

ESTUDIO AGUSTINIANO

Antes "Archivo Teológico Agustiniiano"

Vol. IV



Fasc. I

ENERO - ABRIL

1969

SUMARIO

	PÁGS.
ARTICULOS	
C. MIELGO, <i>Jer 31, 33-34. Vocabulario y estilo</i>	3
MOISÉS M. ^a CAMPELO, O. S. A., <i>Tiempo e historia, presupuestos teológicos e intencionales de eternidad</i>	15
JOSÉ MORÁN, « <i>Mysterium</i> » y « <i>sacramentum</i> » hasta San Agustín ...	79
Z. HERRERO, <i>La relación fundamental en la «Humanae Vitae»</i>	109
TEXTOS Y GLOSAS	
CLEMENTE GARCÍA, O. S. A., <i>Moral y hombre nuevo. Congreso de Moral</i>	131
J. MORÁN, <i>El itinerario de la fe en San Agustín (Semana Agustiniiana en Pavía, 20-24 de abril de 1969)</i>	137
ANDRÉS G. NIÑO, <i>Carta a Cleofás</i>	147
LIBROS	153

ESTUDIO AGUSTINIANO

Antes "Archivo Teológico Agustiniiano"



DIRECTOR : P. L. Cilleruelo.

SECRETARIO : P. Z. Herrero.

ADMINISTRADOR : P. J. Rubio.

REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN :

PP. Agustinos, Paseo de Filipinos, 7.

Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79.

Valladolid (España).

SUSCRIPCIÓN :

España : 180 ptas.

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

Número suelto : 65 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Dep. legal: VA. 413-1966

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

Jer 31, 31-34. Vocabulario y estilo *

El texto sobre la Nueva Alianza ha atraído siempre la atención de los estudiosos¹. Debido a su concentrado espíritu teológico, y a la referencia a este texto que hace el Evangelio de Lucas (22, 20), los autores se han sentido inclinados a considerar este texto como un oráculo de una grandeza inigualable. Por lo mismo el texto tiene que provenir de un espíritu profundo y reflexivo. De ahí la tendencia que se observa en todos los estudios dedicados a estos versículos de considerar a Jeremías como autor de este oráculo, a pesar de que no se duda un momento en calificar de inauténticos los oráculos que preceden (31, 23-30) y los que siguen (35-40).

Cuando, a principios de este siglo, B. DUHM², bien a pesar suyo, creyó imposible mantener la autenticidad jeremianiana de estos versículos, su posición convenció a muy pocos. Críticos tan destacados como C. H. CORNILL³, GIESEBRECHT, etc.⁴, se declararon a favor de la autenticidad. Esta misma opinión siguen manteniendo los comentaristas posteriores de Jeremías en su mayoría⁵.

* Para distinguir el *hé* del *heth*, transcribimos el primero por una *h* cursiva, y el segundo por una *H* mayúscula; la *sh* será el signo del *shin*, la *s* normal, del *sadé*.

¹ Prescindimos aquí de una bibliografía sobre este texto. Baste citar los cuatro últimos comentarios de Jeremías, W. RUDOLF, *Jeremia*. (Handbuch zum A. T. 12), Tübingen 1958; A. PENNA, *Geremia*. (La Sacra Bibbia), Torino-Roma 1954; A. WEISER, *Das Buch Jeremia*. (Das Alte Testament Deutsch 20/21), Göttingen 1966; J. BRIGHT, *Jeremiah*. (The Anchor Bible 21), New York 1965. Ultimamente véanse los trabajos de R. MARTIN ACHARD, "La Nouvelle Alliance selon Jérémie": *Revue de Théologie et de Philosophie* 12 (1962) 81-92; J. COPPENS, "La nouvelle Alliance en Jer 31, 31-34": *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 12-21; P. BUIS, "La Nouvelle Alliance": *Vetus Testamentum* 18 (1968) 2ss.

² B. DUHM, *Das Buch Jeremia*. (Kürzer Handcommentar zum A. T. XI), Tübingen-Leipzig 1901.

³ C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremias*, Leipzig 1905.

⁴ F. GIESEBRECHT, *Das Buch und die Klagelieder Jeremias*. (Göttinger Handkommentar zum A. T. III/2), Göttingen 1907.

⁵ A. CONDAMIN, *Le Livre de Jérémie*. (Études Bibliques), 3 edic. Paris 1936; J. SKINNER, *Prophecy and Religion. Studies in the life of Jeremiah*, 3 edic. Cambridge 1930; A. GELIN, *Jérémie. Lamentations. Le Livre de Baruch*. (La Bible de Jérusalem 23), Paris 1969; W. RUDOLF, o. c.; A. PENNA, o. c.; A. WEISER, o. c.

No obstante, la opinión negativa de B. DUHM⁶ sigue teniendo sus defensores. Aun descartando a MOWINCKEL⁷, para quien toda la colección de oráculos de Jer 30-31 pertenece a una fuente especial, en cuya composición Jeremías no tuvo ninguna parte, WELCH, BIRKELAND, MAY, HYATT⁸ continuaron manteniendo como imposible la paternidad jeremianiana de este texto, que para EISSFELDT debe considerarse simplemente como dudoso⁹.

La dificultad que se encuentra para atribuir el texto a Jeremías es el vocabulario y estilo marcadamente deuteronomista. Es curioso observar que tanto HERRMANN¹⁰, como BRIGHT¹¹ notan esta característica, y mientras esto para el primero es una razón más que suficiente para negar la autenticidad; el segundo, en cambio, no tiene ninguna dificultad en afirmar que el oráculo pertenece substancialmente a Jeremías.

La única solución posible para resolver este litigio es someter el vocabulario y estilo de Jer 31, 31-34 a un estudio detallado, aunque sea breve, que tenga por objeto buscar los paralelos de las formas literarias y de las ideas que aquí se encuentran, en otros escritos del Antiguo Testamento. El análisis del vocabulario y estilo nos proporcionará un medio objetivo para determinar el origen de Jer 31, 31-34, así como el tiempo aproximado de composición.

El versículo 31 comienza con una fórmula bien conocida en el libro de Jeremías: *hnh ymym b'ym n'm Yhwh*, es una expresión característica y estereotipada de la prosa de Jer, donde ocurre 14 veces¹². Exami-

⁶ Ya antes de B. DUHM, varios autores, MOVERS, DE WETTE y HITZIG habían rechazado la autenticidad no sólo de Jer 31, 31-34, sino también de los dos capítulos de Jer 30-31. Puede verse la opinión de estos autores en C. H. CORNILL, o. c. 322-323.

⁷ S. MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremias*, Kristiania 1914, 31s, ha distinguido cuatro fuentes en el libro de Jeremías: *Fuente A* comprende la mayor parte de los oráculos en poesía, de los cuales Jer es autor. *Fuente B* comprende los relatos en prosa de la actividad de Jer y que es atribuido a Baruch. *Fuente C* está formada por los sermones en prosa de estilo deuteronomico. Por último la *f fuente D* comprende precisamente los cap. 30-31, que son una colección de oráculos de origen diverso, que no remonta en modo alguno a Jeremías.

⁸ A. C. WELCH, *Jeremiah, his time and his work*, London 1928; H. BIRKELAND, *Zum hebraischen Traditionswesen. Die Komposition der prophetischen Bücher des A. Testaments*, Oslo 1938, 50; H. GORDON MAY, "Towards an objective approach to the book of Jeremiah: The biographer": *Journal of Biblical Litterature* 61 (1942) 139-155, especialmente 146-148; J. Ph. HYATT, *Jeremiah*. (The Interpreter's Bible V), New York 1956.

⁹ O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956, 439.

¹⁰ S. HERRMANN, *Die Prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel*. (BWANT V/5), Stuttgart 1965, 179-185.

¹¹ J. BRIGHT, o. c. LXXI y CXVIII.

¹² Jer 7, 32; 9, 24; 16, 4; 19, 6; 23, 7; 30, 3; 31, 27.31.38; 33, 14;

nando los lugares donde se encuentra, se advierte que ninguno de ellos es auténtico: los hay claramente deuteronomistas como Jer 7, 32; 9, 24; 23, 7; 30, 3, siendo los restantes inauténticos, aunque no puedan atribuirse con certeza a la fuente deuteronomista de Jer. Lo importante es observar que es una fórmula corriente de los editores del libro.

La Alianza que se anuncia se hará "con la Casa de Israel y con la Casa de Judá". Es una opinión general considerar el inciso "y con la Casa de Judá", como una adición tardía, queriendo su autor con ella incluir a Judá en el ámbito de una promesa hecha primitivamente a Israel del Norte¹³. La razón es, sin duda alguna, bastante fuerte, ya que en el v. 33 sólo se menciona a la *Casa de Israel*. Sin embargo, definir "y con la Casa de Judá" como una adición, quiere decir que el texto existió antes sin esta adición; y esto es muy problemático en el presente caso. Se observa, en efecto, en el libro de Jer, en las partes deuteronomistas, un interés especial en mencionar las dos porciones del pueblo, bien sea en los lugares en que se constata la perversión y apostasía como en Jer 11, 10.17; 32, 30; pero, sobre todo, en los lugares en que se anuncia la restauración y la salvación del pueblo, como en 3, 18; 30, 3; 31, 27; 33, 7.14, mientras que en las partes auténticas de Jer, Israel, o bien significa el Israel del pasado, cuando estaba aún en el desierto (2, 3) o significa simplemente Judá (2, 14.26.31; 3, 20.21.23; 6, 9; 18, 13 (Virgen de Israel = Judá)¹⁴.

Con esto hemos explicado por qué se menciona las dos partes del pueblo en el v. 31, pero no se aclara por qué en el v. 33 sólo se menciona a la Casa de Israel. Para explicar esta desigualdad, es preciso recurrir al texto inauténtico de Jer 32, 30:

"Los hijos de Israel y los hijos de Judá han hecho el mal a mis ojos desde su juventud, los hijos de Israel no han hecho más que provocarme..."

Como se ve bien aquí, se tiene una concepción bipartita del pueblo, que no impide por otra parte el agruparlos a todos bajo el mismo calificativo de "hijos de Israel". Esto es precisamente lo que sucede en Jer 31, 31-34. Por esto, la mención de la Casa de Judá no debe considerarse sim-

48, 12; 49, 2; 51, 47.52. Fuera del libro de Jer ocurre solamente en I Sam 2, 31 (Dtr); II Re 20, 17; Isa 39, 6, y tres veces en Am 4, 2; 8, 11; 9, 13.

¹³ Véanse los comentarios citados de P. VOLZ, W. RUDOLF, A. GELIN.

¹⁴ Hay, sin embargo, un texto en que se mencionan las dos Casas y parece auténtico: Jer 5, 11. En Jer 3, 6s Israel significa Israel del Norte, pero su autenticidad es dudosa, cfr. S. HERRMANN, o. c. 230.

plemente como adición, sino que debe explicarse por la mentalidad deuteronomista, presente en el libro de Jeremías, amante de mencionar expresamente la doble porción de Israel. En esto, probablemente los deuteronomistas son herederos de la concepción bipartita de Ezequiel. Mencionando la Casa de Israel y Judá, manifiestan simplemente la esperanza en la reunión de las dos Casas, esperanza que se perpetuó largo tiempo después del destierro, como lo manifiestan numerosas adiciones en los libros proféticos¹⁵.

El v. 32 tiene un estilo y manifiesta unas ideas muy comunes en la literatura deuteronomista. Baste citar algunos ejemplos: Deut 29, 24:

“Porque abandonaron (*'zbu*) la Alianza de Yahve, Dios de sus padres, la que (*'shr*) había pactado con ellos al sacarlos (*bhwsy'w*) de la tierra de Egipto”.

Muy semejante asimismo es Jer 11, 3-4, cuyo carácter deuteronomista no deja lugar a dudas:

“Maldito el hombre que no escucha las palabras de esta Alianza (*bryt hzz't*), que prescribió a vuestros padres (*'bwtykm*) el día en que les hice salir (*bywm hwsy'y 'wtm*) de la tierra de Egipto...”.

Poco más adelante, pero siempre en el mismo discurso deuteronomista de Jer 11, se constata el fracaso de la Alianza anterior en estos términos:

“La Casa de Israel y la Casa de Judá han roto mi Alianza (*hprw 't bryty*), la que (*'shr*) había pactado con sus padres (*krty 't 'bwtm*). (11, 10).

Las mismas expresiones se sorprenden en Deut 31, 16, aunque aquí Yahve se dirige a Moisés:

“Este pueblo... romperá la Alianza (*hpr 't bryty*), que con él he pactado (*krty 'ttw*).

La misma referencia a la anterior Alianza encontramos en el texto deuteronomista de Jer 34, 13:

¹⁵ Jer 3, 18; 23, 5-6; 31, 1; Ez 37, 15-27; Os 2, 2; Isa 11, 13-14; Mi 2, 12; Za 9, 10,

“Yo pacté una alianza con vuestros padres (*'nky krtty bryt 't 'bwtym*), el día en que les hice salir de la tierra de Egipto (*bywm hws'y 'wtm m'rs msrym*).

