negotiantem aut excusat aut arguit, quia est et honestus quaestus et turpis. Verumtamen poenitenti utilius est dispendia pati quam periculis negotiationis obstringi, quia difficile est inter ementis vendentisque commercium non intervenire peccatum" (S. LEON MAGNO, "**Leo episcopus Rustico Narbonensi episcopo**". Inq. XI. PL., 54, 1206).

"De his qui suscepta poenitentia religionem suae professionis obliti ad saecularia relabuntur, placuit eos et a communione suspendi et ab omnium catholicorum convivio separari. Quod si post interdictum cum eis quisquam praesumpserit manducare, et ipse communione privetur" (**Concilium Aurelianense I**. c. 11, MANSI, o.c. VIII, 353).

Concilium Epaonense c. 23, MANSI, o.c. VIII, 562.

9. "Illud quoque nos par fuit providere, ut sicut poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post poenitentiam ac reconciliationem nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci; quia quamvis sit omnium peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere, qui dudum fuerint vasa vitiorum". (**Epistola decretalis Siricii papae ad Himerium Tarracensem episcopum** sub titulis XVI, tit. XIV, PL. 56,561).

—estaban excluidos de la penitencia oficial los jóvenes¹⁰
—irrepetible¹¹

Es posible que esta forma de penitencia oficial respondiera a la situación de la Iglesia de los primerísimos tiempos. Se trataba de una Iglesia naciente, formada por elementos selectos y muy conscientes que vivían con intensidad su ideal y se encontraban prácticamente en una especie de ghetto, al que les confina, en parte la sociedad, en que viven, y que en parte elegían y se creaban ellos mismos¹². A medida que pasan los años, las conversiones van aumentando y los cristianos se integran progresivamente en la vida social. Entonces es cuando comienzan a sentirse las consecuencias dolorosas de estos principios penitenciales enunciados para unas circunstancias distintas de aquellas en las que vivía la Iglesia de las épocas posteriores. Pensando detenidamente estas consecuencias, llegaremos a la conclusión de que, si en principio todos los cristianos tenían abiertas las puertas de la penitencia oficial, en la práctica, sin embargo, la mayor parte se veían imposibilitados de celebrarla por la misma fuerza de las circunstancias.

Los pastores de almas viven el problema. Oyen y comprenden las voces de oposición contra tal forma de penitencia. El problema lo vive tanto la Iglesia Oriental como la Occidental. El problema es el mismo, pero la solución durante algunos siglos parece que ha sido distinta. En la decisión de la Iglesia Oriental ha podido influir el caso

"Alienum est a consuetudine ecclesiastica ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, si pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant poenitendi: quod sine dubio ex apostolica traditione descendit, secundum quod scriptum est: Sacerdos si peccaverit, quis orabit pro illo. Unde huiusmodi lapsis, ad promerendam misericordiam Dei, privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa" (**Leo episcopus Rustico Narbonensi episcopo**, Inq. II, PL. 54, 1203-1204) vid. comentario a este texto en C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines a la fin du VII siècle*, París 1952, 55). GENNADII MASSILIENSIS, *De ecclesiasticis dogmatibus* c. 72, PL. 58, 977; *Statuta Ecclesiae antiqua* vid. H. T. BRUNS, *Canones Apostolorum et conciliorum saeculorum* IV, V, VI, VII, Berlín 1839, vol. I, 147.

10. **Concilium Aurelianense III**, c. 24, MANSI, o.c. IX, 18 vid. nota 6; **Concilio de Orleans** (538) c. 24 vid. BRUNS, o.c. II, 199;

Pero la juventud no sigue un criterio de edad, sino de vitalidad de las pasiones: **Avitus viennensis episcopus**. **Victorio episcopo** PL. 59, 234-235. Después se admitieron ciertas mitigaciones: "In adolescentia constitutus, si urgente aut metu mortis, aut captivitatis periculo, poenitentiam gessit et postea timens lapsum incontinentiae juvenilis, copulam uxoris elegit, ne crimen fornicationis incurreret, rem videtur fecisse venialem, si praeter coniugem, nullam omnino cognoverit. In quo tamen non regulam constituimus, sed quis sit tolerabilis aestimamus. Nam secundum veram cognitionem nihil magis ei congruit qui poenitentiam gessit, quam castitas perseverans et mentis et corporis" (**Leo episcopus Rustico Narbonensi episcopo**. Inq. XIII, PL. 54, 1207)

11. Vid. nota 5. "Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit ut locus illius humillimae poenitentiae semel in Ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus esse aegrotis, quae tanto magis salubris est, quanto minus esset aegrotis, quae tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis fuerit". (S. AURELII AUGUSTINI, *Epistolae* 153, PL. 33, 656).

12. J. Lebreton - J. Zeiller. *L'Eglise primitive* (A. Fliche- V. Martin, *Histoire de l'Eglise I*) París 1946, 398-9; *IBID.* II, 429-438.

planteado por el penitenciario de Constantinopla, unido a algunas otras circunstancias ambientales¹³. No podemos afirmarlo ni negarlo. Lo cierto es que la Iglesia Oriental se muestra más decidida y suprime la manera uniforme hasta entonces existente en ambas iglesias. Mientras tanto la Iglesia Occidental se muestra más remisa y sólo intenta ciertas mitigaciones, todas ellas conseguidas muy lentamente y en medio de oposiciones, que procuran salvar a todo precio el temible principio de la no iterabilidad de la penitencia oficial^{13a}.

- la *professio religiosa*
- la *satisfactio secreta*
- el *agere poenitentiam*, opuesto al *accipere poenitentiam*.

B *La professio religiosa, o la vida religiosa como forma de obtener el perdón de los pecados*

El pensamiento de que la vida religiosa fue un medio de obtener el perdón de los pecados es tan común, que ciertos textos —hoy definitivamente referidos a la «*satisfactio secreta*»— algunos historiadores los interpretaban como referidos a la vida religiosa¹⁴.

Los contemporáneos de aquellos tiempos se preguntaban si los religiosos debían practicar la penitencia, y caso de ser afirmativa la respuesta, cómo deberían practicarla. Responden sin titubeos que no deben someterse a la penitencia oficial, porque su misma vida religiosa constituye una práctica excepcional de la penitencia. Es una segunda renuncia que recuerda la del bautismo y que les permite, a pesar de sus pecados, recibir la comunión. Vienen a pensar que si los religiosos

13. A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse* 2 (1897) 326.

13 a. "La tentative fait par Césaire d'Arles pour rendre accessible aux pécheurs la pénitence antique sous la forme de la *paenitentia in extremis* est la seule de ce genre sur laquelle nous renseignent les sources. Elle constitue un maximum de ce qu'un évêque de l'Eglise ancienne ait jamais osé entreprendre en matière pénitentielle: **aucun pasteur n'a jamais songé à reformer la structure de la pénitence antique en dérogeant, par exemple, au principe de la non réitérabilité ou en abolissant les interdits pénitentiels.** Le grand évêque gallo-romain a essayé de résoudre, suivant ce qu'il croyait possible, le problème créé par une institution inapplicable. Il n'est pas interdit de penser qu'en insistant sur la valeur de l'expiation accomplie en dehors de l'ordo poenitentium, Césaire a indirectement préparé, sinon ouvert, la voie à la pénitence insulaire". (C. VOGEL. Un problème pastoral au VI siècle. La *paenitentia in extremis* au temps de Césaire, évêque d'Arles": *Parole de Dieu et Sacerdoce*. Paris-Tournai 1962, 137).

14. GENNADII MASSILIENSIS, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 53, PL. 58, 994; E. AMANN, "Pénitence": DTC. XII, 821, 878; E. GÖLLER, "Studien über das gallische Buswesen zur Zeit Cäsarius von Arles und Gregors von Tours": *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 109 (Mainz 1929) 20; B. POSCHMANN, *Die abenländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928, 77, 130; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes III*, 399 not. 3. Cfr. P. GALTIER, "Pénitents et convertis. De la pénitence latine à la pénitence celtique": *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 33 (1937) 5-29, 277-305.

no practican la penitencia oficial, no es porque se lo prohíba la iglesia; sino porque la forma oficial de penitencia es buena para los laicos cristianos, pero los religiosos tienen otra forma —su *professio religiosa*— que es mejor todavía.

Es conveniente recordar sus características para acentuar su distinción de la «*satisfactio secreta*». Las resumimos en estas líneas:

—es un alejamiento del mundo y, por tanto, una retirada a la soledad

—se hace mediante un compromiso preciso y formal de servir a Dios. Media un pacto entre el pecador que, arrepentido, se retira a la vida religiosa y Dios. Y desde el día y el momento en que haga efectivo dicho pacto de renuncia al mundo y se comprometa a servir a Dios, quedan perdonados todos sus pecados. Por consiguiente el perdón de los pecados va unido directamente a la misma profesión religiosa. Esta se hacía mediante un compromiso escrito.

—parece la «*professio religiosa*» también lleva consigo la toma de un hábito especial, puesto que Casiano habla de que, para no ser reconocido como religioso, habría que dejar el hábito propio del religioso y tomar uno secular¹⁵.

C *La «conversio» o «satisfactio secreta» como forma de obtener el perdón de los pecados.*

No ha sido fácil para los historiadores el precisarnos en qué consistía esta «*satisfactio secreta*» y el valor redentivo de los pecados que se le atribuyera. Se han exigido largos estudios y profundas reflexiones hasta llegar a dar consistencia a los «*conversi*» como un estado diferente tanto del estado u «*ordo poenitentium*» —aquellos que estaban practicando la forma oficial de penitencia— como del estado o «*professio religiosa*».

Esta dificultad de dar consistencia a los «*conversi*» como estado distinto provenía de que tanto los escritos conciliares como los escritos particulares utilizan el vocablo «*conversi*» para designar indistintamente:

15. P. GALTIER. "Pénitents et convertis. De la pénitence latine à la pénitence celtique": *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 33 (1937) 5-29, 277-305.

C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines à la fin du VII siècle*, París 1932, 132-133.

—a los aspirantes a la entrada en la vida religiosa o ya entrados en ella

—a los que estaban practicando la penitencia oficial en su primer estadio: «ordo poenitentium»

—a los propiamente «conversi».

Pero resulta que, durante mucho tiempo, los dos únicos estados adecuadamente identificados y con consistencia propia eran:

—el de los que practicaban la penitencia oficial

—el de los que aspiraban a entrar o ya habían entrado en la vida religiosa. Consiguientemente el estado de los «conversi» era identificado con uno de los dos anteriores, según el contexto. Típico texto sobre los conversi, pero que se atribuía a la vida religiosa, es el que se lee en Genadio en su *Ecclesiastica Dogmata*¹⁶.

Hoy creo que podemos dar ya como asentada la consistencia de la «satisfactio secreta» como estado con vida propia, independiente tanto del «ordo poenitentium» como de la «professio religiosa». Contamos con magníficos estudios que, por distintos caminos y completándose entre sí, prueban de forma terminante a mi modo de ver, la consistencia propia e independiente de la «satisfactio secreta». Estos estudios son debidos a Galtier¹⁷ y a Vogel¹⁸.

Galtier estudia una serie de casos atestiguados por los historiadores y concluye defendiendo la distinción y consistencia de la «satisfactio secreta» frente a la «professio religiosa». Concede que el término «conversio» tiene dos sentidos en estos escritos de los historiadores por él examinados. Efectivamente el término «conversio» en varias ocasiones designa a aquellos que habían entrado ya o, al menos, que habían pedido la entrada en la vida religiosa. Estos constituían, como si dijéramos, la élite de los «conversi». Pero en otras ocasiones, y va estudiando caso por caso para probar su tesis, la expresión «conversi»

16. "Sed hoc de illo dico quem capitalia et mortalia peccata non gravant; nam quae mortalia crimina post baptismum commissa premunt, hortar prius publica poenitentia satisfacere, et ita sacerdotis iudicio reconciliatum communioni sociari, si vult non ad iudicium et condemnationem sui eucharistiam percipere. Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius saeculari habitu, et confesso religionis studio per vitae correptionem, et iugi imo perpetuo luctu miserante, Deo veniam consequatur: ita duntaxat ut contraria pro his quae poenitet agat et eucharistiam omnibus dominicis diebus supplex et submissus usque ad mortem percipiat" (GENNADII MASSILIENSIS, *De ecclesiasticis dogmatibus* c. 53, PL. 58, 994).

Se interpretaba en función de un sermón atribuido a Fausto de Riez: *S. Fausti Rhégiensis sermo II ad monachos*, PL. 58, 875-876.

17. P. GALTIER, "Pénitents et convertis. De la pénitence latine a la pénitence celtique": *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 33 (1937) 5-29, 277-305.

18. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines à la fin du VII siècle*, París 1952, 128-138.

designa un número más amplio de personas que exteriorizaban su intención de llevar una vida más ordinaria con una forma especial de vestirse, aunque sin llegar a un vestido uniformado.

Era una forma de vida que no llevaba el compromiso de abandonar el mundo y la familia, ni se comprometían a esa vida especial mediante un compromiso escrito. La existencia de estos «conversi» queda atestiguada por varios historiadores que los describen, y por otros muchos que se querellan de que la vida de tales «conversi» no responde a la que indican sus vestidos y sus palabras¹⁹.

Por la misma concepción, pues, de la «*professio religiosa*» y la descripción que hacen de los «conversi», podemos concluir que se trataba de dos estados o formas distintas de hacer penitencia, a las que acompañaba el perdón de los pecados. La vida religiosa suponía un hábito monacal más o menos determinado, mientras que en cuanto a los «conversi» no había una determinación uniforme de vestido; los religiosos se retiraban del mundo y vivían en soledad o en comunidad, mientras que los «conversi» seguían viviendo en el mundo, entre sus familiares y con sus propias ocupaciones anteriores a su «conversio»; finalmente el religioso se comprometía con Dios mediante un compromiso escrito, mientras que para el «*conversus*» no existía tal condición.

Estas referencias son suficientes para dar consistencia y vida, propia independiente a cada una de las dos formas de penitencia, aunque ciertamente existían ciertas obligaciones comunes: la vida llevada en castidad y la permanencia en el respectivo estado durante todo el resto de la vida. Los pastores de almas llegarán a preguntarse sobre la conducta a seguir con aquellos que, después de haber abrazado uno u otro estado, eran infieles al mismo.

Tratemos ahora de cimentar la consistencia del estado de los «conversi» frente a los que se encontraban en el «*ordo poenitentium*». Son varios los concilios que usan la expresión «*conversus*» o «*professus*». Un cierto número de estos cánones prohíbe a los «conversi» o «*professi*» ser ordenados²⁰, mientras que los otros exigen a los candidatos a las

19. P. GALTIER, "Pénitents et convertis... etc.": *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 33 (1937) 5-29, 277-305.

S. SALVIANI MASSILIENSIS PRESBYTERI, *De gubernatione Dei octo libri* PL. 53, 77-8, 117, 227 JULIANI POMERII, *De vita contemplativa libri tres* PL. 59, 448 A/B.

20. Algunos cánones prohíben ordenarse a los que han practicado la penitencia oficial: "Poenitentiam professi ad clericatum penitus non vocentur" (*Concilium Epaonense* c. 3, MANSI, o.c. VIII

órdenes sagradas la práctica anterior de la «conversio» o de la «professio». Es claro, pues, que no se expresa el mismo concepto en ambos grupos de textos. Necesariamente ha de ser distinta la «conversio» o «professio» que se exigía como preparación para recibir las órdenes sagradas, de aquella otra «conversio» o «professio» que impedía el acceso a la clericatura o si era ya clérigo le incapacitaba para practicar la penitencia oficial... Son, pues, dos estados distintos e independientes el uno del otro.

Esta «conversio» se refería a una conversión tardía, lo que explica que existieran o pudieran existir ciertos pecados graves. Y en cuanto a tales pecados existía la convicción —o parece existir— de que tal «conversio» los perdonaba. El texto de Genadio es discutido. Algunos lo aplican a la vida religiosa. Galtier²¹ defiende y cree probar que se refiere a la «conversio» o «satisfactio secreta». Genadio, en el citado texto, no llega a la afirmación clara y decidida de que la «conversio» religiosa borre los pecados. Pero sí que dice «non negamus» que los perdone²². Vogel se apoya precisamente en este texto para afirmar que los contemporáneos de S. Cesáreo de Arlés se creían que la «conversio» o «satisfactio secreta» borraba los pecados²³. Efectivamente Genadio nos hace pensar que en su tiempo existía la convicción de que la «satisfactio secreta» o «conversio» borraba los pecados y Genadio no se atreve a desmentir tal convicción: «nos non negamus».

Pero ni aún estas dos formas solucionaban plena y satisfactoriamente el problema. Mantenían la exigencia de la castidad total durante toda la vida²⁴. Muchos aplazaban la exteriorización de su arrepentimiento hasta la hora de la muerte sin comprometerse con ninguna de las tres formas de obtener el perdón hasta ahora indicadas:

- penitencia oficial
- professio religiosa
- satisfactio secreta

559) "... ita ut de ipsis quoque, qui ordinandi sunt clerici regulari custodiatur studio, ne aut duarum uxorum vir, aut renuptae maritus, aut poenitentiam professus... ad suprascriptos ordines promoveatur" (*Concilium Aurelianense III*, c. 6, MANSI o.c. 13).

Otros concilios, en cambio, exigen que hayan practicado la penitencia: "Assumi aliquem ad sacerdotium non posse in coniugii vinculo constitutum, nisi fuerit praemissa conversio" (*Concilium Arelatense II*, c. 2, MANSI, o.c. VII, 880); *Concilium Epaonense* c. 37, MANSI, o.c. VIII, 563; *Concilium Arelatense IV*, c.1-2, MANSI o.c. 626;

21. P. GALTIER, a. c.

22. vid. nota 16.

23. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origènes a la fin du VII siècle*, París 1952, 133.

24. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*. París 1969, 22-24; vid., notas 14-23.

Esto nos lleva a relatar una cuarta forma de obtener el perdón de los pecados o, al menos, la posibilidad de poder participar en los cultos litúrgicos hasta en la comunión. Es el «agere poenitentiam» como opuesto al «accipere poenitentiam» que se plantea con el discutido caso del modo de proceder con los moribundos.

D *La cuestión de los moribundos. «Agere poenitentiam» contra-
puesto al «accipere poenitentiam» como forma de obtener el per-
dón de los pecados o, al menos la disposición suficiente para po-
der comulgar.*

La cuestión de la penitencia «in extremis» ha constituido uno de los problemas fundamentales en la pastoral del siglo VI. Supone una gran mitigación que no dejaba tranquilos a todos. No queremos decir que constituya un problema totalmente nuevo y propio del siglo VI. Únicamente queremos afirmar que la pastoral de este siglo se centra de una forma especial sobre él, de una forma parecida a como en los siglos anteriores se había centrado sobre la conducta a seguir con los adúlteros, los apóstatas y homicidas. Encontramos repetidas intervenciones de los Papas y de algunos concilios locales sobre este tema.

El problema se presentaba así: Por las dificultades que ofrecían tanto la penitencia oficial, como la «professio religiosa» y la «satisfactio secreta», un considerable número de cristianos no practicaba ninguna de las tres formas de obtener el perdón de los pecados y aplazaba la práctica de la penitencia oficial hasta los últimos días de su vida. Así se liberaban del conjunto de obras penosas y consecuencias que llevaba consigo la penitencia oficial. Porque, si bien es cierto que estos moribundos, si revivían, estaban obligados a someterse a la penitencia oficial; también es cierto que la mayor parte moría puesto que, antes de administrarles la penitencia oficial, se procuraba tener la mayor seguridad posible de que moriría. Comprendemos que, siendo esto así, la actitud pastoral para con los enfermos introducía una importante modificación en la práctica de la penitencia oficial. Se suprimía nada menos que el período satisfactorio²⁵. Y esto se hacía en medio de una mentalidad que concedía a la satisfacción la hegemonía del engr-

25. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines a la fin du VII siècle*. Paris 1952, 54; ID., "Un problème pastoral au VI siècle. La poenitentia in extremis au temps de Césaire évêque d'Arles": *Parole de Dieu et Sacerdoce*, Paris-Tournai 1962, 130.

naje penitencial. Suprimía las obras satisfactorias pre-penitenciales y también las temibles obligaciones post-penitenciales.

Por tanto la doctrina común ofrecía argumentos claros en que fundamentar una oposición decidida a la administración de la penitencia «in extremis». Y quienes se oponían eran conscientes de que sus argumentos estaban enraizados en la doctrina eclesiástica tradicional hasta entonces.

Cuántas intervenciones encontramos de la Iglesia de Roma se inclinan por la benignidad y defienden la concesión de dicha penitencia²⁶. No obstante, a pesar de las claras intervenciones de los Papas podemos decir que, en mayor o menor grado, una buena parte de los pastores de almas —de obispos— fueron víctimas de la angustiada búsqueda de una solución satisfactoria para todos. Vadeaban entre lo que creían exigencia de los principios y las necesidades concretas de tantos fieles. Hasta los más inclinados por la benignidad debieron experimentar esta inquietud, a pesar de las decididas intervenciones de Roma, hasta encontrar una solución que personalmente los satisficiera. Así nos lo indican la obra y la actuación de S. Cesáreo de Arlés²⁷.

Unos buscaban la solución en la pregunta y respuesta de Roma. Consultaban a la Sede Romana. No sabemos si éstos quedaban satisfechos con la primera respuesta de Roma a sus inquietudes. Pero sí podemos afirmar que surge una corriente abiertamente opuesta a la concesión de la penitencia «in extremis», basándose en los principios racionales a los que hemos aludido anteriormente: satisfacción prácticamente total de la satisfacción. Piensan que esta corriente está capitaneada por Fausto de Riez²⁸. Este hombre ejerció un gran influjo. Y unido al influjo y a la argumentación de Fausto de Riez, los oponentes a

26. Innocentius (I) Exsuperio episcopo Tolosano PL. 20, 498; *Epistola Caelestini papae (I) ad episcopos Viennenses et Narbonenses titulum XI*, Tit. III, PL. 56, 577; *Leo (I) episcopus Theodoro Foro-Julienensi episcopo* c. IV, PL. 1012-3.

27. C.F. ARNOLD, *Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig 1894; A. MALNORY, *S. Césaire, évêque d'Arles*, Paris 1894; P. LEJAY, "Le rôle théologique de Césaire évêque d'Arles": *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse* 10 (1905) 135-188, 217-266, 444-487, 579-616; E. GÖLLER, *Studien über das gallische Busswesen zur Zeit Cäsarius von Arles und Gregors von Tours*: *Archiv für Katholischen Kirchenrecht* 109 (1929) 3-126; C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines à la fin du VII siècle*, Paris 1952; C. VOGEL, "Un problème pastoral au VI siècle. La paenitentia in extremis au temps de Césaire évêque d'Arles": *Parole de Dieu et Sacerdoce*, Paris-Tournai 1962, 125-137.

28. "Utrum incumbenibus extremae angustiae necessitatis, momentanea poenitentia capitales consumere possit offensas? Ipse sibi inimica persuasione mentitur qui maculas longa aetate contractas, subitis et iam inutilibus abolendas gemitibus arbitratur" (FAUSTO de RIEZ, *Epist.* 5, CSEL. 21, 184).

Genadio contradice formalmente a Fausto. GENNADII MASSILIENSIS. *De ecclesiasticis dogmatibus* c. 80. PL. 58, 998. S. Avit de Veire califica su postura "Adversa veritati et admodum cruda definitio est" (*Ep. IV de subitanea poenitentia*, éd. Peiper MGH, *Auct. Antiq.* VI, 2. p. 30).

la concesión de la penitencia «in extremis» encontraban, al menos en Francia, las decisiones de algunos concilios que negaban la penitencia oficial «in extremis» a ciertos pecados: Así el de Arlés del 314 «parece» que se la negaba a los culpables de calumnias y falsas denuncias; el de Arlés del 443-452 se la concede a los culpables de estos pecados solamente si habían hecho penitencia durante su vida igualmente que a los apóstatas; igual pensaba el Concilio de Valence de 374 en cuanto a los apóstatas; y a las vírgenes consagradas a Dios —y a su compartes que habían faltado a la castidad solamente los admitía a la penitencia, si durante su vida había practicado una larga penitencia²⁹.

Se hacen necesarias repetidas intervenciones de los obispos de Roma para lograr la aceptación del pensamiento benigno. Así Inocencio I interviene en el 405, y Celestino I lo hace en el 422-432, veinte años más tarde, en el mismo sentido. Y las frases empleadas por los Papas revelan un ánimo disgustado, hasta con expresiones duras para aquellos que no siguen la conducta propuesta por la Iglesia de Roma³⁰. En el 452 tendrá que intervenir nuevamente el Papa León I³¹. Finalmente es condenada la doctrina de Fausto de Riez y se impone la doctrina benigna. Pero aún entonces vemos que los hombres más sobresalientes por sus preocupaciones pastorales consagran sus mejores esfuerzos a conseguir que los pecadores que dejan la práctica de la penitencia oficial hasta el fin de sus días preparen su eficacia a través de una vida realmente penitencial. La reconciliación «in extremis» no posee una eficacia mecánica e incondicional. Se prepara durante la vida. Y en la medida en que haya sido preparada así dará fruto al final de la vida. Es la fórmula consagrada de S. Cesáreo de Arles: «agere poenitentiam —penitencia individual, vida penitencial— contrapuesta al «accipere poenitentiam» —práctica de la penitencia oficial. Por eso S. Cesáreo distingue tres clases de pecadores:

- a) Los pecadores que llevan una vida pecadora sin escrúpulos, con la esperanza de que la penitencia «in extremis» borraré todos

29. *Concillium Arelatense I* c. 14, 22, MANSI o. c. II, 474. *Concillium Arelatense II*, c. 24, MANSI, o. c. VII, 882; *Concillium Valentinum I*, c. 3, MANSI o. c. III, 493.

30. "Agnovimus poenitentiam morientibus denegari, nec illorum desideris annui qui obitus sui tempore hoc animae suae cupiunt remedium subveniri. Horremus, fratres, tantae impietatis aliquem reperiri, ut de Dei pietate desperet; quasi non possit ad se quovis tempore concurrenti succurrere, et periclitantem sub onere peccatorum hominem, pondere quo se ille expediri desiderat, liberare" (*Epistola Coelestini (I) papae ad episcopos Vienneses et Narbonenses titulum XI*, tit. 3, PL.56, 577).

31. Leo (I) *episcopus Theodoro Forojullensi episcopo* c. IV, PL. 54, 1012-1013.

sus pecados. A éstos el obispo les concederá ciertamente la penitencia oficial, pero no se atreve a garantizarlos el perdón divino.

- b) El segundo grupo lo componen aquellos que pecan por ignorancia o debilidad, pero sin esa vana presunción del perdón de los pecados obtenido por la penitencia «in extremis».
- c) Finalmente, el tercer grupo está integrado por aquellos que, habiendo pecado, llevan una vida realmente penitencial procurando evitar los pecados posibles de evitar y satisfacer por los ya cometidos.

A estos también les asegurará la obtención del perdón mediante la penitencia final oficial. Más aún también la obtendrán, si, por sorpresa, no pudieran recibir la penitencia³².

Esta es la solución que se impone. Se ha llegado así a la que parece solución de compromiso entre los principios de la penitencia canónica y las exigencias pastorales prácticas. En realidad, en cambio, creo que no se trata de un ceder fundamental en el terreno de los principios. Estos siguen en todo su vigor. Siguen en pie las enormes exigencias de la satisfacción por el pecado cometido. No es que las exigencias pastorales no hayan dejado también su fermento y que estén totalmente ausentes en esta solución. Están presentes, pero no pensemos en una imposición de las exigencias pastorales prácticas, en plan de papel dominante, sobre los principios. Únicamente ha sido conseguir una solución positiva: conceder la penitencia «in extremis», mientras que los hombres anclados en la consideración de los principios defendían la solución negativa: no concederla. Pero esta integración de las necesidades pastorales, al lado de las exigencias planteadas por los principios, en la consideración de la decisión final no ha conducido a la negación de los principios, ni siquiera ha negado las exigencias deducidas de los principios. Sencillamente han cambiado, como si dijéramos, su cronología, su orden de ejecución. Según los principios estrictos la práctica penitencial oficial debería comenzarse con la aceptación e incardinación oficial entre los componentes del «ordo poenitentium», a cuya aceptación seguiría un período en el que el pecador se

32 S. CESAREO, *Sermo 60*, edic. MORIN p. 252-254; C. VOGEL, "Un problème pastoral au VI siècle. La paenitentia in extremis au temps de Césaire, évêque d'Arles": *Parole de Dieu et Sacerdote*, Paris-Tournai 1962, 125-137; ID., *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines à la fin du VII siècle*, 79-148; "De caetero autem quod ad paenitentiam spectat, moneatur agere, accipere non cogatur" (S. Avit de VIENNE, *Ep. 16 ad Victurium ep.*, MGH, *Auct. Anth VI*, 2, p. 50).

entregaba a una serie de obras penitenciales, y a continuación la concesión del perdón con las consecuencias post-penitenciales. Mientras que, según la solución de quienes defendían el valor de la penitencia «in extremis», se invertía el orden de las dos primeras etapas entre sí: práctica penitencial durante toda la vida, aceptación como penitente y absolución inmediata sin consecuencias post-penitenciales, puesto que se suponía que moriría en seguida. Se trata, pues, de una simple inversión del orden de las etapas.

Tampoco hemos de olvidar que las intervenciones de Roma son motivadas no solamente por estas corrientes internas existentes dentro de la Iglesia, sino también con su mirada puesta en el novacianismo³³.

E. *La penitencia «tarifada» como nueva forma de adquirir el perdón de los pecados.*

Me parece sumamente curiosa la posición de ciertos historiadores, cuando describen la acogida prestada a la penitencia «tarifada» a su llegada al continente. Llama la atención que casi todos limiten la oposición al conocido canon del famoso concilio de Toledo³⁴. Y además, tal oposición, viene a decir, no tiene gran importancia porque la Iglesia Española ha profesado siempre un rigorismo desacostumbrado en las demás iglesias occidentales³⁵.

Esta actitud la comprendemos en aquellos historiadores que intentan probar la continuidad de la institución sacramental en su forma de penitencia privada³⁶. Así Galtier³⁷ está tan convencido de que

33. "Ne novatianus haeretici negantis veniam asperitatem et duritiam sequi videamur" (INNO-CENTIUS *exsuperio* episcopo Tolosano, PL. 20, 499).

34. "Quoniam comperimus per quasdam Hispaniarum ecclesias non secundum canonem, sed foedissime pro suis peccatis homines agere paenitentiam, ut quotiescumque peccare voluerint, toties a presbytero se reconciliari exposculent, ideo pro coercenda, tam execrabili praesumptione, id a sancto concilio iubetur, ut secundum formam antiquorum canonum detur paenitentia, hoc est, ut prius eum quem sui paenitet facti, a communione suspensum faciat inter reliquos paenitentes ad manus impositionem crebro recurrere; expleto autem satisfactionis tempore, sicuti sacerdotalis contemplatio probaverit, eum communioni restituat: hi vero qui ad propria vitia vel infra paenitentiae tempus vel post reconciliationem relabuntur, secundum priorem canonum severitatem damnentur" (Concilium Toletanum (a. 589) c. XI cit. por A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": S. *Revue d' Histoire et Littérature Religieuse* 2 (1897) 502).

35. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines à la fin du VII siècle*, Paris 1952, 23.

36. J. MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in administratio sacramenti penitentiae tredecim primis saeculis in Ecclesia Occidentali et huc usque in Orientali observata, in decem libros distinctus*, Antverpiae 1682; PETAVIO, *De poenitentia et reconciliatone veteris Ecclesiae moribus recepta diatriba ex notis in Synesium eruta*, 1633; ID., *De poenitentia publica et praeparatione ad communionem*, 1644; P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire positive. Iere Serie. La discipline de l' arcane. Les origenes de la pénitence*, Paris 1920;

la penitencia privada ha existido siempre que hasta podría preguntarse, escribe, si no hay testimonios tan antiguos o más sobre la penitencia en su forma privada que sobre la penitencia en su forma oficial antigua o pública como la llaman la mayor parte de los historiadores, aunque no muy acertadamente. Y precisamente uno de los argumentos de los que trata de sacar partido es la no oposición o no extrañeza de que dió prueba el continente a la llegada de la penitencia céltica o «tarifada». Si no ha habido ni oposición ni extrañeza es que con anterioridad ya existía en el continente la penitencia «tarifada» o alguna de sus formas.

Pero no comprendo esta actitud en algunos otros historiadores que

- admiten y defienden la discontinuidad entre la forma antigua de penitencia y la forma «tarifada», negando, al mismo tiempo, que en los primeros siglos existiera forma alguna de penitencia privada o «tarifada»
- y que dan prueba de conocer los concilios franceses y la reforma carolingia³⁷.

No encuentro comprensible su postura. Porque efectivamente, la oposición de la Iglesia Española, a través del Concilio de Toledo, es innegable. Pero no es la única ni tampoco podemos decir que haya sido la que más medios ha desplegado en contra de la penitencia «tarifada».

Más bien creo que haya que pensar que cada Iglesia nacional ha reaccionado en el momento exacto en que las circunstancias se lo han permitido. Cuanto mayor era la práctica de la penitencia oficial, y menor el recurso a las formas extraoficiales de penitencia, tanto antes y tanto más fuertemente han reaccionado las iglesias nacionales. En la iglesia española, por unas razones o por otras, parece que en esos siglos aún mantenía cierto vigor la práctica de la penitencia oficial y ello le permite exteriorizarse oficialmente de la manera con que lo hace. En cambio, en la Iglesia Francesa encontramos un alejamiento bastante notable, o casi total, de dicha práctica. Nos hablan de una carencia ca-

37. P. GALTIER, *De poenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*, Roma 1957; ID., *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, París 1932; ID., "Pénitents: Dictionnaire Apologétique III", París 1916, 1846; ID., "Pénitents et convertis": *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 33 (1937) 5-26, 277-305; ID., *Les origines de la pénitence irlandaise*: *R.S.R.* 42 (1954) 58-85, 204-225.

38. Concretamente me refiero a las diversas obras de C. Vogel que hemos citado a lo largo de estas páginas.

si absoluta de la práctica penitencial³⁹. En estas circunstancias no podía esperarse una reacción semejante a la registrada en España. En tales circunstancias la aceptación de la penitencia «tarifada» suponía siempre un avance, aún cuando sus exigencias penitenciales fueran muy inferiores a las de la penitencia antigua.

Los esfuerzos de los monjes irlandeses se encaminan a re-crear el espíritu penitencial en el continente. Van lográndolo poco a poco, aunque no sin oposición. Y dado este primer paso —el renacimiento del espíritu penitencial—, asistimos al despertarse de las exigencias de la Iglesia de Galia de volver a la penitencia oficial en su forma antigua. La expresión más clara de estas exigencias la encontramos en los esfuerzos realizados por los planificadores de la reforma carolingia para restablecer la penitencia antigua. Estos reformadores, reunidos y dirigidos por Chrodegang de Metz, Remigio de Rouen y Alcuino, matizan con su pensamiento una serie de concilios reformadores que se suceden del 813 al 829⁴⁰.

Los historiadores, que limitan la oposición contra la penitencia tarifada a la Iglesia Española, hacen caso omiso de los cánones de estos concilios, excepto del de Chalon-sur-Saone. Además en su interpretación, intencionadamente dirigida, tratan de probar que la oposición de este Concilio no se refiere directamente a la penitencia «tarifada», como forma de penitencia, sino a los penitenciales y concretamente por los errores que éstos contenían⁴¹. No negamos que se luche contra la falta de uniformidad y errores contenidos en los penitenciales⁴². Pero el resultado de la contienda nos permite opinar que la lucha va orientada directamente contra la penitencia «tarifada» y que la falta de uniformidad y los errores contenidos en los penitenciales son el argumento y medio de lucha contra ella. De hecho, como escribe Vogel⁴³, nada era más ajeno a la penitencia antigua que la penitencia «tarifada». Y

39. M.B. CARRA de VAUX SAINT-CYR. "Le sacrament de pénitence: aperçu historique": *Lumières et Vie* 13 (1964) 46.

"Vel ob frequentiam hostium exterrorum vel ob negligentiam praesulum, religionis virtus penae abolita habebatur. Fides tantum manebat, nam paenitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebatur locis" (JONAS ABBAS ELNONENSIS, *Vita S. Columbani abbatis*, c. 11, PL. 87, 1017-8) P. BATIFFOL, *Etudes de théologie positive... La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence*, Paris 1920, 183-195.

40. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, Paris 1969, 24-25.

41. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, Paris 1969, 15-16; P. GALTIER, "Les origines de la pénitence irlandaise": *R.S.R.* 42 (1954) 54-85.

42. "Zur Geschichte der Pönitentialbücher": *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 30 (1873) 204-227, con abundancia de referencias valiosísimas.

43. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, Paris, 1969, 24.

esto lo sabían bien los reformadores carolingios. Nada tiene, pues de extraño que reclamen insistentemente la restauración del orden antiguo y manden quemar los penitenciales⁴⁴. Y cobra tal vigor la lucha que, sintiéndose impotentes por sí mismos para dominarla, acuden y piden ayuda a la autoridad imperial como apoyo para conseguir la restauración de la forma antigua de penitencia⁴⁵. Dicha intención está claramente indicada en varios cánones de los citados concilios. Igualmente se deja traslucir que, en su manera de pensar, la solución perfecta consistía en la restauración total y absoluta de la forma antigua de penitencia con la exclusión total de la «tarifada». Si no lo han hecho, no ha sido porque no lo intentaran, sino porque la fuerza de las circunstancias y el arraigo ya adquirido de la penitencia «tarifada» se lo impidió. Esto fuerza a la reforma carolingia a aceptar una solución de compromiso: a pecado público, penitencia pública; y a pecado oculto, penitencia oculta⁴⁶. No podemos considerar esta solución como el fruto de la mentalidad de la iglesia gala; abierta e inclinada a favorecer la penitencia «tarifada»; sino como el compromiso que obliga a hacer determinadas concesiones para conseguir, de alguna manera, la supervivencia de la forma antigua de penitencia. El mismo Vogel⁴⁷ no tiene inconveniente en calificar esta solución de compromiso con las expresiones de «medio-fracaso» o «fracaso-completo»,

44. "Paenitentiam agere iuxta antiquam canonum institutionem in plerisque locis ab usu recessit, et neque reconciliandi, antiqui moris ordo servatur: ut a domini imperatore impetretur adiutorium qualiter si quis publice peccat, publica multetur poenitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo excommunicetur et reconcilietur" (*Concilium Cablonense II*, c. 25, MANSI, o.c. XIV, 98).

"Modus autem poenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores; de quibus recte dici potest: mortificabant animas, quae non moriuntur et vivificant animas, quae non vivebant" (*Concilium Cablonense II*, c. 38, MANSI, o.c. XIV, 101).

"Quoniam multi sacerdotum partim pro incuria, partim ignorantia modum poenitentiae reatum suum confitentibus secus quam iura canonica decernant, imputent, utentes scilicet quibusdam condicillis contra canonicam auctoritatem scriptis, quos Poenitentiales vocant, et ob id non vulnera peccatorum curant, sed potius foventes palpant etc. Omnibus nobis salubriter in commune visum est, ut unusquisque Episcoporum in sua parochia eosdem erroneos codicillos diligenter perquirat et igni tradat, ne per eos ulterius sacerdotes imperiti homines decipiant" (*Concilium Parisiense VI*, c. 32, MANSI, o.c. 559-560).

45. Cfr. nota 44.

46. "Quod autem supra diximus de his agatur qui publice ad confessionem venerint et publice poenitentiam egerint. Quod si occulte actum est, et occulte ad sacerdotem venerint, et puram confessionem fecerint, occulte poenitere secundum aetatis modum quod superius continetur... Adulterium si suis presbyter perpetraverit, sive palatum et publice cognitum, ab ordine sacerdotii cessabit et publica poenitentia decem annorum purgabitur. Quod si occulte hoc fecerit, et occulte ad confessionem venerit, occulte ei poenitentia imponatur" (THEODULFI AURELIANENSIS EPISC., *Capitula ad presbyteros Parochiae suae, Theodulfi capitularum ad eosdem*, PL. 105, 215 A/D).

47. C. VOGEL, *Le pêcheur et la pénitence au Moyen-Age*, Paris 1969, 24-27: ID., "Un problème pastoral au VI siècle. La paenitentia in extremis au temps de Césaire, évêque d'Arles": *Parole de Dieu et Sacerdoce*, Paris 1962, 128.

como lo es en realidad, puesto que en los siglos VIII y IX es cuando más florecen los penitenciales⁴⁸. Por otra parte esta interpretación de la actuación carolingia parece ser la única acorde con los datos tanto de la época anterior como con los referentes a la época posterior a los penitenciales. En cuanto a la época anterior, hemos visto la fuerte oposición que encontró la solución benigna de otorgar la penitencia a los moribundos, aunque sin olvidar que también contó la Iglesia Gala con fuertes defensores. Y en cuanto a la época posterior a los penitenciales, sería conveniente recordar el pensamiento de Laporte⁴⁹ que se encarga de defender el Penitencial de S. Colombano contra las acusaciones de rigidez que se le hacen. Defiende que, teniendo en cuenta el ambiente en que se debía aplicar —la Iglesia Gala—, más que constituir un baluarte del rigorismo, es un esfuerzo de mitigación.

Sería largo tratar de relatar las mitigaciones sufridas después por la penitencia «tarifada». Bástenos recordar el tema de las redenciones penitenciales⁵⁰.

Una de las causas más influyentes —no digo la única— en esta evolución ha sido la que pudiéramos expresar como «exigencias pastorales del pueblo».

A la hora de precisar las causas que hayan podido dar origen a este cambio de formas en el continente nos encontramos con dos posibles:

- el cambio social operado con la caída del imperio romano y sus costumbres en beneficio de la venida y de las costumbres de los pueblos llamados bárbaros
- y la situación pastoral surgida en la Iglesia a consecuencia de las conversiones en masa.

No puede negarse un cierto influjo a ninguna de las dos causas. Ambas lo han ejercido realmente. ¿Pero cuál de ellas predomina?

48. "Zur Geschichte der Pönitentialbücher": *Archiv für Katholischen Kirchenrecht* 30 (1873) 204-227.

49. J. LAPORTE, *Le penitential de saint Colomban*, introd. et éd. crit. par..., Paris-Tournai 1958.

50. "Zur Geschichte der Pönitentialbücher": *Archiv für Katholischen Kirchenrecht* 30 (1873) 204-227.

C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, Paris 1969, 28-30; A. BOUDINHON, "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse* 2 (1897) 505, 503-506.

Es difícil decidirse por una de ellas, puesto que ambos acontecimientos encuentran su realización histórica en un tiempo muy próximo, cuando nosotros los contemplamos desde nuestro siglo XX. La conversión del Imperio Romano tiene lugar en la primera mitad del siglo IV, y la invasión de los bárbaros se produce en los comienzos del siglo V. Son varios los historiadores que consideran más fundamental e influyente la nueva situación interna de la Iglesia creada por las conversiones en masa, después de la paz constantiniana. Esta manera de pensar se apoya en que los primeros documentos que nos hablan de la pérdida de la práctica de la penitencia antigua, nos vienen precisamente de aquellos lugares en los que más se mantenían todavía las condiciones y circunstancias externas creadas por el Imperio. Pero existe otra razón más poderosa. Es la tensión interna, siempre creciente, que, dentro del mismo seno de la Iglesia, creaba la penitencia oficial antigua, tal como creemos que estaba organizada. Podemos resumirla así: «La disciplina penitencial no podía convenir más que a una sociedad de élite. Se apoyaba sobre una comunidad eclesial poco numerosa, con miembros cuidadosamente escogidos, que consideraban sus promesas bautismales como un compromiso sagrado, cuidadosamente madurado y fielmente guardado, a veces hasta con la pérdida de la vida. Estos fieles, que nada ponían por encima de su fe y de su vida cristiana, estaban en condiciones de comprender que la violación de su compromiso les hacía indignos de permanecer dentro de la sociedad elegida de los santos. Estaban preparados para someterse —con el fin de reconquistar su puesto dentro de la comunidad— a duras y largas pruebas. Pero desde el momento en que la Iglesia deja de ser perseguida, desde el momento en que los pueblos comienzan a entrar en masa en la Iglesia, todo lo que se gana en número de adheridos, se pierde en la calidad de los mismos. Esto hacía necesario contar en mayor escala con la debilidad humana»⁵¹.

«La paz constantiniana mientras provoca la evolución de la mayor parte de las instituciones eclesiásticas, curiosamente no introduce modificación alguna esencial en la organización penitencial... El proceso penitencial, que conduce al perdón, permanece íntegro en toda su severidad»⁵².

51. M. R. CARRA de VAUX, "Le sacrament de pénitence: Aperçu historique": *Lumière et Vie* 13 (1964) 8-50.

52. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne*, Paris 1966, 27.

Podemos afirmar que no respondía a las exigencias de la comunidad cristiana. ¿Por qué? Ya hemos indicado que todos los elementos constitutivos tenían su influjo en el despego que el pueblo cristiano sentía por la práctica penitencial, ya desde los primeros siglos. Pero sobre todo yo creo que la causa fundamental hemos de ponerla en las exigencias post-penitenciales. Buscando una respuesta vamos a recordarlas:

- a) Prohibición de seguir usando del matrimonio. Esto llevaba como consecuencia que, cuando un casado o casada, después de pensarlo mucho, se decidía a engrosar las filas de los penitentes-oficiales, debía de contar con el consentimiento de la compárte. La armonía sexual pesa, y habrá pesado, siempre mucho en la comunidad conyugal. Se disminuía, pues, considerablemente la comunidad conyugal.
Si no habían contraído matrimonio se les aconsejaba y hasta parece que se les prohibía el contraerlo posteriormente.
- b) Prohibición de usar las armas. Y esto quiere mantenerse en todo rigor en el momento en que el Imperio se ve obligado a defender sus enormes fronteras y en el momento en que los pueblos bárbaros luchan por su expansión ocupando terrenos antes pertenecientes al Imperio. Al Imperio Romano pertenecían los cristianos que pudiéramos llamar viejos; y de los pueblos bárbaros debían venir las nuevas conversiones.
- c) Quedaba prohibido el entregarse a los negocios. Ciertamente hay ganancias honestas, pero el acento se ponía sobre la dificultad de mantenerse limpio en medio de una vida de negocios. Prohibición de intentar procesos y, si fueren totalmente necesarios, debían llevarse ante la jurisdicción eclesiástica.
- d) Prohibición de que los clérigos practicasen esta penitencia, y si la habían practicado ya, prohibición de recibir las órdenes sagradas. Más tarde se escogen los clérigos de entre aquellos que habían practicado durante un cierto tiempo la «satisfactio secreta».
- e) Por todas estas consecuencias y por el temor a la recaída, ya que no era iterable, se desaconsejaba a los jóvenes recibirla en su juventud. Nos encontramos con pasajes en los que claramente se dice que no se les conceda mientras no haya disminuido el ardor de las pasiones y, concretamente, el de la sexualidad.

Así, pues, podemos decir que quienes se enrolaban en la práctica de la penitencia oficial constituían una especie de estado distinto dentro de los mismos cristianos.

Este somero recuento nos permite afirmar que la penitencia, en su forma antigua, podría responder a la Iglesia de los primerísimos tiempos, pero que muy pronto comenzó a sentirse el disgusto de la no adaptación a las nuevas circunstancias en que debía vivir la comunidad cristiana. La mayor parte de los pastores de almas han sufrido esa tensión surgida entre las exigencias de la forma antigua de penitencia y las posibilidades que ofrecían los cristianos en su esfuerzo por vivir cristianamente. Ciertamente no respondía a partir del momento en que comenzaron las conversiones en masa. No se adaptaba a las posibilidades de la mayor parte de la comunidad. Si, en línea de principio, concedía a todos un medio de exteriorizar su arrepentimiento, en la práctica se lo negaba a la mayor parte de los cristianos o casi a todos. ¿Para qué podía servir una forma de penitencia que excluía a los casados, a los clérigos, a los militares, a los comerciantes y a los jóvenes, lo mismo que a los que ya la habían recibido una vez? Era, pues, una penitencia para la élite y excepcional. Acercarse a la penitencia era como aceptar la muerte al mundo en vida. De aquí que cada vez fuera mayor el número de aquellos que la aplazaban hasta el fin de su vida. Cuanto mayor era el número de convertidos, mayor era también la distancia que se abría entre el número de los cristianos bautizados y el número de los que practicaban la penitencia oficial. La forma penitencial antigua se convierte así en una especie de preparación para la muerte. Los pastores de almas se han sentido preocupados por esta dilación, pero curiosamente no los invitan a entrar cuanto antes en las filas de los penitentes oficiales, porque admitían lo razonable de las dificultades que encontraban los cristianos para proceder así. De tal forma que más que decir que los cristianos han ido apartándose de la penitencia oficial, quizás tengamos que decir que jamás se han acercado a ella, excepto a la hora de la muerte. Sencillamente, era una forma apropiada para aquellos que se encuentran a la hora de la muerte y para quienes la renuncia a sus ocupaciones sociales —por agotamiento, edad u otras razones— les permitiera aceptar una vida tan dura y como de separación del mundo. Los pastores de almas no urgían tampoco demasiado su práctica, porque querían salvar también a todo precio las instituciones penitenciales tal como estaban. Con el

tiempo fueron haciéndose ciertas concesiones y mitigaciones, pero que siempre respetaban lo intacto de la forma oficial de la penitencia. Y dentro de este ambiente encuadrado entre esos dos límites: no urgir demasiado la práctica de la penitencia oficial y salvar lo fundamental de la misma hemos visto surgir esas otras formas de perdonar los pecados: la «*professio religiosa*», la «*satisfactio secreta*» y el «*agere poenitentiam*» como opuesta al «*accipere poenitentiam*». Ya hemos visto que las dos primeras formas —la «*professio religiosa*» y la «*satisfactio secreta*»— mitigaban en cierto grado las exigencias de la penitencia oficial, pero no tanto como para apartar la solución apetecida. Permanecían algunas de las exigencias fundamentales de la penitencia oficial. Los monjes debían vivir apartados del mundo, solos o en grupo, en perfecta castidad durante todo el resto de su vida y además sabemos que clérigos y monjes no tenían posibilidad de practicar la penitencia oficial, si la deseaban.

La «*conversio o satisfactio secreta*» ya ofrecía algunas ventajas más. Ciertamente debían vivir en castidad durante todo lo restante de su vida, pero podían continuar habitando con sus familias y seguir ocupándose de sus negocios o quehaceres habituales —fueran cuales fueran—, parece que podían considerarse en gracia con participación en la eucaristía y al final de la vida podían recibir la penitencia oficial si lo consideraban conveniente⁵³. Ventaja esta última bastante considerable, si tenemos en cuenta que, quienes hubieran reconquistado la gracia mediante la penitencia oficial, ya no podían recibirla al final de su vida por más que la desearan y la necesitaran. No obstante si los tales «*conversi*» se volvían atrás de su decisión eran considerados algo así como apóstatas.

La primera impresión podría inclinarnos a pensar que la «*satisfactio secreta*» sería practicada por muchos. Parece que sí que se entregaban bastantes a ella, pero no llegaba a constituir, como si dijéramos, un medio penitencial de masas. No olvidemos que se obligaban a vivir en castidad durante toda la vida y que, si no respondía su vida a lo que indicaban las señales externas de «*conversus*», eran considerados como apóstatas con todas las consecuencias. Obstáculos suficientemente fuertes como para mantener alejados también de esta forma a una buena parte del pueblo cristiano.

Buena prueba de que estas formas o variaciones penitenciales

53. C. VOGEL. "Un problème pastoral au VI siècle. La paenitentia in extremis au temps de Césaire, évêque d'Arles": *Parole et Sacerdoce*, Paris-Tournai 1962, 125-137.

eran casi tan ineficaces como la forma oficial para solucionar el problema que tenían planteado los pastores de almas, es la larga reflexión, expuesta por S. Cesáreo en su predicación, encaminada a encontrar una solución más viable. Cree haberla encontrado en la distinción entre el «agere poenitentiam» y el «accipere poenitentiam». El «accipere poenitentiam» designaba la práctica oficial de la penitencia según la institución admitida por la jerarquía, mientras que el «agere poenitentiam» se refería a la vida penitencial individual regulada por el propio espíritu de penitencia de cada cual y sin hablar nada de compromiso para toda la vida, ni de vida de castidad ni de compromiso de ningún género con la comunidad, como lo hacían la «*professio religiosa*» y la «*satisfactio secreta*»⁵⁴. Pero hemos de advertir que, por lo que se refiere al «agere poenitentiam», no encontramos en ningún sitio la afirmación de que perdonara los pecados, al menos como reconocido de alguna manera oficialmente por la jerarquía. Sencillamente en S. Cesáreo de Arlés la vemos como una preparación para que la penitencia recibida «*in extremis*» obtenga todo el fruto apetecido.

Esto es lo que hace que «hayamos llegado a una situación ridícula: cada vez más una buena parte de la comunidad vivía al margen de los sacramentos y tal vez en estado sacrílego. Los fieles tenían necesidad de la penitencia, pero no acudían por temor a sus exigencias; y el obispo no osa recibirlos o invitarlos por temor a la recaída». Y desde este momento el *ordo poenitentium* tiende a reclutarse entre los cristianos más fervorosos, para quienes la práctica de la penitencia más que una necesidad era una devoción. Estos no temen sus austeridades, ni la vida casi monástica a que se comprometen recibéndola. Se convierte así en una especie de devoción en lugar de ser el gran sacramento de los pecadores. Crea una especie de tercer mundo o de instituto secular.

La penitencia «tarifada» tiene su origen en unas islas en las que —se afirma claramente— jamás ha existido la forma oficial de penitencia que se practicaba en el resto de la Iglesia Occidental⁵⁵. Esto nos hace pensar que su forma se ha ido elaborando en función de las necesidades pastorales que aquellos monjes misioneros descubrían en

54. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise Ancienne*, Paris 1966, 41-47; ID., "Un problème pastoral, au VI siècle. La poenitentia in extremis au temps de Césaire, évêque d'Arles" *Parole de Dieu et Sacerdoce*, Paris-Tournai 1962, 128 ss.

55. "Reconciliatia in hac provintia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est" *Paenitentiale Theodori* l. c. 13, par. 4).

sus catequizandos y nuevos convertidos. Y ésta es la forma que pasará al continente en un momento en que se experimenta en él un vacío tremendo en torno a la forma oficial. La introducían como una solución al problema pastoral que hacía tiempo planteaban las exigencias de la forma tradicional. Hemos de aceptar que «la penitencia antigua no ha muerto bajo el golpe de los bárbaros, sino que se ha derrumbado por su propio peso» o que «ha sido el mismo triunfo de la cristiandad antigua la que ha conducido a la desaparición progresiva a la penitencia antigua»⁵⁶.

Constatamos que en la nueva forma —la «tarifada»— se han ido suprimiendo progresivamente aquellos elementos que hacían impracticable la penitencia antigua. La penitencia «tarifada» en sus comienzos acentúa todavía fuertemente el sentido vindicativo y satisfactorio de las obras penitenciales. Las penitencias, aunque hayan disminuido considerablemente en su rigor, siguen siendo todavía duras. Sería curioso sumar la cantidad de años durante los cuales no pocos tenían que practicar obras penitenciales y mantenerse apartados de la comunidad eclesial o, al menos, de la participación de la eucaristía, puesto que en sus comienzos no se concedía la reconciliación hasta que se hubiera cumplido plenamente la penitencia impuesta. Por esta razón podríamos ir relatando una serie de mitigaciones constatables también en la evolución de la forma «tarifada». Mitigaciones fundamentalmente en torno a las obras penitenciales que con el tiempo admitirán la redención y conmutación de las mismas. Llega también el momento en que se deja al arbitrio del confesor el proporcionar la penitencia a las condiciones personales del penitente —olvidando un poco lo estatuido en los penitenciales— y entre las que también contaba el mayor o menor grado de arrepentimiento manifestado por el penitente. Y en cuanto a la absolución, del aplazarla hasta haber cumplido toda la penitencia, se pasa a concederla a la mitad del cumplimiento de la misma y, finalmente, se concede inmediatamente después de haberse comprometido seriamente a cumplirla. Al tomar esta decisión se tenía en cuenta la imposibilidad —en muchos casos— del sacerdote de retornar en el momento en que el penitente hubiera terminado de cumplir su penitencia⁵⁷.

56. M. B. CARRA de VAUX, "Le sacrement de pénitence: Aperçu historique": *Lumière et Vie* 13 (1964) 38, 39.

57. A. BOUDINHON. "Sur l'histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse* 2 (1897) 503-505.

La misma aceptación de los penitenciales responde a las necesidades pastorales que planteaba la participación activa de tantos sacerdotes que hasta ese momento no tenían responsabilidad alguna en la administración del sacramento de la penitencia. El número de ministros del sacramento había aumentado repentinamente. Su inexperiencia exigía una orientación y uniformidad. Pero estos penitenciales que, en principio, daban orientación y uniformidad, se multiplicaban asombrosamente y se echan de ver divergencias entre ellos en cuanto a la apreciación de las faltas y en cuanto a la penitencia a imponer por una misma falta. Cada uno de ellos exteriorizaba e iba impregnado y exteriorizaba el criterio apreciativo personal de cada una de las escuelas de que procedían. De aquí que los reformadores carolingios, apoyándose en dicha falta de uniformidad y en los errores contenidos en los penitenciales, trataran de volver a la forma antigua. Ya indicamos que no lo consiguieron. Las circunstancias y las raíces echadas ya por la penitencia «tarifada» les forzaron a la solución de compromiso anteriormente descrita: a pecado público, penitencia pública; y a pecado oculto, penitencia oculta.

Podríamos decir que las circunstancias ambientales modelan ciertos elementos de la práctica penitencial. La Iglesia que, en sus primeros tiempos, había adaptado la forma de exteriorización de la gravedad del pecado a la mentalidad de los hombres del Imperio, más tarde tratará de adaptarla a la mentalidad del hombre de la invasión. En ambos casos se mantiene en pie el sentido vindicativo y satisfactorio de la penitencia. Pero se exterioriza de forma distinta: en la antigua penitencia duraba cuanto tiempo permanecía formando parte del «ordo poenitentium», mientras que en la penitencia «tarifada» se expresa a través de la «Wertgeld». Una práctica que tan profundamente arraigó que fue necesario, para desterrarla, la intervención de algunos concilios locales⁵⁸. «Es imposible no tratar de relacionar esta penitencia antigua —la exclusión de la comunidad eclesial como elemento fundamental suyo— con los usos romanos, y, en particular, con las penas infligidas a los ciudadanos romanos, entre las cuales la principal era el exilio. Las costumbres de los pueblos bárbaros, y, sobre todo, su código penal, se fundaban en otro espíritu. Entre los bárbaros casi todos los delitos crímenes eran castigados con una compensación o

58. *Concilium Cleveshoviae* II, c. 26-27, MANSI, o.c. XII, 403-406.

reparación monetaria, la «Wertgeld». Era, pues, natural que la disciplina judicial de la Iglesia fuera modificada en sus usos en conformidad con las costumbres que comenzaban a imponerse con los pueblos invasores, aunque sin alterar nada de lo esencial. Este fue el origen de la penitencia «tarifada» en algunos de sus elementos.

«La exclusión temporal de la Iglesia no podía parecer una pena a los rudos bárbaros a los que los misioneros se esforzaban de arrancar a la idolatría y convertir al Evangelio. Y mucho menos podría haberseles impuesto uniformemente como condición de reconciliación, después de sus pecados, el estado de penitencia, es decir, la prohibición de contraer matrimonio o de usar del ya contraído y la obligación de renunciar a toda función pública, sobre todo la de no llevar armas. Las costumbres de estos pueblos hacían necesarias otras formas, y otro método: lo mismo que, según las leyes de los bárbaros, los culpables debían compensar, según una estimación legal, el mal causado con su falta; así era natural imponerles, según una estimación parecida, una reparación por la ofensa hecha a Dios con sus pecados. Era la «Wertgeld» aplicada a la vida espiritual»⁵⁹.

ZACARIAS HERRERO

59. A. BOUDINHON "Sur l'Histoire de la pénitence. A propos d'un ouvrage récent": *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse* 2 (1897) 496-497.

Dialéctica e Historia

en

Hegel

*Also ist auch ein gewisser Kreislauf
da, der Geist sucht sich selbst.*

(Die Vernunft in der Geschichte, p. 181)

Con la elaboración de la Lógica *, Hegel había dado un paso gigantesco, definitivo. «Si la realidad es inconcebible, será preciso forjar conceptos inconcebibles»¹, había escrito hacía ya once años. Hoy poseía esos conceptos. Había extendido y alargado la razón hasta el paroxismo, hasta hacer que la contradicción entrara en ella, fuera su verdadero lugar de progreso, realizara la unidad y el encuentro del conocer concreto, del «concrecer» del conocimiento con el ser. Había ganado decididamente en claridad. Las acusaciones de sus enemigos y los temores de sus amigos podían tener hasta ahora razón. Ahora Hegel podía defenderse de ellos y afrontarlos. No sólo era experiencia pedagógica, era sobre todo auténtica clarificación ante sí mismo.

«Mi primer ensayo en las explicaciones habidas allí [en Jena, 1805], según tengo oído, ha dejado un prejuicio desfavorable contra mí. Era ciertamente un principiante, no había logrado alcanzar la claridad debida (*hatte mich noch nicht zur Klarheit hindurch gearbeitet*) y en las explicaciones orales iba demasiado pegado a la letra de mis cuadernos. Pero en la práctica de casi ocho años² en el Gimnasio, don-

* Trato aquí solamente de los elementos y presupuestos teóricos para la **comprensión** de la Historia en Hegel. Este estudio de investigación se encuadra en otro más amplio, que espero publicar aparte, y cuyos capítulos centrales son: I. La conciencia histórica de Hegel; II. La Inmersión en la Historia; III. Estructuración conceptual de la Dialéctica; IV. Dialéctica e Historia; V. La Historia como realización de la Libertad, y VI. Las configuraciones dialécticas del Espíritu Absoluto.

1. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie* (Lasson), I, 104 105.

2. Esta carta está fechada en Nüremberg el 14 de Abril de 1816. Hegel había llegado a Nüremberg en 1808. La Lógica está lista en 1812.

de es preciso mantener un diálogo constante con los oyentes, o donde se impone por sí misma la necesidad de ser diáfano (*deutlich*) para ser entendido, me ha dado desde entonces una libertad completa»³.

Esta misma claridad influye para dar un cambio en la proyectada sistematización primera. Hegel ha pensado siempre en la necesidad del sistema. Sólo en el sistema, como vimos, se da la verdad de la filosofía. Pero en el primer intento de sistematización personal la Lógica iba a ocupar el segundo lugar del sistema. El primero lo ocuparía la Fenomenología del Espíritu que era la «escalerilla necesaria» para elevarnos al ««saber»»⁴. Una vez introducidos y llevados hasta el «saber absoluto» en la Fenomenología se trataba de describir el reino del «pensamiento puro» que era la Lógica. *La primera forma* del sistema de Hegel había, pues, de tener este sencillísimo esquema :

- 1.º Fenomenología del Espíritu.
- 2.º Ciencia de la Lógica.
- 3.º Filosofía de la Naturaleza.

La elaboración de la Lógica y sobre todo la experiencia pedagógica de la Enciclopedia, esbozada y planificada en Nüremberg y en el primer curso de Heidelberg, le hacen cambiar de orden en la estructuración sistemática definitiva. Lo primero que ha de ofrecer el sistema es el repertorio intelectual necesario para comprender la realidad. Y esto lo ofrecía la Lógica. El orden del sistema en su *segunda forma* tiene esta última esquematización :

- 1.º Ciencia de la Lógica.
- 2.º Filosofía de la Naturaleza.
- 3.º Filosofía del Espíritu.

Con el cambio de orden cambia también en parte el contenido de las «asignaturas». La Lógica y la Filosofía de la Naturaleza cambiarán sólo de lugar. Pero, al contrario, la Fenomenología del Espíritu ha quedado simplificadaísima y mal parada. En la Enciclopedia ocupa só-

3. Briefe, II, p. 78.

4. El título completo y exacto, como ya dijimos, con que dió Hegel a la luz la Fenomenología en 1807 era *System der Wissenschaft*, von. Wilh. Fr. Hegel... *Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Esta era, pues, en su pensamiento la primera parte del sistema. De ahí la idea de "escalerilla": "Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewusstsein, dass es in diesen Aether sich erheben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, dass die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in selbst denselben aufzeige" (*Die Phänomenologie des Geistes*, cit, p. 25).

lo la segunda parte del «Espíritu Subjetivo» (conciencia, autoconciencia, razón). «Se siente algo así como una injusticia de Hegel con respecto a su propia y primera obra fundamental»⁵. La «Fenomenología» ya no tiene por que ser «introducción» y «escalera», cuando el punto inicial de partida ha de ser el «ser inmediato y abstracto» del pensamiento puro (Lógica).

Por otro lado, ha salido ganando la «Filosofía del Espíritu». En la «Fenomenología» no aparecían explícitamente las divisiones fundamentales de «espíritu subjetivo», «espíritu absoluto». Aparecían sí, las grandes «configuraciones» del espíritu en el tiempo que nos hacían ya columbrar todas las explicitaciones y denominaciones posteriores. Una de las dificultades para la comprensión de la Fenomenología era precisamente el juego explícito de todo el quehacer del espíritu, sin que se nos pusiera previamente en claro los niveles y conexión dialéctica de ese quehacer múltiple y multiforme. En el sistema que se nos da en la Enciclopedia hasta el título y denominación de *Phänomenologie* queda inexacto y empobrecido. Tan *Phänomenologie des Geistes*, y aún mucho más, son la Filosofía del Derecho, la Historia, la Estética y la Filosofía de la Religión que la «conciencia, autoconciencia y razón» del «espíritu subjetivo» que cubre la palabra Fenomenología del Espíritu en la Enciclopedia. Pero, de nuevo, por encima de lo inadecuado de la terminología hemos ganado en claridad. Todo lo que se nos daba involucrado, patético y exuberante a la vez, en la Fenomenología primera se pasa a la «Filosofía del Espíritu», dividido y subdividido, explicitado y ampliado, y decididamente, enriquecido. Faltará ya para siempre, el *pathos* poético de la *Fenomenología del Espíritu*. Pero hay más madurez, más precisión reflexiva, más hilos conductores para la comprensión de la totalidad.

Se puede decir que en la *Fenomenología del Espíritu* está todo Hegel pero no toda la filosofía de Hegel.

Como no es este el lugar para entrar en detalles sobre esa definitiva articulación del sistema⁶ y como, por otra parte, nos será preci-

5. HARTMANN, N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, cit., II, p. 283: "...man empfindet es fast wie eine Ungerechtigkeit Hegels gegen sein eigenes erstes Hauptwerk..."

6. En la nueva edición de la Lógica iniciada por Hegel en 1827 pero que no llegó a concluir, se retocaban en este sentido las relaciones entre la Fenomenología y la Lógica y también sobre la dialéctica del *Dasein*. Véase la edición de W. WIELEND: *Wissenschaft der Logik, 1 Band*. Göttingen, 1966, pp. XXVIII - 334.

También, O. Pöggeler: *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, en "Hegel- Studien", pp. 255-294, etc.

so tenerla en cuenta para comprender el enlace y significación de muchos términos que vienen cargados de *contenidos sistemáticos* por el lugar que ocupan dentro de la estructuración definitiva, pongo a continuación dos breves cuadros donde se explicitan, primero, el Sistema general, y segundo, la Filosofía del Espíritu objetivo que es donde se encuadra y de donde arranca la Filosofía de la Historia. Si bien emergiendo de ella, plasmándola en sus modos más necesarios, las «configuraciones del Espíritu absoluto» (Arte, Religión y Filosofía) son ya el momento en que lo histórico que albergan se «absolutiza» y significarían en realidad y en sentido estricto hegeliano, la «superación» de la Historia.

Explicitación del sistema definitivo

I LOGICA	{	1) Doctrina del ser.
		2) Teoría de la esencia.
		3) Concepto del concepto.
II FILOSOFIA DE LA NATURALEZA	{	1) Mecánica.
		2) Física.
		3) Mundo Orgánico.
III FILOSOFIA DEL ESPIRITU	{	1) Espíritu Subjetivo: { Antropología. Fenomenología. Psicología.
		2) Espíritu Objetivo: { Derecho. Moralidad. Eticidad.
		3) Espíritu Absoluto: { Arte. Religión. Filosofía.

Después de la Enciclopedia, lo único que publicó Hegel fue la *Filosofía del Derecho*. En ella es donde se halla la explicitación del «espíritu objetivo» y donde la Historia ocupa el mismo lugar que en la Enciclopedia. Aún después de los varios cursos sobre Filosofía de la Historia Universal, hemos de pensar que la Historia sigue bien colocada, dado que en la reedición de la Enciclopedia de 1927, tampoco se

alude en nada al caso. Con todo, aunque dentro del «espíritu objetivo», ocupa de hecho el último lugar de tránsito al «espíritu absoluto» y ello nos hace comprender la situación de ambivalencia en que la Historia se coloca y que en realidad significa.

En ella se encarna y fructifica el «espíritu objetivo», pero además la historia se proyecta en modos y configuraciones absolutas. Hecha esta advertencia podemos entender bien la situación que la Historia ocupa en el siguiente esquema :

Explicitación del «espíritu objetivo»

ESPIRITU OBJETIVO	1) El Derecho abstracto	{ La propiedad. El contrato. La injusticia.
	2) La Moralidad subjetiva (<i>Moralität</i>)	{ Responsabilidad y culpa. Intención y bienestar. El bien y la conciencia.
	3) La Eticidad (<i>Sittlichkeit</i>)	{ La familia La sociedad civil
	{ El Estado	{ Derecho político interno. Derecho internacional. HISTORIA UNIVERSAL.

Hemos de dar a estas divisiones de los esquemas su justo valor, es decir, su puro valor *relativo* de especificación pedagógica, pero siempre teniendo en cuenta que el espíritu es uno y que cada momento o división posterior encierra en sí el contenido de las anteriores en sentido dialéctico. Es decir, en concreto en la Historia universal se dan cita y entran en juego todas las nociones y contenidos anteriores a ella, todos y cada uno, en su modo específico, encuentran y realizan su despliegue y su desvelación.

A pesar de estas variaciones y especificaciones sistemáticas no ha variado para nada la misión y meta y recorrido necesario de la Filoso-

fía. En la Fenomenología del Espíritu, como vimos, se nos decía que la Filosofía era el círculo que retornaba o que se iba cerrando sobre sí mismo. Eso mismo se nos vuelve a repetir literalmente en la Enciclopedia. «De esta forma la Filosofía se nos manifiesta a sí misma como un círculo que gira retornando a sí mismo; que no tiene comienzo en el sentido en que las otras ciencias lo tienen, de suerte que el comienzo solamente se refiere al sujeto que se decide a filosofar no al saber (*Wissenschaft*) filosófico en cuanto tal»⁷.

Al limitarnos, por tanto, al tema de la «Dialéctica e Historia» hemos de tomar conciencia de que hacemos un corte, acotamos solamente una parte del discurrir filosófico en cuanto tal, pero que no lo podremos considerar exclusivamente como aislado porque sería cegarnos a comprender el de dónde viene y al dónde va. Y ello justamente porque no sólo es el discurrir filosófico del sujeto el que es «dialéctico», sino que éste lo es porque la realidad total es la que es «dialéctica».