Estos son los textos que mayor semejanza manifiestan con el lugar que examinamos de Jer. En todos ellos encontramos las mismas ideas con idénticas expresiones. Su procedencia deuteronomista es indudable, dados los lugares citados del Deut y el hecho de que ocurran tales expresiones en aquellas partes de Jer, comúnmente atribuidas a la tradición deuteronomista (MOWINCKEL, fuente C).

Si examinamos más detenidamente las diferentes expresiones que integran los textos citados, más evidente aparece aún la semejanza con la literatura deuteronomista.

“*La Alianza que pacté con vuestros padres*”, es una frase, que aparte de los lugares citados aparece sólo en el Dtr: Jue 2, 20; II Re 17, 15; frase por cierto, muy parecida a la asimismo frecuente en el Dtr: “*alianza que juró a tus padres* (Deut 4, 31; 7, 12; 8, 18; 29, 12); de idéntico sentido es la siguiente: *los preceptos que impuse a tus padres* (Jue 3, 4; II Re 17, 13).

La expresión “*rompieron mi Alianza*” (*hprw 't bryty*), predomina en los lugares deuteronomistas o influenciados por esta corriente, como Deut 31, 16.20; Jue 2, 1; Jer 11, 10; 33,20. La emplea asimismo la tradición sacerdotal (Lev 21, 15 y Gen 17, 14) y Ezequiel, cuya relación con el ambiente sacerdotal es conocida (Ez 16, 59; 44, 7). Muy semejante a esta expresión es la siguiente, que también emplea el Dtr: “*transgredieron mi Alianza*” (*'brw 't bryty*), Jos 7, 11; Jue 2, 20; II Re 18, 12 (Cfr. Ez 16, 59), aunque ya Os 6, 7 la había empleado.

Hemos visto anteriormente que en algunos textos, concretamente en Deut 29, 24, Jer 11, 4; 34, 13, a los que debe añadirse I Re 8, 9, se habla de una Alianza pactada con los padres en el momento de la salida de Egipto. Esta misma idea aparece en el texto que examinamos. M. NOTH ha llamado la atención sobre estos pasajes, indicando que no necesariamente debe verse aquí una alusión a la Alianza del Sinaí, sino que quizá el hecho mismo de la salida de Egipto es un acto de la conclusión de la Alianza¹⁶.

¹⁶ M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 50, nota 162. Esta opinión depende manifiestamente de la tesis del autor sobre la separación primitiva entre la tradición del Sinaí y la tradición de la Salida de Egipto,

Limitándonos a nuestro propósito de hallar las relaciones literarias entre el texto de Jer con los otros escritos del Antiguo Testamento, digamos simplemente que esta idea tan singular aparece única y exclusivamente en la literatura deuteronomista; lo cual es un indicio más a favor del origen deuteronomista de Jer 31, 31-34.

En los textos arriba citados, la construcción es distinta de Jer 31, 32. Aquí se alude a la mano fuerte de Yahve que salva al pueblo: *bywm* *hñzyqy bydm*. Esta expresión recuerda evidentemente el giro estereotipado del Dtr, cuando habla de la potencia de Yahve sacando a Israel de Egipto: *con mano fuerte y brazo extendido* (Deut 4, 34; 5, 15; 7, 19; 11, 2; 26, 8, etc.), o simplemente *la mano fuerte* (Ex 3, 19; 6, 1 bis; 13, 9; todos ellos retocados por el Rdtr; Deut 6, 21; 7, 9, 26). Pero incluso no faltan lugares estilísticamente más próximos a nuestro texto. Se trata de Ex 13, 3-14-16 reconocidos unánimemente como textos refundidos por el Rdtr, en los que leemos: "con mano fuerte os hice salir" (*ky bñzq yd*).

Un indicio más de la influencia deuteronomista es el uso del *Hiphil* del verbo *Ys'*, para indicar la Salida de Egipto, y que ha sido exhaustivamente estudiado por P. HUMBERT¹⁷. Resumiendo sus conclusiones, digamos que el uso de este verbo con este significado concreto es totalmente ausente de la literatura profética antes de Jer. Este profeta lo usa repetidas veces (7, 22; 11, 4; 31, 32; 32, 21; 34, 13), pero todos estos textos son deuteronomistas. Por el contrario, la literatura deuteronomista emplea frecuentísimamente esta forma verbal para designar la salida de Egipto: HUMBERT ha contado hasta 25 casos de uso de este verbo en el Deut y en la obra histórica del Dtr, además de los lugares citados de Jer.

El v. 32 termina con una frase breve y rara, introducida por *waw*, que aquí parece tener un valor enfático¹⁸: "Siendo así que yo soy su Señor: *w'nky b' lty bm*"¹⁹. Exactamente la misma frase se encuentra en Jer 3, 14, que es un lugar inauténtico y posterior, elaborado por el Dtr²⁰. No cabe duda alguna de que el término *b' l* ha sido elegido deliberadamente. Israel rompió la Alianza, mediante la cual se comprometió a

¹⁷ P. HUMBERT, "Dieu fait sortir. Hiphil de *yasa'* avec Dieu comme sujet": *Theologische Zeitschrift* 18 (1962) 357-361.

¹⁸ P. JOÜON, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Rome 1947, 177n.

¹⁹ Dado el lugar paralelo de Jer 3, 14, creemos preferible la traducción dada a la que hacen los LXX = $\eta\mu\epsilon\lambda\eta\sigma\alpha$

²⁰ Cfr. S. HERRMANN, o. c. 205s.

temer únicamente a Yahve. La transgresión de la Alianza consistió en dejarse llevar de los dioses extranjeros (*'lhym 'hrym* = refrán característico del Dtr), entre ellos precisamente el dios *Baal*. Y así el verdadero *Baal* de Israel (Yahve) fue desposeído de su categoría²¹.

Una vez que en el v. 31 se ha anunciado una nueva Alianza, y en el v. 32 se ha dicho que la nueva no va a ser como la Alianza hecha con los padres, y que estos mismos quebrantaron, el v. 33 determina en que consistirá el nuevo Pacto. El primer elemento consistirá en que Dios pondrá la ley en el interior del pueblo y la escribirá en su corazón.

Como se ve, aparece aquí la noción deuteronomista de Alianza: Ley y Alianza son para esta corriente ideas sinónimas. Alianza es la entrega de la ley²². Semejante concepción de la Alianza ya estaba implícita en el v. 32 bajo la expresión "quebrantaron la Alianza", que no significa otra cosa que quebrantar la ley.

Esta ley debe ser *escrita*. La escritura de la ley es un presupuesto absolutamente necesario en la concepción jurídica que la escuela deuteronomista tiene de la Alianza. Deut 4, 13 hablando de la Alianza en el monte Horeb, recuerda a Israel que Dios entonces les "anunció la Alianza y les mandó ponerla en práctica"; esta Alianza no era otra cosa que el Decálogo *escrito* "en las dos tablas de piedra". En la Alianza hecha, según el Dtr, con ocasión de la entrada en Canaán, de nuevo se insiste en que todas las palabras deben ser *escritas* en grandes piedras (Deut 27, 2-8). Igualmente en la Alianza concluída en Sikem, por medio de Josué, las leyes y decretos son *escritos* en el libro de la ley de Dios (Jos 24, 26). En el comienzo de la Monarquía, el derecho del reino, es *escrito* en un libro y depositado delante de Yahve (I Sam 10, 25; I Sam 10, 17-27, ha sido elaborado por el Dtr). Con ocasión de la renovación con Josías encontramos igualmente que el contenido de la Alianza no es otro que los

²¹ Como Jer 31, 31-34 tiene un sabor deuteronomista tan marcado, creemos justificada la interpretación que hemos dado del verbo *b' l* en este lugar. Sabido es, por otra parte, que los profetas frecuentemente hablan del amor de Yahve al pueblo bajo la imagen de las relaciones matrimoniales. Casi al mismo tiempo que Jer 31, 31s o quizá antes, el II Isaias (54, 1-5) llama a Yahve *baal* (= esposo) del pueblo. En Jer 31, 32, sin embargo, nada permite suponer que se esté empleando esta imagen.

²² M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien I.* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswiss., Kl., XVIII, 2, 1943) 101. Pueden verse algunos textos en que *bryt* es sinónimo de *twrh*, de *Hq*, de *mswh* en J. BEGRICH, "Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform": *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 60 (1944) = *Gesammelte Studien zum Alten Testament.* (Theologische Bücherei 21), München 1964, 65.

“mandatos, instrucciones y preceptos” *escritos* en el libro (II Re 23, 3).

Conforme a esta mentalidad, también la Nueva Alianza, o Tora debe ser registrada por escrito, pero no en un libro, sino en el *corazón* del israelita (*‘l lbm*).

Con frecuencia se ha visto en este detalle un elemento completamente nuevo en el Antiguo Testamento; sin embargo, esta afirmación del v. 33 es el resultado de un proceso de reflexión de la escuela deuteronomista. Si bien en el Deut se habla muchas veces del libro de la Alianza, sin embargo, esta corriente quería interiorizar la ley lo más posible. No sólo se insiste en que el israelita debe amar a Dios “con todo el corazón, con toda el alma y con toda la fuerza” (Deut 6, 5), sino que además dice que estos preceptos deben quedar fijos en el corazón (*whyw... ‘l lbbkm*) (Deut 6, 6). Más adelante repite que deben *colocar* la ley en el corazón (*wsmtm... ‘l lbbkm*) (Deut 11, 18). Y en Deut 30, 14 vuelve a insistir de nuevo en la misma idea: “Porque esta palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón para cumplirla” (*bpyk wlbkk*). Estos textos son explícitos y permiten adivinar el ambiente en que nació Jer 31, 33.

Paralelamente, en Babilonia, y aproximadamente al mismo tiempo el II Isa demuestra no estar muy lejos de esta corriente: “Escuchadme, vosotros, que conocéis la justicia, pueblo que *llevas mi ley en tu corazón*” (*‘m turty blbm*)

No son extraños a esta línea de pensamiento los lugares de Ez y Jer en los que se habla, no ya de una inscripción de la ley en el corazón, sino del don de un *corazón nuevo*²³ al pueblo de Israel: Ez 11, 19; 18, 31; 36, 26; Jer 24, 7; 32, 39. Cfr. Ps 51, 12-14. Se trata en estos textos de una teología explícita, que tienden a interiorizar la ley, al igual que Jer 31, 33.

La relación del lugar que examinamos con los textos últimamente citados de Ez y de Jer, no puede ponerse en duda, toda vez que en casi todos ellos después de la afirmación de la interiorización de la ley transcriben, como en nuestro lugar, la fórmula de la Alianza: “Yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo”. Esta fórmula es frecuente en Jer (7, 23; 11, 4; 13, 11 (resumida); 24, 7; 30, 22; 31, 1.33; 32, 38). Ninguno de

²³ En Ez 11, 19 el texto hebreo habla de un corazón *solo*, mientras que los LXX leen un corazón *distinto*. Por los lugares paralelos de Ez 18, 31 y 36, 26 es preferible leer también en Ez 11, 19 corazón *nuevo*. Quizá haya que decir lo mismo de Jer 32, 29.

estos textos es auténtico, siendo algunos de ellos deuteronomistas, y otros posteriores. Es asimismo frecuente en Ez y en textos exílicos²⁴. Es, pues, un indicio más del sabor deuteronomista de Jer 31, 31-34, como lo demuestra su uso en la literatura deuteronomista y en los lugares citados de Jer. De este modo, el contenido de la Nueva Alianza es sencillamente que Yahve sólo será el Dios de Israel, que a su vez será su pueblo. Esto es precisamente la esencia del mensaje deuteronomista (Deut 6, 4ss). Ahora se ve por qué Jer 31, 32 hablando de los padres que han roto la Alianza, usa el término *b' l*, aplicándolo a Yahve. Este únicamente debía ser el Dios de Israel, y en su lugar aceptaron a *Baal*.

La esencia, pues, de la Alianza se expone en un lenguaje que recuerda grandemente la mentalidad deuteronomista.

El v. 34, por su parte, saca las consecuencias de esta nueva Alianza. Habiendo sido escrita la ley en el corazón de cada uno, los fieles no tendrán que recordarse mutuamente el servicio de Dios, porque todos, desde el más pequeño hasta el mayor, conocerán a Yahve.

Este detalle parece estar en relación también con el Dtr. Esta corriente presenta a Moisés como el hombre que ha enseñado la ley al pueblo de Israel (Deut 4, 5-10-14; 5, 28; 6, 1) y, asimismo insiste también en que el israelita debe enseñar y transmitir a sus hijos cuanto ha recibido: "Pero anda con cuidado y guarda tu alma, para que no olvides las cosas que han visto tus ojos y se aparten de tu corazón durante los días de tu vida, antes bien, *dalas a conocer a tus hijos y a los hijos de tus hijos*" (Deut 4, 9; cfr. 4, 10; 6, 7; 11, 29). Como resultado de la interiorización de la ley, este medio no será necesario.

Curiosamente debemos observar que una idea semejante aparece en el II Isa. En el tercer poema del Siervo de Yahve leemos: "Cada mañana despierta (Yahve) mi oído para que oiga como discípulo (*klmwdym*). El Señor Yahve me ha abierto el oído y yo no he resistido" (50, 4-5). Más adelante es más explícito: "Todos tus hijos serán discípulos de Yahve (*lmwdy Yhwh*)" (54, 13).

El conocimiento de Yahve que todos tendrán, no es solamente teó-

²⁴ Ez 11, 20; 14, 11; 34, 24; 36, 28; 37, 23-37. Con algunas variantes en Ex 6, 7 (P); Deut 29, 12; II Sam 7, 24 (Dtr). Se puede adivinar en Deut 26, 17-18. La fuente de esta fórmula parece ser Os 1, 9; 2, 25. Su uso estereotipado en Ez y Jer, y en el Dtr es propio del destierro. En efecto, como muy bien nota BUIS, la fórmula es concebible cuando se presenta la alianza, o cuando ella ya no es vivida porque sus elementos han desaparecido, P. BUIS, "La nouvelle Alliance": *Vetus Testamentum* 18 (1968) 4.

rico, sino que lleva consigo amor, relación amical, que son los elementos que predica el Dtr, como hemos visto.

La fórmula usada aquí, "conocer a Yahve", en acusativo es distinta de la que emplea Ez "para que sepáis que yo soy Yahve", frecuentísima en este profeta²⁵.

La fórmula en acusativo parece ser original de Oseas (2, 22; 5, 4; 6, 3; 8, 2; 13, 4), de quien depende Jeremías, que en sus textos auténticos emplea también esta expresión (2, 8; 4, 22 (5, 4-5; 8, 7); 9, 2.5.23; 22, 16²⁶). Encontraríamos aquí, por fin, una expresión jeremianiana. Sin embargo, el Dtr conoce también estas ideas, sin duda alguna recibidas de Os y Jer. Constantemente el Dtr predica el conocimiento de Dios único (Deut 4, 35-39; 7, 9; 29, 5; Jos 3, 10), al mismo tiempo que reprocha a Israel haber servido a *dioses que no conocieron* (Deut 11, 28; 13, 3-7-14; 28, 64; 29, 25; 31, 17²⁷). Bien, es verdad, que los textos anteriormente citados del Deut, usan una fórmula que no es propiamente en acusativo, sino que es más parecida a la de Ez. Sin embargo, también el Dtr conoce la fórmula de Os y Jer (Jue 2, 10; I Sam 2, 12). Por otra parte, si bien ambas expresiones son distintas gramaticalmente, ambas tratan de la misma idea: conocer a Yahve que predicaba Os y Jer no es otra cosa que conocer que Yahve es el Dios único, que es lo que constantemente predica el Dtr.

Una segunda consecuencia de la nueva relación amical entre Dios y el pueblo será que Yahve perdonará todas las iniquidades y no recordará más los pecados.

El verbo empleado con el significado de perdonar es *slh*, que es un término técnico con este significado preciso.

Si observamos el uso de este verbo en el Antiguo Testamento, notamos su ausencia en las fuentes antiguas del Pentateuco²⁸, así como en los profetas preexílicos con la única excepción de Am 7, 2. Por el contrario, el término es más usado en la literatura deuteronomista: Deut 29, 19; I Re 8, 30.34.36.38.39.50 (= II Cr 6, 21-25-27-30-39); II Re 5,

²⁵ Sobre esta fórmula véase W. ZIMMERLI, "Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiels": *Gottes Offenbarung. Gesammelte Studien*. (Theologische Bücherei 19), München 1963, 70ss.

²⁶ Jer 16, 21 usa una fórmula parecida a la de Ez; el texto es inauténtico y escrito bajo la influencia del II Isa. Jer 24, 7 usa las dos fórmulas, la de acusativo y la de Ez. También es inauténtico.

²⁷ La misma expresión en textos deuteronomistas de Jer 7, 9; 19, 4; 44, 3.

²⁸ Se encuentra en Ex 34, 9 y Num 14, 19-20 en el conjunto de la obra J, pero son adiciones secundarias de un redactor Dtr. Cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Moses. Exodus*. (Das Alte Testament Deutsch 5), Göttingen 1961, i. l.

18-18; II Re 24-4. También está presente en el libro de Jer: 5, 1.7 (auténtico); en el volumen de Baruch, Jer 36, 3, y en otros dos textos inauténticos, Jer 33, 8; 50, 20. Contemporáneamente lo usa una vez Isa 55, 7²⁹. Como se ve el término es relativamente frecuente durante el destierro.

Examinemos el contenido de los textos citados. Ex 34, 9 y Num 14, 19-20, son una súplica de Moisés dirigida a Dios para que Este perdone. En Am 7, 2 no se trata de verdadero perdón, sino de dilación del castigo. Tampoco en II Re 5, 18-18 aparece el verdadero perdón: se desea simplemente, y la respuesta no es una clara concesión del perdón. En cuanto a Jer 5, 1.7 la cuestión es más complicada. Quizá en el v. 1 sea una adición del v. 7. El sentido de todo el párrafo parece ser que el pueblo no merece el perdón, porque no sigue el camino de Yahve, siendo rebelde y apostatando de su fe. En Jer 36, 3 aparece el perdón, pero en este caso está ligado a la conversión, que debe ser previa. Muy semejante a este lugar es Isa 55, 7: "Deje el malo su camino, el hombre inicuo sus pensamientos y vuélvase a Yahve, que tendrá compasión de él, a nuestro Dios que será grande en perdonar". Cinco veces ocurre este término en la oración de Salomón (I Re 8), donde se pide que Dios perdone. Perdón que se conocerá, si Dios hace volver al pueblo del destierro (I Re 8, 50). Por el contrario, solamente en Jer 31, 34; 33, 8; 50, 20 aparece el perdón, como un don que Dios regala, como una acción definitiva que Dios concede independientemente de la acción humana. No se menciona ninguna condición previa. De estos tres textos, los dos últimos son inauténticos. Como, por otra parte, el término *slh* es frecuente en la literatura Dtr, surge la sospecha, confirmada por lo anteriormente dicho, que también este texto es de origen Dtr. No se debe considerar el perdón de Dios, como un don puramente espiritual. Es propable, a juzgar por los lugares citados de I Re 8, que el perdón lleva consigo la restauración del pueblo. Esto se indica, cuando se presenta el nuevo orden bajo la imagen de Alianza.

El verbo *slh* en nuestro lugar está en paralelismo con *l' zkr*, que es un rodeo para expresar la misma idea. Esta expresión aparece también en Isa 43, 25, en paralelismo con *mhh*, término que corresponde en cuanto a su significado con *slh*³⁰.

²⁹ Aparece asimismo en Lam 3, 42; Dan 9, 19; Ps 25, 11; 103 y 12 veces en P.

³⁰ Conscientemente hemos prescindido del examen de otros términos o expresiones que indican perdón, ya que nos limitamos al estilo literario de Jer 31,

Por fin notemos que la preposición *le* para indicar el acusativo es un empleo exílico y posterior al destierro, donde sin duda alguna hay que ver una influencia del arameo, en cuya lengua efectivamente esta partícula indica el acusativo³¹. Este uso de *zkr* con *le* se encuentra únicamente en textos tardíos: II Cr 6, 42; Ps 25, 7; 136, 23³².

Habiendo llegado al final de nuestra encuesta no nos queda otra cosa que constatar que el texto es completamente deuteronomista, y que no tiene nada que ver con Jeremías. La escuela del Dtr ha dejado profundas huellas de su teología en el libro de este profeta, y el texto examinado debe considerarse como una prueba más de esta influencia.

Si el Dtr dejó plasmada en su obra histórica su teología del pasado, en el libro de Jer dejó asimismo impresas las mismas ideas, pero con frecuencia, referentes al futuro, como en el texto presente. Jer 31, 31-34 es un intento de superar no sólo la situación exílica, sino también el estado religioso existente durante la época monárquica. A este fin se señalan como elementos de la nueva relación con Dios, la inscripción de la ley en el corazón por parte de Yahve, así como el perdón pleno de las infidelidades anteriores y el olvido total de las apostasías.

La seguridad con que se pronuncia sobre el futuro, nos da pie para determinar aproximadamente el tiempo de su composición. Sabido es que el Dtr en su obra histórica es más bien reservado sobre el futuro del pueblo. La noticia sobre la liberación del rey Jojachin (II Re 25, 27-30) deja el ánimo abierto a la esperanza³³. Por el contrario, en Jer 31, 31-34, ya no hay reserva, sino seguridad plena, es más la restauración se da por descontada. Por lo mismo, creemos que el oráculo debe colocarse en los últimos años del destierro, o incluso después, una vez que los desterrados habían comenzado a volver a la patria.

C. MIELGO

31-34. Remitimos a la obra de J. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im A. T. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Bern 1940, 49-78; 110-123, donde se examinan otras expresiones que significan perdonar.

³¹ L. KOEHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon in V. T. libros*, Leiden 1953, s. v. 18b.

³² Es dudoso si en Ex 32, 13 y Deut 9, 27 la partícula *le* indica el acusativo. De todas formas Ex 32, 13 es atribuido a un redactor Dtr. Cfr. M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 33, nota 113.

³³ G. von RAD, "Die deuteronomische Geschichtstheologie in den Königsbüchern": *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. (Theologische Bücherei 8), München 1965, 203.

Tiempo e historia, presupuestos teológicos e intencionales de eternidad

A.—TIEMPO E HISTORIA.

¿Qué es el tiempo? Una pregunta que atormentó y sigue atormentando a las inteligencias humanas. Se ha pensado mucho, se ha escrito mucho y se ha discutido muchísimo; y la pregunta aún sigue en pie, sin una definición concreta y satisfactoria para todos. San Agustín también se la hizo; discurrió mucho sobre el tema, y terminó por decir con sinceridad: “Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”¹.

¿Existe el tiempo como un algo, como ser, o como cualidad del ser? Si fuera algo, ya sabríamos a qué atenernos. ¿Será más bien una cualidad del ser? San Agustín lo hace coincidir con *una cierta distensión del ánimo*², de la vida; y de la vida tomada no sólo en cada hombre, sino en el conjunto de la humanidad. Al igual que hizo Ortega; porque para Ortega y Gasset la radicalización del tiempo viene precedida por la radicalización de la vida. Sólo la vida explicaría el tiempo, o los seres vivos, mejor; pero los seres vivos en sucesión constante y en contingencia. Dios —no es contingente— no tiene tiempo³, y es vida. Dios es vida y fuente de la misma; el tiempo y la vida en El se unifican y estrechan de tal modo, que, originando el tiempo, en El no son causa de tiempo. Dios está por encima de toda sucesión, si es que el tiempo es sucesión. Dios es, simplemente: un presente eterno⁴. Tanto, que, para que pueda

¹ *Conf.* XI, 14, 17, PL. 32, 816.

² *Conf.* XI, 23, 30; 26, 33, PL. 32, 821 y 822.

³ *De gen. contr. Manich.* I, 2, 3, PL. 34, 174-175. En las *Confesiones* y en casi todas las obras contra los maniqueos habla de la eternidad de Dios, como no sujeto al tiempo y autor del mismo.

⁴ *Conf.* I, 6, 10; XI, 13, 16, PL. 32, 665; 815.

haber tiempo, tiene que haber un no-tiempo: una eternidad, el no-sucederse los momentos en la vida.

Esta distensio es una *passio*, que surge de una *actio*, de una puesta en acción presente, y que quedaría definida así: *distensio* = *passio-actio*. Es un sufrir el presente, sentido en sí mismo. Por eso, para San Agustín, el tiempo es *extensio*, algo longitudinal, que, al intensificarse, se convierte en sufrimiento —*passio*—, como una toma de consciencia de que algo le pasa en la intimidad, dentro del *si-mismo-ánimo*. Esta *distensio animi*, es extiende, desde el *presente-actio-passio*, hacia el pasado y hacia el porvenir; y cuando se *tiende* en el pasado, hasta puede disiparse, relajarse, olvidándose. Por otra dimensión del ánimo existe en la intimidad humana, no longitudinal-horizontal, sino vertical, que, en lugar de apagarse por el *estiramiento*, se concentra o se contrae en altura: es la *atentio*, o *intentio*, la presencia de consciencia de cada instante, cuando la *atentio* es más intensa.

San Agustín es muy amigo de la concordia-interés de contrarios. Y al hablar del tiempo la tiene muy en cuenta. El hombre está colocado en un lugar medio —*síntesis*— entre el tiempo y la eternidad. El se siente pecador, como todo hombre; y por serlo, es terreno de gracia-eternidad —amor infinito de una misericordia infinita— y estadio de pecado —temporalidad de la contingencia, historia de lo mudable—. El pecador siente necesidad de salvación —contingencia que reclama estabilidad de gracia—, y que es campo propicio para que el amor de Dios actúe en él para asumirlo-levantarlo. El hombre viene a ser el demiurgo platónico, la abundancia más pobre. Con esta carga en la consciencia de sí, trata de llenar el vacío de su vida con la aspiración a lo infinito y a lo eterno; radicando él en un mundo de cambios, suspira por la inmortalidad de lo perenne, y trata de situar el centro de su ser todo en las alturas de lo permanente-eterno.