Es significativo que sea precisamente este punto el que más anotaciones y precisiones va recibiendo en cada nueva edición y ampliación de la Enciclopedia (1817, 1827, 1830)⁸. El texto inicial sobre el «momento dialéctico» dice así: «El momento dialéctico consiste en el absorber (*Sichaufheben*) las determinaciones finitas y dar paso a las nuevas oposiciones». Y la anotación explica: 1) La dialéctica del intelecto (*Verstand*), tomada aisladamente, da lugar, singularmente en los conceptos científicos, al *escepticismo*. El escéptico acepta la simple negación como resultado de la Dialéctica; 2) Ordinariamente la dialéctica es considerada como un arte externo (*äussere Kunst*) que caprichosamente introduce la confusión en determinados conceptos y hace emerger (*hervorbringt*) únicamente apariencia de oposiciones. Estas no son oposiciones sino apariencias nulas y lo intelectual (*Verständige*) sería más bien la verdad. A menudo es también, y además, considerada la dialéctica como un subjetivo sistema de columpio (*Schaukelsystem*) un razonamiento a cuerda floja, ayuno de contenido y disfrazado de sutilezas racionantes. Pero la auténtica peculiaridad de la dialéctica consiste más bien en la verdadera y propia naturaleza de las determinaciones del intelecto, de las cosas y de lo finito en general. La reflexión es el ir, en primer término, más allá de las determinaciones aisladas y un relacionar de las mismas mediante el cual éstas son pues-

7. *Enzyklopädie*, cit., n.º 17.

8. Véase el prólogo de los editores Fr. NICOLIN y O. POGGELER a la edición de la Enciclopedia que citamos, sobre todo las pp. XLIV-LII.

tas en referencia mutua al mismo tiempo que se mantienen en su valor de tales. La Dialéctica, por el contrario, es el inmanente emerger o trascenderse (*immanente Hinausgehen*) en el cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones del intelecto se expresan en lo que son, es decir, negación. Todo lo finito es un trascenderse de sí mismo reabsorbiéndose (*Alles Endliche ist dies, sich selbstaufzuheben*). La Dialéctica es, pues, el alma motora (*die bewegende Seele*) de todo proceso científico y es el principio único por el que el contexto inmanente (*immanenter Zusammenhang*) y la necesidad entran como contenido en la ciencia. Ahí reside la verdadera —y no la exterior— elevación (*Erhebung*) sobre lo finito»⁹.

Ya dijimos que el contenido teórico que Hegel carga cada vez con más precisión sobre la palabra dialéctica venía muchas veces dado a la palabra «especulativo». En la Enciclopedia insiste de nuevo, llamando a la Lógica dialéctica, «Lógica especulativa». El párrafo segundo de la Enciclopedia decía inicialmente:

«Lo especulativo o positivo-racional abarca la unidad de las determinaciones en su oposición mutua. Es lo afirmativo que se mantiene o conserva en su solución y superación». Y las anotaciones precisan: «1) La Dialéctica tiene un resultado *positivo* porque tiene un contenido determinado, o porque su *resultado* es verdadero y no es la nada vacía y abstracta. Es negación de ciertas determinaciones porque se hallan conservadas en lo que resulta, porque no es una nada inmediata, sino un resultado. 2) Este racional (*Vernünftige*) es, por ende, aunque pensado y abstracto, a la vez y con todo, *concreto*, porque no es una unidad simple y formal sino *la unidad de diversas determinaciones*. La Filosofía no ha de habérselas con nuevas abstracciones o pensamientos formalísticos, sino y únicamente con pensamientos concretos. 3) En la Lógica especulativa (=dialéctica, R.F.) está contenida la lógica simple del intelecto. Esta puede ser sacada de aquella con extraer sencillamente el elemento racional o dialéctico. Y así nos quedaríamos con lo que es la lógica ordinaria»¹⁰.

Creo que estas dos largas citas pueden darnos dos botones de muestra de la lucidez y precisión a que ha llegado Hegel con respecto a la Dialéctica en general. Recordemos únicamente lo que se desprende de todo nuestro itinerario: que esta clarificación conceptual le vino

9. *Enzyklopädie*, cit. n.º 81.

10. *Ibid.*, n.º 82.

pedida y exigida para comprender y dar viabilidad racional a las meditaciones y reflexiones sobre Dios y sobre la Historia, los dos puntos de arranque de la necesidad del pensar dialéctico hegeliano¹¹. Veamos ahora cómo la Dialéctica entra en su aplicación sistemática a la Historia.

I. *Espíritu en el tiempo y devenir histórico*

Comencemos por las definiciones y terminología para poder leer y entender los textos hegelianos en los que se aúnan y se involucran las nociones múltiples que nos los podían hacer todavía más complejos de lo que son.

Hegel define la Historia como «*die Auslegung des Geistes in der Zeit*»¹², el despliegue del espíritu en el tiempo. Con otras palabras: «La Historia universal es la exposición (*Darstellung*) del proceso divino y absoluto del espíritu en sus formas más elevadas»¹³. Y en paralelismo con la naturaleza, «La Historia universal, en general, es el desenvolvimiento del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como Naturaleza»¹⁴. Por otra parte, ya sabemos lo que es la Dialéctica. Es el movimiento racional superior en virtud del cual los términos en apariencia separados **pasan los unos a los otros** espontáneamente siendo eliminada la supuesta oposición. En ese pasar que es a la vez un tránsito y una conservación, nos dan o muestran su verdad¹⁵.

Teórica y aisladamente no parece tener esto mayor dificultad de comprensión. Lo difícil es ver «funcionar» ambas cosas o nociones en concreto, verlas cada una en su juego específico. Decía Gurvitch

11. Cf. R. HEIS: *Die grossen Dialektiker*, cit., p. 128: "Hegel ist ausgegangen von der Erfahrung der Geschichte, dort fand er die dialektische Methode". Y pág. 131: "Wie der junge Hegel and der Idee Gottes seine Dialektik entwickelt, so wiederum identifiziert der ältere Hegel seine nunmehr entwickelte Dialektik und sein dialektisches System mit dem christlichen Gott". También para el desarrollo de la doble forma del sistema puede verse este autor en el capítulo: *Das System in seinem Wandel*, pp. 132-144.

12. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke, Glockner), XI, III.

13. *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., p. 75: "Die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewusstsein über sich erlangt. Die Gestaltungen dieser Stufen sind die welthistorischen Volksgeister, die Bestimmtheiten ihres sittlichen Lebens, ihrer Verfassung, ihrer Kunst, Religion und Wissenschaft. Diese Stufen zu realisieren, ist der unendliche Trieb des Weltgeistes, sein unwiderstehlicher Drang; denn diese Gliederung, sowie ihre Verwirklichung ist sein Begriff. Die Weltgeschichte zeigt nur, wie der Geist allmählich zum Bewusstsein und zum Wollen der Wahrheit kommt: es dämmert in ihm, er findet Hauptpunkte, am Ende gelangt er zum vollen Bewusstsein. Über den Endzweck dieses Fortschreitens haben wir uns oben erklärt. Die Prinzipien der Volksgeister in einer notwendigen Stufenfolge sind selbst nur Momente des einen allgemeinen Geistes, der durch sie in der Geschichte sich zu einer sich erfassenden Totalität erhebt und abschliesst".

14. *Ibid.*, p. 154.

15. *Logik*, cit., I, p. 92.

que la Dialéctica es una «ordalía, una dura prueba»¹⁶. Lo mismo que en la experiencia humana, hay en la Dialéctica una trama inextricable de «mediaciones de lo inmediato» y de «inmediaciones de lo mediato». Como la experiencia humana, lo dialéctico rompe a cada instante sus propios cuadros de referencia. Es un verdadero Proteo que se nos escapa cuando creíamos apresarle y nos la da de primos cuando ya creíamos haber penetrado en su secreto»¹⁷. Y sin embargo es preciso correr ese albur. «Desearíamos encontrar en el frontispicio de la futura mansión de las ciencias del hombre esta divisa: que no entre nadie aquí que no sea dialéctico»¹⁸.

Hegel sabía esto muy bien. Sabía que la realidad era dialéctica, que el pensamiento era dialéctico y que el método tenía que ser dialéctico como «alma y concepto del contenido»¹⁹. No es, por tanto, que el método *tenga que ser dialéctico para aplicarlo a la realidad*, sino que el pensamiento mismo en cuanto tal es realidad también, parte del Todo, y no puede ser más que dialéctico²⁰. La «Dialéctica de la Historia» es una *parte de la dialéctica total*²¹, pero a su vez, al ser el despliegue del espíritu en el tiempo, es la dialéctica «totalizadora de las totalidades en marcha»²².

Los acontecimientos históricos, como momentos en que se han de cumplir las tríadas dialécticas, constituyen el *devenir histórico*.

Como principio omnicomprendedor, como perspectiva general para la comprensión del acaecer histórico, el método dialéctico es, ciertamente, iluminador, casi deslumbrante. En la aplicación concreta tiene también indiscutibles ventajas, pero a su vez innumerables riesgos. Hegel aprovechó aquellas pero no dejó también de caer en muchos de éstos. Los críticos lo observaron y se los echaron en cara bien pronto²³. Junto a su fuerza sintética y abarcadora, el método se presta al capricho y al arbitrio en la selección para ver «cumplidos» sus momentos. Se presta a ver «contradicciones» y «superaciones» falsas, presun-

16. G. GURVITCH: *Dialectique et Sociologie*. Flammarion. París, 1962, p. 14.

17. *Ibid.*, p. 8.

18. *Ibid.*, p. 9.

19. *Werke* (Glockner), VIII, p. 451: Die Seele und der Begriff des Inhalts. (Véase capítulo anterior de este estudio).

20. *Enzyklopädie*, n.º 11 (p. 44): Die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist. Cf. *Ibid.*, 214, etc.

21. Cf. R. HEISS: *Die grossen Dialektiker...*, cit., p. 150: Die Dialektik der Geschichte ist selbst aber nur ein Teil der grossen Dialektik in der "die Idee zum unendlichen Gegensatz" fortgeht.

22. Utilizo la terminología de Sartre, citada en el capítulo anterior (nota, 102) por juzgarla bien apropiada al caso.

23. Cf. R. HEISS: *Die grossen Dialektiker...*, cit., p. 151.

tas o «inventadas». Se presta a creer ver necesidad de acaecimientos y, por ende, conocimiento científico o filosófico donde no hay más que falta de datos o pobreza de documentos²⁴. Como todos los pensadores originales también Hegel es víctima y esclavo de su descubrimiento. ¿Lo fue del todo inconsciente? A primera vista parecería que sí. La seguridad con que se expone el método en general en los varios prólogos a las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal* y a las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, se procura mantener y continuar en la exposición e interpretación de los hechos concretos y de los pensadores concretos. Podemos suponer a priori lo que Hegel ha de decir, *tiene que decir*. Y así ocurre. Hegel no se ciñe a lo que conocemos de la historia, no se ciñe a los datos de los acontecimientos, *dicta* lo que ha tenido que ocurrir y cómo ha tenido que ocurrir de hecho. Esta actitud de *dictador* en la Historia la ha puesto bien de relieve Ortega y Gasset aunque confundiendo su por qué.

Ortega quería darle un sentido profundo a su frase cuando llama a Hegel «emperador del pensamiento» y temía que cualquier lector desaprensivo la tomara por una frase «estúpida». «Su filosofía es imperial, cesárea, gengiskhanesca». «Dominó políticamente el estado prusiano, dictatorialmente, desde su cátedra universitaria». «Es un pensamiento de Faraón». Una dimensión del hegelianismo es la de su ingenuidad, «ingenuidad y crueldad imperial»²⁵. Pero sobre todo se comportó así, como emperador, en la Historia: «Al hablar sobre las cosas materiales o históricas, Hegel quiere evitar decir de ellas verdades parciales. Se exige la verdad absoluta, y, por tanto, tiene que averiguar ante todo cuál es la absoluta realidad de que todo lo demás no es sino modificación, particularización, ingrediente o consecuencia. Hegel cree haberlo logrado en su filosofía fundamental, que él llama Lógica. Con esa doble averiguación, dueño del máximo secreto que es lo Absoluto, se dirige a la naturaleza, se dirige a la historia, que son no más que partes o modos de lo absoluto. Pero, claro es, va a ellas con una *disposición intelectual* opuesta a la que inspira el método empírico que acabo de dibujar. Hegel no es un hombre de penetrar en la historia, sumirse en ella, perderse en la infinita pululación de sus hechos singulares para ver si consigue de ellos la esencial confianza, para ver

²⁴ Entre los críticos hay que citar más expresamente a Kierkegaard y Marx, sobre todo cuando le atacan acerca de la "estratagema de la razón" de que hablaremos más adelante. Cf. HEIS, 1.º, y pp. 157 y 196.

²⁵ Hegel y América en O.C., II, p. 583, 566.

si los hechos le descubren su verdad latente. Todo lo contrario: cuando Hegel se acerca a la historia, sabe de antemano lo que en ella tiene que haber pasado y quién es el alguien de su acontecimiento. Llega, pues, a lo histórico autoritativamente, no con ánimo de aprender de la historia, sino al revés, resuelto a averiguar si la historia, si la evolución humana se ha portado bien, quiero decir, si ha cumplido su deber de ajustarse a la verdad que la filosofía ha descubierto. Este método autoritario es lo que Hegel llama «Filosofía de la Historia».

«La realidad única, universal, absoluta, es lo que Hegel denomina «Espíritu». Por tanto, todo lo que no sea francamente Espíritu tendrá que ser manifestación disfrazada del Espíritu. En la medida en que no «parezca» ser Espíritu su realidad será pura apariencia, ilusión óptica no arbitraria, sino fundada en la necesidad que el Espíritu tiene de jugar al escondite consigo mismo»²⁶.

En otro lugar, hablando precisamente también de Hegel, apunta Ortega que hay en el «Ser y tiempo» de Heidegger «finas verdades y finos errores» sobre el tema de la vida humana como historia²⁷.

Eso es precisamente lo que le ocurre a este bello párrafo transcrito al hablar de Hegel. Ortega se ha acercado a Hegel por la lectura y meditación de las «Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal». Y ahí le ha captado fina y bellamente. Pero está ausente todo el Hegel anterior, sobre todo el «joven Hegel». Falta el conocimiento del «itinerario de Hegel» y con ello el trastueque de lo que en Hegel es una «necesidad metodológica» por una actitud de un «archi-intelectual», como Ortega le llama. Si era un «archi-intelectual» con «psicología de hombre de estado», autoritario, imponente, duro y constructor»²⁸ era precisamente porque, en su pasado, había meditado honda y angustiadamente en cómo se transformaba la realidad histórica y en cómo «funcionaba» y cómo se tenía que instalar necesariamente en la máquina del estado.

Desde ahí y desde las reflexiones sobre los temas teológicos y la historia del cristianismo, llegó a descubrir el método dialéctico, mejor dicho, la dialéctica de la realidad, de toda la realidad y del conocimiento. Al querer *aplicar* ese descubrimiento a *toda* la realidad histó-

26. En el Centenario de Hegel en O.C., V, pp. 415-416.

27. La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología en O.C., IV, p. 540, n.º 3

28. L.c., II, p. 563.

rica, surge ese «intolerable imperialismo» frente al que ha de rebelarse, según Ortega, la Historia misma²⁹.

El «fino error» de Ortega al hablar de Hegel es sencillamente haber ignorado o haber pasado por alto la Dialéctica. Es sorprendente que en tres estudios formales sobre la Historia en Hegel, Ortega no se haga problema de la Dialéctica misma que es lo que Hegel trataba de «mostrar». Ciertamente Ortega nos habla en dos lugares de éstos de la Dialéctica de Hegel y de paso en otros varios de sus obras. El primero aquí es a propósito de la Lógica y el segundo es al acercarse a los condicionamientos geográficos de la Historia según Hegel. Pero en ambos de pasada y sin que a la férrea catapulta se la vea en su necesaria concatenación hegeliana en la Historia. Traslado íntegros ambos lugares.

«Hegel ha sido uno de los últimos filósofos para quienes el universo es algo real. Después de él vino el diluvio del fenomenalismo en todas sus formas, formatos y variantes posibles. Como ahora sentimos —y no sólo sentimos— la urgencia de redescubrir la realidad tras los meros fenómenos, más allá de todo relativismo, el contacto con Hegel, ya que no nos conquista, nos corrobora. La realidad que descubre fue llamada por él Espíritu. Este no es otra cosa que aquello que se conoce a sí mismo. Y como el que se conoce a sí mismo no es más que eso, no se puede diferenciar de otro que posea la misma condición. El saberse de uno es idéntico al saber del otro; por tanto no hay más que un Espíritu, que, consistiendo en un conocerse, consiste en una actividad, en un movimiento y esencial agilidad que le lleva del ignorarse hasta el saberse. Va, pues, pasando de idea en idea hasta arribar a la idea completa de sí, hasta volver en sí, como un jefifalte que vuelve al puño, si el puño fuese un jefifalte. Ese vuelo de idea en idea no es caprichoso. constituye un itinerario forzoso, ríido —es un proceso lógico. La *Lógica* de Hegel desarrolla este proceso ideal, que, de etapa en etapa, aclara ante sí mismo, desvela y revela al Espíritu. El concepto con que empezamos se perfecciona en otro; éste, a su vez, en otro,

29. L.c., IV, p. 525: "Y ante todo es preciso reconocer que la escuela histórica comienza por tener razón frente a la "escuela filosófica", frente a Hegel. Si filosofía es, en uno o en otro riguroso sentido, *lógica* y opera mediante un movimiento de puros conceptos *lógicos*, y pretende *deducir lógicamente* los hechos *a-lógicos*, no hay duda de que la historia debe rebelarse contra su intolerable imperialismo. Ahora bien: la filosofía de la historia de Hegel pretende, por lo pronto, y muy formalmente, ser eso. Por lo tanto nos unimos a los historiadores en su *jacquerie* contra la llamada "filosofía del espíritu", y, aliados con ellos, tomamos la Bastilla de este libro hegeliano".

y así, sucesivamente, *en cadena de diamante, en disciplina dialéctica*³⁰, que nos aprisiona para al cabo dotarnos de la suma libertad. Como el Espíritu no consiste en otra cosa que en conocerse, y lo logra *idealmente* en ese proceso lógico, quiere decirse que él es este Proceso mismo, que es, por tanto, evolución conceptual; concepto que se va transformando y enriqueciendo, como el árbol evoluciona por íntimo despliegue, desde ser simiente hasta ser árbol»³¹.

El otro texto dice solamente: «En la *Filosofía de la Historia Universal* brotan súbitamente altos surtidores de espléndida poesía, géiseres cálidos, irisados, que se alzan sobre el horizonte lunar de su *gélida dialéctica*»³².

No me interesa aquí entrar en una valorización de las afirmaciones particulares de Ortega, que nos llevaría muy lejos. Sólo quiero insistir en que ese aire dictatorial de Hegel no es una actitud personal, sino una necesidad desde el momento en que la Dialéctica —descubierta antes de la Lógica— se quiere hacer patente en la Historia. Y esta es precisamente la «*Filosofía de la Historia de Hegel*». El que «lo histórico es emanación de la razón, que el pretérito tiene buen sentido o, dicho de otro modo, que la Historia Universal no es una retabla de ineptias, sino que en su secuencia gigantesca ha pasado algo serio, algo que tiene realidad, estructura, razón», no es justamente lo que quiere demostrar Hegel. Hegel lo da por supuesto, como da por supuesta la verdad de la Providencia en sentido cristiano de previsora y consensora de la Historia, en el nivel de verdad que suponen las «representaciones» de la Religión. Elevar esta «representación» al grado filosófico no es dotarla de nuevo sentido, sino de una comprensión. «Y para esto —continúa Ortega— intenta demostrar que todas las épocas han tenido razón precisamente porque fueron diferentes y aún contradictorias»³³. La verdad completa hegeliana exige exactamente un pequeño matiz sobre lo que dice Ortega y que la transforma íntegramente. Y es: La razón de que la Historia tenga «razón» es porque funciona mediante esas contradicciones, es decir, porque *es dialéctica*. Ortega mismo dice que la Lógica (hegeliana) es *una historia sin tiempo*³⁴, después de habernos afirmado en otras líneas anteriores otra im-

30. Subrayado, R. F.).

31. L. c., II, pp. 564-565.

32. L. c. V, pp. 421. Subrayado, R. F.

33. L. c., II, 565.

34. *Ibid*, *ibid*.

precisión, o sea, que lo cósmico es, desde luego, histórico». Lo cósmico puede ser histórico sólo cuando emerge de la naturaleza, como Ortega ha visto perfectamente bien. De lo contrario será «natura», es decir, eterna repetición sin auténtica historia, como ocurría en Grecia, donde el tiempo era pura sombra de la eternidad. En Hegel la Historia es el despliegue del espíritu *en el tiempo*, precisamente porque el tiempo es real y es él —el tiempo— el que hace *objetivarse* al Espíritu, que el Espíritu tenga su momento de temporalización —la Historia— que enlaza a su vez con el momento del «Espíritu absoluto» en cuyas configuraciones «supera» la historia, es decir, «configura eternidades». Lo contrario es mutilar a Hegel y olvidar que el «conocerse» es tarea del Espíritu y no es su esencia más que en la medida en que la esencia es *lo sido*, lo devenido y logrado, la historia realizada, es decir, concebida, su momento *ya* superado. Como veremos más adelante, el «espíritu objetivo» no tiene conciencia. Conjuguar todos estos niveles del Espíritu con el movimiento histórico concreto, dentro de la «cadena de diamante» de la Dialéctica es lo que hace ser a Hegel genial, imperial y a la vez «arbitrario». Pero también a esos arbitrios, se les puede aplicar otra bella, intuitiva y exactísima frase de Ortega: «Hegel no se va nunca de vacío. En sus errores, como el león en sus mordiscos, se lleva siempre entre los dientes un buen pedazo de verdad palpitante»³⁵.

Tal vez la noción más fecunda y fecundizadora, dentro de filosofía del pasado, para la comprensión de la Dialéctica, sea la noción de «acto y potencia» de Aristóteles. Hegel apeló a ella en múltiples ocasiones, y en concreto para hacer ver el modo de la dinámica de la Historia. Aristóteles era para Hegel «uno de los más ricos y profundos genios científicos que han existido; un hombre que nunca ha podido ser igualado; un espíritu tan vasto y especulativo como ningún otro»³⁶. En el problema que nos interesa, Aristóteles continúa la polémica de Heráclito, el filósofo del devenir, y le da una razón explicativa del movimiento. Aristóteles tiene la intuición y la certidumbre de entender el cambio mediante esas dos nociones de «acto» y «potencia». «*Pero en el simple cambio no va implícito aún el conservarse a*

35. L. C., II, p. 573.

36. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Traduc. de Wenceslao ROCES. F.C.E., México, Buenos Aires, II, p. 237.

«sí mismo dentro de lo que cambia»³⁷ Hegel tiene conciencia de que todo Heráclito está en él y también la teoría de Aristóteles. Sin embargo no le basta para explicar la idea de devenir histórico. Cree que le falta un momento esencial: el momento de la *Aufhebung* o el momento de la *mediación*. El lugar más explícito para comprender a Hegel es aquel en que ataca directamente los «momentos» del desarrollo o proceso (*Entwicklung*), en una de las introducciones a sus cursos sobre la Historia de la Filosofía. Viene diciendo literalmente Hegel:

«Por lo que toca a la idea de desarrollo, debemos distinguir dos cosas, o por decirlo así, dos estados (*Zustände*): la aptitud (*Anlage*), la potencia, el «ser-en-sí» (*potencia, δύναμις*) y el «ser-para sí», la realidad (*actus, ἐνέργεια*)³⁸.

Hasta aquí, pues, le bastaría Aristóteles. Sin embargo al exponer los momentos del desarrollo explícitamente, no se limita a esos dos sino que son tres, con estas denominaciones: a) *Ansichsein*. b) *Dasein*; y c) *Fürsichsein*. (ser-en-sí; ser-ahí; ser-para-sí). Aquí «*Dasein*» ocupa el lugar que en casi toda la terminología usual de Hegel se llama «*Anderssein*»³⁹. Es decir, es el momento de la «negación», de la contradicción, de la «existencia» para pasar a ser realidad (*Wirklichkeit*), que es el deviniendo. Este es el *medio* (*Mitte*) entre el comienzo y el punto terminal del haciéndose⁴⁰ y que se llama en el mismo lugar *Dasein* o *Existenz*⁴¹. En la Naturaleza —interpretando el pasaje de Hegel—, podrían bastarnos las dos nociones aristotélicas. Pero en el espíritu es necesario ese momento de salir fuera de sí para captarse en la «ex-sistencia» y asumirse plenamente, acumulado en el «para sí»⁴². Visto en su aspecto y amplitud más universales hay que decir que el devenir histórico es la «eterna procreación (*Erzeugung*) del mundo», «el eterno mediar consigo mismo (*ewiges Vermitteln mit sich*) de lo absoluto temporalizándose»⁴³. El supremo momento, ya realizado del

37. *Ibid.*, p. 259. Naturalmente, se trata de una "interpretación" hegeliana de Aristóteles en cuya discusión no cabe entrar aquí. Véase la nota de esa misma traducción de las *Lecturas sobre la Historia de la Filosofía*, p. 263.

38. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, cit., p. 101.

39. Pero ya en la *Lógica*, el segundo capítulo de la primera gran tría se titula *Das Dasein*, cuando el tercero es *Das Fürsichsein* (Edic. Lasson, cit., pp. 95, ss. y 147, ss.).

40. *Einleitung*, cit. p. 103: "...zwischen den Anfangs und Endpunkt die *Mitte* fällt; diese ist das *Dasein*, dies Auseinandersein, die Entwicklung, Entfaltung als solche, die sich dann wieder zusammennimmt in den einfachen Keim".

41. *Ibid.*, p. 104.

42. *Ibid.*, p. 104.

43. *Ibid.*, p. 110.

«*Fürsichsein*» será el ser consigo del espíritu y se llama *Beisichsein*, ser-cabe-sí.

«Este es el concepto de desarrollo, un concepto enteramente universal. Eso es la vitalidad, el movimiento en general. La vida de Dios en sí misma, la universalidad en la naturaleza y en el espíritu, es la evolución de todo lo viviente, de lo más bajo como de lo más alto. Es un diferenciarse, un traer a la existencia (*Dasein*), un ser para otro y un permanecer en ello (*darin*) idéntico a sí mismo. Es la eterna procreación del mundo, en forma diferente del Hijo, el eterno regresar del espíritu a sí mismo —un movimiento absoluto que, al mismo tiempo, es absoluto reposo—, el eterno mediar consigo. Este es el ser cabe sí (*Beisichsein*) de la Idea, de la potencia para regresar a sí, para fusionarse con el otro y tenerse a sí mismo en el otro. Esta potencia, esta fuerza para ser en lo negativo de sí mismo cabe sí, es también la libertad del hombre»⁴⁴.

II. *El principio rector de la Historia*

Es en el prólogo a su *Filosofía del Derecho* donde Hegel estampa, como lema y como reto, su famoso estribillo, de viejo abolengo en la filosofía occidental, desde Parménides a Leibniz, y que él quiere llevar a su más extremada radicalidad:

*Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig.*

«Lo que es racional es real; y lo que es real es racional»⁴⁵. Y Hegel lo comenta con indubitable decisión: «De esta convicción debe partir toda la conciencia que no esté presa de prejuicios. De aquí debe partir la Filosofía, bien considere el mundo material, o bien el universo espiritual»... «La Idea es lo real, y es preciso reconocer en la presencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presencia... Lo racional quiere decir la Idea, la cual al entrar en su existencia exterior adquiere una riqueza infinita de formas, de apariencias y de manifestaciones; es meollo que se rodea de corte-

44. *Ibid.*, p. 10-110. Tomo la traducción de este párrafo de E. Terrón (*Introducción a la Historia de la Filosofía*, Aguilar, Madrid, 1965, p. 61) levemente retocada. Concretamente quisiera llamar la atención sobre lo que creo infiel traducción del "für" al trasladarlo al español por "por" —lo mismo que ocurre en la de Gaos— cuando había de ser traducido por "para". Ortega traduce terminológicamente el "Für-sich-sein" por "ser-para-sí" (O.C., IV, p. 37). Y creo que es la única traducción que cabe de no exponernos a un constante malentendido.

45. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (Edic. Hoffmeister. Reimpresión en Berlín, DDR, 1956) p. 14.

za multicolora. La conciencia se aloja en ella; pero es el concepto el que penetra en fin para descubrir su latido interior, para escuchar su palpito mismo bajo las apariencias de la exterioridad»⁴⁶.

Un apropiado comentario a ese famoso texto nos llevaría muy lejos. Habría que ver los modos y presupuestos desde los que lo ha entendido la Historia de la Filosofía, tan distintos en Grecia y en el Cristianismo, y cómo en Hegel vienen a alcanzar éstos su más cumplida maduración. Pero no es éste el lugar para ello. Lo traigo a colación, a propósito de la dialéctica de la historia, porque también aquí tiene su primer puesto originario y de inicio de toda comprensión del devenir histórico. El principio rector de la historia es la Razón. La razón siendo presencia, haciéndose presente en el baile correcto, gracioso o trágico, de sus apariciones externas. No es, pues, sólo que la razón rija la historia, desde fuera, como una palanca mágica que empujara la bola de sus revoluciones. Es que la historia en sí misma es la Idea desvelándose, es en sí misma, razón⁴⁷. Hegel pide a los que quieren acercarse al conocimiento filosófico de la Historia que entren en él con «fe en la razón», con «sed» de verla en su comportamiento⁴⁸. «La razón rige el mundo, y, por ello, la Historia universal ha transcurrido racionalmente»⁴⁹. Es más, Hegel dice y repite que éste ha de ser ya un

46. *Ibid.*, p. 15.

47. Por eso mismo, y por lo que diré más adelante con los textos explícitos de Hegel, me parece que no se puede sostener lo que dice Ortega de que Hegel "ha querido llevar a la Historia una razón forastera" y que "inyecta (Hegel) en la Historia el formalismo de su Lógica". Justamente todo lo que dice Ortega de su "razón histórica" cabe dentro del concepto "racional" de la Historia de Hegel. Por ejemplo "el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia. O lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como res gestae— al hombre. Una vez más tropezamos con la posible implicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod fecerit...* dice S. Agustín (*De Genesi ad Literam*, VI, 13, 24; PL, 24). Tampoco el hombre tiene otra naturaleza que lo que ha hecho..." "De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en la historia mientras no esté toda ella clara"... "Hasta ahora lo que había de razón no era historia, y lo que había de historia no era razón". Todas estas afirmaciones de Ortega, juntamente con otras que no cito de su bello estudio ("*La Historia como sistema*", O.C., VI, pp. 41, 43, 49, etc.) podrían comprobarse con las palabras expresas de Hegel. Solamente que Hegel va todavía más allá. La Historia es a la vez "historia rerum gestarum" y "res gestae": *Geschichte... bedeutet ebensowohl die Historiam rerum gestarum als die resgestae selbst (Die Vernunft in der Geschichte, cit., n. 164)*. La historia total del espíritu es exactamente su obra misma, pues él es su hacer, su acción: "*Die Geschichte des Geistes ist seine Tat, denn er ist nur, was er tut (Grundlinien der Philos. des Rechts, cit., n.º 343)*". Con respecto al hombre: *Das was der Mensch ist, ist seine Tat. (Die Vernunft... p. 114)*. El asunto de la Historia es buscar las determinaciones de la Razón, o la Razón en su determinación: *Die Vernunft in Ihrer Bestimmung gefasst, dies ist die Sache (Ibid., p. 49)*. Y aún añade: "Todo lo demás son solamente palabras (*nur Worte*). Y en fin, Hegel no "tropieza" con conceptos teológicos, sino que está radicalmente superado en ellos, como se ve en contexto posterior que exponemos y se vio ya en el punto de partida de sus consideraciones sobre la Historia. Podría ampliar largamente esta nota para demostrar la alegría facilitona de Ortega en este ensayo —tan sugerido y valioso en muchos conceptos— y en el que Ortega va cegado por su personal visión de la "razón histórica" hasta el punto de dejar de ser el Ortega perspicaz que enjuicia, como le es habitual, acudidamente el pasado filosófico.

48. *Die Vernunft in der Geschichte, cit.*, p. 30.

49. *Ibid.*, p. 28.

presupuesto para el estudio de la Historia, si bien no ha de ser un supuesto para la Filosofía en cuanto tal⁵⁰. En el recorrido de la Historia se verá la verdad de ese mismo supuesto.

«La Historia universal es la imagen y el acto de la Razón. La verdadera demostración de esto se halla en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La Historia universal es sólo (*nur*) la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela». La Historia es una copia de ese modelo originario (*ein Abbild des Urbildes*)⁵¹.

Una primera expresión de esta verdad, al nivel de las «representaciones», es la que *corresponde al concepto cristiano de Providencia*. Esta verdad cristiana Hegel la cree hacer translúcida en el pensamiento y después hacerla patente a través de la Historia.

«He señalado esta primera aparición del pensamiento de que la razón rige el mundo, así como las deficiencias que había en él, sobre todo porque lo dicho tiene su perfecta aplicación a otra forma del mismo pensamiento, forma que nos es bien conocida y bajo la cual este pensamiento constituye una convicción en nosotros. Me refiero a la forma de la verdad religiosa que dice que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores contingentes, sino que *una Providencia rige el mundo*. Ya dije al comienzo que no quiero apelar a vuestra fe en el principio indicado. Sin embargo apelaría a la fe en él, bajo esta forma religiosa, si la índole propia de la ciencia filosófica no prohibiese hacer supuestos; o dicho de otra manera: Porque la ciencia que nos proponemos tratar, es la que debe proporcionar la prueba, no diré de la *verdad*, pero sí de la *exactitud* de aquel principio, de que ello es así; sólo debe mostrarlo en concreto. La *verdad* de que una Providencia, la Providencia divina, preside los acontecimientos del mundo, corresponde al principio indicado. La Providencia divina, es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo. La razón es el pensamiento. El *ius*, que se determina a sí mismo con entera libertad»⁵². Hegel repite esta doctrina en múltiples lugares de su Filosofía de la

50. *Ibid.*, 28-29.

51. *Ibid.*, 29-30.

52. *Ibid.*, 39. Traducción de J. Gaos edic., Anaconda, Buenos Aires, 1946, p. 23. Siempre que cite esta traducción, lo haré con la sencilla referencia, Gaos, seguida de la página. Ya aprovecho la nota para añadir que siempre que la utilizo, lo mismo que otras que pueda citar, la he

Historia, y sería no poder acabar si quisiéramos aducirlos y ver los modos variados de su explicación. Pero sí hay uno que no quiere silenciar, y es en el que Hegel lanza el reto de que la Filosofía no debe atemorizarse al topar con verdades religiosas como si éstas fueran a apartarla de su camino estrictamente racional. La historia nos muestra los *caminos* de la Providencia, y es preciso verlos como tales.

«Podría no haber dicho que nuestra afirmación de que la razón rige y ha regido el mundo, se expresa en forma religiosa, cuando afirmamos que la Providencia rige el mundo. Así no hubiera recordado esta cuestión de la posibilidad de poder conocer a Dios. Pero no he querido dejar de hacerlo, no sólo para notar los objetos con que se relacionan estas materias, sino también para evitar la sospecha de que la Filosofía se atemorice, o debe atemorizarse de recordar las verdades religiosas y las aparte de su camino, como si acerca de ellas no tuviera la conciencia tranquila. Antes por el contrario se ha llegado en los últimos tiempos a tal punto, que la Filosofía tiene que hacerse cargo del contenido de la religión incluso contra algunas formas de teología»⁵³. Arguye a continuación Hegel contra la desesperada actitud de esas formas de teología, refugiadas en el agnosticismo, que acusan de orgullo a la razón al pretender conocer a Dios y lo mismo contra la convicción extendida de pretender conocer a Dios mejor y más fácilmente en la naturaleza, en los animales y en las plantas y no en el «teatro de la Historia universal», como si se considerara demasiado amplio este campo para que pudiera ser abarcado por la misma providencia. La argumentación se continúa, en polémica contra los defensores del sentimiento frente a la razón, en materia religiosa. El énfasis de Hegel hay que verlo dirigido contra Schleiermacher y sus discípulos para explicarnos la fuerza y desenfado con que Hegel se despacha aquí.

Otra nueva expresión tomada también del ámbito religioso es la del «Logos» de S. Juan, «que se hizo carne y habitó entre nosotros». Recordemos una vez más la significación paradigmática de la persona de Jesús⁵⁴ para reflejar el significado filosófico, es decir, racional y uni-

confrontado directamente con el original alemán y normalmente siempre la retoco o cambio levemente. Y ello, no por ser una mala traducción, pues es francamente buena y loable, sino por no reflejar en casos concretos el contenido "sistemático" de la terminología de Hegel. Quien conozca la dificultad de verter a lenguas latinas la terminología hegeliana, sabrá bien que éste no es reproche al traductor del alemán aunque podría serlo a quien se cree especialista en Hegel. En todo caso, pongo esta advertencia para decir que me hago responsable de todas las traducciones que van en el texto bien sean de otros o bien personales mías.

53. *Ibid.*, p. 41; Gaos, p. 25.

54. Véase el cap. de este estudio, especialmente la nota 53.

versal. Esta referencia al famoso pasaje del Evangelio de S. Juan pasa a ser así una de las claves de todo el pensamiento hegeliano, y no sólo del pensamiento acerca de la historia. Ha de entenderse, pues, en el sentido no de que el Logos se hizo una vez carne y traspasó, una vez desaparecido Jesús, a otra existencia transtemporal, sino que el Logos desde siempre y para siempre está realizando esa «encarnación». Esta es la «significación más profunda» a que alude Hegel al comentar dicho pasaje.

«El propio Cristo ha dicho: «El espíritu os guiará en toda verdad». En el Concilio de Nicea (en el año 325 después de J. C.) se fijó, por último, una profesión de fe, a la cual nos ajustamos todavía hoy. Esta profesión de fe no tenía, sin duda, forma especulativa; pero lo profundamente especulativo se halla enlazado del modo más íntimo con la manifestación de Cristo. Ya en S. Juan vemos el comienzo de una concepción más profunda: se une aquí el más profundo pensamiento con la figura de Cristo, con lo histórico y exterior. Y la grandeza de la religión cristiana está precisamente ahí, en que a pesar de toda esta profundidad sea fácilmente comprensible para la conciencia y a la vez incita a profundizar en ellas»⁵⁵.

Este optimismo racional con que Hegel acomete la comprensión de la Historia no tiene límites ni fronteras. Cuando llegue a encontrarse con lo inexplicable, con lo que parecería arracional, francamente incomprensible e incluso trágico, Hegel saltará sobre ello con una explicación que nos dejará atónitos, pero que, en realidad, sigue en verdadera línea de principios con lo anteriormente expuesto. Me refiero al famoso apotegma hegeliano de la *List der Vernunft*, el ardid, la astucia, la estratagema, treta, maña o trampa de la Razón. Es preciso tener en cuenta que no se trata de una salida alegre e irresponsable, ni de una añagaza, ni de una escapatoria regocijada que sería sencillamente cruel. Es una vez más el triunfo de lo dialéctico, en cuanto tal, frente a lo humanamente previsible, optable, premeditado o deseado. Triunfo de lo dialéctico como totalización de complejos dialécticos a su vez y cuyos hilos de comprensibilidad se nos escapan desde la perspectiva limitada, necesariamente lateral y costera de la razón individual. El contenido del apotegma estaba ya bien presente y actuando

55. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Lasson) III, p. 743; Gaos, 660.

en la *Fenomenología del Espíritu* cuando Hegel nos hablaba de una «operación en sí», mejor dicho del «en-sí» de la individualidad, como de una operación u obrar universal (*allgemeines Tun*), y en realidad como meta del «para-sí» universal. Se ponía incluso la palabra de «astucia vacía» (*leere Pfiffigkeit*) y parloteo egoísta que fracasan irremisiblemente en sus fines individuales para lograr el fin del desarrollo de la totalidad. Cuando esa astucia obra egoísticamente, «en realidad no sabe lo que hace, y cuando afirma que todos los hombres obran egoísticamente, lo que viene a decir en realidad es que los hombres no tienen conciencia de lo que es el obrar»⁵⁶. Frente a esa astucia individual y vacía es frente a la que hay que situar y entender el contenido ideológico de la «astucia» de la razón. Naturalmente, esta «razón» es la razón universal o pura. La expresión «*List der Vernunft*» se nos da, antes que en su aplicación a la Historia, en la misma Lógica, al hablar de la Teleología y de la doctrina del concepto. Allí se nos dice que la *List der Vernunft* es la fuerza (*Macht*) que amasa y absorbe (*abreibt und aufhebt*) el resultado de los procesos subjetivos y los conserva y mantiene en la unidad superior⁵⁷. Es más, «se podría añadir -dice Hegel- que la providencia divina se comporta con relación al mundo y su desarrollo como la «estratagema absoluta»⁵⁸. Así, cuando los fines propuestos por los individuos no se consiguen, no se ven logrados, lo que ocurre en verdad es que mediante la ruina (*Untergang*) de lo particular resulta lo universal⁵⁹. En resumen se trata de una categoría general del pensamiento hegeliano y no sólo de una expresión para aplicarla por compromiso al acercarse al caos aparente de la Historia. Hay una «astucia de la Idea», hay una «astucia del concepto»⁶⁰ y en la Historia se nos habla sobre todo de una «astucia de la razón». La Historia comienza con un fin inconsciente dentro de las determinadas intenciones de los particulares que parecen moverla⁶¹; pero en realidad, interior a ese fin, con los ojos supremos bien abiertos, va «inmanente a la misma existencia histórica la razón y alcanza sus fines en y por ella misma. Es ésta la unión de lo universal, existente en sí y para sí, y de lo individual y subjetivo que constituye la única verdad, la proposi-

56. *Phänomenologie des Geistes*, edic. cit. p. 282.

57. *Enzyklopädie*, n.º 209.

58. *Ibid.*, n.º 209. La cita no es literal de Hegel, sino de una de las *Zusätze* como puede verse en la Edic. Glockner (*Werke*), III, p. 420.

59. *Die Vernunft...* cit., p. 105.

60. Cf. *Werke* (Glockner), IV, 417 y en el Hegel Lexikon, vols. 23-26.

61. *Die Vernunft...*, cit. p. 86.

ción especulativa que, en su forma general, hemos desarrollado ya en la Lógica»⁶². Y es que, de lo que se trata en la Historia, es de captar sencillamente las «determinaciones» de la razón misma⁶³.

Puestas estas premisas sobre la dialéctica inmanente a la misma realidad histórica tenía que seguir las en sus conclusiones la lógica crueldad imperial y dictatorial de Hegel:

«El interés particular de la pasión es, pues, inseparable de la afirmación activa de lo universal, porque lo universal resulta de lo particular y determinado y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal: es algo finito y en cuanto tal debe perecer. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos debe sucumbir. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. No es la idea universal la que entra en lucha y conflicto, la que se expone al peligro. La idea universal permanece inalcanzada e ilesa en el transfondo (*Hintergrund*), y envía lo particular de la pasión a que reciba los golpes en la lucha. A esto es a lo que podemos llamar el *ardid de la razón*. La razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón se asienta en la existencia se pierda y sufra daño. La aparición tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces arte mezquino frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia (*Dasein*) y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en la lucha. Pero lo necesario subsistió»⁶⁴.

La *estratagema de la idea* es, pues, una diosa prepotente y sin entrañas. Es la Hidra de infinitas cabezas, cada una con sus fines privados que realizan sumisas e inconscientes el fin premeditado y consciente de la Hidra misma. Hidra sin Heracles que pueda matarla. Es el Argos gigante con sus cien ojos bien abiertos, sin Hermes que lo duerma y dé muerte. Diosa sin altar y sin trono, consciente de los fines inconscientes, paradoja de la contradicción, mano izquierda de Dios. Es Ate y a la vez Atenea, la ciega pasión que conduce a la luz misma de la Sabiduría. Es, otra vez, el *tertium datur* entre la li-

62. *Ibid.*, 87.

63. *Ibid.*, 49.

64. *Ibid.*, p. 105; Gaos 81.

bertad y la necesidad, entre Dios y el hombre, entre lo finito y lo infinito, entre la eternidad y el tiempo, cuyo juego dialéctico es la Historia. Sin ella es incomprendible ese mismo juego dialéctico, el surgir y el hundirse de las instituciones, de las estructuras, de las formas espirituales que nacen, florecen y mueren, empujadas por la fuerza inexorable de su misma savia que las trasvasa, sobrepasa y trasciende. Cuando se trata, sobre todo en la actualidad⁶⁵ de «explicar» este trabajo titánico de zapa de la razón por categorías infraestructurales que escapan sencillamente al control previsto de la razón humana, se cae en el simplismo y en la ingenuidad ilusa que se pretende achacar al mismo Hegel. Una vez más es preciso repetir que la dialéctica hegeliana —y todo concepto auténtico de dialéctica actual parte de ella— no se puede hacer inteligible sin afirmar, como sea, una presencia de lo absoluto en y a través de lo caduco. Sólo así la dialéctica puede ser dinámica y no osamente parálitica y muerta que se ha de poner en movimiento artificiosamente. Lo absoluto aquí para Hegel es la Razón, inserta, entrañada en las mismas cosas, hasta ser la «razón» de las cosas mismas. Sobre la dialéctica hegeliana caben «retoques» de detalle y todas las discusiones imaginables sobre sus aplicaciones. Pero lo que no cabe es un «enderezamiento» radical, una transformación. O se la acepta en su radicalidad tal como es, o es preciso renunciar a ella.

Es muy fácil escribir cosas como la siguiente: «En Hegel el término último, la idea y lo absoluto sólo parecen producirse porque son principios. La victoria está ganada de antemano. La historia es una enorme broma de bastante mal gusto, una prueba filosófica, pretexto para que aparezca a la conciencia especulativa. Para el materialismo dialéctico el hombre se produce en la lucha real; modifica la naturaleza de donde ha surgido; la supera en él y se supera en ella. El Hombre total no existe de antemano metafísicamente; se conquista»⁶⁶.

Al tocar a Hegel hay que prevenirse contra todas las simplificaciones. Habría mucho que discutir sobre este pequeño párrafo que resume casi un libro sobre el presunto «enderezamiento» de la dialéctica hegeliana. Pero me limito a estas sencillas preguntas. ¿Por qué quiere *superarse* el hombre, por qué quiere *conquistarse*? ¿En qué viejos paí-

65. Me refiero a muchas interpretaciones marxistas tanto "ortodoxas" como "revisionistas". En concreto pueden verse la que cito en la nota siguiente de Lefèbvre y también la de R. Garaudy en *Dieu est mort*, cit., p. 244-245.

66. H. Lefèbvre y N. Guterman: *¿Qué es la dialéctica?* Edit. Dédalo. Buenos Aires, 1964, p. 57.

ses innominados y remotos se perdió? ¿Qué oculta fuerza alimenta su eterno descontento? ¿Por qué busca lo que no ha perdido? ¿De dónde le ha venido *preformado* el contenido de la idea de lo que busca? No se buscan paraísos perdidos cuando no se tiene al menos de un modo implícito e inconsciente la prenoción de que tales paraísos existen o pueden existir. Y Hegel contesta a todas esas preguntas con cinco sencillísimas palabras, pero trabadas con una lógica diamantina, de eslabones inextricables. Roto, quebrado o desenlazado cualquiera de ellos, ya no hay dialéctica. Esas palabras son: *Das Ewige, das gegenwärtig ist*, lo eterno que es presencia...⁶⁷.

III *Las categorías históricas*

Antes de entrar en este punto me interesa hacer dos pequeñas aclaraciones terminológicas. Cuando Hegel habla de «categorías» históricas, se refiere a las muy concretas de «variación» (*Veränderung*), «rejuvenecimiento» (*Verjüngung*) y «finalidad» en y para sí (*Endzweck an und für sich*). A esto es a lo que Hegel llama literalmente categorías (*Kategorien*) de la historia⁶⁸. La «Variación» tiene un lado positivo y otro negativo. El positivo es la novedad de los acontecimientos como realización de los deseos humanos, su bondad, su belleza y grandeza en el «sobrenadar del humano hacer y padecer». El negativo es lo que tienen de ocaso y de desaparición, ante nuestra vista, estos mismos valores. El «rejuvenecimiento» no es un retorno (*Rückgang*) del espíritu a figura alguna del pasado, sino una purificación y reelaboración de la propia figura de sí mismo. Y la «finalidad» es la categoría misma de la razón como rectora de la historia en el sentido arriba indicado (*Es ist die Kategorie der Vernunft selber*)⁶⁹. Pero Hegel mismo nos previene que esta visión es muy superficial y limitada de la historia; no nos hace ver ésta como una *sola obra*, como un quehacer único en que se aúnen y funden todas las novedades, alegrías y sacrificios de las humanas creaciones. «Algo nos empuja hacia el problema de si por encima de este ruido tumultuoso de la superficie (*Oberfläche*) no habrá un algo íntimo, callado y misterioso en que lata y se conserve la fuerza de todos estos fenómenos⁷⁰. La pregunta se

67. *Grundlinien der Phil., des Rechts.* p. 15.

68. *Die Vernunft in der Geschichte*, pp. 34-37.

69. *Ibid., Ibid.*

70. *Ibid.*, p. 36.

plantea justamente al querer entender con plenitud la tercera categoría. Pero si hay respuesta, ésta nos ha de venir a dar sentido a todas las anteriores. Y la respuesta es que la Historia es «imagen y obra» de la razón misma. A ella hemos de aplicar, por ende, las mismas categorías racionales de la Lógica. Es decir, las *categorías dialécticas*. La Historia universal es la realización de la verdad de la razón. Y la verdad, como ya dijimos arriba, es el delirio báquico en el que todos los participantes están ebrios. Por eso, Hegel al apelar aquí al principio de que la razón rige la historia nos recuerda el dicho de Aristóteles sobre Anaxágoras. «Aristóteles dice de Anaxágoras, como creador de este pensamiento, que era el hombre más sereno entre los ebrios»⁷¹. Buscar la serenidad de la verdad en el delirio báquico de los acontecimientos de la historia será la misión y oficio de la Filosofía. La expresión de estas nuevas categorías está dada en el terreno religioso por la revelación cristiana de que Dios es trino y uno. Es lo que Hegel llama «el principio occidental» de la Historia: un momento superior decisivo de la revelación del Espíritu. Como veremos más adelante, ya antes el espíritu ha funcionado como tal en el mundo, rigiendo al mundo. Pero en realidad el espíritu se hallaba todavía fuera de sí⁷². Con la religión cristiana aparecen las «categorías rectoras del mundo» (*Die regierenden Kategorien der Welt*)⁷³. Su expresión concreta hay que buscarla en cada momento histórico. Se encarnarán en los individuos selectos, en culturas diversas (oriental, griega, romana, germana...) siempre en niveles imperfectos y adelantando hacia la perfección. Pero su expresión especulativa, general y absoluta está ya y aparece diáfana en la doctrina de la Trinidad. Anotemos bien este texto de Hegel: «La verdadera plenitud vista como tal es sólo y siempre el uno... Esta plenitud es la Idea. La idea se particulariza, se produce como algo distinto de sí misma, pero no se pierde en este otro distinto, sino que lo pone como no-distinto y se recoge de nuevo en sí misma.

«Conocemos este movimiento de la idea en muchas formas:

71. *Ibid.*, p. 37.

72. *Vorlesungen in der Phil. der Weltgeschichte* (Lasson) III, p. 720. Habla aquí del paso del mundo romano al cristiano y de la novedad que éste aporta. A pesar de estar ya «funcionando» la historia —por tanto con un grado ya de «espiritualización»—, con respecto al nuevo paso ese espíritu se siente enajenado, simplemente «fuera de sí»: *Der Geist ist schlechthin ausser sich, und so regiert er die Welt*. Por eso insisto en el texto en que las categorías que inician la historia siguen presentes, en distintos grados de realización, repitiéndose en aburridas, novedosas, y trágicas desventura y ventura a la vez.

73. *Ibid.*, p. 723.

por ejemplo, en el sentimiento del amor. Yo me transfundo en otro; no estoy en mí; pero teniendo en el otro mi saber y mi querer, soy sin embargo yo mismo y estando en él estoy en mí mismo. Una expresión superior de esta idea es lo que llamamos espíritu; su contenido es lo que acabamos de exponer»⁷⁴.

«Este contenido se encuentra en la doctrina de la Trinidad, profesada por la Iglesia cristiana. Dios es conocido como espíritu en cuanto es considerado como uno y trino. *Este nuevo principio es el eje (Angel) en torno al cual gira la historia universal.* La historia llega hasta aquí y parte de aquí. En esta religión hállanse resueltos todos los enigmas y revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que es uno y trino. La religión cristiana puede concebirse según sus comienzos, y entonces resulta un pretérito, algo que se ha conservado. Pero en realidad, la religión cristiana es algo presente, algo en que el espíritu se sondea sin cesar... Es el espíritu de la verdad que se ha elevado desde sí mismo hasta la conciencia determinada.

«... Se habían cumplido los tiempos para la aparición de este espíritu y Dios envió a su Hijo. Esto quiere decir que la conciencia del mundo espiritual se ha elevado hasta los momentos que integran el concepto de la autoconciencia espiritual. Estos son momentos de la conciencia terrenal, y es necesario que estos momentos se reúnan, se recojan en la verdad. *Estos momentos son ahora las categorías que rigen el mundo, y esto es lo decisivo*»⁷⁵.

Insistimos solamente para terminar esta primera aclaración, que estos momentos funcionaban ya sin haber llegado a la conciencia de su expresión; pero además ahora comienzan su realización consciente, su *Verwirklichung*.

La segunda aclaración previa es que se debe tener aquí muy en cuenta la división esquemática anteriormente mencionada de toda la filosofía de Hegel, hasta el lugar en que nos encontramos con la Historia. Allí se nos hablaba de «espíritu subjetivo» y «espíritu absoluto». Hegel nos habla también de «espíritu del mundo» (*Weltgeist*), «espí-

74. Nótese el ejemplo como explicación de la *Dialéctica del amor*. Esta dialéctica que puede haber inspirado la terminología de Sartre del "en-soi y del "pour-soi", queda limitada en Sartre al pasar por alto el momento de la *Aufhebung* que de la donación saca enriquecimiento. El esbozo hegeliano de esta dialéctica ya lo vimos anunciado en los escritos juveniles, Cf. aquí cap. I n. 48 y cap. II, nn. 9 y ss.

75. *Vorlesungen in der Phil. der Weltgeschichte*, cit. III, 722-723.

ritu universal» (*der allgemeine Geist*) y «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*). Para poner en línea y escala de comprensión todas estas denominaciones, es preciso partir de que la Historia es «la explicitación y realización del espíritu universal» (*Die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes*)⁷⁶. En esta explicitación y realización, «espíritu universal» es lo mismo que «espíritu del mundo»⁷⁷. Previo a este inicio de despliegue y realización, el espíritu está «enajenado» en la naturaleza. No es propiamente hablando «espíritu», es su «otredad». Es preciso que se «espiritualice», que devenga «espíritu», y ahí comienza la historia, como «realización» de sí mismo. A partir de ese momento, el espíritu es «sujeto» (espíritu subjetivo), se plasma u «objetiva» condicionado por el espacio en sus manifestaciones en el tiempo (espíritu objetivo); a su vez estas manifestaciones «configuran» formas que sobrepasan el tiempo y son el Arte (sensibilización), la Religión (representación) y la Filosofía (comprensión). En ellas se absolutiza la historia, (Espíritu Absoluto)⁷⁸.

Sin embargo hay que tener en cuenta que, en cuanto sujeto-objeto de la Historia universal, el espíritu no «funciona» como espíritu subjetivado en los individuos, sino que el primer sujeto de la Dialéctica de la Historia es el «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*). Más exactamente, esa Dialéctica es «dialéctica de los espíritus de los pueblos»⁷⁹.

76. *Grundlinien der Phil. des Rechts*, cit., p. 342.

77. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 60: "Der Volksgeist ist zugleich wesentlich ein besonderer, zugleich nicht als der absolute allgemeine Geist, denn der ist Einer. Der Weltgeist ist der Geist der Welt, wie er sich im menschlicher Bewusstsein expliziert; die Menschen verhalten sich zu diesen als Einzelne Geiste, welcher absolute Geist ist. Insofern Gott allgegenwärtig ist, ist er bei jedem Menschen, erscheint Bewusstsein eines jeden; und dies ist der Weltgeist. Der besondere Geist eines Volkes kann untergehen; aber er ist ein Glied in der Kette des Gangés des Weltgeistes, und dieser allgemeine Geist kann nicht untergehen. Der Volksgeist ist so der allgemeine Geist in einer besondern Gestaltung, über die er an sich erhaben ist, die er aber hat, insofern existiert: mit dem Dasein, mit der Existenz tritt die Besonderheit ein. Die Besonderheit des Volksgeistes besteht in der Art und Weise seines Bewusstseins, das er sich über den Geist macht". Y en las *Grundlinien der Phil. des Rechts*, n.º 340: *Der allgemeine Geist, der Geist der Welt...*

78. En la *Enciclopedia* n.º 385 al hacer las tres divisiones fundamentales del espíritu (subjetivo, objetivo y absoluto) Hegel las sintetiza así: **espíritu subjetivo**: "La totalidad ideal (*Ideelle Totalität*) en cuanto es cabe sí (*bei sich*) y deviene para sí (*für ihm wird*)". Esta **subjetivación** se hará en los individuos particulares y en los pueblos en cuanto individuos "históricos" que encarnan la Idea. **Espíritu objetivo**: "Puesto en la forma de realidad (*Realität*) de un mundo emergente y que es producido por él (*hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt*) en el cual la libertad se da como necesidad (*als vorhandene Notwendigkeit ist*). Al "objetivarse" el espíritu se enquistaba en la necesidad de la que tiene que liberarse de nuevo hacia la libertad en conquista. **Espíritu absoluto**: "unidad de la Objetividad del espíritu y de su Idealidad en cuanto se realiza en el siendo del "en-sí-para-sí" eterno (*In an und für sich selender und ewig hervorbringender Einheit*)". Su Idealidad es lo mismo que su "concepto" y la verdad de la unidad es la verdad absoluta. Aunque demasiado concisas y apretadas son tal vez las mejores definiciones de Hegel sobre estos sus básicos conceptos.

79. *Grundlinien...*, cit. n.º 340: "Die Prinzipien der **Volksgeiste** sind um ihrer Besonderheit willen, in der sie als **existierende** Individuen ihre objektive Wirklichkeit und ihr Selbstbewusstsein...

Por ella, mediante ella, se realiza el espíritu hasta llegar «a su universalidad concreta». Es decir, el «espíritu universal» o «espíritu del mundo» deviene, mediante la Historia, «universal concreto». El «concrecer» del espíritu hasta llegar a ser «idéntico a sí mismo» es la Historia universal. La Historia universal, como la historia de cada individuo, es la lucha por alcanzar el espíritu su propia identidad, por llegar a ser «mismidad». Cuando la Historia realiza su meta, es que el espíritu ya no se determina por nada ajeno a sí mismo, y es, por consiguiente, *libertad*.

Espero que este adelanto de nociones terminológicas ayude a comprender, en su debida conexión, los análisis necesariamente disociativos que van a seguir para ver cómo funcionan en la historia los principios dialécticos que son en realidad la *Lógica hegeliana de la historia*. Estos principios o momentos son, como en la Lógica general, siempre tres: a) *espiritualización* (ser-en-sí), b) *Alienación* (ser-otro o de otro modo) y c) *Reconciliación o reasunción* (ser-par-sí). La historia camina por «grados» (*Stufen*) de estas realizaciones triádicas, y ello quiere decir que el tercer momento, en la medida en que aún no se ha logrado la «identidad» pasa de nuevo a ser el primero, toma conciencia de su alienación, se realiza la absorción (*Aufhebung*) camino de la nueva «reconciliación» y así hasta siempre...

a) *Espiritualización*

Espiritualización quiere decir nacimiento del espíritu. Se trata literalmente de un «nuevo nacimiento» (*Wiedergeburt*). De la *natura* surge la *aventura*. La Historia no es naturaleza o en la mejor de las expresiones es una *Segunda naturaleza*, una sobrenaturaleza⁸⁰. Esta es la primera verdad que sobre la Historia nos dice Hegel, la verdad de su origen u originalización. Esta verdad hegeliana, que repite y formula la primera verdad cristiana sobre la historia como dirá Hegel al hablar del cristianismo, ha influido de una manera decisiva sobre las

stsein haben, überhaupt beschränkte und ihre Schicksale und Taten in ihrem Verhältnisse zueinander sind die erscheinen de Dialektik der Endlichkeit dieser Geister..." Cfr. *Die Vernunft* ... p. 60.

80. *Die Vernunft*... p. 256: Dies ist das Ziel der Weltgeschichte, dass der Geist sich zu einer Natur, einer Welt ausbilde, die ihm angemessen ist, sodass das Subjekt seinen von Geist in dieser zweiten Natur..." *Vorlesungen über die Phil. der Welt* (Lasson), II, p. 514: "Die Wiedergeburt des Geistes..." Ibid. III, p. 592: nun geht ja der Geist einen analogen Prozess wieder Natur hindurch; auch der Geist muss sterben, um sich zu erheben. Der natürliche Geist befreit von seiner Natürlichkeit und ist dann freier Geist; er muss zweimal geboren werden. Cf. *Enzyklopädie*, en el prólogo a la segunda edición de Hegel, edic. citada, p. 13.

meditaciones posteriores de la Historia. Sin ella no sería explicable Dilthey, ni Spengler, ni Croce. No es nuestro propósito filiar esta influencia. Pero es preciso constatarla al menos. Es increíble, por ejemplo, la solemnidad de un Spengler, su creerse ajeno al pasado, virginal y original, cuando aborda su tema central de la morfología de la historia. Son hegelianas puras las afirmaciones de que «un pensador piensa con-su-tiempo» de que «comprender el mundo es estar a su altura», de que «hay una Lógica de la historia», de que «la Filosofía de la Historia es la Filosofía de nuestro tiempo», etc. Pero lo es sobre todo la distinción en que estriba todo el libro entre Naturaleza e Historia⁸¹. Y no se mienta para nada esa dependencia de Hegel, e incluso podemos añadir que era de verdad inconsciente. Tanto mejor para patentizar su eficacia real⁸².

La naturaleza es una «inteligencia inconsciente»⁸³, enajenada y dormida. Es preciso despertarla y volverla a sí. En ese retornar que es un avanzar, comenzará la Historia. Dice Hegel:

«Nuestro objeto es la Historia universal, que se desenvuelve en el terreno del espíritu. El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica. La naturaleza física interviene también en la Historia universal y habremos de prestar atención, desde el primer momento, a

81. El caso de Dilthey es consciente y sabe muy bien lo que debe a Hegel y además es patente. Cito, por ello, el de Spengler, un poco papanatesco en medio de su brillantez y diafanidad. Recuerdo que en el prólogo de la edición española decía Ortega que el libro de Spengler era "la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años" y añadía, muy ciertamente, que no era original sino que "formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época". Las referencias que siguen son de la edición alemana de 1923, única que tengo a mano: *Der Untergang des Abendlandes.- Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München, 2.ª edic. en dos vol., 1923, p. 3. In diesem Buch wird zum ersten Mal der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen" (Subrayado, R. F.). *Ibid*: Gibt es eine Logik der Geschichte? Y la respuesta es que así como hay una Lógica del espacio (*Logik des Raumes*) que rige la relación de causa a efecto, hay también una "Lógica del tiempo" (*Logik der Zeit*) que es la de la Historia. Esta idea continuada (*Ibid.* y *ss.*) parecería un simple comentario a la distinción de Hegel entre naturaleza y espíritu. Que el pensador es hijo de su tiempo le lleva a esta "hegeliana" afirmación: "Er denkt wie er denken muss" (VII). Y que ha de estar a la altura de su tiempo se expresa así: "Die Welt verstehen, nenne ich, (Subrayado, R.F.) der Welt gewachsen sein" (IX). Y que la Filosofía de la Historia había de ser la Filosofía de nuestro tiempo nos dice que se presentía confusamente: "gewissermassen natürliche, von allen dunkel vorgefühte Philosophie der Zeit" (X). En lo que continúa, y ciertamente con novedad original, a Hegel es en el paralelismo establecido entre el pensamiento matemático de los antiguos (estático) y el moderno (dinámico) que se inicia con "el cálculo de fluxiones" de Newton (pp. 38 y *ss.*). Spengler era o había sido profesor de matemáticas y nunca fue filósofo y, por eso se metió a profético, olvidando o desconociendo la famosa reconvencción de Hegel: La Filosofía no hace profecías (...*versteh sich nicht auf die Prophezelungen*). Cf. M. ROSSI: *Drei Momente der hegelischen Dialektik: ihre Entstehung, ihre Formulierung, ihre Auflösung*. En: Hegel Jahrbuch. I. Halbband (1961), p. 22.

82. Ello no hace más que confirmar la extraña suerte que corrió el hegelianismo, vista desde la actual vuelta a Hegel. Tal vez por haber sido proscripto y después "tabú" y tener que actuar in abscondito su eficacia ha sido más profunda e insospechada. Cfr. R. FLOREZ: *La actual apelación a Hegel* en ARBOR, 269(1968), pp. 5-27.

83. Cf. HARTMANN: *La Fil. del Idealismo alemán*, cit. II, pp. 371 y *ss.*

esta relación fundamental de la determinación natural⁸⁴. Pero lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución. Aquí no hemos de considerar la naturaleza como constituyendo por sí misma un sistema de la Razón, realizado en un elemento particular, característico, sino relativamente al espíritu. Después de la creación de la naturaleza emerge el hombre y se constituye en lo opuesto al mundo natural. El hombre es el ser que se eleva al segundo mundo. Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos: el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el sacado a flote (*hervorgebracht*) por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu que ha de ser realizado en el hombre y puesto en existencia por el hombre⁸⁵.

«La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto»⁸⁶. El saber es su forma y su modo de ser. «En su primera inmediatez, el hombre no es más que la posibilidad de devenir lo que debe ser... El animal ha terminado rápidamente su formación. Pero no debemos considerar esto como un beneficio de la naturaleza. Su crecimiento no es más que un aumento cuantitativo. Por el contrario el hombre debe hacerse a sí mismo lo que debe ser. Debe conquistarse a sí mismo, precisamente porque es espíritu. Debe desprenderse del elemento natural. El espíritu es, por ello, su propio resultado»⁸⁷.

A continuación pone Hegel un ejemplo, el de la naturaleza de Dios mismo, bien que advirtiéndonos que no es un ejemplo con el que se puede jugar fácilmente. Traslado íntegramente el texto que nos sintetiza el ya citado anteriormente sobre la Trinidad:

«El ejemplo más sublime nos es dado por la naturaleza divina misma. Ciertamente Dios no es un ejemplo con el que se pueda jugar a la ligera (*nicht ein Beispiel-Bei-her-spiel*). Dios es lo universal, lo

84. Tocaremos este tema a que alude Hegel al hablar de los condicionamientos geográficos en una parte posterior a este estudio.

85. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 50: Nach der Schöpfung der Natur tritt der Mensch auf und er bildet den Gegensatz zu der natürlichen Welt; er ist das Wesen, das sich in die zweite Welt erhebt. Wir haben in unserm allgemeinen Bewusstsein zwei Reiche, das der Natur und das des Geistes. Das Reich des Geistes ist das, was von dem Menschen hervorgebracht wird. Man mag sich allerlei Vorstellungen vom Reiche Gottes machen, so ist es immer ein Reich des Geistes das ihm Menschen realisiert und von ihm in die Existenz gesetzt werden soll. (Subrayado, R.F.).

86. *Die Vernunft...*, p. 54: ...und dies ist das Dasein des Geistes, sich selbst zum Gegenstand zu machen.

87. *Ibid.*, pp. 54 y 58: ...Der Mensch dagegen muss sich selbst zu dem machen, was er sein soll; er muss sich alles erst selbst erwerben, eben weil er Geist ist; er muss das Natürliche abschütteln. Der Geist ist also sein eigenes Resultat.

Verdadero mismo, del que todo lo demás es una ejemplificación (*Beispiel*). Las antiguas religiones han llamado a Dios también espíritu; pero esto era un mero nombre y no se entendía de modo que resultase explicada la naturaleza del espíritu. La religión judía es la primera en que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero es sólo en el Cristianismo donde Dios se ha revelado como espíritu. Es, en primer término, *Padre*, poder, lo general abstracto y todavía oculto. En segundo término es como un objeto para sí, un otro que sí mismo, un ser desdoblándose en sí (*in sich Entzweiendes*): el Hijo. Pero este Otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él. Y es justamente este saberse y contemplarse, en tercer término el *Espíritu mismo*... Por esta Trinidad es la religión cristiana superior a todas las demás religiones. Ella es lo especulativo del cristianismo y aquello por lo cual la filosofía encuentra en la religión cristiana la idea de Razón⁸⁸.

El ejemplo nos lleva en realidad más allá del tema que nos ocupa, y ya vimos antes su amplia significación. Aquí nos toca sólo demostrar que el espíritu es autoconsciencia y emerge de la naturaleza al saberse tal. La naturaleza no es dialéctica⁸⁹. Es sin embargo templo también de Dios. «Dios tiene dos templos de su revelación: la naturaleza y el espíritu»⁹⁰. En el espíritu reside un impulso radical, básico y esencial por llegar a ser él y conocerse, y como tal impulso reside en la Naturaleza. Es allí «inconsciente». Y todo el asunto de la Historia

88. *Ibid.*, p. 58.

89. Cf. N. HARTMANN, l.c., p. 370.

90. *Werke* (Glockner) IX p. 48: Gott hat zweierlei Offenbarungen als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt und in denen er gegenwärtig ist. Esta presencia de Dios en la Naturaleza se enlaza necesariamente con el tema de la creación. En un principio Hegel partía para desarrollar el concepto de Naturaleza de esta pregunta: El primer problema es ¿por qué Dios se determinó a sí mismo por crear la naturaleza (*warum hat Gott sich selbst bestimmt, die Natur zu erschaffen*)? (*Werke*, IX) (*Naturphilosophie*, IX, 49). Como anota R. HEIS (*Die grossen Dialektiker*... cit., p. 413) esta pregunta está formulada solamente en la edición de Michelet, y no se halla en ninguna de las ediciones de la Enciclopedia preparadas por Hegel mismo. El lugar apropiado para esa alusión a la creación, sería los números 245 al 251 de la Enciclopedia. No encontramos sin embargo nada de eso, sino la siempre repetida frase de que la Naturaleza es el desdoblamiento, el "ser-otro" de la Idea (*Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Enzyklopädie*, cit., n.º 247). Sea lo que quiera de la evolución o dudas de Hegel sobre el particular, hay que afirmar, en todo caso, que ésta es la posición definitiva de Hegel y que la noción de "creación" en el sentido tradicional queda relegada al momento inferior del lenguaje religioso de las "representaciones" que ha de ser "superado" o absorbido por el momento superior del lenguaje filosófico, es decir de la Dialéctica. R. HEISS concluye de aquí el hecho de que el origen del concepto de Naturaleza como momento dialéctico ha tenido en todo caso un punto de partida de reflexión teológica: "Dieses Zitat (la anteriormente puesta en la Enciclopedia n.º 247, y el comentario de una de las *Zusätze*) mag genügen, um zu zeigen, wie sehr bei Hegel ein Naturbegriff letzten Endes theologischer Herkunft entwickelt wird" (p. 130). Y...: "Wie der junge Hegel an der Idee Gottes seine Dialektik entwickelt sowiederum identifiziert der ältere Hegel seine nunmehr entwickelte Dialektik und sein dialektisches System mit dem christlichen Gott". (p. 131).

universal consiste ... en traerlo a la conciencia⁹¹. «La meta (*Ziel*) de la historia universal es que el espíritu se constituya en una naturaleza, en un mundo que le sea adecuado, de suerte que encuentre el sujeto su concepto de espíritu en esa *segunda naturaleza*, en esa realidad creada por el concepto del espíritu...»⁹². «El espíritu natural se libera de su naturalidad y es entonces un espíritu libre. Necesita *nacer dos veces*, es decir, negarse a sí mismo»⁹³.

Hablando de la historia de Grecia en el momento en que va a irrumpir el Imperio de Alejandro Magno stampa Hegel esta bella frase: «El corazón del mundo necesita romperse antes de que su vida superior se revele plenamente»⁹⁴. La expresión puede valer para indicar el cambio de todo momento decisivo en el curso del acontecer histórico universal. Pero vale sobre todo para el momento primordial en que se inicia la historia. El espíritu tiene que romper su unidad originaria con la naturaleza para iniciar su aventura en el nuevo elemento que será la Historia.

Colocándonos en la aurora de la Historia ese primer rompimiento originario es lo que se nos da significado en el *relato bíblico del pecado original*. La unidad del espíritu con la naturaleza y su desgarramiento originario es lo que Hegel llama *el principio oriental*. Ya vimos que el principio occidental era el subsiguiente, es decir, el de la dialéctica o trinidad. El nacimiento del espíritu es su «escisión» de la unidad con la naturaleza. El hombre se pone frente a la naturaleza y lo ve como lo otro. El hombre se arranca de la naturaleza y ello supone ruptura, dolor, vergüenza y descubrimiento de sí mismo y temblor ante la libertad aparecida. Sólo la armonía de esa unidad originaria se podría llamar paraíso. Hegel se rebela contra la opinión de los teólo-

91. *Die Vernunft*, p. 87.

92. *Die Vernunft*, p. 256. Téngase en cuenta que esta "espiritualización" de que aquí se habla no es sólo el primer momento dialéctico para el "inicio" de la Historia, sino un momento inicial permanente en el curso de toda la Historia misma para explicar su evolución. Sólo así la Historia es la constante "reconciliadora" (*Versöhnerin*). *Die Vernunft*, *Ibid.* y p. 257. En la conclusión de las lecciones de la Historia de la Filosofía, según la edición de Michelet, se dirige Hegel con esta invitación a sus alumnos: "Les deseo que esta Historia de la Filosofía sea para Vds. un acicate (*Aufforderung*) para comprender el espíritu de nuestro tiempo, **que es natural en nosotros y sacarlo de su naturalidad**, es decir, de su enclausuramiento, de su falta de vida, a la luz del sol, y —cada uno desde su puesto— hacerlo brillar conscientemente (...*der Geist der Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen, und aus seiner Natürlichkeit... hervor an den Tap zu ziehen*). *Vorlesungen über die Geschichte der Phil.* Glockner, XIX, p. 691. Al final de la Historia de la Filosofía, por muy final que lo queramos ver en Hegel, aún había mucho, por lo visto, que espiritualizar, para seguir en el camino abierto.

93. *Vorlesungen über die Phil. der Weltg.* (Lassón), III, p. 592.

94. *Ibid.*, III, p. 647.

gos y biblistas sobre la existencia de perfección, en conocimiento y conciencia, de ese estado paradisiaco. Es un discurrir fantástico y sin fundamento alguno; nada de naturaleza abierta y transparente, ni hombre de ojos puros como espejo de la creación divina. El hombre en ese estado estaba en la perfección de su rudeza humana (*menschlicher Dumpfheit*). Ha emergido de ella porque su espíritu es movimiento⁹⁵. Y esa emergencia ha tenido lugar en el momento diáfano y auroral en que el hombre tuvo conciencia de sí mismo frente a ... todo lo demás.

«El conocimiento como supresión (*Aufhebung*) de la unidad natural es el pecado original (*Sündenfall*). Esta caída no tiene nada de contingente (*zufällige*), sino que es la historia eterna del espíritu. El paraíso era un jardín en donde los animales, no los hombres, podían permanecer. Sólo el hombre es espíritu, es decir, ser-para-sí (*Fürsichsein*); esta conciencia es a la vez la separación o división (*Trennung*) del espíritu divino universal. El pecado original es, por ende, el mito eterno por el que el hombre se convierte precisamente (*eben*) en hombre»⁹⁶. No ampliamos aquí la materia, pero sería interesante, dadas las actuales tentativas de explicación del pecado original. Ahí está un bello tema hegeliano para los teólogos.

«Es así como el conocimiento realiza la escisión (*Entzweiung*), la separación en que el hombre se encuentra con el Bien y el Mal... El conocimiento es el principio de la espiritualidad (*Die Erkenntnis ist das Prinzip der Geistlichkeit...*). La salida de la inocencia (*Unschuld*) significa que el hombre se eleva al conocimiento de la diferencia (*Unterschiedes*), conocimiento que es la fuente del mal, el mal mismo. ...La escisión es el mal, la contradicción; en la conciencia se encuentran el bien y el mal.

*El primer hombre quiere decir el hombre en cuanto hombre*⁹⁷.

«El hombre es culpable por el conocimiento. Pero este conocimiento lleva en sí la salvación, como también la reconciliación del espíritu»⁹⁸. «El pecado es el conocimiento del bien y del mal, como separación; pero el conocimiento remedia también el antiguo daño y es

95. *Die Vernunft...* pp. 158-161.

96. *Vorlesungen über die Phil. des Weltgeschichte*, (Lasson), III, pp. 728-729.

97. *Vorlesungen über die Phil. der Religion* (Lasson), Zweiter Band, IIª parte, p. 127: nun wird vorgestellt, der erste Mensch habe diesen Fall getan. Da haben wir auch wieder diese sinnliche Weise des Ausdrucks. Dem Gedanken nach will der Ausdruck "der erste Mensch" so viel heißen wie "der Mensch als Mensch", nicht irgendein einzelner, zufälliger, nicht einer von den Vielen, sondern der absolut Erste, der Mensch seinem Begriffenach.

98. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Lasson). III, p. 728.

también la fuente de la infinita reconciliación. Conocer, en efecto, significa precisamente anular lo exterior y extraño a la conciencia y es, por lo tanto, un retorno de la subjetividad en sí. Y esto, puesto en la conciencia real del mundo, es la reconciliación del mundo (*Versöhnung der Welt*). De la agitación del dolor infinito, que en los dos términos de la oposición se refieren el uno al otro, nace la unidad de Dios (*Die Einheit Gottes*), la unidad de la realidad puesta como negativa, esto es, la unidad de la separada subjetividad. La pérdida infinita es compensada mediante su infinitud y convertida por ello en ganancia infinita»⁹⁹.

Con la «espiritualización» individual no entramos todavía en la Historia. Estamos justamente en la *prehistoria*. Para que comience la historia y entre en funciones su dialéctica es preciso elevarse a un grado superior al de la individualización del espíritu en el hombre. Es el «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*), encarnado en el Estado, donde y con que y cuando comienza la Historia. Y «los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo»¹⁰⁰.

«El espíritu es esencialmente individuo; pero en el elemento de la Historia universal no tenemos que habérmolas con el individuo particular... El espíritu en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el espíritu del pueblo¹⁰¹. Entramos así en el elemento específico del «espíritu objetivo». El contenido del espíritu del pueblo son las representaciones y conocimiento que el pueblo tiene de sí mismo, del mismo espíritu, del derecho, de la moralidad, de sus mismas condiciones geográficas y materiales, etc, etc. La conciencia de todo este contenido la encarna el Estado. Y la dialéctica de los pueblos, que es la historia, dialéctica per-

99. *Ibid.*, III, 730. Gaos, 649.

100. *Die Vernunft...*, p. 64: Die Volksgeister sind die Glieder in dem Prozesse, dass der Geist zur freien Erkenntnis seiner selbst komme. Die Völker aber sind Existenzen für sich —wir haben es hier nicht mit dem Geiste an sich zu tun—, als solche haben sie ein natürliches Dasein. Sie sind Nationen, und insofern ist ihr Prinzip ein natürliches; und weil die Prinzipien unterschieden sind, so sind auch die Völker natürlich unterschieden. Jedes hat sein eigenes Prinzip, dem es als seinem Zweckenachtrebt; hat es diesen Zweck erreicht, dann hat es nichts mehr in der Welt zu tun. Este "no tener nada que pintar en el mundo" ha de entenderse en el sentido de ser portador del espíritu como ímpetu liberador, si bien esos pueblos seguirán teniendo su misión negativa o de "alienación". No tienen más que pintar como "encarnaciones" y portadores del "espíritu del mundo". Cf. *Infra*.

101. *Die Vernunft...*, p. 59.

manente y a la vez irrepitable como mentora de la historia en cada pueblo, consiste en esto: en que el espíritu del pueblo, de cada pueblo, «es también un individuo, que como tal, florece, madura, decae y muere»¹⁰².

Por ser también determinado el espíritu de un pueblo, tiene a su vez, por el lado natural (*nach dieser Naturseite*) el momento de la determinación geográfica y climatológica. Tiene que liberarse de ella y hacerse espíritu del mundo, universal.¹⁰³ De ahí la necesidad de su dialéctica peculiar. Será dialéctica propia y a la vez dialéctica con los distintos espíritus de los pueblos¹⁰⁴. En la acción total de la dialéctica de la Historia cada pueblo ocupará un grado, un momento y una misión particular y temporal. Es el momento de su función mentora de la Humanidad. Después, el espíritu «emigrará» a otros pueblos con esa misión, si bien la dialéctica de la totalidad histórica seguirá funcionando idénticamente. La «espiritualización» del espíritu del pueblo consiste en pasar de ser *nación* solamente a ser Estado. Llegando a ese nivel se inicia la dialéctica implacable del devenir histórico.

«En la existencia dada (*Dasein*) de un pueblo es su fin esencial el constituirse en Estado y mantenerse como tal. Un pueblo sin formación política (*Staatsbildung*), una nación en cuanto tal, no tiene propiamente historia»¹⁰⁵. «En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente»¹⁰⁶. «La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales»¹⁰⁷. «El Esta-

102. *Ibid.*, p. 67.

103. *Enzyklopädie*, n.ºs. 548 y 549. Ambos puntos son sumamente claros, y técnicamente logrados. Hegel aprovecha el segundo (549) para una larga anotación contra el reproche que los historiadores hacen contra los filósofos de considerar "apriorísticamente" la historia. Hegel se lo devuelve bien cumplido diciendo que precisamente son ellos los que parten de apriorismo tanto más culpables cuanto menos controlados y conscientes son. Es una advertencia general que ha de tenerse en cuenta para toda historiografía (*Geschichtschreibung*). Pero, en general para los historiadores de oficio la filosofía les es una vecina incómoda (*eine lästige Nachbarin*). Una lectura de la historia sin "principios" comprensores sería un abandonarse a la tontería (*eins schwachsinniges Ergehen*) con menos valor que los cuentos de hadas. Lo mismo cabría decir de querer entender la historia apelando a las veleidades o carácter de ciertos individuos relevantes. Hay una **verdad objetiva** en la Historia **dentro** de la cual hay que explicar y entender hasta las humoradas de los individuos. Las biografías mismas tienen interés en la medida en que se encuadran dentro de un "mundo histórico" como trasfondo de lo individual (...*sie selbst* "la biografía") **hat die historische Welt zum Hintergrund**); el espíritu no solamente sobrevuela sobre las aguas o está incubando sobre ellas sino que es su principio motor y conmovedor.

104. *Enzyklopädie* n.º 548: ...er (el espíritu limitado de los pueblos) geht in die **allgemeine Welt** geschichte über, deren Begebenheiten die **Dialektik der besondern Völkergeister**, das **Weltrecht**, darstellt. Cf. *Grundlinien der Phil. des Rechts* n.º 340.

105. *Ibid.*, n.º s. 549, 428, etc.

106. *Die Vernunft...*, p. 111.

107. *Ibid.* p. 112 y ss. hasta la página 138. Gaos 86-87 y ss.

do no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la Idea, tal como existe sobre la tierra. Los individuos han dejado de contar, si bien tendrán su función de encarnar limitadamente el espíritu de su pueblo, y entonces serán los héroes o individuos selectos, de que hablaremos más adelante. Pero antes necesitamos ver cómo se configura el segundo momento o categoría general del funcionamiento de la historia.

b) *Alienación.*

Resumo rápidamente lo que sobre este tema ha sido dicho en distintos lugares de este estudio desde otros puntos de vista, para entrar después en su exposición como categoría histórica.

La «alienación» es uno de los primeros temas, tal vez el primero, en torno al cual se van agrupando una serie de reflexiones de Hegel que no encuentran todavía términos apropiados para formularse. En el joven Hegel nace de las reflexiones sobre la religión y más concretamente sobre el cristianismo y su historia. Todavía más en concreto, nace del «extrañamiento» mental en que nos embarca, según Hegel, la idea de una naturaleza dañada por el pecado, la falta de confianza en ella como secuencia de esa consideración. En la medida que esa idea se ahínca en nosotros surge paralelamente el hecho psicológico y mental de «proyectarnos» fuera de nosotros hacia algo «exterior» o «ajeno» como es la «religión» o incluso la persona de Cristo. La expresión primera viene dada así: Por ello todo lo que había de bello en la naturaleza humana lo hemos transferido nosotros mismos hacia un individuo extranjero (*fremde*)¹⁰⁸. La segunda podríamos fijarla en la palabra expresa de «*Veräusserung*» (extrañamiento). Al aceptar el individuo las leyes emanadas en ciertos momentos de la religión, concretamente de la iglesia, que vienen, por ello, del exterior y que le obligan interiormente, que le pretenden regular sus acciones, hasta sus miradas y sin que deje ni siquiera un pensamiento «sin control de

108. *Volksreligion und Christentum* (Hegels Theologische Jugendschriften, XX NOHL, cit.) p. 71; ...aber die Lehre von der Verworfenheit des Menschen abnimmt und dasjenige, was uns das Individuum interessant machte, selbst als Idee in Ihrer Schönheit noch und noch hervortritt, von uns gedacht, unser Eigentum wird, das Schöne der menschlichen Natur, was wir selbst in das fremde Individuum hineinlegten, wieder als unser eigenes Werk freudig erkennen, es uns wieder aneignen, und dadurch Selbstachtung für uns empfinden lernen, dass wir vorher nur uns eigen glaubten, was nur Gegenstand der Verachtung sein kann. La fecha del fragmento según Nohl podría ser el 1793-94. Tenía Hegel 23-24 años.

aduanas», el individuo se enajena. Mediante esta enajenación (*Veräußerung*) el hombre deja de ser hombre¹⁰⁹. Englobando las causas productoras de esta enajenación, institucionalizadas en cuanto tales, Hegel las llamará *Positivität*¹¹⁰. Naturalmente, en el joven Hegel la terminología no está todavía fijada y es ensayo, premonición o barrunto de la definitiva. De ahí la ambigüedad en que esta palabra nos puede sumir si no atendemos al contexto. En general podríamos decir lo que pondremos después acerca de la misma «alienación»: que hay una «positividad» buena y otra mala. La primera será aquella que mantiene vivo el espíritu que la originó y es expresión de las exigencias de la actualidad. Porque el espíritu es siempre actualidad. La segunda es la que queda muerta y separada de la vibración actual del espíritu, sin presencia auténtica, mera osamenta inane y vacía. Es principalmente a esta a la que el «joven Hegel» se refiere al hablar de la religión, así como de la moral y del derecho institucionalizados, pero abandonados del espíritu. Es la «objetividad muerta»¹¹¹. Es la positividad enajenadora. Pero al paso que Hegel va tomando conciencia de la necesidad de la «encarnación» temporal del espíritu en la sociedad, en la historia y, por ello, en las instituciones, se va suavizando lentamente el concepto peyorativo de «positividad». Sin embargo, «nunca desaparece del todo»¹¹². Diríamos que «desaparece» únicamente en el sentido hegeliano de esa palabra en la medida en que Hegel va ahondando en la comprensión de la Dialéctica histórica y por tanto en la

109. Aduzco tres citas con idéntico significado, si bien la palabra *Veräußerung* aparece en toda su fuerza en la última. Son del fragmento *Die Positivität der christlichen Religion*. Dice Hegel: "Durch diese fremde Gesetzgebung ist also der Vernunft und dem Verstande die Freiheit, d.h. die Fähigkeit, Gesetzen, die ihnen eigentümlich, die in ihrer Natur gegründet sind, zu folgen, genommen" (Nohl, p. 189). Y hablando de la ascética que imponía la Iglesia:... "Die gar keinen Gedanken mehr zollfrei, keine Handlung, keinen unwillkürlichen Anblick, keinen Genuss, welcher Art er sei, Freude, Liebe, Freundschaft, Geselligkeit unkontrolliert, lässt... Die Asketik schreibt der Seele ferner eine Menoe Exerzitionen vor, durch die sie bearbeitet werden soll" (p. 205). Y más adelante: "...dass es einem solchen fremden Kodex unterworfen sei... so ist die ganze Gewalt der Kirche unrechtmässig; und auf das Recht, sich selbst sein Gesetz zu geben, sich allein für die Handhabung desselben Rechenschaft schuldig zu sein, kann kein Mensch Verzicht tun, denn mit dieser Veräußerung Hörte er auf, Mensch zu sein" (p. 212). El fragmento es de 1796. (Subravado, R.F.). Un estudio pormenorizado de esta época y en esta dirección puede verse en Paul ASVEID: "La pensée religieuse du jeune Hegel" cit., y cuyo subtítulo es "liberté et aliénation", especialmente pp. 49-65.

110. Véase nota anterior. Cf. G. LUKÁCS: *Der junge Hegel*, cit., pp. 114 y ss. (*Die Bedeutung der "Positivität" für die gedankliche Entwicklung Hegels*) y los lugares que cito en la nota siguiente.

111., G. LUKÁCS, cit. p. 656 y ss. También J. HYPOLITE: *Introduction à la Phil. de l'histoire de Hegel*, cit., p. 37, etc.

112. G. LUKÁCS: cit., p. 656 constata cómo, aunque vaya disminuyendo su relieve y función, permanece siempre en un *transfondo* real (*Hintergrund*) y, en resumen, "er verschwindet niemals vollständig". Véase lo que añadimos en la nota 37 del cap. I de este estudio. El mismo G. Lukács reconoce la dificultad de describir la historia exacta de evolución de estos términos-positividad, alienación, mediación- hasta llegar a la Fenomenología donde cobran su sistematización

aceptación de esa «positividad» como segundo momento *necesario* de la misma.

En la Fenomenología las palabras *Entäusserung*, y *Entfremdung* (extrañamiento y enajenamiento) traducen ya el concepto preciso y adquieren así una significación central. Se trata de un momento esencial del espíritu al devenir otro para ganar la totalidad de la experiencia personal e histórica. Es fundamental advertir aquí también el doble significado que puede tener la palabra enajenación o alienación. No es el hecho de la enajenación en sí del espíritu la que lo decidirá, sino el término siguiente de la dialéctica. Si el ser-otro o ser enajenado es medio para reasunción dialéctica y ésta se produce; si es enriquecimiento mediante la autosuperación, la «alienación» será buena además de necesaria. Si, por el contrario, el espíritu se anquilosa en las formas de su expresión, de «otroidad», se «cosifica» sin llegar a convertir la objetividad o positividad producida en propia subjetividad, la «alienación» será mala y significará una de las formas más altas de esclavizamiento. Tal es, por ejemplo, el momento de la «conciencia infeliz o desdichada» tan trabajosamente analizado en la Fenomenología¹¹³. En resumen, cuando la alienación se convierte en «cosificación» es mala y opresora, negadora de la libertad y de la esencia humana. Cuando el momento de la «alienación» se reabsorbe en el de «apropiación» en la subjetividad del espíritu es buena. Entonces a la categoría de alienación corresponde en su lado paralelo, positivo y bueno, la categoría de la «*Er-innerung*», es decir, re-interiorización o entrañamiento. La «*Er-innerung*», es así la categoría histórica de la condensación del espíritu, de la presencia actual del pasado, del «entrañamiento» de la Historia. Para ello interviene otra categoría también muy hegeliana: la *mediación*. Por la mediación, la «alienación» pasa a ser «alienación de sí misma», es decir, alienación de la alienación o «negación de la negación».

«La historia es el devenir *que se sabe y se media*» (*das wissende, sich vermittelnde Werden*), el espíritu enajenado en el tiempo. Pero

conceptual. En los dos puntos que ponemos seguidamente sobre la Fenomenología resumimos esa sistematización remitiendo con gusto al amplio apartado de G. Lukács sobre el tema bajo el título: *Die "Entäusserung" als philosophischer Zentralbegriff der "Phänomenologie des Geistes"* (pp. 656-692). También puede consultarse Gottfried STIEHLER: *Die Dialektik in Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (traducción española de S. Marchán Fiz: *Hegel y los orígenes de la Dialéctica*, Edit. Ciencia Nueva. Madrid, 1964, capit. X: *El extrañamiento*, pp. 211-261), con amplio contexto a las significaciones marxistas del tema de la "alienación".

113. *Phänomenologie des Geistes*, edic., cit. p. 158: *Das unglückliche Bewusstsein* o también "*dieses unglückliche, insich entzweite Bewusstsein*", etc.

esta enajenación es a la vez enajenación de sí misma, lo negativo es negativo de sí mismo. Este devenir representa un perezoso movimiento y una sucesión correlativa de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales va apareciendo equipada con la riqueza plenaria del espíritu. Y desfilan con tanta perezosidad porque la mismidad (*das Selbst*) tiene que penetrar y digerir toda esa riqueza de su substancia. Como su consumación consiste en saber perfectamente lo que es, su substancia, este saber es un entrar en sí mismo (*Insichgehen*) en el cual abandona su existencia dada (*Dasein*) y reinterioriza su forma (*und seine Gestalt der Erinnerung übergibt*)¹¹⁴

Pasamos con ello al sistema definitivo. En él, el primer significado de la palabra alienación es la naturaleza. La naturaleza es la primera y radical enajenación o extrañamiento del espíritu. En su ser-otro, su ser-de-otro-modo, su ser-fuera-de-sí. Y además esta enajenación no es lugar de paso o tránsito. No es alienación dialéctica. Para Hegel, la naturaleza queda congelada en la enajenación pura. Su llegar a ser es pura exteriorización del espíritu. Y la naturaleza es el quedar estancado en esa exterioridad. Es, por ello, enajenación irredenta e irredimible¹¹⁵. Cuando el espíritu quiere seguir su carrera, su realización, tiene que comenzar, como vimos, desprendiéndose de la naturaleza, emergiendo de ella y sacudiendo los pies de su aprisionamiento. En ella no cabe la historia y por ello no la tiene. Tampoco la tienen las *naciones* que son la limitación de elementos naturales en un ámbito espacial y temporal. Sólo la tienen los pueblos que han llegado a ser Estado, es decir, que han llegado a configurarse como espíritu objetivo, o tal vez fuera más exacto decir aquí como «espíritu *objetivado*». La floración más cumplida de la historia de un pueblo es cuando él se ha dado ya a sí mismo esta «objetividad». Viene después el goce de la misma, y, por fin, la decadencia¹¹⁶. Esta es la dialéctica de los pueblos.

Pero aquí comienzan justamente los enigmas. ¿Qué es el espíritu objetivo para Hegel? ¿Es alienación, es apropiación, es ambas cosas a la vez? ¿Cómo opera en el la dialéctica? A primera vista parece-

114. *Ibid.*, p. 563. Es lamentable que la traducción de W. Roces (cit. p. 472) no refleje aquí el significado técnico de la *Erinnerung* hegeliana.

115. N. HARTMANN: *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (1929) cit, II, p. 283, dice con razón, por este motivo y las consecuencias que entraña, que aunque Hegel ha tratado ampliamente la filosofía de la naturaleza, ésta no ha dejado de ser simplemente más que una hijastra (*ein Stiefkind*) suya.

116. *Die Vernunft...* p. 68. Gaos, p. 49.

rían estas preguntas bastante ociosas. Ahí está toda la sección segunda de la parte tercera del sistema de Hegel. Ese es el «espíritu objetivo». Es el derecho, la moralidad, la eticidad, el Estado y, en juego de todos estos contenidos, la Historia universal. Aparte de esta exposición de la Enciclopedia, ahí está también toda la filosofía del Derecho, es decir, las leyes, la sociología, el derecho nacional e internacional, la cultura, las costumbres, los usos, los gustos estéticos, los ideales y otra vez la Historia. Ese es el espíritu objetivo. Pero las dificultades comienzan y se van aumentando en la medida en que queremos irle al cuerpo a esa noción y conjugarla con el movimiento dialéctico que es la historia. El «espíritu objetivo» es una noción ambigua y paradójica. Es ambivalente. Y es preciso anexionarla a otras si queremos salvarla como dinámica y si no queremos embarcarnos en un callejón sin salida.

Además es preciso añadir que es la noción central, nuclear, modular, de toda la Filosofía de la Historia de Hegel. Es la que más rendimiento y mayor influjo ha ofrecido a la posteridad. Nicolai Hartmann, al enfrentarse con ella y después de analizarla detalladamente, termina por afirmar: «el concepto de espíritu objetivo surge de una intuición pura y es un genuino descubrimiento; constituye una conquista imperdible de Hegel, es decir, lo suprahistórico (*ein Übergeschichtliches*) de su filosofía¹¹⁷.

En primer lugar, aunque «no venga exigido por ninguna necesidad del sistema» y sea «anterior a él» hay que añadir que es una pieza necesaria en el engranaje de la Dialéctica. Dejemos que nazca de una «intuición»; pero toda intuición viene dada por el encuentro de algo necesitado y presentido con la realidad que da «respuesta» a esa necesidad y presentimiento. Toda intuición es el resultado de un estar alerta, ojo avizor y «presto el atento oído».

En segundo término, el «espíritu objetivo» no es un *concepto dialéctico*¹¹⁸. Hegel dice que sólo es «en-sí»¹¹⁹. Además —y esto es lo decisivo y claro— el «espíritu objetivo» no tiene conciencia. No es conciencia, no tiene un para-sí. Es, como decía Ortega de la sociedad,

117. L.c., p. 303. El análisis que N. Hartmann ha hecho del «espíritu objetivo» de Hegel me parece uno de los más perspicaces y certeros. La exposición que sintetizo en el texto le es ampliamente deudora a él.

118. N. HARTMANN; *Ibid.* p. 391. En esta y en las citas siguientes utilizo la traducción española de E. Estiú: *La Fil. del Id. alemán*, cit. II.

119. *Ibid.* p. 392.

el «gran desalmado». Al ser solamente «objeto» en sí, es pura residua-
ción, hecho mostrenco.

Pero quedarnos aquí sería olvidar su parte activa y positiva. El «espíritu objetivo» es algo superior al espíritu individual, es supraindividual. Es un poder, o mejor una concatenación de poderes supra-individuales que vienen significados en cada momento histórico por lo que Hegel llama «el espíritu del tiempo». Es algo que envuelve, trasciende y supera a los individuos y que a la vez reside en ellos, habita en ellos, los forma y configura a su imagen y semejanza. «Es un elemento vital dentro del cual nos encontramos, y fuera de él no podríamos tener existencia alguna; por decirlo así, es el aire espiritual que respiramos. Es la esfera espiritual en la que el nacimiento, la educación y la época histórica nos sumerge, y crecemos dentro de ella; es ese algo universal que nos es conocido en la forma de los poderes supraindividuales de la cultura que, sin embargo, son reales, tales como las costumbres, el lenguaje, los modos de pensar, los prejuicios, las valoraciones dominantes. Contra semejante poder el individuo es casi impotente e indefenso, porque es una fuerza que penetra en su propia esencia, tanto como soporta y plasma la de todos los demás.

«Este notable algo, es un *medium*, a través del cual vemos, captamos, juzgamos, valoramos y tratamos todas las cosas»¹²⁰. En cierto sentido, «en él vivimos, nos movemos y somos».

Pero si no tiene conciencia y si no es dialéctico ¿cómo funciona en él o mediante él la Dialéctica de la Historia? La conciencia del espíritu objetivo reside en los individuos; los individuos tienen conciencia de él en la conciencia de sí mismos. No hay dialéctica del espíritu objetivo sino dialéctica de la Historia. La conciencia individual es la fuerza motora; pero esta conciencia nunca adecua en su contenido al espíritu objetivo. Va tras él, en lucha de alcance, de adquisición, de realización. El espíritu objetivo no es devenir; pero el devenir histórico se realiza por esta lucha de lo individual por llegar a su altura, que es la altura del espíritu del tiempo. Pero es preciso todavía precisar más. El sujeto del devenir histórico, decíamos, no es el espíritu individual de este o aquel individuo, sino el «espíritu de un pueblo» (*Volksgeist*). El espíritu de un pueblo, en un momento dado de la

120. *Ibid.*, p. 393.

Historia de la Humanidad es el que «encarna» al espíritu universal. El espíritu individual que «encarna» y acuna en sí el «espíritu del pueblo» es el *Héroe*. De la conciencia del héroe brota e irrumpe el meollo dinámico de la Historia. El «espíritu objetivo» es el medio en el que toma cuerpo la realización de esta dinámica. El hombre, como tal, es así y a la vez, padre e hijo de la Historia. Pero hay además otro nivel o eslabón inesquivable. Es el «espíritu absoluto». Este espíritu es la unidad o conexión y síntesis del subjetivo y del objetivo¹²¹. Hay que repetir insistentemente, como lo hace Hegel, que el Espíritu es uno. Y que no hay dilema ni dualidad entre lo eterno y lo temporal, entre las presuntas «verdades eternas» y las formas y usos pasajeros de los hechos históricos. La esencial inadecuación del «espíritu absoluto» en las formas temporales del «espíritu objetivo» es la otra fuente dinámica del devenir histórico. Definiríamos entonces al «espíritu objetivo» como lo supratemporal *temporalizándose* o la *temporalización* de lo supratemporal. Y ésta es la dinámica que viene de arriba, la inquietud del Absoluto en su realización, siempre inadecuada de lo finito. Es espíritu objetivo viene a ser así, otra vez, el «tertium datur» de la Lógica hegeliana.

Aquí está su suprema verdad, pero también su constante riesgo para la dialéctica histórica. El hombre puede ilusionarse (*täuschen, sich Täuschungen hingeben*) con el espíritu objetivo, con su expresión histórica dada y equiparlo o confundirlo con lo absoluto en sí y para sí. Cortar esa dinámica del para-sí del espíritu y pretender absolutizarlo en el en-sí de la objetivación temporal. Y es entonces cuando se realiza la *suprema alienación histórica*, el gran pecado histórico: hacer de lo temporal algo eterno. La no-coincidencia permanente entre la «objetivación» del espíritu y el espíritu absoluto se falsea y se hace aparecer como «coincidencia». Y entonces se realiza la gran mentira de la Historia, el crimen de infidelidad a la Historia y al absoluto mismo; el «espíritu objetivo» se convierte entonces en el gran caparazón muerto de lo que fue. Es un apéndice sin sentido y absurdo. Y lo devenido se convierte en revenido y putrefacto. Es la gran tragedia de las crisis históricas. Al hombre se le quiere hacer vivir en ese caparazón que hiede a carne muerta, de la que el espíritu se ha ausentado.

121. *Ibid.*, p. 393.

El hombre que va realizando su libertad, en busca de ella y de sus modos auténticos de expresión queda así oprimido y sojuzgado bajo el peso del aire enrarecido que emana de lo inanimado y podrido. Es la más triste de las esclavitudes y que puede llegar al extremo de pensar que ha nacido para ella. Puede llegar al extremo de aceptar como fin lo que sólo habría debido ser un medio. La Historia se ha congelado. El constante «resolverse» del espíritu absoluto en el objetivo ha desaparecido y no se ven siquiera las huellas iluminadas de su tránsito. Entonces la enajenación es total y se llamaría deshumanización o des-espiritualización. En la historia en que todo fluye, no fluye el espíritu absoluto más que haciendo saltar a cada instante en los carriles del tiempo, al «espíritu objetivo» en cuanto objetivado y mostrenco mediante la conciencia del espíritu subjetivo en los hombres y los pueblos. Querer parar esa dialéctica traerá consigo la desilusión (*Enttäuschung*) de todas las ilusiones, y la muerte. Es el precio a la infidelidad de la dialéctica. Cuando en los momentos críticos el hombre se percata de la fuga del espíritu y quiere ser fiel a su llamada y a la incitación de su nuevo camino surgen las necesidades de las nuevas configuraciones históricas que han de realizarse, de las nuevas estructuras como ropaje apropiado en que ha de habitar ese espíritu y para hacerlas surgir y crearlas vendrán las revoluciones, el salto sobre las aparentes colisiones de derechos y de reglas de conducta, los golpes de estado, las guerras si es preciso. El hombre se sentirá infeliz y dividido, pero en la conciencia de esa división y en llevarla a su extremo y embarcarse en el apunte hacia lo nuevo estará su salvación. Algo ha de morir para seguir viviendo el todo. Ha de morir el grano para que dé fruto. Y toda muerte traerá la resurrección al tercer día. Todo ha de estribar en esto: en ser fieles al engranaje de ese movimiento animal y animado, lento e inexorable, del monstruo de la Historia.

Varios de los textos hegelianos que citaré en el siguiente apartado bastarán para confirmar plenamente la última parte de éste que, de pretenderlo, bien podría ir empedrada a cada línea de ellos.

c) *La Reasunción.*

El alma de la Historia es viajera esencial y su verdad consiste en andar. «La historia del espíritu es su acción (Tat); pues él es solamente lo que hace. Su acción consiste en hacerse a sí mismo objeto de su conciencia: comprenderse en cuanto desplegándose (*sich selbst aus-*

legend zu erfassen). Este comprenderse es su ser y su principio y la plenitud de este aprehenderse encierra a la vez su alienación (*Entäusserung*), y la salida o superación (*übergang*) de la misma. Dicho formalmente: el comprender lo alcanzado y el salir de la alienación (*aus der Entäusserung, in sich gehende Geist*), es una misma cosa. Con ello, el espíritu se sitúa en un nuevo grado con relación al que estaba ¹²².

En la anotación a este punto Hegel precisa cómo es éste el camino de la auténtica *educación* de la Humanidad, meta y sentido de varios antecesores —desde S. Agustín a Lessing— al señalar el porqué de la historia ¹²³. El «conócete a ti mismo» es la ley del espíritu y al conocerse se eleva a un grado superior al que estaba. Para los que no lo entiendan así, la palabra espíritu será una palabra vacía y la historia un juego superficial de pasiones y contingencias. Este es el «plan de la Providencia» y comprenderlo en cualquier otro sentido indica sencillamente no comprenderlo ¹²⁴.

Es preciso distinguir aquí, antes de seguir adelante, dos estadios de la «reconciliación» en la dialéctica histórica. Hay ciertamente una «reconciliación» final y «absoluta» de la que se nos habla en las últimas páginas de la Fenomenología, y que consiste en el saber absoluto o también en el tránsito del espíritu objetivo, después de los avatares de sus «objetivaciones históricas», al «espíritu absoluto». Este tránsito puede interpretarse efectivamente como una finalización o acabamiento de la Historia. Hegel, según esta expresión definitiva de la «reconciliación», puede ser interpretado como liquidador de la Historia. La Historia se habría acabado en él. No quiero entrar aquí en esta discusión ¹²⁵, que de hecho daría lugar a un amplio libro si se hubieran de

122. *Grundlinien der Phil. des Rechts*, cit. n.º 343. (p. 289).

123. Aparte de la cita que pongo en la nota siguiente, puede verse tratado expresamente el tema en "Die Vernunft in der Geschichte", cit. p. 65 y 66. Gaos 46-48. Aquí se llama a la educación (*Bildung*) una categoría (*Kategorie*) histórica, pero que puede ser igualmente "formativa" que "deformativa" según se oriente hacia lo universal o hacia los particularismos. En el primer caso es formativa (*Überbildunk*), y en el segundo deformativa (*Verbildung*). Es verdadera educación cuando el individuo o un pueblo sabe imprimir en sus actos el marchamo de lo universal: "Die Bildung also drückt die einfache Bestimmung aus, dass einem Inhalt der Charakter des Allgemeinen aufgeprägt werde."

124. *Grundlinien...* cit. p. 389.

125. Ya he aludido al tema anteriormente. Para este contexto pueden verse las referencias apropiadas en G. Lukács: "der junge Hegel" pp. 665-667; R. Garaudy: *Dieu es mort*, cit. pp. 272-274, etc.; E. Bloch: *El pensamiento de Hegel*, cit. p. 206 y ss. y como ataque expreso al R.K. Maurer: *Hegel und das Ende der Geschichte*. Kohlhammer, Stuttgart.

También Ortega se hizo cargo de la cuestión al topar con el asunto en su estudio sobre Hegel y América (o.c., II, 1950), p. 566. A pesar de que el tema de América como *porvenir* le ofrecía una baza importante para rechazar la acusación de que Hegel clausuraba en sí mismo la Historia Ortega se decide incuestionable por la opinión opuesta que era entonces sencillamente la común, si bien conoce también el apunte por el que se orientaba la opinión que defendía a Hegel de ese taponamiento irremediable del curso de la Historia. Dice literalmente Ortega: (El pensamiento de

recoger los puntos de vista en que se basan las distintas tomas de posición. Me interesa solamente poner de relieve el que antes de esta «reconciliación» definitiva, presuntamente acabadora de la Historia, hay otra constante «reconciliación» temporal y que es ésta la que denominamos como tercera categoría de la Historia. Es más, debo adelantar que yo no creo en ese «acabamiento» hegeliano de la Historia, en ese decretar el enfundamiento del futuro de la Historia, por Hegel, en su momento histórico. Y la razón fundamental, que aquí no puedo demostrar con todos los detalles que habría de aducir, es que prefiero un Hegel lógico hasta el final o un Hegel lógico en una parte de sí mismo y que después por un juego de «interpretaciones» le hagamos ver en contradicción consigo mismo. Un Hegel dialéctico que, al fin, y por facilitarnos razones, le tendríamos que convertir en estático.

En todo caso, no se debe confundir esa presunta o real «reconciliación final» o definitiva con las «reconciliaciones» como momentos del caminar del espíritu, que, como diría nuestro poeta «se hace camino al andar».

Ciertamente estas «reconciliaciones» comienzan por el «reconocimiento» de lo que el espíritu ha hecho, porque eso es justamente lo que es. El espíritu es su «acción». Pero al plasmarse en su acción se convierte en su propio objeto, se da a sí mismo una existencia. En la dinámica general de la historia, esto ocurre con el «espíritu de los pueblos». El espíritu hace «su mundo» en un determinado espacio geográfico. Allí se «objetiva» es decir se da su religión, su culto, sus cos-

Hegel) "es un pensamiento de Faraón que mira el hormiguero de trabajadores afanados en construir su pirámide. A él debe el sistema de Hegel su carácter de sistema cerrado, sin evolución más allá de sí mismo, sin mañana. El presente, para Hegel, no es un tiempo cualquiera; es éste y sólo éste. Y por eso nuestro presente no cambiará en nada esencial, perdurará idéntico, sin preterir jamás... El historiador que con su persona cierra, taponar el curso futuro de la historia es arrastrado por él —no lo domina, hace de sí un pretérito perfecto. Y la defensa que de la filosofía hegeliana se ha hecho, diciendo que en ella misma está previsto el lugar que ella ocupa— ser la verdad de su época —(como el rey que deja en el monumento preparada su tumba)— revela una acepción de relativismo que pondría fuera de sí al imperial, al "absoluto" Hegel. Tal relativismo sería escepticismo. Esa verdad para un tiempo no es la verdad. De todos modos, el tema de nuestro tiempo —la unión de lo temporal y lo eterno— no está resuelto en Hegel". Habría mucho que apostillar a estas palabras de Ortega y lamento que no pueda ser éste el lugar. En primer término es preciso replicarle rotundamente que ese problema que él llama de "nuestro tiempo" es justamente el planteado y titánicamente trabajado y casi el tema único que traspasa todos los demás de la Filosofía de la Historia de Hegel. Y además al único que da una solución —discutible o errónea, pero solución— que engloba en sí todos los demás problemas históricos, y fundamentalmente el de su Dialéctica. Sin la unión de lo temporal en lo eterno no habría Dialéctica posible en Hegel, comprensible en la estructuración de Hegel. Cómo ambas opiniones son posibles y defendibles —la de la "clausura" absoluta de la Historia y la de su continuidad temporal— al debido nivel de profundidad hegeliana, puede verse en M. ROSSI: *Drei Momente der Hegelschen Dialektik: ihre Entstehung, ihre Formulierung, ihre Auflösung*, en Hegel-Jahrbuch (1961) I. Halbband, pp. 11-23. La discusión sigue todavía en pie y espero que en alguna próxima ocasión pueda ocuparme ampliamente de ella.

tumbres, sus usos, su constitución, sus leyes, sus instituciones. Cuando y mientras el espíritu es activo en estas «objetivaciones» no se ha producido todavía la escisión ni la alienación. Su «objetividad» es su vida. Esta coincidencia parcial e histórica marca los momentos de plenitud de la vida de un pueblo, de su estado creador, de su —como dice Hegel— «edad florida»¹²⁶.

Pero a partir de ahí comienza realmente su decadencia. Los pueblos y los individuos que viven inmersos en ese «estado» de situación devenida, la quieren convertir en definitiva y lograda, en absoluta. Y el espíritu de los pueblos y de los individuos comienza a perecer en el goce de sí mismo, en el olvido de lo universal, en el desprenderse de la eterna inquietud que agita al espíritu. La vida comienza a ser holganza. No hay oposición, no hay lucha. Y el florecimiento se convierte en deshojamiento, en decaimiento y en muerte. Lo negativo, lo que todavía falta por conseguir, no aparece como algo que superar. Los pueblos y los individuos que viven en él corren hacia su caducidad. Lo triste de este estado de cosas es que los individuos y los pueblos pueden sentirse muy a gusto con este *rebus sic stantibus*. Este estado puede compararse a la alienación de la naturaleza. El espíritu en ese estado de placidez gozosa y mortecina, confunde lo institucionalizado como un algo hecho de siempre y para siempre. La alienación es riesgo de muerte.

Pero, hemos de volver a la esencia del espíritu y saber que es actividad fontal, y que esta «paralización» es sólo aparente y que lo que indica es sólo la «infidelidad» de los pueblos y de los individuos al espíritu mismo. La necesidad satisfecha con la «institucionalización» ya no existe. Han surgido otras. Luego «la institución debe suprimirse» y el espíritu se «reconcilia con su caducidad»¹²⁷ abandonándola. Y de nuevo «la vida sucede a la muerte»¹²⁸. Para ello, hay que tener en cuenta que el espíritu universal no muere¹²⁹. Tampoco se repite en el devenir histórico como se repiten los ciclos temporales de la naturaleza. «La resurrección en la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la

126. *Die Vernunft...* pp. 66-68. Gaos, 48-49.

127. *Die Vernunft...*, pp. 68-69: Dann ist auch die Einrichtung **aufzuheben** und es tritt bedürfnislose Gegenwart ein... Die Vergänglichkeit ist es, die uns erschüttern kann, die wir aber tiefer als notwendigerkennen in der höhern Idee des Geistes. Da ist der Geist so gesetzt, dass er dadurch seinen absoluten Endzweck vollbringt; und so müssen wir mit seiner Vergänglichkeit **versöhnt** werden. (Subrayado, R.F.).

128. *Ibid.* p. 70.

129. *Ibid.* p. 71.

aburrida historia de siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, el asunto varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un progreso. Esto es lo que sucede en esa disolución del espíritu de un pueblo por la negatividad de su pensamiento; de tal modo, que el conocimiento, la concepción pensante, es fuente y cuna de una forma superior, en un principio, en parte conservador y en parte transfigurador. Pues el pensamiento es lo universal, el género, que no muere, que permanece igual a sí mismo. La forma (*Gestalt*) determinada del espíritu no pasa naturalmente en el tiempo, sino que es absorbida (*aufgehoben*) en la actividad espontánea de la autoconciencia. Como esta absorción (*Aufheben*) es una actividad del pensamiento es a la vez conservación (*Erhalten*) y transfiguración (*Verklären*). Y así el espíritu absorbiendo (*aufhebt*) por un lado la realidad, la consistencia de lo que el espíritu es, gana a la vez la esencia, el pensamiento, lo universal, *de lo que fue*¹³⁰. Así pues, lo mismo que la historia universal se puede explicar como «alienación en el tiempo»¹³¹, la reconciliación, tiene también su itinerario temporal de realizaciones, si bien puede admitirse o al menos discutirse que la «reanudación» de la historia en el sujeto absoluto sea una «supresión» (*Aufhebung*) del tiempo, como consecuencia subsiguiente a la supresión (*Aufhebung*) de la objetividad u objetivación (*Gegenständlichkeit*)¹³². Insisto en ello para no hacer pasar la dialéctica histórica en el momento de esta «reconciliación» a lo que en realidad es «suprahistórico» que es el espíritu absoluto. Esta superación o absorción o «reconciliación» es la que se verifica única y exclusivamente en el Arte, la Religión y la Filosofía; pero no en cuanto tal como exclusivamente histórica. Y es precisamente esta cara histórica de la misma la que aquí nos interesa. La otra ha de verse y constatarse en las configuraciones del «espíritu absoluto» en cuanto tal, es decir, en ese nivel que, desde la historia, la supera en un eterno presente.

Pero el proceso histórico se realiza por fases (*Stufen*), como ya dijimos, y esas fases son el juego dialéctico de estas categorías. Tal vez

130. *Ibid.* p. 70-71. Gaos, 50.

131. Cf. G. Lukács, *cit.* p. 666.

132. G. Lukács, *l. c.*

la palabra más exacta para este modo de reconciliación sería la de mediación (*Vermittlung*) que emplea en concreto Hegel en estos pasajes¹³³; pero la significación es la misma. Mediante esta dialéctica el espíritu se eleva y va integrando en una *totalidad* que se comprende a sí misma (*zu einer sich erfassenden Totalität*)¹³⁴. Y esta es la Historia.

Cuando el espíritu ha producido su obra (objetivado) ha de traerla a la reflexión. Así «logra tener conciencia de la limitación que aqueja a sus determinaciones... y descubre las razones para separarse de ellas»¹³⁵. Es el momento de avanzar, de no quedarse petrificado, estancado, alienado. Su estado de alerta pedirá razones a las instituciones mismas y no se las podrán dar. Viene la escisión o ruptura (*Zerrissenheit*). El tiempo ha realizado su labor corrosiva (*das korrosive des Negativen*), dice Hegel¹³⁶. Pero el espíritu activo destruye también todo contenido determinado y se desprende de él. Lo objetivado que no responde al presente aparece como algo impuesto desde afuera, algo que limita y el espíritu debe destruir. Y esta destrucción, «como obra del pensamiento», es a la vez producción, el sacar a flote (*Hervorgehen*) un nuevo principio. En él se contiene lo anterior pero ahora se trata de hacer una obra nueva, que responda a su presente. El ciclo se inicia, se cierra y se vuelve a iniciar de nuevo. Es así como «el espíritu se busca a sí mismo»¹³⁷.

IV Pantragismo y Teodicea

Nada grande se realiza en el mundo sin pasión. Este principio hegeliano¹³⁸ es preciso entenderlo en su significado más profundo y a la vez literal: sin pasión, quiere decir sin fuerza, sin ímpetu arrollador, ola y vendaval irreprímibles del espíritu. Sin pasión, quiere de-

133. *Die Vernunft...* p. 74.

134. *Ibid.*, p. 75.

135. *Ibid.*, p. 178.

136. *Ibid.*, *ibid.*

137. *Ibid.* p. 181: Und so hörte die Zerrissenheit auf, und er wäre in sich befriedigt. Hier wäre der Endzweck der Welt. Die Vernunft erkennt das Wahrfafte, an und für sich Seiende, das keine Beschränkung hat. Der Begriff des Geistes ist Rückkehr in sich selbst, sich zum Gegenseitigen zu machen; also ist ein Zweck da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, der Geist sucht sich selbst. (Subrayado, R.F.).

138. Ya Kant citaba la frase con un previo "se dice" que "nada grande se ha llevado a cabo en el mundo si pasiones violentas" (*Anthropologie*, 1798, parágrafo, 71). La frase no es, por tanto, original de Hegel, pero sí el sentido en el contexto que le da. Para Kant las "pasiones" son un mal que se debe evitar. Sólo a un poeta se le podría permitir, dice Kant, escribir que "la razón es la brújula y las pasiones los vientos". (Se refiere a Pope y, según W. Kaufmann —Hegel, cit. p. 27— al *Essay en Man* donde Pope escribe: "Diversamente navegamos por el vasto océano de la vida con la razón como rosa de los vientos, más la pasión de galerna"). En cambio para Hegel la pasión es una fuerza buena y necesaria según el sentido que exponemos.

cir también sin sufrimiento, sin cruz, sin dolor, sin muerte. La historia, nos había dicho en la Fenomenología, es «el calvario del Espíritu absoluto»¹³⁹ Y la Filosofía que medita y contempla esta aventura es «el Viernes Santo especulativo»¹⁴⁰ Todo esto tiene olor, color y sabor de Tragedia. La Historia es un monstruo divino y tiránico, ira de Dios y camino de la amargura redentora. Mueren los individuos, mueren los héroes, mueren las instituciones, deben morir, y «hasta los muertos morirán un día», que diría nuestro Unamuro. Sólo el espíritu no muere y sobrevuela sobre las aguas nebulosas. Su altar es el ara sacrificial de todo lo que se engendra, nace, vive y sufre en el tiempo. El altar de los holocaustos va creciendo, envuelto en el incienso húmedo de la sangre de todas las víctimas, que van construyendo el gran templo de Dios, su autorrealización y autosatisfacción. Otra vez, *Historia sive Deus...*¹⁴¹.

«Nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión»¹⁴². En la Historia universal el primer principio es la Idea, y el otro... la pasión humana, brazo alargado de la aterna inquietud del espíritu. Ambas forman la trama y la urdimbre en el engranaje de la Historia universal. La Idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende¹⁴³. Las pasiones son el elemento activo, porque «lo universal ha de realizarse mediante lo particular»¹⁴⁴. Hay una especie de impulso casi animal, incontrolado, en el hecho de que el hombre ponga toda su energía al servicio de una «causa»¹⁴⁵. «La pasión es lo que llamamos también entusiasmo... El hombre político no es entusiasta; necesita tener esa clara perspicacia que no suele ser atributo de los entusiastas». De ahí que tenga que servirse de los que se entusiasman. «La pasión es la condición para que algo grande nazca del hombre; no es, pues, inmoral. Cuando este entusiasmo es de naturaleza verdadera es a la vez frío (*kalte*)¹⁴⁶.

139. *Phänomenologie des Geistes*, edic. cut, p. 564: ..."beide zusammen (lo contingente y lo necesario), die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit..." (Subrayado, R.F.).

140. *Glauben und Wissen* (de 1802), en *Werke* (Glockner, I), p. 433: *speculativen Karfreitag*.

141. Nótese la variación y el cambio o transformación hegelianas con respecto a Spinoza, para quien el lema era "*Natura sive Deus*". Cf. J. D'Hond: *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*. P.U.F., París, 1966, p. 182.

142. *Die Vernunft...* p. 85: ...so müssen wir überhaupt sagen, dass nichts Grosses in der Welt ohne Leidenschaft volbracht worden ist.

143. *Ibid.*, p. 83.

144. *Ibid.*, p. 85.

145. *Ibid.*, p. 101. Gaos, 78

146. *Ibid.*, p. 101.

Cuando con estas ruedas comienza a dar sus vueltas dialécticas el carro de la Historia, a una primera vista —(*nächste Ansicht der Geschichte*, dice Hegel, y es muy importante este detalle¹⁴⁷), he aquí que constatamos:

«Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no sólo a ellas, sino también, y aún preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando con dolor esa caducidad y —ya que esta decadencia no es obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana— con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas, o por lo menos la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas. Y para olvidar el disgusto que esta primera reflexión pudiera causarnos, nos refugiaríamos tal vez en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestros fines e intereses, que exigen de nosotros no el duelo por el pasado, sino la mayor actividad. También podríamos recluirnos en el egoísmo, que permanece en la playa tranquila, y contemplar seguro el lejano espectáculo de las confusas ruínas. Pero aún cuando consideremos la Historia como el ara sacrificial ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente esta pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?»¹⁴⁸.

De esta perspectiva general podemos pasar a la consideración del destino que aguarda y sigue a los grandes personajes, a los portadores del espíritu, a los «individuos históricos» a los «héroes». Tienen, en primer lugar, su función irremplazable de realizadores del espíritu uni-

147. *Ibid.*, p. 79. Subraya Hegel.

148. *Ibid.*, p. 80. Gaos, 59-60.

versal encarnado en un pueblo, de romper las ligaduras que lo atan al pasado muerto, de quebrantar el momento solidificado, petrefacto, gélido y momificado de la historia. Ellos son los que la hacen avanzar. Saben lo que quieren. Saben la verdad de su mundo (*die Wahrheit ihrer Welt*) y por eso saben también lo que se proponen y deben conseguir. Son los conductores de almas (*Seelenführer*),¹⁴⁹ órganos del espíritu substancial, y su tarea consiste en traer a la conciencia del mundo lo obscuramente presentido o inconscientemente deseado por los demás. Tienen que elevar el espíritu a un nuevo grado de su desarrollo dialéctico. Deben sacar a la luz del día el espíritu oculto que «llama a las puertas del presente». El espíritu está todavía subterráneo, aún no ha llegado a la existencia y quiere surgir a la presencia de la realidad. Hay que «romper la cáscara que encierra un meollo distinto del que le corresponde»¹⁵⁰. Ellos expresan lo que en verdad está en el corazón del tiempo. Por eso precisamente «alcanzan los héroes su poder en el mundo». «Saben lo que su tiempo quiere, y eso es lo que quieren ellos mismos»¹⁵¹.

Pero de aquí arranca el rojo sino de su tragedia. Si nos acercamos a ellos, vemos que no han sido nunca dichosos. Han tenido que tomar sobre sus hombros la tarea del espíritu y afrontar su quehacer en contra de las opiniones del común de los hombres. No han podido elegir la dicha, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo. No han podido gozar. Han sido su obra, es decir, su pasión. Han bebido el cáliz amargo de su misión, y una vez alcanzado su fin, «semejant cáscaras vacías y caen al suelo»¹⁵². Mueren asesinados como César, jóvenes como Alejandro, o deportados como Napoleón... «Los que estén necesitados de consuelo, pueden sacar de la historia este consuelo horrible: que los hombres históricos no han sido felices».¹⁵³

A ello se añade la incomprensión en que han de vivir y el cortejo de envidias que les ha de seguir en todo momento. Su pasión se interpretará como egoísmo, y como defectos sus entusiasmos. Cuando en realidad su pasión es la energía que va haciendo pasar el «en sí» del espíritu al «para-sí» en el surco de la realización de lo universal¹⁵⁴. Su

149. *Ibid.*, p. 99. Gaos, 76.

150. *Ibid.*, p. 97. Gaos, 74.

151. *Ibid.*, p. 99. Gaos, 76.

152. *Ibid.*, p. 100. Gaos, 77.

153. *Ibid.*, *Ibid.*,

154. *Ibid.*, p. 101.

conducta queda expuesta a la censura de la masa esclava. Sin duda «una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas, a su paso... Pero por esta ruina de lo particular se produce lo universal. Otra vez tenemos que apelar aquí al ardid de la Razón. Para que triunfe el fin universal, lo particular de la pasión que lo sirve «debe recibir los golpes». «Y los individuos son sacrificados y abandonados»¹⁵⁵.

Un caso muy concreto estudiado y analizado con cariño por Hegel es el de la suerte y la muerte de Sócrates. En las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* se detiene en él morosamente, a veces aparece el paralelismo con la suerte de Cristo, como de quienes renuncian a sí mismos por la salvación de los demás. Sócrates es un auténtico héroe griego, entre los más grandes de los héroes. Su suerte es «auténticamente trágica no en el sentido superficial de la palabra en que se llama trágica a toda desgracia»¹⁵⁶. Sólo existe la verdadera tragedia cuando dos poderes legítimos se enfrentan el uno al otro»¹⁵⁷. Y ello ocurrió en el caso de Sócrates. Tuvo que morir por el pueblo que amaba y a causa y por amor de ese mismo pueblo. Sócrates tuvo que beber la cicuta. Obró justamente. Le condenó el espíritu que moría de un pueblo. «Pero, de tal modo, que de sus cenizas surgirá otro más alto, pues el Espíritu del Mundo se eleva ahora al plano de una conciencia superior»¹⁵⁸. Y la conclusión general que de ello saca Hegel es literalmente la siguiente:

«Tal es siempre la posición y el destino de los héroes en la Historia universal: que hacen nacer un nuevo mundo cuyo principio se halla en contradicción con el mundo anterior y lo desintegra. Los héroes aparecen, pues, como la violencia que va infringiendo la ley. Como individuos, encuentran su destino en la muerte. Pero el principio que en ellos se encarnaba continúa en su camino de ascensión, bien que bajo otra forma. Mina subterráneamente lo establecido y sigue su tarea»¹⁵⁹.

155. *Ibid.*, p. 105, Gaos, 81.

156. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Traducción de W. Roces. Fondo de Cultura Económica. México. Buenos Aires, 1955, II, p. 97.

157. *Ibid.*, p. 98.

158. *Ibid.*, p. 99.

159. *Ibid.*, p. 96. Varío un poco la traducción de Roces en gracia a hacer resaltar más el sentido hegeliano. Por ello cito expresamente la frase alemana sobre la que está hecha la traducción de W. Roces y que es de la edición de Michelet: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Werke, Glockner XVIII)*. p. 120. "Das ist die Stellung der Heroen in der Weltgeschichte überhaupt; durch sie geht die neu Welt auf. Dieses neue Prinzip ist in Widerspruch mit dem

En resumen, los grandes hombres de la Historia se proponen en sus fines, aunque sean particulares, el contenido de lo universal, la «voluntad del espíritu universal» (*Wille des Weltgeistes*). Ahí reside su verdadero poder, como instinto universal inconsciente. Son llevados en volandas, o en tromba, contra viento y marea, por él. «Los pueblos se reúnen en torno a su bandera porque ellos muestran y realizan lo que está latiendo como impulso inmanente (*inmanenter Trieb*) de sí mismos»¹⁶⁰. De ahí que su destino, aunque trágico, pueda ser glorioso.

Idéntica suerte corre el espíritu de los pueblos. Son los pueblos, como ya dijimos, los verdaderos individuos «sujetos» de la Historia. Entran en la Historia cuando se constituyen como Estado. El Estado es la manifestación misma de lo esencial. Tiene, por tanto múltiples dimensiones, según Hegel¹⁶¹. Pero lo que aquí nos importa es que el *contenido* determinado de la forma de universalidad que es el Estado, la realidad concreta del mismo, es el *espíritu del mismo pueblo*»¹⁶². Y el espíritu de un pueblo tiene también su destino trágico: surgir, florecer, modular, decaer y morir»¹⁶³. Sólo puede ser una vez portador de la Historia. «No puede hacer dos veces época en la Historia universal»¹⁶⁴. Cuando ha tenido su «siglo de oro», el espíritu emigra a otras latitudes, donde nuevas experiencias le darán nuevos descubrimientos y nuevas dimensiones de la grandeza de sí mismo. Sólo así el espíritu va siendo un producto de sí mismo, es decir, «resultado»¹⁶⁵. Y este «resultado es el conocimiento de su realización, su autoconocimiento»¹⁶⁶.

En suma, «la historia no es el terreno de la felicidad. En ella, las épocas de felicidad son hojas vacías. En la Historia universal hay sin

bisherigen, erscheint als auflösend; die Heroen erscheinen also als gewaltsam, die Gesetze verleizend. Sie finden individuell ihren Untergang; aber dies Prinzip dringt selbst, wengleich in anderer Gestalt, durch, und untergräbt das vorhandene".

160. *Die Vernunft...*, p. 90.

161. No podemos entrar aquí en la doctrina hegeliana sobre el Estado que ha de tener su lugar necesario en la exposición de las condiciones concretas para la realización de la libertad en la Historia. Por lo que concierne a los puntos que afectan, puede verse *Die Vernunft in der Geschichte*, pp. 114-115; Gaos, 89 y ss.

162. *Die Vernunft...*, p. 114-115: Der bestimmte Inhalt aber, der diese Form der Allgemeinheit erhält und in der konkreten Wirklichkeit enthalten ist, die der Staat bildet, ist *der Geist des Volkes*. (Subrayado de Hegel).

163. *Ibid.*, p. 67. Gaos, 49.

164. *Die Vernunft...*, pp. 179-180. Gaos, 146.

165. *Die Vernunft...*, p. 181. Gaos, 148.

166. *Ibid.*; Erst dann ist er (el Espíritu) als Selbstproduziertes, als Resultat wirklich vorhanden. Sich fassen heisst sich denkend fassen.

duda también satisfacción; pero ésta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares»¹⁶⁷. La Historia es siempre estado de trance, infinita inquietud del espíritu para comprenderse¹⁶⁸. Es desgarramiento constante, pero es a la vez y por ello la única y constante «reconciliadora» (*Versöhnerin*) en la profundidad de sí misma¹⁶⁹.

De ahí su otro costado frente a la cara de lo trágico: la de ser la verdadera glorificación de Dios, la verdadera justificación de Dios, es decir, lo que ya indicamos en páginas anteriores, la verdadera *teodicea*.

La expresión de «glorificación de Dios» pertenecería al lenguaje religioso, es decir de la «representación». Pero la razón ha llegado así a verlo como necesario.

“Este es, en efecto, el fin más digno del espíritu y de la historia. El espíritu se hace objetivo y se conoce a sí mismo... Conocer realmente a este espíritu es dar honra a Dios o exaltar la verdad. Este es el absoluto fin último y la verdad es el poder mismo que lleva a cabo la glorificación de la verdad. En la honra de Dios tiene el espíritu individual también su honra; pero no la honra particular, sino la honra que trae el conocimiento de que su actividad para la honra de Dios es *lo absoluto*. Aquí ha desaparecido la oposición que hay dentro de todo espíritu limitado. Mediante el pensamiento trasciende su límite y se alza sobre él. Ya no puede ser víctima de la muerte natural”¹⁷⁰.

“La naturaleza de Dios sólo puede ser conocida mediante sus determinaciones... Dios no quiere espíritus estrechos ni cabezas vacías en sus hijos, sino que se exige que se le conozca... Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni haber en ella más que un conocimiento determinado. Tiene que haber llegado, por fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la razón creadora, que se llama la Historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración, es, por tanto, *una Teodicea*, una justificación de Dios”¹⁷¹.

La Historia es, por ende, el verdadero conocimiento reconcilia-

167. *Ibid.*, p. 92, Gaos, 70.

168. *Ibid.*, p. 93.

169. *Ibid.*, p. 256; Gaos, 228.

170. *Ibid.*, p. 182; Gaos, 148.

171. *Ibid.*, p. 48, Gaos, 31.

dor¹⁷². Y la razón son estas palabras con que Hegel termina sus introducciones generales sobre el conocimiento de la Historia. «El espíritu fue siempre lo que es ahora; pero ahora es una conciencia más rica, un concepto más hondamente elaborado de sí mismo. El espíritu sigue teniendo en sí todas las fases del pasado y la vida del espíritu en la historia es un curso cíclico (*ein Kreislauf*) de distintas fases (*Stufen*), en parte actuales y en parte surgidas ya en una forma pasada. Al tratar de la vida del espíritu y considerar todo en la historia universal como su manifestación, siempre que nos ocupamos del pasado, por grande que sea, nos ocupamos del presente. En el fondo actual del espíritu están todos los momentos del pasado que parecería tener detrás de sí. Y la Filosofía trata de lo presente, es decir, de lo real»¹⁷³.

Es así cómo y por qué *la Historia universal* es siempre y necesariamente *el Juicio Universal*¹⁷⁴. Nuestro Unamuno, esencialmente hegeliano en su concepción de la historia como «intra-historia» decía esto mismo¹⁷⁵ con otras, muy paradójicas, pero a la vez dialécticas palabras: *todo lo que pasa, queda*.

RAMIRO FLOREZ

172. *Ibid.*, p. 48: In der Tat liegt nirgend eine grössere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte, und es ist hierbei, dass wir einen Augenblick verweilen wollen. Diese Aussöhnung kann nur durch das Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einen Untergeordneten und Überwundenen verschwinde...

173. *Ibid.*, p. 183. Gaos, 149

174. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., n.º 340. El contexto de esa famosa frase hegeliana es éste. "En la dialéctica de los espíritus de los pueblos se expresa el espíritu universal, el espíritu del mundo en cuanto ilimitado, y es éste el que ejerce sobre los pueblos su derecho, el derecho supremo, haciendo de la Historia universal el tribunal universal" (*als er es ist, der sein Recht, —und sein Recht ist das Aller höchste,— an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, ausübt*). La literalidad de la frase procede de un poema de Schiller titulado "Resignación" y dice exactamente: *Die Welt geschichte ist das Weltgericht*. Sobre el contexto de este tema con otros autores, singularmente con Kant, Lessing y Schopenhauer, véase W. Kaufmann: Hegel, cit, pp. 358-360. Aparte de las "interpretaciones" peculiares de cada autor, el hecho es que esta verdad viene afirmada por toda la cultura histórica occidental. Ya San Agustín decía del tiempo: *Nondum apparuit iudicium, sed iam factum est iudicium* (In Joan. tract., 12, 12). Cf. R. FLOREZ: *Temporalidad y tiempo en la "Ciudad de Dios"*, en la revista "La Ciudad de Dios", (1954), pp. 169-185.

175. *En torno al Casticismo*, I, *La Tradición eterna*. En O.C. preparadas por M. García Blanco. Afrodísio Aguado. Madrid 1958, III, pp. 184-185.

TEXTOS Y GLOSAS

Nota sobre el término Sacramentum, en Lactancio

Esta nota ha sido sugerida por el artículo que el P. José Morán publicó en esta misma Revista, con el título *Mysterium et Sacramentum hasta S. Agustín*¹. Con las notas que yo tenía recogidas sobre Lactancio, me ha parecido bien contribuir a esclarecer el tema.

Tertuliano, con razón, ha despertado siempre el máximo interés de los estudiosos²; en cambio, Lactancio es siempre postergado³. No obstante, el contraste entre ambos apologistas es tan marcado, que siempre es muy conveniente compararlos para evitar exclusivismos. Tertuliano es, unilateral, oscurantista, inclinado al misticismo sectario, a pesar de sus inmensos méritos; Lactancio, por el contrario, pertenece ya a la Era Constantiniana, y dedica sus escritos al Emperador de Roma. Tertuliano es jurista, y su vocabulario se resiente de la jerga del oficio; Lactancio viene de la Filosofía, de la Gnosis filosófica. Ambos son africanos, pero Tertuliano vive en su provincia de Africa en medio de la persecución; Lactancio vive en el Oriente, y en paz y libertad para hablar. Ambos son "convertos", como casi todos los Padres, y traen al cristianismo su herencia estoica o platónica, hermética o gnóstica; pero mientras Tertuliano repudia la filosofía griega, Lactancio agradece a Grecia su preparación filosófica. Ambos convertos tienen que hacer méritos para ser bien acogidos en la Cristiandad, pero Tertuliano es fanático, mientras que Lactancio es abierto. Ambos distinguen bien el campo de la fe y el campo de la *inteligencia*, pero ambos combinan su síntesis en diferente grado y modo.

1. Cfr. *Estudio Agustiniano*, 4 (1969) 79-108.

2. El P. Morán, en su artículo, ha recogido abundante bibliografía.

3. Cfr. A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960. Tiene también una abundante y sistemática Bibliografía.

Era muy difícil para los Padres, griegos o latinos, entrar en el espíritu de la Biblia semita. Su empeño en "entender" la Biblia desde la cultura occidental, debe hacernos precavidos, incluso cuando citan expresamente la Biblia. En la Biblia, el concepto de *Misterio* y el concepto de *Sacramento* tienen sus contornos y presupuestos especiales; por eso, los Padres vivían juntamente en dos mundos diferentes, en el de Palestina y en el de Grecia. En la Biblia, Sacramento equivale a Misterio, pero sólo en el sentido de cosa oculta e incognoscible. S Pablo nos ofrece un caso peculiar, pero está rodeado de amigos helenistas, y vive en un ambiente de conversos de religiones místicas. El Misterio de Dios es traducido por *Sacramentum Dei* (Ef. 3,3; I Tim. 3,16; Ef. 3,9; 1,9; Colos. 1,27, etc), pero eso nada tiene que ver con nuestra "teología sacramental"; el único pasaje sugerente, se refiere al matrimonio: "serán dos en una carne; este sacramento es grande, pero yo me refiero a Cristo y a la Iglesia" (Ef. 5,32). Aquí tenemos un pasaje, en el que sacramento equivale a figura, símbolo, pero estamos no frente a una solución, sino frente a un problema paulino, que conviene discutir aparte.

La correspondencia entre *Misterio* y *Sacramento* surge ya en el s. II, cuando los latinos comienzan a utilizar el término *Sacramento*. Ese término tenía ya una historia dentro del paganismo y había de irse acomodando poco a poco a la cultura cristiana específica. El estudio de Lactancio, aunque no establezca conclusiones generales, es suficiente para hacernos comprender que el término *sacramento* tenía varias acepciones, ya antes de ser utilizado por los cristianos; es también suficiente para hacernos comprender que la Era Constantiniana, al dejar a la Iglesia salir de sus Ghetos y hablar el lenguaje de la calle, terminaba con los compartimentos estancos, con el mundo sin Iglesia y con la Iglesia sin mundo, en cierto modo.

No era fácil que los Padres pudieran comprender las últimas consecuencias de una teoría semita de la Creación bíblica; estaban educados en un sistema de "causalidad" que, aparte la causa eficiente, llevaba consigo la causa formal. Pero el concepto de Creación tenía que relacionarse inevitable y constantemente con el concepto de redención. La lucha contra los gnósticos y dualitas había llevado a los Padres a aceptar la creación del mundo como base de toda especulación o "inteligencia de la fe". Lactancio, lejos de ser una excepción, se destaca en la lucha contra los filósofos, mientras realza el valor de la filosofía.

Entre las consecuencias inmediatas del concepto de Creación, podemos enumerar éstas: todas las cosas del mundo son buenas; el

pecado original no pudo anular la creación divina, sustituyendo el Reino de Dios por un Reino del Diablo; después del pecado, el hombre continuó siendo hombre; no podemos condenar a la razón humana; tampoco podemos condenar a la Filosofía Griega, obra maestra de la razón humana; no podemos oponer Cristo al Padre, la fe a la razón, la redención a la Creación, el A. T. al Nuevo, la Biblia a la Cultura, etc. Cristo no vino a abolir, sino a restaurar el mundo.

Lactancio es escéptico en el terreno filosófico de hecho, aunque de derecho admita la posibilidad de que la Filosofía descubra los caminos de Dios. Por eso, dentro de la corriente escéptica, su punto de partida es preferentemente antropológico. Podríamos sintetizar ese punto de partida en dos eimologías, en las cuales está siempre pensando y que le evidencian el puesto del hombre en el Cosmos, su condición y su destino. Son las etimologías de *Anthropos*, hombre, y de *Religio*.

En cuanto al primer punto, Lactancio acepta de lleno la etimología de Platón (Cratilo, 399, C), compuesta de *Ano* y *Threin*. *Anthropos* es el que mira hacia arriba, primero en el orden físico, y luego en el orden espiritual. Esta etimología responde a la teoría general de los Sofistas, a saber: *rectus status* y *contemplatio coeli* son los dos rasgos esenciales del hombre, y lo distinguen de los demás animales⁴. Mientras los cuadrúpedos caminan inclinados a la tierra y miran al suelo, el estado erecto y la colocación de los ojos en el hombre son el símbolo de la naturaleza o condición humana. Esto es fundamental para Lactancio:

*Hins utique Graeci appellarunt, Anthropon, quod sursum spectet... Cum figura et status nihil aliud significant, nisi mentem hominis eo spectare oportere, quo vultum et animum tan rectum esse debere, quam corpus, ut id cui dominare debet imitetur*⁵.