Hay que buscar una solución a estos dos tirantes humanos —lo horizontal y lo vertical— y no la encontraremos más que en la muerte, cuando lo longitudinal se centrará plenamente en lo vertical. Cuando se acaba la vida en el mundo, ya no hay ni pasado, ni porvenir; todo será un estar en presencia, todo en todo a la vez. Y la razón es la siguiente: el tiempo pasa, los instantes se van, precisamente porque, siendo ésa su condición de ser, nos indican con ella que una presencia *stante* nos aguarda. Sólo se comprende la esperanza-futuro con la llegada de lo que esperamos —presencia del amar— se nos haga presente en el

gozo. Experimentar la plenitud del presente es el gozo eterno. Ya la esperanza desaparece en la llegada, porque no se puede ya concebir la búsqueda en el seno de la plenitud, a no ser que la forma de un dichoso descubrimiento nos haga caer en la cuenta de lo que ya poseemos. Nunca nos es dado gozar en el tiempo, ya que eso mismo exigiría una pasada del tiempo. Porque amamos la presencia, por eso mismo el alma es lo que constantemente nos identifica en las fluencias del instante.

La *espera* y la *esperanza* definen, no dos momentos del tiempo, sino dos direcciones del espíritu. La *espera*, perteneciendo al orden del deseo —*desiderium*— es dirección al futuro, pero con una carga de materialidad-bien, felicidad, gusto y placer. La esperanza nos orienta y sumerge en lo infinito. Encerrando la esperanza un deseo —*studium, votum, amor*—, al estar orientada hacia bienes intemporales, es más certeza que deseo, porque, como certeza, en ella encontramos un no sé qué de posesión anticipada, y que no implica confusión alguna. “Esperar es aguardar lo que no puede defraudarnos” —ha dicho J. Guittou—. La espera entraña la imperfección del paso de los momentos del tiempo, en los que nunca estamos seguros de alcanzar lo que esperamos. La esperanza debe su incertidumbre, principalmente, a la debilidad de la voluntad humana, porque si se está siempre en la firmeza del hacer noble, la esperanza se convierte ya en certeza, porque es visión clara del entendimiento y convicción profunda de la voluntad. La esperanza ya casi posee; la espera engendra inquietud con las horas lentas. La esperanza siempre está atravesada de la *paciencia*, que es sabiduría para la esperanza, porque el que es paciente siempre está también atravesado de esperanza. Esperanza y paciencia andan siempre juntas y a la par.

Sigamos con la *distensio animi* de San Agustín. Es muy importante para el Obispo de Hipona saber qué es el tiempo, y poder nosotros comprender también qué entiende y cómo estudia la historia. San Agustín hace mucho hincapié en el tiempo presente; tanto, que llega a decir que sólo existe el tiempo-presente, y casi ni el presente, porque nada más pensarlo, se nos va⁵. Hay un *presente-presente*, *presente-pasado* y *presente-futuro*⁶. El pasado ya no nos pertenece, porque no existe. El futuro aún

⁵ *Conf.* XI, 11, 13; 15, 18-20, PL. 32, 804; 816-817.

⁶ *Tempora sunt tria: praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus continuitas, praesens de futuris expectatio (Conf. XI, 20, 26, PL. 32, 819).*

no es. Luego, lo presente, la presencialidad es importante para explicar lo histórico y el hombre. Todo tiene un sentido; pero desde la radicalización del presente: el pasado *fue* presente; el futuro será presente y pasado. No son ni futuro ni pasado, si no se los relaciona con un presente; y el presente no se explica más que por sí mismo, no por el pasado ni por el futuro, por sí solo. No en vano es un remedo de lo eterno. Eso es el presente: señalización de la eternidad, o desaparición del tiempo. Extraña cualidad la del presente, que en su misma actualización temporal tiene abierta la dirección a la cierta intencionalidad al *Ser-Presente*, a Dios-Eterno.

Luego, no se puede considerar, en sentido agustiniano, la historia, sino sólo la significación de presente y de acción. No es futurista San Agustín; le gusta la realidad tangible, como la verdad siempre presente. Si considera algunas veces a la historia como la *magistra vitae*, es sólo en función de un presente didáctico y dinámico, y no en sentido futurista como a primera vista parecería. La historia como recuerdo no le interesa a San Agustín, ni a nosotros. El recuerdo, como recuerdo, no es vida, no influye en la acción, ni en la salvación. Tampoco podemos ver matiz alguno preterista en la interpretación agustiniana de la historia. La historia es un poema humano⁷; y, como poema, realización por la técnica de la antítesis⁸, en la que los contrastes realzan las creaciones humanas⁹. La presencia le llena por completo, porque es el reino de la verdad, que es lo que es¹⁰.

El hombre también es un presente; y si lo es, ¿son las cosas las que se le van cargando, o es él el que se extiende sobre las cosas? En los dos casos es el hombre presencialidad y presencialidad no-pasiva, sino actuante, que se va haciendo en el presente, en cada instante. Sólo así es el hombre creador de la historia, e historia misma. Si el hombre es acción y vida, éstas sólo significan en el presente; el hombre lo mismo, cuya es la vida y la acción. Es que vida y acción sólo pueden ser presente; y las vidas que fueron y las acciones que se realizaron, sólo toman significación en relación al presente, porque fueron presentes, porque fueron

⁷ *De ver. Relig.* 22, 43, PL. 34, 140.

⁸ *De civit. Dei* XI, 18, PL. 41, 367-368.

⁹ Así va transcurriendo la hermosura de las edades, cuyas partículas son aptas para cada una a su tiempo, como un gran cántico de un inefable artista para que los que adoren dignamente a Dios pasen a la contemplación eterna de la hermosura mientras dura el tiempo de la fe (*Epist.* 138, I, 5, PL. 33, 527; *Ibid.* 166, 5, 13, PL. 33, 726).

¹⁰ *Solil.* II, 4, 5, PL. 32, 887-888.

y se realizaron en el presente suyo, y por eso pueden ser *presente-memoria*, recuerdo. Porque el presente, en su sentido esencial radical, se plantifica, como saliéndose del tiempo *discurrente*; por eso mismo, es reducible a la acción. Si el hombre es un hacerse, es porque se *actualiza* y se constituye en sí mismo en su presente dado y tomado. El presente no es el *tiempo-ahora*, ni la *duración-instante*, es una imposición del sí en el *sí-mismo*, del hombre en el ahora. Si existe algo, es porque algo nos es presente. El *sernos-presente* para nosotros, eso es el tiempo. El ser yo en las cosas, y el ser las cosas en mí, eso es mi tiempo: yo soy presencia, y ellas me son presencia. Así, todo mi pasado y todo mi futuro, en mí, sólo tiene valor, porque el pasado me fue presente y el futuro me lo será. Luego la historia humana también es un presente, y presente irrepetible.

Los hechos, en independencia, no tienen historia; son opacidad, no dicen nada; hay que estudiarlos, no en el pasado, sino en un presente, en el suyo y en el mío. Así lograremos el significado de posición humana y de libertad humana al realizarse y al comprenderlos.

Si los miramos como puro pasado, ya no son. Sólo cobran razón de verdad en presente. Siendo el hombre actualización de sí, en virtud de su persona y de su razón libre, es por lo que el hombre, a lo largo de su vida-existencia, es siempre el mismo: se está siempre presente a sí mismo, siempre, poseyéndose como la misma idéntica persona.

Sólo el presente nos explica la razón y hasta el ser del hombre, que necesita estar en acción constante —y lo está siempre—, para mantenerse en *sistencia*. El *estar-en-acción*, que es el presente, se orienta y desarrolla en el hacerse del hombre, incluso intelectualmente. Y si el hombre se hace en el presente, es porque siempre actúa en el presente, y porque se define en *su* presente, que es el hacerse o constituirse el hombre. Luego, por ser el hombre un hacerse y porque se hace en *su* presente, el presente define al hombre como un ser que se hace lo que es.

Este hacerse del hombre no se conforma en el presente al estilo griego, elástico, que es implantación de lo humano en un estancamiento inoperante, o meramente contemplativo, como expresión de normas dadas, sino que nuestro presente es constitución y actualización de acción interna y externa. La autocreación del hombre, por ejemplo, en sentido helénico, no significa una propulsión a la acción, sino a una contemplación, que es estatismo, en parada, no es el operar activo y decurrente o recurrente de nuestra concepción humana del hombre, concepción también agustiniana. Sólo con esta acción de esfuerzo en cada presente el

hombre separa su ser del ser *indeterminado* de las cosas. Este hacerse entraña en el hombre, además del presente, una intencionalidad de trascendencia hacia algo superior a él. Si no fuera el hombre en el presente, todo él quedaría inmerso en el mundo de la inmanencia, como lo otro que no es él. Esta intencionalidad la posee gracias a que su presente lo coloca en libertad, como posibilidad de acción, de esta o de otra manera. Porque el hombre es un hacerse, no es *aún un hecho*, sino un *factible*; de ahí su posibilidad, que le regala la libertad de su persona racional, o su racionalidad, que es siempre un presente-tiempo humano.

Se ha venido definiendo al tiempo como una duración, o una sucesión de instantes. Para nosotros lo importante en el tiempo no es la duración ni la sucesión, sino el instante, lo que *instat* —lo que está, lo que se pone o se halla delante, en o sobre—, eso que dura y que no es la duración: eso es el tiempo. Ahora bien, ¿qué cosa, o quién *está en, se pone, o se halla en o sobre*? ¿El tiempo, el instante, el presente? No; de ninguna manera. Soy yo, somos nosotros los que nos ponemos, o nos hallamos, o nos *estamos en; o sobre, o delante*. Nadie más, ni ninguna otra cosa. Las cosas no se ponen, las colocamos o las encontramos nosotros. Lo que queda entre el pasado y el futuro será el presente; y yo hago mi presente, porque me inserto en él. Si esto es así, nos quedamos con el tiempo puro, como con una reducción fenomenológica, que se nos da en la intimidad de nuestra conciencia. El tiempo es abstracción nuestra. Pero, no; no creamos nosotros el tiempo; el tiempo se nos da, se nos impone, o nos lo encontramos. Luego, es algo. ¿Qué es? Eso: tiempo presente y nada más. El tiempo no es división de instantes que pasan; es eso que siempre está en nosotros, que nosotros asumimos en la intimidad. Luego, para mí ya no es abstracción, ni algo en *puridad*: es algo real, porque yo sólo tomo o pienso realidades, aunque sean de tipo ideal. Además, todo lo que existe es real; y el tiempo existe; nada más cierto.

El pasado y el futuro no se comprenderían sin una relación de presente. El pasado es real, porque se hizo presente alguna vez; y, desconectado del presente, sería pura ilusión; no abstracción, sino ilusión. Es pasado, no porque haya dejado de existir en el presente, sino porque desde mi presente lo miro ya como pasado; y que puede influir en mí sólo con relación de presente, no como pasado u ocurrido. Si es algo real, es porque es actual, y lo actual sólo opera en el presente. Así, el pasado, actualizado en un presente, sólo puede ser hecho histórico, porque una relación lo une con el presente.

El futuro, si es que se puede conocer —predecir sería lo propio—, lo conocemos desde el presente. El futuro es radicalmente esperanza. La esperanza está en nosotros que esperamos, y que en nosotros se nos da como una cuasi-realidad. Al tender hacia algo, que no está a nuestro alcance, nos lanzamos, y en nuestro lanzamiento realizamos la esperanza, porque es creencia de realidades posibles. Lo mismo que para el pasado —que es lanzamiento hacia atrás por el recuerdo-memoria de quien es presente—, con el futuro sucede algo parecido: sólo quien esté presente puede lanzarse hacia adelante, desde el presente, hacia el porvenir, y afianzarse en la *esperanza, creyendo* que va a conseguir una realidad. Esperanza y creencia son postulados de futuro. De tal forma, que para conocer cómo será alguien en su futuro, tenemos que conocer cómo es su presente, y narrar lo que ha sido en el pasado. Lo mismo para averiguar un suceso en el porvenir; tenemos que entender el presente y comprender el pasado. Así, la historia, para que sea completa, no sólo explica acontecimientos del pasado, no sólo mira al pretérito, sino que también explica el presente y tiene una razón para el futuro.

El tiempo es irreversible, mirando al pasado en contra del retorno eterno de los griegos, o del *corso e ricorse* de Vico. El tiempo es irreversible; y no sólo el tiempo, sino también el hombre es irrepitable, porque ya no es capaz de volver sobre sus pasos para desandar el camino. Siendo un *incesante* constituirse, su destino es estar en ruta por la puerta de la esperanza, andar siempre, y hacia adelante, y nunca hacia el pasado. Una experiencia o vivencia humana nunca puede ya repetirse: siempre hay algo que la diferencia y la distancia de otra pasada, aparentemente la misma. Es la situación, o la circunstancia lo que hace siempre distinción. Esto es indudable. El tiempo no se repite, porque el hombre nunca puede darse la vuelta y debe caminar arrastrando consigo al tiempo.

Busquemos una razón a todo esto. Si el hombre es un presente constante, instante, y si este su presente define su ser en el hacerse, el pasado ya no puede definirlo, porque ya no está en su dominio. El hacerse del hombre —el presente— es lo que le hace no ser pasado. Luego, su ser de ahora y su ser del pasado, si son continuos, tienen la diferencia en la situación, o en la circunstancia. Luego su ser de ahora es no ser un ser-pasado. Es su posibilidad la que le impide el ser pasado; o mejor, es su libertad la que siempre le empuja hacia adelante, y la que le prohíbe volver la espalda. No volver la espalda es lo mismo que permanecer en

identidad constitutiva; y ésta es sólo propia de quienes son dueños de sí mismos: una piedra será siempre la misma e idéntica en su estar-ahí, porque no tiene un hacerse; lo único que le puede suceder es que se le aumente de tamaño, o que se le cambie de situación-lugar —no en el espacio-tiempo—, y quedará aún idéntica a sí. No podemos decir lo mismo del hombre. Porque si es idéntico a sí mismo, lo es gracias a su personalidad, no al pasado. Además lo que reclama la persona es siempre un presente —*su presente*—, como fondo de posibilidades. La consistencia del hombre es el ser, no el estar, que le es común con las cosas. Y el ser siempre empuja; no así el estar, que es, por definición, quietismo. Luego el pasado del hombre, pasado que existe, es pasado e influye en él, porque es un presente en la intimidad racional del ser racional. Así se explica también, no sólo su trascendencia, sino hasta el ansia de inmortalidad y sistencia en espiritualidad, que el espíritu reclama esencialmente la presencia como tiempo presente.

El tiempo le adviene al hombre como si él lo engendrara; y, por eso, el tiempo es suyo; y con el tiempo comienza su historia, y la coloca dentro de la historia de la humanidad. Una vez que el hombre arranca para el mundo con el *tiempo-inicio*, se coloca en la permanencia del *tiempo-existencia*: nace y ya no desaparece, porque siendo inmortal, su alma reclama para el *tiempo-existencia* también al cuerpo, para volver a formar unión existencial. Al *tiempo-vida* es al que tratamos de dominar, porque en él nos hacemos, hasta llegar al *aevum*, tiempo-existencia. Si en este tiempo-vida es donde se nos manifiestan los valores vitales, mundanos, y todos los valores del ser y de la verdad-bondad, y se nos manifiestan como históricos, es decir, como algo que tenemos que escoger para llegar a la perfección de la persona, y que permanecen como históricos —de paso para nosotros— en relación a nuestra vida telúrica, siendo en sí ellos puramente universales, lógico es concluir que a nosotros nos interesa saber nuestra relación con y con todos para no errar en el camino, y llegar lo más perfectos al tiempo-existencia.

El tiempo hace irreversible la historia como suceso: lo que ha sido, fue, nada más; y no puede volver a ser. Pero, presente en la memoria, continúa en el presente, en esa presencia racional nuestra, y como *reposición* voluntaria por el recuerdo, y no como un comienzo *a ser nuevamente*. El tiempo, al tener una realidad, es también unidad, unidad de presente, que hace avanzar al porvenir, actualizándolo, para hacerlo también *ser-memoria*. Y, ya como memoria, se queda en la existencia y para

la existencia; y así forma la historia. De esta manera la *duración-yo* —yo que soy duración— mide el movimiento, el pasar de la perfección y perfección y perfeccionamiento de los seres. La voluntad-ánimo poda, desecha o concentra el pasar de las horas en una presencia íntima de memoria, en la que se queda el tiempo como presencia de algo que fue presente y que es recuerdo de presente. Pero la duración no es ese constante *suceder-pasar* en la unidad del *ánimo-yo*¹¹, sino el estar yo, mi yo, en la duración; no es cadena en la que cada eslabón es un acto, ni sucederse de actos, sino el permanecer con esa experiencia de tales actos. Es el plantificarse de la voluntad en el acto mismo, como cuando uno “posa” para el fotógrafo, y se queda la imagen en la placa impresionada; y se recordará siempre aquella experiencia y aquella presencia.

También es cierto que el hombre camina sobre su pasado; de ahí su contingencia. Porque un presente es dirección siempre a un pasado en el tiempo-vida. Y porque el hombre marcha sobre su pasado, no hay *discontinuidad* en su consistencia, y ni aún en su existencia. Pero, por lo demás, el pasado, aunque pisado por el hombre, se actualiza en el presente; tanto, que el pasado es el eje-arranque de mi vida en el presente: el pasado aún carga sobre mí, y me hace ser lo que soy, porque influye en mí —presente existencial—. Es por esto por lo que el hombre es un ser con historia, histórico. El presente mío concluye y cierra mi pasado, lanzándome dentro del tiempo histórico. No porque yo cargue con mi pasado, éste tiene influencia definitiva para destruir mi libertad; todo lo contrario, porque yo soy presente y estoy en presente es por lo que pueda hacer que el pasado, si puede influir en mí, no ejerza influjo alguno: soy libre, y mi libertad me libera de la tarea del pasado, lanzándome a la esperanza del futuro.

Es verdad que el hombre se sitúa en el presente, que es conciencia. Pero su libertad-posibilidad lo lanza a realizaciones constitutivas de perfección en su ser. Pero, ¿a qué posibilidades? Dos caminos se le abren; por eso, la trascendencia se le presenta casi siempre en confuso. Cualquier relación entre el presente y un consiguiente, por ser producto de deducción, ésta la puede fallar al hombre, como la falla muchas veces la lógica, que puede ser ajena a la realidad. Nada se puede ver con claridad; y todo es igualmente expectable. Aún en este aparente discontinuismo histórico el hombre se puede realizar, porque siendo conciencia,

¹¹ *Conf.* XI, 27, 36, PL. 32, 823-824.

es también creencia, y la creencia se proyecta siempre al futuro con función de presente; de aquí la continuidad del ser humano y la continuidad de su hacer histórico; porque el futuro lo es sólo por el presente. Es fundamental esto en San Agustín: hay presente de las cosas pasadas —recuerdo—, presente de las cosas presentes —visión—, y presente de las cosas futuras —expectación—¹².

El hombre, por necesidad, tiene que constituirse, hacer su vida. La vida es un acontecer *de* y *en* el presente; y antes de hacer el hombre su vida, cada cual tiene que tomar asiento y reflexionar sobre sí y sobre lo otro, y decidir luego por cuenta propia su particular e ineludible destino. Ahora bien, la decisión se toma siempre en el presente, pero con perspectiva hacia el futuro; de tal modo, que todo es consecuencia real y lógica de un presente decidido. Y uno se decide siempre por la confianza y por la creencia: confianza en sí y creencia en lo demás. Creemos y confiamos en nosotros, y en lo otro. Creemos en realidades y confiamos en las mismas realidades. La creencia-confianza es objeto de actuar, y la decisión el sujeto: nosotros que decidimos seguir el camino de las creencias. Nosotros nos plantamos en la acción, porque decidimos seguir una creencia en que confiamos; así, nos lanzamos al futuro-presente. Así, nunca somos lo que anteriormente fuimos. Esta es la historia.

El tiempo fue creado en simultáneo con el universo; y ese es su principio, no su origen, como si fuera un mundo temporal. Porque “lo que se hace en el tiempo, se hace después de algún tiempo y antes que alguno, después del pasado y antes del porvenir. Pero no podía ser pasado ninguno, porque no existía criatura alguna, cuyos mutables movimientos lo hicieran. El mundo fue hecho con el tiempo si en su creación fue hecho el movimiento mutable. Esto parece indicar también el orden de los seis o siete primeros días”¹³. Los profanos se equivocan en su teoría del tiempo repetitivo, una forma de eternidad del tiempo; se engañan por la “locura de la impiedad”, porque atribuyen al mundo lo que sólo a Dios le conviene.

El tiempo abre el campo a la fe y a la esperanza, porque siendo el tiempo finito, un cúmulo de posibilidades se abre para la humanidad en la confianza de una promesa y una realidad de salvación por parte de Dios, cosa que no se puede afirmar ni creer con el eterno retorno de los

¹² *Conf.* XI, 20, 26, PL. 32, 849.

¹³ *De civit. Dei* XI, 6, PL. 41, 321-322.

griegos, que, por lo mismo, no deja cabida a la esperanza, ni siquiera para una perspectiva ligera de salvación. El griego paraliza la esperanza, anula la fe, y destruye el amor¹⁴.

La historia, si es verdadera, narra la verdad de los sucesos. La verdad, como los hechos, puede tomarse en relación al tiempo. Puede situarse en presente, en pasado y en futuro. No tratamos aquí de la verdad ontológica, axiológica o epistemológica, que ésta, como verdad, es, simplemente, y permanece la misma sin atender a tiempo ni espacio: es lo que es¹⁵, siempre y sin cambios de tiempo ni de espacio. Tan cierto es esto, que los hechos no configuran la verdad, sino que es la verdad quien da valor a los hechos. Y así, la verdad es un *a priori* absoluto, que no depende de nada ni de nadie; es eso: absoluta, que se identifica con la otra Verdad, que es Dios. Los hechos y el tiempo no se miden *en, con* y *por* la verdad, que les precede y acompaña; es la verdad la que establece la escala de valores y a la que todo se ha de conformar: seres, espacio y tiempo. La verdad es anterior a todo lo existente; más aún: todo lo que existe *es*, porque dentro de sí lleva la verdad. Si el tiempo *es*, existe porque es verdad. La verdad no depende de los hechos, como pretenden los filósofos pragmático-materialistas, sino al revés: los hechos de la verdad.

La verdad siempre es perspectiva, lejanía u horizonte; nunca es un encierro o un estancamiento. La verdad avala los hechos y afirma el presente, reduciéndolo todo a categoría de presencia. Es lógico afirmar esto, porque, siendo la verdad independiente de modo absoluto del tiempo, está fuera de él; pero a la vez envuelve ella al tiempo, haciéndolo presencia constante. Del lado de la verdad no hay más que presente. De nuestro lado —contingencia total— hay, además, pasado y futuro. La verdad es siempre presencia. Y si nosotros nos colocamos en lejanía de la verdad, es que la verdad no necesita de nosotros, y es que nosotros nos alejamos de ella por un escape culpable, y abrazamos el error.

La verdad, en el sentido agustiniano, anida en el ser, comensurándolo¹⁶; es el ser de las cosas¹⁷ reales o ideales; no en el sentido de que los seres la circunden, sino en el de que la verdad es la razón de las esencias y consistencias: la verdad todo lo invade, y no como desea Male-

¹⁴ *Ibid.* XII, 13, 1 y 2, PL. 41, 360-362.

¹⁵ *Solil.* II, 4, 5, PL. 32, 887-888.

¹⁶ *De ver. Relig.* 36. 66, PL. 34, 151-152.

¹⁷ *De Trinit.* VIII, 1, 2, PL. 42, 947-948.

branche, sino porque la verdad del ser es su misma realidad madura. Por esto, la verdad es *acrónica*, porque no tiene que ver nada con el *ser-siendo*, porque ser y verdad son conceptos heterogéneos, o como diría Ortega y Gasset: “las verdades no se bañan en la ribera del tiempo”. El ser sí, es temporal, porque él es contingencia. Pero también es cierto que la verdad se clarea en el ser, y que el ser manifiesta siempre la verdad; por eso, se puede hablar de una verdad de presente, de una verdad de pasado y de una verdad de futuro. No en el sentido de que la verdad sea distinta para cada fase del tiempo, sino en el de que cada ser, en su tiempo, manifiesta la verdad a su modo contingente, permaneciendo siempre idéntica la verdad en cada etapa de la historia. En el modo de su manifestación aparece como condicionada por la circunstancia, sin que ésta la absorba y conforme. Cada época contempla su parte de verdad, desde su perspectiva humana, desde su presente; porque la verdad y el presente *son*, y son sin reparación. La Verdad absoluta —Dios— está sobre el tiempo y es independiente del mismo. Pero la verdad participada, esa verdad de las cosas que ve y aprecia el hombre, sólo se da en el presente humano; y si se la relaciona a un pretérito o a un porvenir, sólo como presente es asumida por la inteligencia del hombre; porque la inteligencia humana es presente y sólo capta la verdad desde su presente-instante. De ahí que la verdad sólo la situemos en el presente, no desde el lado objetivo de la verdad misma, sino desde la *circunstancia-presente-situación* humana.