*Quod qui fecerit, hic plene sapiens, hic justus, hic homo*⁶.

Las objeciones que se ofrecen en este punto son pueriles:

Spectare nos coelum Deus voluit, utique non frustra. Nam et aves et ex mutis pene omnia coelum vident; sed nobis proprie datum est coelum rigidis ac stantibus intueri, ut religionem

4. Cfr. Dickermann O., *De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obvis, e structura hominis et animalium petitis*, Halle, 1909.

5. *Intitutiones*, II, 1 PL 6, 257.

6. *Ibid.* III, 19 col. 345.

*ibi quaeramus, ut Deum cujus sedes illa, quoniam oculis non possumus, animo contemplemus*⁷.

En cuanto al segundo punto, Lactancio se ha hecho clásico en su defensa del sentido de la etimología popular de *Religió*n:

*Hac enim conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus; hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religatis sumus; unde ipsa Religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo... Haec interpretatio quam inepta sit, ex re ipsa licet noscere... Diximus nomen Religionis a vinculo pietatis esse deductum, quo hominem sibi Deus religaverit, et pietate constrinxerit; quia servire nos ei ut domino, et obsequi ut patri necesse est*⁸.

Lactancio prefiere la etimología popular a la científica, porque su teoría de la *religatio* fundamental es algo esencial en su visión religiosa. Como hijo de su siglo, es escéptico, y no cree que la filosofía pueda prácticamente resolver el problema de la verdad; pero, como cristiano, estima que la verdad es un don de Dios, un *munus caeleste*, en forma de iluminación o revelación⁹. Y esta problemática fundamental mantiene al hombre esencialmente religado a Dios en su raíz de Creación.

Desde esta postura radical obtenemos la *primera* y fundamental acepción del término *sacramentum* en Lactancio: el hombre es un símbolo y su condición es un sacramento. Para convencerse de ello, miráremos al hombre frente a Dios, ya que esa relación es la que constituye al hombre en hombre. ¿Qué es Dios, para el Hombre? Es fundamentalmente *Pater et Dominus*. Esta fórmula está literalmente citada en Lactancio veinte veces¹⁰, pero en fórmulas equivalentes o semejantes está citada cientos de veces, casi en cada página. Quizá el lector no ve en esta fórmula nada raro, ya que la usan todos los apologistas abundantemente: Tertuliano, Cipriano, Arnobio, Minucio Félix.

Pero en realidad, se trata de un problema técnico. La fórmula hace referencia al antiguo derecho romano del *Paterfamilias*, derecho de vida y muerte sobre sus esclavos e hijos:

7. *Ib.* II, 1 col. 257.

8. *Inst.* IV 28 PL 6, 535 ss.

9. *Ib.* I, 1 PL 6, 113.

10. *Cr. Wlosok*, l.c. p. 232.

*Pater... familias appellatur, qui in domo dominium habet, recteque hoc nomine appellatur, quamvis filium non habeat: non enim solam personam ejus, sed et jus demonstramus*¹¹.

Los hijos y esclavos están religados al padre por la *patria potestas*. Ese derecho del *Paterfamilias* pasó luego al *Imperator*, *Pater et Dominus* de sus soldados o de sus súbditos, según los casos. Todos los autores latinos recogen ese espíritu, que era para ellos connatural. También Tertuliano recoge esa tradición y la aplica a Dios, como todos los autores latinos¹². Lactancio, sin embargo, la pone de relieve. Dios es para nosotros el *Paterfamilias* y el *Imperator* de los romanos.

*Apparet eundem ipsum et Patrem esse servorum et Dominum filiorum... Quodsi propterea Paterfamilias nominatur, ut appareat Eum duplici potestate praeditum, quia et indulgere debet, quia Pater est, et coercere quia Dominus, ergo idem filius qui et servus, idem Dominus qui et Pater...*¹³.

El hombre es fundamentalmente un *sacramento*: una figura erecta que mira al cielo, y así simboliza que está radicalmente, es decir, ontológica y religiosamente religado al mundo invisible y espiritual. Ser hombre significa ahora, no ya sólo ser un *ser* y una *creatura* juntamente, sino también ser una relación fundamentante, una religación. Y las dos funciones elementales que, a nivel consciente, surgen de esa religación son la *pietas* y el *obsequium*, que corresponden a las dos funciones de Dios, *Pater et Dominus*. De ese modo, el pensador romano traslada su sentido jurídico al terreno de la ontología religiosa:

*Pater enim noster et Dominus, qui condidit firmavitque coelum... Ducem misit (Christum)... Nam quicumque rationem hominis abjecerit, ac praesentia secutus, in humo se ipse prostraverit, tanquam desertor Domini, et Imperatoris, et Patris punietur. Intendamus ergo justitiae, quae nos inseparabilis comes ad Deum sola perducet; et "dum spiritus hoc regit artus", infatigabilem militiam Dei militemus; congruamur cum hoste...*¹⁴.

11. Ulpiano, *Digest.* 50, 16, 195, 2.

12. *Nec pater tuus est, in quem competet et amor propter pietatem et timor propter potestatem, nec legitimus dominus, ut diligas propter humanitatem, et timeas propter disciplinam.* Tertuliano, *C. Marcionem*, I, 27, PL 2, 273 s. - II, 13, col. 299s.

13. *Inst.* IV, 3, col. 454 s.

14. *Ib.* VII, 27 col. 821 s.

Esta primera acepción del término sacramento, que es *sacramentum mundi* o *sacramentum hominis*, como dice el mismo Lactancio, nos lleva a la segunda acepción, que es *consagración* o *juramento*. Si la omnipotencia del Paterfamilias (*jus vitae et necis*) pasa al *Imperator* y a Dios, cobra el lenguaje un sentido militar, que proviene de tres resonancias diferentes: a) la tradición militar romana; b) la milicia espiritual de la religión de Mitra, que los soldados romanos trajeron del Oriente, c) la milicia espiritual de los partidarios de Isis. Estas resonancias asemejan el lenguaje de los cristianos al de los juristas y al de los misterios. El *juramento del soldado*, y el *juramento del iniciado* sirven de modelo para el *juramento del bautizado*, que es la fórmula jurídica y religiosa del *sacramentum*. Cicerón, Tito Livio, Séneca y el mismo Tertuliano habían adoptado ese lenguaje militante. Y dentro de esta acepción formula Lactancio su postura básica:

*Hoc igitur Dei munere caelesti atque praeclaro an utamur in nostra esse voluit potestate; hoc enim concessio, ipsum hominis virtutis sacramento religavit, quo vitam possit adipisci*¹⁵.

Este lenguaje militar lo siguen utilizando los Padres latinos¹⁶. Y de ahí viene, lo mismo que de la Biblia, el concepto de "carácter". En efecto, por un lado la Biblia consideró la circuncisión como un "carácter" o sello de justicia (Rom. 4, 11. II Cor 3 y 4); según Col. 2, 11s, el Bautismo es el sello espiritual de la Nueva Alianza (Cfr. II Cor, 2, 21s. Ef. 1, 13s. 4, 30); y, por otro lado el *Paterfamilias* tenía derecho a marcar a sus esclavos, y el *Imperator* tenía derecho a marcar a sus soldados para evitar fugas y deserciones, o a imponerles una librea. En las religiones místicas la práctica parece habitual, como se desprende de un pasaje de Apuleyo:

*Lucius de sua Fortuna triumphat; quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabar, teque jam nunc obsequio religionis nostrae dedica, et ministerii jugum subi voluntarium*¹⁷.

De ahí brota la tercera acepción, a la que hemos aludido, que es considerar al hombre existencial e integral, como un *sacramentum*:

15. Ib.

16. S. Jerónimo, *Epístola a Helodoro*; S. Agustín, *Epístola a Leto*, etc.

17. Apuleyo, *Metamorph.* XI, 15, Teubner, Leipzig, 1955, p. 277 s. Cfr. E. Emonds, *Geistlicher Kriegsdienst der Militia Spiritualls in der antiken Philosophie: heilige Überlieferung* Festschr. I Herwegen, 1938, pp. 21-50. A. Harnack, *Militia Christi*, 105. A. Kolping, *Sacramentum Tertulianum. I Teil: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vocabel Sacramentum*, 1948.

*Magna enim est vis hominis, magna ratio, magnum sacramentum: a quo si quis non defecerit, nec fidem suam devotionemque prodiderit, hic beatus est, hic denique, ut breviter finiam, similis Deo sit necesse est*¹⁸.

En este lugar menciona Lactancio la "semejanza" de Dios, que está en relación con el sacramento y con el simulacro o imagen. Una estatua queda consagrada por el nombre del personaje que representa. Por eso, condena Lactancio la Idolatría. Este tema era un punto de controversia con los paganos¹⁹.

El hombre es simulacro de Dios, mientras que los ídolos son simulacros elaborados por el hombre: el hombre no debe prosternarse ante las obras de sus propias manos; en cambio, debe rendir a Dios el amor de hijo y la obediencia de siervo; y a eso dedica Lactancio sus escritos:

*Nostrum hoc officium est, sacramentum mundi et hominis exponere*²⁰.

*Quare hominem ipsum fecerit Deus..., Quod si philosophi scissent..., si sacramentum hominis omne cognovissent, nunquam disputationes eorum, et omnem philosophiam de transverso Academia jugulasset*²¹.

*Qui vult sapiens ac beatus esse, audiat Dei vocem, discat iustitiam, sacramentum nativitatis suae norit*²².

Así busca en la teoría del simulacro un camino para combatir la idolatría:

*Esse autem perversum et incongruens, ut simulacrum hominis a simulacro Dei colatur*²³. *Quicumque igitur sacramentum hominis tueri, rationemque naturae suae nititur obtinere, ipse se ab humo suscitet, et erecta mente oculos suos tendat in coelum*²⁴.

*Quod qui fecerit, hic plane sapiens, hic justus, hic homo (Anthropos), hic denique coelo dignus iudicabitur: quem suus Parens ...agnoverit*²⁵.

18. *Inst.* II, 19 col. 344.- *Ibid.* III, 30 col. 446, etc.

19. *Inst.* II, 2 col. 258. Máximo de Madaura a S. Agustín. *Epist.* 16, entre las agustinianas PL 33, 82.

20. *Inst.* VII, 3 col. 744.

21. *Ibid.* VII, 5 col. 749.

22. *Ib.* III, 30 col. 446.

23. *Ib.* II, 18, col. 342.

24. *Ib.* II, 19, col. 344.

25. *Ib.* col. 345.

Pasando ya del campo antropológico al religioso propiamente dicho, y del campo grecorromano al oriental, obtenemos la cuarta acepción del término sacramento, que corresponde a misterio, en sus diversos sentidos. Ya el Judaísmo alejandrino había tratado de concebir su propia religión como un "Misterio"²⁶ y tales tendencias se habían difundido tanto en el Judaísmo como en el Cristianismo. Ahora bien, lo propio del Misterio consistía siempre en afirmar una Providencia divina sobre las cosas del mundo. Por otra parte, el Misterio implicaba siempre suponer en Dios un plan, una Creación racional e intencionada. Finalmente, suponía también la solución del destino del hombre:

*Cur autem formatus sit homo, divini sacramenti est²⁷.
Idcirco mundus factus est ut nascamur; ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri, Deum; ideo agnosci-
mus ut colamus; ideo colimus ut immortalitatem pro mercede
laborum capiamus: quoniam maximis laboribus cultus Dei
constat; ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes an-
gelis effecti, summo Patri ac Domino in perpetuum serviamus,
et simus aeternum Dei regnum. Haec summa rerum est, hoc
mysterium mundi²⁸.*

*Nunc a principio totius sacramenti origo narranda est... Scire
homines oportet sic a principio procesisse dispositionem sum-
mi Dei²⁹.*

Los cristianos son los únicos que pueden entender ese misterio o sacramento de Dios, ya que, aunque por todas partes aparecen partículas de luz divina, ni los filósofos, ni los poetas, ni los judíos ni siquiera los demonios pueden entender totalmente el plan de Dios:

*Videre nullo pacto poterant (sapientes pagani) quare, aut a
quo, et quaemadmodum Religio vera opprimeretur: quod est
divini sacramenti, et caelestis arcani³⁰.*

*Quia mysterium divini sacramenti nesciebant (poetae)... in
modum commentitiae fabulae tradiderunt³¹.*

*Cum Judaei, qui a principio Prophetas lectitabant, quibus sa-
cramentum Dei fuerat assignatum, tamen quid legerent igno-
raverint...³².*

26. Cfr. L. Cerfaux, Recueil Lucien Cerfaux. 3 vols. Louvain, I, 1954.

27. *Ibid.*, VII, 7 col. 760. Cfr. *Ib.* VII, 4, col. 746.

28. *Ib.* VII, 6 col. 757 s.

29. *Ib.* 4, 10 col. 470.

30. *Ib.* II, 3 col. 267.

31. *Ib.* VII, 22 col. 803.

32. *Ib.* V, 3 col. 560.

*Primo versu verum dixit (Apollo Milesius); sed argute consultorem fejellit, sacramentum veritatis penitus nescientem*³³.

*Sciunt illi (daemones) futura multa, sed non omnia, quippe quibus penitus consilium Dei scire non licet*³⁴.

*Quis sacramentum Dei sciens, tan significanter enarrare legem Dei posset, quam ille homo (Cicero) longe a veritatis notitia remotus expressit?*³⁵.

*Profani a sacramento, ignorabant quatenus dicerentur*³⁶.

*Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi... Si ab illa rerum summa, quam superius comprehendimus, aberraveris, omnis ratio intereat...*³⁷.

El Cristianismo y concretamente el Bautismo, son concebidos como revelación, como iluminación, como infusión de *pneuma* o sustancia espiritual.

La quinta acepción va estrechamente ligada a ese acto de la "jura de la bandera", con la que los cristianos comparan el Bautismo, en cuanto que significa la aceptación del cristianismo, de Cristo y del Padre. Lactancio repite fórmulas apropiadas a esta acepción, especialmente cuando habla de los desertores, cobardes o renegados:

*Qui religionis cui fuerit accensus, et fidei cujus nomen induerat, et Sacramenti quod acceperat, proditor factus est...*³⁸.

*Qui caeleste Sacramentum deseruerint...*³⁹

*Etiam iis qui verae religionis sacramenta retinebant...*⁴⁰.

*Nos, qui sacramentum verae religionis accepimus...*⁴¹

Casi repite las mismas palabras de Apuleyo, en su consagración a Isis:

*memento in qua civitate nomen dederis, et cujus ordinis fueris*⁴².

Lactancio no gusta de utilizar expresiones técnicas de la liturgia cristiana, ya que se dirige al público culto del paganismo, que no entiende tales expresiones; por eso, las explica:

33. *Ib.* IV, 13 col. 484

34. *Ib.* II, 15 col. 331.

35. *Ib.* VI, 8 col. 661.

36. *Ib.* VII, 14 col. 810. Cfr. VII, 26 col. 813 ss.

37. *Ib.* VII, 6 col. 757.

38. *Inst.* V, 2 PL 6, 555.

39. *Ib.* 5, 9 PL 6, 577.

40. *Ib.* 4, 8 PL 6, 466.

41. *Ib.* I, 1 PL 6, 118.

42. *De Opificio Dei*, I, 1 PL 7, 12. Tito Livio, Plinio y Séneca emplean fórmulas semejantes.

*Ut quemadmodum judeos suscepta circumcissione, sic etiam gentes baptismo, id est purifici roris perfusione salvaret*⁴³.

Eso habían hecho también los otros Apologistas. Al identificar la verdad cristiana revelada con la suma de todas las verdades que la razón humana ha descubierto, el Bautismo es el símbolo de la unión de la fe con la razón y de la revelación con la filosofía total. Se hace así de un modo natural la transferencia de la "verdad" a la "fe" y de todos los misterios al Bautismo. Pero la centralización en el Bautismo significa alusión a otros dos mundos positivos: la religión cristiana y la religión pagana, especialmente en forma de "Misterios" y en forma de Bautismo oficial o forma sacramental. Según la visión cristiana, el Bautismo significa la impresión de la marca o carácter de Dios, la nueva vida. Por eso el Bautismo es la realización plena del *sacramentum hominis*:

*Ratio docet mortalem nasci hominem, postea vero immortalem fieri, cum coeperit ex Deo vivere, id est, justitiam sequi, quae continetur in Dei cultu, cum excitaverit hominem Deus ad aspectum caeli et sui; quod tum fit, cum homo caelesti lavacro purificatus exponit infantiam cum omni labe vitae prioris, et incremento divini vigoris accepto fit homo perfectus atque plenus*⁴⁴.

Con el Bautismo comienza, pues, la vida adulta, por la infusión del vigor divino, que es iluminación y fuerza, sustancia pneumática:

*Uno enim lavacro malitia omnis abolebitur. Tanta divinae sapientiae vis est, ut in hominis pectus infusa, matrem delictorum stultitiam uno semel impetu expellat... Gratis ista fiunt, facile, cito; modo pateant aures, et pectus sapientiam sitiatur. Nemo vereatur: nos aquam non vendimus, nec solem mercede praestamus. Dei fons uberrimus atque plenissimus patet cunctis... Pauca vero Dei praecepta sic totum hominem immutant. ut exposito vetere novum reddunt, ut non cognoscas eundem esse*⁴⁵.

Esta manera de expresarse parece indicar que Lactancio recurre al concepto genérico de sacramento, ya conocido en la cultura romana, para explicar el concepto de Bautismo cristiano; dicho de

43. Inst. IV, 15 PL 6, 491.

44. Inst. VII, 5 PL 6, 753.

45. Ib. III, 26 PL 6, 432 s.

otro modo, el Bautismo cristiano nos ofrece un objeto de fe, pero necesitamos recurrir a una "inteligencia", y ésta la buscamos en el estoicismo y en los misterios de aquella cultura. Sería, pues, la postura de Lactancio muy semejante a la de S. Agustín, al principio de su carrera literaria: aceptar la autoridad de Cristo, y buscar en el neoplatonismo una inteligencia para explicar los artículos de la fe⁴⁶.

La sapiencia es infundida en el Bautismo y devuelve al hombre el vigor primitivo perdido por el pecado y por la *Agnoia*, por la estulticia pecaminosa. Así concluye Wlosok que en Lactancio "la imagen del hombre cristiano está arraigada en la gnosis filosófica... Singularmente característico es el modo con que el misterio del Bautismo queda trasfigurado dentro de su esquema"⁴⁷.

La sexta acepción del término sacramento es la religión cristiana en general, según el ejemplo de los paganos, que oponían los Misterios a la Gnosis Filosófica. La revelación divina se opone a la razón humana, a la filosofía, logrando sintetizar en un sistema lo que la filosofía ha ido descubriendo por partes y exponiendo en fragmentos:

*Nos autem, qui sacramentum verae religionis accepimus, cum sit veritas revelata divinitus, cum Doctorem Sapientiae Duce[m]que veritatis Deum sequamur universos sine ullo discrimine vel sexus vel aetatis ad caeleste pabulum convocamur*⁴⁸.

*Hic tamen (Cyprianus) placere ultra verba sacramentum ignorantibus non potest, quoniam mystica sunt, quae locutus est, et ad id praeparata, ut a solis fidelibus audiantur*⁴⁹.

*Quis, sacramentum Dei nesciens, tam significanter enarrare Legem Dei (naturalem) posset, quam illam homo longe a veritatis notitia remotus expressit?*⁵⁰.

*Christus, qui cum esset a principio Filius Dei, regeneratus est denuo secundum carnem: quae duplex nativitas ejus magnum intulit humanis pectoribus errorem, circumfuditque tenebras etiam iis, qui verae Religionis sacramenta retinebant*⁵¹.

Ultimamente nos queda una séptima acepción. El sacramento corresponde también al símbolo, alegoría o figura. Pero, la referencia no es a S. Pablo, ni cuando recurre a la figura del A.T. (I Cor, 10,6:

46. S. Agustín, C. Academicos, III, 20, 43 PL 42, 957.

47. Wlosok, I. s. p. 222.

48. Inst. I, 1 PL 6, 118.

49. Ib. V, 1 PL 6, 552.

50. Ib. VI, 8 PL 6, 661.

51. Ib. IV, 8 PL 6, 466.

10,11), ni cuando recurre al matrimonio como símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia (Ef. 5, 32). Más bien se remite a la tradición griega, buscando en los elementos (fuego y agua) el símbolo de los orígenes de las cosas o de los vivientes, un *principio* semejante al principio de los primeros filósofos:

Ideoque a veteribus institutum est, ut sacramentum ignis et aquae nuptiarum calore et humore corporentur, atque animantur ad vitam⁵².

Aunque Lactancio sea un caso especial, cada Padre es un caso especial. No se pueden exagerar las influencias paganas, como si fueran determinantes, o como si tales influencias derivasen a los mismos sacramentos; pero tampoco es lícito exagerar las influencias bíblicas y tradicionales, mientras no se demuestre la dependencia literaria. Y parece claro que una teología sacramental ha de ser necesariamente tardía.

P. Lope Cilleruelo

Valladolid

52. *Ib.* II, 10, col. 310.

¿Cómo se hace uno justo?

(De Trinitate VIII)

Tratando de buscar los fundamentos a una doctrina de la gracia, es necesario iniciar por aquello que puede fundamentarla. Ordinariamente en teología agustiniana —especialmente en teología de la gracia— no se ha tenido en cuenta este libro VIII *De Trinitate*. A lo sumo se ha hablado de ello, aunque en breve, en la ética agustiniana o en la moral, pero sin profundizar en él. Parece como si se tuviera miedo a estos textos tan claros. Y es indudable y comprensible que se teman, porque cambian, diría, radicalmente todo el misterio de la gracia en el hombre, y concretamente de la justificación. Además, como de ordinario se ha ido a S. Agustín a través del Concilio de Trento, se ha tratado de buscar en él textos comprobatorios del decreto de Trento sobre la justificación. De hecho si repasamos la bibliografía sobre la gracia y la predestinación, nos percatamos de que se dirige a otros problemas tal vez más tardíos en la historia de la teología, y se han proyectado sobre san Agustín¹.

Y sin embargo la exposición que aquí se hace la creo fundamental para comprender a san Agustín, en especial su controversia antipelagiana. Su explicación arranca de aquí y aquí estriba. Posiblemente no podamos datar bien este libro VIII *De Trinitate*² e

1. Sería inútil que nos dedicáramos a recoger aquí toda la bibliografía sobre la gracia en San Agustín. Remitimos sencillamente a algunas obras de interés para esta nota concreta, cfr. por ejemplo, H. RONDET, *La théologie de la grâce dans la correspondance de saint Augustin*, "Recherches Augustiniennes" 1 (1958) 303-315; A. NIEBERGALL, *Augustins Anschauung von der Gnade*. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem pelagianischen Streit (bis zum Abschluss der Confessiones), Göttingen, 1951; G. HÖK, *Status gratiae, en studie i Augustini etik*, (Uppsala) 1954, inédito, vid. *Augustin und die antike Tugendlehre*, "Reryma und Dogma" 6 (1960) 103-130; M. P. Löhner, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1955; R. SCHNEIDER, *Principium omnium Deus. Zum 1600-jährigen Augustinus jubiläum*, "Für Arbeit und Besinnung" (Norddt. Bellage) 7 (1954), 334-343. Y en especial para los textos sobre la gracia y la predestinación con bibliografía, vid. J. CHENÉ, *La Théologie de saint Augustin: Grâce et Prédestination*, Le Puy-Lyon, 1961.

2. Para una breve síntesis de la cronología de la obra, vid. E. HENDRIKX, *Introduction*, en "Oeuvres de saint Augustin" 15, 2me. Série: Dieu et son oeuvre : *La Trinité* (libres I-VII) 1. Le Mystère. Texte de l'édition bénédictine, traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot, Paris 1955, 12-13 y en la nota complementaria 2, titulada: *La date de composition du De Trinitate* (pp. 557-566); L. ARIAS, *Introducción*, "Obras de San Agustín": Tomo V, Tratado sobre la Santísima Trinidad, Madrid, BAC, 1948, pp. 26-27.

interesaría por la coincidencia o menos con las obras antipelagianas. A lo sumo que podríamos decir es que se trataría de los primeros años de la controversia, al menos en su última redacción. El comentario no siempre ha sido adherente al texto y se ha mantenido en un ángulo de visión demasiado estrecho. Queremos entonces seguirlo paso a paso y dejarle hablar a él, con la posibilidad de extraer luego las conclusiones pertinentes.

Hacerse bueno

S. Agustín parte de un supuesto ya adquirido para él y que no es necesario que probemos aquí ahora a través de toda su obra³. Se trata de una impresión divina, que es iluminación ontológica, manifestada por medio de un ansia, de un deseo profundo de los valores impresos. Esa impresión es gratuita, es indebida. Dios no podía dejar al hombre como a cualquier otro ser de la naturaleza. Y no lo ha dejado, no por merecimientos del hombre, sino por libre amor suyo. Le ha ofrecido la impresión iluminante y el hombre tiene ya una gracia inicial, ontológica, inconsciente, habitual, punto de enganche con el Eterno⁴. Esto mismo cambiaría ya el sentido de algunos textos de la tradición cristiana y de la teología, que lo habría interpretado todo de modo extrinsecista.

El camino que Agustín recorre en este libro se nos antoja familiar en toda su obra. Dios es la verdad, y cuando al hombre se le dice "verdad", "*primo ictu diluxit tibi*", pero no puede permanecer en ella —*manere*—, en esa primera coruscación intuitiva, y vuelve a lo habitual, a las manchas acostumbradas de la peregrinación⁵. Y lo mismo le sucede con el bien, que es lo que al presente le interesa: "Mira de nuevo, si puedes. Ciertamente no amas sino lo bueno o el bien, pues buena es la tierra... Bueno es esto y bueno es aquello: prescinde de los determinativos esto y aquello y contempla el Bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien imparticipado. Bien de todo bien". Sin embargo no podríamos juzgar del bien de los seres, "si no tene-

3. Cf. J. MORAN, *La teoría del conocimiento en san Agustín*. Enchiridion sistemático de su doctrina, Valladolid 1961 con amplia bibliografía.

4. LOPE CILLERUELO, *La "memoria Dei" según san Agustín*, "Augustinus Magister" 1, 499-509, París 1954; ID., ¿Por qué "memoria Dei"?, *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), 289-294; ID., *Pro "memoria Dei"*, "Revue des Études Augustiniennes" 12 (1966), 65-84; G. MADEC, *Pour et contre la "memoria Dei"*, "Revue des Études Augustiniennes" 11 (1965), 89-92; J. MORAN, *Hacia una comprensión de la "memoria Dei" según san Agustín*, "Augustiniana" 10 (1960), 185-234; ID., *Sobre la "memoria Dei" agustiniana*, "Augustinus" 9 (1964), 205-209; vid. nota 3; M. N. CASTEX, *La memoria metafísica según el libro X de las "Confesiones"*, "Sapientia", 19 (1964), 9-25.

5. *De Trin.* VIII, 2, 3. PL 42, 949.

mos impresa en nosotros la noción del bien, según el cual aprobamos esto y lo anteponemos a otra cosa. Así ha de amarse, pues, a Dios, no éste o aquel bien, sino el mismo Bien". En esto se da ya como una adquisición humana que la práctica y la experiencia vivencial ontológica manifiesta y demuestra. Podemos interrogar a todos los hombres y nos responderán en positivo, aunque quizá con una definición diferente de bien, pero saben apreciar en las personas cuál es lo bueno y cuál lo no bien hecho. No se trata ya de buscar el bien para juzgar de la bondad de las cosas o de las personas únicamente, sino el bien al que pueda adherirse la persona humana —*cui haereat amando*—. Es un bien no para juicio, sino para goce, para hacerse uno bueno amando, y ése es Dios, al que llamamos "*Bonum omnis boni*".

Prosiguiendo el análisis, el descubrimiento de ese bien que nos hará buenos, es preciso distinguir dos cosas, que sirven para cualquier tipo de personas. El espíritu, o si se quiere, siguiendo la terminología de Agustín, el ánimo, o significada en él la persona humana que es buena, tiene dos cosas: una, "*quo animus est*" y otra, "*quo bonus est*", una por la que es ánimo, espíritu o persona, y otra, por la que es buena. Para ser ánimo no hizo nada, no lo mereció. La creación es indebida y gratuita, puro efecto del amor de Dios, es gracia, es un don, —*non enim iam erat quod ageret ut esset*—. En cambio para que el ánimo sea bueno, es necesario que actúe, que trabaje y se esfuerce para hacerse bueno —*ut autem sit bonus animus, video agendum esse voluntate*—. Es ya bueno por el hecho de ser ánimo y es superior al cuerpo, pero lo es naturalmente, se diría, como son buenos todos los demás seres de la creación en sus diferentes grados. En cambio, para ser ánimo bueno, requiere la acción de su voluntad, por la que sea más excelente —*restat ei actio voluntatis, qua sit praestantior*—. Se le exige una obra personal, un esfuerzo, un empeño, personalizar el bien, de suerte que no sea sólo creacional sino que sea también personal, cooperando así a la propia "bonificación". Y para realizar esto y conseguirlo, solamente le queda convertirse a algo que no sea él mismo. Y ese algo es el Bien que ama, apetece y logra. Si, por el contrario, se aparta de él y se hace no bueno, para poder convertirse a él enmendándose con el fin de hacerse bueno de nuevo es preciso que permanezca en él ese bien que ama y apetece —*nisi maneat in se illud bonum unde se avertit, non est quo se iterum, si voluerit, emendare convertat*—⁶.

6. Ib. VIII, 3, 4, PL 42, 949-950.

El bien estaba impreso en la intimidad, está presente en ella, y permanece allí, y convirtiéndose a él conscientemente, voluntariamente, personalmente el hombre se hace bueno. Si le falta esa conversión mental, cordial y realizadora, el bien continúa en la intimidad, pero la persona no es buena, porque no vive consciente y a través de sus obras el bien. Esto mismo nos abre el abanico de la conversión a un auténtico sentido de la misma y nos ayuda a comprenderla, no solamente ya desde un aspecto platónico, sino desde una vivencia profundamente cristiana, que no queda sólo en lo intelectual y cordial, sino que exige la realización práctica. Entonces, siguiendo el proceso, prescindiendo o abstrayendo de los bienes relativos, aunque sean actuados, se llega al Bien supremo y se llega a él en la propia intimidad, poniéndose así en contacto con él, sabiendo, cuando cree, que ese Bien es Dios:” si puedes, pues, extraídos esos bienes, mirar el bien por sí mismo, mirarías a Dios. Y si te adhirieras—*inhaeseris*, es algo más, más íntimo, más profundo— por amor, al instante quedarías hecho feliz”. Así puede ya comprenderse cómo se hace el ánimo bueno y feliz, no por algo sobreañadido a él, o que se le aplica o se crea en él, sino precisamente por la conversión hacia ese bien que está en la intimidad, en su ser más profundo y que no se aparta de la persona, aunque ésta se aparte de él. Y por tanto “el ánimo para ser bueno se convierte a aquel, de quien procede su ser de ánimo”, y es el “arte por el que fue hecho”.

He ahí el punto de intersección entre la naturaleza y la persona, entre lo “natural” y lo “sobrenatural” en el hombre, si bien no cuadran mucho estos dos nombres para lo significado por la exposición agustiniana. Uno mismo es el Bien que da el ser al ánimo y el que le permite, convirtiéndose a él, hacerse bueno. Y entonces ya comprendemos que convertirse a ese bien es darse cuenta de él, tomar consciencia de él, quererlo conscientemente, amarlo y realizarlo luego en bienes o bondades concretas. Se trata, en última instancia, de unificar la naturaleza en el pleno sentido agustiniano⁷ y la voluntad, que sería la manifestación de la persona. Así aparece con cierta evidencia que la voluntad o la persona, en nuestra manera de verlo, perfecciona la naturaleza al coincidir conscientemente con ella y hacerla personal, elevándola al nivel de la consciencia, de la responsabilidad y de equilibrio. “Y es entonces cuando la voluntad se compagina con la naturaleza para perfeccionar el ánimo en el bien,

7. Cf. *Retract.* I. 10 3. PL 32, 600: Item in eo quod paulo post dixi. *Nullum esse malum naturale* (De gen. c. Manich. II, 29, 43), possunt quaerere similem latebram, nisi hoc dictum ad naturam talem referatur, qualis sine vitio primitus condita est: ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur; vid también *Retract.* 1, 15, 6, PL 32, 610.

cuando se ama aquel bien con la conversión de la voluntad; de donde procede también aquel que no se pierde ni por la aversión de la voluntad”, es decir el bien que ha dado el ser al ánimo. Lo esencial, pues, será hacer coincidir el deseo consciente con el “natural” para lograr el perfeccionamiento en una conquista personal. No son dos bienes distintos, ni tienen una finalidad diversa, sino que es uno sólo. Y al apartarse del sumo bien, el ánimo deja de ser “ánimo bueno”, pero de ser “ánimo” que es ya un bien no ceja nunca, ya que “pierde la voluntad, lo que la voluntad conquista. Ya existía el ánimo que quisiera convertirse al bien del que procedía; sin embargo quien quisiera ser antes de ser aún no existía”.

Una vez que Dios ha colocado en la persona la noción de la bondad o del bien y ha creado la voluntad o mejor el querer para poder hacerlo propio y personal, y entonces lograr la bondad o hacerse bueno es empresa personal. Así se mantiene fijo cuanto esto significa: es gratuito, porque se ha dado sin que pudiera exigirse ni quererse, haciendo así el espíritu humano, y a su vez en la impresión aparecen los valores, que atraen desde dentro para que se hagan personales. Dios lo ha puesto todo y ha dejado al hombre la libertad para que se decida libremente a hacerse bueno por visión o conciencia y por realización. “Y éste es nuestro bien donde vemos si hubiera debido o deba existir, cuanto comprendemos que ha debido o que debe existir; y donde vemos que no hubiese podido existir si no hubiese debido existir, cuanto no comprendemos cómo hubiese debido existir. Dicho bien no se halla lejos de cada uno de nosotros: En él vivimos, nos movemos y somos’ (Act. 17,27-28)”⁸. La presencia de ese bien en la intimidad humana puede manifestarse en las aspiraciones de todos los hombres, mostrándolo la experiencia vivencial de la humanidad entera⁹. Estando presente en la intimidad de la persona e intuito de algún modo por ella, pues de lo contrario no se podría juzgar de él ni interna ni externamente, “es necesario permanecer cabe El y adherirse a él —*inhaerere*— por amor, a fin de gozar de la presencia de aquel de quien procedemos, con cuya ausencia no podríamos ni ser”¹⁰. Ahora no lo vemos, siendo ese Bien supremo Dios, pero lo amamos por la fe —*per fidem*—, pudiendo fingir de él lo que no es y entonces todas las virtudes irían erradas¹¹.

8. De Trín. VIII, 3, 5, PL 42, 950.

9. Cf. J. MORAN, *La teoría del conocimiento en San Agustín*, Valladolid 1961, pp. 60-147.

10. De Trín. VIII, 4, 6, PL 42, 951.

11. Desarrolla más ampliamente este argumento en VIII, 4, 7, PL 42, 751-752; 5, 7-8, cols. 752-753.

¿Cómo se ama lo que no se ve, o lo que se cree?

Hasta aquí pretende llegar Agustín y continuará su análisis. Ese Bien supremo que es Dios no se le ve cara a cara y podemos siempre pensar de él lo que no es. ¿Cómo entonces hacernos una idea de ese ser que está tras nuestro querer y que es lo que queremos y a lo que aspiramos fontalmente, aunque sea sin consciencia? He aquí el problema y Agustín así lo plantea: "La cuestión estriba en saber de qué semejanza o comparación de cosas conocidas nos servimos para creer en Dios, a quien amamos aun sin conocerlo"¹². Había ampliado el argumento en lo precedente y éste era el punto que le quedaba en discusión y que era básico para una vida cristiana de fe. Es necesario comprender de algún modo cómo amamos a Dios aun sin conocerlo, creyendo en él, y considerar que lo amamos, al amar otros bienes, ya que no podríamos amarlos si no le amáramos a El que es el amor. La transcendencia de este pensamiento abre horizontes insospechados. En cada uno de nuestros actos de amor a los valores bien, justicia, verdad etc.— estamos amando a Dios, aún no conocido, pero lo amamos creído, porque es a El a quien amamos, ya que sin El no podríamos amar, porque El se identifica con el Amor. Y el amor a lo visible bueno y justo no es más que signo del Amor sin el que no podríamos amar.

Agustín está interesado en este argumento. Y tiene razón para ello. ¿Cómo se ama una cosa o una persona que no se conoce en sí misma, pero en la que se cree? ¿Se ama en sí misma y por sí misma, o más bien se ama en aquello que la visibiliza y tras lo cual continúa en el misterio lo creído o la persona en quien creemos? Si antes ha tratado de ver cómo se hacía uno bueno, ahora, prosiguiendo el argumento, examina otro hecho de experiencia. San Agustín iniciará de este modo: Hay quien ama al apóstol Pablo y lo ama porque tiene un "ánimo justo". No le ofrece dificultades el que ame el ánimo, pues éste puede conocerlo cada uno en sí mismo por una experiencia interna. Aclarando este primer término, se pregunta por lo de "justo" y aquí comienza nuevamente la gran disquisición: "Y ¿cómo o de dónde conocemos qué es ser justo, si aún no somos justos?" La paradoja parece evidente. Sin embargo todo hombre busca la justicia y quiere ser justo, aun cuando no lo sea, amando en su intimidad al hombre que es justo. Y si ama y busca al hombre justo o al ánimo justo, conoce lo justo de alguna manera, ya que no podría amarlo si no conociera qué es ser justo, "según lo que hemos demostrado

12. Ib. VIII, 5, 8, col. 953.

—escribe Agustín—, que nadie puede amar lo que cree y no ve, sino es por alguna regla de un conocimiento general o especial —*nisi ex aliqua regula notitiae generalis sive specialis...* En nosotros, pues, conocemos qué es justo, no en el cuerpo ni en algo exterior, sino “cabe mí mismo”¹³. Lo “justo” no es algo exterior, ausente de nosotros, sino que está dentro, presente en la intimidad. Y lo prueba con ejemplos: “Cuando digo y lo digo conscientemente: ‘Justo es el ánimo que distribuye a cada uno lo suyo con conciencia y razón en su vida y costumbres’, no pienso en una cosa ausente..., sino que intuyo algo presente y lo intuyo cabe mí mismo, aunque yo no soy lo que intuyo, y si lo oyen muchos lo aprobarán”. Y también quien lo aprueba conscientemente, lo ve cabe sí mismo, viéndolo no sólo el que es justo, sino también quien es injusto, o quien no es justo.

Lo maravilloso es precisamente esto: que también quien no es justo, ve la justicia y distingue, aunque no sepa definirlo, qué o quién es justo. ¿Qué ve entonces? “¿O es que lo que ve, es la verdad interior presente en el espíritu que es capaz de intuirlo? Pues no todos son capaces, y aun los que pueden o son capaces de intuirlo, no todos son lo que ven...” Se trata entonces de hacer que todos sean justos, dado que todos, tanto quienes no lo son como quienes lo son, son capaces de ver la justicia en sí mismos y en los demás. ¿Cómo se harán, pues, justos? Estamos un poco en la pregunta sobre cómo se harán buenos. Agustín ha llegado a profundizar aquí en un misterio que siempre se ha tenido en cristiano y casi nunca se ha tenido en cuenta. Los consejos, los preceptos, las exhortaciones a amar a Dios, a amar lo que no se ve, o a Aquel en quien se cree, son apremiantes para todo cristiano. Y sin embargo al cristiano nunca se le ha puesto en claro cómo puede amar a la persona que no ve y en la que cree. La gran queja ordinariamente es ésta. Y hoy es más sentida que nunca. Tal vez el punto clave del mismo cristianismo actual venga solucionado por Agustín aquí, penetrando en hondura en este hecho: nadie ama algo que no ve o a alguien en quien cree, sino es por una noción general o especial impresa en su espíritu. Y la vía de la búsqueda ha de ir por este camino de lo humano, ya que en nuestra ingenuidad cristiana hemos apelado con frecuencia a amar a aquel en quien creemos y a quien no vemos, pero no se le ha amado porque no se le ve, y no se ha tratado de descubrir aquello por lo que se podría ver aquel en quien se cree. Es necesario, por tanto, dejar constancia de estos hechos que son de experiencia universal profunda,

13. *ib.*, col. 954.

y por lo mismo se han calificado de ontológicos humanos, al descubrir que si todos los hombres aman el bien y aman la justicia, sean o no sean buenos y justos, conocen de algún modo, impreciso, inconsciente, por conocimiento ontológico humano, diría, qué es ser bueno y qué es ser justo. Si esto queda asegurado, podremos continuar la búsqueda y preguntarnos de nuevo:

¿Cómo se hace uno justo, una vez que cada uno ha intuido en sí mismo la noción de justicia impresa en él, o la presencia de la justicia en la propia intimidad? No de otro modo —contestará San Agustín— que “adhiriéndose a la forma que intuyen” —*inhaerendo ipsi formae quam intuentur*— y realizando en su vida el significado de la justicia que intuyen, “no pudiendo adherirse a ella más que amando” —*unde inhaeretur illi formae, nisi amando?*—¹⁴ Antes, como hemos visto, se hacía el espíritu bueno, convirtiéndose y adhiriéndose al bien que estaba presente en la intimidad, a la forma del bien que había sido impreso, es decir a Dios que estaba presente y sin el que no podríamos vivir, que era sostén de la propia existencia. Ahora se hace justo el hombre del mismo modo, uniéndose a la forma que se ve en la intimidad y adhiriéndose a ella conscientemente por amor, manifestándola luego en la vida. Y aquí surge de nuevo una pregunta que nos hace avanzar en el argumento, buscando aquello que vemos y que nos permita descubrir que amamos lo que no vemos o a aquel en quien creemos. Si uno se hace justo, amando la forma en que vemos qué es ser justo, ¿por qué amamos el ánimo justo y no amamos esa forma “en que vemos qué es el ánimo justo?” ¿O es que amamos el ánimo justo, pero lo amamos “por esa forma —*ex ista*, la fuerza de ese *ex* que nos ha aparecido ya en otros textos es intraducible al español, pero indica procedencia y origen—, pero mientras no somos justos, la amamos menos de lo que sería necesario para ser capaces de ser justos”? Esta sería la verdad. Y entonces por lo que se ve y en lo que se ve en la intimidad y por la realización de la justicia en el hombre justo a quien amamos, nos percatamos de que amamos la forma que hace justo, pero que no se ve y en la que creemos. La respuesta a nuestra pregunta coincide con la conclusión de Agustín a todo este examen: “El hombre que es creído justo, es amado por aquella forma y verdad —*ex ea forma et veritate*— que ve y entiende cabe sí aquel que ama; en cambio no existe otro modo de amar aquella forma y verdad. Pues no hallamos algo tal fuera de ella misma que lo amemos creyendo,

14. *Ib.*, col. 955.

cuando es desconocido, por el hecho de conocer ya algo semejante. Cuanto vieres tal cual, es ella misma; y no existe otra cosa tal, porque sola ella es tal, cual ella es". Y, por tanto, a los hombres hay que amarlos o porque son justos o para que sean justos, y así tendremos que amarnos a nosotros mismos y los amaremos como a nosotros mismos.

La justicia solamente puede amarse de este modo en su realización y viéndola realizada en personas concretas y en sus situaciones la amamos, pero a ella no la vemos, sino que creemos en ella, descubriendo su presencia íntima en lo realizado. Sólo de ese modo no se esfuma ni se azota al aire, a la hora de un amor puramente espiritualizado, ya que entonces nuestro amor a la justicia nace también de una fe, fundamentada en una visión. Pienso que todo el problema está aquí resuelto: se ama al hombre justo por la forma o la verdad que se ve y entiende en la intimidad quien lo ama, y ama la justicia que no ve y en la que cree por la justicia que ve. La justicia o la verdad o la bondad aparece en la realización y se ama en su manifestación, que descubre que detrás está presente ella. Sería el modo de amar una cosa o una persona que se desconoce, pero en la que se cree, y se cree en ella porque existe algo que se ve y se entiende, pero no se explica por sí mismo, sino que detecta algo más íntimo y superior¹⁵. Esta conclusión es de capital importancia: lo invisible, lo espiritual, aquello que no se ve y en lo que se cree, solamente puede ser amado en sus realizaciones, a través de las que mostramos que se ama lo espiritual sin cuyo amor no se amaría esto concreto.

He aquí entonces la gran conclusión para el misterio de la gracia: *Solamente se ama el amor amando*, porque amando manifestamos el amor que no se ve y en el que se cree y, creyendo en él, se ama por lo que se ve. Si el amor es el que nos hacía adherir a la forma de la justicia o de la bondad, haciéndonos de este modo justos y buenos, ¿cuál es el verdadero amor? "Esta es la verdadera dilección que, adhiriéndose a la verdad, vivamos justamente: y en consecuencia, despreciemos todas las cosas mortales por el amor de los hombres, por el que queremos que vivan justamente. Así podremos estar preparados también a morir por nuestros hermanos, cosa que nos enseñó nuestro Señor Jesucristo con su ejemplo". El amor a los hombres es básico y por ellos es preciso estar dispuestos a morir, ya que a través de ese amor manifestamos que amamos a Dios, que existe y actúa Dios en nosotros, que está presente activamente en nuestra

15. *Ib.*, VIII, 6, 9, cols. 954-956.

intimidad. Así nos da lo mismo que la Escritura nos hable sólo del “amor de Dios” o del “amor del prójimo”, ya que si habla del primero, “también quien ama a Dios es lógico que haga lo que Dios manda, y en tanto ama en cuanto lo hace; es lógico, por tanto, que ame también al prójimo, ya que esto lo mandó Dios”; y si habla del segundo, “también por esto, ya que quien ama al prójimo, es lógico que ame primordialmente la misma dilección o amor. Dios es amor, y quien permanece en el amor, en Dios permanece” (1 Jo 4,16). Es lógico, pues, que ame primordialmente —*praecipue*— a Dios”¹⁶. Y para buscar a Dios, no hay que abandonar “la propia interioridad, más interior que la cual es Dios” ni dedicarse a la vanidad y a la altivez de poder. “No goza el santo de este su poder, sino del poder de aquel de quien tiene el poder de poder cuanto congruentemente puede; y sabe que es más fuerte el unirse —*coniungi*— al Omnipotente con niadoso querer, que poder por propia voluntad y potestad aquello que haga temblar a quienes no pueden tales cosas”.

Se nos llama a la propia intimidad y el mismo Cristo nos ha vocado a ella, “apartándonos del estrépito exterior hacia los gozos silenciosos”. “He aquí que *Dios es amor*: ¿a qué vamos y corremos a las alturas de los cielos y a las profundidades de la tierra, buscando a aquel que está cabe nosotros, si nosotros queremos estar cabe él?” Dios está presente en nosotros y está presente como amor, como justicia, como bondad. Quien ama, pues, al hermano, ama el amor y ama a Dios que es amor, y entonces “ame al hermano, y amará la misma dilección o amor. Más conoce el amor con que ama, que al hermano a quien ama. He aquí que puede ser más conocido para él Dios que el hermano: ciertamente más conocido, porque más presente; más conocido, porque más interior; más conocido, porque más cierto. Abraza al Dios amor y abraza a Dios por amor. Este es el amor que consocia a todos los ángeles buenos y a todos los siervos de Dios con el vínculo de la santidad, y a nosotros y a ellos nos une mutuamente —*conjungit*— y nos somete a sí —*subjungit*—. Cuanto más sanos estemos de la hinchazón de la soberbia tanto más llenos estaremos del amor: y ¿de qué está lleno, sino de Dios, quien está lleno de amor?”¹⁷.

La caridad se ve y se contempla con la mente, cuando se la ve realizada, y si se ve la caridad o el amor, no sólo se ve a Dios, sino que se ve la Trinidad, “más aún ves la Trinidad, si ves la caridad”. La caridad que no ama no es caridad —*charitas enim non est quod*

16. *Ib.*, VIII, 7, 10, cols. 956-957.

17. *Ib.*, VIII, 8, 12, col. 957

nihil diligit—, o como dirá también, “donde no se ama nada, no hay amor” —*ubi nihil amatur, nullus est amor*—¹⁸. La caridad es, por consiguiente, siempre activa, dinámica, no es estática, no hay, diríamos, un estado de caridad, sino un amar constante. La misma caridad para amarse a sí misma tiene que amar algo, ya que manifiesta su existencia en el amor y no puede saber si existe, si no ama. “Así la caridad se ama ciertamente a sí misma, pero si no se ama a sí misma amando algo, no se ama como caridad. ¿Qué ama la caridad, sino lo que se ama con caridad?” El amor no existe sino amando, no es un algo que se deposita, una cosa más que se almacena y que se pondrá en marcha. Es amor porque ama y amando sabe que es amor. Y como la caridad para amarse manifestándose que existe, tiene que amar algo, comenzando desde el amor al prójimo, ama siempre a un hermano¹⁹. Por eso la caridad fraterna viene recomendada en grado sumo en la Escritura, que hace consistir la “*perfectio justitiae*” en la caridad fraterna y “en ella quiere dar a entender a Dios”. Y recogiendo la *I Jo. 4* en la que “caridad fraterna o dilección fraterna viene definida como el amor por el que nos amamos mutuamente”, dirá que “es predicado por tan grande autoridad que no sólo procede de Dios —*ex Deo*—, sino que es también Dios. Cuando, pues, amamos al hermano a impulsos del amor, amamos al hermano a impulsos de Dios: y no puede acaecer que no amemos primordialmente el mismo amor, por el que amamos al hermano”²⁰. El pensamiento no puede desvirtuarse y se requiere ir al fondo del problema, dada la trayectoria del pensamiento de Agustín. Se suele apelar aquí al platonismo de Agustín, a la teoría de la participación. Sin embargo tengo para mí que Agustín es preciso en sus afirmaciones, como lo será en la *Exposición a la Epístola de san Juan*²¹. Es Dios mismo presente en el fondo más radical del hombre y no una participación creada de El, que sería diversa para cada uno. No habría un ser creado en nosotros que sería amor o caridad, sino que la realización

18. *Ib.*, IX, 2,2, col. 962.

19. *Ib.*

20. El texto latino dice: “non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut eadem dilectionem non praecipue diligamus, qua fratrem diligimus”. La teología tradicional se ha opuesto a la interpretación de Pedro Lombardo. En nuestro tiempo se ha apelado a la interpretación agustiniana de la participación platónica. Todo el problema nació del buscar en el hombre también una caridad creada, participación, por tanto, de la caridad divina. Sin embargo en el pensamiento agustiniano es la misma presencia de Dios en cuanto caridad lo existente en el hombre y no veo la necesidad de una nueva creación como de una cosa más que se “pegara” al hombre. A pesar de todo, quizá con interpretación distinta, yo diría que los textos agustinianos dan la razón a Pedro Lombardo.

21. Cf. J. GALLAY, *La charité fraternelle selon les Tractatus in Primam Joannis de saint Augustin* (Thèse de doctorat, fac. Cath. Théol. de Lyon), Lyon 1953, pro manuscrito; *ID.*, *La conscience de la Charité fraternelle d'après les "Tractatus in Primam Joannis" de saint Augustin*, “Revue des Études Augustiniennes” 1 (1955) 1-20.

del amor en la caridad fraterna manifiesta claramente la presencia actuante de Dios que es el amor que amamos, revelado en el amor a la persona que vemos, por la que amamos a Dios presente que no vemos y en el que creemos por ese amor sin el que no podríamos amar. Agustín continúa abundando en el mismo pensamiento y en el modo de ver a Dios en el amor fraterno. No estando el hombre en el amor, no está en Dios y no está en la luz y como Dios es luz, no ve la luz y está entonces en tinieblas. Al hermano lo ve "con mirada humana", pero a Dios no puede verlo así. "Pero si a aquel a quien ve con mirada humana, lo amase con caridad espiritual, vería a Dios que es la misma caridad, con la mirada interior con la que puede ser visto. Así pues, quien no ama al hermano a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve, precisamente, porque Dios es amor, del que carece quien no ama al hermano?" Es comprensible: la caridad sólo se ama, cuando se ama a alguien a quien se ve y sino, la caridad no existe, aunque exista en la intimidad Dios como presencia, pues su presencia como caridad no ha sido manifestada en el amor. La caridad es única y la misma por la que amamos a Dios y al prójimo, aunque sea el motivo distinto, a Dios por Dios mismo, y a nosotros y al prójimo por Dios²².

El ejemplo que nos había propuesto al principio era el del amor al apóstol Pablo, porque era justo. Y vuelve al final al mismo, citando ampliamente *2 Cor 6, 2-10*. Dirá que amamos al Apóstol porque creemos que vivió así y agrega: "Que han de vivir así los ministros de Dios, no lo creemos oído de algunos, sino que lo vemos interiormente en la misma verdad cabe nosotros mismos o sobre nosotros mismos. A aquel, pues, que creemos que ha vivido así, lo amamos por lo que vemos —*ex hoc quod videmus*—. Y si no amásemos primordialmente esta forma que vemos siempre estable e inmutable, no lo amaríamos precisamente porque retenemos por fe que su vida, mientras vivía en la carne estaba coaptada y conformada a esta forma". Y así "la fe sirve para el conocimiento y el amor de Dios, no como del todo desconocido, o del todo no amado; sino para ser conocido con más claridad, y amado con más firmeza"²³. La caridad, en consecuencia, o la dilección es "amor boni" y "el amor es de algún amante, y por el amor se ama algo. He aquí, pues, tres cosas: el amante, lo que se ama y el amor. ¿Qué es el amor, sino una vida que une o desea unir dos cosas, a saber el amante y lo amado?"²⁴. Se-

22. De Trín. VIII, 8, 12, PL 42, 958-959.

23. Ib., VIII, 9, 13, cols. 959-960.

24. Ib. VIII, 10, 14, col. 960.

ría un vestigio o una imagen también de la Trinidad. Detrás del amante y del amado hay algo que existe y actúa y sin lo que no podría darse esa relación. Y es la caridad que es Dios y que se trasluce y manifiesta en el amor realizado.

De esta suerte se ha hallado el modo de hacer ver cómo se ama a Dios aún no conocido amando a alguien que se ve y creyendo a través de ello en lo que no se ve. El hombre se hace justo y bueno, amando y adhiriéndose a la justicia y a la bondad, y ama éstas, amando y realizando lo justo y lo bueno. Lo hace personal, suyo, consciente, progresando de ese modo en la justicia y la bondad que ya tenía por creación. Era don y dádiva gratuita y necesitaba aceptarla conscientemente, haciéndola suya y aumentándola de ese modo. Justicia, bondad, amor es Dios y se manifiestan en la realización y nadie es justo sino por la justicia, nadie es bueno sino por la bondad, nadie ama sino por el amor. Todo esto es don y gracia, pues no se nos debía y se nos ha hecho presente sin merecimientos nuestros, llamándonos desde la intimidad con su atracción y suscitando una respuesta por parte nuestra. Es misteriosa y creemos en ella, porque aparece en lo que se ve, creyendo a través de lo visible realizado en el amor invisible. Es la presencia de Dios como amor, como justicia, como bondad, y es obra del hombre que personaliza esa presencia haciéndola consciente en visión interior y realización exterior. No es un nuevo elemento que se adiciona al hombre, sino la toma de conciencia, la personalización, por la realización, de que en el amor a los hermanos amamos el amor que es Dios y así se concreta en una toma de conciencia de la presencia de Dios en nosotros, en quien creemos por el amor de lo que vemos, ya que nadie ama sin amor y el amor es Dios.

Se trataría de poner de acuerdo la "naturaleza" con la "voluntad" que identificábamos con la persona, el bien "natural" creacional con el bien libre y conscientemente conquistado. Uno y otro son dones de Dios, porque ese bien concreto que hace el hombre o esa justicia determinada o ese amor a una persona existe porque en la intimidad existe la presencia del Bien, de la Justicia y del Amor que es Dios, atrayendo al hombre hacia la realización. Así se desarrolla y se perfecciona la persona con sus valores puestos en práctica y en la misma obra revelan la presencia de Dios —gracia fontal— que es amor, justicia, bien. Negarse a amar, a hacer justicia, a hacer el bien, es ser malo, ser pecador, vivir en tinieblas, ser menos hombre, porque no se desarrolla lo creacional, amándolo libremente. Se manifiesta que no se ama a Dios a quien no se ve, cuando no se ama al herma-

no a quien se ve, porque al no amar no se manifiesta a Dios como amor. Solamente a través del amor al hermano que se ve, se revela la caridad que no se ve y a Dios que se identifica con ella. Así se ama lo que no se ve, o a la persona en quien se cree.

Las consecuencias de estas reflexiones agustinianas son de la máxima actualidad y responde a la mayor parte de los interrogantes de nuestra historia presente. No queremos salir del marco agustiniano y cerramos aquí nuestro examen. Queda abierta al lector la posibilidad de una aplicación a los problemas teológicos más acuciantes.

José Morán

LIBROS

Sagrada Escritura

ALT, A., *Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel*. Eine Auswahl aus dem «Kleine Schriften». C. H. Beck, München 1970, 23 x 15, XVI-478 p.

S. Herrmann ha editado este volumen que presenta una selección de los trabajos de Alt, reunidos y publicados ya anteriormente en tres gruesos volúmenes bajo el título «Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel». La selección hecha tiene por objeto presentar aquellos estudios consagrados a los temas fundamentales de la Historia de Israel. A. Alt fue, sin duda alguna, figura señera en la ciencia veterotestamentaria. Sus aportaciones tienen por objeto buscar el substrato histórico y topográfico de la historia de Israel. Entre los años 1908-1935 realizó numerosos viajes a la Palestina, que recorrió palmo a palmo, buscando los lugares, la topografía donde se desarrolló la historia de Israel. Sus artículos —numerosísimos— aportaban datos interesantes, que él sabía conjugar con una cierta crítica literaria, con un análisis de las traducciones y de los géneros literarios. Nunca realizó una obra de conjunto sobre la Historia o la Teología de Israel, pero la obra de Noth, como la de von Rad, presuponen, como puntos claves, las investigaciones de A. Alt. En esta selección se recogen los artículos más famosos y más importantes, en total 14. Aquí se encuentra el artículo sobre el Dios de los Padres del año 1929; tres artículos sobre la toma de posesión de la tierra por las tribus israelitas; los orígenes del derecho israelítico, la formación del Estado de Israel, la elección de Jerusalén como capital, el imperio de David, la Realeza en los Reinos de Israel y Judá, la participación de la Realeza en el desarrollo social de Israel, la patria del Deuteronomio, el papel de Samaría en el origen del Judaísmo son temas tratados en los artículos restantes. Por fin se añade un artículo póstumo, que no había sido recogido en «Kleine Schriften»: el significado de la historia mundial en el A. T. No cabe duda de que se trata de un libro que recoge el núcleo y lo más importante del pensamiento de A. Alt.—C. MIELGO.

GAENZLE, S., *AT: Die biblischen Traditionen vom Aufenthalt in Aegypten bis zum Ende der Richterzeit*. Ein Arbeitsbuch für den biblischen Unterricht. Furche —Ptmos, Hamburg— Düsseldorf 1970, 22'5 x 17, 369 p.

HUEBNER, B., *AT: Die biblischen Königstraditionen*. Ein Arbeitsbuch für den biblischen Unterricht. Furche —Ptmos, Hamburg— Düsseldorf 1970, 22'5 x 17, 352 p.

Ambos libros —pertenecientes a la misma colección— deben considerarse como manuales de enseñanza bíblica en las escuelas. En la primera parte se dan los géneros literarios, la historia de las tradiciones, las fuentes, las explicaciones teológicas pertinentes, bien sea del período mosaico o del período monárquico. Generalmente, en esta parte, que está dirigida al profesor o maestro, se sigue a M. Noth y a G. von Rad. Pero como son libros didácticos, se hace hincapié preferentemente

en el método de enseñar. La mayor parte de ambos libros es una explicación de cada episodio, donde se ofrece material, para que el maestro o profesor de Religión seleccione según las necesidades del momento. Gran interés ponen los autores en facilitar los medios para que la enseñanza de la Religión no sea mera explicación de sucesos o de leyendas pasadas, sino una reflexión sobre la fe de hoy día.—C. MIELGO.

VON RAD, G., *Genesi (Capitoli 1-12)*. Paideia, Brescia 1969, 21 x 15, 199 p.

La Editorial Paideia se ha propuesto un plan, digno de todo elogio: la traducción al italiano de la serie alemana de Comentarios del A. T., conocida bajo el título «Das Alte Testament Deutsch». Hemos recibido el primer fascículo, que, aparte la introducción, hace la exégesis de Gen 1-12,9. Dos fascículos más completarán el comentario del Gen. Conocidos son los méritos de este comentario, publicado en alemán en 1951, y que ha sido traducido al inglés y al francés. En la introducción, expone von Rad su punto de vista sobre el Hexateuco, término que sigue empleando en contra de la opinión más común que prefiere seguir a Noth. Buena y breve es la exposición sobre el género literario «saga», tan frecuente en Gen. Esta serie de comentarios subraya la historia de las tradiciones y el aspecto doctrinal de los libros bíblicos. No es un comentario propiamente científico, sino de alta divulgación. La traducción al italiano es fiel y elegante.—C. MIELGO.

ACKROYD, P. R., — EVANS, C. F., *The Cambridge History of the Bible*. 1. From the Beginnings to Jerome. Cambridge University Press, Cambridge 1970, 23'5 x 16, X- 649 p.

Con este primer volumen, en un principio no previsto, ha sido completada la monumental obra de la Universidad de Cambridge, hecha con la colaboración de muchos estudiosos del mundo. 17 autores contribuyen con sus artículos a este volumen dedicado a estudiar la Biblia desde su origen hasta S. Jerónimo. Después de un examen de las lenguas bíblicas y de los escritos bíblicos bajo el punto de vista epigráfico, se estudia la formación de la literatura del A. T., su texto y su interpretación al interior del mismo A. T. Igualmente, se presenta la formación del N. T., el canon, texto y la interpretación del A. T. en el N. T. En la última parte se presenta la Biblia en la Iglesia primitiva, en Orígenes, Teodoro de Mopsuestia, Jerónimo, S. Agustín y el lugar que ocupa en la Liturgia. Como se ve por los temas tratados, es un libro de inapreciable valor, magníficamente editado, con amplísima bibliografía y numerosos índices que facilitan la consulta de la obra.—C. MIELGO.

STOEBE, H.-J., *Wort-Gebot-Glaube*. Beiträge zur Theologie des A. T. Walter Eichrodt zum 80. Geburtstag. Zwingli, Zürich 1970, 22'5 x 17, 334 p.

Con ocasión del 80 cumpleaños de W. Eichrodt, profesor de Basilea y autor conocido por su Teología del A. T. y sus comentarios a Isaías y Ezequiel, los discípulos y colegas le han dedicado este volumen-homenaje, en el que se recogen 24 colaboraciones de distintos autores.

Todos ellos tratan temas del A. T., preferentemente teológicos, breves pero importantes; su lista sería larga de enumerar. Al final, se citan las obras, artículos y recensiones del homenajeado desde 1961 hasta 1970.—C. MIELGO.

Jalones de la Historia de la Salvación en el Antiguo y Nuevo Testamento. XXVI Semana Bíblica Española. Coloquio Bíblico Internacional. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1969, 24 x 18, 2 vol. 466 p. y 357 p.

Con motivo de celebrarse las bodas de Plata de la fundación del Instituto «Francisco Suárez» se internacionalizó la XXVI Semana Bíblica Española en 1965.

Numerosos centros y personalidades distinguidas en las ciencias bíblicas se adhirieron a la iniciativa y participaron en este coloquio internacional. La mayor parte de las conferencias entonces pronunciadas —no todas— son ahora publicadas en dos gruesos volúmenes. En el primero se han reunido las conferencias referentes al A. T., aún aquellas que eran de tema libre, es decir, que no trataban de la Historia de la Salvación. En el segundo volumen, se hallan reunidas las conferencias acerca del N. Testamento. Como es natural en estos casos, el valor de las distintas contribuciones no es el mismo. Nosotros destacaríamos la de Scharbert sobre el concepto de Historia de la Salvación, la de Benoit sobre Preexistencia e Incarnación, así como las de Cazelles, Scheifler, Coppens, Muñoz Iglesias, etcétera.—C. MIELGO.

WOLF, H. W., *Bibel. Das Alte Testament. Eine Einführung in seine Schriften und in die Methoden ihrer Erforschung*. Kreuz, Stuttgart 1970, 19 x 11, 175 p.

Es una breve presentación de todo el A. T. Sus exposiciones, muy sucintas, están interrumpidas por frecuentes «excursus», en los que trata de los diferentes métodos de investigación del A. T. (filológico, histórico-tradicional, crítico-literario, histórico-formal, etc.). El libro persigue un fin práctico: familiarizar al lector con los medios y métodos de investigación del A. T. y superar la desconfianza reinante entre los fieles respecto al estudio científico de la Biblia. Está escrito con suma claridad; a base de ejemplos, donde prácticamente se ejercitan los medios de que dispone el investigador. El autor, conocido especialista del A. T., pone aquí su pericia al servicio de los no iniciados.—C. MIELGO.

SOGGIN, J. A., *Le livre de Josué*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970, 24 x 18, 186 p.

Con admirable regularidad van apareciendo los comentarios al Antiguo y Nuevo Testamento, publicados por los protestantes de lengua francesa, a quienes, en este caso, presta su colaboración J. A. Soggin, profesor de la Facultad Valdense de Roma. La introducción examina los problemas ordinarios, dando especial relieve a la tesis de Noth, que el autor acepta: Josué forma parte de la historia deuteronomista redactada en el destierro. La primera parte del libro (cc. 1-12) es de origen benjaminita y proviene del santuario de Gilgal, obra de un compilador del s. X. El autor pone gran atención en determinar los elementos predeuteronomistas de la obra. El comentario sigue la línea de todos los de esta serie: traducción francesa del texto, atención a la crítica textual y comentario histórico-crítico de las tradiciones, así como de su contenido religioso. Aunque el autor confiesa que en la parte arqueológica y geográfica su información es de segunda mano, se ve, no obstante, que está muy al corriente de todos estos temas. La bibliografía es amplia. Sin duda alguna, creemos que es uno de los mejores comentarios existentes de Josué.—C. MIELGO.

PARROT, A., *Bible et Archéologie. Déluge et Arche de Noé. La Tour de Babel*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970, 20'5 x 13, 121 p.

El profesor Parrot, director del Museo de Louvre, muy conocido por sus excavaciones en el Oriente Próximo, reúne en un solo volumen, por exigencias de la colección, dos libros anteriormente editados.

Es la cuarta edición del primer libro y la tercera del segundo. Los dos han sido puestos al día. Se recoge toda la documentación literaria y las huellas arqueológicas que permiten iluminar los dos relatos del Génesis: el diluvio y la torre de Babel. La postura de Parrot es equilibrada, pues sabe perfectamente que la arqueología es meramente auxiliar y su «prueba» debe tomarse con precaución. El libro es rico en láminas, diseños y reconstrucciones, como es ordinario en los volúmenes de esta preciosa colección.—C. MIELGO.

GARCIA CORDERO, M., *Teología de la Biblia. I. Antiguo Testamento*. BAC, Madrid 1970, 20 x 13, XIX-743 p.

Habiendo sido ya publicados hace años los Comentarios al A. T., la BAC completa su colección con este volumen de *Teología de la Biblia*, que se refiere exclusivamente al Antiguo Testamento. El autor, en una larga introducción, expone lo que, según él, debe ser una Teología del Antiguo Testamento: estructuración de la fe de Israel, teniendo en cuenta la exégesis y el proceso evolutivo de la historia de la salvación. Nos parece que esta introducción es demasiado pesada, porque se repiten constantemente los mismos conceptos. A decir verdad, este defecto se nota en todo el libro: exceso de literatura, demasiadas citas de autores que restan precisión a las ideas expuestas, como, por ejemplo, en la sección dedicada al pecado original (p. 685 ss.). El esquema es el clásico de muchos tratados de teología del A. T. Se nota un gran parecido con la de E. Jacob y van Imschoot. Hay afirmaciones qu extrañan. Parece que el autor dice que la historia primitiva ha sido escrita toda ella en la época postexilica (p. 71), o que el Elohista tiene parte en la historia primitiva (p. 112). La Bibliografía es muy retrasada. Al final de cada sección, cuando se pone la bibliografía, constantemente se repiten las mismas obras (la Teología de E. Jacob y van Imschoot), que hubiera bastado citarlas una vez.—C. MIELGO.

BOWKER, J., *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge University Press, Cambridge 1969, 23'5 x 15'5, XXI— 379 p.

En un breve prefacio indica el autor la intención de su obra: introducir al lector en la literatura targúmica, base de la exégesis judía, y por ende en la literatura rabínica. El libro se compone de dos partes. En la primera se presenta el «background» de los Targums: historia, naturaleza, ambiente de las versiones arameas; luego, habiendo expuesto lo que el autor califica de literatura pre y no rabínica, dedica una amplia sección a los escritos propiamente rabínicos como la Mishnah, Toseftá, Talmud, etc. En la segunda parte se da una traducción inglesa de casi todo el Génesis según el Targum del Pseudo-Jonathan, que tiene como finalidad, familiarizar al lector con los métodos y medios de la exégesis rabínica. La traducción distingue tipográficamente las partes que coinciden con el hebreo, de los comentarios añadidos. Siete apéndices que tratan de algunos puntos útiles de las versiones arameas, más los variados índices y la bibliografía extensa hacen la obra extremadamente útil para los exégetas del N. T., conscientes cada día más de la importancia de la literatura judía y de su exégesis para interpretar el N. T.

Debemos notar que el libro ha sido escrito antes de que se publicara el Targum Neofiti I. Por fin en la p. 22, nota 1, léase *Homenaje* y no *Homminaje*.—C. MIELGO.

KRAUS, H. J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1969, 23 x 14'5, VIII-549 p.

Esta segunda edición de la importante obra de Kraus sobre la historia de la investigación histórico crítica del A. T. se distingue en muchos puntos de la primera edición, publicada en 1956. El mismo título de la obra ha cambiado, no limitando el campo de estudio al período *desde la Reforma hasta nuestros días*; lo que está plenamente justificado, ya que en esta edición Kraus incorpora algunas indicaciones sobre la visión que tuvieron los autores judíos acerca del A. T. El mismo autor explica que en muchos puntos se ha valido de las recensiones de la edición anterior para mejorar su obra, en concreto de la de Baumgartner en *Theol. Rund.* Esta segunda edición, pues, se presenta mejorada y ampliada. Esto se observa, por ejemplo, en las p. 467-477 (bibliografía, p. 528-529) sobre la investigación del profetismo. En otros muchísimos lugares, cuya lista sería larga de enumerar, las modificaciones o perfeccionamientos se introducen en letra pequeña. Sería inútil enumerar los valores innegables de esta obra monumental. La historia de la investigación es ya investigación, decía Goethe. Y muy bien, puede aplicarse a este libro, cuyo intento principal no es dar una lista sin fin de nom-

bres y libros, sino sorprender y exponer los hilos internos que ha seguido el estudio del A. T. Notable es asimismo el intento de entender las tendencias de los autores en relación con el espíritu y manera de pensar de la época. Leyendo el libro, se da uno cuenta del origen de ciertas teologías que más tarde aparecen, y cuyo fundamento se debe buscar en autores muy anteriores. El libro está, pues, lleno de sorpresas que cautivan y hacen pensar. Otra característica del libro, es la insistencia de que el A. T. es palabra de Dios, revelación de Dios, inspirado por el Espíritu, testimonio de la historia salvífica, que tiende hacia su plenitud en Cristo. El libro es, pues, de indudable utilidad, tanto para los principiantes, que, frecuentemente, desconocen el camino recorrido por otros estudiosos, como para los ya iniciados, que con provecho consultarán la obra.—C. MIELGO.