El tiempo en San Agustín no se toma en función del mismo, sino en función de las criaturas, desde los seres creados. Es tiempo psicológico. El tiempo viene a ser un modo de existencia, o muchos modos distintos en que las criaturas se mueven. No es algo aparte de las cosas: serán las cosas las que, al moverse, engendran el tiempo y viven el tiempo y en el tiempo, no como algo real, sino algo subjetivo. Más aún: el tiempo sería para San Agustín imitación de la eternidad, como los seres lo son de Dios¹⁸; pero no en el sentido eleático del retorno eterno. El

¹⁸ *Summus enim est, et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia: non enim haberent vias transeundi, nisi contineris ea. Et quoniam “anni tui non deficiunt” (Ps. 101, 28), anni tui hodiernus dies. Et quam multi dies nostri et patrum nostrorum per hodiernum tuum transierunt et ex illo acceperunt modos et utcumque exstiterunt, et transibunt adhuc alii et accipient utcumque existere et (Conf. I, 6, 10, PL. 32, 665). Et vidi quia non solum locis sua quaeque suis conveniunt, sed etiam temporibus, et quia tu, qui solus aeternus es, non post innumerabilia spatia temporum coepisti operari, quia omnia spatia temporum, et qui praeterierunt et quae praete-*

tiempo agustiniano es algo real, que tiene su comienzo en el andar de los seres, a quienes se les ha marcado un destino o una meta. Los seres, colocados en el tiempo, y el tiempo, envolviéndolos, realizan todos el *ordo-temporis*, quien, por ser real, realiza un proyecto eterno. Todos ellos cumplen con una imitación de eternidad en el tiempo, sí; pero dentro de la eternidad que los envuelve. El tiempo tuvo su comienzo, y a la eternidad se dirige en su constante despliegue o desarrollo. El tiempo —si se nos permite la expresión— vendría a ser un punto de eternidad.

El tiempo se inicia en la creación¹⁹. Es engendrado por algo creado, supuesta ya la creación de todo. El moverse angélico engendra ya un tiempo especial, el angélico, por el que el presente pasa y se hace pretérito; y el futuro, presente y pasado; pero el pasado no se convierte en simple pasado, a lo humano, porque el pasado no deja de existir como si ya no fuese, ni el futuro se llega como si aún no hubiera existido. De aquí la originalidad del tiempo angélico. No es presencia, como en lo humano, conseguida como un despliegue del alma por sus facultades —memoria para el pasado, visión en el presente y esperanza-creencia para el futuro—, sino presencia ontológica, en cuya inmovilidad el ser se integra y no se derrama. Es un tiempo ahistórico, sin etapas de sucesión, pero sin llegar a identificarse en nada con la presencia absoluta e inmóvil de la eternidad. El tiempo angélico no es el nuestro, que es contingencia y transitoriedad²⁰.

ribunt, nec abirent nec venirent nisi te operante et manente (Conf. VII, 15, 21, PL. 32, 744). *Vicissitudo enim temporum sibi succedentium dum luna minuitur et rursus impletur, dum sol omnino anno locum suum repetit, dum ver, vel aestas, vel autumnus, vel hiems sic transit ut redeat, aeternitatis quaedam imitatio est* (Enn. in ps. 9, 7, PL. 36, 120). (*De gen. ad litt. imper. lib. XIII, PL. 34, 236-237; Enn. in ps. 147, 5, PL. 37, 1918*).

¹⁹ *...et quoniam etiam tempus ipsum creatura est, incipit esse ut aliquid priusquam angelos factum accipiamus* (*De gen. ad litt. imper. lib. III, 7, PL. 34, 222*). *Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio creator sit temporum et ordinator...* (*De civit. Dei XI, 6, PL. 41, 321*). (Cfr. Conf. XII, 15, PL. 32, 832).

²⁰ *Ideoque spiritus, doctor famuli tui, cum te commemorat fecisse in principio caelum et terra, tacet de temporibus, silet de diebus. Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quam nequaquam tibi, Trinitate, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum. Ista vero informitas, "terra invisibilis et incomposita", nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam nec praeterit. et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum temporalium* (Conf. XII, 9, 9, PL. 32, 829). *Item dixisti mihi voce forti in aurem interiorum, quod nec illa creatura tibi coaeterna est, cuius voluntas tu solus es teque perseverantissima castitate hauriens, mutabilitatem suam*

Un modo parecido de tiempo correspondería al hombre en su estado primero de antes de pecar, porque, testificando y comprobando en sí la incommutabilidad de la verdad, vivía de la contemplación de la misma; y en esta su contemplación todo el ser suyo humano se le integraría totalmente, y hasta la existencia de los demás se le daría en esa contemplación de integración suya con la Verdad inmutable. Una intensa unidad interna le impedía el despliegue al exterior, y le recordaba incesantemente su intimidad con el Creador. Por eso, afirma San Agustín que no envejecerían nuestros primeros padres ni sus descendientes, porque el tiempo no marcaba en ellos huella destructora, permaneciendo todos en la estabilidad de la edad²¹. Con la caída de los ángeles y de los hombres se abrió el abismo a toda criatura racional²²; y con el pecado perdieron su *original estabilidad*, cambiando el tiempo de ritmo y sentido²³.

San Agustín atribuye al pecado original, no sólo la mortalidad, sino también la temporalidad del ritmo y de la dirección. El pecado todo lo temporalizó, y sacó del centro de presión y de altura; y la *stabilitas aetatis*, en que el hombre fue creado, se la sustituyó por la *mutabilitas aetatum*, que le precipita en carrera veloz hacia la muerte. La *mutabilitas aetatum* es sucesión de etapas para el cómputo del tiempo, que se hizo caduco, y al hombre lo hundió más en sí mismo al perder la original estabilidad, cuando perdió la juventud de la gracia, en que estaba inmerso²⁴. Nuestro tiempo, pues, es proceso de desgaste y desgarramiento; la inquietud y el ansia definen nuestras situaciones humanas en el correr de los años. Con esto el pecado adquiere importancia para la interpretación de la historia en San Agustín; pues, por el pecado quedó el hombre a merced de sí mismo y a merced de las escasas fuerzas egoístas y

nusquam et nunquam exserit et te sibi semper praesente, ad quem tot affectu se tenet, non habens futurum quod expectet, nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla vice variatur nec in tempora ulla distenditur (Conf. XII, 11, 12, PL. 32, 830).

²¹ *Quae licet senio non veterascerent, ut necessitate perducerentur ad mortem (qui status eius de ligno vitae, quod in medio paradiso cum arbore vetita simul erat, mirabile Dei gratia praestabatur)...; de ligno autem vitae propterea gustabatur, ne mors eius undecumque sobreperet, vel senectute confecta decursis temporum spatiis interirent: tanquam caetera essent alimento, illud sacramento; ut sic fuisse accipiatur lignum vitae in paradiso corporali, sicut in spirituali, hoc est intelligibile paradiso, Sapientia Dei, de qua scriptum est, Lignum vitae est amplectentibus eam* (De civit. Dei XIII, 20, PL. 41, 394).

²² Conf. XIII, 8, 9, PL. 32, 848.

²³ Remitimos al lector al interesante trabajo del P. R. FLÓREZ, O. S. A.: "Temporalidad y tiempo en la Ciudad de Dios": *La Ciudad de Dios* 167 (1954) 169-185.

²⁴ *Non stat aetas nostra; ubique fatigatio est, ubique lassitudo, ubique corruptio* (Enn. in ps. 62, 6, PL. 36, 752).

depresivas suyas, en que se desenvuelve en el mundo por la deserción culpable.

A partir de este hecho histórico y humano nace un nuevo acontecer, una nueva onda de ritmo distinto, señalando profundamente la contingencia de la criatura: nace un tiempo herido y un tiempo que muerde, marcando más fuertemente las disonancias interiores, que se adentran en lo íntimo humano: tiempo de pecado y tiempo de muerte. *La temporalidad del tiempo empecatado* sumergirá al hombre y al mundo en un sucederse las etapas, en las que nace la historia, y que lleva también, como el tiempo, la marca de la mordedura de todo lo contingente. Con el pecado se sucede una serie inconmensurable de problemas en el mundo de lo creado, que Agustín interpreta al hablar de la creación, caída de los ángeles, en donde tienen origen las dos ciudades en el ritmo de dos amores distintos. También trata la creación del hombre y su pecado; y al pecado lo toma como una "razón increíble de esa sinrazón histórica que significa el pecado original"²⁵, y a la libertad, como nota temporal humana²⁶ y causante del pecado y de su consecuencia, la muerte. Si Adán no hubiera roto la melodía inicial del tiempo con su pecado, todo hombre habría alcanzado la inmortalidad de la criatura racional. Pero, pecó; y todo él se precipitó en la sentencia de un castigo de muerte y en la pena de una contingencia enormemente sentida en el arrastre de lo humano. Ahí comenzó nuestro tiempo "incierto e inmaduro", y con el tiempo la historia. El tiempo-historia, en San Agustín, comienza por una *autosuficiencia del espíritu*, por el afán de autodomínio, o por el afán de posesión exclusiva de sí mismo: quiso hacerse el hombre como Dios, y, en lugar de conseguirlo, se hizo como bestia. Y con la pérdida del autocontrol cayó en la profundidad de las cosas, de lo otro, que lo saca de sí, y lo envuelve en el torbellino del tiempo y de la autodisolución²⁷.

²⁵ P. R. FLÓREZ, o. c. 179.

²⁶ *De civit. Dei*, todo el libro XII, PL. 41, 347-376.

²⁷ *Quando ergo peccavit Adam non obediens Deo, tunc eius corpus, quamvis animale et mortale, gratiam perdidit, qua eius anima omni ex parte obediebat; tunc ille exstitit bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate. Tunc etiam morbo quodam ex repentina est pestifera corruptione concepto factum est in illis, ut illa in qua creati sunt stabilitate aetatis amissa, per mutabilitas aetatum irent in mortem. Quamvis ergo annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed consumentem. Sic itaque impletum est quod dixerat Deus: Qua die ederitis, morte moriemini (De pecc. mert. et remiss. I, 16, 21, PL. 44, 120-121).*

“Desde el instante en que comenzamos a existir en este cuerpo mortal, nunca dejamos de tender hacia la muerte. Esta es la obra de la mutabilidad durante todo el tiempo de la vida (si es que la vida debe llamarse): el tender hacia la muerte. No existe nadie que no está más cercano a la muerte después de un año que antes de él, y mañana más que hoy, y hoy más que ayer, y poco después más que ahora, y ahora poco más que antes. Porque el tiempo vivido es un pellizco dado a la vida, y diariamente disminuye lo que resta; de tal forma, que esta vida no es más que una carrera hacia la muerte. No permite a nadie detenerse o caminar más despacio, sino que todos siguen el mismo compás y se mueven con igual presteza. Efectivamente, el que tuvo una vida más corta no cruzó el tiempo con más celeridad que el que la tuvo más larga, sino que, arrancados sus momentos de igual modo a ambos, uno tuvo la meta más cercana, y el otro más alejada, meta a la que uno y otro corrían con idéntica velocidad. Una cosa es haber andado más camino, y otra haber caminado más despacio. En consecuencia, el que hasta llegar a la muerte apura espacios más largos de tiempo, no corre más despacio, sino que anda más camino”²⁸.

Si el pecado incidió sobre el hombre, y con él se hizo más patente la contingencia humana en la historia, y el tiempo hizo su presencia, marcando más la transitoriedad de las horas, con todo, algo quedó que el pecado no pudo corromper en lo humano: el tiempo como señal indicadora de eternidad, y la naturaleza humana participando de la Verdad absoluta, con lo que se enclava, o puede enclavarse en la eternidad²⁹. Aún el ser es la morada del ser; y el ser reclama la perennidad para el hombre a su paso por el tiempo-historia y que hace arder en él el fuego sagrado de una inquietud a lo divino³⁰. El tiempo, en su cualidad de ser, a pesar de su mutabilidad y desgarramiento, aún sigue en medio de una eternidad, a la que hace referencia de principio a fin. Si es ritmo o corriente hacia la muerte, por serlo, es indicador de resurrección y de vida. La eternidad lo envuelve y coexiste en él y con él; y con ello se apunta el tiempo una posibilidad de redención. Para San Agustín lo que ha cambiado no ha sido el tiempo, que sigue su andadura, sino el

²⁸ *De civit. Dei* XIII, 10, PL. 41, 383.

²⁹ ...*qui eum peccantem nec impunitum esse permittit, nec sine misericordia dereliquerit* (*De civit. Dei* V, 11, PL. 41, 153). *Nisi enim bonum relictum esset, bonum amissum dolere non posset* (*De civit. Dei* XIX, 13, 2, PL. 41, 641).

³⁰ *De Trinit.* IV, 1, 2, PL. 42, 487-488.

hombre, que ha mudado su temporalidad y la de las cosas que él usa. Y sólo es para el hombre esa posibilidad de redención, que se encuentra en el tiempo-historia.

El hombre se mueve en el tiempo en medio de dos tirantes, de dos dimensiones humanas³¹. Con una dualidad psíquica potencial, el hombre en cada acción y en cada instante se mueve por uno de estos dos amores: el de sí y el de Dios —caridad y egoísmo—; y a costas con uno de ellos, según su modo de actuar libre, camina a lo largo de su vida y a lo ancho de la historia de la humanidad. Con la aparición, por el pecado de origen, de este doble tirante, comienza también la historia-tiempo, que es mi historia y tu historia, y la de cada hombre. Así, el tiempo tiene una doble cualidad, no en sí, sino desde el lado humano: victoria o derrota, amor o deshonor, según se incline el hombre por el valor auténtico de sí y de lo demás, o por la deshonor de sí mismo por la incomprensión de lo otro. Con esto camina el hombre a la eternidad, o bien hace su eternidad —estancamiento culpable— en las cosas del tiempo, aunque éstas sólo le regalen lo que tienen de temporalidad, que el hombre estima como eterno.