JOEST, W. — MUSSNER, F., *La Interpretación de la Biblia*. Herder, Barcelona 1970, 20 x 14, 174 p.

Cinco autores, dos de ellos protestantes y tres católicos, colaboran en este volumen, dedicado a estudiar diferentes aspectos de la hermenéutica: sus tareas y fines, en qué consiste, la importancia de la crítica histórica, la interpretación dogmática de la Escritura y la cuestión del Canon. Es de admirar la claridad de la exposición, puesto que no se limitan a hablar del método de interpretación, sino que concretamente lo ilustran con ejemplos, sacados preferentemente de los Evangelios. Es una obra excelente, inspirada por el deseo de llegar a una correcta interpretación de la Palabra divina y a superar la diferente hermenéutica de protestantes y católicos sobre la base de una reflexión serena. La traducción es correcta y elegante.—C. MIELGO.

KRAUS, H.-J., *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970, 23'5 x 16, XIII-407 p.

Cada vez con más ahinco se está pidiendo una Teología Bíblica total, que abarque el Antiguo y Nuevo Testamento. Que la finalidad de todo el trabajo histórico-crítico sea la construcción de una Teología Bíblica, se concede fácilmente, aunque no sea tan fácil su elaboración. Por de pronto, todavía no se ha llegado a ella. Y no cabe duda que sólo con ella podría colmarse el abismo existente entre Teología Dogmática y Teología Bíblica. H.-J. Kraus, distinguido ya en el campo de la historia de la investigación bíblica (véase su libro sobre la *Historia de la investigación histórico-crítica del A. T.*, recensionado en este mismo número de la Revista), establece aquí un balance del camino realizado hasta nuestros días y cuáles son las perspectivas para el futuro. Es, pues, un libro de información, pero que, también, intenta sugerir caminos viables para elaborar una Teología Bíblica. Divide su trabajo en cinco partes: la prehistoria de la Teología Bíblica; la Teología del Antiguo Testamento en su relación con el Nuevo Testamento; la Teología del Nuevo en su relación con el Antiguo; la relación entre ambas según la Teología dogmática (desde Schleiermacher hasta P. Tillich) y, por fin, problemas y perspectivas para el futuro. Si en las cuatro primeras partes, el autor manifiesta una perfecta asimilación de las fuentes (bajo este punto de vista, el libro presenta una riquísima información bibliográfica), en la quinta aparecen las dificultades en que se halla sumergida la Teología Bíblica: es un verdadero «recuento» de todos los problemas, cuya solución es anterior a la elaboración de la auténtica Teología Bíblica. Múltiples temas se entrecruzan, como la cuestión del Canon, el concepto de Historia salvífica, la continuidad o discontinuidad de la revelación, el mismo concepto de revelación, y no olvidemos la Filosofía de la existencia, que exige su parte en la inteligencia de la Biblia. Todo esto hace imposible por hoy la construcción de una Teología Bíblica. Lo más que se puede hablar es de proyectos, de trabajos preparatorios. Esta es la conclusión del autor: buscar las ideas claves de la Teología Bíblica, estudiar determinados temas importantes en todo el ámbito de la revelación en su desarrollo y evolución. Digamos, por último, que la editorial ha dado al volumen una presentación elegante y nítida.—C. MIELGO.

BERRIDGE, J. M., *Prophet, people and the Word of Yahweh. An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah*. EVZ, Zürich 1970, 20'5 x 13'5, 226 p.

Los estudios de Jeremías se han orientado hacia la comprensión de Jeremías como individuo bajo un punto de vista psicológico. Reventlow había tomado posiciones contra esta tendencia; y examinando varios pasajes (casi todos pertenecientes a las «confesiones»), no encontraba en ellos nada personal y propio de Jer. El presente libro debe considerarse como una reacción en contra del libro de Reventlow. El autor trata de llegar a la persona de Jer, no a través de presupuestos psicológicos, sino examinando los oráculos crítica y formalmente. Estudia diversos géneros literarios usados por Jer: el relato de vocación (Jer 1,4-10), relato de la visión (1,11ss), una composición profética (4,5-12), alguna lamentación (15,15-21) y el oráculo de salvación (30,10-11). Todos ellos son géneros literarios tradicionales; pero Jer. los cambia y los adapta a sus experiencias, de tal manera que aparece ahí el yo individual y personal de Jer y no la función de un oficial del culto. Debe reconocerse el análisis excelente y minucioso de los oráculos de Jer, pero disintimos en cuanto a Jer 30,10-11; las influencias deuteroisaianas nos parecen innegables.—C. MIELGO.

WEGER, K.-H., *Theologie der Erbsünde. Mit einem Exkurs Erbsünde und Monogenismus* (K. Rahner). Herder, Freiburg 1970, 21 x 14, 230 p.

En tres largos capítulos el autor consigue, no sólo presentar el estado de la cuestión, sino contribuir a la explicación del difícil problema del pecado original. En el c. 1 expone los presupuestos en que se basa la teología de hoy para repensar el dogma del pecado original. Menos original es el c. 2 que trata del pecado original en la Biblia: resume bien y brevemente los resultados de la exégesis actual. Por fin en el capítulo 3 expone el autor su explicación teológica del pecado original. Partiendo del supuesto de que para estudiar el pecado original, hay que considerarlo en el hombre adulto, y basado en la antropología moderna que considera al hombre en su historicidad, trata el autor de explicar cómo el hombre se halla situado por su historia; lo que permite explicar la pecaminosidad prepersonal, que es lo propio del pecado original. En un «Exkurs» final, K. Rahner trata del Monogenismo y llega a la conclusión de que la teología puede prescindir del Monogenismo. Es una excelente contribución para resolver un tema muy discutido modernamente.—C. MIELGO.

HARRISON, R. K., *Introduction to the Old Testament*. The Tyndale Press, London 1970, 23 x 15, XVI - 1.215 p.

Es, quizá, un libro excesivamente voluminoso; el autor ha intentado ser completo; y, realmente, lo es. En las siete primeras partes, trata temas que, ordinariamente, no pertenecen a la introducción del A. T., sino, más bien, a la introducción general. Tales son los temas siguientes: historia del estudio crítico del A. T., la arqueología, cronología, Texto y Canon, Historia, Religión y teología del A. T. En las siete partes restantes se trata de la introducción de los libros por el orden en que están en la Biblia. Pudiera ser la mejor introducción al A. T. que exista en inglés. Y decimos, «pudiera ser», porque mucho nos tememos que los estudiantes de lengua inglesa, que se dediquen a estos estudios, tendrán que recurrir a otras introducciones, si quieren tener una opinión correcta sobre muchos puntos. El autor es extremadamente conservador. Ya en la primera parte manifiesta su aversión a la crítica literaria. Wellhausen es la oveja negra de la ciencia veterotestamentaria y sus discípulos son tratados con parecido metro. En general, se rechaza, con un profundo desprecio, la ciencia alemana, que sería excesivamente orgullosa (p. 25. 81). En cuanto a las opiniones del autor, baste citar afirmaciones que definen su mentalidad. Rechaza abiertamente las fuentes del Pentateuco. Casi todo él es del tiempo de Josué. No niega que haya habido revisiones posteriores, pero ya en el período de Samuel el Pentateuco adquirió la forma que hoy tiene. El libro de Isaías es de un solo autor; el Segundo Isaías es una invención

fantástica de la ciencia crítica. Daniel no es un libro del s. II. Como se ve por estas opiniones, el libro es excesivamente conservador. El autor parece obsesionado por el criticismo liberal; su profunda aversión por la crítica no nos ha gustado.—C. MIELGO.

MULLER, H.-P., *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*. Walter de Gruyter, Berlin 1969, 23 x 16, XII-232 p.

Partiendo del concepto de escatología, tal como la entiende *von Rad* (anuncio de un hecho futuro que tiene el carácter de definitivo), el autor se pregunta si, realmente, es en los anuncios proféticos, donde, por vez primera, aparece la idea de algo definitivo, o más bien, no es ya en aquellas creencias primitivas de la historia salvífica, donde hay una aspiración hacia algo definitivo. Definido así el objeto del libro, el autor estudia la *intervención de Dios en la historia* (13-128), la *benedición* (129-171) y la *alianza* (173-221), siguiendo siempre el método de la historia de las formas. El resultado es positivo. Como la intervención de Dios ha tenido lugar en un momento dado, los fieles manifiestan su fe en la venida de Dios en el futuro, que es continuación del pasado y del presente. Esto se manifiesta en la permanencia de la fórmula del pacto sinaítico, o en el empleo de la imagen del matrimonio para expresar las relaciones de Dios con el pueblo, o la esperanza de un nuevo David.—C. MIELGO.

KAMPMANN, Th., *El Antiguo Testamento hoy*. Verbo divino, Estella 1965, 19 x 12, 412 p.

Con notable retraso recibimos este libro, que intenta exponer las perspectivas kerigmáticas del A. T. En una primera parte se expone el kerigma de todo el A. T., mientras que en la segunda parte se trata exclusivamente del Génesis. Como pedagogo que es, el autor pretende ser útil a los catequistas, y ayudar a los que tienen que predicar del A. T. Sólo el aspecto pedagógico del libro merece alabarse; en cuanto al contenido, el libro es muy deficiente. En muchos temas es anticuado: historicidad del paraíso, monogenismo estricto, etc. La traducción es bastante buena.—C. MIELGO.

SCHWAGER, H., *Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet*. II. Von der Denkschrift Nehemias bis zu den Pastoralbriefen. Calwer-Kösel, Stuttgart-München 1970, 22 x 14, 337 p.

Es el segundo volumen de esta obra que dispone los escritos bíblicos según el orden en que fueron escritos. El presente tomo abarca desde Nehemías hasta las cartas pastorales. Lo mismo que en el tomo anterior, no se recogen todos los escritos de la Biblia en su extensión, sino ciertas partes de algunos. Las secciones están precedidas de una breve introducción. Creemos que el intento del autor es laudable: así se sigue mejor el desarrollo del pensamiento bíblico. Sin embargo, el libro adolece de graves defectos. Muy poca importancia se dan a los evangelios; la introducción a éstos es extremadamente crítica y sigue mucho la línea de Bultmann. La palabra «leyenda» en sentido peyorativo es aplicada sin matizar a numerosos relatos. Da la impresión de que Pablo y no Jesús es el fundador del cristianismo.—C. MIELGO.

BUERCHAELELL, J. T., *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810*. Cambridge University Press, Cambridge 1969, 22 x 15, VIII-342 p.

Recientemente, se nota un interés marcado por la historia de la investigación bíblica, tomando como punto de arranque el siglo pasado. El presente libro estudia las teorías católicas acerca de la inspiración. Punto de partida es la escuela católica de Tübingen, que representó una verdadera resurrección de los estudios

bíblicos, después de un largo período de estancamiento. Después de tratar de las teorías ya sepultadas (Lessius, Holden, etc.), dedica un amplio espacio a la teoría jesuítica de la inspiración real, que monopolizó el pensamiento católico hasta finales del siglo pasado, en cuyo momento esta teoría se ve postergada por el Neotomismo con su teoría sobre la inspiración verbal. Estalla la crisis modernista y surgen nuevas opiniones sobre la inspiración, que prescinden de la inerrancia. Las aportaciones de los últimos cincuenta años ocupan un largo capítulo, en el que se aprecia un progreso lento, pero seguro, que ha hecho posible la doctrina del Concilio Vaticano sobre la verdad de la Biblia. Valiente y claro es el capítulo final, en el que el autor expone los defectos en que ha caído el pensamiento católico en cuanto a la inspiración. Es evidente que ha adolecido de excesiva especulación, sin tener en cuenta el estudio crítico de la Biblia. La comparación con la infalibilidad de la Iglesia, que el autor establece en este capítulo final, puede ser prometedor para el futuro. Nos parece, sin embargo, que el autor, a veces, es demasiado irónico y mordaz con las decisiones de la Comisión Bíblica. Reírse de muchas posturas que los católicos tomaron a principios de siglo no conduce a nada. Bajo este punto de vista, es más simpático leer las memorias del P. Lagrange, principal víctima del espíritu conservador. Esto no resta valor al libro, que será imprescindible para todos cuantos les interesa el tema de la inspiración.—C. MIELGO

FULLER, R. H., *A Critical Introduction to the New Testament*. Gerald Duckworth, London 1966, 19 x 13, 221 p.

La presente introducción crítica al N. T. de Fuller, volumen paralelo del de G. Anderson para el A. T., es fruto de 15 años de experiencia docente y de conferencias pronunciadas anualmente en su categoría de profesor de dicha disciplina en el «Union Theological Seminary» de Nueva York.

Se trata principalmente de una introducción especial —si bien el primer capítulo, como los dos últimos, se incluyen por su contenido en la general—; cada uno de los libros del N. T. es estudiado a la luz de los recientes descubrimientos, las opiniones actuales de escuelas..., sin que se pretenda tratarlos con uniformidad de criterio. El autor toma como tarea principal colocar cada libro en su propio sitio dentro de la historia de la tradición neotestamentaria. Por ello, trata los escritos neotestamentarios no conforme a su orden en el Canon, sino, dentro de lo posible, según el orden histórico.

Al final figura una bibliografía breve pero bien selecta.—LESTER AVESTRUZ.

WAND, J. W. C., *Ce que St. Paul a vraiment dit*. Stock, Paris 1970, 20 x 12, 166 p.

Wand ha sido obispo de Londres. Escritor de numerosas obras de historia de la Iglesia y la cristiandad. Muy destacado por su traducción del Nuevo Testamento al Inglés.

En este trabajo, Wand, toma la tarea de hacer accesible a todos las ideas claves de S. Pablo, para ello trata de dilucidar lo que ha dicho realmente «el pensador más inspirado de todos los tiempos» como le denomina el autor.

Ediciones Stock ha tenido a bien formar una colección donde intenta exponer las ideas claves de aquellos pensadores, estadistas, etc. que de alguna manera han influido en la marcha de la humanidad.

S. Pablo, del que nadie niega su influencia no sólo en la teología sino también en la ética y la política, es colocado en el ambiente en que vivió. Así se puede ver el alcance del pensamiento paulino.

La obra se divide en tres partes, en la primera expone aquellas actividades en que ha influido de alguna manera; en la segunda resume los puntos esenciales de cada uno de los cuatros grupos de las epístolas y en la última analiza temas fundamentales como Dios y el hombre, Cristo y la Trinidad, el hombre y la salvación.—A. CALLEJA.

LEVEQUE, J., *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*. J. Gabalda, Paris 1970, 25 x 16, 2 vol. 890 p.

La editorial Gabalda, en su monumental colección «Etudes Bibliques», —la mejor colección de Comentarios en el campo católico— presenta esta amplia obra, consagrada al libro de Job. El subtítulo explica suficientemente el tema central del libro, que no es un comentario seguido, sino más bien, un estudio de teología bíblica sobre el libro de Job. Cuatro extensas partes tiene la obra. La primera, ya clásica en todos los comentarios, estudia el tema del justo paciente en las literaturas antiguas del Medio Oriente: asirobabilónica, ugarítica, egipcia, aramea y árabe, hindú y griega. La segunda parte, más específica y más importante, trata de los actores del drama: Job, Dios y Satán, y de la teología del relato en prosa. El autor, justamente, pone a la base de la exégesis y de la teología, el análisis literario. Como es común y generalmente admitido, disocia el relato en prosa del poema en verso. Ambos presentan dos teologías diferentes y están situados en niveles distintos. En cuanto al relato en prosa, el autor cree, siguiendo a Fohrer y otros, que las pericopas de Satán han sido introducidas en el relato primitivo, y esta adición no es del autor del poema, sino anterior a él. La tercera parte trata de los temas teológicos del poema en verso. La crítica textual no es descuidada, y el análisis literario recibe gran atención, sobre todo, al hablar del tercer ciclo, que el autor reconstruye, dando a Sophar un discurso en 27,13-23 y 24,18-25. Da gran importancia al estudio de las doxologías y lamentaciones de Job, bien sea cuando Job habla de Dios, bien cuando Job se dirige directamente a Dios. Es aquí donde se aprecia el drama teológico de Job: ¿Cómo concebir la relación del hombre con Dios?. Termina esta parte —que es la central del libro—, exponiendo la esperanza de Job y la Teofanía final de Dios. Lévêque nos muestra al autor del libro de Job, profundamente enraizado en las tradiciones literarias de Israel, sobre todo en los libros sapienciales y en los salmos de lamentación. Los diferentes temas que aparecen, se estudian en todo el contexto del A. T., lo que da mayor valor al libro, que adquiere así el aire de una teología bíblica. La cuarta parte trata de los complementos y relecturas: los discursos de Elihu, el poema de la Sabiduría (c. 28), y termina con un estudio sobre la sabiduría en Job y la relación de éste con los demás libros sobre todo con el Qohelet. Al final se añade una bibliografía abundantísima (52 p. de títulos). Dos índices de citas bíblicas y de palabras hebreas tienen como finalidad servir para consulta ulterior. Las erratas, que hemos notado, son pocas y de escasa importancia. Por ejemplo, en la p. 243 falta la nota 1. No es un libro que venga a sustituir a los comentarios ya existentes, pero sí es un estudio de la teología de Job y de todos sus temas, muy bien realizado y documentado.—C. MIELGO.

LYONNET, S., *Les étapes du mystère du Salut selon l'épître aux Romains*. Cerf, Paris 1969, 14'5 x 10, 213 p.

De todo el mundo conocido el autor por sus publicaciones anteriores bíblicas, en especial sobre S. Pablo, vuelve sobre el tema de la carta a los Romanos desde un trampolín ecuménico proponiéndose como base de estudio las coordenadas fundamentales a protestantismo y catolicismo que atraviesan la Carta: justicia, justificación, pecado, ley... Busca el venero auténtico paulino, lejos de categorías filosóficas posteriores que falsifiquen su contenido, precisamente en vistas a un ecumenismo. Proponiéndose como método el no atiborrar de citas las páginas del libro, no falta por eso el tratamiento científico y serio del tema propio de un especialista.—RAIMUNDO P. BOTO.

BULTMANN, R., *Nuovo Testamento e mitologia*. Il manifesto della demitizzazione. Queriniana, Brescia 1970, 14'5 x 9, 251 p.

Bajo este título Italo Mancini recoge tres trabajos fundamentales de Bultmann para el conocimiento de su pensamiento en torno al problema de la desmitización: *Nuevo Testamento y Mitología. En torno al problema de la desmitización y Sobre el problema de la desmitización*. El simple hecho de recogerlos en esta publicación no deja de tener de por sí su interés. Pero añade además una introduc-

ción sabrosa que sirve de marco y guía del lector proveyéndole y clarificándole los elementos fundamentales con que Bultmann trabaja.—RAIMUNDO P. BOTO.

SCHREINER, J., *La biblia ¿palabra de Dios o palabra de los hombres?*. Paulinas, Bilbao 1970, 11 x 18, 170 p.

Mucho se viene escribiendo últimamente acerca de los problemas escriturísticos. A nadie se le oculta por otra parte la capital importancia que tiene el comprender con mayor precisión el significado de las palabras y contenido de las enunciaciones de todo el material que se nos ofrece en la Biblia. Para esta labor los exégetas se encuentran con una serie de dificultades, en cierto modo insalvables. Hablamos por ejemplo de la antropología, de la concepción del mundo, de los modos en el lenguaje, cosas todas diversas a las nuestras, a parte de las dificultades intrínsecas, como inspiración, doctrina, etc. Todo esto es lo que quiere el autor que tengamos en cuenta a la hora de enfrentarnos con la Biblia y no caer en el peligro de hacer de ella un pozo de ciencia sagrada del cual sacamos textos a nuestro antojo para probar o reafirmar nuestras propias opiniones.

De todas formas creemos que es posible que de la exégesis moderna pueda brotar una predicación cristiana, pues la Biblia es palabra de Dios para el hombre que está atento a la invitación divina.—ANGEL ANDRES.

VÖGTLE, A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*. Patmos, Düsseldorf 1970, 24'5 x 17'5, 260 p.

Todas las realidades terrenas llevan grabada en su entraña una impronta cristiana. Incluso el mundo cósmico y su historia pasada y futura parecen estar incardinadas, en la línea cristiana de una radical exigencia a ser consagrados y pertenecer a Cristo. El contenido doctrinal neotestamentario en este sentido es ciertamente amplio, pero resulta muy impreciso. A Vögtle en esta obra quiere aportar nuevos datos sobre el problema y precisar especialmente la relación entre la última aparición o venida de Cristo y el futuro final del mundo cósmico. ¿Esperan y proclaman los hagiógrafos neotestamentarios un «nuevo cielo y una tierra nueva», una nueva creación del mundo cósmico?. ¿En qué sentido se puede hablar de una escatología cósmica o de una dimensión cósmica de la venida de Cristo?. Después de proponer la actualidad e importancia de la cuestión, los principales pasajes-fuente sobre el tema, las dificultades del lector de la Escritura que reflexiona y medita sobre ellos y las concepciones veterotestamentarias sobre el fin del cosmos, centra su atención en el examen minucioso de los principales textos del Nuevo Testamento que directamente hablan del futuro del cosmos. Entre éstos, pueden enumerarse Mc 13, 24-27 y paralelos; Apoc 6, 12-17; Heb 12, 26-27; Rom 8, 19-22; Col 1, 15-20; II Ped. 3... Siguiendo el riguroso método científico que caracteriza los trabajos exegeticos de A. Vögtle, llega a la conclusión de que el Nuevo Testamento renuncia a cualquier afirmación o declaración doctrinal sobre el futuro absoluto o relativo del mundo cósmico. El centro del mensaje de salvación son los hombres propiamente, es decir, el mundo en cuanto «humanidad», el mundo que, mediante el pecado de sus componentes, ha llegado a ser adversario de Dios. Incluso para Pablo —donde la dimensión cósmica aparecería más clara— la palabra cosmos está cargada de motivaciones antropológicas. Como construcción característica de este contenido, lingüística y teológicamente, se limita a remitir al texto de Jn 3, 16-17. El sano método crítico de A. Vögtle y sus conclusiones escriturístico-teológicas, aunque un tanto minimistas, hacen de esta obra un elemento indispensable de trabajo en las discusiones actuales sobre la problemática del destino futuro del cosmos. Una selecta y amplia bibliografía y varios registros cierran la obra, cuya presentación se caracteriza por su pulcritud y esmero.—C. MATEOS.

CONZELMANN, H., *An Outline of the Theology of the New Testament*, Harper and Row, New York-London 1969, 21,5 x 14,5, 374 p.

No podemos menos de alabar el gran acierto de la Editorial Harper and Row

al ofrecer al público, especialmente de habla inglesa, esta preciosa obra del renombrado profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Göttingen. En su elaboración H. Conzelmann ha procurado evitar las deficiencias de métodos y concepciones escriturísticas 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 una breve presentación del medio ambiente donde se forma la doctrina y la literatura neotestamentaria, subdivide la obra en cinco partes: el kerigma de la comunidad primitiva y el de la comunidad helenista; el kerigma sinóptico; la teología de Pablo; la evolución doctrinal en los escritos postpaulinos (entre los que coloca la mayor parte de los pequeños escritos neotestamentarios); la teología de Juan. La sección relativa a Pablo es la más extensa. Intencionalmente omite el problema del Jesús histórico y en cada cuestión ofrece una reseña bibliográfica brevísima. La obra es un modelo de profundidad y 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. Tal brevedad, sin embargo, 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 sumo interés en un tratado de Teología Bíblica. 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 concluyen la obra, cuya presentación está perfectamente lograda por su impresión nítida y su correcta disposición.—C. MATEOS.

LEGASSE, S., *Jésus et l'Enfant*, «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique. Gabalda et Cie, Paris 1969, 25 x 16,5, 475 p.

Presentamos a nuestros lectores una extensa obra sobre el contenido de los diversos textos sinópticos que dicen relación con el vocablo «niño» o sus correlativos «pequeño» y «sencillos o simples». La presencia de estos vocablos en la tradición sinóptica es más que suficiente para justificar una monografía; detrás de estos vocablos se esconden diversas clases de personas y motivaciones religiosas que una lectura superficial del texto bíblico no hace comprender en toda su plenitud. Los principales textos evangélicos que absorben la atención del autor son: Mc 9, 33-50; Mt 18; Lc 9, 46-50, donde se recoge el «discurso comunitario» de Jesús; Mc 10, 13-16 y paralelos, que versan sobre el episodio de Jesús y los niños; Mt 21, 14-16: los enfermos y los niños en el templo; Mt 11, 16-19 y par., que presentan la parábola de los muchachos en la plaza. Por intención expresa del autor quedan excluidos los textos del «evangelio de la Infancia», donde el vocablo sólo expresa una relación de filiación. Tras un minucioso estudio de dichos textos sinópticos y de su historia y evolución, S. Légasse llega a la conclusión de que, a pesar de las apariencias similares de los vocablos y de los diversos matices del vocabulario griego, una exégesis sana hace imposible toda identificación propiamente dicha entre el contenido de dichos términos. La parénesis cristiana primitiva —posiblemente asciende ya al lenguaje personal de Jesús— realiza una trasposición de los términos, para designar a veces las clases inferiores de la comunidad cristiana. En el aspecto moral el «niño» viene a ser análogamente el patrón o tipo ideal al que los discípulos deberán conformarse si quieren entrar en el Reino. Por otra parte, la actitud preferente de Jesús hacia los niños, además de romper con las convicciones de sus contemporáneos judíos y helenos, muestra su gran interés por extender el mensaje de salvación a la «totalidad» del género humano. Es indudable que esta aportación de S. Légasse —obra madura y serena, documentada y clara— llamará la atención de los biblistas y será profundamente aplaudida. Un registro de autores y citas bíblicas cierran

la obra, cuya presentación está muy bien lograda, como corresponde a la colección «Etudes Bibliques».—C. MATEOS.

SCHELKLE, K. H., *Theologie des Neuen Testaments. III: Ethos*. Patmos, Düsseldorf 1970, 22 x 15, 348 p.

No hace mucho (cfr *Estudio Agustiniiano*, 4, 1969, p. 160) presentábamos a nuestros lectores el primer volumen de la Teología del Nuevo Testamento de K. H. Schelkle, alabando sobremedida el método científico y la fuerza sintética de la exposición. Siguiendo la misma orientación, nos presenta ahora este tercer volumen, en el que recoge exclusivamente el contenido doctrinal neotestamentario relacionado con la moral y la ética cristiana. Tras una breve introducción sobre el concepto e historia de la Teología Bíblica y sus relaciones con otras disciplinas teológicas, Schelkle estudia los conceptos o motivaciones fundamentales de la moralidad (la moralidad como obediencia de la fe, exigencias del seguimiento de Jesús, pecado y gracia, premio y castigo...), las actitudes fundamentales (conversión y pecado, fe, esperanza, amor a Dios y al prójimo), las metas u objetivos (libertad, paz y alegría, santidad, justicia, perfección...) y otros diversos temas relacionados con la moral (virtud y virtudes, matrimonio y celibato, verdad y mentira, juramento, propiedad, pobreza, riqueza, familia, estado...). Precedido cada tema de una selecta bibliografía, no deja de ser interesante en ocasiones el contraste que establece entre los conceptos y su contenido entre la mentalidad cristiana y la judía y helenista. La obra en conjunto nos parece estupenda, compuesta con un criterio lo más objetivamente posible. No dudamos en recomendarla encarecidamente a todos los moralistas y especialistas bíblicos, como una de las más perfectamente logradas en este aspecto.—C. MATEOS.

LE FORT, P., *Les structures de l'Eglise militante selon Saint Jean*. Labor et Fides. Genève 1970, 25,5 x 17,5, 190 p.

Uno de los principales temas actualmente más debatidos entre las diversas confesiones cristianas es la doctrina sobre la Iglesia. Por eso siempre resulta interesante una verificación o confrontación crítica de nuestras mentalidades e instituciones con las fuentes de la revelación. Tal es la finalidad de la presente obra, limitada a la literatura joánica, a excepción del Apocalipsis. Después de recordar las posiciones e interpretaciones diametralmente opuestas, que a lo largo de la historia han provocado los escritos joánicos, P. Le Fort constata el carácter polémico defensivo de las Epístolas joánicas, cuyo tema fundamental es la lucha por la integridad de la Iglesia ante las amenazas doctrinales. La conciencia y confesión de la venida de Jesucristo «en carne» es el elemento distintivo y aglutinador de la fe cristiana y la base de la comunión de los miembros de la Iglesia entre sí y con su Cabeza, Cristo. La segunda parte de la obra ofrece los textos e ideas escatológicas del cuarto evangelio: el Espíritu Santo es el principio mismo de la existencia de la Iglesia, cuya naturaleza no debe definirse como una continuación de Cristo encarnado, sino como una anticipación, operada por el Espíritu, de la victoria escatológica de Jesús sobre el mundo. Por lo demás, aunque son frecuentes las alusiones al culto y a los sacramentos, Juan conscientemente ha omitido, según él, toda enseñanza explícita de las restantes realidades que caracterizan la Iglesia en su institución: organización, disciplina, aparato dogmático... La impresión y presentación de la obra es excelente.—C. MATEOS.

DERRET, J. D. M., *Law in the New Testament*. Darton, Longman and Todd, London 1970, 23 x 15, 503 p.

Se trata de una obra voluminosa —compilación de diversos estudios ya publicados en diferentes revistas entre 1961-1967— dividida en dieciocho capítulos, cada uno de los cuales versa sobre alguna sentencia o perícopa neotestamentaria, que tiene alguna alusión legal. Porque la finalidad de esta obra no es estudiar la «ley de Cristo» o el concepto de ley en el Nuevo Testamento, sino señalar el interés y la importancia de las alusiones legales de que están salpicados los evangelios

y las epístolas. Especialmente dirigido a los juristas y teólogos bíblicos interesados en conocer las categorías ideológicas del mundo de Jesús. Entre los textos evangélicos analizados podemos enumerar las parábolas del tesoro escondido, de los talentos, del hijo pródigo, la del buen samaritano —la favorita del autor—, la mujer cogida en adulterio, el agua convertida en vino, las enseñanzas de Jesús sobre el matrimonio y el divorcio, etc. A lo largo de la obra se hace gala de una pasmosa erudición jurídica, que refleja el interés del autor por contribuir a una mejor interpretación de la Biblia, especialmente en los problemas jurídicos, históricos, críticos y teológicos, íntimamente relacionados con la legislación judaica.—C. MATEOS.

MIEGGE, G., *Il Sermone sul Monte*. Claudiana, Torino 1970, 23'5 x 17, 284 p.

El presente volumen, cuya publicación está patrocinada por la Facultad Teológica Valdense de Roma, es el fruto maduro del ministerio docente de G. Miegge como profesor de exégesis neotestamentaria en 1959-60. En líneas generales sigue el método ordinario de todo Comentario: presentación y exposición detallada del Sermón de la Montaña (Mt 5-7) en relación con su contenido y contexto y con los lugares paralelos de los restantes evangelios sinópticos. Conscientemente se ha detenido más en las seis antítesis y en el Padrenuestro. La obra tiene un gran valor informativo y resulta útil, aunque requiere en quien la lea una adecuada preparación bíblica. Bruno Corsari ha preparado la edición, completando y poniendo al día las notas y la bibliografía. La Editorial Claudiana de Torino ha logrado una bella presentación de la obra, que facilita su lectura.—C. MATEOS.

BEN-CHORIM, Sch., *Paulus*. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. Paul List, München 1970, 20 x 12, 239 p.

Con la perspectiva propia de un judío de la Diáspora, que se ha encontrado frecuentemente en las mismas circunstancias que Pablo, Ben-Chorim ofrece las principales facetas del apóstol, insistiendo principalmente en que Pablo fue el prototipo del judaísmo de la Diáspora de su tiempo, el judío más capacitado para tender un puente de unión entre Israel y los «Goyim», entre los que existía una barrera ideológica muy difícil de superar. Toda su existencia fue la constante entre dos mundos distintos: el greco-romano o helenista y el judío, circunstancia que favoreció notablemente la propagación del mensaje cristiano entre judíos y gentiles. Conscientemente insiste en la «realidad» de muchos datos transmitidos por Lucas y constata el poco conocimiento que los judíos aún hoy día, tienen de Pablo. En parte la finalidad de este estudio es contribuir a que sus correligionarios conozcan mejor la personalidad de quien, con toda la magnanimidad de su corazón, deseó su unión en Cristo. Cierra la obra una breve bibliografía. La presentación de la misma está perfectamente lograda.—C. MATEOS.

Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens. Furche-Benzinger-Zwingli, Hamburg 1970, 18 x 12, 928 p.

Se trata de una nueva traducción, brevemente comentada, de todos los escritos neotestamentarios. Los esfuerzos de su autor, el ilustre Profesor de la Facultad evangélico-teológica de la Universidad de Hamburg, han logrado su objetivo al presentar una traducción acomodada a los hombres, conocimientos y necesidades del tiempo presente. La presentación de la obra es preciosa, impecable. Confiamos que esta traducción sea la actualmente preferida por los lectores de lengua alemana, profundos conocedores del pensamiento bíblico. Es muy posible, además, que no tarde en ser traducida a otros idiomas.—C. MATEOS.

BATEY, R., *New Testament Issues*. SCM Press, London 1970, 21 x 14, 242 p.

Se trata de un conjunto de «ensayos» sobre temas neotestamentarios, aparecidos durante el último decenio en diversas publicaciones y reunidos aquí, según

su contenido, en cuatro partes: «Interpretando el Nuevo Testamento», «Jesús de Nazaret», «el mundo de Pablo» y «el mundo de Juan». Por su tono general y los renombrados exegetas que en ella colaboran (R. Bultmann: *On the Problem of Demythologizing*; J. Jeremias: *The Lord's Prayer in Modern Research*; O. Cullmann: *Dissensions within the Early Church*; H. Conzelmann: *Current Problems in Pauline Research*; J. A. T. Robinson: *The Destination and Purpose of St. John's Gospel*; R. E. Brown: *The Kerigma of the Gospel According to John*,...) merece cariñosa acogida por parte de los escrituristas, que podrán encontrar aquí reunido un auxiliar muy valioso. El libro está presentado con pulcritud y nitidez.—C. MATEOS.

JEREMIAS, J. *Las parábolas de Jesús*. Verbo Divino, Estella 1970, 19 x 12, 304 p.

J. Jeremias es uno de los renombrados exegetas de nuestros días y también lo es la obra que presentamos, fundamental para el estudio de las parábolas. Su interés se centra especialmente en el intento de alcanzar la forma más antigua de la predicación parabólica de Jesús, de llegar a escuchar el eco de las mismísimas palabras de Jesús. Porque en ninguna otra pieza evangélica mejor que en las parábolas se deja entrever más claramente la lengua materna de Jesús. Sin embargo, a pesar de ser tan sencillas y evidentes, resulta difícil descubrir su sentido original, tal como nos han sido legadas; ya en los primeros decenios después de la muerte de Jesús, las parábolas sufrieron ciertas interpretaciones. Utilizando todos los resortes de la exégesis, J. Jeremias hace un estudio crítico del «Sitz im Leben» de las parábolas en la vida de Jesús y en la de la Iglesia primitiva en la que fueron «vividas», anotando las posibles modificaciones e influencias sufridas, hasta recobrar su forma original. El trabajo es arduo y a veces podrá parecer un tanto subjetivo. Pero la reconstrucción original por él lograda, simplifica de forma sorprendente la imagen de conjunto de las parábolas y las ideas centrales del mensaje de Jesús, aparecen inculcadas en imágenes siempre nuevas, que obligaban a sus oyentes a tomar posición sobre la persona y misión de Jesús. La obra merece ser recomendada con entusiasmo, pues constituye una auténtica joya, merecedora de una acogida cordial y masiva. La Editorial Verbo Divino ha prestado con ello un excelente servicio al círculo de lectores de habla española.—C. MATEOS.

SCHIWY, G., *Weg ins Neue Testament*. Band IV: Nachpaulinen. Kommentar und Material. Echter, Würzburg 1970, 24 x 16, 328 p.

En diversos números de nuestra Revista hemos dado ya a conocer los méritos y las características de este Comentario al Nuevo Testamento de G. Schiwy, aplicables a este último tomo, dedicado todo él a los escritos postpaulinos (según el orden del canon). Como tales son incluidas las Cartas a Timoteo, Tito y Filemón, seguidas de las Epístolas a los Hebreos, de Santiago, de Pedro, de Juan, de Judas y el Apocalipsis. Sobresale a través de toda la obra el recurso a los lugares paralelos, tanto bíblicos como extrabíblicos, sin desdeñar las aportaciones de última hora, dentro de una línea de serenidad y sinceridad. La obra se concluye con una selecta bibliografía y un registro de nombres propios y de cosas contenidos en los cuatro volúmenes de esta colección «Weg ins Neue Testament». Exponente fiel de su valor son las diversas ediciones y traducciones, que ha alcanzado ya su primer volumen.

HUNTER, A. M., *Saint Jean Témoin du Jésus de l'Histoire*. Cerf, Paris 1970, 18 x 13, 170 p.

Se trata de un librito de divulgación, traducido directamente del original inglés e insertado en la colección «Lire la Bible». En una rapidísima mirada a la problemática juanea, A. M. Hunter va tocando los temas del lenguaje, fondo, topografía, estructura... del cuarto evangelio y su relación con los sinópticos para establecer fundadamente la importancia del testimonio histórico que aporta para

reconstruir la biografía e historia de Jesús. Como visión de conjunto, la obra es utilísima y puede servir de guía a los estudiosos de la literatura juánica.—C. MATEOS.

DIBELIUS, M. - KÜMMEL, W. G., *Paulus*. Walter de Gruyter, Berlin 1970, 15 x 10, 157 p.

Se trata de un opúsculo-biografía sobre el Apóstol de los Gentiles, original del ilustre representante morfocrítico, pero incompleto, al haber llamado a sus puertas la muerte antes de concluirlo. W G. Kümmel, en honor de su maestro, tomó sobre sí el esfuerzo de concluirlo —desde la página 103 hasta el final le pertenece— y darlo publicidad. Por su tono general, sentido crítico, estilo grato y movido merece cariñosa acogida. La presentación es impecable, lo que facilita su lectura.—C. MATEOS.

JOHNSON, Sh., *The Theology of the Gospels*. Gerald Duckworth and Co., London 1966, 19 x 13, 200 p.

He aquí un libro de divulgación escrito con calor y esmero y destinado a poner al alcance del gran público el profundo y amplio mensaje de los evangelios. Precedido de un breve estudio sobre los problemas y métodos de presentar la teología bíblica, ofrece sintéticamente las líneas teológicas generales de cada evangelista. Varios ensayos sobre temas particulares (v. gr., El Reino de Dios, Dios Padre, Misión y persona de Jesús,...) coronan la obra, escrita sin pretensiones científicas, pero de la que se puede sacar una idea bastante clara y general de la teología de cada evangelista.—C. MATEOS.

SCHWEITZER, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*. Zwingli, Zürich 1970, 23 x 15,5 288 p.

Es muy frecuente hoy día reunir en un solo volumen diversos estudios anteriormente publicados para ofrecer a los lectores una visión global del pensamiento de un autor. Tal sucede con el presente volumen: una compilación de los principales artículos del renombrado exégeta E. Schweitzer que versan especialmente sobre temas neotestamentarios. Sólo tres de los aquí presentados aparecen al público por vez primera. Con muy buen criterio, la obra se divide en tres partes. En la primera, siguiendo las nuevas orientaciones del método histórico-redaccional, propone al lector diversos aspectos de la teología marciana —el secreto mesiánico y la escatología especialmente— el carácter entusiasta y decidido en su afán de seguir a Jesús de comunidad de Mateo y su posición ante la ley, la conversión de Apolo. En la segunda analiza las influencias literarias y doctrinales de las religiones y literaturas antiguas en la presentación teológica de la expresión «Hijo de Dios», en la cristología cosmológica o protológica de Pablo y la problemática de la corporeidad-muerte-resurrección. Diversas aportaciones sobre Dios, la Iglesia, y el culto hoy día ponen punto final a la serie. Los temas son todos ellos de gran actualidad y están compuestos con profusión de erudicción y equilibrio. Un registro de citas bíblicas contribuye a hacer más fácil y provechoso su uso.—C. MATEOS.

FORTNA, R. T., *The Gospel of Signs*. A reconstruction of the narrative source underlying the fourth Gospel. Cambridge University Press, Cambridge 1970, 22 x 14,5, 276 p.

Desde que E. Hirsch y R. Bultmann lanzaron su hipótesis sobre la yuxtaposición de fuentes diversas en la composición del cuarto evangelio, los críticos se han encontrado con la ingrata labor de reconstruir las posibles fuentes subyacentes. Tal es el propósito de esta obra. Tras un estudio detallado de todo el evangelio y siguiendo un método lo más rigurosamente crítico y científico posible —ideológico, estilístico, contextual— proclama la existencia de tres fuentes primitivas

que afloran al lector que atentamente hace suyo el cuarto evangelio. Por un lado, la fuente de los signos o *Semeiaquelle*, subyacente en los relatos de milagros, orientada a probar la mesianidad de Jesús; por otro, la fuente para los relatos de la pasión y resurrección, que se inicia con la perícopa del arresto, incluyendo posiblemente el relato de la purificación del templo; la tercera y última —de tipo ecléctico— estaría principalmente formada por el conjunto de relatos sobre el Bautista y la vocación de los primeros discípulos. Dos capítulos sobre el estilo y el carácter de estas tres fuentes parciales llevan al autor a la conclusión de que treinta y dos (64 V.) de las características del estilo del cuarto evangelio se encuentran en la compilación de estas tres fuentes, que juntas formaban originariamente un «evangelio», con un contenido horizontal y vertical similar al de los evangelios sinópticos. Probablemente fue compuesto por un judío-cristiano en Siria, su contenido era principalmente cristológico y su finalidad, dado su matiz misionero, era probar la mesianidad de Jesús. En el apéndice R. T. Fortna brinda al lector el texto griego de dicha fuente reconstruida y una selecta y abundante bibliografía sobre el tema. El sano método crítico de su autor y sus conclusiones hacen de la obra un excelente instrumento de trabajo crítico para la interpretación del cuarto evangelio. La presentación de la obra está muy bien lograda, como corresponde a las publicaciones de Cambridge University Press.—C. MATEOS.

BOMPOIS, Cl., *Concordance des Actes des Apôtres et des Epîtres*. Maison Mame, París 1970, 17 x 11, 252 p.

A las «Concordancias de los evangelios», aparecidas anteriormente, añade ahora Cl. Bompois estas Concordancias sobre los Actos de los Apóstoles y de todas las Epístolas del Nuevo Testamento. Concisamente, como conviene a obras de esta índole, el autor hace un repaso indicativo por orden alfabético de los principales temas. Las sentencias relacionadas con cada tema han sido clasificadas según un orden lógico y cronológico con el fin de favorecer la reflexión del lector. Aunque de modestas pretensiones, la obra está muy bien lograda y elaborada, tanto en la presentación tipográfica como en su contenido.—C. MATEOS.

HARGREAVES, J., *A Guide to St. Mark's Gospel*. S. P. C. K., London 1969, 21,5 x 14, 320 p.

Pertenece esta obra a la colección *TEF Study Guide*, cuya finalidad es dar una respuesta satisfactoria a las necesidades y problemas teológicos de muchos profesores y estudiantes de ciertos países subdesarrollados, especialmente en África, Asia y en el Pacífico. Se trata, por tanto, de una obra modesta, sin grandes pretensiones científicas, pero muy apta para hacer comprender paulatinamente el mensaje de Cristo, legado por el evangelista intérprete de Pedro. La presentación esmerada de la misma acredita los medios técnicos y el buen gusto de la Editorial londinense.—C. MATEOS.

Ciencias Teológicas

DELHAYE, CHENU, CONGAR y otros, *La Iglesia en el mundo de hoy*. 3 tomos Taurus, Madrid 1970, 14 x 21.

Tomo I.—Texto latino y traducción castellana de «Gaudium et Spes». Historia de los textos. 316 p.

Tomo II.—Introducción histórico-doctrinal. Comentarios a la Constitución. 788 p.

Tomo III.—Reflexiones y perspectivas. Conclusión general. Anejos. 260 p.

Bienvenida sea la traducción que nos ofrece la Editorial Taurus de los Comentarios que, sobre la Constitución *Gaudium et Spes*, publicó «Editions du Cerf» en

1967. Entre los muchos estudios aparecidos en el tiempo del postconcilio sobre «La Iglesia y el mundo de hoy», no exageramos si decimos que, probablemente, sea esta obra la más completa y acabada con que nos hemos encontrado. Entre los principales colaboradores aparecen los nombres de Delhaye, Tucci, Lambert, Chenu, Mouroux, Thils, Congar, Girardi, Dondeyne, Calvez, Dubarle, Mury, Jeanson, Perroux, Hauptmann, Houtart, Moeller, etc.

Fue una pena que la propaganda fácil y cierto afán de esnobismo centrara la atención de la mayoría de los católicos sobre algunos problemas aislados de la Constitución —concretamente, como dice acertadamente un obispo inglés, el de la píldora y la bomba—, en vez de esforzarse en «percibir lo que este documento encierra de excepcional». Un documento que, después de la *Pacem in terris*, es el primer mensaje del magisterio católico dirigido a todos los hombres del mundo; documento que afronta por vez primera aspectos directamente temporales de la vida cristiana; un documento gestado en el dolor por el cuasi desdén de los tradicionalistas y por la división de los avanzados ante el método a seguir; un documento que habla de manera distinta a los otros y que da de lado a todo «moralismo» y «juridicismo» apriorísticos.

Lógicamente, debemos renunciar por ahora a hacer un análisis de los comentarios y de la estructura total de los tres volúmenes. Pero, al menos, permítasenos algunas reflexiones. Los comentaristas, que en su mayoría participaron de lleno en los trabajos del Concilio, han hecho un esfuerzo plausible para presentarnos una nueva orientación de la ciencia cristiana: Dios-hombre-realidades terrenas. Y esta orientación —acentuada por los autores— quizás sea el camino a seguir en el enfoque de las diversas cuestiones teológicas, morales y catequéticas para nuestros días. Se esfuerzan por hacernos ver la problemática actual de nuestra sociedad y la respuesta que el mensaje del Evangelio puede ofrecer. Los trabajos están lejos de ser elaboración de gabinete. Son, por el contrario, consecuencia de una visión dinámica, antropológica, solidaria y cristiana de la existencia y de la historia. Se trata de presentar una «antropología cristiana», una «teología cristiana», una «Cristología evangélica», una «Pneumatología y Escatología cristianas». Ch. Moeller, en las últimas páginas de los comentarios, reduce de la siguiente manera las cuestiones planteadas por la Constitución: «¿Qué es el hombre, concreto, en carne y hueso? ¿Qué es Dios ante el ateísmo? ¿Qué es Cristo en este mundo en expansión? ¿Qué es el Espíritu, del que no se habla jamás en Occidente sino a última hora? ¿Qué permanecerá de todas estas historias humanas —comedia para el que piensa, tragedia para el que siente— en el gran acontecimiento del fin de los tiempos, en la escatología?». Cuestiones todas sencillas, termina Moeller, pero que serán muy pronto las únicas que se planteen a los creyentes en Cristo, y ante las cuales las demás palidecen (t. III, p. 206).—A GARRIDO.

WEINZIERL, E., *Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts*. Universitätsverlag, Anton Pustet, Salzburg 1970, 15 x 31, 291 p.

Presentamos a nuestros lectores las actas del undécimo congreso del «Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg», cuya temática general podría llevar por título: Autoridad papal. No es otra cosa que un análisis de las actuaciones del Pontificado en los últimos dos siglos. El análisis viene realizado desde dentro, es decir: desde el interior de la misma Iglesia, tratando de hacer luz acerca de la «autocomprensión católica» sobre la autoridad del Romano Pontífice. La obra se compone de dos partes. En la primera vienen presentados los trabajos leídos en el congreso: Autoridad papal ante el Syllabus, ante el Vaticano I, ante el modernismo, Pío XII, Vaticano II y crisis actual en torno a la misma cuestión. La segunda parte recoge las discusiones del congreso. La transcripción de las mismas es obra de Erika Weinzierl —quien presentó al congreso un trabajo sobre la concepción de la autoridad en Pío XII—, centrando los diálogos por temas; de esta manera la claridad y precisión de los interlocutores alcanza un buen nivel, resultado cómodo para el lector. En resumen: el cerco se está estrechando y habrá que dejar hablar a la historia, reconociendo sus enseñanzas, si queremos salir de esta especie de bache eclesial que comenzó hace más de dos siglos. Ahora que hablamos de «Iglesia pecadora» y entonamos con frecuencia el «*mea culpa*» estaría bien dejar de buscar parches para el pasado y afron-

tar con humildad el futuro. Con ello no quedaría malparada —aunque alguno lo piense— la promesa de Cristo sobre la asistencia a los «suyos».—A. GARRIDO.

RAHNER, K., *Kritisches Wort. Aktuelle probleme in Kirche und Welt*. Herder, Freiburg 1970, 11 x 18, 251 p.

Se trata de una colección de pequeños trabajos teológicos realizados por el autor en los últimos cinco años y que no se encuentran incluidos en los tomos de sus ya famosos «*Schriften zur Theologie*». A veces, son artículos publicados en revistas de divulgación, otras son intervenciones en discusiones con teólogos protestantes, ideólogos marxistas, judíos... El lector curioso de detalles puede encontrar aquí el pensamiento del célebre pensador cristiano sobre los puntos más «noticiales» del mundo religioso alemán en estos años: asunto Halbfas, proceso Schillebeeckx, confesionario y «pildora» (entrevista en DER SPIEGEL), matrimonio de sacerdotes, libertad de los teólogos, etc.... La mayoría de las ocasiones, con cierto afán conciliador y pacifista, dado el público a que se dirige y las cuestiones —a veces delicadas— que afronta. El lenguaje usado es sencillo y al alcance del gran público, muy distinto de aquel otro a que nos tenía acostumbrado el actual profesor de Münster.—A. GARRIDO.

LECUYER, J., *El sacerdocio en el misterio de Cristo*. San Esteban, Salamanca 1959, 12'5 x 18'5, 416 p.

No hay que perder de vista la fecha de publicación de este libro, 1958.

Algunas de sus derivaciones, sobre todo de la última parte, podrían ser revisadas hoy.

Se trata además de una síntesis de artículos publicados precedentemente. No obstante es una valiosa aportación para una mayor profundización de la teología del sacerdocio, y en concreto del sacerdocio de Cristo, ampliamente estudiado desde perspectivas bíblicas, patristicas y teológicas. Estudia luego la relación de este sacerdocio, de Xto. a los fieles en general, a los presbíteros y a los obispos, es decir la participación de la Iglesia en el misterio de Cristo, que le da sentido. La relación a la eucaristía es también ampliamente estudiada.

Es una lástima, y el autor lo reconoce en la p. 397 entre otras, que la teología posterior a Trento se detuviese en los puntos centrales tridentinos, limitando así su campo de investigación.—L. ANDRES.

FISHER, J. D. C., *Christian Initiation. The Reformation Period*. S. P. C. K., London 1970, 23 x 14, 263 p.

El objeto de la presente obra es dar una versión inglesa de algunos de los textos mejor conocidos de los reformadores acerca de los ritos de la iniciación cristiana: bautismo y confirmación. Se incluyen asimismo algunos otros documentos que facilitan la comprensión de las circunstancias y por lo mismo, la comprensión del por qué de dichos ritos. La obra está dividida en cuatro apartados que se refieren al bautismo, al bautismo en privado, a la bendición de la pila bautismal y a la confirmación.

Entre los ritos presentados están los de Lutero, Calvino, Bucer, Zwingli, Knox, otras importantes asambleas alemanas e inglesas, abarcando los años 1520-1552. Los textos van precedidos cuando es necesario de una pequeña introducción aclarativa, aunque el autor se ha limitado a traducirlos con el fin de que los mismos textos hablen por sí solos. Una obra de recopilación sumamente interesante para el estudio de este aspecto de la Reforma.—F. MARTINEZ.

MARCOLINO, V., *Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testament als heilsgeschichtliche Periode nach Alexander von Hales*. Aschendorff, Münster 1970, 23 x 15'5, VII-370 p.

Aunque el término «Historia de la salvación» sea relativamente reciente, la

Patrística y la Teología escolástica conocieron el concepto y de ella trataron expresamente bajo otros términos como «oeconomía», «dispensatio». Actualmente, o, al menos, hasta hace algunos años, el tratado del A. T. había desaparecido de la Dogmática, que sólo examinaba la creación y pecado, y pasaba directamente a Cristo, reduciendo extremadamente la valoración dogmática del A. T., como historia del plan de Dios que se revela progresivamente al hombre. El autor, en esta disertación, presentada en la Facultad teológica de Tübingen, investiga el pensamiento de Alejandro de Hales sobre la base de las obras auténticas. Estudia el puesto que le da este doctor franciscano del Medio Evo al A. T. como historia de la salvación: el puesto central de Cristo, tesis muy propia de los franciscanos, el A. T. como preparación del Nuevo, la presencia activa de Cristo en el A. T., los signos salvíficos del A. T. (Sacramentos) y el perfeccionamiento del A. T. por medio del Nuevo.

Modernamente se vuelve a incorporar el A. T. en el estudio dogmático, y es de gran importancia, conocer lo que pensaban los teólogos medievales, sobre todo, quienes, como Alejandro de Hales, son herederos de la Patrística. El autor tiene en cuenta todas las obras del ilustre franciscano, incluso las inéditas y ha usado una copiosa bibliografía. Nos permitiríamos sugerir que el autor debiera haber explicado las siglas de las Revistas y Diccionarios que usa, que no todos sabrán descifrar.—C. MIELGO.

KARRER, O., *Peter and the Church. An examination of Cullmanns Thesis.* Burns & Oates, London 1970, 14 x 22, 142 p.

Como indica claramente el subtítulo del libro, la obra que presentamos a nuestros lectores no es otra cosa que un análisis y una respuesta a la tesis que el teólogo protestante Cullmann expuso, hace años, en su trabajo *Pedro: Discipulo, apóstol, mártir*. Los teólogos católicos conocen de sobra las conclusiones a que ha llegado el profesor de Basilea en relación con el Primado de Pedro y la sucesión apostólica. Cullmann esperaba una respuesta por parte católica. Pero yo creo que estas páginas de O. Karrer —dadas a luz por vez primera en 1963— no intentan eso. Se trata, más bien, de una exposición clara y sistemática de la tesis de Cullmann, a la que va respondiendo con las razones de la concepción católica sobre la «sucesión apostólica», idea de «fundamento», «tiempo»... Karrer es especialista en la materia y su obra está compuesta con la misma honradez, sinceridad y respeto con que Cullmann realizó la suya.—A. GARRIDO.

KÜNG, H., *Was ist Kirche?* Herder, Freiburg 1970, 11 x 18, 206 p.

El mismo autor nos dice en el prólogo que este libro es una edición abreviada de su obra *DIE KIRCHE*. Por eso ha sido incluido dentro de la colección Herder-Taschenbuch. A su debido tiempo hicimos una amplia recensión de la edición castellana de *LA IGLESIA* en esta misma revista. Reducir las 600 páginas de la obra original a las 200 de este librito manual sin perder la frescura, la profundidad y el tono apasionado de la argumentación es una tarea importante. Küng lo consigue: su capacidad de síntesis, su facilidad de expresión y su claridad habitual hacen de esta obra un compendio maravilloso de lo que «hoy debe ser la Iglesia; hasta qué punto debe seguir siendo lo que es; y hasta qué punto debe llegar a ser lo que todavía no es en el presente».—A. GARRIDO.

Bibliographie Karl Rahner (1924-1969). Herder, Freiburg 1969, 21 x 14, 112 p.

Ya en 1964 se había publicado la bibliografía de K. Rahner, pero desde entonces esa bibliografía se ha duplicado y era necesario recogerla enteramente como lo hacen estos colaboradores del Maestro. Se nos da pues la bibliografía completa por orden alfabético, con unos pocos discos, que han extendido por el mundo la predicación de Rahner. Se recoge luego su labor como editor en empresas tan

altas como el Lexikon f. Theologie und Kirche, la Colección de Documentos del Vaticano II, Sacramentum Mundi, la Teología Pastoral, Quaestiones disputatae, la Academia Teológica, Concilium, Concurrence y Folia Humanistica. A continuación se nos ofrece una sucinta bibliografía de los que dialogando con K. Rahner, le han hecho entrevistas o críticas. Finalmente en un nuevo apartado se clasifican los escritos de Rahner por temas. Es un buen servicio que los editores prestan a la teología actual.—L. CILLERUELO.

GNAGI, A., *Katholische Kirche und Demokratie*. Benziger, Einsiedeln 1970, 14 x 20, 244 p.

Dados los tiempos que corren, este título pudiera sonar a ironía. Muy lejos de la mente del autor semejante intento. Es el fruto de una disertación seria, presentada en la Universidad de Zurich. El libro es un modelo de honradez y análisis crítico. El tema se presta a cierta demagogia fácil en contra del proceder de la Iglesia romana ante los movimientos de carácter democrático que han ido surgiendo en la historia. Si debiéramos definir el trabajo de Gnägi podríamos decir que es un trabajo de *crítica*. Pero una crítica honrada: reconociendo, eso sí las actuaciones menos acertadas de la Iglesia oficial y tratando de explicar estos fallos buscando las motivaciones que les dieron origen: política, corrientes teológicas romanas, concepción excesivamente socializada de la Iglesia, miedo a las nuevas corrientes liberalizadoras, etc... Con este espíritu va repasando las actuaciones del Papado desde Pío VI hasta el Vaticano II, estudiando los documentos de Gregorio XVI, Pío IX, León XIII, Pío X y Pío XII. Estamos ante unos problemas en que la historia, el devenir del hombre y la maduración de ciertas ideas juegan un papel casi decisivo. De ahí que el autor trate de dejar la puerta abierta, sin decidirse, aunque ve en la declaración del Vaticano II sobre la Libertad religiosa «el fin y el comienzo de una época». Sería muy bueno que la Iglesia oficial aprendiera la lección de la historia (de la suya) para no tropezar de nuevo en las mismas piedras del camino.—A. GARRIDO.

REITZ, R., *Paul Tillich und New Harmony*. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1970, 13 x 21, 126 p.

En la tarde del 22 de octubre de 1965 moría P. Tillich de un ataque al corazón en una clínica de la Universidad de Chicago. Pero Hannah Tillich recordaba que, contemplando en cierta ocasión el viejo cementerio de New Harmony, Paul había manifestado su voluntad de ser enterrado en dicho lugar. ¿Qué relación o sentimiento oculto tenía Tillich con esta ciudad del Sur de Indiana? Esto es lo que el autor de este libro, movido por una sana curiosidad, trata de investigar.

Para ello recurre a dos fuentes: a) la fundación de esta ciudad por un grupo de emigrantes, en el s. XIX, que planean por vez primera en América una forma de producción socializada; b) la faceta de «hombre religioso socialista» que mantuvo, en algunos estadios de su vida, el teólogo alemán emigrado a América. Para Reitz, Tillich antes de ser el teólogo de la cultura, «war er religiöser Sozialist». Nos recuerda aquella época de los años treinta, en que los teólogos hablaban con frecuencia de un socialismo cristiano. Fue entonces cuando Tillich escribió *DIE RELIGIOSE LAGE DER GEGENWART*. La visión de un cristianismo moralizante nunca abandonó al teólogo, como podemos comprobar en su *SYSTEMATIC THEOLOGY*. Páginas interesantes que nos descubren una nueva faceta del espíritu de Tillich: sus relaciones e interés por el pensamiento socialista.—A. GARRIDO.

GRASSER, SCHOLDER, STROH, H., *Herausgeforderte Kirche*. Drittes Reichenau-Gespräch der Evangelischen Landessynode Württemberg. Calwer, Stuttgart 1970, 14 x 22, 103 p.

Del 15 al 19 de abril de 1970, celebró la Iglesia evangélica de Württemberg un

sínodo regional con el fin de revisar en común la actuación eclesial de las comunidades evangélicas ante las nuevas realidades de nuestro tiempo. Este pequeño volumen recoge tres trabajos presentados a la asamblea: Razón de ser de la Iglesia; forma de la Iglesia y sus cambios a través del tiempo; el camino de la Iglesia ante el desafío del presente. Después de plantear una vez más el problema de qué es la Iglesia y cuál sea su misión, los trabajos del sínodo se dirigieron a afrontar las nuevas realidades de la sociedad industrializada, con sus correspondientes necesidades, tratando de abrir nuevos cauces a la acción evangelizadora.—A. GARRIDO.

VARIOS, *Une théologie de la révolution?* Labor et Fides, Genève 1968, 119 p.

Este pequeño libro, escrito en colaboración, se centra en la Conferencia mundial de la asociación ecuménica «Iglesia y Sociedad», celebrada en Ginebra del 12 al 26 de julio de 1966. Esta famosa conferencia, a la que asistían representantes de todas las partes del mundo, planteó en toda su profundidad y radicalidad el problema de la revolución y de la ética política, y de la actitud de las diversas Iglesias ante la gran tarea de la emancipación y la liberación de los hombres y de los pueblos subdesarrollados. La introducción, escrita por H. Gollwitzer, se limita a presentar brevemente el contenido del libro, que consta de tres artículos: el primero, de J. M. Lochmann, y el último, de Charles C. West, hacen una especie de análisis y de comentarios a algunas intervenciones y a algunas posturas ideológicas surgidas en la Conferencia. El artículo intermedio, escrito por Richard Shaull, nos ofrece una panorámica de las actitudes de la Iglesia ante la revolución en América Latina. Libro breve, pero interesante y útil para conocer la complicada problemática del proceso revolucionario.—C. TEJERINA.

VARIOS, *La mística non cristiana*. Morcelliana, Brescia 1969, 18 x 11'5, 471 p.

Una vez que el Catolicismo ha decidido abandonar su Ghetto, los estudios de relación entre el Catolicismo y las «otras religiones» se hacen necesarios. Y en efecto, tales estudios se han multiplicado. El C. Vaticano II nos permite hoy hablar de una «experiencia de Dios» en cuanto hombres y no sólo en cuanto «cristianos». Ahora bien, como dice Ermando Ancilli, organizador de esta colección de estudios, «la experiencia de Dios constituye el fundamento de toda vida mística». Algunas cosas no nos satisfacen: creemos que una «mística natural» es indiscutible e incluso anterior a toda religión positiva, incluida la cristiana. Y hubiera sido conveniente advertir que hay muchos pensadores que no admiten la «mística cristiana», suponiendo que Mística y Cristianismo son términos contradictorios. Pero los estudios que se nos ofrecen en este volumen son magníficos: induísmo, budismo, helenismo, Judaísmo, Islam. Después de leer tantas obras que no decían nada acerca del misticismo real, es grato leer estos estudios en los que los cristianos y católicos se dan cuenta de que Cristo mandó a su Iglesia ser luz y sal del mundo, no un montón de sal o un incendio que se devora a sí mismo. Este volumen sale al paso a la Teología Dialéctica y a sus exageraciones y es un buen libro de meditación para los cristianos.—L. CILLERUELO.

VERGOTE, A. — DESCAMPS, A., *L'Eucharistie. Symbole et réalité*. Duculot-Lethieulleux, Gembloux-Paris 1970, 19 x 13, 182 p.

Este librito contiene tres estudios, originados en una sesión teológica de las Facultades de S. Luis en Bruselas, en febrero de 1969. El profesor Vergote se ocupa de las «Dimensiones antropológicas de la Eucaristía, símbolo, sacrificio y comunión». Descamps estudia «Los orígenes de la Eucaristía», analizando críticamente los textos bíblicos. Finalmente Houssiau, estudia «La Eucaristía en la tradición eclesial, ayer y hoy». Por la competencia de sus autores, este librito puede servir de guía actual para seguir el movimiento eucarístico en la actualidad. El título nos indica ya el sentido y el valor en que se orientan los estudios: *símbolo y realidad*,

al mismo tiempo es ya una fórmula consagrada, que impide recaer en «causalidades físicas», en análisis químicos, en sustancias metafísicas, etc.

Ya no hay realidad alguna que no vaya unida al símbolo, y así nos liberamos de discutir problemas filosóficos, en lugar de discutir misterios cristianos. El librito no es un tratado completo sobre la Eucaristía, pero es un guía magistral en la actualidad.—L. CILLERUELO.

MOUROUX, J., *Faites ceci en mémoire de moi*. Aubier, París 1970, 20 x 13, 140 p.

El A. pone de relieve en este librito algunos temas eucarísticos: sacrificio de alabanza, sacrificio de reconciliación, misterio de comunión y misterio de resurrección. Luego considera la Eucaristía como «misterio relacional»: el pan y el vino, el Cuerpo y la Sangre de Cristo, la actualización de la redención, relación con el Padre y el Espíritu Santo; en una tercera parte se estudia la asamblea cristiana, terminando con una nota sobre intercomunión de católicos y protestantes. El origen del librito se remonta a unas conferencias dadas a una reunión de pastores protestantes, dentro de la línea del Vaticano II y de la Encíclica *Mysterium Fidei*. Es un modelo de claridad y de síntesis, que va dirigido a un público no especializado.—L. CILLERUELO.

LINDE-FIOLET, *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*. Herder, Wien-Freiburg 1968, 20 x 12, 498 p.

Después del famoso libro de Van de Pol «Fin del Cristianismo Convencional», se esperaba la respuesta oportuna. Aquí se nos presenta ya una. Los editores Linde y Fiolet han recogido 15 estudios, que tratan de definir correctamente la postura de los hombres cristianos y religiosos ante la nueva situación. Los autores llamados a colaborar son bien conocidos y competentes. Los temas son los que hoy preocupan, los que crean inseguridad y desorientación. El libro es constructivo y trata de marcar un camino y señalar unas metas firmes. Estos teólogos holandeses nos abren nuevas perspectivas y profundizan bien los problemas hoy discutidos, tratando de explicar la crisis de nuestro tiempo, dando respuestas concretas a las preguntas que todos nos hacemos, y haciendo comprender a todos que el remedio está en vivir una vida de cristianismo práctico e inteligente.

Por la variedad de temas y autores, el libro se convierte en repaso general de la situación, y en voluntad firme de superar esta crisis, buscando que el Cristianismo llegue a ser lo que debe ser: adorar a Dios en espíritu y en verdad.—L. CILLERUELO.

QUARELLO, E., *Il Sacrificio di Cristo e della sua Chiesa. Rassegna e riflessioni su posizioni recenti*. Queriniana, Brescia 1970, 20 x 12, 242 p.

El término «sacrificio» ha perdido actualidad, como presunta negación, ante el afán positivo de promover la creación de valores. De ese modo el tratado de la Redención y el de la Eucaristía están cambiando un tanto su tradicional vocabulario. Pero es indiscutible que el sentido y el valor del sacrificio no van por eso a perder nada; incluso ganarán, al recibir ese sentido positivo y creador, que son la Cruz y la Eucaristía. El A. nos ofrece en este librito cuatro capítulos: Cristo en la Cruz, Cristo en la Misa, La Iglesia en la Misa y clarificación de la realidad del sacrificio.

Por la información al día, por la bibliografía actual y por el sereno juicio crítico, este librito tiene un alto valor para los especialistas y orienta bien a los no especialistas.—L. CILLERUELO.

STAHLIN, W., *Mysterium*. Von Geheimnis Gottes. Stauda, Kasei 1970, 21 x 13, 214 p.

Es un librito muy interesante y oportuno. Estudia el término *Mysterium*, en

relación con su ascendencia bíblica e histórica, y también con los problemas actuales. Resulta sorprendente que la teología no haya desarrollado suficientemente el concepto de misterio, como se está hoy haciendo. El autor toma la fórmula luterana «en, con, bajo», que Lutero aplicaba al pan de la Eucaristía, para afirmar que Dios se nos da en, con, bajo el pan, para apuntar que Dios se nos da en, con, bajo todas las apariencias mundanas. El librito procede de otro anterior, ya agotado, y de una serie de conferencias y cambios de impresión con el círculo «simbolista» de Maria Laach.—L. CILLERUELO.

SOLANO, J., *La Eucaristía. Textos del Vaticano II y de Pablo VI*. BAC, Madrid 1969, 17 x 10, 286 p.

Después de los dos volúmenes en que el P. Solano recogía los textos de la tradición sobre la Eucaristía, nos presenta ahora esta hermosa edición de bolsillo con los últimos documentos oficiales. Son muchos los aspectos maravillosos que la Eucaristía está mostrando y conviene airearlos en busca de la unidad eclesial y de la íntima unión de los fieles con Cristo y entre sí. Para profesores, conferenciantes y aún simples lectores esta documentación es de la mayor utilidad. Por otra parte, se nos ofrecen índices muy completos: índice bíblico, índice de conceptos o materias, de nombres, de referencias a Trento, de referencias al Vaticano I y de textos del Vaticano II especialmente estudiados. En conjunto es una excelente aportación y un instrumento de trabajo para los que se preocupan del porvenir de la Eucaristía.—L. CILLERUELO.

FLICK, M. — ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*. Sígueme, Salamanca 1970, 14 x 21, 621 p.

El presente volumen es en realidad una refundición de «Los comienzos de la salvación» y de «El evangelio de la gracia» publicados anteriormente.

Es un intento de reconsiderar la teología a base de las nuevas adquisiciones de la antropología y del movimiento de renovación del Concilio Vaticano II.

En algunos momentos nos da la impresión de tratarse de un mero cambio de distribución e incluso de terminología, manteniéndose la misma doctrina de fondo, e intentando justificar todas las adquisiciones anteriores puestas en crisis con las nuevas aportaciones del pensamiento.

La nueva exposición siguiendo la historia de la salvación hace muy comprensible este tratado, aunque exija ciertamente, algo más que una simple lectura, y sea necesario un estudio serio y reposado de toda su temática.—L. ANDRES.

STUCKI, P.-A., *Herméneutique et dialectique*. Labor et Fides, Genève 1970, 25 x 17,5, 261 p.

La obra que presentamos se ocupa del problema de la hermenéutica teológica, es decir, de la hermenéutica en el cuadro del cristianismo. El concepto de hermenéutica como interpretación del objeto de la fe es relacionado con el concepto kantiano del conocimiento que, como es sabido, no puede tener como objeto lo metafísico, lo que no puede ofrecer impresiones a los sentidos. La existencia de Dios, nos dirá Kant, ni puede ser afirmada ni puede ser negada con demostraciones racionales. Así, pues, la Biblia será objeto de la hermenéutica y la teología resultaría de la interpretación de los textos bíblicos debiendo presuponerse el concepto de lo que son los textos, de la interpretación y de la relación con el intérprete. Y es entonces cuando surgen una serie de preguntas: ¿qué relación puede tener una hermenéutica con una dialéctica y respecto de una dogmática? Si la dogmática tiene como meta «hacer comprender la esencia de la fe cristiana y afirmar su verdad», ¿a base de qué podrá hacerlo? ¿Tendríamos solamente hipótesis hermenéuticas? ¿Convertibles en tesis? En una palabra, es éste un estudio de actualidad y para ser leído con no poca reflexión.—F. CASADO.

CULLMANN, O., *Jésus et les révolutionnaires de son temps*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970, 87 p.

A lo largo de la historia la persona de Cristo ha sido interpretada según las categorías mentales de cada tiempo y según la cosmovisión de cada uno de los intérpretes e historiadores de su vida. Así, no es raro ver en nuestros días cómo se hace de Jesús un revolucionario, un conservador o un comunista, según la actitud de los distintos individuos o grupos sociales que pretenden fundar o justificar sus tesis en la vida y en las enseñanzas de Jesús. Contra esta postura simplificadora y antihistórica, Oscar Cullmann trata de demostrar que Jesús de Nazaret no puede «ser incorporado sin más a ninguno de los dos movimientos principales de su tiempo. Su obediencia radical a la voluntad divina, enraizada en la comunión con Dios y en la espera de su reino y de su justicia, no se adapta ni al grupo de los que defendían el orden existente en Palestina ni al de los que combatían este orden con la violencia». Además, Cullmann hace notar las diferencias en el tiempo de Jesús y nuestro tiempo, lo cual hace más problemática aún esta adaptación.—C. TEJERINA.

TILlich, P., *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. SCM Press, London 1967, 21 x 14, XXXIV + 252 p.

Este libro, publicado después de la muerte de su autor, es el resultado de una serie de conferencias grabadas por magnetofón, que Paul Tillich pronunció en la Divinity School de la Universidad de Chicago el año 1963. El libro conserva el estilo oral y directo de su origen, lo cual no quita nada de su valor, al mismo tiempo que le da un aire de inmediatez y de familiaridad que hace sumamente agradable su lectura. La finalidad de Tillich no es presentar una historia completa y exhaustiva de la teología protestante de los siglos XIX y XX, sino ofrecer una serie de coordenadas históricas que han contribuido a la configuración de nuestro presente. Así lo manifiesta el mismo Tillich en la Introducción: «El fin principal de este curso es la comprensión de nuestros propios problemas de hoy por medio del estudio de su enraizamiento en el pasado. No me interesa que se aprendan una serie de hechos desnudos, sin ningún significado existencial; por el contrario, mi intención es mostrar cómo hemos llegado a la situación en que nos encontramos». Fiel a este programa, Paul Tillich no se detiene en hechos concretos o en personajes aislados, sino que examina e interpreta las grandes corrientes de pensamiento que han surgido y se han desarrollado en los dos últimos siglos y que constituyen la clave para poder entender el mundo moderno en su conjunto y no sólo en el aspecto de la historia de la teología. Y aquí radica la riqueza principal de este libro, en el amplio y profundo conocimiento que demuestra tener su autor acerca de la historia del pensamiento.—C. TEJERINA.

METZ, J., *Fe y entendimiento del mundo*. Taurus, Madrid 1970, 592 p.

Esta obra, escrita en colaboración durante el verano de 1965, estudia desde distintos puntos de vista las relaciones de la fe cristiana con el mundo en que vivimos, tema que sería ampliamente tratado en la última sesión del Concilio Vaticano II, celebrada en el otoño de ese mismo año, y que daría a luz la redacción definitiva de la constitución «Gaudium et Spes». Varios teólogos de los que escriben en este libro colaboraron como peritos conciliares en la elaboración de ese documento, por lo cual esta obra nos sirve de guía para la comprensión de las ideas que están a la base de la constitución sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo actual. Colaboran en esta obra teólogos de gran categoría, como von Balthasar, Metz, de Lubac, Congar, Schillebeeckx, Ratzinger, Rahner y otros, lo cual nos da una medida del valor de este libro. Las ideas expuestas son todavía de actualidad, aunque en algunos puntos hayan sido superadas por la reflexión teológica posterior. En una palabra, este libro constituye un valioso comentario a la constitución Gaudium et Spes, y una gran ayuda para comprender los presupuestos teológicos que rigen la nueva actitud de la Iglesia con respecto al mundo y a las realidades seculares.—C. TEJERINA.

SIMONS, E. - FRIES, H., *Cosa è la fede? Comprensione della fede in un mondo secolarizzato*. Jaca Book, Milano 1970, 11 x 20, 86 p.

Se trata de la versión italiana de una nueva serie alemana, de la que ya hemos dado noticia en nuestra revista. La edición italiana ha dado comienzo a la serie por este número dedicado a la fe, como presupuesto básico de nuestra vida cristiana. No siempre es así, y los autores constatan que a veces construimos nuestro cristianismo en base a otros principios de origen mundano. Su lectura resulta muy útil por las oportunas precisiones sobre la postura de la Iglesia frente a la experiencia de la fe. La forma de diálogo y entrevista, facilita y aligera su lectura.—L. ANDRES.

SCHIERSE, F. J. — SCHNACKENBURG, R., *Chi era Gesù di Nazareth?* Jaca Book, Milano 1970, 11 x 20, 116 p.

El segundo librito de esta colección nos presenta el problema de la cristología. El problema del Cristo histórico y del Cristo kerigmático a partir sobre todo de la comunidad primitiva y a través incluso de la experiencia de fe de la Iglesia en la historia. Cristo tiene un significado histórico incluso para la fe. El diálogo sobre los últimos tiempos, aún siendo sólo una referencia, no deja de ser interesante, sobre todo por la conexión sociológica que debe llevar consigo.—L. ANDRES.

SIMONS, E. - RAHNER, K., *Dove va la teologia?*. Jaca Book, Milano 1970, 11 x 20, 75 p.

Un diálogo entre Eberhard y Rahner en torno al interés suscitado por el pequeño volumen «*Cordula*» de Von Balthasar y las nuevas corrientes de la teología actual, que a partir del Vaticano II se orientan hacia una encarnación en el mundo por el servicio. Y servir al mundo quiere decir cambiarlo a través de la autocomprensión teológica y sociológica de la Iglesia mediante una confrontación consigo misma.—E. FERNANDEZ.

CITRINI, T., *Gesù Christo rivelazione di Dio*. La Scuola Cattolica, Venegono 1969, 24 x 16, 412 p.

Nos encontramos con uno de estos libros que tanto corren hoy en la pluma de los teólogos historiadores. Se trata de ciertas reflexiones en torno al problema de Cristo como revelador del Padre en un estudio histórico limitado a los últimos treinta años en sus diversas corrientes teológicas. En la segunda parte intenta el autor hacer su síntesis teológica, abriendo quizás más problemas que solucionándolos. El cristocentrismo al que hoy más que nunca nos vemos abocados, encuentra en esta obra un exponente de una visión panorámica muy lograda por la penetración del pensamiento de los diversos autores que pasan por la crítica del autor. Aconsejable a todo aquél que intente poseer una visión sintética del problema cristológico en los principales teólogos de nuestro tiempo. Presentación bien lograda, aunque quizás demasiado prolijo en el estudio de tantos autores, quizás hubiese sido mejor por estudio de corrientes teológicas.—C. MORAN.

CORVEZ, M., *Dieu est-il mort?* Aubier-Montaigne, París 1970, 13 x 20, 267 p.

A estas alturas el movimiento de los «teólogos de la muerte de Dios» es sobradamente conocido para detenernos en una explicación, siquiera sea escueta y concisa.

El autor nos presenta un breve estudio sintético del pensamiento de los exponentes más cualificados que, de una forma o de otra, han contribuido o contribuyen a esclarecer esta corriente del pensamiento teológico, tanto protestantes como católicos y marxistas.

Podrá objetarse que la selección es un poco artificial, ya que no todos los autores presentados pueden reducirse a un común denominador que sería el apelativo «teólogo de la muerte de Dios», a menos de distorsionar su ideología. Algunos de ellos, en más de una ocasión se han quejado de esta simplificación frecuente y han rechazado estas clasificaciones que les asocian un poco indiscriminadamente. No obstante el volumen tiene un valor de conjunto nada despreciable, para adentrarnos por estas nuevas corrientes del pensamiento, que contra lo que muchos ilusoriamente creen, más por desconocimiento e injuria que por reflexión sincera, son irreversibles y condicionarán nuestro futuro.—L. ANDRES.

TILLICH, P., *My Travel Diary: 1936. Between two worlds.* SCM Press, London 1970, 15 x 22, 192 p.

En el presente libro el renombrado teólogo nos ha dejado los rasgos fundamentales de su quehacer por tierras europeas donde vino desde Estados Unidos en donde vivió. En las presentes páginas nos cuenta innumerables detalles de su continua actividad en los diversos países europeos a los cuales visitó en viajes de enseñanza y de estudio al mismo tiempo. Por la lectura de las mismas percibimos la ingente labor llevada a cabo y los continuos encuentros con importantes personalidades del mundo de la intelectualidad con los cuales se planteaba los problemas profundos que le preocupaban continuamente. Es importante haber leído el presente libro para darnos cuenta de su preocupación intelectual y personal. Es importante, pues, este diario por descubrirnos el mundo amplio que estaba sobre el pensamiento de Tillich.—J. M. TOBES.

BURI, F., *Gott in Amerika. Amerikanische Theologie seit 1960.* P. Haupt-Katzmann Bern-Tübingen 1969, 22 x 15, 273 p.

Introducirnos sin más en un laberinto tan difícil de recorrer y explorar en todos sus detalles, no es tarea fácil como lo ha llegado a conseguir el Dr. Buri de Basilea en el estudio de las corrientes teológicas que invaden la tierra del pensamiento cristiano en América del Norte. El autor analiza de forma metódica, las diversas personalidades de la teología americana bajo el influjo de los principales representantes del pensamiento en el continente europeo. Problemas todos que tienen como base el secularismo, a partir de los estudios de desmitologización, de la filosofía analítica del lenguaje, todo el problema de la teología de la muerte de Dios y en moral de la ética de situación, etc., son los que construyen la obra de Buri. Termina dando perspectivas y nuevas orientaciones que va tomando la teología en América. Es este un libro que servirá a reflexionar un poco más en serio la necesidad de ir construyendo una nueva teología a fin de que el mensaje cristiano signifique algo al hombre que camina a nuestro lado.—C. MORAN.

SCHLETTE, H. R., *Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie.* Kösel, München 1970, 23 x 14, 361 p.

Presentar a un público de filósofos y teólogos el autor del presente libro, lo creo innecesario por la calidad del prof. Schlette. Recoge bajo el título «Aporie und Glaube», un conjunto de artículos y reflexiones del autor desde los años 1962 hasta el presente. Problemas fronterizos entre la filosofía y la teología, el problema de la razón y la fe, la muerte de la fe en un mundo secularizado, reflexiones en torno a ciertos personajes como Camus, Guardini, encarnaciones de ciertas actitudes religiosas reflexiones sobre el ser de la Iglesia y el hacer en la era postconciliar, etc., son los temas que el autor con su maestría genial de filósofo y teólogo que vive la situación ideológica de nuestro tiempo y las direcciones del pensamiento en la Iglesia realizándose a través de la historia. Libro que puede servir a una profundización de temas y a una reflexión más profunda de nuestras actitudes religiosas. Excelente presentación.—C. MORAN.

VAN LEEUVEN, A. Th., *Christentum in der Weltgeschichte*. Das Heil und die säkularisation. Kreuz, Stuttgart 1966, 23 x 15, 372 p.

El hombre de nuestro tiempo sigue inquieto. Quizás es que ha perdido el sentido de lo que tiene sentido y algo duele en su interior. Camina, se pregunta, se contradice y busca explicaciones. Es que el cristianismo significa algo dentro de la historia de esta humanidad que a pesar suyo necesita de él. El autor en su estudio intenta recorrer todos los factores que han concurrido a la crisis que sufre nuestra sociedad que camina a una integración plena de pueblos y culturas, aunque permanezca en un legítimo pluralismo. Una visión diáfana y optimista del futuro de la humanidad. El proceso de secularización comenzó en Israel y siguió en la cultura de Occidente, llegando a invadir las fronteras más reacias a este acontecimiento que estamos viviendo. Lo peor de todo sería que el hombre por una falta de lucidez o por terquedad no llegara a comprender el significado de la secularización y cayese en el secularismo consiguiendo lo que intenta. Un libro apasionante por su visión profunda y universalista de la historia. Buena presentación aunque con las deficiencias de toda traducción. Recordamos que es traducción del inglés.—C. MORAN.

KOLB, A., *Menschwerdung und Evolution*. Entwurf einer geschichtsphilosophischen Christologie. Styria, Graz 1970, 13 x 21, 203 p.

El subtítulo anuncia ya con términos precisos la originalidad aparentemente desmesurada de la tarea emprendida por el autor: nada menos que una Cristología «histórico-filosófica». Se tiende a pensar automáticamente en un comentario a Hegel o Teilhard. Efectivamente, son los nombres más frecuentemente citados. Pero junto a ellos aparece con tanta o mayor frecuencia el nombre de K. Rahner y de vez en cuando, sorprendentemente, los nombres de los escolásticos clásicos, neoclásicos y contemporáneos.

Y es que el autor no sólo se ha marcado un objetivo audaz, sino que se propone desplegar una estrategia más audaz todavía: echar un puente entre el pensamiento escolástico del ser-estático y el pensamiento moderno del ser-evolutivo, que corresponderían a los dos polos, inmanente y trascendente, del mensaje cristiano. Es innegable el esclarecimiento de algunos puntos concretos, pero el conjunto evoca, inevitablemente, una reconstrucción bastante artificial.—J. RUBIO.

HASENFUSS, J., *Kirche und Religionen*. Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1969, 21 x 15, 81 p.

La humanidad está luchando hoy por llegar finalmente a reconocerse como es, hermandad universal bajo categorías y realizaciones pluralistas pero con el mismo denominador común. La Iglesia va adquiriendo a su vez conciencia de su significado encarnacionista y su colaboración a esta empresa de toda la humanidad. Su diálogo con el mundo y con las religiones e ideología del tiempo, le van concienciando cada día más de su función misionera. Con esta visión universalista, Hasenfuss aborda el problema en su pequeño libro dando una visión de conjunto: comienza examinando el fenómeno religión en toda su gama de acepciones, pasando después al estudio concreto de las diversas religiones de la humanidad e insistiendo después en el lugar que ocupa la Iglesia en este conjunto, concluyendo con unas reflexiones sobre la actitud que debe tomar hoy la Iglesia en todo este problema. Aunque sintético, el libro puede servir para una introducción aceptable al estudio de las diversas religiones del mundo en una visión abierta y universalista. Buena presentación.—C. MORAN.

MUHLEN, H., *Entsakralisierung*. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. F. Schöningh, Paderborn 1971, 14 x 22, 568 p.

Como el subtítulo deja entrever con claridad, el autor no simpatiza con el

movimiento desacralizador. Le parece una «alegría» del momento, a la que contribuyen inconscientemente muchos teólogos cristianos, sin pensar que en ello se juega el futuro de la Iglesia.

El primer capítulo estudia el concepto mismo de la «desacralización», que considera fruto directo de la fascinación de lo nuevo, lo técnico, lo deportivo, el culto de la personalidad. El segundo analiza lo sagrado como dimensión fundamental de la existencia (67-176). Los siguientes se centran ya en aspectos concretos del proceso desacralizador: el poder político (177-258) el servicio eclesial (259-472), el matrimonio y el celibato (473-563). Los temas son tratados de modo serio y casi exhaustivo. Pero el autor mantiene una excesiva nostalgia de lo sacral, sin tomar conciencia de que se trata de un contexto cultural y que el mensaje cristiano puede encarnarse también en una cultura secular, mucho más acorde con la cosmovisión espontánea del hombre actual.—J. RUBIO.

SAXER, E., *Aberglaube, Heuchelei und Frömmigkeit. Eine Untersuchung zu Calvins reformatorischer Eigenart.* Zwingli, Zürich 1970, 23 x 15, 290 p.

Una de las mayores preocupaciones de la labor teológica de nuestro tiempo, se centra en la función de purificar nuestros conceptos teológicos recibidos con exceso de dogmatismo. Y esto no sólo en la teología católica sino también en la evangélica. El estudio del profesor Saxer es una paciente obra a través de los diversos escritos de Calvino, a fin de poder llegar a comprender la terminología y su contenido de las realidades expresadas por «Superstición, Orgullo y Piedad» como título del libro. Calvino poseía un gran respeto a las fuertes como buen reformador, Escritura, Padres, teólogos medievales, etc. Unido esto a su profunda religiosidad, deja plasmados sus conceptos teológicos purificándolos. Estudio llevado con una magistral labor sistemática, a base de una crítica textual fiel y dejando decir a los textos lo que en el contexto intentan decir. Obra bien lograda que ayudará a todos aquellos que están hoy respondiendo a las necesidades de nuestro mundo clamando por la unión dentro de este gran movimiento ecuménico. Damos nuestra más cordial bienvenida a estudios como el presente abiertos y objetivos. Presentación inmejorable.—C. MORAN.

CORSELIS, M. A., *De la Bible aux sacrements.* Franciscaines, París 1962, 18 x 11, 228 p.

Es esta una obra hecha a base de los temas desarrollados en un curso de teología en el Estudio de Orsay. Creo que la obra habría que enjuiciarla teniendo presente el año de su composición. El autor comienza por estudiar en primer lugar lo que son los sacramentos en la Iglesia para seguir luego desarrollando el sacramento como signo, como símbolo y como rito, todo ello enmarcado en una historia de salvación, y para acabar con un estudio de los efectos de los sacramentos, siempre vistos como acciones de Cristo. Tal vez en el año de impresión se trató de una obra buena, pero creo que hoy se queda corta y poco profunda para quien estudie con seriedad el papel de los sacramentos en la Iglesia, en la vida de los cristianos. El enfoque que se da al tema creo que es válido, pero creo asimismo que no está en sintonía con la problemática actual de los sacramentos.—F. MARTINEZ.

BORNKAMM, H., *Luther and the Old Testament.* Fortress Press, Philadelphia 1969, 22 x 15, XII - 307 p.

El presente libro expone los principios básicos de Lutero sobre el A. T., del cual se ocupó más que del Nuevo. Sobre todo, objeto de atención es el Lutero maduro y no tanto el pensamiento del Lutero joven. Compuesto el libro en 1942, no pudo ser publicado hasta el 1948 por dificultades con la censura nazista. Ahora aparece traducido al inglés, mejorado y con la bibliografía, puesta al día. El autor

consigue, sobre todo, fundar las opiniones de Lutero sobre el A. T., en su teología, de cuyos principios se servía para interpretar el A. T. La edición es elegante y rica en índices que ordenan las citas conforme a la edición alemana e inglesa de las obras de Lutero.—C. MIELGO.

CONGAR, Y. M. J., *Situación y tareas de la teología hoy*. Sígueme, Salamanca 1970, 12 x 19, 190 p.

La situación actual de la humanidad y en concreto su situación cultural, plantean cada vez más cuestiones, a las que ha de dar una respuesta el cristianismo. El mundo reta cada vez más desafiadamente la fe cristiana, por eso es necesario profundizar en esa fe, para realizar mejor, como cristianos, nuestra responsabilidad en el mundo, conservando nuestra fidelidad al evangelio. Esto ha de llevarnos a una reflexión constante, a la que por desgracia nos habíamos desacostumbrado, para quedarnos en un camino rutinario de cómodos dogmatismos, olvidándonos que en teología, como en cualquier otra ciencia humana, nada está hecho definitivamente. Esta es la realidad que el autor nos presenta en esta complicación de artículos cuya versión nos ofrece ediciones Sígueme, con la esmerada presentación que le es habitual.—L. ANDRES.

RAHNER, K., *Lo dinámico en la Iglesia*. Herder, Barcelona 1963, 15 x 22, 181 p.

En esta quaestio disputata, trata Rahner tres problemas: Lo relativo a principios e imperativos; lo carismático en la Iglesia; y la lógica del conocimiento existencial en S. Ignacio de Loyola. En los tres viene a un ajuste de cuentas fundamental que se refiere a la cuestión de ser persona individual en una Iglesia de manera que no quedemos reducidos a meros números de series indefinidas. A partir de su antropología trascendental nos presenta el autor una moral existencial de compromiso personal, la presencia rejuvenecedora del Espíritu en la Iglesia y el conocimiento de Dios que interpela de Tú a tú, todo lo cual induce un proceso dinamizador en la Iglesia, que escapa a todo intento de encasillamiento filisteo.—D. NATAL.

BULLARD, R. A., *The Hypostasis of the Archons*. The Coptic Text with Translation and Commentary. Walter de Gruyter, Berlín 1970, 24 x 16, XI-132 p.

La *Hipóstasis de los Arcontes* es una obra gnóstica, contenida en el código II, entre los documentos descubiertos en Nag-Hammadi (Egipto). Conocida esta obra por la reproducción fotográfica de P. Labib, es por primera vez editada en copto con una traducción literal en inglés sirviéndose de fotografías del documento en manos del Dr. Martin Krause de Münster. El Manuscrito es del ca. 400 d. C. y se presenta como una compilación de dos fuentes, ampliada por un cristiano gnóstico. La primera fuente es narrativa y es una interpretación gnóstica de Gen 1-2, en la que no hay influencias cristianas. La segunda fuente es un escrito apocalíptico en forma de preguntas y respuestas. Trata de escatología y soteriología. El Dr. Krause colabora con un estudio notable sobre la lengua de esta obra, que es el sahidico, pero con formas dialectales propias. El comentario de la obra es atinado y extenso, y tiene en cuenta las opiniones de otros autores. El libro contiene además unas concordancias, donde aparecen ordenadas las palabras cópticas y las veces que ocurren. Una bibliografía, prácticamente completa, cierra el volumen.—C. MIELGO.

SCHÜLER, G., *Revolution um Gott und den Glauben*. Aspekte existenzialer Theologie. Evangelisches, Stuttgart 1969, 14 x 22, 138 p.

Que las estructuras mentales en torno al problema de Dios y de la Fe han

variado hoy día sustancialmente es una realidad fáctica innegable, por consiguiente se ha producido una verdadera revolución en todos los puntos claves del campo cristiano. La teología abstracta que procedía por negación se ha convertido en una antropología trascendental cuyo fondo ocupa el Dios presente en la humanidad de Cristo por el cual se nos revela. La teología existencial ha sido una de las claves de cambio decisivas en este proceso, y de ello trata este libro: El cristianismo hoy; ¿Ha muerto Dios? La imagen de Dios y sus procesos: Palabra y Espíritu, comprensión del hombre. Cristo y su Mensaje. Fe, paradojas y Futuro. La Iglesia y sus manifestaciones.—D. NATAL.

EBELING, G., *Luther. An introduction to his thought*. Fortress Press, Filadelfia 1970, 15 x 22, 287 p.

Se nos ofrece ahora en la versión inglesa la preciosa obra de Ebeling sobre Lutero. El autor ha sabido encontrar aún un nuevo camino de acercamiento a Lutero porque lo ha tratado con nuevo cariño. El autor ha ido a la clave: estudiar a Lutero a partir de la orientación vital y los problemas personales del propio Lutero. Así se nos presentan todos los problemas relacionados de alguna manera con el conocido personaje: Fe, Ley, Palabra, Espíritu, Libertad, etc., pero siempre a partir de la persona misma sin las orquestaciones y extrapolaciones acostumbradas.—D. NATAL.

SENGER, B., *Die priesterlichen Dienstämter und der Ordensstand*. A. Laumannsche, Dülmen 1967, 19 x 12, 120 p.

La concepción del sacerdocio ministerial está sufriendo profundos cambios. La proclamación de la Iglesia como Pueblo de Dios trae como consecuencia una mayor integración del pueblo en el sacerdocio y del sacerdocio en el pueblo. Esto naturalmente trae consigo posibles desviaciones. El A. lo constata y trata de esclarecer el problema, basándose y tratando de aclarar las enseñanzas del Vaticano II. Para ello hace un estudio del episcopado, del presbiterado, del diaconado y del sacerdocio general de los fieles, con las diversas cuestiones que entrañan (colegialidad, predicación, servicio, renovación del diaconado, etc.). Sigue en su exposición una línea totalmente conciliar.—L. FERRERO.

CUERVO-BARTH, *Introducción al pensamiento de Karl Barth. El destino de reprobado*. Nova Terra, Barcelona 1970, 21 x 16, 142 p.

Un nuevo intento de presentación del teólogo protestante K. Barth al público español. El método seguido por el autor es ciertamente nuevo. Tras unas notas previas en las que se da una síntesis del pensamiento barthiano acerca, sobre todo, del problema de la predestinación, se traduce una exégesis de Barth tomada de su Dogmática, sobre Judas Iscariote. A continuación y como ayuda al lector, se resume por párrafos la obra traducida. Como explica el autor en el prólogo, no pretende hacer labor de crítica, confiando sobre todo en la discutida y estudiada «Catolicidad» de Karl Barth.—JOSE L. BARRIO.

BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik. Registerband*. E V Z, Zürich 1970, 25 x 17, 676 p.

Los trece volúmenes que componen la Dogmática Cristiana de Barth, aún sin haber llegado a completarse constituyen una auténtica enciclopedia. Por otra parte, su importancia e influencia en la predicación ha sido inmensa. Se hacía pues imprescindible dotar a la obra de un último volumen de índices, y esto es lo que nos ofrece ahora la Editorial E V Z. Se reúnen aquí los índices de los 13 volúmenes publicados, los textos bíblicos, tanto del A. T. como del N. T. por orden de libros, un índice de nombres propios y otro índice de conceptos. Se da

luego la serie de homilias para los domingos del año, fiestas, temas, etc. Finalmente se nos ofrece un estudio de F. W. Marquardt sobre «Exégesis y Dogmática en K. Barth» que puede considerarse como una hermosa introducción al gran teólogo. En suma, se nos ofrece aquí un precioso instrumento de trabajo tanto para los lectores ordinarios, como para los especializados, profesores, predicadores, controversistas. Es prácticamente imposible abarcar con una simple intuición los trece volúmenes de la Dogmática, y en cambio con esta aportación la obra se hace perfectamente manejable.—L. CILLERUELO.

MÖLLER, J., *Glauben und Denken im Widerspruch?* Erich Wewel, München-Freiburg/Br. 1969, 21 x 13, 136 p.

Estupendo libro para ver las relaciones entre filosofía y teología, en realidad mucho más profundas de lo que hasta el momento ha querido verse. El A. es un teólogo que tiene el valor de interrogar y antes de atormentar con dudas agnósticas, sus palabras tienen la virtud de llevar al lector al meollo de las cosas. Por preguntar es a la vez bienhechor y liberador. Vivimos con él las reflexiones de un hombre creyente ante el horizonte de la Historia y las exigencias de la Revelación. La fe es una plenitud dialógico-personal y como tal no puede prescindir de la filosofía. El acto de fe tiene también un momento racional y en cuanto tal debe tener en cuenta una crítica de la razón. De ahí viene determinada la misión de una teología científica que quiera esclarecer la fe en la doctrina de la investigación inquisitiva del pensamiento. Topamos entonces con la historicidad de la Revelación y con la historicidad del lenguaje en el que viene dado el anuncio de la Palabra de Dios y del hombre que escucha y debe por su parte responder. El hablar filosófico de Dios y su Revelación sólo han de estar llenas de sentido cuando el hombre finito parte de la reflexión sobre su propio lenguaje. Partiendo del hombre que cree, el teólogo continúa su pregunta acerca del lenguaje del hombre sobre Dios. La interpretación se realiza solamente a través de la comprensión de la existencia. De esta forma la teología se encuentra en un inextricable círculo hermenéutico: la verdad acaece dialógicamente. Nunca tiene fin el juego del interrogar y del responder.—L. FERRERO.

SCHILLEBEECKX, E., *Dios futuro del hombre.* Sigueme, Salamanca 1970, 12 x 19, 221 p.

El futuro es un elemento determinante de una nueva cultura. Precisamente en el último congreso teológico de Bruselas se decía que la predominancia del futuro sobre el pasado en el pensar moderno era una de las mayores «transformaciones del espíritu». Plenamente inserto en esta corriente el P. Schillebeeckx trata de lo que supone este cambio de perspectiva para el «problema hermenéutico» de la fe cristiana, en el hoy que nos toca vivir. El libro lo forman cinco estudios realizados en EE. UU.: 1. Hacia una utilización católica de la hermenéutica. 2. La secularización y la fe cristiana en Dios. 3. El culto secular y la liturgia eclesial. 4. La Iglesia como sacramento del diálogo. 5. La Iglesia, el magisterio eclesial y la política. Todo ello culmina con otro gran trabajo que da sentido al resto: «La nueva imagen de Dios, la secularización y el futuro del hombre en la tierra».—M. ACEVEDO.

CULLMANN, O., *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos.* Studium, Madrid 1970, 18 x 12, 75 p.

Pocas obras de Cullmann han suscitado tan vivas reacciones como este trabajo que apareció con motivo de un homenaje a K. Barth. El «creo en la resurrección de los muertos» no siempre se ha entendido igual ni aún en la Biblia. Según la concepción filosófica del hombre así se ha visto el más allá de forma diferente. La antropología griega y la semita nos han dado dos visiones, que de alguna manera se hallan tanto en el Nuevo Testamento como en el Antiguo.

Ultimamente se creía una inmortalidad del alma, de ahí las reacciones habidas. Cullmann analizando sólo el Nuevo Testamento trata de demostrar cuál es el sentido verdadero de ese artículo de fe: ¿Inmortalidad del alma? ¿Resurrección de los cuerpos?. La conclusión que da es una opinión y no la única pues existen otras igualmente fundamentadas en la Biblia. Soluciones hay muy diversas. No obstante es digno de encomio este trabajo en busca de lo que será la escatología individual. Todos deberíamos leerlo no para que nos quedemos con ella como única solución sino para que reflexionemos y demos nuestra solución.

Es un trabajo corto y accesible a todos.—A. CALLEJA.

VISCHER, L., *Die eine ökumenische Bewegung*. EVZ, Zürich 1969, 17 x 11, 131 p.

Este pequeño libro tiene el objeto de hacer conocer al gran público la labor realizada en grupos comunes de trabajo entre el Consejo Ecuménico de las Iglesias y la Iglesia Católica. Contiene una relación de los trabajos realizados hasta el momento y también los documentos más importantes que han salido a la luz. El A. para evitar malentendidos nos dice que la relación ha sido hecha bajo su responsabilidad. Creemos de gran importancia una concienciación ecuménica en el ambiente popular, en la gran masa. La labor ecuménica no es sólo de especialistas. De ahí que estas obras tengan su papel y su importancia.—L. FERRERO.

KARPP, H., *La Pénitence*. Textes et Commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Eglise ancienne. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970, 16 x 24, XXXIX- 353 p.

André Benoit en una breve página liminar manifiesta el propósito de la colección «Traditio christiana». Quiere ofrecer los textos originales de los escritores eclesiásticos en torno a problemas teológicos, colaborando de este modo también al esclarecimiento del ecumenismo. Este primer volumen, bellamente presentado en la edición francesa, trata un tema sumamente discutido: la penitencia en los orígenes cristianos. En la Introducción de la obra el prof. Karpp habida cuenta de los textos que luego se recogen en las páginas siguientes, da una visión general, no solamente de la doctrina, sino también de los interrogantes que dejan en el aire los textos. A mi juicio, existe objetividad en su apreciación, lo cual no obsta para que en ocasiones desde su propia teología haga ver en algunos matices la correspondencia doctrinal. La bibliografía que brinda es lo más selecto para esos primeros orígenes cristianos sobre la penitencia y los índices finales permiten un fácil manejo de la obra. Los textos vienen en su lengua original con versión francesa. La edición es impecable y el servicio que hará al estudioso de estos temas es innegable.—J. MORAN.

CAMPENHAUSEN, H. von., *I Padri della Chiesa latina*. Sansoni, Firenze 1970, 16 x 24, 325 p.

El autor es conocido de todo estudioso de la patología y no necesita presentación alguna. Sus dos obras diríamos escolares, *Los Padres de la Iglesia griega*, y *Los Padres de la Iglesia latina* han sido traducidas a la mayor parte de las lenguas. El primero estaba ya traducido al italiano en 1967, y ahora Sansoni, en su acostumbrada tipografía bellamente compuesta, presenta el volumen de los Padres latinos. Es obra de un maestro y dedicada más bien a los aspectos doctrinales que a discutir fechas o hechos. Breve en el marco de lo posible se brinda a ser texto precioso para estudiantes, con la garantía de una ciencia avalada por citas y bibliografía.—J. MORAN.

ISERLOH, E., *Lutero tra Riforma cattolica e protestante*. Queriniana, Brescia 1970, 12 x 20, 194 p.

Iserloh es ya conocido en la historiografía católica y sobre todo en problemas

de reforma y de contrarreforma. Su sentido ecuménico se ha puesto de relieve en muchas ocasiones y su tesis de que Lutero no fijó sus tesis en Wittenberg, siendo la afirmativa sólo una leyenda. Esta tesis había sido contestada por algunos autores y Erwin Iserloh vuelve con mayor profusión de argumentos en esta obrita a defender su tesis y a aducir razones contra los pocos documentos a que hacían referencia sus opositores. Tras la lectura del libro, bien documentado y bien trabajado, la impresión de su tesis es plenamente positiva. El conjunto será una apreciadísima contribución a la reconsideración histórica de la figura del iniciador de la Reforma. Las facetas de Lutero que aquí se descubren son de precio insospechado para carearse con su sumisión inicial y con sus primeras intenciones al criticar actitudes y estudiar temas teológicos que una praxis eclesial estaba desprestigiando.—J. MORAN.

MICKLEM, N., *Christian Thinking Today*. Gerald Duckworth, London 1967, 13 x 19, 183 p.

El autor abre sus páginas, inesperadamente, con una exposición del contenido positivo de la filosofía de Hume, para seguir luego tratando de los puntos de mayor interés e importancia al pensador cristiano de hoy: la epistemología, las paradojas en la historia, la religión, las doctrinas principales de la teología cristiana, la ética, la oración, la Iglesia y los sacramentos.

Bien ha calificado su obra Nathaniel Micklem al decir que se trata de una obra más sencilla, más radical y más personal en comparación con las anteriormente publicadas en esta serie de «*Studies in Theology*». Más sencilla —explica él— porque se preocupa poco de usar términos científicos; más radical, puesto que expone el pensamiento cristiano de hoy día; y más personal, ya que lo trata de una manera bastante subjetiva.

En efecto, así es el presente volumen en el que Micklem se dirige al estudiante de teología, como también al laico cristiano que es consciente de toda esta problemática.—LESTER AVESTRUZ.

VEUTHEY, L., *Jean Duns Scot*. Pensée théologique. Franciscaines, París 1967, 10 x 18 190 p.

El autor de esta obra es conocido en el mundo de la ciencia por sus estudios sobre la escuela escotista y la espiritualidad franciscana. En esta obra ha sabido conjugar dos términos de difícil combinación: una cierta vulgarización del pensamiento teológico escotista apta para cualquier público no especializado, y una garantía científica fácilmente apreciable en el dominio de la teología escotista. A partir de la noción escotista de teología se interna por el Dios uno y trino, un Dios principio y fin de todo y un Dios deificante, para hacer a Cristo centro de todo el proceso de divinización. La síntesis lograda por Scoto, distinta de otras síntesis escolásticas, merece en la historia de la teología mención honorífica y con este pequeño volumen podemos situarla en el concierto de las grandes síntesis histórico-teológicas.—J. MORAN.

BISER, E., *Glaubensprobleme*. Winfried-Werk, Augsburg 1970, 13 x 20, 132 p.

El autor plantea unos problemas que se presenta hoy a la fe. Inicia por una problemática interna, reducida a verdad y autoridad, verdad y misterio, verdad y lenguaje, pasando en un amplio segundo apartado a las tareas externas o lo que pudieran ser los signos de los tiempos. Una vez expuestos todos esos puntos, en un último capítulo ofrece la respuesta de la fe. Y esa respuesta viene concretada en sapiencial y consciente, conservadora y progresiva, sirviente y libre. Son las eternas paradojas de la fe cristiana cuando pretende responder a la problemática en cada época. Sin embargo hay que coincidir en ello, lo equilibrado y lo perfecto sería eso, pero ¿podría progresarse así, y se logrará eso, o no será sólo una finalidad escatológica, yendo por el mundo en vaivén constante?—J. MORAN.

WACHTER, M. de, *Le péché actuel selon saint Bonaventure*. Franciscaines, París 1967, 16 x 24, 366 p.

La Biblioteca Bonaventuriana nos ha ofrecido en su serie de «Estudios» obras de sumo interés para la comprensión de esa gran figura medieval que fue San Buenaventura. Una de ellas es la presente sobre el pecado actual. El presente estudio, nos confiesa su autor, se sitúa en la corriente actual de reflexión teológica sobre el pecado actual, que ha ocupado el puesto de los estudios anteriores sobre el pecado original. Su modestia lleva al autor a comunicarnos su significación: «participar al conjunto de visiones tradicionales que de una manera o de otra, deberán tomarse en consideración por quienes elaboran un conocimiento más profundo de este misterio de iniquidad» (p. 5). Con este fin estudiará brevemente los precedentes del pecado en San Buenaventura y corrientes que le anticipan su concepción para pasar luego a ampliar todas las cuestiones referentes al pecado en su múltiple gama. El estudio conducido con muy buen método y con inteligencia y conocimiento del tema recoge lo más lúcido de la bibliografía y lo emplea dignamente, sirviendo al historiador de la teología como base para su ascensión hacia el mismo tema en la actualidad, aunque profese el mismo autor que no quiere poner de relieve esa actualidad.—J. MORAN.

CONGAR, Y., *La fe y la teología*. Herder, Barcelona 1970, 14 x 22, 367 p.

La colección «El misterio cristiano» en su versión española continúa su producción, ofreciendo al público unos modernos textos de teología. El P. Congar era sin duda alguna el más llamado para abordar el tema de la fe y la teología. Desde su artículo *Théologie* del «Diccionario de Theologie catholique» no ha dejado de interesarse por el tema, entremezclándolo con otros afines y estudiando en profundidad la Iglesia, la tradición y las tradiciones y puntos similares. El mismo reconoce en el prólogo que la obra redactada en 1958-1959 merecía unos retoques más hondos, pero ya previene en él las consecuciones y logros de la Const. *Dei verbum* y de la problemática que la Const. *Gaudium et spes* presentan a la teología. Revelación y teología son las dos grandes partes de que consta la obra, a las que se añade una tercera con una breve historia de la teología. Pocos temas quedan fuera de su insinuación o de su tractación inteligente y sugestiva. El fin que la colección se proponía viene logrado aquí con máximas garantías. Quizá se podrían decir muchas más cosas sobre estos temas que estudia el P. Congar, pero quizá fuera difícil también decirlas más apretadas y con tanta claridad. J. MORAN.

GERKEN, A., *La théologie du Verbe*. La relation entre l'Incarnation et la création selon S. Bonaventure. Franciscaines, París 1970, 16 x 24, 426 p.

La obra estaba terminada en el verano de 1969. El autor es consciente de ello y se excusa de que no haya podido incorporar como sería su deseo los estudios posteriores a su propia síntesis. Es también consciente de que despertará mayor interés en la actualidad la segunda parte que la primera sobre todo a partir de las discusiones en torno a las relaciones de la historia de la creación y de la Encarnación. El tema es muy antiguo en la teología, en especial en la teología de los Padres, y lo aborda aquí con grandes conocimientos bonaventurianos bajo la dirección del Karl Rahner. La primera parte trata de las relaciones entre el Verbo increado y la creación, y la segunda, de las relaciones entre el Verbo encarnado y la creación. Con precisión científica, con abundantes citas y referencias a la obra bonaventuriana, con conocimientos sobrados de la época de S. Buenaventura conduce su tesis hasta un final envidiable. Las ayudas que prestan los índices son del mayor interés para quien pretenda usar con provecho la obra. J. MORAN.

STELLA, P., *II Giansenismo in Italia. I/1 I/II Piemonte.*, Pas Verlag, Zürich 1966-1970, 18 x 26, 729 p.-648 p.

«El jansenismo en Piemonte fue un movimiento de reforma religiosa, nacido tardíamente de la reforma tridentina, que desde el fin del Seiscientos llegó a tocar en sus epígonos el fin del Ochocientos. Esto resulta de los tres volúmenes de documentos que presentamos» (p. 1). Al presente sólo podemos dar noticia de los dos primeros volúmenes. En ellos se recogen una serie de documentos de la máxima importancia para la historia del jansenismo, en especial para desarrollo en el Piemonte como se lee en el epígrafe. Ese movimiento de amplias repercusiones ha lanzado sus tentáculos sobre diferentes regiones y ha cruzado un poco todas las fronteras. Casi todo Occidente se ha visto envuelto un poco en esa mentalidad diluida en la vida y solamente con obras de este estilo podremos llegar a conocer con documentos concretos cuál ha sido su resonancia en los diferentes países y regiones. Bienvenidas sean obras de esta envergadura que facilitan la comprensión y abren vastos horizontes a la interpretación de determinados modos de vida, sino ya de pensamiento.—J. MORAN.

RONDET, H., *Historie du dogme.* Desclee et Cie., París 1970, 13 x 21, 320 p.

He leído recensiones muy elogiosas de esta obra del P. Rondet. Así, sin más leído, tal vez parezca un poco indefinida. Sin embargo abiertas las primeras páginas se percata uno de su finalidad, y si continúa leyendo, repara en que va en busca del dogma y de su contorno cultural e histórico. En este sentido para situar el dogma, es decir, las diferentes verdades definidas en su momento histórico, en sus avatares, en el inconsciente mundo que lo rodea, es de un valor no pequeño. Reducir la historia de esas verdades, desde los orígenes hasta el Vaticano II, en 320 páginas, de las que habría que descontar las introductorias y las de los índices, es un mérito de síntesis. No se puede pedir a la obra más de lo que puede dar ni de lo que ha pretendido dar. Tal vez para muchos sea una mera iniciación y hay en cada uno de los puntos tocados muchas cuestiones que resolver todavía. Pero si la intención del autor ha sido esa iniciación, tenemos que aplaudir su idea y la valentía de dejar constancia en un libro de sus muchos años de trabajo.—J. MORAN.

BARBEL, J., *Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur.* I-II. Paul Pattloch, Aschaffenburg 1969, 12 x 20, 249 p. y 210 p.

Formas y contenido de la literatura cristiana antigua latina y griega sería la síntesis más apretada de esta obra, rica en toda clase de datos y de observaciones críticas. Quiere ofrecer una panorámica bastante detallada de los escritores antiguos hasta el a. 750 y lo consigue. En su presentación recoge los autores que han tratado del tema desde los antiguos a los modernos, y si bien en el transcurso de la obra no cite mucho, sin embargo aparece como un gran conocedor de la literatura patristica. Enmarcados estos dos volúmenes en una pequeña enciclopedia de Cristo en el mundo se comprenden con facilidad las dimensiones de lo tratado. No es un libro más, es una valiosa ayuda para iniciar con garantías el estudio de los escritores antiguos.—J. MORAN.

GOGARTEN, F., *Christ the Crisis.* S C M Pres, London 1970, 15 x 23, 308 p.

F. Gogarten puede muy bien ser incluido en la última generación de grandes teólogos y filósofos alemanes, junto a Barth, Tillich, Bultmann y Jaspers. «Christ the Crisis», traducción al inglés de «Jesus Christus Wende der Welt», obra escrita en 1966, un año antes de su muerte, puede ser considerada como la obra de madurez de Gogarten. Constituye un esfuerzo de síntesis de su pensar filosófico, teo-

lógico y exegético centrado en la persona de Cristo. Gogarten se plantea en su obra los problemas más fundamentales y candentes de la cristología: historicidad de Jesús, fe y kerygma, unidad de Jesús con Dios, Cristo y el mundo. El pensamiento cristológico de los más importantes teólogos alemanes, tales como Bultmann, Käsemann, Bornkamm, Fuchs y Ebeling, es revisado con agudo sentido crítico y profundidad. La labor de Gogarten en esta obra se puede cifrar en un intento de presentar a Cristo al mundo actual. La relación fe-existencia es básica en Gogarten. Así, nos dice que la cristología ha de ser elaborada conforme a las exigencias del momento existencial presente. Pretender seguir hoy una cristología en la forma que es contenida en el primitivo kerygma cristiano es un error. Y la razón es que la fe como expresión de Jesús hoy ha llegado a ser diferente de la fe de la primera cristiandad.

«Uno de los elementos esenciales de la naturaleza de la fe es su íntima relación a la existencia humana, y no podrá ser adecuadamente comprendida más que sobre las bases de esta relación».—B. ARMESTO.

CHIOCCHETTA, P., *Teologia e storiografia della Chiesa*. Historia spiritalis. Studium, Roma 1969, 14 x 24, 212 p.

El mismo autor hace su propio valor: «Si un valor va reconocido al presente trabajo, madurado a través de ensayos publicados poco a poco en diversas revistas, es al menos éste: la paciente colección de testimonios y de referencias en su comentario. Casi una antología. Sobre todo para Pío XII» (p. 7). Y este es su cometido. Tal vez pueda achacársele que ha dado muy poco espacio a las perspectivas antiguas hasta León XIII, y que descubriría nuevamente la vena auténtica de la historia spiritalis en esa mezcla de Iglesia y mundo, con las relaciones entre eclesiología e historiografía. Su máximo valor radica en los últimos tiempos, a los que dedica la mayor parte de la obra. Principalmente a León XIII, Pío XII, sin olvidar a Pablo VI y la nueva línea inaugurada por el Vaticano II, que, a juicio del autor, tornaría a lo que era primordial en la *historia spiritalis*. Dado que él mismo se ha enjuiciado, nos permitimos creerle a él y ver en su misma apreciación el mérito o menos de su trabajo. Al lector el juicio.—J. MORAN.

TESTARD, M., *Saint Jérôme*. L'apôtre savant et pauvre du patriciat romain. Les Belles Lettres, París 1969, 12 x 20, 242 p.

La obra consta de dos partes: una biográfica y otra de textos selectos. Los textos elegidos se recogen en versión francesa y pertenecen un poco a la obra más personal de Jerónimo cual puede ser la póstuma, si bien es cierto que en la mayor parte de sus escritos sella en su principio una especie de confesión autobiográfica. La primera parte, en cambio, está escrita por Testard con cariño y con un estilo fluido y atrayente. Tiene sin duda un gran sentido histórico y no escatima la cita que conoce y sabe usar. Sin embargo, a mi juicio, Testard en la interpretación de muchos hechos, datos y expresiones de Jerónimo se deja influir por una cierta ingenuidad muy cristiana, que ha creado en Jerónimo una especie de alibi de no sé qué sacrificios y piedades. Casi, casi aparece Jerónimo en la obra de Testard como un santo dulzarrón. Nuestro autor no ha querido ciertamente cargar las tintas, pero es indudable que se colabora así a continuar con una cierta imagen de Jerónimo que no coincide con sus propias confesiones. No obstante, la obra se lee con gusto y la presentación de la misma no admite rival.—J. MORAN.

SCHNEIDER, K., *Geistesgeschichte der christlichen Antike*. C. H. Beck, München 1970, 12 x 21, IX-693 p.

Schneider no ha querido escribir ni una historia de la Iglesia ni una historia de los dogmas. Ha penetrado más bien en un análisis de las estructuras, de los contornos, de los influjos sufridos y hechos sufrir, si se me permite el doble, del

cristianismo. Es algo mucho más completo y complejo. El fenómeno del cristianismo aparece en un cruce entre helenismo y judaísmo, y tendrá luego sus influencias entre los romanos, los griegos y los orientales. Todos estos son puntos que exigen un minucioso examen, así como las formas de expresión del cristianismo en teología, en filosofía y poesía, en el arte plástico, la arquitectura y la música, en el culto y la organización. Schneider no se ha dejado escapar ninguno de estos datos que ayudan a una comprensión más totalitaria del fenómeno cristiano. Por eso su obra para los orígenes cristianos es básica y si en algunas interpretaciones puede no estarse conforme y quizá haya quien no lo esté, sin embargo el método totalitario que ha seguido abre una gran pista al estudio.—J. MORAN.

SCHILLEBEECKX, E. H., *Síntesis teológica del sacerdocio*. San Esteban, Salamanca 1964, 12'5 x 18'5, 124 p.

El libro se abre con estudio introductorio sobre «el sacramentalismo de la Iglesia», tema ampliamente expuesto en otras obras del autor, conocidas ya en nuestra lengua.

La primera parte estudia, a partir de los datos del Nuevo Testamento, la naturaleza del presbiterado. Continúa luego precisándola a través de las aportaciones de la historia de la Iglesia, para terminar, en la segunda parte, con un estudio sobre su sacramentalidad, la institución divina, el rito de ordenación, etc.

Un estudio escrito hace años ya, pero que conserva aún hoy todo su valor.—L. ANDRES.

RAHNER, K.—SEMMELETH, O., *Theologische Akademie*, vol. VII. Knecht, Frankfurt 1970, 20 x 13, 104 p.

En este último número de la ya famosa colección dirigida por K. Rahner y O. Semmelroth se reúnen cinco estudios profundos y actuales. K. Barth afronta el tema de una «experiencia de Dios, hoy», es decir de una experiencia metafísica, algo diferente de los valores de M. Scheler y Hessen. Incluso va más adelante relacionando esa experiencia con el Cristianismo, como experiencia dentro de la historia y de la gracia. La religión cristiana no es una religión positiva y particular, como las otras, sino la objetivación histórica perfecta de la experiencia de Dios, de su gracia y de la historia de Europa. Esto significaría que también el Cristianismo tiene que hacerse cargo de esa función. El segundo estudio, de H. Ogiermann, analiza la fórmula «¿Existe Dios?», que se presta a tantas confusiones; nos presenta una prueba de la existencia de Dios, muy semejante a la agustiniana, y coincide con ella en lo sustancial. E. Kunz se ocupa del problema actual: ¿Que significa que un hombre hable de Dios? Fritzeo nos habla de la experiencia de la Resurrección y de la fe pascual. Finalmente, Hirschmann habla de la teología de la revolución. Hermoso y valiente cuaderno.—L. CILLERUELO.

VARIOS, *Diskussion zur «politischen Theologie»*. M. Grünwald-Kaiser, Mainz-München 1969, 20 x 13, 317 p.

Todos somos conscientes del auge que ha tomado el estudio de las relaciones entre la teología y las realidades terrestres. Ese conjunto de conceptos es denominado en este volumen con la expresión «teología política». En sus estudios estos prestigiosos autores y pensadores llegan a la conclusión de que la determinación de las relaciones del cristiano con la sociedad no puede lograrse partiendo exclusivamente de la teología. Esta ha de admitir la aportación de todas las ciencias que estudian la sociedad. Pero esto no quiere decir que defiendan una subordinación del Evangelio a la aportación de dichas ciencias humanas. Defienden por el contrario con gran convicción la función crítica del Evangelio y de la Biblia frente a las estructuras sociales. Magnífico resumen de la situación del pensamiento actual en este tema.—Z. HERRERO.

SEMMLROTH, O.—BERTSCH, L., *Péché, pénitence, confession*. Maison Mame, París 1970, 22 x 14, 150 p.

Que en los últimos años se ha experimentado una especial desazón en torno, a los problemas del pecado y confesión es un hecho. Sólo si no nos gusta admitirlo quedará en lo oculto, como tantos problemas incómodos, que no por eso desaparecen. Este libro responde a esa inquietud y es una colaboración entre cuatro autores. En primer lugar Schüller, trata de la problemática suscitada en torno al pecado mortal, pecado grave, la teoría de la opción fundamental y de las decisiones verdaderamente personalizadas por su relación con la obligatoriedad de la confesión. Semmelroth, insiste en el aspecto vinculante de reconciliación con la Iglesia, reconciliación con Dios, gracia y Trinidad con el fin de hacer claridad sobre el por qué de la confesión ante un representante de la Iglesia. Bertsch afronta de cara el por qué de la crisis del sacramento de la Penitencia a todos los niveles católicos: sus reflejos y posibles soluciones y termina por la opción de dejar al Espíritu obrar a nivel de base, antes que tomar decisiones drásticas desde la altura. Por fin la obra termina con un estudio de Roth en torno a la confesión y la dirección espiritual de gran tacto y utilidad. Más que dar soluciones solemnes prefabricadas, trata de esclarecer los diversos aspectos del problema en un ambiente de sereno equilibrio.—D. NATAL.

HAMMAN, A., *El bautismo y la confirmación*. Herder, Barcelona 1970, 22 x 15, 306 p.

La colección «El misterio cristiano» de la Edit. Herder no necesita ya de presentación. 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. ANDRES.

GLASER, K., *Lebensraum Gnade*. Die Bedeutung des Rechtfertigungsgeschehens, für Leben und Sendung der Kirche. Calwer, Stuttgart 1970, 14 x 22, 112 p.

El problema de la justificación tiene una incidencia real en la vida de la Iglesia y en su organización. El punto que ha tomado Glaser como directivo de su trabajo expone al lector a una meditación profunda, y si realmente lo plantea para el protestantismo, no es menos instructivo para los católicos. Es indudable que de la concepción y del sentido que se dé a la justificación penderá luego el aspecto social y visible de la religión. La vida y la misión de la Iglesia es preciso relacionarla con la significación del acontecimiento de la justificación. Y ahora podríamos comprender el por qué de muchas «reformas» y renovaciones frustradas aún dentro de la Iglesia. Las dos grandes obras de Hans Küng sobre la justificación y sobre la Iglesia se comprenden así en su sentido profundo. Glaser, en esta obra, nos abre un amplio horizonte para lo luterano y nos da pistas seguras en su interpretación, dejándonos el camino para hacer algo por estilo en el catolicismo.—J. MORAN.

Teología Moral y Derecho Canónico

SPLETT, J. y I., *Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie*. E. Wewel, München-Freiburg 1970, 21 x 13, 139 p.

Se trata en este pequeño volumen de una serie de reflexiones personales que buscan el valor positivo de las experiencias matrimoniales. Unas experiencias matrimoniales, en el más amplio sentido de la palabra, pensadas con los ojos del amor y de la gracia cristiana.

Como fruto de sus reflexiones, concluyen los autores que el conocimiento ofrece una buena aportación al amor. Un conocimiento que, para ser positivo en medio del hacerse de cada día del amor, debe ser valiente para saber asumir la verdad del otro para pasar del conocimiento a la práctica; valiente igualmente para no intentar conocer todo lo asequible a la inteligencia, sino solamente aquello que contribuya al robustecimiento del ser común matrimonial. Y un conocimiento confiado y paciente, porque el meditar matrimonial no es simplemente meditar sobre el otro, sino reflexionar con otro, conociendo y asumiendo positivamente el ritmo del hacerse del otro y del hacerse del ser común matrimonial.—Z. HE-RRERO.

Gespräche der Paulusgesellschaft, *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral*. Kaiser und Matthias-Grünwald, München Mainz 1970, 20 x 12'5, 192 p.

La Paulus-Gesellschaft, fundada en Alemania en 1955, es ya muy conocida por sus conversaciones y como un auténtico podio de discusión pública, donde se dan cita investigadores de las más diversas tendencias. La presente obra ofrece una discusión del gran altura sobre temas relacionados, fundamentalmente, con la moral sexual cristiana. Entre los moralistas católicos se han de destacar las figuras de J. David y Böckle. Bajo una perspectiva, más bien psicológica y psicoanalítica, aparecen los nombres de H. Giese y Matusek. Estos nombres ya acreditan el valor de la presente obra. Tanto J. David como Böckle muestran las nuevas líneas de la moral sexual, superando horizontes caducos y tradicionales. La sexualidad, fundada más en la persona y en la psicología, abre nuevas perspectivas con relación a la masturbación, relaciones prematrimoniales... etc. Giese y Matusek muestran los nuevos aspectos de la psicología y las nuevas conclusiones de la antropología sexual. Las discusiones aclaran mejor los puntos tratados, al mismo tiempo que son una fuente nueva de conocimientos.—CLEMENTE GARCIA.

ROTTER, H., *Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral* Matthias-Grünwald, Mainz 1970, 23 x 17, 92 p.

El presente libro, después de considerar en una primera parte el problema del método, estudia en la segunda la moralidad y su relación con el amor al prójimo. En este aspecto muestra la relación entre los actos personales y sociales. En la tercera parte considera la moralidad y sus relaciones con la ley natural, la autoridad y el derecho positivo. En la cuarta parte hace algunas referencias para una teología del amor y finalmente, en la quinta, muestra las relaciones entre la teología moral y la biblia, la filosofía y teología y otras ciencias. Un libro que analiza el amor como principio de la moral y sus implicaciones en el campo ético. El autor considera dicho principio sin hacer referencia a la problemática del amor como principio único y sus relaciones con la llamada ética de situación.—CLEMENTE GARCIA.

BOELENS, M., *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung.* Ferdinand Schöningh, Paderbon 1968, 23 x 16, 192 p.

Después de hacer una breve introducción sobre el problema del celibato en los primeros siglos, Boelens estudia profundamente la historia del celibato desde el siglo IV hasta el año 1139. En la primera parte analiza los documentos eclesiásticos desde el siglo IV hasta el séptimo. Distingue claramente entre las leyes de Oriente y Occidente y las diversas conclusiones de ambas Iglesias. Estas conclusiones se refieren a la diversa postura entre el Oriente y Occidente con relación al celibato. El Occidente incluye el celibato gradualmente como ley en todas las Iglesias. La razón principal de dicha ley se debe a falsas interpretaciones bíblicas según las cuales, el sacerdote dedicado al culto debe permanecer limpio de todo contacto sexual. La castidad se consideraba como falta de contacto sexual. En la segunda parte, desde el 604 al 1049 sigue mostrando la evolución de las leyes anteriores que continuaban acentuándose. También se analiza el hecho de la ordenación de los casados y, al mismo tiempo, las leyes que prohíben a los sacerdotes casados tener relaciones con sus mujeres. En una tercera y cuarta parte analiza el final de dichas leyes que culminaría con los concilios, primero y segundo, lateranenses. Un estudio profundo, serio y objetivo, con una gran documentación de los concilios, sínodos, decretales y diversas respuestas de los Pontífices. La conclusión del estudio es evidente: la ley del celibato ha nacido como falsa interpretación bíblica y a causa del maniqueísmo.—CLEMENTE GARCIA.

SCHURR, V., *Bernhar Häring. Die Erneuerung der Moraltheologie.* Otto Müller, Salzburg 1970, 20 x 13, 99 p.

Sin duda alguna que uno de los mayores renovadores de la teología moral actual ha sido B. Häring. V. Schurr, amigo del conocido moralista alemán, sintetiza los rasgos principales de la vida y, especialmente, de la obra de Häring. Presenta la moral de Häring como una moral dialogal, moral del credo, de los sacramentos y de la conversión. Igualmente muestra el papel de este moralista en el Concilio Vat. II y su relación con América a través de la enseñanza. Un libro positivo, sencillo, sin intento de crítica alguna, que muestra lo mucho que aún permanece sin hacerse en el campo de la moral.—CLEMENTE GARCIA.

MACEINA, A., *Sowjetische Ethik und Christentum.* Eckart, Witten 1969, 21 x 14, 204 p.

Maceina, nacido en Lituania y docente en Alemania Occidental, es un gran conocedor de la doctrina y praxis marxista. Su afirmación es clara: para comprender al hombre marxista, debemos conocer su ética. También en la doctrina marxista se encuentra y se sigue buscando una formulación ética. Esta formulación depende de la alienación radical del hombre. El fundamento de dicha alienación se encuentra en la religión. Pero la religión no es la base del hombre, sino que la base del hombre se encuentra tan sólo en la economía. Para que el hombre viva el aquí sin pensar más que en sí mismo y no en un Dios o en algo alejado del mundo debe superar toda idea transcendente. La economía es la única base que se debe desarrollar con vistas a una superación de toda alienación. La ética marxista es la radical afirmación del hombre y de la historia, donde el hombre encuentra su sentido. Las formulaciones éticas marxistas cambian radicalmente en sus motivaciones, más que el contenido con relación a otras éticas. La vida tiene sentido en el futuro y la muerte tan sólo se supera en esa visión de la creación del hombre nuevo. Un libro profundo, bien documentado y que expone claramente la doctrina ética del marxismo en dependencia de su visión del hombre y de la historia.—CLEMENTE GARCIA.

GRIESL, G., *Gewissen. Ursprung. Entfaltung. Bildung.* Winfried-Werk, Augsburg 1970, 19 x 12, 144 p.

Una moral sin la presencia de la psicología tiende a ser una moral abstracta

y no personal. Este motivo ha originado que Griesl estudie la conciencia infantil a la luz de la psicología. La conciencia aparece como una instancia personal de respuesta, relacionada con el super-yo y con los instintos. Las condiciones y ambiente en que se desarrolla la conciencia del niño son decisivas para la formación de la misma. Griesl analiza los factores personales de conciencia: el principio de placer, de la realidad, la relación con la autoridad y la función del castigo-premio y el amor. Un libro sugestivo y de gran valor para los educadores, pedagogos y para todo el ámbito de la moral.—CLEMENTE GARCIA.

HARING, B., *El matrimonio al rojo vivo*. Paulinas, Bilbao 1970, 12 x 18, 120 p.

A todos resultará conocido este famoso autor a través de su polifacética actividad: el P. Haering.

En este libro va exponiendo con profundidad, claridad y a la vez con sencillez la moral del matrimonio, desde el punto de vista personal y dinámico. Esa moral personal y «dinámica que implica una escucha constante, una actitud permanente de vigilancia y un ininterrumpido esfuerzo por realizarse y realizar el proyecto que Dios tiene de nosotros según la imagen de Jesucristo». (p. 15).

En este estudio, el P. Haering, consulta a los Santos Padres, escolásticos y moralistas modernos, es decir, intenta y logra hacer visibles algunos puntos de enlace de la tradición para ayudar a comprender actualmente la problemática existente.

Un libro que sin duda será de gran interés para los matrimonios responsables; para los educadores, sacerdotes y para todas aquellas personas que sientan sincero interés por la crisis actual sobre el concepto cristiano del matrimonio.—L. PRIETO.

VERDOOT, A., *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*. Nacimiento y significación. Mensajero, Bilbao 1969, 22 x 16, 340 p.

El 20 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre por las Naciones Unidas tuvo una resonancia tan vasta como universal era la declaración que se recordaba. Además de ciertas declaraciones y campañas a escala mundial para hacer resaltar aquella fecha, quizá lo más digno de elogio fue el esfuerzo que muchas instituciones públicas y privadas realizaron para divulgar el contenido, alcance, importancia y trascendencia de aquella Declaración Universal. Esta obra de A. Verdoot, «Naissance et signification de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme», ahora traducida al castellano por la Editorial Mensajero, es de las más significativas. No es una obra de simple divulgación. En el prefacio de presentación el famoso Nóbel de la Paz 1968, René Cassin, aclara este juicio que nosotros damos con estas palabras: «describir en una obra concisa la historia y el sentido literal de los textos adoptados el 10 de diciembre de 1948 por las Naciones Unidas» (prefacio, p. 9). Antes de hacer una interpretación es preciso conocer a fondo la génesis, motivaciones, influencias, temperamentos e ideologías de los que fueron sus autores.

Es el objetivo de este trabajo, que consta de cinco capítulos: I. Orígenes inmediatos de la Declaración Universal; II. Etapas preparatorias; III. Desarrollo de los artículos; IV. Partes rechazadas; V. Preámbulo. Termina con una muy ajustada conclusión y sobre todo con una muy interesante nota biográfica de los principales autores de la Declaración Universal, más la bibliografía. René Cassin concreta así la utilidad de esta obra: «para que los miembros de la comunidad sepan, al menos, los fines que se han comprometido a perseguir». Nos sumamos al ruego.—AGUSTIN DIEZ.

STICKLER, A. M., *Historia Iuris Canonici Latini. I. Historia Fontium*. Pontif. Ateneo Salesiano, Roma 1950, 22 x 16, 469 p.

Nadie ignora que el Derecho Canónico está siendo sometido a un proceso de revisión y acomodación a las necesidades de nuestro tiempo. Quizá por ello, al-

guien pueda pensar que una obra sobre esta materia editada en 1950 no tiene ya cabida en el quehacer científico de hoy. Nada más lejos de la realidad. Hoy más que nunca es necesario, volver a las fuentes para encontrar el hilo conductor que nos descubra la continuidad sin saltos ni rupturas, pero también sin cómodas instalaciones en un pasado que siempre se nos antoja mejor. El Derecho es vida, y, como tal, historia, progreso que nace de una reflexión más radical en la naturaleza del hombre como ser individual y social. Por ello, obras como la «Historia Iuris Canonici» de Stickler son siempre necesarias y actuales para los cultivadores de la ciencia jurídica. Especial interés tiene para la labor académica de alumnos y profesores, por tratarse de una obra de rara perfección técnica, fruto de muchos años de investigación y contraste con la labor docente. Posee una bibliografía muy cuidada y selecta que hoy podría ser compleada con la producción de los últimos veinte años.—AGUSTIN DIEZ.

HARLAY, J. y R., *La dyade*. Essai sur le couple. Bloud et Gay, París 1970, 13 x 19, 135 p.

Los autores de este librito llevan 27 años de experiencia matrimonial y tienen seis hijos. La tarea que se proponen en el presente libro, quizás demasiado ambiciosa, es un análisis del amor matrimonial en el sentido de cópula viviente en perpetua tensión interna. Rompiendo con los juicios tradicionales, y yendo más allá de la sexualidad y de la psicología, desembocan en una concepción metafísica del amor, a la manera teilhardiana, que revaloriza considerablemente el matrimonio y le da un sentido más pleno. El libro, no cabe duda, tiene un cometido audaz y ambicioso y quizás su único defecto sea la brevedad.—B. AMESTO.

CASAMAYOR, *La justice pour tous*. Flammarion, París 1969, 21 x 15, 216 p.

La idea de Justicia es una de las más hondamente sentidas por la humanidad. Es una de las ideas madres, llenas de contenido, que poco a poco va el hombre descubriendo a través de su propio vivir. Su concreción es a veces difícil, al irse encarnando en las diversas formas de la civilización humana. Estos postulados de la justicia sirven de norma y de regla al humano vivir y su aplicación a los actos del hombre recibe también el nombre de justicia, «hacer justicia» o «aplicar justicia». Mejor que justicia hablaríamos de «justicidad», del verbo ajustar.

Siendo los principios contingentes y cuestionables y los hombres falibles en sus apreciaciones, este mecanismo de la aplicación adolece de muchos errores y defectos. Es precisamente esta faceta del problema la que nos describe CASAMAYOR, con un estilo ágil y no exento a veces de ironía. ¿Dónde está la justicia? En todas partes. Es necesario descubrirla. Todos deben ser capaces de ello. Cualquier error puede ser fatal. Los Tribunales deben ser siempre objeto de contestación. Es necesario convencerse de que se puede juzgar sin condenar. La justicia debe ser el recordatorio de las limitaciones del hombre, pero sin olvidar que es a la vez uno de los motores de la civilización.—A. DIEZ.

Oraison, M., *Una morale pour notre temps*. Fayard, París 1970, 17 x 11'5, 210 p.

Desde el campo de la psicología Oraison, ya conocido en estos quehaceres de la moral, aporta sus reflexiones a un campo que necesita sin lugar a dudas una adaptación radical a una antropología actual, concebida no ya como esencialismo (ley eterna, naturaleza inmutable...), sino en fundamental evolución. De ahí que la moral se ha de encontrar siempre «en situación», ha de ser dinámica lejos de toda casuística legalista o juricista, más cerca cada día de un hombre cada vez más estudiado por las ciencias humanas: en este caso de la psicología. No se trata de construir una moral cristiana. La moral es universal, como lo es el hombre, lo importante es edificar sobre la base auténtica, la antropología seria, y adaptar el mensaje de fe y de amor del cristiano. Oraison aboca a una moral del doble, dramática (como lo es el hombre mismo) pero siempre más profunda y con un conocimiento más preciso de pecado, libertad, amor...—R. PEREZ.

MARCIC, R., *Hegel und das Rechtsdenken*. Anton Pustet, Salzburg 1970, 20 x 12, 120 p.

Escribir sobre el pensamiento de Hegel causa respeto. No es posible hacerlo sin pensar antes en la responsabilidad que se contrae. Uno se siente empujado ante el coloso, precursor de muchas cosas que hoy son actualidad y de otras que lo serán mañana. Su figura domina, sobre todo desde la altura filosófica, toda la problemática jurídica del Derecho público, de la teoría del Estado y del mismo pensar jurídico. Y consciente o inconscientemente le son tributarios los pensadores de derecha y de izquierda, socialistas o nacionalistas. Esto es lo que intenta exponer la obra de Marcic.

Los tratadistas de la filosofía del Derecho intentan encajar a Hegel en el histórica. Nos encontramos ante una etapa típicamente ecuménica, en la que debemos tener estas categorías? Difícil decirlo. Hegel, como todo genio, es difícil de controlar por categorías cerradas. Su aportación a la Filosofía del Derecho es decisiva. Esta pequeña obra es una demostración bien elocuente.—A. DIEZ.

LEONARD, E. G., *Historia general del Protestantismo*. Península, Madrid 1967, 18 x 24, 4 vols.: 454, 510, 592, 348 p.

Ante el hecho de que más de un tercio de la población cristiana del mundo practique el protestantismo en sus distintas sectas, se nos impone la gran tarea de la revisión de la historia del pensamiento y de los acontecimientos de las Iglesias cristianas.

El Concilio Vaticano II, en el Decreto sobre el Ecumenismo, propugna que, en esta materia, hay que pasar del espíritu que nos ha precedido, espíritu de polémica y de mutuo desconocimiento, al espíritu de diálogo fraternal, desapasionado y sincero. Hay que escuchar a los demás cristianos separados de la Iglesia Católica. Nos encontramos ante una etapa típicamente ecuménica, en la que debemos examinarnos todos y ver hasta dónde hemos sido culpables los católicos en la separación.

En el contacto con los demás cristianos, en el conocimiento y estudio de su historia, podemos descubrir también el «misterio de la Iglesia», puesto que, como dice el mismo Decreto, las Iglesias separadas no carecen de sentido en el misterio de la salvación.

De ahí, la importancia y la oportunidad de la obra de Emile Leonard. Una historia general del Protestantismo, de la que carecíamos hasta ahora, escrita sin ánimo polémico, dentro de un clima imparcial y sincero, encajando perfectamente en la corriente ecumenista de nuestros días y siendo una auténtica «teología de la historia», en la que, a través de largos períodos y tras muchas vicisitudes, descubrimos el ser de una Iglesia como misterio de salvación; la existencia de una Iglesia que camina en tensión escatológica al encuentro de su Señor, y con la carga de sus pecados a cuestas, guiada por la luz de la fe.

Cuatro extensos e importantes volúmenes comprende la obra de Leonard; dedicados el primero a «la Reforma», siendo quizá el más valioso de todos; el segundo, a la «consolidación» del protestantismo en Europa; el tercero, a la «decaencia» y posterior «renovación» en el siglo XIX; y un cuarto volumen para ofrecernos un extenso panorama mundial de la secta, con las nuevas perspectivas que se le presentan ante la encrucijada de nuestros días.—TEOFILO APARICIO.

GIGON, O., *La cultura antigua y el cristianismo*. Gredos, Madrid 1970, 18 x 12, 258 p.

Hoy en día cada vez se estudian más los problemáticos orígenes del cristianismo y las influencias de las diversas culturas entre las cuales nació. Tras plantear en el prólogo la dirección que se debe tomar en este tipo de estudios aunque dejando al lector la tarea de descubrir la opción del autor, se extiende el trabajo por estos temas: La estructura política del mundo grecorromano, la filosofía y sus escuelas. La literatura y las ciencias. La Religión antigua, Religiones místicas. La

polémica de los mósorios contra el cristianismo... Tras este bosquejo del índice se ve ya su interés, para todos los estudiantes de estos problemas.—JOSE L. BARRIO.

SANDFUCHS, W., *Die Aussenminister der Päpste*. Günter Olzog, München 1962, 19 x 13, 160 p.

Si queremos confeccionar una historia del Pontificado, nos es de todo punto necesario, en los dos últimos siglos, hacer un estudio de los Cardenales Secretarios de Estado. Su papel en la vida de la Iglesia —diplomáticamente, a manera de los demás estados, son los Ministros de Asuntos Exteriores— es de suma importancia. Son el «alter ego» de los Papas, su primer colaborador y confidente. El Secretario de Estado es quien vive más unido al Pontífice.

De ahí el interés de esta obra. Después de un prólogo de Sandfuchs, Mörsdorf hace un estudio de lo que es y significa el Cardenal Secretario de Estado. En los capítulos siguientes diversos autores estudian la personalidad, y la obra realizada por los Secretarios de Estado más sobresalientes desde el Cardenal Consalvi hasta Amleto Cicognani. La obra tiene un valor importante, a pesar de su carácter más bien divulgativo.—L. FERRERO.