Todo esto le da pie a San Agustín para pensar sobre el tiempo como una *distensio animi*, porque al quedar la humanidad sumergida en el pecado-tiempo; éste toma las características del tiempo psicológico o individual. “Y esto que acontece con la vida del hombre, de la que forman parte cada una de sus acciones, eso mismo acontece con la vida de la humanidad, de la que son parte las vidas de cada uno de los hombres”³². Pues, si el tiempo es una *distensio animi*, la historia —tiempo común de la humanidad— será una *distensio humanitatis* a lo largo de la duración del tiempo. El tiempo histórico adquiere su sentido en una presencia suprahistórica, que, prescindiendo de los tiempos y dándoles origen, se instala en la historia misma para darle sentido de dirección en la profundidad del presente hacia la lejanía del porvenir. Cristo en la historia da comienzo, dirige, llena y culmina todo lo humano a través del tiempo, y fundamenta, explicando, toda la historia humana. Lo mismo que el hombre mide y juzga los modos diversos del tiempo con sus facultades memoria —pasado—, atención —presente— y esperanza —fu-

³¹ Remitimos al lector a la obra del P. R. FLÓREZ, O. S. A.: *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Religión y Cultura, Madrid 1958.

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

turo—, Cristo se hace presente de modo total y pleno, dando comienzo al tiempo-historia en la promesa de redención, continuándolo en su encarnación-muerte-resurrección y acabándolo en la perfección-salvación definitiva.

Cristo es un eterno presente, como Verbo del Padre, y presencia profética como Redentor en el tiempo; *presencia-presente-real* en el mundo hecho visible en la Encarnación, con la que, explicando el misterio de todo lo humano total, se hace efectiva la realidad de lo *eterno en el tiempo*, y se abre camino a la esperanza y a la realidad de lo *eterno en el tiempo*, y se abre camino a la esperanza y a la realidad de la mediación efectiva entre Dios y el hombre. Cristo es también presencia intencional, escatológica, por la que el futuro ya se hace tiempo presente en cada hombre para clarearse a toda la humanidad redimida al final de los tiempos, en el futuro soteriológico definitivo. Así, la historia toma su valor y su fundamentación *en y desde* la eternidad, ya que su desarrollo humano-temporal se hace en medio de la misma, en un punto de lo eterno, en donde se realizará el *centro-motivo-histórico* con la Redención, que es la razón y la finalidad del tiempo y de la historia. Porque en tanto hay tiempo en cuanto hay historia, en cuanto hubo una esperanza de redención, una realidad de redención y una mediación del Dios-Hombre en y para la humanidad-historia-tiempo. Cristo es siempre presente; y siendo presencia actual y actuante, El es historia divina, que se desarrolla en el tiempo-mundo desde el lado del tiempo-pecado en favor del hombre a lo largo de una santificadora mediación universal; hasta que todo se complete histórica y temporalmente en el último día³³.

Esta visión cristiano-agustiniana de la historia, siendo una visión de verticalidad —Dios hombre, hombre-Dios— no descuida la otra dimensión horizontal del hombre-esperanza: Cristo-redención, hombre-redimido; sino que la incluye; y con ella rompe la oposición de eternidad-tiempo, que, con los ciclos de eterno retorno, la filosofía griega introducía en las inteligencias, robándoles la subida a la esperanza. Si todo sale de Dios —creación—, si todo se mejora en Cristo —redención—, porque se rompió la unión hombre-Dios, y si todo camina hacia Dios —mediación de Cristo y salvación del hombre—, los ciclos histó-

³³ ...*ultimun diem, o novissimum tempus* (*De civit. Dei* XX, 1, 2, PL. 41, 659; *Ibid.* XVIII, 35, PL. 41, 593-596).

ricos sobran, porque Cristo murió una sola vez³⁴, y una sola vez fue redimido el hombre; y esto sólo basta para el plan de salvación de Dios, y es infinitamente suficiente para levantar al hombre caído. Y porque la historia no es más que eso, historia de un plan de Dios para salvar al hombre, es historia también del hombre para aprovecharse de la salvación, que Dios le regala. Y todo a través del Mediador-Redentor, del Mesías, de Cristo-Jesús. Hay historia del hombre, porque hay un Dios-Creador, un Verbo-Encarnado, un Cristo-Redentor y un Cristo-Mediador. Sólo por eso.

Esta concepción del tiempo y de la historia supone la reposición de una nueva visión de temporalidad sobre la temporalidad primitiva, desde el lado humano. La temporalidad primitiva medía los modos del tiempo desde el plano de una realización integral; con la temporalidad empecatada mide el hombre los modos del tiempo, también desde el lado humano, pero con una intencionalidad a un centro único, motivo de salvación y esperanza, o prolongación de redención. Esta temporalidad —visión cósmico-temporal del hombre redimido y redimido— se instala en la historia como una donación de Dios, permaneciendo en la esperanza, que pasa a la realidad en el proyecto de salvación redentora en la Encarnación. Si el hombre pudo caer, y cayó, no pudo ya redimirse por falta de precio en el rescate. Si Dios le promete salvación-redención, ésta comienza a realizarse en el tiempo-pecado con una posible reinstalación en la temporalidad primitiva como meta y centro. Así queda ya afirmado en el epicentro humano un tiempo de cura y salvación, que se entronca ya con la eternidad. En la historia el eje será Cristo, hacia quien todo se dirige *a parte ante*, y de donde todo sale *a parte post*; y en esta parte segunda del tiempo-historia es la Iglesia el centro, como la base de salvación humana y el primer contacto con el Reino de Dios, que se comienza en el tiempo, y culmina en la eter-

³⁴ *Absit autem a recta fide, ut his Salomonis verbis illos circuitas significatos esse credamus, quibus illi putant sic eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, ut, v. gr., sicut isto saeculo Plato philosophus in civitate Atheniensi, et in ea schola quae Academia dicta est, discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula, multum prolixis quidem intervalis, sed tamen certis, et idem Plato eadem civitas et eadem schola iidemque discipuli repetiti et per innumerabilia deinde saecula repetendi sint: absit, inquam, ut nos ista credamus. Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris; resurgens autem a mortuis iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur: et nos post resurrectionem semper cum Domino erimus... Satis autem istis existimur convenire quod sequitur, in circuitu impii ambulat: non quia per circulos quos opinantur, eorum vita recursura; sed quia talis modo est erroris eorum via, id est, falsa doctrina (De civit. Dei XII, 13, 2, PL. 41, 351-352).*

nidad. Así, en el tiempo, va tejiendo el hombre su vida, centrado en la historia del Reino.

Ahora ya, con la redención efectuada, el tiempo deja, o puede dejar, su condición de pecado, su situación de inmadurez, y pasar a la certeza de que una savia divina lo rejuvenece para instalarse *en* y *para* la vida. La muerte pasó, porque fue vencida por la Vida ³⁵.

Dentro del tiempo redimido y de redención —presencia de Cristo-Mediador-Redentor, o Cristo-Presente— el hombre camina dentro de la *plenitud de los tiempos* en esperanza ³⁶, o sobre ella, y siempre hacia el final. Como el hombre camina a su destino en Dios, el tiempo también tiene un término en un sábado eterno, que no sólo mide los tiempos, sino que, después del final de la historia, los convertirá en el instante eterno dentro de la paz de la *interminable eternidad*. La historia, como la entiende el Cristianismo, es un proceso dialéctico, que dentro de sí lleva un dinamismo intencional, por el que la humanidad se va realizando en un más profundo conocimiento de sí misma, de Dios y de lo que a ella le rodea, y acercándose cada vez más a Dios, como a su meta de destino; y todo el hombre, al realizar más su ser, queda también más cerca de su Creador ³⁷. Así, como en todo, una atmósfera de confianza y de optimismo se diluye en lo humano íntimo, y rebasa al exterior, llenando toda la historia. La *Ciudad de Dios* está concebida y realizada bajo este signo de alegría y confianza, sabiendo que el hombre no camina solo por la senda de la vida, porque tiene la certeza de que Dios está a su lado, y que le es más interior que lo más íntimo suyo ³⁸, y que de este modo su vida queda convertida en gozo. La gra-

³⁵ I Cor. 15, 55; Os. 13, 14; Heb. 2, 14. *Si autem accipiamus hoc totum saeculum nocte; utique tempestas nocte clamamus ad Deum, et praevenimus maturitatem temporis in qua nobis redditurus est quod promissit, sicut alibi legitur: Praeveniamus faciem eius in confessione. Quam si velimus intelligere in maturum tempus noctis huius, antequam venisset plenitudo temporis, id est, ipsa maturitas, quando Christus manifestaretur in carne; nec tunc Ecclesia tacuit, sed praeveniens istam maturitatem, prophetando clamavit...* (En in ps. 118, 29-4, PL. 37, 1.587).

³⁶ *De civit. Dei* XVIII, 19; XX, 7, 2; 12, 1, PL. 41, 576-577, 667-668, 347-350.

³⁷ *Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aeternum profecit accesibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur; ita sane ut etiam illo tempore quo visibilia promittebantur divinitus praemia, unus tamen colendus commendaretur Deus, ne mens humana vel pro ipsis terrenis vitae transitoriae beneficiis cuiquam nisi vero animae Creatori ac Domino subderetur.* (*De civit. Dei* X, 14, PL. 41, 392).

³⁸ *Conf.* III, 6-11; IV, 12, 18, PL. 32, 688; 700-701.

cia de Dios se le da en realidad de naturaleza, y hace que el hombre participe a su modo humano de la naturaleza de Dios³⁹.

A lo largo de toda la *Ciudad de Dios* hay una tensión única del hombre: Dios en la historia, y el hombre realizándola con la puesta de sus acciones libres. Aún en medio de un tiempo empecatado —*ciudad terrena*— puede hacer el hombre que su vida discurra por un tiempo redimido —*ciudad de Dios*—; y todo bajo el signo vector de la Providencia de Dios. Hay una lucha entre los dos tiempos, que realizan toda la historia, como un drama, o como una conquista del hombre sobre sí y sobre lo demás.

La vida humana es un peregrinar lleno de esperanza en los ciudadanos de la *civitas Dei*, y transido de amargura en los de la *civitas terrena*. Con todo, “la eternidad ha salvado al tiempo mortal y para vivir el tiempo redimido, el tiempo de la verdadera resurrección, sólo se nos pide que vivamos el sentido de la redención merecida y donada por Cristo, que nos llama como temporales para hacernos eternos”⁴⁰.

El mundo existe por un acto amoroso de Dios, y el tiempo, que acompaña al mundo en su existencia contingente, también. Y sólo porque la voluntad de Dios hizo un acto de creación es porque existe el mundo en el tiempo, y éste lo acompaña a lo largo y a lo ancho de la historia. Le es tan esencial el tiempo al mundo, que en su contingencia temporal es el tiempo para el mundo una necesidad ontológica.

Tanto el tiempo como la historia son horizontales, es decir, nunca se repiten; y es al Cristianismo a quien se debe esta conquista. Lo creemos todos, y lo afirma de una manera clara Henri Charles Puech: “Concebir el tiempo y la historia como serie unilateral e irreversible, en la que los hechos vienen realmente unos tras otros, nunca se repiten, e influyen una sola vez en el desenvolvimiento, nos parece hoy la cosa más obvia... Pero de hecho es una conquista cristiana. Para la filosofía helenista el rodaje del tiempo era cíclico. Y lo era porque la dominaba el concepto de *inteligibilidad* en la que el ser auténtico y pleno es sólo el *Inmutable*, idéntico a sí mismo, mientras que el movimiento y el suceso sólo pueden valorizarse con la *permanencia perpetua* mediante la repetición cíclica... Según la célebre definición platónica, el tiempo que determina y mide la rotación de las esferas celestes, es la imagen móvil de la inmóvil eternidad, a la que imita con sus giros perpetuos.

³⁹ *Amando Deum efficitur dii...* (Ser. 121, 1, PL. 38, 678).

⁴⁰ P. R. FLÓREZ, O. S. A., o. c., 185.

Y esto vale no sólo para el mundo físico, sino también para el generativo y humano. Pitagóricos, estoicos y neoplatónicos convienen en admitir que en el interior de esos círculos —*aíones, aeua*— se repiten las mismas situaciones ya producidas en ciclos precedentes, por ejemplo, la condena y muerte de Sócrates... Por eso, en la duración cósmica, que es *anakulóssis*, o perpetuo retorno, ningún punto significa principio ni fin; pues, desde la eternidad y por toda la eternidad se repiten todos; vale sólo esa repetición, reflejo del absoluto.