DESSAUER, F., *De Galilée à nous: le scandale religieux de la science*. Privat, Toulouse 1968, 18 x 13, 116 p.

Con motivo del tercer centenario de la muerte de Galileo la Sociedad de Física de Fribourg ha publicado este volumen por medio del físico y matemático Dessauer. Tras estudiar la persona, la obra y el «problema» Galileo el autor abre este interrogante: «...et nous?» Porque en realidad el caso Galileo no es algo marginal y esporádico. Es por lo menos un síntoma y en realidad el resultado de una actitud muy frecuente en la Iglesia. El título de esta obra indica bien su contenido, y el autor trata de plantearse de una forma vital —se trata de un científico, y por lo tanto el problema le afecta en propia carne— la cuestión de fondo. Pero no se dan soluciones definitivas. El libro termina con una interrogación abierta a la esperanza aunque empañada de incertidumbre: Nous qui sommes chrétiens, qu'allons-nous faire?—JOSE L. BARRIO.

GRANERIS, G., *Grecia e Roma nella storia delle religioni*. Città Nuova, Roma 1970, 15 x 21, 395 p.

La confrontación de las diversas manifestaciones de lo religioso en medio de la historia de las religiones, viene a darnos nueva profundidad de campo y mayor amplitud de contrastes con vistas a una más acertada visión global del problema religioso en el hombre. El autor nos presenta a Grecia y a Roma en sus diversas expresiones religiosas y mutuas relaciones en sus dioses, mitos, cultos, instituciones religiosas y afinidades con las religiones circundantes y sus confrontaciones actuales. De este modo se ponen de manifiesto las búsquedas, implicaciones y superaciones humanas de la religiosidad que expone al hombre en sus profundidades y le atañe en su intimidad.—D. NATAL.

DANENNFELDT, K. H., *The Church of the Renaissance and Reformation. Decline and Reform from 1300 to 1600*. Concordia Publishing House, St. Louis-London 1970, 21 x 14, 145 p.

El período historiado por Danennfeldt es a todas luces interesante y sugestivo. La Iglesia había llegado con Inocencio III al vértice de su poder y centralismo. Faltó quizá la suficiente pericia para aprovechar factores positivos con los que manejar el complicado mundo que la rodea. De ahí la idea de Danennfeldt de iniciar su obra con el pontificado de Bonifacio VIII, el tan discutido Pontífice, con quien la Iglesia decae en su prestigio e influencia, para extenderla hasta Lutero, Calvino,

Zwunglio, etc. Los hechos que quedan encuadrados entre 1300-1600 son abundantes y prestarían materia más que suficiente para un volumen de mayores dimensiones. El autor, sin embargo, conoce suficientemente todos los aspectos de este rico y a la vez turbulento período concretándose más a la sugerencia de aquellas causas que motivaron matices tan diversos en la historia. No podemos decir que Danennfeldt haya agotado la materia en tan poco espacio. Creemos que tampoco éste ha sido su propósito. La idea del autor, a nuestro juicio, ha sido catalogar los ricos filones de la masiva historia de estos años, presentando un buen caudal de razones que pudieran explicarlos sin querer penetrar en los hechos concretos, ya expuestos en otros libros que versan sobre el mismo tema.—I. RODRIGUEZ.

VOLZ, C. A., *The Church of the middle Ages. Growth and Change from 600 to 1400.* Concordia Publishing House, St. Louis-London 1970, 21 x 14, 199 p.

El autor tiene su propia sentencia sobre lo que podría comprender la Edad Media y leído su libro es justo aceptarla. Dentro del espacio reducido de la obra, el autor ha sabido seleccionar los tópicos o temas más importantes: la conversión de Europa al cristianismo, la Iglesia en la sociedad feudal, la doctrina eclesiástica, las relaciones entre Iglesia y Estado, las convergencias y divergencias entre Oriente y Occidente, y finalmente, las rebeldías doctrinales y la correspondiente respuesta de la Iglesia a las mismas. Al exponer en un análisis plausible y aceptable en casi todos los puntos, Volz ha captado el alcance doctrinal, político, cultural y religioso de una época voluble como es la del Medioevo. Merecen destacarse ciertas —llamémoslas así— divagaciones voluntarias en que Volz contrasta líneas de conducta de entonces con situaciones creadas en la Iglesia y sociedad de hoy. No son simples postulados que el autor construya sin base alguna, sino conclusiones a que ha llegado después de un detenido estudio de las fuentes y de las mejores obras sobre el polifacético período del Medioevo.—I. RODRIGUEZ.

PRAWER, J., *Histoire du royaume latin de Jérusalem.* Vol. I. C. N. R. S., París 1969, 23 x 18, 686 p.

El problema de las cruzadas es uno de los fenómenos históricos que han ganado mayor atención, si bien en el momento concreto de formular la verdadera historia no siempre ha predominado el sentido auténtico de la crítica, ni la visión total e imparcial. Bastantes de los estudios presentan una visión ajustada a la veracidad sobre las cruzadas en sí, y si algunos han intentado estudiar la historia de los estados de Oriente, muy pocos han sido, sin embargo, los que tratan de la historia del reino de Jerusalén. J. Prawer ha querido, de buen acuerdo, interesarse de este aspecto importante, centrándose en el estudio del reino de Jerusalén, y desde este punto de vista considera en su libro la idea de cruzada y de las grandes expediciones a Oriente. Bajo este aspecto, Europa es la patria de las cruzadas y de los que en ellas participaron, la fuente espiritual y material de los estados que las promovieron. El libro de Prawer es inestimable en este sentido, y al conocimiento exhaustivo de las fuentes, tanto orientales como occidentales, añade el don raro del equilibrio ponderativo al valor de aquéllas. Precede al estudio una sistemática bibliográfica por capítulos con el fin de ahorrar la multiplicación de notas a lo largo del texto. Completa el estudio la lista de grabados e índices explicativos los que, con la buena presentación del libro, enriquecen el conjunto de la obra.

Esperamos que en el tomo segundo se incluya el índice de nombres y materias, lo que sin duda ha de contribuir a la perfección de la historia del reino de Jerusalén.—I. RODRIGUEZ.

OSTROGORSKY, G., *History of the Byzantine State.* Rutgers Univ. Press, New Brunswick 1969, 24 x 16, 643 p.

El profesor Ostrogorsky tiene ya carta de auténtico prestigio en el campo de los estudios bizantinos. Dedicado con fruto al estudio de este importante impe-

rio, ha intentado siempre revisar sus puntos de vista bajo cualquier aspecto. En alguno de los prólogos a las nuevas ediciones ha tenido la sinceridad de reconocer todo tipo de sugerencias positivas, que autores también especialistas le iban sugiriendo en sus críticas. El presente libro, traducido al inglés de la tercera edición por Joan Hussey, de la Universidad de Londres, recoge un buen número de adiciones textuales, con el complemento de las bibliografías más recientes sobre el tema. Con claridad y lógica el profesor Ostrogorsky traza la intrincada historia de casi un siglo del imperio bizantino, dando excelentes resúmenes de su estado político, social, artístico, económico y eclesiástico, sin omitir aquellos factores importantes que le unen con la antigüedad clásica tanto del Oriente como del Occidente. Tampoco quedan silenciadas las causas que llevaron al mencionado imperio al zenit de su grandeza, como aquéllas que poco a poco le sumergieron en la profundidad del estancamiento e ineficacia más duras. Merece especial mención el prólogo en el que el autor recoge toda la gama de estudios que sobre tal imperio se han hecho, dando un breve pero acertado juicio del valor y cualidades del mismo. Tratándose de un autor patentado en esta materia, el libro nos merece toda clase de consideraciones, y así lo recomendamos por su estilo exacto, profundidad de ideas y magnífica presentación. Avalan todos estos méritos los escogidos grabados y mapas en color, los que ayudan a comprender explicaciones un tanto enojosas que se dan en el texto.—I. RODRIGUEZ.

ARETIN, K. O. von., *El papado y el mundo moderno*. Guadarrama, Madrid 1970, 19 x 12, 254 p.

Ediciones Guadarrama a través de Biblioteca para el Hombre actual nos presenta una obra que responde perfectamente a los fines que pretende. Su claridad y fácil comprensión junto con un tema interesante es un logro muy meritorio.

El papado es una fuerza que nadie puede negar, en los últimos dos siglos se ha notado su influencia, su misión de enseñanza, aunque no siempre positivamente. Podemos constatar que frente a la cerrazón de un Pío X ha venido el Concilio Vaticano II a tomar conciencia de los valores del mundo. Podemos ver también hasta qué punto el papado es sólo para los católicos o para todo el mundo, lo cual exige un cambio de estructuras de esta institución.

Aretin no duda en decir la verdad y la realidad de lo que es y ha sido Roma con su curia en relación a este mundo moderno en lo religioso, político, económico, social y científico. En este libro podemos ver todos los movimientos católicos que han surgido y la actitud que tomó el Vaticano.

Es valiosa su bibliografía agrupada por temas.—A. CALLEJA.

PALADIO, *El mundo de los padres del desierto*. Studium, Madrid 1970, 11 x 18, 450 p.

La Historia Lausiaca forma parte de los primeros escritos cristianos. Y esto en sí es suficiente para que resulte interesante. León E. Sansegundo Valls, en la introducción que tiene a la obra, nos muestra aquellos puntos doctrinales o meramente constataorios, que pueden cautivar la atención del investigador que intente husmear la realidad eclesial de la época. Pero además todos los críticos están de acuerdo en que dicha historia es una fuente preciosa y verídica para la historia del monaquismo.—T. VILLALOBOS.

Pastorales y Espiritualidad

RETIF, A. y L., *Teilhard et l'évangélisation des temps nouveaux*. Ouvrières, París 1970, 14 x 18, 196 p.

Los autores son dos hermanos que suelen colaborar en sus publicaciones y se

han especializado en lo que podríamos llamar la estrategia del impulso misionero de la iglesia.

En este libro se han marcado un objetivo modesto, pero concreto: aportar el estudio de un aspecto poco conocido de Teilhard, según ellos: su intención misionera fundamental. Desde este punto de vista, pues, son enfocados los temas teilhardianos, a un nivel casi elemental, pero muy accesible y eficaz. Eso sí, la misma fijeza del objetivo provoca inevitablemente ciertos desenfoques. Su estrategia particular consiste en seguir la biografía de Teilhard y poner de relieve su dimensión misionera, en la originalidad de sus moldes. La última parte se centra ya en consideraciones teóricas, a partir de algunos textos o frases privilegiadas.—J. RUBIO

LANGER, W., *Kerigma y catequesis*. Verbo Divino, Estella 1970, 12 x 19, 232 p.

De todos es conocida la gran dificultad que entraña la catequesis en la edad escolar. La creciente secularización y la silenciosa apostasia de las masas son unas de las razones por las que la enseñanza bíblica produce con frecuencia hastío en los alumnos y cansancio e inseguridad en los maestros. Las iglesias evangélicas de la Reforma han tomado conciencia —al igual que la Iglesia Católica— de esta realidad. Por eso, el librito acude también a la enseñanza de los interlocutores evangélicos, analizando la didáctica bíblica de algunos autores protestantes contemporáneos (Barth, Bultmann, Fuchs, Ebeling, Bohne, H. Stock). Junto a esto hace una exposición de la nueva «hermenéutica bíblica» tratando de encontrar la manera de que la «palabra congelada en el texto pueda convertirse en palabra viva, oral, atractiva y merecedora de fe». El problema es sumamente grave, dada la impresionante distancia que existe entre los hallazgos de la investigación histórico-crítica y la situación del hombre actual, que busca siempre una respuesta inmediata a sus problemas existenciales. El libro no da soluciones, pero expone métodos y abre horizontes.—A. GARRIDO.

ANDRES, R. de, *Oraciones del siglo XX*. Studium, Madrid 1970, 18 x 11, 382 p.

Presentamos la segunda edición de este libro que reúne las breves oraciones o reflexiones que el autor ha emitido por Radio Nacional de España. No tenemos más que añadir a lo dicho anteriormente en esta revista con ocasión de la primera edición, que el público ha acogido con cariño la obra del P. Rafael de Andrés y ha sido necesaria su reedición. Libro sencillo cercano al mundo de hoy al que se dirige con su mismo vocabulario y en sus mismas categorías.—RICARDO LOSADA.

CONNAN, F. — BARREAU, J., *La parroquia de mañana*. Studium, Madrid 1970, 18 x 11, 83 p.

La parroquia hoy está en cuestión y plantea serios problemas para una pastoral que intenta llegar al hombre y no hacer masas cristianas. ¿Cómo organizar las comunidades cristianas? Creo que es un problema muy particular de cada diócesis concreta y cada cual debe buscar su solución. Los autores proponen la suya tras hacer una crítica de la parroquia tradicional y tras reflexionar brevemente hacia dónde tiende la urbanización. Ellos abogan más por una superparroquia que por los grupos reducidos. Es una obra en que se trata simplemente de escribir una serie de reflexiones para suscitar un diálogo más amplio sobre estos problemas.—F. MARTINEZ.

WEIL, S., *Attente de Dieu*. Fayard, París 1969, 256 p.

En este libro se recoge la correspondencia entre Simone Weil y el sacerdote J. M. Perrin, cartas que Simone Weil escribió entre enero y junio del año 1942, y en las cuales explica las razones que la inducen a no recibir el bautismo y a seguir

fuera de la Iglesia visible, a pesar de que su corazón está ya completamente ganado por Cristo y por el amor de Dios. Los textos incluidos en este libro son de una gran belleza, y nos muestran la altura y la profundidad mística a la que había llegado esta gran mujer, que encontró a Dios en su camino de sufrimientos y de entrega incondicionada al prójimo, especialmente a los hombres más pobres y más castigados por el dolor y por las privaciones de todo tipo. La austera espiritualidad que emerge de estas páginas choca un poco con la perspectiva activista y tal vez demasiado optimista de la teología actual, pero precisamente por esto la obra de Simone Weil conserva su acuciante actualidad, como correctivo a una espiritualidad tendida unilateralmente hacia los valores mundanos y seculares.—C. TEJERINA.

CARNOT, D., *El libro del joven*. Studium, Madrid 1968, 17 x 10, 308 p.

El éxito de esta obra lo dice la novena edición que ha alcanzado en España, con un número mayor en Francia. Creo que esto es ya un signo claro de su valor y eficacia.

Esta última edición ha sido revisada y contiene ciertas mejoras sobre las anteriores.

Este libro, sencillo y asequible a todos los jóvenes, es un intento de dar a conocer con dignidad y claridad las cuestiones sexuales.

Es un instrumento útil para los educadores y los jóvenes.—A. CALLEJA.

ALONSO, A., *Comunidades eclesiales de base*. Teología-Sociología-Pastoral. Sígueme, Salamanca 1970, 21 x 14, 266 p.

El tema de las comunidades de base poco a poco se va abriendo paso y hoy se puede contar ya con una suficiente bibliografía, aunque quede mucho aún para lograr una información y un estudio exhaustivo, por lo actual de su problemática. El A., con su experiencia vivida sobre todo en América latina, nos muestra a lo largo de las hojas de este libro lo que podría ser una teología, una sociología y una pastoral de las comunidades de base. No es un libro científico, ni pretende serlo. Quiere ser más bien un toque de atención, una llamada y una reflexión sobre la realidad vivida. De ahí que haya abundantes repeticiones, y que se parta siempre del contraste de unas estructuras y unos modos de vida en el terreno religioso, con el mundo actual cambiante. Se quiere hacer ver la necesidad de la búsqueda de nuevas formas, tarea imprescindible si se quiere sobrevivir. Pero no se dan soluciones. Las comunidades de base no son una fórmula mágica que solucionará todos los problemas planteados. Son todavía un camino por el que andan muchos cristianos hoy, y por el que se debe seguir buscando.—JOSE L. BARRIO.

THOMAS, C., *Buscando la paz del alma*. Studium, Madrid 1970, 18'5 x 11, 245 p.

Todo el libro, intenta convencernos de que la gracia no construye en el vacío, sino que por el contrario, requiere profundos valores humanos que le sirvan de base. Se trata de una autobiografía, de la historia de una vocación a la vida contemplativa. La gran experiencia en la vida familiar y social, por una parte, y en la vida religiosa por otra, unida a un rico valer humano, hace de la autora una persona capaz de enjuiciar, muy a los tiempos, lo que es una vocación a la vida contemplativa. Nos resulta agradable la lectura, no se nos está hablando desde un pedestal, con razones que no entendemos; lo repito, los valores humanos juegan aquí un papel fundamental.—OSCAR F.

WIENER, C., *Exode de Moïse, chemin d'aujourd'hui*. Essai de lecture biblique pour notre temps. Casterman, Paris 1969, 18 x 11 177 p.

Se trata de una obra sencilla de exposición del Exodo. No busca un estudio

serio y profundo de la historicidad de los sucesos, de los personajes... Pretende hacer ver y leer el Exodo como el libro en que Israel afirma su *credo*, su experiencia de elección por parte de Dios y sus respuestas y traiciones a esta elección: y según esto intenta actualizar su mensaje para nuestro tiempo. La obra está dividida en cinco apartados, que son los cinco conceptos de Dios que según el autor, se hallan descritos en las páginas del Exodo: Dios de los pobres, Dios Salvador, Dios que hace una alianza, el Dios de la larga marcha y el Dios que da la tierra: y así, después de un sencillo estudio del Exodo sobre cada uno de los apartados, trata de enlazar con el Nuevo Testamento para descubrir esa misma realidad de Dios en los mismos diversos aspectos que en el Antiguo.—F. MARTINEZ.

MAERTENS, Th. — FRISQUE, J., *Nueva guía de la asamblea cristiana*. Vols. V y VII. Marova, Madrid 1970, 14 x 21, 327 y 321 p.

En Estudio Agustiniiano (E. A. 5 (1970) 478) presentamos ya los volúmenes II, III y IV de esta guía de la asamblea cristiana, que tan buenos servicios está prestando a quienes tienen el ministerio de la predicación. No nos resta sino recomendarla una vez más como una valiosa ayuda por las perspectivas que abre en sus comentarios. Cierto que a veces uno tiene la impresión no sólo de encontrarla intencionadamente escueta, sino incluso de quedarse a medio camino cuando tocan puntos en los que prefieren no definirse, o no definirse claramente.

Renovamos nuestros deseos de una mayor difusión y agradecemos a la editorial Marova su cuidada presentación al público de habla española.—L. ANDRES.

ENGUIX RUBIO, J., *Temario para los grupos parroquiales de matrimonios* (curso segundo). Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1970, 14 x 21'5, 134 p.

Ya en nuestra revista hemos presentado a los lectores varios títulos más de esta serie «Matrimonio y familia» tan útiles para una comprensión más adecuada de estas realidades.

No cabe duda que, a nuevos problemas hemos de buscar nuevas soluciones, aunque a veces la solución no sea otra que una nueva comprensión del problema. Esto nos sucede con realidades como el matrimonio y la familia, realidades que han visto un cambio de panorama a su alrededor e incluso en su propia intimidad. Esto nos obliga a reconsiderar constantemente su situación, para comprender y actualizar su valor. La presente obrita con sus sugerencias, nacidas de la experiencia de la vida ordinaria nos ayudará a conseguirlo.—L. ANDRES.

UBEDA GRAMAJE, T., *Celebraciones bíblico-litúrgicas para preparar la comunión y la confirmación*. Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1970, 14 x 21'5, 156 p.

Después de una precisión terminológica, que juzgamos oportuna, el autor nos presenta una serie de esquemas de catequesis o, más exactamente, de celebraciones bíblico-litúrgicas, como preparación, en un ciclo de dos años, para la primera comunión y la confirmación. Todo ello con una finalidad más que de enseñanza, de conversión, lo que nos liberará del ritualismo y teoricismo del que a veces nosotros mismos nos arrepentimos.

Un libro útil y práctico para todos aquellos que se dedican directamente a las tareas apostólicas.—L. ANDRES.

INIESTA, A., *El Bautismo. Introducción pastoral. Comentario al nuevo ritual español. Material para la catequesis y la celebración*. PPC, Madrid 1970, 13 x 22, 327 p.

El presente volumen es un trabajo pensado como ayuda para todos aquellos que han de estar en relación con los padres y familiares de los niños que van a ser bautizados.

No es un estudio teológico sobre el nuevo ritual del bautismo, sino una presentación divulgativa con marcado sentido pastoral.

Muy práctico por el material que aporta en los diversos capítulos que componen la obra.—L. ANDRES.

VARIOS, *Presidir la asamblea. Al servicio de una celebración viva*. PPC, Madrid 1970, 13 x 22, 267 p.

Dentro de la colección «Renovación litúrgica» una vez más se recogen las lecciones de las «Jornadas Nacionales de Pastoral Litúrgica». Las últimas celebradas componen el presente volumen. No se trata sólo de teorizar sobre algo tan discutido como la presidencia ministerial de la asamblea, sino de realizar un estudio más que teológico, pastoral. Por eso intencionadamente se deja a un lado toda la problemática del sacramento del orden, sobre el sacerdocio ministerial, aunque incidentalmente se vuelva sobre él, al estudiar sobre todo, en algunas de las lecciones, la diversidad de la situación histórica, y de las diferentes concepciones de la Iglesia. Excelente presentación, característica de la editorial PPC.—L. ANDRES.

BAUSCH, W. J., *It is the Lord. Sin and confession revisited*. Fides Publ. Inc., Notre Dame 1970, 18 x 11, 162 p.

No trata la presente obra de ser un estudio completo de moral ni de dogmática. Sencillamente es una obra pastoral que intenta dar una visión más humana de la moral, del pecado concretamente y por consiguiente también de la confesión. Es, pues, una obra sencilla, para intentar crear entre muchos católicos deshumanizados, una conciencia humana, realística, basada más en un evangelio del amor que en un puro legalismo. Creo que esto es lo más importante de la obra y que lo consigue muy bien, de un modo sencillo y muy apto para las personas a quienes va dirigido. En cuanto a la confesión asimismo, se hace una revisión sencilla y elemental, pero que tal vez hubiera que llevar más lejos. Termina la obra con una pequeña bibliografía sobre los temas tratados, que el autor propone para un estudio más serio y profundo de dichos temas y unos puntos de discusión y de reflexión para grupos.

Una obra clara y sencilla para concienciar a la gente de problemas que muchas veces se hallan en el inconsciente y que es preciso sacar a la luz.—F. MARTINEZ.

PIERRE, M., *Construir un Hogar, el libro del novio*. Studium, Madrid 1970, 19 x 13, 103 p.

No cabe duda de que edificar un hogar auténticamente cristiano, cálido y radiante exige todo de toda una persona, o mejor dicho del ser entero del esposo y de la esposa.

M. Pierre, padre de familia y autor de este ensayo-testimonio, se dirige de manera especial a su hijo mayor que se encuentra al umbral del matrimonio, como también a cuantos se preparan para esta vocación tan sublime. Está escrito a manera de charla íntima por un padre que se interesa, con amor auténtico e interés propios de los padres, por el futuro de su hijo en la vida conyugal; de un padre que quiere compartir sus experiencias de marido y padre cristiano a fin de que su hijo —y cuantos jóvenes lo lean y saquen provecho de su lectura— pueda iniciar la vida matrimonial según la manera que deba.

Por su lenguaje tan sencillo y franco, tan de un padre que sigue muy cerca el crecer y el destino de sus hijos en esta vida, la presente obra se hace bien inteligible a todo el mundo; pero, claro, hay que advertir que ésta se reserva sólo a los jóvenes novios que se preparan para el matrimonio.

Junto a este testimonio está el de Clara Souvenance que traza líneas paralelas, adaptada a la situación femenina. Los dos se convergen y se armonizan mutuamente en una perspectiva católica en el más amplio sentido de la palabra.—LESTER AVESTRUZ.

PRUDENCE, C., *Hogares en marcha*. Studium, Madrid 1970, 19 x 14, 196 p.

No busquéis un libro científico. Buscad la vivencia de un hombre casado que habla a jóvenes de ambos sexos, a novios, y a matrimonios sobre los problemas que el matrimonio plantea y la posibilidad de vivirlo con elegancia.—S. DEOGRACIAS.

FLANNERY-ROCK-CORCORAN, *El impacto de la renovación en los sacerdotes y religiosos*. Studium, Madrid 1970, 21 x 14, 226 p.

La difícil papeleta que el Vaticano II nos planteó al hablar de la renovación sigue sin realidad. Por eso ha sido y es necesaria una crítica de todo lo existente, no para destruir sino para crear valores nuevos, para buscar caminos distintos, siempre difíciles, arriesgados e inseguros, para vivir de forma distinta las exigencias de nuestro mundo. Esto es lo que intentan estos autores: una crítica y una perspectiva futura. Precisamente de ahí le viene el interés al libro, aunque en algunos puntos concretos, quizá por el distinto ambiente en que ha sido escrito el libro, mostremos nuestra disconformidad con estos autores.—S. DEOGRACIAS.

EVELY, L., *Fe y Libertad*, Sígueme, Salamanca 1970, 20 x 12, 147 p.

Ediciones Sígueme, con esta original obra de L. Evely contribuye con un aporte valioso en la nueva visión de nuestra fe, de la autoridad, de la vida religiosa, de la religión..., que se adultizan en una libertad-responsabilidad personales fundadas en el amor al hombre. Porque «la verdadera fe es la caridad», la verdadera autoridad es servicio, la auténtica vida religiosa es medio de realización personal y de entrega a los demás, la verdadera religión es esencialmente liberadora «por que donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad».

Con originalidad y sensibilidad L. Evely recoge las nuevas perspectivas y exigencias de la fe en los hombres de hoy. Fe vivida «contra corriente», en la duda, en el compromiso, en discusión, con libertad y riesgo, con amor.—AMADO GARCIA G.

MASSARD, *La fe cristiana, verdad del hombre*. Studium, Madrid 1970, 18 x 11, 154 p.

Esta bonita obra habla de la sensibilidad del autor para captar el angustioso problema que para el hombre del s. XX significa Dios. Este hombre del s. XX, paradójico, inquieto, enamorado de su propia fuerza, este ser que es deseo y esperanza, trata de buscar respuesta, con ansiedad, a su propia insatisfacción, a su necesidad interior de lo trascendente y absoluto. El autor parte de un análisis del hombre como ser relacional para luego hablarnos de la fe como algo propio del hombre y sobre todo de eso que se puede llamar originalidad del cristianismo. Intenta, a través de un humanismo cristiano (definiendo al hombre que cree), el diálogo con la incredulidad.—S. DEOGRACIAS.

MARTINEZ CAVERO, M., *La comunicación entre las Iglesias cristianas*. Studium, Madrid 1970, 18 x 11, 94 p.

En realidad es una obra de divulgación sin grandes ambiciones. Analiza los textos jurídicos actuales en materia de *communicatio in sacris*. Por lo demás su interés es pobre y no da una idea exacta de lo que es el problema ecuménico actual ni aun en la parte jurídica.—S. DEOGRACIAS.

DOLAN, R., *El gran cambio*. Grijalbo, Barcelona 1969, 20 x 8, 142 p.

La Iglesia se encuentra desafiada a un cambio radical, que va desde un cam-

bio en su propio papel, a un cambio profundo en las relaciones entre Dios y el hombre.

Rex Dolan es un pastor norteamericano que intenta sólo una cosa: concienciar a los hombres en un momento en que si algo tenemos seguro, es la necesidad de cambio.—R. PANIAGUA.

SARANO, J., *La Soledad Humana*. Sígueme, Salamanca 1970, 20 x 12, 198 p.

El hombre que sabe estar solo, es el hombre que sabe no estar solo: esta es la hipótesis central que Jacques Sarano desarrolla en el presente libro contraponiendo, en un estudio cuyas observaciones van más allá de lo puramente psicológico, por un lado, la soledad que los enfermos, solteros, viudos, jóvenes, ancianos, niños, matrimonios..., experimentan en su vida, y por otro, la necesidad de silencio, de reflexión, de soledad que tiene el hombre de hoy distraído, evadido de sí mismo por la acción, el trabajo, la diversión, la radio, la tv., la prensa, las relaciones, llegando a afirmar que «el castigo de una civilización productiva está en la pérdida del sentido de la soledad».—AMADO GARCIA G.

FERRIERE, A., *El amor adulto*. Studium, Madrid 1970, 11 x 18, 166 p.

Un libro más de los tantos que sobre este tema están apareciendo en nuestros días y que al ser tanta la «proliferación» de obras sobre el mismo tema y sobre los mismos aspectos, prácticamente no nos dicen nada nuevo.

El autor es un médico y trata de dar razones y medios de controlar una natalidad excesiva y de permanecer humano en el amor. Un doctor católico que adopta frente a la anticoncepción una postura sin ambigüedades y que revisa en su obra las técnicas anticonceptivas, explicándolas y estableciendo sus límites y su eficacia.—L. PRIETO.

MEDRANO, P., *Amor conyugal*. Studium, Madrid 1970, 11 x 16, 52 p.

SANTIAGO, J. M., *Los hijos. ¡Dichoso problema!*. Studium, Madrid 1970, 11 x 16, 48 p.

CALVO, G., *Entre esposos. Confianza y diálogo*. id. 40 p.

Existen muchos matrimonios en nuestros días que han perdido la ilusión del día en que incondicionalmente se dieron su «SI» y que comienzan a sentir los deplorables síntomas de desintegración y divorcio espiritual. Vivir en estado de matrimonio no es fácil, pero con amor, comprensión y diálogo las cosas cambian completamente.

Esto es lo que tratan de exponer estos autores, en los diferentes folletos que aquí presentamos, dando unas orientaciones generales que pueden servir de ayuda para los matrimonios.—L. PRIETO.

SCHILLING, H., *Grundlagen der Religionspädagogik*. Patmos, Düsseldorf 1970, 22 x 15, 480.

Es un hecho claramente constatado que la pedagogía religiosa es una ciencia que todavía no ha alcanzado una madurez en el estudio y una constancia en la práctica como sería necesario. Muchos problemas están aún muy oscuros. El autor pretende contribuir a aclararlos recurriendo a la historia. Así, analiza el autor la génesis del concepto de pedagogía religiosa hasta que se ha convertido en una disciplina peculiar. Se hace hincapié luego en las relaciones entre teología y pedagogía religiosa, pasando a estudiar desde la praxis de la primitiva Iglesia los contactos e imbricaciones entre la catequesis y la pedagogía religiosa. El libro finaliza con un último capítulo donde se exponen las raíces de esta materia en el Nuevo Testamento.

Interesante obra la que presentamos y que aporta nuevas luces en un tema que todavía no está demasiado claro. Como complemento se añaden unos índices y anotaciones bibliográficas y metodológicas muy completas y puestas al día.—RICARDO LOSADA.

HARING, B., *El cristiano y el matrimonio*. Verbo Divino, Estella 1970, 12 x 19, 192 p.

Con el presente libro, el P. Häring, trata de dar una visión auténtica de lo que debe ser y significa el matrimonio cristiano en nuestros días, a la luz del Concilio y del Evangelio.

No es fácil, sin duda, vivir el estado de matrimonio. Es un estado donde se viven las relaciones entre los hombres y es a la vez la base de toda vida social. No sólo se trata en el matrimonio de dar unos hijos a la sociedad, sino de hacer unos hombres auténticos, íntegros para la sociedad, con todo lo que esto lleva consigo.

Lo que el lector podrá constatar a lo largo de la presente obra es que el matrimonio está fundamentado en el amor, que es su elemento primordial y la ternura el soporte de la unión en los esposos. El matrimonio-sacramento es el reflejo del amor de Cristo con su Iglesia.

Y bajo estos principios el P. Häring aborda los problemas más candentes que se plantean en el matrimonio cristiano, como pueden ser el de la educación, el de los matrimonios mixtos, el divorcio, fecundidad y continencia, el de los anti-conceptivos y el de la viudez, que pueden ser de gran utilidad para los pastores de almas y para todos.—L. PRIETO.

DÜRR, O., *Autorität, Vorbild, Strafe - Hindernisse neuzeitlichen Erziehens?* Echter-Calwer, Würzburg-Stuttgart 1970, 22 x 14, 128 p.

El mismo hecho de hacerse una pregunta en el título nos indica el estado problemático de la cuestión que el A. trata de abordar. En una época de «democratización» es necesario reexaminar la función que pueden tener en la educación la autoridad, el modelo o el castigo. El autor no es radical. Trata de guardar un equilibrio (en el fondo es un juego dialéctico enriquecedor) entre una autoridad y una libertad, un *laissez-faire* y un estilo autoritario. Hace un análisis bastante interesante del modelo (Vorbild) y del sentido o contrasentido del castigo. El problema de la crisis que existe en este campo es real, sobre todo mirando hacia el futuro y teniendo en cuenta que la educación es un punto clave en la marcha de la humanidad.—L. FERRERO.

DEFOIS, G. -LE DU, J., *Le sacrement de réconciliation*. Les difficultés de la confession. Fayard-Mame, París 1969, 14 x 19, 145 p.

El presente librito, a pesar de su brevedad, tiene el mérito de esclarecernos no sólo las dificultades prácticas de la confesión, sino de diferenciar lo suficiente la culpabilidad psicológico de la religiosa y de presentarnos lo que ha sido la vivencia penitencial en la Iglesia a través de la historia. En su intento de búsqueda merece destacarse la fina distinción que en el último capítulo («¿Dónde está el sacramento?») se hace entre «la esfera litúrgica, momentos particulares en que se celebra la vida cristiana y la esfera sacramental que incluye las conductas humanas de reconciliación, vividas día a día en la fe, y que incluye también el momento litúrgico en que se celebran». La reconciliación ¿sería fruto del «sacramento» o del «rito»? Cuestiones de esta índole son las que nos plantea, por lo que es una obra eminentemente sugerente.—M. ACEVEDO.

SCHMIDT, H., *Frieden*. Kreuz, Stuttgart 1969, 19 x 11, 174 p.

Ante tanta alocución, conferencia, manifestación, llamamiento, se nos hace ya

utópico hablar sobre la paz. Se habla demasiado, los gobiernos parecen querer ver en ella uno de los blancos de sus anhelos; pero realmente se ahonda muy poco. El presente libro tiene por ello un enorme interés. Comienza el autor, quien muestra tener gran profundidad en el hilo de su pensamiento, analizando los malentendidos en relación al concepto que examina, haciendo ver que no podemos confundir la paz con el orden: la paz es tensión y exigencia. Luego recoge los conceptos de paz en la conciencia mítica, en Roma y en Grecia. Finalmente hace un estudio bastante esclarecedor del *Shalom* hebreo, que nos llevará hasta una concepción evangélica. La paz entraña una provocación.—L. FERRERO.

CARRASCO, J. G., *Clubs juveniles*. Sígueme, Salamanca 1970, 19 x 12, 182 p.

Sinceramente nos ha gustado este libro. Está hecho sobre la experiencia personal del autor en este tipo de asociaciones juveniles. No se trata de un estudio de psicología juvenil, aunque no se olvida este aspecto. Se pretende ayudar a todos los que están comprometidos en tareas similares, desde su juventud o como asesores, presentando las condiciones mínimas, los medios, los móviles, la línea de actuación, e incluso un esquema de organización. Muchos peligros de fracaso encierran estos clubs, y mucho de positivo se puede esperar de ellos si se camina bien. Por eso es interesante este libro que recomendamos sinceramente a quienes están preocupados por estos temas.—JOSE L. BARRIO.

NOVAK, M., *La experiencia del matrimonio*. Marfil, Alcoy 1968, 16'5 x 11, 208 p.

Extraordinario intento el de Michael Novak que ha conseguido dar a luz a este libro-documento cuya mayor virtud es la de presentar al fresco y con la sinceridad de quien expone la propia experiencia, sin retruécanos de laboratorio u oficina que todo lo someten a moldes preconcebidos e irreales. Trece parejas estadounidenses hablan de su experiencia matrimonial cristiana, obteniéndose de conjunto un testimonio auténtico sobre el tema sexual, de ordinario recluso en la intimidad individual o en los manuales y libros de divulgación estereotipados, cuyo principal valor está en la inmediatez de su procedencia, base necesaria para cualquier conclusión teórica, sobre todo en el campo moral.—RAIMUNDO P. BOTO.

JEZIERSKI, C., *L'Eucharistie dans la vie des jeunes*. Description de leur expérience et orientation catéchétiques. Fayard-Mame, París 1966, 18 x 14, 230 p.

La catequesis, la comunicación del mensaje, requiere sus exigencias propias si quiere ser efectivo y que llegue al otro, necesitando en primer lugar intentar conocer a ese otro, irrepetible, con una interioridad particular. Nada, por ello, en este sentido, se puede medir con cartabón, pero es necesario acercarse al sujeto con el que se dialoga para conocerle y hacer del diálogo algo fructífero. Este esfuerzo de conocimiento para realizar un acercamiento es lo que constituye este libro: esfuerzo elocuente y positivo de lo que se puede conseguir, y aún teniendo en cuenta su carácter de irrepetible, digno de imitación. 40 chicas son encuestadas, cuyos resultados son ordenados con maestría para deducir unas consecuencias prácticas válidas de pedagogía y catequética.—RAIMUNDO P. BOTO.

THOMA, C., *Kirche aus Juden und Heiden*. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Herder, Wien 1970, 19'5 x 12, 200 p.

Siguiendo la línea del Concilio Vaticano II, el autor trata de descubrir el misterio de Israel en la economía de la salvación. Conocido ya por varias obras que tratan del diálogo entre judíos y cristianos, el autor divulga en este librito la doctrina conciliar. Se expone la esperanza mesiánica en el A. T., que no es única, y, por tanto, no era tan fácil, que los judíos conocieran a Cristo; en varios textos

del N. T. se nota una especie de antisemitismo, en parte explicables históricamente, que no deben inducirnos a serlo hoy; también se exponen las creencias comunes entre las dos confesiones, así como sus diferencias. En suma, es un libro edificante, que pretende informar a los cristianos sobre el grave problema teológico del Judaísmo.—C. MIELGO.

MONDIN, B., *I Teologi della morte di Dio*. Borla, Torino 1970, 15'5 x 9'5, 224 p.

Satisface la lectura de la presente publicación por la amplia exposición del tema y el conocimiento de causa que demuestra, sin querer ser exhaustiva. Está dividida fundamentalmente en dos partes: una histórica que comprende los orígenes del movimiento de la «Muerte de Dios» en que aparecen las ideas y autores que lo han motivado y a continuación un estudio del pensamiento de los hombres que en la actualidad lo encarnan (Van Buren, Vahanian, Hamilton, Altizer, y Leslie Dewart por parte católica); y una segunda parte crítica, en que se enjuicia el movimiento que sirve de complemento acertado de la primera.—RAIMUNDO P. BOTO.

NEWBIGIN, L., *Religión auténtica para el hombre secular*. Razón y Fé, Mensajero, Madrid-Bilbao 1968, 12 x 19, 225 p.

Bajo el título de «Religión auténtica para el hombre secular» se reproduce el contenido de las conferencias Firth, habidas en la Universidad de Nottingham en noviembre de 1964, dadas por el profesor y misionero Leslie Newbigin.

Las reflexiones de este libro son fruto de la experiencia misionera y oriental del autor, pues por esta razón enfoca algunos problemas con más claridad y objetividad que desde un punto de vista occidental.

El libro intenta ser una presentación e interpretación de la fe cristiana en términos inteligibles para el hombre y mundo secularizado, ya que el problema no puede ser soslayado por ningún cristiano que viva en el mundo moderno. Para ello, partiendo del hecho de la secularización, el autor va recorriendo los problemas claves para todo cristiano de hoy, como pueden ser: la existencia de Dios, la misión y función de la Iglesia en el mundo, las formas de conducta, la esencia del mensaje cristiano, etc., llegando a la conclusión de que la vida secular para un cristiano no sería apartarse del mundo para encontrar a Dios sino encontrar a Dios a través de su compromiso temporal en medio de una vida en el mundo.—ANGEL ANDRES.

VARIOS., *Libro básico del creyente hoy*. PPC, Madrid 1970, 16 x 21, 580 p.

Tenemos ante la vista un libro ante el que no figura nombre concreto de ningún autor, pero del que sabemos que está preparado por el equipo pedagógico de PPC. En él se contiene toda la doctrina cristiana. Creo que podríamos llamarle perfectamente «el catecismo español». Está dividido en cuatro partes: en la primera, bajo el título de «Dios en el camino de los hombres» nos da las distintas etapas seguidas por Dios en la historia de la salvación. Nos habla en la segunda de la Iglesia como pueblo de Dios peregrinante. Pasa después en la tercera a tratar todo lo referente a Cristo, sobre todo su presencia en la Iglesia y en los sacramentos. Y por último bajo el lema de «camino de Jesucristo» nos da la actuación concreta de todo cristiano frente a la vida.

Al final, como apéndice, se pone una síntesis cronológica de la historia de la Iglesia, con los hechos más sobresalientes de la misma. El libro quizás sirva para salir de apuros al creyente no muy exigente, pero queda insuficiente para aquel que se tome en serio el problema religioso.—ANGEL ANDRES.

CABESTRERO, T., *Adviento para hombres de hoy*. Sígueme, Salamanca 1970, 11 x 20, 302 p.

Después de haber publicado el autor *La Nueva Cuaresma*, nos ofrece segui-

damente otra parte del año litúrgico: el adviento. En el libro se recogen los textos de las tres lecturas de todos los días de adviento, y de los domingos en sus tres ciclos diferentes. Junto a éstas pone el autor un comentario a las mismas, añadiendo al final de cada día bajo el título de «testigos modernos de la palabra», textos ad hoc de personas como Teilhard, Marcel, Bertrand Russell, Péguy, Graham Greene, Tagore, etc. Intenta con ello aplicar el mensaje de la palabra a nuestra vida de creyentes hoy, para que pueda llegar con facilidad al hombre en todos sus niveles y situaciones.

Así se conseguirá que el adviento diga a los hombres toda la verdad sobre el acontecimiento decisivo de la historia, la Redención del hombre y del mundo en Cristo.—ANGEL ANDRES.

KLEINE, E., *La autoridad a prueba*. Aspectos del Concilio Pastoral Holandés. Studium, Madrid 1970, 11 x 18, 132 p.

El autor nos da una visión de la problemática de una iglesia local que se somete a revisión profunda por la toma de conciencia de la relatividad de cuanto la constituye para tratar de buscar respuestas en la fe. El libro es una exposición seleccionada y condensada del fenómeno holandés tan debatido hoy.—EDUARDO FERNANDEZ.

DENIS, H. FRISQUE, J., *La Iglesia a prueba*. Studium, Madrid 1970, 11 x 18, 132 p.

Los autores intentan dar sentido y orientación a la crisis eclesial presente a través de un análisis serio de la relatividad y desabsolutización de la Iglesia como bases para una reforma interna de la misma. Nos recuerdan que la crisis es mucho más profunda de lo que nos habíamos imaginado y muy superior a la conciencia que de ella tenemos. Por estos y otros puntos estimamos que el libro resulta de interés y de actualidad.—EDUARDO FERNANDEZ.

STENSON, S. H., *Sentido y no sentido de la Religión*. Kairós, Barcelona 1970, 14,5 x 21,275 p.

La editorial Kairós interesada, al presente, por ofrecernos ensayos actuales nos presenta ahora una obra profunda, original, en la que el autor analiza los problemas del significado religioso y de la naturaleza de la verdad religiosa desde el punto de vista existencial y analítico, buscando un paralelismo entre el comportamiento simbólico religioso (ritos, mitos) y fenómenos lingüísticos familiares.

La obra es un intento de suministrar una respuesta a las objeciones hechas a la religión occidental tradicional y una corrección a las interpretaciones doctrinales de la religión a base de comparaciones de elementos seleccionados del humor corriente y el testimonio religioso. Toda religión es para el autor una comedia divina (en el sentido de Komos: fiesta celebrada por los vencedores olímpicos en honor de Baco) en honor de Dios.

El libro comenzado con la intención de refutar críticamente cualquier forma de creencia religiosa resultó, a medida que el autor fue profundizando en el tema, una defensa de la misma.—EDUARDO FERNANDEZ.

SANTANER, M. A., *Comunidades eclesiales y autoridad*. Nova Terra, Barcelona 1970, 13,5 x 20, 139 p.

La editorial Nova Terra, como siempre, nos presenta un libro de actualidad, interesante, denso, en el que el autor sigue la misma línea de sus obras anteriores: constatación de los hechos mediante un análisis de los mismos y su confrontación constante con la Palabra de Dios. En esta obra nos recuerda un concepto olvidado de la autoridad que se ha de entender como servicio para la educación

y liberación de las personas. Las reflexiones hechas nos ayudan a precisar posturas y nos invitan a una toma de conciencia seria y profunda de la delicada situación del ejercicio de la autoridad dentro de las comunidades eclesiales.—EDUARDO FERNANDEZ.

HEDOUIN, R., *L'Évangile du samedi soir*. Ouvrières, París 1970, 18 x 13, 102 p.

Se reúnen en este libro los artículos publicados en la revista francesa «Témoignage», órgano de la A. C. O. Son diversos los autores que contribuyen a un mismo fin: presentar el evangelio y sus implicaciones al mundo obrero. Se trata de hacer pensar, reflexionar y examinar las actitudes tomadas por los militantes obreros, a la luz del mensaje, y según los ciclos litúrgicos de la Iglesia. Un intento más de hacer asequible y comprensible la palabra de Dios a los hombres de nuestro tiempo.—JOSE L. BARRIO.

FELICI, P., *Magistero e autorità nella Chiesa*. Borla, Torino 1969, 18 x 11, 108 p.

«Questioni attuali» es el título de la colección en la que se encuadra este librito del cardenal Felici. Frente a la actual problemática de la autoridad y el magisterio en la Iglesia, se pretende dar una fundamentación y una clarificación de estos conceptos a la luz de la Revelación. Tras descubrir la necesidad que toda sociedad tiene en sí misma de la autoridad, y basándose en la constitución *Lumen Gentium*, se analizan los diversos aspectos del magisterio que ha heredado la Iglesia de Cristo. Así se habla del magisterio de doctrina, de santificación, de gobierno, y las relaciones con el carisma y con la conciencia individual.—JOSE L. BARRIO.

VARIOS., *Con Dios y contra Dios*. Miracle, Barcelona 1969, 22 x 14, 646 p.

Nos encontramos ante la obra «Con Dios y contra Dios», fruto de la reflexión de diversos pensadores, escrita bajo la dirección de G. Ricciotti. Es indudable que se trata de una obra de gran amplitud, debido a que los temas tratados en la misma son ya de por sí amplios y extensos, tal como nos lo indican los respectivos títulos: «El hombre y el problema de Dios», «Dios existe», «La ciencia frente al problema de Dios», etc...

El problema fundamental que late en el presente libro es: los diferentes itinerarios por los que el hombre intenta descubrir a Dios. Es decir, el hombre, como un ser esencialmente pensante que es, se encuentra en constante búsqueda de un «Absoluto», de un «Algo» o de un «Alguien», que dé sentido a su existencia y vida personales, necesitando por lo tanto, unos «camino», que le permitan «encontrar» a ese «Absoluto», como fundamento de su ser finito y limitado. Se trata, por lo tanto, cosa manifiesta en toda la obra, de cómo el hombre en todo momento histórico ha ido creando nuevos senderos para llegar al encuentro de un «Absoluto», manifestado en el Cosmos, en la Historia de los pueblos, en el mismo ser del hombre.

De ahí que tengamos que afirmar que el *objetivo* de la presente obra, escrita en colaboración, es realmente positivo. Pero creo francamente que la temática expuesta por los diversos autores, adolece de ser demasiado «científico-filosófica», quedando en un ámbito puramente racional e ideológico. Cosa que no va tan de acuerdo con el hombre de hoy, que busca por todas partes soluciones más vitales y «personalistas» a todos los niveles: político, económico, religioso, etc...

Por eso, a mi juicio, quizá el contravalor más claro del libro «Con Dios y contra Dios», esté en proponer soluciones casi exclusivamente desde un ángulo puramente «racional» y metafísico, olvidando por otra parte el aspecto vivencial y comprometedor del hombre que busca y no encuentra, del hombre que lucha y fracasa, etc...—C. RENEDO.

BARREAU, J. C., *¿Dónde está el mal?* Studium, Madrid 1970, 18 x 11, 78 p.

La obra sobre la que intento emitir un juicio crítico-objetivo, es ante todo una obra reducida, quizá demasiado breve si pensamos que el tema que trata es de suyo de gran amplitud. «¿Dónde está el mal?» es un libro que consta de cuatro capítulos generales, de los cuales, los tres primeros giran en torno al problema del mal y el cuarto podríamos decir que viene a ser un intento de solución a dicho problema. Creo que son de gran importancia los puntos que el autor estudia en su obra. Muchos de los cuales se quedan en profundos interrogantes, que el hombre a toda costa intentará responder, pero no lo conseguirá dadas sus muchas limitaciones (primera causa que produce conciencia del mal).

En síntesis tendré que decir que Jean Claude Barreau ha sabido afrontar «el mal» en la presente obra, no ya como problema que preocupa y destroza al pensamiento humano, sino más bien como misterio insoluble que todo hombre consciente de sí, no puede por menos de aceptar sin llegar jamás a comprenderlo.

Creo que el autor de este libro «¿Dónde está el mal?» ha logrado más o menos su intento, pues pone de relieve todo aquello que en el hombre viene a ser fuente de mal: «la necesidad, el odio, el gusto de la muerte...», el hastío por la vida, el sentimiento de incompreensión respecto de sí mismo y respecto de los demás, la conciencia de fracaso, el sentimiento de culpabilidad de hechos que más que perfeccionar al hombre, aceleran su destrucción integral, etc...

Según lo dicho, pienso que «¿Dónde está el mal?», es una obra de mucha garra. Pues al fin de cuentas nos hace ver que el hombre no puede evadirse del misterio del mal, porque está empapado en lo profundo de su ser por dicho misterio de la misma manera que le empapa y le envuelve su «propio ser de hombre», distinto de los demás seres creados por Dios.—C. RENEDO.

LANGER, W., *La interpretación de la Biblia en la Enseñanza Catequética*. Marova, Madrid 1970, 14 x 19,5, 159 p.

Resultado de varias conferencias en Congresos de Pedagogía religiosa, y con el objeto de renovar la catequesis bíblica católica, se nos ofrecen estos dos trabajos que componen el libro: el primero (más extenso) resume las exigencias de la catequesis bíblica actual; el segundo es aplicación en el tema concreto de la Resurrección.

Libro de fuerte empuje mentalizador y renovador en línea de principios; pero tal vez no de mucho alcance práctico. Poco claro en la exposición. Bibliografía de referencia casi totalmente alemana.

Tiene no obstante mucho interés, porque nos ofrece los más notables principios de interpretación, los presupuestos y las nuevas dimensiones que han de enriquecer la catequesis, a la que debe preceder un riguroso análisis de las antiguas formas lingüísticas del contexto bíblico.—B. MATEOS.

ROLLIN, B., *Le Christ sans Dieu? Sécularisation-Foi-Prière*. Ouvrières, París 1970, 13,5 x 18, 134 p.

Nos guste o no, estemos o no de acuerdo, tengamos o no la culpa, el hecho es que existe una crisis de fe que se extiende cada vez más. Términos como «desmitologización», «desacralización», «secularización», «teología de la muerte de Dios», etcétera, indican temas de discusión de sobra conocidos. ¿Afan de novedades?, ¿moda pasajera? Es una forma simplista y hasta absurda de querer eludir una realidad irreversible. Tal vez por falta de comprensión o más exactamente de preparación y adecuación. Es más fácil refugiarse en el pasado y en categorías superadas que ya nadie entiende, en vez de afrontar la realidad. Esto es lo que intenta este libro, en sus tres apartados.

Estudia primero el hecho, intenta luego calar el sentido, para terminar por esbozar una interpretación por la fe, punto de partida y de llegada.—L. ANDRES.

CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA. *El ministerio sacerdotal*. Sígueme, Salamanca 1970, 12 x 19, 118 p.

Que la existencia y la esencia del sacerdocio, resultan cada vez más problemáticas, es algo en lo que preferimos no insistir por ser ya un tópico. Lo peor es que esto denota una realidad, una realidad que no podemos eludir, si hemos de tener en cuenta los resultados tremendos de las diversas encuestas a escalas regionales y nacionales, que se vienen sucediendo últimamente.

El librito que presentamos es en realidad una carta pastoral de los obispos alemanes sobre el ministerio. Señalemos lo de pastoral, ya que en la parte dogmática insiste sólo lo indispensable para su fundamentación. Su visión sacramentaria es ciertamente interesante, y toda ella arrojará un poco de luz y de serenidad, tan necesaria en estos momentos.—L. ANDRES.

Ciencias Filosóficas

RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid 1969, 14 x 22, 713 p.

Es el mismo autor quien nos asegura que esta obra forma parte de una trilogía cuyo objetivo es investigar «las estructuras de la realidad humana». Tras la elaboración más abstracta que contiene el primer volumen de la trilogía —*Du Volontaire et de l'Involontaire*—, publicado en 1950, este segundo volumen —cuyo original francés apareció ya en 1960— permite entender más adecuadamente el primero, que se interpretó corrientemente como una nueva reactualización del voluntarismo.

En efecto, *Finitude et culpabilité* representa una continuación, pero también una reelaboración y un enriquecimiento fenomenológico de la obra anterior. A partir de las categorías primordiales de «labilidad», «mancha», «pecado», «culpabilidad», «confesión», despliega toda una antropología metafísica que vinculará posteriormente, en la segunda parte, con el mensaje eterno de los mitos del principio, y del fin, de los que ofrece también una descripción magnífica.

No cabe duda de que la orientación mental de su formación protestante confiere a su preocupación antropológica una orientación ético-religiosa y una selección casi exclusiva de las categorías que enmarcan lo humano radical en los conceptos de fragilidad y culpabilidad, finitud y falibilidad, que van a permitirle un magistral desarrollo de toda una «simbólica del mal», con sus símbolos primarios profundamente dependientes de la concepción luterana del «servo arbitrario».

No obstante, para Ricoeur el lenguaje es también un tema antropológico fontal. Por eso las cuestiones hermenéuticas, que constituirán el núcleo a investigar en el tercer volumen de su trilogía —que apareció tres años más tarde— aparecen ya insistentemente a lo largo del volumen, especialmente en la segunda parte. La misma conclusión del libro, bajo el epígrafe «el símbolo da que pensar», adelanta ya brevemente algunas soluciones, como anticipo del tercer volumen.

La descripción de la «simbólica del mal» ocupa un tercio de la obra y representa una eficaz reactualización de las viejas categorías de la teología escolástica y la polémica de los reformadores. Una fenomenología de la «confesión» intenta revivir la experiencia ancestral de la «mancha» (vertiente cósmica), el «pecado» (vertiente ontológica) y la «culpabilidad» (vertiente psicológica, subjetiva), que recapitula seguidamente «dentro del concepto del siervo albedrío».

En lo relativo a la simbólica eterna de los mitos, Paul Ricoeur se atiene a la moderna formulación de los filósofos y fenomenólogos de la religión. La distinción fundamental de «desmitificación» y «desmitologización» es el eje mismo de su interpretación: desmitificar significaría la ruina de lo humano, mientras que desmitologizar es la condición de recuperación de lo humano fontal que nos revela el mito. Tampoco deja de tener interés su intento de tipología del mito en torno a

cuatro temas centrales (creación, caída, «adámicos» y dualismo alma-cuerpo), aunque resulta claramente insuficiente y se halla plenamente superado en la actualidad.

En definitiva, la obra de Ricoeur significa la reactualización más completa de la orientación filosófico-antropológica que podríamos denominar existencial-tragista. Las limitaciones e insuficiencias le vienen impuestas a Ricoeur no tanto de su investigación personal cuanto de su misma orientación. No se trata de reprocharle la presencia manifiesta o latente de categorías teológicas: hoy nos resulta evidente el aserto de Bultmann: toda comprensión, lo mismo que toda interpretación, se orienta constantemente por la manera de enfocar la cuestión y por la finalidad a que se apunta. Los presupuestos resultan siempre decisivos. Por otra parte, teología y antropología han caminado siempre de la mano.—J. RUBIO.

SFULBECK, O., *Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Glaube*. Ars Sacra, München 1970, 19 x 12, 189 p.

La ciencia de la naturaleza siempre ha puesto sus peculiares problemas a la fe. Y con razón. Las soluciones parecen cada día más expuestas a peligros y equivocaciones. De aquí que se sumen en nuestro tecnocratismo las reflexiones más o menos parcialistas y objetivas. Spülbeck nos muestra a través de un estudio al alcance del vulgo científico y no científico, sus razonamientos en torno a diversos temas, que, partiendo de una visión de fronteras por una parte de la ciencia y por otra de la fe, trata de hacer sus suposiciones e hipótesis de trabajo, para llegar a un estudio de las posibles relaciones de la ciencia de la naturaleza con la teología. Acto seguido se coloca a estudiar todo el problema de la biogénesis y temas adyacentes a partir de una concepción científica de la vida, para terminar su libro con un estudio muy sumario referente al concepto de creación en la Biblia y sus implicaciones y complicaciones con el problema visto a partir de una ciencia de la naturaleza. Un libro que puede servir a una visión más clara del problema tan debatido en nuestro mundo de hoy. Buena presentación en todos los sentidos.—C. MORAN.

MUELLER, P., *Schöpfung und Wunder*. Zufall oder Gottes Werk?. Ernst Franz, Metzingen Württl 1969, 14 x 20, 194 p.

En esta obra se ponen en relación los modernos descubrimientos de las ciencias tecnológicas, los avances de la antropología científica, con las investigaciones referentes a los contornos bíblicos, sus narraciones y el mundo como manifestación de Dios, la creación, los milagros, y la fe. Así se deja traslucir algo del escondido y revelado misterio. Al final se coloca la bibliografía correspondiente y unos maravillosos fotogramas relativos al tema.—D. NATAL.

BUSS, H., *Kierkegaards Angriff auf die bestehende Christenheit*. Herbert Reich, Hamburg-Bergstedt 1970, 23 x 16, 214 p.

El 18 de diciembre de 1854, Sören Kierkegaard sembró la consternación en los círculos religiosos con un artículo, en que atacaba de frente al obispo Mynster, muerto en aquel año y considerado como gloria de la religión y de la patria. Kierkegaard no le reconocía como «auténtico testigo de la verdad». Pero el artículo iba mucho más allá: el ataque al glorioso obispo era sólo la ocasión de atacar a la Cristiandad constituida, a ésta que luego se ha llamado Cristiandad convencional. Aunque el A. no pretende con este libro hacer una completa introducción a Kierkegaard, realmente equivale a una introducción, ya que va tocando los puntos más delicados y discutidos de la doctrina kierkegaardiana. Esa oposición de Kierkegaard puede rastrearse a todo lo largo de su vida, pero al final de ella constituye como su testamento. Hoy, el problema terriblemente agudizado y puesto sobre el tapete, hace que Kierkegaard sea considerado como un profeta. La investigación es llevada en forma magistral y nos revela el alma de Kierkegaard con profundidad extraordinaria.—L. CILLERUELO.

CENCILLO, L., *Mito, Semántica y realidad*. BAC, Madrid 1970, 20 x 13, 463 p.

El mito, el universo mitológico en toda su complejidad, está siendo objeto de continuos replanteamientos críticos y hermenéuticos por parte de estudiosos y pensadores de todo tipo. Esto indica la importancia y la actualidad del mito dentro del conjunto de las ciencias humanas. El profesor Cencillo nos ofrece en este libro una nueva aportación a la ya numerosa bibliografía sobre este tema del mito. Escrito con gran profundidad y seriedad intelectual, el libro consta de cuatro partes: en la primera se dilucida la naturaleza del mito y se hace una clasificación de los distintos géneros míticos o de los distintos niveles culturales del mito; la segunda parte está dedicada a hacer una extensa exposición de la evolución del mito en sus diversos estadios; en la tercera, el autor trata algunas cuestiones hermenéuticas y metodológicas referentes a la interpretación de los mitos, y finalmente la cuarta parte estudia el problema de la realidad del mito. En contra de las interpretaciones estructuralistas y positivistas, que reducen el mito a una pura categorización formal sin ningún contenido material, el autor propone en esta obra una interpretación que recogiendo todas las dimensiones reales del mito nos hace ver toda la riqueza y toda la profundidad que encierra la actividad mitológica en el hombre. Una obra seria, meditada, ésta que nos ofrece el profesor Cencillo. Podrían señalarse algunos defectos, como un cierto exceso de polemicidad que le lleva a algunas redundancias y repeticiones innecesarias pero esto no disminuye el valor fundamental del libro.—C. TEJERINA.

LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche*. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. S. Fischer, Hamburg 1969, 21 x 13, 467 p.

Presentamos una nueva edición, sustancialmente idéntica a las anteriores, de esta obra ya famosa aparecida en vísperas de la segunda guerra mundial. A pesar de los años transcurridos y de la posible evolución del A. hacia un mayor escepticismo, su libro no ha perdido actualidad. Al contrario: los estudios y acontecimientos posteriores han confirmado el acierto de la visión que del siglo pasado nos había ofrecido Löwith. Porque tal es el contenido de la obra: una visión panorámica subyugante del confuso siglo XIX. Tomando como extremos polares a Hegel y Nietzsche van desfilando los filósofos más destacados, con las resonancias sociales y políticas de sus ideas. Se trata de una obra clásica traducida a varios idiomas. Podemos repetir lo que se escribió de ella cuando fue editada por primera vez: estamos ante una producción magistral.—A. ESPADA.

SARTRE, J. P., *Gesammelte Erzählungen*, Rowohlt, Hamburg 1970, 19 x 12, 286 p.

En este volumen se recogen, traducidas por diversos autores, algunas pequeñas obras de Sartre en las que se manifiesta el estilo vivo y la capacidad narrativa del famoso Autor. Como siempre, Sartre aborda las situaciones límite del hombre: absurdo, tortura, asesinato, locura de poder... Y no precisamente con el fin de «divertir» a sus lectores, sino de desvelar e impugnar tantas y tantas actitudes de «mala fe». Porque Sartre es maestro consumado en desenmascarar los turbios móviles de la conducta humana. Las obritas recogidas en este volumen —*El Muro*, *El Cuarto*, *Eróstato*, *Intimidad*, *Infancia de un jefe*— son muestra de ello. La tipografía y presentación es impecable.—A. ESPADA.

BUEB, B., *Nietzsches Kritik der praktische Vernunft*. Klett, Stuttgart 1970, 21 x 14, 225 p.

El joven Autor Bernhard Buenb ha logrado ya una obra de madurez. Quiere en ella interpretar críticamente el nihilismo ético de Nietzsche. Para Bueb tal nihilismo no puede entenderse como una simple destrucción de todos los valores morales, sino como un afán de fundamentar la ética sobre nuevas bases. Al primer momento crítico tiene que seguir el segundo, constructivo, en el que se establece

la ética, no en normas aprióricas y universales sino en el proceso evolutivo de la vida misma. Más que un sistema hecho propugna una actitud abierta en constante interrogatorio y revisión de las propias posturas. Discutibles, sin duda, algunos puntos de vista, el presente trabajo significa una valiosa aportación tanto para interpretar la obra moral de Nietzsche, como para tomar conciencia de la responsabilidad personal.—A ESPADA.

HOOK, S., *Determinismo y libertad*. Fontanella, Barcelona 1969, 18 x 13, 333 p.

Aunque este libro no es ninguna actualidad, ya que el original inglés data de 1958, el interés del tema quizás no ha perdido nada de su fuerza y sigue presente tanto en la ciencia, en la filosofía como en la ética. Se trata de una obra de colaboración producto de una reunión promovida por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Nueva York, sobre el tema que reza en el título del libro. Tras unos estudios realizados por aventajados profesores americanos, y que comprenden al determinismo en filosofía, en la ciencia moderna, en la ley y en la ética. Después siguen una serie larga de breves anotaciones producto de la discusión. Los temas también versan sobre los anteriormente citados, aunque concretándose más ahora y precisando más diversos aspectos del problema presentado.—JOSE L. BARRIO.

KAMENKA, E., *The philosophy of Ludwig Feuerbach*. Routledge Kegan, London 1970, 14 x 22, 190 p.

El filósofo Ludwig Feuerbach, después de una centena de años en la fluctuación y en la penumbra, ha cobrado en la actualidad gran importancia en lo referente a los temas de filosofía, teología y política.

Eugene Kamenka hace un estudio serio de toda la obra de Feuerbach siguiendo en la exposición el mismo orden seguido por Feuerbach: primero la crítica de la religión y de la filosofía y luego su punto de mira.

Nos informa también el autor de las influencias de Feuerbach en Marx, Freud y en el Racionalismo crítico de la Religión. Notemos finalmente la importancia de este libro para los ingleses a cuyo idioma aún no han sido traducidas todas obras de Feuerbach. Un libro muy útil para los filósofos, teólogos y antropólogos ingleses.—M. GARRIDO.

GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega*. Alianza, Editorial, Madrid 1970, 11 x 18 217 p.

Bajo el título de «Introducción a Ortega», contiene un cursillo de cinco lecciones, «Ortega, una reforma de la filosofía», y dos conferencias «la generación, un concepto historiográfico» y una visión de la cultura, «Ideas y creencias. Las ideas enteras».

El propósito del autor es hacernos asequible la doctrina filosófica de Ortega. El autor coloca en un puesto especial su pensamiento no tanto por las soluciones nuevas que aporta cuanto por un nuevo planteamiento de los problemas.

Por lo demás los títulos de cada capítulo son lo suficientemente explícitos para que al contemplarlos luego nos percatemos a donde va el autor.—M. GARRIDO.

TURIEL, P., *Unamuno. El pensador, el creyente, el hombre*. Compañía Bibliográfica Española, Madrid 1970, 17 x 23, 453 p.

El autor nos presenta a Unamuno en las tres facetas, bien definidas, de su personalidad. En primer lugar, como pensador, el mismo Unamuno no gustaba de ser encasillado en alguna corriente filosófica. Sin embargo, J. Marías pone el apetito de divinidad como el tema que da unidad a su pensamiento. Cualquier tema acaba en él por mostrar sus raíces religiosas. Su religión consistía en buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad. Y cada uno tiene que hacerse

su religión según su individualidad. Desde esta perspectiva el autor muestra el pensamiento de Unamuno respecto a ciertos credos de la Iglesia Católica. Por último, se pone de relieve el hombre. Se ha hablado mucho de la paradoja, del quietismo y de otras particularidades del hombre Unamuno. El autor nos expone esto bien. Una obra interesante por el mismo tema tratado.—T. VILLALOBOS.

DIEGUEZ, M. de, *Science et Nescience*. Gallimard, París 1970, 22,5 x 14, 548 p.

Alguien ha dicho: tu ruina comenzó cuando has dicho «basta». Es decir, hay una mayéutica del vacío en el saber; el orgullo en este punto ha sido siempre castigado precisamente con la ignorancia. ¿Cómo puede la razón rendir cuentas de su mismo razonar? ¿Hay algo mítico en el trabajo racional? ¿Cómo podrá ser desmitologizada la razón? ¿Ha asimilado ella los resultados de las ciencias positivas? ¿Hay en el pensamiento estructuralista moderno una posibilidad de enfrentamiento propio con sus responsabilidades para con la trascendencia? Si el conocimiento científico se ha convertido de causalista en estructuralista, ¿cuáles son los mecanismos inconscientes capaces de «convencer» en todo saber predefinido como objetivo? ¿Por qué se asemejan «inteligible» y «constante»? Esta obra, densa de contenido, procurará decirnos mucho sobre tales interrogantes. Es una profunda reflexión sobre el vocabulario mítico como portador de «inteligibilidad» en la ciencia física, en la genética, en la etnología de Lévi-Strauss, en la economía política de Althusser y en la lingüística.—F. CASADO.

GUITTON, J., *Profils Paralleles*. Fayard, París 1970, 19,5 x 14,5, 496 p.

Profils Paralleles desarrolla una idea que está muy lejos de ser lo que a primera vista parece sugerir, es decir, una especie de identificación entre los personajes en cuestión; no va por ahí la cosa. Paralelismo significa presentación de espíritu, de doctrinas, de caracteres, de posturas intelectuales, de modos de ver las cosas que, aún opuestos, son una doble «visión» que nos ofrece como un relieve estereoscópico de lo que es común. Sin completarse, sin corregirse como modos de ser, dejan traslucir, a través de la doble perspectiva, el ser que les es común. Es la oposición de contrarios que poseen un punto de referencia en un término medio. Hombres como Newman y Renan, Pascal y Leibniz, Bergson y Teilhard, Heidegger y Claudel aparecen iuxtapuestos sin contradecirse ni identificarse y discurren paralelamente en cuestiones sobre el devenir del ser, la evolución de la religión, la significación de los dogmas, la crítica bíblica y la tradición (N-R); sobre el continuo y discontinuo, la libertad y la presciencia divina, el ecumenismo (P-L); sobre la evolución, la relación del hombre con el cosmos, de la mujer con el hombre, la interpretación del cristianismo y de la redención (B-T); y finalmente sobre la significación del lenguaje, el valor noético de la Poesía y las relaciones entre lo verdadero y el bien (H-C). En toda esta exposición los personajes se iluminan mutuamente y Guitton, ocasionalmente, nos ofrece también su pensamiento sobre tales materias. Y cuando otros verían en la diversidad posturas filosóficas un índice de escepticismo o de relativismo como resultado del pensar filosófico, Guitton nos advierte que el paralelismo será precisamente un instrumento para el encuentro con la verdad buscada.—F. CASADO.

GARDAVSKY, V., *Gott ist nicht ganz tot*. Ein marxist über religion und atheismus. Ch. Kaiser, München 1970, 21 x 13, 236 p.

¿Por qué un ateo marxista habla de Dios? ¿Y de la Iglesia? ¿Qué es lo que puede encontrar y de hecho ha encontrado de positivo en el cristianismo este marxista? ¿Qué futuro se presenta al diálogo entre cristianismo y marxismo ateo? Preguntas éstas en las cuales el autor, de nacionalidad checa, reflexiona a través de este libro con una visión abierta de la realidad del mensaje cristiano. Un libro atrayente en su lectura y que exterioriza claramente la mentalidad de un ateo de nuestra

segunda mitad del siglo XX, de frente al cristianismo representado por él en ciertos personajes, como Jacob, Jesús, Agustín, Tomás y Pascal. Personajes que pasan por la crítica del autor como portadores netos de la realidad cristiana. Libro que puede ayudar a muchos en esta misión de la Iglesia en nuestro mundo pluralista y con tendencias a una única unidad fundamental. Presentación muy buena y un estilo fluído y claro a pesar de ser traducción. La introducción está a cargo de Jürgen Moltmann.—C. MORAN.

MORRA, G., *Dio senza Dio*. Ateismo - Secolarizzazione - Esperienza religiosa. Pàtron, Bolonia 1970, 16 x 22, 505 p.

Tanto el título como el mismo subtítulo de esta obra no refleja exactamente la realidad de su contenido, sino más bien la particular acentuación que ha querido darle el autor. Porque el libro contiene una exposición sistemática de los temas clásicos de la filosofía de la religión, de la que puede incluso considerarse como un texto muy recomendable y casi completo.

La obra se divide en cuatro partes y varios apéndices. La primera expone los métodos reduccionistas (racionalismo, moralismo, antropologismo, sociologismo). La segunda recoge la investigación del a priori religioso (Schleiermacher, Otto, Scheler). La tercera es un buen resumen de fenomenología religiosa, mientras la cuarta estudia el ateísmo y la secularización. Finalmente, los apéndices hacen referencia a la relación ateísmo-idealismo, la libertad cristiana y el redescubrimiento del mito. El libro se cierra con unos índices bastante completos.—J. RUBIO.

PALMIER, J. M., *En torno a Marcuse*. Guadiana, Madrid 1969, 13 x 21, 268 p.

MASSET, P., *La pensée de Herbert Marcuse*. Privat, Toulouse 1969, 14 x 21, 188 p.

He aquí dos libros, ambos con carácter introductorio, pero también con pretensiones «situadoras» del «fenómeno Marcuse», tan repentino y espectacular, partiendo de algunas circunstancias casi anedócticas. Lo cierto es que la obra del pensador germano-norteamericano que hasta 1967 era conocida solamente en los círculos especializados, ha sido vertiginosamente traducida y difundida por todo el mundo occidental. Jean Michel Palmier es un joven y brillante ensayista que ha escrito ya sobre Heidegger, el sistema hegeliano, J. Lacan y W. Reich, se encuentra perfectamente preparado para trazarnos un cuadro realista de la grandeza y servidumbre, dependencias, originalidad y limitación del «fenómeno» Marcuse.

En cambio Pierre Masset es un filósofo cristiano, especializado en marxismo y pensamiento dialéctico, curtido en largos debates, y preparado, por lo mismo, para captar rápidamente la trascendencia y la debilidad de las tesis, tan lejos de la moda como de la anti-moda intelectual.—J. RUBIO.

MONTAGU, A., *Homo sapiens. Dos millones de años sobre la tierra*. Guadiana, Madrid 1970, 14 x 21, 307 p.

Una vez más la alteración del título original conduce a inexactitudes. En efecto, la adición de «sapiens» hace que el título sea un verdadero disparate, pues aunque el hombre existe desde hace dos millones de años, se trata del «homo habilis», que posteriormente será «erectus», para desembocar sólo muy recientemente en el «homo sapiens». Conceptos que, por supuesto, distingue perfectamente el autor.

Por lo demás, la edición castellana es magnífica y cuidada. El prestigioso antropólogo americano se ha propuesto en este libro un objetivo divulgador, que realiza de un modo admirable. No duda en presentar su libro como un texto de antropología básica «a nivel de bachillerato», que toda persona medianamente culta debiera conocer. Ofrece, pues, una síntesis de antropología «física» y «cultural», con gran profusión de gráficos y cuadros, que permiten una información riquísima en muy breve espacio. El estilo es, a la vez, diáfano y elegante.—J. RUBIO.

MOONEY, Ch. F., *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*. Collins, Londres 1966, 14 x 22, 288 p.

Esta obra, que lamentamos presentar a nuestros lectores con tanto retraso, fue la que introdujo a Teilhard en el pensamiento teológico anglo-norteamericano y ha sido posteriormente traducida a varias lenguas, incluido el español. Todavía hoy representa ser una de las obras de consulta más socorridas para los aspectos teológico-místicos teilhardianos.

El libro consta de seis capítulos: cinco expositivos y uno final que hace las veces de revisión crítica. Humanismo moderno versus fe cristiana, cristianismo versus evolución, encarnación-eucaristía, la redención y el mal, la iglesia y la parusía, constituyen el eje medular de su trabajo, que intenta ser una síntesis organizada del pensamiento teológico de Teilhard. El capítulo final lo presenta como «catalizador» de la investigación cristológica y como «fuente de riesgo», a causa de su evolucionismo generalizado, su encarnacionismo extremo y su fusión de lo natural y lo sobrenatural. Con lo que Mooney viene a alinearse con la interpretación oficial «domesticadora», tan discutible, que sacrifica tal vez las mejores aportaciones teilhardianas al reducirlas a la ortodoxia de la adaptación.—J. RUBIO.

LAKEBRINK, B., *Studien zur Metaphysik Hegels*. Rombach, Freiburg im Breisgau 1969, 21 x 31, 240 p.

Bastaría el nombre de Lakebrink para poder recomendar este libro de *Estudios sobre la Metafísica de Hegel*. Y digo que bastaría, no por la ya voluminosa obra del autor, sino porque detrás de estos «estudios» están los libros concretos sobre el idealismo alemán y en especial sobre Hegel, como el de «La Lógica de Hegel y la Traducción de la autodeterminación» y el de «La Ontología dialéctica de Hegel y la analéctica tomista», ya este último en segunda edición.

Los estudios que aquí se recogen tratan de «la necesidad y libertad en la filosofía de Hegel», «espíritu y trabajo», «metafísica del tiempo», «Hegel y Agustín ante el enigma de la Historia», «la contradicción en Hegel y en Marx», etc.

En todos estos estudios se viene a comprobar la afirmación que el autor hace en las primeras líneas de su libro. «Nunca ha sido tan necesaria la ocupación con la metafísica especulativa de Hegel como en el día de hoy». Y esta necesidad se apunta lo mismo para la política del Este que para la del Occidente, lo mismo para la filosofía que para la teología, tanto protestante como católica. Dicho y confirmado.—R. FLOREZ.

RAVEN, C. E., *Teilhard de Chardin: scientist and seer*. Collins, Londres 1962, 14 x 22, 221 p.

El autor es heredero directo de la corriente de pensamiento inglés que desde los platonizantes de Oxford, en el siglo XVII, hasta Whitehead han postulado la unión de la ciencia natural con la fe cristiana. El mismo ha publicado una obra con este fin. No puede extrañar, pues, la cálida acogida que dispensa, en su integralidad, al pensamiento teilhardiano.

El libro se compone de una serie de ensayos convergentes, que abordan los temas apologéticos, antropológicos y teológicos, acentuando los aspectos de experiencial personal y «visión». El capítulo final se enfrenta con los primeros críticos de Teilhard, pero acogiéndose también a la estrategia evasiva, a partir de una interpretación «domesticada» del propio Teilhard.—J. RUBIO.

BITTER, W., *Evolution. Fortschrittsglaube und Heilserwartung*. Klett, Stuttgart 1970, 14 x 22, 281 p.

El libro que presentamos recoge las colaboraciones del simposio anual de la Sociedad Internacional «Medicina y Pastoral», correspondiente al verano de 1969. Esta vez el tema de estudio propuesto fue la nueva problemática suscitada por la

Evolución en todos los campos. Diversos aspectos de la psicogénesis, humanización y psicología evolutiva son abordados por los profesores Rensch, Gebser, Beese y Franz. S. Hurwitz estudia el contenido mesiánico de los movimientos juveniles. Seguidamente tenemos cuatro colaboraciones sobre diversos aspectos del diálogo cristiano-marxista, a cargo de Dobiàs, Benz, Machovec y Hromádka. Tampoco podía estar ausente la aportación teilhardiana, en sendos trabajos de Daecke y Kunz. Finalmente, el conjunto se completa con dos colaboraciones sobre Sri Aurobindo y el pensamiento tántrico, respectivamente.—J. RUBIO.

SCHOPENHAUER, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza Editorial, Madrid 1970, 11 x 18, 213 p.

Esta pequeña obra de Schopenhauer es un respiro de la vida de su autor. Derrocado por Hegel en Berlín, se retira de la docencia para vagar por los caminos filosóficos sin linderos y sobre todo para asediar de continuo a «Hegel y su tropa», los entonces filósofos de oficio.

La filosofía comienza a ser una necesidad exigida por la ciencia ingenua que, ayuna por completo en materia metafísica, se lanza a dogmatizar sobre principios ontológicos cayendo en profundas aberraciones químicas. La idea central de este libro es precisamente invertir los términos: la ciencia sin salir de su feudo corrobora una filosofía, concluyendo que la ausencia de conocimiento en la naturaleza, no implica ausencia de voluntad, sino que más bien es ésta la que condiciona el conocimiento.

Pese a propalar una tesis filosófica, la lectura de estas páginas es llevadera, cobrando facilidad expresiva por ser traducción de M. de Unamuno.—M. A. RUEDA.

FRITCHE, H.-G., *Die Perspektive des Menschen*. Naturphilosophische Aspekte zur theologische Anthropologie. Herbert Reich, Hamburg 1969, 16 x 22, 83 p.

Este folleto nos pone de manifiesto el cambio de las estructuras mentales en torno al hombre en nuestros días a partir de los avances del pensamiento tanto teológico como existencial al contacto con una sociedad también nueva en una era tecnológica. Por eso es necesaria también una nueva antropología que se adapte a la realidad presente. Cambio en la imagen del mundo; cambio en la imagen de Dios y Cristo; la relación Naturaleza-Técnica; los cambios en el lenguaje y en los sistemas de signos, así como en las ciencias Psicológicas son otros tantos puntos que se revisan.—D. NATAL.

RICOEUR, P-MARCEL, G., *Gespräche*. Knecht, Frankfurt am Main 1970, 12 x 19, 110 p.

Dos grandes del pensamiento actual dialogan amigablemente en este libro. Ricoeur, actual bandera y sucesor del movimiento iniciado por Mounier, altamente famoso además después de los sucesos de Nanterre, lleva el diálogo al que Marcel corresponde con notables aportaciones acerca de la ontología, existencialismo, ética, el teatro, lo cristiano, el humanismo, y la música en la vida-filosofía de G. Marcel. Ambos pensadores hacen interesantes observaciones y sugerencias de modo que el diálogo resulta siempre ilustrativo cualquiera que sea el interlocutor.—D. NATAL.

SCHULZ, W., *Wittgenstein*. La negación de la Filosofía. G. del Toro, Madrid 1970, 16 x 24, 113 p.

Poco a poco se nos han ido acercando a nosotros los pensadores más actuales, de modo que tanto el neopositivismo como el estructuralismo se nos van haciendo familiares en todos los ambientes de estudio. Este libro contiene dos estudios a base de dos obras del conocido Wittgenstein: «Tractatus logico-philosophicus» e

«Investigaciones filosóficas». Es de alabar la idea del autor así como de la editorial que así nos ponen en contacto con las claves para la interpretación y conocimiento del neopositivismo, los formalismos, y el estructuralismo tanto lingüístico como filosófico, piezas básicas del pensamiento actual, si bien haya que contar con las demás.—D. NATAL.

JEU, B., *La philosophie soviétique de l'Occident*. Mercure de France, París 1969, 22 x 14, 556 p.

El occidente, con sus categorías, pretende juzgar una filosofía que realmente no encuadra en ellas. De ahí los interrogantes sobre la existencia de una filosofía soviética a la que ven como ligada al poder.

Como indica el subtítulo, esta obra pretende mostrar las tendencias y significado de la filosofía soviética contemporánea después de 52 años de sujeción al poder, que la han hecho dogmatista. En este período contemporáneo, de 1959 a 1969 se puede constatar las nuevas tendencias por su antidogmatismo y descentralización de los centros filosóficos.

A lo largo de la obra en que se expone ampliamente el pensamiento de numerosos escritores vamos descubriendo y conociendo que la filosofía soviética no es tan conocida como para admitir esos juicios que emiten los occidentales.

Bernard Jeu estudia las nuevas corrientes que está tomando el pensamiento soviético a la luz de los nuevos conocimientos científicos. Los documentos que usa son abundantes y de primera mano.

Es un trabajo de investigación que creemos se ha de consultar como clásico para los que quieran conocer este período postaliniano de la filosofía rusa.

Está enriquecido por una bibliografía y los escritos aparecidos en las dos revistas de filosofía de Rusia (Cuestiones de filosofía y Ciencias filosóficas) durante los diez años que comprende este estudio. Deseamos que tenga el éxito que merece.—A CALLEJA.

PONTO ORVIETO, M. da, *La unidad del saber en el neopositivismo*. G. del Toro, Madrid 1969, 24 x 16, 133 p.

El neopositivismo, movimiento doctrinal continuador del originado en el «Círculo de Viena», se distinguió por su predilección y aceptación de métodos científicos considerados como postura únicamente válida cuando se trata de dar una explicación de la realidad. En 1938 se inició la *International Encyclopedia of Unified Science* que continuó la difusión de las tesis neopositivistas que ya habían comenzado las colecciones *Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung*. Los partidarios del neopositivismo, en su diversidad, coincidían solamente en no tener en cuenta el valor trascendente de la metafísica ni su autonomía con respecto a la ciencia para llegar a una «concepción exclusivamente científica del mundo». Los autores de la *Enciclopedia* quisieron «analizar la experiencia científica que posibilitase un método científico capaz de responder plenamente a las leyes del conocimiento humano». Pues bien, María de Ponte Orvieto se ha propuesto «establecer el valor y los límites de la unidad de la ciencia en el proyecto de la Enciclopedia». La obra, dividida en dos partes, va considerando los problemas fundamentales según van presentándose: el estudio del lenguaje en su fundamento semiótico y en sus relaciones con el comportamiento humano y una serie de consideraciones sobre el método y su aplicación a las ciencias marcan el itinerario de toda la exposición. La A. ha procurado también hacer un análisis comparativo de las diversas monografías con el fin de verificar el grado de colaboración entre las mismas. Como conclusiones generales de su análisis se señalan las buenas intenciones de la *Enciclopedia internacional de la ciencia unificada* en «cooperar a la constitución de la unidad del saber» y en «resolver todos los problemas que se le presenten al hombre».

Modestamente creemos muy acertado el juicio que hace sobre la metaciencia del neopositivismo lógico al juzgarla «basada en prejuicios y no sostenida por ninguna argumentación crítica, y, por lo mismo, no apta para fundamentar el valor absoluto de la investigación científica al erigirse en único tipo de saber». Por lo demás, en

la misma *Enciclopedia* encuentra la A. un límite a ese absolutismo del neopositivismo al tener que concluir, ilógicamente por supuesto, a la admisión de «instancias que, aunque surgiendo de la experiencia, no se resuelven en la ciencia unificada».—F. CASADO.

EFIROV, S. A., *La filosofía borghese italiana del XX secolo*. Sansoni, Firenze 1970, 20 x 12,5, 260 p.

La filosofía italiana de la última postguerra es examinada por un marxista, y toda ella es calificada como filosofía «burguesa» precisamente porque ajena al materialismo marxista. Sometida toda ella a una crítica desde el punto de vista del materialismo dialéctico que se supone ser una filosofía únicamente verdadera, su destino es sencillamente el cesto de los papeles. Sin embargo, el recorrido que hace por las diversas posiciones filosóficas italianas: neohegelianismo, tomismo, espiritualismo cristiano, existencialismo, humanismos, etc., tiene el mérito de no perderse en generalidades sino de traducirse en juicios concretos y claros, independientemente de la verdad que éstos lleven consigo, y de señalar, a veces con crudeza, ciertos defectos que realmente han existido aún en la filosofía cristiana. Y, por supuesto, esos juicios rezuman el punto de partida materialista de su autor con mentalidad más dogmática que verdaderamente crítica. Reconociendo que el diálogo entre marxistas y católicos puede ser fructuoso en el plano político-social (lucha por la paz, coexistencia pacífica, transformaciones sociales constructivas, etc.) advierte, sin embargo, no hacerse ilusiones sobre la posibilidad de un influjo de desintegración de la concepción materialista que deje lugar a una visión de tipo religioso en la mentalidad marxista; es decir, en el plano ideológico no hay compromiso posible entre la religión y el materialismo dialéctico. Así es de claro para desengaño de aquellos ingenuos que piensan todavía que el marxismo puede tener redención ideológica. En una palabra, la solución que en el campo filosófico italiano se busca para la posesión de la verdad, según él, sólo puede hallarse por aquellos que «pervengon al principale filone del pensiero filosofico contemporaneo: la filosofia marxista-leninista» (p. 247). Con esto está dicho todo. Efirov puede estar bien seguro que con esta obra no seguirá de ninguna manera la suerte de aquellos intelectuales que en Rusia se han aventurado a decir algo que sentían pero que no estaba en línea con el rígido e intransigente dogmatismo ateomaterialista.—F. CASADO.

LADRIERE, J., *Limitaciones internas de los formalismos*. Tecnos, Madrid 1969, 23 x 16, 545 p.

Siempre es interesante la investigación sobre los fundamentos más radicales de cualquier ciencia. La ciencia de los fundamentos es algo indispensable para lógicos y matemáticos cuando se ocupan de sus respectivos objetos; y una idea básica que a ambos saberes proporciona dicha ciencia es el *formalismo*. Pero, ¿hasta qué punto es posible representar las teorías matemáticas mediante sistemas formales? ¿Cómo se pueden estudiar las propiedades de estos sistemas formales? Es decir, ¿hay que admitir limitaciones en este formalismo?

Esta obra se ocupa preferentemente del teorema de Gödel, uno de los más importantes que establecen hechos de limitación en la ciencia de los fundamentos; sus resultados precisan el sentido formal y delimitan lo que pueda esperarse de él. Aunque el teorema de Gödel, que establece la existencia de *proposiciones indecibles*, es central en este libro, sin embargo se ha contado también con otros teoremas a él conexos. Al final se nos da un *Índice de Anotaciones* sobre la significación de los símbolos, indispensable para la lectura de la obra.

Ni que decir tiene que se trata de un libro para especialistas en el campo del estructuralismo formalista de la matemática.—F. CASADO.

ALEJANDRO, J. M.^a de., *La lógica y el hombre (Dios, Hombre y Mundo)*. B. A. C., Madrid 1970, 20 x 13, 423 p.

Muy acertadamente el P. Alejandro, en el Prólogo, pone en guardia contra el

trío robot-slogan-masa como enemigo por partida triple de un sano racionalismo. Y es que lo peor de todo no es ya que el hombre actual piense «irracionalmente», es decir, que no piense, sino que, creyendo pensar rectamente, acepte con la mayor inconsciencia una serie de sofismas que convierten al hombre no ya en un alógico, sino en un antilógico. Era de desear una exposición de la Lógica que, sin renunciar a lo clásico de la misma, no ignorase, como la mayor parte de los tratados que hasta ahora teníamos, la Lógica simbólica de los modernos, relacionándolas entre sí, así como con las matemáticas y con la gramática. Esto lo hace el Autor insertando en el decurso de la exposición lo que la Lógica simbólica dice al respecto; creemos que es el mejor método para que los estudiantes de filosofía puedan tener una noción adecuada y suficiente de dicha Lógica moderna. Sería un error considerar a la Lógica como una mecánica del conocimiento; por eso el Autor hace hincapié en el aspecto humano al abarcar la totalidad del hombre que, como tal, es racional aun cuando se trate de «lo que dice o dicte el corazón». La presentación del libro es la tan conocida como buena y a la que nos tiene acostumbrados la B. A. C.—F. CASADO.

BLAKELEY, Th. J., *La teoría soviética del conocimiento*. G. del Toro, Madrid 1969, 24 x 16, 198 p.

El Autor quiere darnos una visión no de la filosofía clásica del conocimiento sino de la postura actual a partir de 1947 hasta el 1963, atendiendo a los aspectos no dogmáticos del marxismo en los que todavía cabría la discusión. La epistemología, como teoría del conocimiento, evidentemente, ponía en guardia a los marxistas del materialismo y empiriocriticismo; a los años cincuenta y siguientes les estaba reservado el resurgir de la atención de los filósofos soviéticos sobre este tema.

Blakeley, que demuestra estar al tanto de la cultura rusa contemporánea, va analizando detalladamente el desarrollo de la postura soviética sobre el conocimiento tanto en su aspecto histórico como problemático sometido a discusión; no es, pues, cuestión de deducciones apriorísticas o simplemente consiguientes a los dogmas originarios del marxismo, sino que su exposición está garantizada por la abundante bibliografía de que hace uso constante en su obra.

Como conclusión, el Autor cree que en la filosofía soviética actual hay que subrayar elementos positivos, oportunismos, elementos negativos y también lo que no tiene sentido en la filosofía soviética. Finalmente, se deja entrever una cierta esperanza de que los filósofos soviéticos, al poder tener acceso a los autores no marxistas que ellos critican constantemente, vayan dándose cuenta de que los filósofos occidentales «no son tan ingenuos ni están tan vinculados a la clase social como ellos creían, influenciados por la propaganda soviética» (p. 188). En una palabra, esta obra nos parece un buen enriquecimiento de la hermosa colección «Molino de Ideas» iniciada por Rábade Romero.—F. CASADO.

PIAGET, J., *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Península, Barcelona 1970, 20 x 13, 235 p.

Una nota sobre este libro, presentándolo al público en la prensa, nos dejó un tanto decepcionados. Sin embargo, la lectura del mismo nos ha llevado a la convicción de que la postura frente a la filosofía que allí se reflejaba como de Piaget no era en realidad objetiva. Piaget hace su estudio distinguiendo bien entre ciencia y filosofía, y reivindicando con razón todo el campo experimental como reservado a la investigación científica. Bastaría leer las conclusiones que encontramos al final de los capítulos, por ejemplo, en las páginas 91 y 138, para darse cuenta de esto. Nos parece que Piaget se molesta, y con razón, de la ingerencia de una filosofía que haya querido decir últimas palabras sobre lo que cae bajo el campo del conocimiento científico y precisamente desde el punto de vista que es objeto de la investigación científica. Los científicos habrán dicho muchas tonterías cuando se han metido a filósofos, pero hay que reconocer que no menos han dicho los filósofos cuando han invadido el campo de los científicos sin la ayuda de la investigación experimental adecuada. Interesante la crítica del pensamiento de Sartre, de Bergson y de Husserl.—F. CASADO.

GRUBE, G. M. A., *Plato's Thought*. Methuen and Co., London 1970, 20,5 x 13, 320 p.

Partiendo de que Platón no escribió sus diálogos apuntando a una sola idea sino dejando divagar el argumento, el Autor cree que la investigación sobre sus escritos ha de atender a toda esa riqueza de pensamiento que en ellos se contiene. Y es que el pensamiento de Platón está expuesto de una manera más bien sintética que analítica; de ahí que cada cuestión tendrá que ver siempre con el resto de su filosofía.

No niega el Autor que las teorías acerca de las Ideas, del Placer y del Alma no den fundamento a los tres apartados doctrinales aparecidos después de Platón: Metafísica, Ética y Psicología; pero Grube prefiere dividir su obra atendiendo a ocho puntos que podríamos llamar cardinales —dedicando a cada uno un capítulo— haciendo converger en ellos lo que en realidad ha querido decir Platón al decir lo que ha dicho. La obra es interesante ya que el estudio comparativo que hace de cada uno de los puntos descubre los matices que tienen ciertos conceptos como los de Dios, Eros, Alma, Creador, etc., que, de no ser tenidos en cuenta, más bien oscurecen que aclaran el pensamiento platónico y que con frecuencia no son captados por los historiadores de la filosofía que no han podido echar mano sino de trabajos más o menos superficiales o, lo que es más corriente, tradicionales que no han llegado a profundizar en dichos matices. Por esto creemos que este estudio es de interés para un mejor entendimiento del pensamiento platónico.—F. CASADO.

HEIDEGGER, M., *Hegel's concept of experience*. Harper and Row Pub., London 1970, 21 x 14,50 155 p.

La obra de Heidegger que presentamos aparece como un comentario de Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*; pero, en realidad, hay en ella algo más que un comentario: es la postura de Heidegger en confrontación con el pensamiento hegeliano; de ahí la importancia de la obra. Al lado del pensamiento idealista que despersonaliza al hombre absorbiéndole en el Absoluto, aparece la reacción heideggeriana haciendo resurgir la individualidad del hombre reflejándola en una existencia auténtica y no sólo como momento de la Totalidad. Fino es el análisis, por ejemplo, de la consciencia como medio experimental de un Absoluto que no la trasciende y que por lo mismo, no puede ser captado por esa consciencia de sí mismo usada como instrumento para esa finalidad; en este caso la captación del Absoluto resulta ininteligible. Esto mismo resulta del análisis de la consciencia como «*ser consciente*» en su relación de identidad con «*ser real*». Heidegger continúa analizando casi frase por frase las distintas secciones en que divide la obra de Hegel de manera que, como dijimos antes, la exposición que hace de Hegel hace resaltar a la vez su propio pensamiento en contraste con el del filósofo alemán. Terminaremos diciendo que la versión inglesa de las reflexiones heideggerianas sobre Hegel es un buen servicio hecho a la filosofía en el 200 aniversario del nacimiento del filósofo de Stuttgart.—F. CASADO.

HEIDEGGER, M., *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scotus*. Gallimard, París 1970, 22,5 x 14, 240 p.

Con frecuencia puede ser muy útil conocer los principios de un escritor o de un filósofo para mejor comprender su actualidad; ¿no es este el caso de M. Heidegger? F. Gaboriau cree que el Heidegger del *Traité...* es el que nos hará comprender mejor al Heidegger de la madurez, sobre todo en su obra SER y TIEMPO. ¿Ha perdido el pensamiento filosófico al ser? El realismo natural o ingenuo ¿tiene un sentido? Una doctrina sobre las categorías ¿merece tenerse en consideración para una determinada interpretación filosófica del mundo? Heidegger ha citado a este propósito y de una manera positiva a E. Hartmann y consecuentemente se dedicó en esta tesis de «habilitación» a buscar en el pretendido Scotus unas formas de significación en estrecha relación con las diversas formas categoriales que fundamentan un sentido y su valor. Todo lo que sea examinar las relaciones entre el «modus intelligendi», el «modus significandi» y el «modus essendi» conduciría, según Heidegger, a un

conocimiento mejor de la realidad. Y esto es lo que movió a Heidegger a ocuparse de la obra atribuida a Scotus, preparando de esta manera la comprensión de lo que después será la otra obra suya más célebre: *SER y TIEMPO*.—F. CASADO.

WRIGHT, G. H. von., *Norma y Acción - Una investigación lógica*. Tecnos, Madrid 1970, 23 x 15,5, 216 p.

Es evidente que la actividad humana en su desarrollo ha de llevar como acompañante y dirigente, por decirlo así, una lógica de la acción, del cambio; lo que no es evidente es cómo se ha de verificar la formalización del lenguaje normativo que sirva de instrumento para un tratamiento detallado del discurso moral en el desarrollo de una lógica deóntica. «Norma y Acción» quiere ser eso precisamente: un intento, el mejor hasta hoy, de dicha formalización del lenguaje para el fin indicado. Para todo esto es necesaria una fundamentación a base de aclaraciones conceptuales sobre las normas en general (cap. I). Tratándose de una lógica deóntica es necesaria una lógica dinámica, lógica de la acción y del cambio; de todo lo cual se trata en los cap. II-IV. Después de un análisis de las normas (cap. V), los capítulos VI y VII se ocupan de lo que sería la «referencia» o hecho que hace verdadera la proposición expresada por la sentencia descriptiva; esa verdad representa el problema ontológico de las normas, existencialidad que ha de tenerse en cuenta para que la normativa deóntica no resulte vacía. Finalmente, los tres últimos capítulos exponen los elementos fundamentales que estructuran la lógica formal de las Normas, o Lógica Deóntica.

En una palabra, la temática de la obra se mueve dentro del campo de la lógica simbólica relacionada con la formulación del lenguaje y con referencia a la acción, como nueva contribución extensiva de la lógica al campo de la norma-acción.—F. CASADO.

VARIOS, *Strutturalismo filosofico* (Centro di studi filosofici di Gallarate). Lib. Gregoriana, Padova 1970, 24,5 x 17, 206 p.

Podrá ser verdad que los solemnes sistemas de otros tiempos no llaman ya la atención de los que actualmente se entregan a la filosofía; pero no es menos verdad que los temas que les van sucediendo apenas tienen tiempo de acaparar la atención para comenzar a morir. América nos ha brindado una nueva visión de la realidad que pronto ha encontrado eco en Europa: el estructuralismo. Sin que se pueda reducir a la Sociología, a la Psicología, a la Antropología ni a ninguna otra forma del pensamiento occidental, sin embargo puede encontrar aplicaciones en todas ellas. ¿Podría estar ausente del campo filosófico? Parece que no. Así lo ha creído el *Centro de estudios filosóficos de Gallarate* y por eso lo ha escogido como argumento de discusión en el XIV Congreso de filosofía. Contribuciones bajo el aspecto lingüístico, teórico e histórico del estructuralismo, han sido tenidas en cuenta a la hora de la elaboración de los resultados que podían esperarse de las discusiones. Algunos autores especiales y autoridades en este campo han tenido un lugar preferente; así Lévy-Strauss, Althusser, etc. Los temas tratados son: *El estructuralismo: de la lingüística a la etnología; La lingüística contemporánea y la autonomía del análisis filosófico; Estructura-Historia-Libertad; Notas sobre la supervivencia del hombre en el estructuralismo; Estructuralismo, intencionalidad cognoscitiva e inalienabilidad del discurso metafísico sobre el hombre; Estructuralismo y ciencia; Discurso matemático y ciencias sociales; Análisis semiológica en la estética; Semántica y «las fuerzas vivas» de Kant; Lévy-Strauss y la metafísica del inconsciente; El estructuralismo de L. Goldmann; El marxismo estructuralista de Althusser*. En una palabra, un libro apto para adentrarse en este tema de actualidad.—F. CASADO.

FRÜCHTEL, E., *Weltentwurf und Logos*. Zur Metaphysik Plotins. V. Klostermann, Frankfurt am Main 1970, 16 x 25, 88 p.

La doctrina del Logos en la metafísica de Plotino tiene ya en la presente obra

un tratamiento de excepción. Früchtel como buen discípulo de R. Berlinger ha entrado en la metafísica plotiniana en busca de plan del mundo, de una cierta sistematización que le hiciera comprender a ese gran sistemático del pensamiento de Platón en el mundo antiguo que sería Plotino. Y ese designio o plan del mundo lo ha hallado en la doctrina del Logos. A este fin estudiará el uno, el nus, el alma y el logos por separado, para ofrecer una visión de conjunto al final. Sus índices y su amplia bibliografía dan fe de que en la estrechez de estas páginas se encierra una profunda investigación del pensamiento plotiniano.—J. MORAN.

ROLOFF, D., *Plotin, Die Grosschrift III, 8-V, 8-, V, 5-II, 9*. Walter de Gruyter Berlín 1970, 16 x 24, XII-246 p.

Este trabajo ha nacido de un coloquio habido en los años 1965 a 1967 y de una lectura en común con comentario y con participación de muchos compañeros y profesores, bajo la dirección de Heinrich Dörrie y con la colaboración de otros destacados estudiosos del pensamiento antiguo, en especial de Plotino. En la obra se exponen, siguiendo el texto los escritos mayores como aparecen en el título. El comentario es de una gran riqueza, a la que es preciso añadir para un mejor manejo los índices de todo tipo que al final completan la obra. Sin duda alguna los estudiosos de Plotino pueden estar de enhorabuena. La edición de Walter de Gruyter es impecable y cuidadísima.—J. MORAN.

FINK, E., *Metaphysik der Erziehung*. Klostermann, Frankfurt 1970, 23 x 15, 327 p.

Fink, tan relacionado con Heidegger nos ofrece en este volumen un análisis de los fundamentos de la educación, recordándonos que no se trata de un tema histórico o de un factum, sino de una herencia de la que todavía estamos viviendo todos. Estudiando a Platón y Aristóteles, se comprueba que, si bien nuestro mundo es muy diferente del mundo griego, todavía quedan ahí los fundamentos de la relación entre Filosofía y Pedagogía. No se trata pues de arqueología o de piedad hacia los griegos, sino de poner en evidencia una relación íntima e inevitable. Fink vuelve sobre la *Paideia*, pero para estudiarla con mayor profundidad y para enfrentarse con el tema existencialista del hombre, misterio indescifrable, pero siempre vivo y fecundo. Este libro magistral quedará como base para toda discusión ulterior. Y de pasó, vuelve a recordar a los teólogos que en vano tratan de rehuir la increíble potencia de la filosofía griega bajo apariencias de piedad, de cristianismo, o de «pureza de la fe». Todo es inútil desde el momento en que la Iglesia quedó helenizada desde sus orígenes.—L. CILLERUELO.

JACOBI, K., *Die Methode der cusanischen Philosophie*. K. Alber, Freiburg-München 1969, 21 x 14, 344 p.

Desde hace un siglo se ha despertado el entusiasmo por el estudio del cardenal Nicolás de Cues. Pero las opiniones sobre el sentido y valor de su filosofía se han dividido tanto, que se hacen irreconciliables e irreductibles. Jacobi pretende, no sólo ampliar el estudio del cardenal, sino sobre todo analizar las opiniones críticas en busca de un pensamiento unitario, que comprenda la fe y la razón. ¿Qué es la filosofía? ¿Qué método es el auténtico y verdadero para investigar? La respuesta se hace difícil, ya que el cardenal exaltó tanto el método racional discursivo como el método intuitivo y contemplativo. Esa distinción se reduce a la diferencia agustiniana entre *ciencia* y *sapientia*. De este modo se puede pensar en una Lógica (un poco de tipo kantiano) que abarca ambos métodos, y que se ajusta a la fe cristiana, tal como la entiende el cardenal, ya que la religión cristiana se desarrolla en el mundo temporal. Se trata de una tesis doctoral, con un inmenso tesoro de erudición y de bibliografía.—L. CILLERUELO.

RUYER, R., *Dieu des Religions, dieu de la science*. Flammarion, París 1970, 11 x 18, 245 p.

La búsqueda religiosa del hombre no es el algo de lo que la ciencia nos venga

a liberar por una especie de mesianismo ingenuo e intrascendente. Creerlo sería una tentación. Sin embargo existe también la tentación de creer que la ciencia nos llevará como de la mano a la existencia del dios en el que por otros conceptos se cree. No es lícito manipular la ciencia.

El Autor, partiendo de un rechazo sistemático de las religiones dogmáticas, así como de las «anti-religiones» ideológicas, tan dogmáticas o más que las otras, pretende sin embargo llegar «científicamente», casi como por medios cibernéticos, a un dios especial, super-sentido del cosmos y encuadrante supremo de los seres, siguiendo un esquema estructural de lo que sucede en el proceso de relación que existe entre la conciencia individual y el mundo, de difícil explicación en breves líneas.

Estudia temas de especial interés, como «el dominio vital de los animales y el mundo religioso del hombre», «providencialismo», etc., para hacer una interesante crítica, antes de concluir, de las religiones de los salvadores. Ciertamente tiene muchos elementos discutibles, con posible caída en los mismos defectos dogmáticos que crítica, pero tiene también gran cantidad de elementos aprovechables.—M. ACEVEDO.

Ciencias Psicológicas y Sociales

PUENTE, J. - ARADILLAS, A., *Coeducación*. Studium, Madrid 1970, 11 x 18, 123 p.

A pesar de las opiniones discrepantes en torno al tema de la coeducación, los autores han afrontado el riesgo de la difícil crítica al lanzar al público español este interesante tema.

Desde sus situaciones de sacerdote-periodista por un lado, y de experiencias pedagógicas por otro, los autores tratan el tema con toda objetividad posible. No pretenden un snobismo o una superficial novedad. Tampoco se trata de pura información, sino de descubrir los valores inherentes al sistema coeducativo donde el anverso y el reverso, lo positivo y lo negativo, son una constante que acecha. No obstante en el contraste se puede encontrar la valoración más perfecta; en las diferencias, el equilibrio; en los diversos puntos de vista, la verdad. El libro está ágilmente escrito con estilo periodístico y avalado por juicios de los principales expertos en esta materia.—E. SANTIAGO.

YANKELOVICH, D. — BARRETT, W., *Ego and Instinct*. The Psychoanalytic view of human nature-revised. Random House, New York 1970, 15 x 22, 495 p.

«Ego and Instinct» es una obra revolucionaria. Yankelovich y Barrett, con el afán de asentar una base para un nuevo modo de pensar acerca de nosotros mismos, se han cargado con la difícil y monumental tarea de re-colocar firmemente dentro del contexto del siglo XX los descubrimientos freudianos acerca de la naturaleza e instinto humanos. Para ello, exponen, en primer lugar, el psicoanálisis de Freud en sus diversos grados de evolución, seguida luego con la de los herederos del mismo.

Se ponen en tela de juicio las conclusiones filosóficas —aunque no los descubrimientos clínicos— del Dr. Freud a la luz de posteriores pensadores tales como Erik Erikson, Konrad Lorenz, Jean Piaget, Claude Lévy-Strauss, etc. Se recalca la necesidad de una re-evaluación de la filosofía y descubrimientos del mismo; y del psicoanálisis a fin de que nos pueda ayudar a comprender mejor el cómo la sociedad, la naturaleza humana y la libertad individual se forman mutuamente las unas a las otras.

Es una obra realmente interesante, con sus repercusiones notables en el campo de la sociología y filosofía. Al final figura una bibliografía rica y bastante amplia.—LESTER AVESTRUZ.

BASILE, J., *La formación del líder 1980*. Euramérica, Madrid 1970, 11 x 18, 232 p.

«La formación del líder 1980» es el título español del original francés: «La formation culturelle des cadres et des dirigeants». Es un libro que todos los directores de empresa deberían leer. Si algún libro interesa sobre psicología industrial en vista a la formación de dirigentes del futuro es éste. Y la razón es por el sentido simultáneo del autor: humanista y técnico; pensador y hombre de acción. Y esto pensando ya en una sociedad complicada y polifacética como es la actual sociedad de consumo, donde el desarrollo técnico, cultural y social ha alcanzado grandes dimensiones. Esto que es una ventaja sin duda, plantea al dirigente de empresa serios problemas que éste ha de reconciliar y buscar una salida: objetivos de la empresa y deseos básicos del trabajador; motivaciones, adaptación y formación del trabajador para conseguir esos fines; ¿cómo convertir a un grupo de hombres en un equipo de trabajo con un interés común?..—M. GARRIDO.

CRUCHON, G., *Iniciación a la psicología dinámica*. Tomo II. Conflictos, angustias, actitudes. Marfil, Alcoy 1970, 21 x 15, 348 p.

En la presente obra Cruchon nos muestra de nuevo su gran capacidad de sintetizador. A pesar de no ser una obra original, es sumamente interesante por el material recogido de diversas partes, dándole cuerpo en una síntesis magistral. Recoge lo que se ha dicho sobre conflictos, angustias, actitudes, hace sus observaciones personales, los ordena y organiza de tal manera que nos presenta una obra sumamente clara, sencilla y agradable, para ir comprendiendo más y mejor toda esta psicología profunda explicativa de tantas y tantas conductas humanas.

Existe un punto en la obra hoy más que nunca interesante. Es la visión cristiana de la psicología dinámica. Comienzan a aparecer de manera sumamente rápida libros y trabajos sobre confesión y psicoanálisis, moral y actitudes, o temas semejantes. Cruchon examina en su obra estos temas. Intenta una síntesis o al menos una reconciliación entre los mismos.—S. DEOGRACIAS.

MANSILLA, H. C. F., *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*. Seix Barral, Barcelona 1970, 12 x 19, 188 p.

Podría pensarse que se trata de una introducción sistemática al pensamiento de la llamada «Escuela de Frankfurt». En realidad, se trata de ocho ensayos, más o menos convergentes, sobre temas básicos y secundarios de la teoría crítica de la sociedad. El título del original alemán —porque se trata de una traducción, aunque el autor sea argentino— es mucho más exacto, ya que habla de «ensayos introductorios».

El primero se centra en Lukács y su «Historia y conciencia de clase». El segundo es un excursus a la «dialéctica de la ilustración». El siguiente estudia críticamente el contenido del «Razón y revolución» marcusiario. El cuarto es una crítica del positivismo desde el método dialéctico. Nuevamente el quinto es un excursus histórico a Maquiavelo y Hobbes, vistos desde la Escuela de Frankfurt. El siguiente es una reseña de la controversia Sartre-Schaff. Finalmente, los dos últimos estudian la temática marcusiaria de la sociedad unidimensional y la oposición extraparlamentaria.—J. RUBIO.

CALVO SERER, R., *España ante la libertad, la democracia y el progreso*. Guadiana, Madrid 1968, 14 x 21, 333 p.

En este volumen ha recogido el publicista de «Madrid» una serie de artículos

y crónicas, que había publicado ya, en su gran mayoría, en dicho período desde septiembre de 1966 a febrero de 1968. En todos ellos es manifiesta la voluntad de lograr «la adecuada fórmula política, social y económica» para la España de nuestro momento. El título mismo quiere ser ya un programa. Según palabras del autor, su programa se decide «en favor de la democracia pluralista, que encierra los aspectos positivos de la ideología democrático-liberal: una democracia económica, social y política, un socialismo sin marxismo y una política sin clericalismo. Esta es la solución que propugnamos». (p. 10).

El temario es tan diverso y tan variado como lo ha permitido la agitada política internacional y española del bienio abarcado, vista desde la óptica que caracteriza al autor.—J. RUBIO.

KNAPP, R. H., *Orientación del escolar*. Técnicas diferenciales y especiales. Los tests de vida. Morata, Madrid 1970, 14 x 21, 439 p.

Ediciones Morata vuelve a ofrecernos esta obra clásica de orientación escolar, que había presentado al público español en 1961. Sin duda, su continuada demanda aconsejó la reimpresión.

Al volver a repasar este famoso manual uno se percató de que son bastante numerosos ya los aspectos y enfoques superados en la actualidad, pero también de que el libro tiene todavía mucho que ofrecer a los lectores, en estos tiempos en los que, afortunadamente, comienza a ser ya una realidad la evaluación y la orientación en la escuela española.—J. RUBIO.

VALENTINE, C. W., *Tests de inteligencia para niños*. Aplicables desde dos a quince años. Morata, Madrid 1970, 14 x 21, 136 p. y 14 bolsas.

Creo que ha sido un acierto global el traducir e incorporar al ya bastante abundante repertorio de tests de inteligencia en español las conocidas pruebas del psicólogo inglés.

Su mayor novedad consiste en la simplificación de los procedimientos, de tal modo que la mayoría de estas pruebas pueden ser aplicadas por los no especialistas, incluidos los padres de familia. Los psicólogos profesionales verán siempre esto con el mayor recelo. Y no cabe duda de que tienen sus motivos, aparte la inevitable deformación profesional. Pero en este caso el riesgo queda reducido al mínimo. Sobre todo por lo que se refiere a los niños de hasta ocho años, que son la verdadera especialidad del autor. A partir de ahí sus tests pierden fiabilidad progresivamente, a mi entender. La facilidad y economía del material es una ventaja indudable, pero también puede ser un arma de dos filos, ya que facilita las improvisaciones.—J. RUBIO.

COMFORT, A., *Natur und menschliche Natur*. Die Selbstbefreiung des Menschen aus den Zwängen der Instinkte. Rowohlt, Hamburgo 1970, 12 x 20, 287 p.

Se trata de la versión alemana de una nueva obra del conocido autor de *Eros ilustrado*, cuyas «impopulares» tesis confirma y amplía en este libro que viene a ser su complemento y continuación.

Alex Comfort se enfrenta, en nombre de la antropología científica, con el actual predominio masivo de las teorías que persiguen el desarrollo humano a través de las expansiones del Eros. El autor se apoya en los datos convergentes de la humanobiología, la psicología animal comparada, las diferencias raciales, los factores ecológicos y educativos para sostener la tesis clásica del ascetismo: la autoliberación humana se halla en proporción inversa a la tiranía instintiva. El desarrollo humano abandonó ya hace mucho tiempo la vía de mutación-selección sexual para vehiculizarse por la inteligencia, la conciencia y la educación.

En los capítulos finales recoge el autor los temas teilhardianos de la autoevolución: el hombre tiene su destino en sus manos y debe planificarlo. A la «tecnología de la materia» debe suceder una «tecnología de los sentimientos».—J. RUBIO.

GARAUDY, R., *Kann man heute noch Kommunist sein? Eine historisch-dialektische Analyse*. Rowohlt, Hamburgo 1970, 13 x 21, 266 p.

Se trata de la versión alemana del original francés, aparecido dos años antes con idéntico título. Pertenece, pues, a la etapa de total renovación del marxismo francés, emprendida por Garaudy a raíz de la conservadora actitud del partido en la revolución de mayo, y que le llevó a su expulsión oficial y solemne del comunismo francés.

Con la seriedad y sinceridad a que nos tiene habituados, Garaudy traza las líneas de la renovación en cuatro partes: la primera es una llamada a un marxismo vivo, dinámico y libre; la segunda es un examen de las formas actuales del socialismo: modelos soviético, chino y checo; la tercera es un examen paralelo de las formas actuales de capitalismo: neocolonialismo, capitalismo del estado, nuevas alienaciones políticas, la sociedad monopolizadora; finalmente, la cuarta intenta trazar las líneas de un modelo francés de socialismo, con sus problemas característicos: estructuras políticas, económicas y un obligado diálogo con el cristianismo del siglo veinte.—J. RUBIO.

MARTINEZ, B., *Sicología de la coeducación*. Zyx, Madrid 1970, 13 x 20, 116 p.

He aquí unas pocas páginas que intentan ser orientadoras en un tema altamente problematizado —casi hasta el ridículo— por nuestra sociedad, llena de ancestrales convenciones y picarescas en torno a lo sexual.

El autor se ha propuesto un objetivo modesto: llegar a los padres de familia y a los educadores conscientes de sus limitaciones. Para ello ha espigado de los manuales psicopedagógicos un bagaje imprescindible de conocimientos de psicología sexual y diferencial. Los dos capítulos finales presentan las bases en las que se apoya la necesidad de una coeducación —que no exige necesariamente la escuela mixta— para una auténtica educación sexual y responde a los argumentos usuales contra la misma.—J. RUBIO.

FERMOSO, P., *Filosofía de la educación*. Compañía Bibliográfica, Madrid 1970, 17 x 24, 254 p.

El autor presenta su obra adaptada al cuestionario oficial, para que sirva como texto de filosofía de educación en las Escuelas Normales, con el aditamento de tres lecciones más, por cierto magníficas, sobre las tendencias educativas contemporáneas en la pedagogía europea y americana, y sobre la dimensión trascendente del hombre.

Pero, pese a su presentación como texto, sería un error pensar que el libro se ciñe estrictamente al género, con sus limitaciones características. Es cierto que el autor se preocupa, ante todo, de exponer la temática del modo más claro y accesible. No obstante, hace gala de una documentación y una capacidad de síntesis que desbordan netamente la condición de simple texto escolar. Más que para Escuela Normal parece pensado para nivel universitario.

Seguramente en atención a los alumnos menos favorecidos, el autor presenta una bibliografía complementaria realmente accesible y eficaz, así como un «diccionario de términos y personas» de valor netamente orientador dentro de un nivel primario.—J. RUBIO.

MONTARON, G. — CLEMENT, M., *Le socialisme*. Beauchesne, París 1969, 22 x 11, 128 p.

Un estilo literario que se ha puesto un poco de moda en los últimos tiempos, es el presentar la discusión o diálogo entre dos o más personajes renombrados sobre un tema candente. Los alicientes que pudiera tener tal estilo son dos principales: la actualidad del tema, y la personalidad de los disputantes. El libro que presentamos pertenece a este género. Sobre la actualidad del tema, no es necesario hablar. Por eso haremos la presentación de los autores. Georges Montaron fue di-

rector general de la Juventud Obrera Cristiana, y es director de *Témoignage Chrétien*. Marcel Clément, doctor en ciencias económicas, es redactor en jefe de *l'Homme Nouveau*. El primero de tendencia socialista, y el segundo en desacuerdo con él, se extienden en una larga disputa que puede contribuir al lector a aclarar ciertos conceptos. Libro de divulgación, e interesante por el tema tratado.—JOSE L. BARRIO.

SCHENK, J. E., *Religión y política*. Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1970, 21 x 14, 153 p.

Este libro pretende «clarificar la necesaria relación entre el hecho religioso y las realidades temporales». Mucho se escribe hoy sobre estos temas, desde todos los puntos de vista. El que ahora presentamos tiene un marcado cariz «pastoral». No se trata de un estudio detenido y profundo. Aunque en general el juicio es positivo, quisiéramos hacer notar dos cosas importantes: se han tratado demasiados temas para poderlos matizar suficientemente, como es necesario, y el enjuiciamiento que hace el autor sobre la secularización no es exacto ya que no la distingue de secularismo, mezclando estos dos conceptos a mi parecer esencialmente distintos.—JOSE L. BARRIO.

CAMARA, H., *Para llegar a tiempo*. Sígueme, Salamanca 1970, 20 x 11, 152 p.

Como en todos sus escritos y discursos, Hélder Camara, repite incansablemente su constante mensaje a todos los hombres. El obispo de Recife se nos presenta como un hombre que sueña, espera y ama: «Tengo hambre y sed de paz. De la paz que se apoya en la justicia. Tengo hambre y sed de diálogo».

Dom Hélder pretende, como en cuantas ocasiones le brindan, hacerse oír, hacer llegar a todo el mundo el grito urgente y angustioso de aquellos que tienen la boca tapada, los que sufren la injusticia. En su nombre habla denunciando la injusticia estructural a escala mundial a la que hay que oponer urgentemente la necesaria revolución que trueque la injusticia y la explotación en relaciones más humanas, basadas en el amor, la paz y la justicia, y esto aún a riesgo de aparecer como un ingenuo o un agitador.—ANGEL M. VELASCO.

URIARTE, P., *El hombre en los sistemas económicos*. Mensajero, Bilbao 1969, 23 x 16, 388 p.

Hoy el hombre se encuentra ante dos sistemas económicos que llegan a comprender la totalidad de los aspectos del hombre.

Son éstos, el capitalismo y el marxismo. El autor de este libro estudia fundamentalmente al hombre en estos dos sistemas económicos; el hombre de que parten y el hombre que intentan crear. «Mientras los economistas no tengan fe para apoyar al hombre aloccéntrico o a propugnar una sociedad económicamente solidaria, no se podrá solucionar los problemas radicales del hombre». Lo que nos parece más original en el libro de P. Uriarte es el enfoque que hace de los sistemas económicos partiendo de la Psico-sociología.—R. PANIAGUA.

DELARGE, B., *Libro de la vida y del amor*. I Tomo: niños de 3 a 8 años. II Tomo: chicos de 8 a 14 años. III Tomo: chicas de 8 a 14 años. Studium, Madrid 1970, 14 x 20, 66 + 32, 144 + 62, 144 + 68 pp.

Esta obra ante la que nos encontramos consta de tres volúmenes, bajo el título de «Libro de la vida y del amor». Una obra que considero de un gran valor pedagógico y muy acertada para la orientación de los niños y para los padres que son los primeros educadores de sus hijos y que a veces por una mala educación, formación o miedo confunden lo pedagógico con lo pornográfico produciendo ge-

neralmente desequilibrios en sus hijos por una deficiente o a veces nula orientación en la formación psicosexual de sus hijos.

El primer volumen, que abarca la infancia (3-8 años) de los niños, consta de una serie de fichas enumeradas e ilustradas que se suceden en un orden progresivo mirando siempre a la evolución de los intereses del niño.

Cada volumen consta de un suplemento donde la autora expone más concretamente los problemas, preguntas y orientaciones que los padres deben dar en cada momento oportuno a sus hijos, con respecto a su edad.

De esta forma, «El libro de la vida y del amor» pone al alcance de los chicos esa información sexual indispensable, nutrida de las investigaciones médicas y psicológicas más recientes.

Los padres, a los que más directamente les corresponde esta tarea de educación, encontrarán en este libro y en los suplementos una respuesta a los problemas que les planteen sus hijos, así como consejos sencillos y fundados para orientar el diálogo.—L. PRIETO.

ROUSSELOT, J., *La infancia y sus enigmas*. Meditación sobre la «función infancia». Studium, Madrid 1970, 14 x 19, 152 p.

Con un estilo sencillo, ágil y atractivo el autor intenta un ensayo sobre la «función infancia», exponiendo las impresiones que ha recogido en el trato con los niños. Tanto es así que el autor llega a decir que lo que los demás han aprendido en los libros, él lo ha aprendido yendo a la escuela de los pequeños.

Expone Roussetot en su obra nociones morfológicas, analistas, evolucionistas, psicológicas, teológicas..., fundido todo ello en el crisol de una reflexión honda y personalísima que le dan al tema un cariz original.—L. PRIETO.

CASTIÑEIRAS, J., — DOMINGUEZ, J., *Plan de formación social*. Mensajero, Bilbao 1969, 19 x 12, 328 p.

Esta obra, bajo los auspicios de la comisión Episcopal de apostolado social trata de ser fiel al Vaticano II que pide entre otras cosas una formación social como necesaria para conocer el mundo y la cultura que nos rodea con el fin de saber aplicar y actuar conforme a esas directrices tan generales que nos traza el evangelio y el magisterio. Directrices que no nos dispensan de nuestra propia investigación y esfuerzo personal.

El libro está concebido para su estudio en común; se dan unos principios básicos fundamentales.

Consta de cuatro cursos; Sistemas sociales y Doctrina social de la Iglesia, Política, Economía política y Sindicalismo.

Los temas exponen los puntos escuetamente y con claridad. Al final de cada curso se insertan una serie de textos de la Doctrina social de la Iglesia, lo cual servirá para que cada cristiano recapacite sobre cuál ha de ser su postura.—A. CALLEJA.

ZULLIGER, H., *Bandes, hordes et communautés*. Bloud et Gay, París 1969, 18'5 x 12'5, 231 p.

Con el subtítulo «Un análisis socio-psicológico y pedagógico» se supone lo que se va a tratar más adelante. En este libro se critican sistemas de educación proponiendo otros adecuados a cada circunstancia concreta. Clan, horda, banda y comunidad es la constante de toda la historia y en la que se van sucediendo cronológicamente a medida que el hombre se va dando cuenta que el que tiene al lado es un ser como él. Todo comienza con la mera unión física, para acabar con la de espíritu en el afán de conseguir un ideal común. Otra cuestión que trata es la de la autoridad plasmada en el jefe, que debe ser la mediación del ideal propuesto.—F. HUERGA.

SLAMA-CAZACU, T., *Lenguaje y contexto*. Grijalbo, Barcelona 1970, 12 x 19'5, 350 p.

La autora rumana Tatiana Slama-Cazacu, sicólogo de primera fila, cree que el verdadero significado del lenguaje no es problema de lingüística tan sólo, sino que depende también de la psicología.

La problemática del lenguaje, hoy, adquiere para nosotros, con «la teoría de la comunicación social», un valor de urgencia y de presión que nunca había alcanzado.

La relación entre lenguaje y contexto es evidente a partir del valor intencional de las palabras. Nos presenta esta obra dicha relación de manera amplia y comprensiva, así como un estudio del tema en la historia. Es una obra científica, muy documentada y asequible, que aporta valiosas tesis originales en el orden psicológico, lógico y tecnológico del tema, y reconocida mundialmente.—N. DE VEGA.

XANDRO, M., *La selección del personal*. Studium, Madrid 1970, 18'5 x 11, 107 p.

Este es un libro escrito para servir de guía a los hombres de empresa que reciban solicitudes de ingreso en su negocio. Se basa en las cualidades de diversa índole que hacen al individuo apto o inútil para un trabajo determinado. Trata de dar indicaciones para escoger a las personas más aptas para tal o cual trabajo.

Sin mayores problemas y explicando en su interior algunas características con singulares dibujos.—F. HUERGA.

CLAVEL, M., *Qui est aliéné? Critique et métaphysique sociale de l'Occident*. Flammarion, París 1970, 20 x 14, 330 p.

La palabra alienación ha pasado de ser un término científico o filosófico al lenguaje común. Pero, ¿se comprende lo que se dice? ¿Qué es la alienación? ¿Quién está alienado? Esta es la cuestión que se plantea el autor. Tras un breve examen histórico de los dos últimos siglos, en el que se ve el valor y la misma posibilidad de este concepto, se extiende el autor en una crítica al marxismo. La mayor parte del libro está formada por esta crítica, en la que se niega el concepto de alienación marxista, y se niega su teoría económica. Para terminar, el autor aventura un esbozo —esquisse— de solución positiva. Es de resaltar el estilo periodístico en que está escrito, en un francés directo que hace amena la lectura del libro a pesar de lo arduo del tema que trata.—JOSE L. BARRIO.

SUET, Ph., *L'application pratique de la législation du travail dans les entreprises*. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París 1970, 21 x 13, 382 p.

El mundo de las relaciones en la empresa entre trabajadores y capitalistas presenta constantemente situaciones delicadas, que se han de solucionar en el marco de la institucionalización social. El presente volumen quiere facilitar el trabajo a quienes han de mediar en la solución de dichas situaciones. Aún tratando de ser práctica, se comprende que se limite a los principios que pudiéramos llamar generales y que han de tenerse en cuenta, casi necesariamente en todos los casos. Se hace sumamente manejable acudiendo a su índice de materias.

Naturalmente se limita al derecho francés. Puede ser un buen consejero en el examen del estudio a que ha llegado nuestra legislación laboral.

Expolearía un poco y nos sentiríamos acusados en más de una ocasión.—Z. HERRERO.

REICHHOLD, L., *Christentum — Gesellschaft — Sozialismus*. Thesen zum Dialog. Herder, Wien-Freiburg 1969, 19'5 x 12, 329 p.

El autor se dedica con serenidad a estudiar las relaciones entre el socialismo y

el cristianismo. Dejando a un lado el estudio histórico de estas relaciones, ha preferido el esfuerzo por precisar las causas que han influido en la evolución de las mismas. Trata de señalar cuáles han sido las que más han influido en la creación de la mentalidad actual en torno a este problema. Está convencido que es el estudio de las causas y no simplemente el histórico, el que puede ayudarnos como a predecir un poco el futuro convergente de ambas mentalidades.

Por ello mismo el libro es una ayuda a la reflexión que puede conducir a cada cual a una toma de posesión consciente y libre, en la medida de lo posible.—Z. HERRERO.

MULLER, F., *Neue Ansätze der katholischen Soziallehre*. Bachem, Köln 1970, 19 x 11, 163 p.

Es una obra de conjunto que trata de responder a cuantos, con mayor o menor preocupación, se interrogan sobre el sentido que puede tener hoy día la doctrina social de la Iglesia. En su discurrir buscando la respuesta se para a examinar atentamente el significado que, en su opinión, han tenido tanto la *Mater et Magistra*, como el Concilio Vaticano II en sus orientaciones generales. Son conscientes de las reacciones contrarias suscitadas entre los entendidos católicos en esta materia. No obstante considera positiva su aportación a partir de la dimensión histórico-evolutiva que se respira en ambos documentos, igualmente que por la aceptación, en cierta medida de lo empírico a la hora de enjuiciar situaciones concretas. Cree encontrar apoyo en estos documentos para la ética existencial y para una cierta libertad en la confección de programas sociales, lo mismo que un amplio campo para el pluralismo católico social.—Z. HERRERO.

WYRWA, Y., *La gestion de l'entreprise socialiste. L'expérience polonaise*. Librairie Général de Droit et de Jurisprudence, París 1970, 24 x 16, 220 p.

El fenómeno de la empresa pública ha cobrado, en nuestra época, una importancia considerable dentro del engranaje económico de cada nación. La ideología imprime su sello y diversifica a la misma empresa pública, dentro de su característica común de ser pública. Ello permite que la empresa pública de los países socialistas, aunque se base en modelos occidentales, sea de naturaleza distinta. Su subordinación a la administración central juega un papel preponderante en la realización de los objetivos tanto económicos como políticos. Consideran fundamental la contribución que esta empresa pueda prestar a la formación de un «hombre nuevo» capaz de hacer realidad la nueva sociedad comunista.

A partir de estas finalidades a conseguir el autor trata de transmitir su pensamiento sobre la organización y orientación que debería tener la empresa pública socialista, si quiere conseguir dichas metas. Es importante constatar que considere como punto clave la autogestión de los obreros.—Z. HERRERO.

SCHNETLER, A., *Análisis de la empresa*. Derecho Financiero, Madrid 1969, 24 x 17, 636 p.

Se trata de un estudio científico a carta cabal sobre los diversos elementos componentes de la empresa y de los que depende la marcha saneada de la misma: riesgo, costes, aumento del activo, precio, igualmente estudia detenidamente los medios y los procedimientos que ayudan a llegar a un análisis constructivo de la empresa.

Parte del pensamiento de que «las empresas saneadas, productivas y en desarrollo (caso de aconsejarlo las circunstancias del mercado) son de interés, no sólo para los propietarios de las mismas y para las explotaciones relacionadas con aquellas..., sino también para los empleados, puesto que únicamente las empresas productivas están en condiciones de asegurarles sus puestos de trabajo y de aumentar sus ingresos reales».—Z. HERRERO.

LEEUEWEN, A. Th., *Revolution als Hoffnung. Strategie des sozialen Wandels*. Kreuz, Stuttgart-Berlin 1970, 22 x 14, 246 p.

El teólogo ha de esforzarse en conseguir una adaptación del mensaje evangélico de tal forma que sea eficaz levadura en las diversas situaciones y vivencias por las que atraviese la humanidad de cada época concreta. Leeuwen, con este libro, se suma a ese grupo de hombres decididos que, antes que el desconocer conscientemente, prefiere enfrentarse a la vivencia revolucionaria del hombre de hoy. Es problema difícil porque parece incompatible con el espíritu de mansedumbre que parece matizar el Evangelio desde la primera hasta la última página, como valor fundamental del cristiano. Problema aún más agudizado si se tiene en cuenta, como lo hace el autor, que durante un buen número de siglos ha sido el pensamiento cristiano quien ha matizado las revoluciones ocurridas, entendida la revolución como cambio de estructuras sociales, pero que actualmente los movimientos cristianos se han independizado de la matización cristiana. Esto quiere decir que existe un movimiento en la humanidad actual, quizás el más importante, que se ha enajenado al cristianismo. Urge el reconquistar esa función «inspiradora».

¿Cómo? ¿Es compatible el movimiento revolucionario con el pensamiento cristiano? ¿Qué matización puede imprimirle el cristianismo? Todos estos son los interrogantes a los que trata de responder el presente volumen.—Z. HERRERO.

VARIOS, *Das Humanum und die christliche Sozialethik*. J. P. Bachem, Köln 1970, 19 x 11, 216 p.

Esta serie de colaboraciones están matizadas por el pensamiento de que si bien es cierto que la fe cristiana se alimenta de la esperanza del más allá, también lo es el que ese más allá se prepara en el hoy presente.

Por eso una fe operante cristiana no puede despreocuparse de las necesidades de los demás, de las desigualdades existentes en el mundo actual, particularmente entre los pueblos desarrollados y los subdesarrollados, de la discriminación racial, social y económica existentes entre los hombres de una misma comunidad nacional. Son interrogantes que están exigiendo una respuesta de la Iglesia y, puesto que una respuesta directa y explícita, estos autores tratan de deducirla de los diversos presupuestos de la fe cristiana.

Al mismo tiempo, el tema se presta perfectamente a una mutua colaboración entre las diversas confesiones, y ésta es otra de las matizaciones generales del libro: búsqueda del servicio al ecumenismo en una reflexión común.—Z. HERRERO.

Varios

WAGENBACH, K., *Franz Kafka*. En testimonios personales y documentos. Alianza Editorial, Madrid 1970, 11 x 18, 180 p.

Franz Kafka, uno de los más implacables testigos de cargo de nuestro difícil siglo XX, ha gozado entre nosotros de favor general durante los tres últimos lustros tanto por su temática como por su forma. Este libro viene a completar la serie de estudios actuales en torno a Kafka con la presentación biográfica de sus ideas, semántica y estilo, nacidas al irrumpir el escritor checo de un mundo desangelado. Esta biografía contiene mucho y precioso material fotográfico. Se cierra el libro con un juicio de famosos y una abundante bibliografía relativa a Kafka.—D. NATAL.

POTEL, J., *Mort à voir, mort à vendre*. Desclée et Cie., París 1970, 267 p.

En esta obra de sociología religiosa se hace un estudio de la muerte en los medios de comunicación social y de la actitud del hombre moderno ante la muerte y

ante el problema del más allá. El autor analiza en primer lugar la frecuencia con que aparece la muerte en sus distintas formas en los medios de comunicación social: periódicos, radio, televisión, cine y canciones modernas. Seguidamente pasa a estudiar algunas «máscaras» de la muerte, como el miedo, el horror, el humor negro, etc. De estos capítulos se concluye que, por medio de los medios de comunicación social, la muerte se convierte en un espectáculo para los vivos, un pasatiempo que sólo les afecta superficialmente, sin obligarlos a plantearse la cuestión fundamental del significado de su vida y de su propia muerte. En un tercer capítulo se estudia el comercio y la industria y todo el universo económico que ha surgido en torno a la muerte, convirtiéndola en un elemento más de la sociedad de consumo. De este estudio sociológico surge una conclusión bastante clara: la muerte va perdiendo su sentido sagrado y es considerada por la mayoría de la gente como el término de un viaje, y no como una etapa de paso, por lo cual aparece como el mayor enemigo de la felicidad del hombre. Finalmente nos encontramos con una reflexión de Pierre Colin que presenta la respuesta cristiana a la problemática planteada por esta encuesta sociológica sobre la muerte. La obra no es exhaustiva ni mucho menos, pero dentro de sus límites es de gran utilidad para comprender el puesto de la muerte en la civilización contemporánea y la actitud del hombre ante la misma.—C. TEJERINA.

BECKETT, S., *Watt*. Lumen, Barcelona 1970, 13 x 18, 280 p.

A todos nos es conocida la personalidad del Premio Nobel de 1969, Samuel Beckett, y por tanto no precisa de demasiadas palabras la introducción en una de las primeras obras que escribió, cual es esta que titula *Watt*. Son unas páginas en las que la lógica corriente pierde todo su contenido introduciéndonos en un mundo en el cual reina el absurdo y en donde los personajes se mueven y van de un sitio a otro sin saber nunca nada de lo que los rodea y en donde trabajan como le sucede al personaje de la novela, *Watt*, el cual después de haber vivido algún tiempo al servicio de su señor tiene que marcharse, porque viene otro a sustituirle, sin haber visto siquiera a su dueño. Todo su pensar se reduce a puras conjeturas y posibilidades ya que desconoce completamente el objeto de su pensar. Es una constante pregunta sin contestación alguna.—JOSE M. TOBES.

FRANKEL, H., *Testo critico e Critica del Testo*. Felice le Monnier, Firenze 1969, 18 x 12, XIV- 90 p.

Habiendo editado críticamente las «Argonáuticas» de Apolonio, el autor recoge en una introducción —cuya traducción al italiano presentamos— numerosas observaciones de crítica textual. Como ciencia que es, la crítica textual dispone de principios, difíciles, a veces, de aplicar en casos concretos. Las indicaciones del autor se extienden a toda la labor crítica: establece las variantes, forma del aparato crítico, elección entre las variantes, lecturas conjeturales, etc. Con ello el autor ha colmado un vacío que se notaba: la ausencia de un libro sobre crítica textual.—C. MIELGO.

ESTRUCH, J., *Protestants d'Espagne*. Desclée et Cie., París 1969, 20 x 15, 199 p.

Este libro es la versión francesa de la obra española «Los protestantes españoles». En él se nos ofrecen una serie de reflexiones que son producto de una confrontación de encuestas sobre temas interesantes sobre el protestantismo: su integración en el medio social, la inmigración, la libertad religiosa, el ecumenismo, etc. Incluye también una descripción sociológica bastante completa del protestantismo, enriquecido por una serie de estadísticas que dan fe de la expansión de las comunidades protestantes dentro de España. Dedicó el autor un apartado especial a Barcelona, donde se encuentra el mayor número de comunidades. No se trata de un ataque a la unidad del protestantismo español, sino simplemente de un estudio dedicado a lectores interesados en las cuestiones religiosas y problemas sociológicos del protestantismo español.—J. BUEY.

MARTIN, J. L., *Banquillo para quince curas*. Studium, Madrid 1970, 14,5 x 21, 224 p.

El conocido periodista José Luis Martín ha recopilado, en *Banquillo para quince curas*, quince ensayos de plumas amenas, de sacerdotes, todos ellos periodistas y escritores afamados, hombres testimonio, del ala progresiva y de una apertura manifiesta.

Cada uno responde a temas diferentes; materias comprometidas y de gran actualidad: La Confesión, Apostolado seglar, La juventud española, Política y libertad, Mundo obrero, La familia española, España ante Europa, etc. tratadas con sinceridad, esperanza y acierto.

El prólogo, de Enrique Miret, es un factor unitivo y relacional altamente crítico y meritorio.—N. DE VEGA.

BERNAL, O., *Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. Lumen, Barcelona 1970, 13 x 18,5, 250 p.

El estudio de la problemática del lenguaje representa capital importancia en la bibliografía actual. Olga Bernal lo concretiza en la obra novelística de Samuel Beckett de forma admirable.

La obra de Beckett es novela de lenguaje, novelística en la que el dilema de la palabra llega a ser un dilema trágico, un interrogante constante y crucial: ¿cómo podrá seguir en pie el hombre, este ser que no puede dejar de representarse a sí mismo sin dejar de ser? En Watt se desencadena gradualmente la desarticulación y la escisión del lenguaje; queda el mundo dividido en dos: en el hombre y las cosas, y en las palabras. En las siguientes el sujeto es desposeído de sus atributos, sustraído a las palabras. El lenguaje, portador de ser, de vida, de forma, de significación, se desmorona totalmente en *El Innombrable*.

Y Olga Bernal, viendo esta crisis del lenguaje, reducido a un sistema de convenciones, de relaciones, extrañas a toda relación exterior a sí mismo, se pregunta cómo podrá sobrevivir la literatura de nuestro tiempo a la empresa de su propia negación.

Este estudio sobre la novelística de Beckett, de plausible interpretación, fundamentada en párrafos y páginas enteras bien traídas, orientador para sonsacar el fruto y fondo de Beckett, y análisis de la transformación radical sufrida por la literatura, la filosofía y el arte del siglo XX, merece todo elogio y acogida.—N. DE VEGA.

ZELLER, W., *Frömmigkeit in Hessen*. N. G. Elwert, Marburg-Lahn 1970, 216 p.

La ciudad de Hessen tiene ya aquí una hermosa monografía, interesante para la Historia eclesiástica. Desde S. Bonifacio y Santa Isabel hasta las últimas manifestaciones de la música religiosa, se reúnen aquí todos los hombres célebres que Hessen ha proporcionado a la Iglesia. El tesoro de erudición y la documentación bibliográfica, ofrecen la mejor contribución a la historia religiosa de la famosa ciudad.—L. CILLERUELO.

PAETZ, B., *Kirke und Odysseus*. Überlieferung und Deutung von Homer bis Calderón. Walter de Gruyter, Berlín 1970, 23 x 16, 160 p.

La Organización «Estudios Romanistas» de Hamburgo, en la Sección Iberoamericana, nos ofrece ya su cuarto volumen dedicado a Calderón. Conocida es la aventura de Ulises y Circe, narrada por Calderón, como también es evidente el valor simbólico del mito Circe. Los autores de la Edad Media y los españoles del Siglo de Oro, valiéndose del intermedio de las Metamorfosis de Ovidio, supieron apreciar ese carácter simbólico y lo aprovecharon para imaginar Autos Sacramentales, con ocasión de la solemnidad del Corpus, purificando el mito y espiritualizándolo en sentido cristiano. Es hermoso el Auto de Calderón «El encanto de la Culpa», que se estudia en este volumen. Se estudia así la tradición literaria del mito de Circe, a través de la historia, junto con el clásico modo calderoniano de tratar los mitos antiguos. Es una hermosa contribución, tanto al análisis de la mitología como a la literatura española del Siglo de Oro.—L. CILLERUELO.

CAHIERS - LAENNEC 30^e Année - Décembre 1970 - n.° 4
SOMMAIRE

Avant-Propos, 3-5.— Dr. G. Chevallier, *L'obstétrique: une spécialité qui renait*, 5-12.— Dr. M. Dubost, *Accouchement sans douleur ou accouchement sous anesthésie*, 13-20.— Dr. G. Barrier, *L'anesthésie en obstétrique*, 21-26.— Dr. F. de Pailleters, *L'activité du pédiatre dans une maternité*, 27-31.— Dr. A. Boné, *La vaccination contre la rubéole*, 32-38.— Ch. Vaille, *La réglementation concernant les maternités*, 39-45.

CAHIERS LAENNEC - 31^e Année - Mars 1971 - n.° 1
SOMMAIRE

Avant-Propos, 3-4.— Pr. Robert Vouin, *Le problème des avortements licites*, 5-16.— Pierre Antoine, *Naître à une vie d'homme*, 17-25.— Pr. Charles Roux, *Quelques notions de pathologie congénitale*, 26-40.— Antoine Lazarus, *Enfance handicapée et avortement*, 41-44.— *Remarques du Conseil National de l'Ordre des Médecins à propos de l'avortement*, 45-52.