“De aquí que el helenismo, aunque piense de otro modo W. Nestle, no llegó a elaborar una filosofía y menos una teología de la historia. Lo único que obtuvo, y eso tardíamente con Polybio y Diodoro, fue fijar los ciclos —otra vez ciclos— de la vida política. Lo movable no tenía valor en sus elementos específicos, sino en su repetición; y si alguna vez lo concibió en modo lineal, cual ejecución el tiempo de ideales platónicos, por ejemplo, el de la ciudad, fue sólo como decadencia no como progreso de un estado primitivo (Brehien), concebido como mito. Mito que tampoco se forjó como hecho histórico inicial, sino como recurso narrativo y fantástico...

“El Nuevo Testamento, en cambio, como lo ha demostrado Cullman, da valor lineal y sentido propio a los hechos históricos. Su curso tiene un principio —real— en el Génesis y un fin —efectivo— en el Apocalipsis; y al abrazar toda la humanidad, da valor a cada persona que, por encima de los ciclos eternos, es libre ante Dios, y ordena unos hechos a otros en la economía de un Verbo Providencial. De un Verbo que interviene en sus fases, preparando su propia venida, y que se encarga luego y se resucita para dar nacimiento a los tiempos nuevos”⁴¹.

San Agustín no admite una prioridad eternamente discurrante para la historia; no puede hacerlo, porque lo contrario sería una irrisión, un ludibrio y una destrucción del dogma cristiano, que él quiere ver desplegándose en la historia⁴². Hay sí un avance, una ley del ser y de la evolución; pero nunca es repetición, sino un progreso lineal e intencional⁴³. Frente a este retorno eterno él proclama e introduce por primera vez en el pensamiento humano el *iter rectum*, que lleva a Dios por medio de su Verbo, con su preparación-promesa y su cumplimien-

⁴¹ J. Ch. PUECH, *Temps, histoire et mythe dans le Christianisme des premières siècles*; Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions; Amsterdam 4 th-9, September 1950 (Amsterdam 1951), pp. 33-38.

⁴² *De civit. Dei* XII, caps. 13 y 20, PL. 41, 360-362 y 369-372.

⁴³ *Ibid.* XII-XII, PL. 41, 360-362.

to-Cristo. Jesús, novedad cristiana, se enfrenta a la eternidad monótona del griego, y esta novedad no puede repetirse. Frente a la desesperación, que engendra la no-esperanza del ciclo eterno en perpetuo suceder y repetirse, la felicidad tranquila del cristianismo, que rompió los eslabones de esta cadena con la ayuda del Señor en su revelación, puede decir con San Agustín: "Nosotros no podemos creer esas cosas. Cristo murió una sola vez por nuestros pecados"⁴⁴ y bastó para la redención de la humanidad.

La teoría del conocimiento le sirve a San Agustín para argumentar contra los platónicos. Hay dos caminos a la verdad: uno, de la *Sabiduría*, que engendra verdad-certeza; el otro, el de la *opinión*, que sólo da parecer subjetivo, y casi nunca certeza. La Sabiduría, para San Agustín, es el reflejo de lo inmutable, lo que siempre vale y nunca se altera; la opinión —*doxa*— se va por los vericuetos de lo humano, que es mutable y contingente. Siendo el hombre plena contingencia, sus quehaceres están atravesados de esta misma cualidad. Luego al hombre y a sus obras los traspasa una razón de transitoriedad íntima, por lo que todo lo suyo es de tal modo particular, que con nada ni con nadie se puede confundir. Su historia, particularmente suya, no se confunde con la historia de otros hombres, ni con la de otras épocas: es suya plenamente; y, como suya, irrepetible. Su tiempo le es tan particular y propio, que el tiempo de los otros hombres, pasados o futuros, no le pertenece. A él sólo le corresponde una propiedad individual: *su* presente, *su* particular pasado y *su* esperanza de futuro. El tiempo y la historia le son tan suyos, que nadie puede apropiárselo.

Le es posible al hombre sublimarse a la contemplación de la Sabiduría, irrepetiblemente una y única para todos. Esta Sabiduría, identificada con el Logos del Padre, con el Verbo, con Cristo, tiene en Sí la plenitud de la ciencia humana, que toma de El el fundamento de ser y de ser verdad. Por lo que la contemplación del Verbo, siendo la única Sabiduría, a ella se subordinan las demás verdades, las ciencias de lo contingente y transitorio, a las que la historia se une y de las que forma parte. Por otro lado, el Verbo, al hacerse hombre, y saltando al tiempo, y constituyéndose centro de la historia, reúne en Sí sabiduría y ciencia, y todo para que la ciencia de su vida y doctrina en el tiempo sea la que

⁴⁴ *De civit. Dei*, XII-XIII, PL. 41, 360-362.

nos alimente y nutra de fe, y nos lleve a la contemplación de la Verdad Eterna ⁴⁵.

La vida de Cristo, o Cristo mismo, es divinización del tiempo, o redención del tiempo-pecado para conseguir un tiempo-historia de salvación. Por eso, la vida del Mediador-Redentor no se limita a los treinta y tres años de Belén-Calvario, sino que se dilata y perpetúa, actuando el Cuerpo Místico-Iglesia, pueblo de Dios, objeto supereminente en la concepción progresivo-lineal de la interpretación de la historia por San Agustín ⁴⁶. La profecía misma es una dirección lineal y directa del suceso futuro. Todo el Antiguo Testamento está cargado de esta economía divina, o intencionalidad histórica en su finalidad de salvación-redención ⁴⁷. En toda la historia hay una mano discreta, que empuja y acrecienta de sentido todo lo humano en su acontecer histórico. Todo suceso tiene su lugar y tiempo —su finalidad— y lo que sigue es consecuencia de un preceder, que influye en lo que luego sucederá. En el tiempo y por el tiempo se cumple el plan divino —*economía*— un desarrollo providencial, que, afluyendo todo a la Encarnación del Verbo, luego que se realiza en el tiempo-historia la venida de Cristo, todo arranca de El para llevarlo a la gran socialización divina en la parusía del Señor. Este es el sentido de la intencionalidad histórica, sentido de dirección, la finalidad y la explicación divino-humana de la presencia del hombre en el espacio-tiempo-historia.

San Agustín, tomando la Historia Sagrada como punto de partida, aplica los mismos principios a la historia universal de los pueblos y en

⁴⁵ *Mens autem rationalis sicut purgata contemplatione debet rebus aeternis; sic purganda, temporalibus fidem... Nunc ergo adhibeamus fidem rebus temporaliter gestis propter nos, et per ipsam mundamur; ut cum ad speciem venerimus, quemadmodum succedat fidei veritas, ita mortalitate succedat aeternitas... Quod donec fiat ut fiat..., ipsa Veritas Patri coaeterna de terra orta est, cum Filius Dei sic venit ut fieret filius hominis, et ipse in se exciperet fidem nostram, qua nos perduceret ad veritatem suam, qui sic suscepit mortalitatem nostram, ut non amitteret aeternitatem suam (De Trinit. IV, 18, 24, PL. 42, 904). Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi (Ibid., XIII, 19, 24, PL. 42, 1.034).*

⁴⁶ *Nam in illo (en Cristo-Hombre) et Ecclesia suscepta est a Verbo (En. in ps. 4, 9, PL. 36, 82-83)... sponsus per personam sponsae loquitur... Christum intelligimus et Ecclesiam... Ecclesia in illo patiebatur ipse, quando pro Ecclesia patiebatur; sicut in Ecclesia patiebatur ipse, quando pro Ecclesia patiebatur (Ser. 140, 8, PL. 38, 767-768).*

⁴⁷ *Intelligis... in ipsis etiam promissionibus, te (Ecclesiam) iam tunc figuratam et prophetatam, praescientiam parturisse sanctorum (Contr. Faust. 15, 4, PL. 42, 305).*

cada pueblo. Si tiene historia Israel, la tiene en función y sólo por el Mesías. Es decir, todo el hombre, siendo fondo de pecado, es motivo de salvación; y sólo en orden a la salvación está en el mundo, se constituye en persona y realiza la historia. En la disputa que entabla con Porfirio, San Agustín se agranda, planteando esta dirección lineal salvífica en la historia de la humanidad. Porfirio, acérrimo neoplatónico, discípulo predilecto de Plotino, a quien el Santo arguye de ilógico, porque rechazando los ciclos eternos históricos, admite la metempsicosis —un ciclo repetible para las almas pecadoras—, se aferra a la opinión de Plotino, dando máxima importancia a los hechos contingentes, no deducibles de la filosofía y aún contrarios a ella como la resurrección de los santos y de Cristo⁴⁸. ¿Es posible subordinar a la verdadera sabiduría —filosofía— un hecho cósmico, en el que los sucesos básicos no imitan en nada ni encarnan las razones eternas? La historia no se realiza por deducciones filosóficas, o por imposiciones científicas; es realización de actos humanos, que dependen únicamente de la libre determinación de la voluntad⁴⁹. La historia, como ciencia positiva, nos proporciona hechos realizados y comprobables; un objeto formal, no sólo desde el campo estricto de inteligibilidad, sino desde la ciencia empírica, como experimentalmente autónomo, y, como el de cualquier ciencia, dependiente en su orto y progreso del ritmo de todo ser en su principio y en su finalidad, de Dios; pero no sólo por esas razones inmutables y necesarias, sino de dos concausas: del libre albedrío de la voluntad

⁴⁸ *De civit. Dei* XII, 20, 3, PL. 41, 370-371.

⁴⁹ *Quasi vero, quia praecelsam incommutabilemque substantiam per illa quae facta sunt intelligere potuerunt, propterea de conversione rerum mutabilium, aut de contextu saeculorum ordine consulendi sint. Numquid enim quia verissime disputant, et documentis certissimis persuadent, aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere exordium, qui modus in incrementis, qui numeri per conceptus, per ortus, per aetates, per occasus, qui motus in appetendis quae secundum naturam sunt, fugendisque contrariis? Nonne ista omnia, non per illam incommutabilem sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt, et ab illis experta atque conscripta crediderunt?*

Quo minus mirandum est, nullo modo eos potuisse proximorum saeculorum seriem vestigare, et quamdam metam huius excursus, quo tanquam fluvio aenus decurrit humanum, atque inde conversionem ad suum cuique debitum terminum. Ista enim nec historice scribere potuerunt longe futura et a nullo experta atque narrata.

Nec isti philosophi ceteris meliores in illis summis aeternisque rationibus intellectu talia contemplati sunt: alioquin non eiusdem generis praeterita quae potuerunt historici inquirerent, sed potius et futura praenoscerent quod qui notuerunt, ab eis vates, a nostris prophetae appellati sunt (De Trinit. IV, 16, 21, PL. 42, 902).

humana y de la benéfica disposición de la Providencia de Dios, que se nos revela en cada momento y a cada paso⁵⁰.

San Agustín busca para la historia un ecumenismo de pensamiento y de sentimiento. No le basta el ecumenismo de la fe católica; quiere también un origen común para los hombres y para los hechos de los hombres, para la historia. Por eso, no pone el origen de la historia en el inicio del Imperio Romano —*ab urbe condita*—, ni en Nino, el supuesto fundador del Imperio Babilónico, ni en la aparición de la escritura o vestigios de ella. Agustín busca el origen para la historia en la creación del hombre, y como si quisiera para ella también un tronco en la creación de los ángeles. Los imperios terrenos no le sirven para su orto histórico, porque, engendrados en robos y fratricidios, no es bueno colocar ahí el origen de la salvación humana, para el centro-resumen de la creación, para el hombre⁵¹. No le gusta el universalismo de Roma, fundado en la guerra y amasado con sangre de hermanos. Reconoció, es verdad, los grandes aportes humanos traídos al mundo por la *pax romana*; pero él quería y buscaba en la historia unos orígenes comunes y la realización de una sociedad universal, que, fundándose en el amor, no se confundiera con los límites-tiempo de unas legiones o de unas falanges, y no le gustaba que se llamara bárbaros o extraños a los pueblos de fuera de los dominios de Roma y Babilonia. Agustín busca el origen para la historia en el arranque mismo del tiempo humano y en el comienzo de la existencia del hombre sobre la tierra, porque allí ve a Dios y ve al hombre, los dos actores coautores del acontecer de todas las edades históricas. Además, y no disminuye esto en importancia, veía en ese su ecumenismo el comienzo universal del Reino de Dios, de la *Ciudad de Dios*. Por esto, las historias particulares de los imperios del mundo casi no le interesan; para él sólo es importante la historia de la salvación del hombre, desde el *principio-creación* al *fin-segunda-venida* de Cristo. Y, por lo mismo, la Historia Sagrada del Antiguo Testamento cobra en San Agustín capital importancia, porque es la historia de todos y para todos. Será en esta historia salvífica en donde se va realizando el concepto profundo de esa sociedad universal,

⁵⁰ *Quoniam igitur divina Providentia, non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tanquam publice consulit; quid cum singulis agatur, Deus qui agit atque ipsi cum quibus agitur sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit, et per prophetiam (De ver. Relig. XXV, 46, PL. 34, 142).*

⁵¹ *Felicio ribus rebus humanis, omnia regna parva essent, ut sunt in urbe aomus plurimae civium (De civit. Dei IV, 15, PL. 41, 124).*

soñada por él, y que mucho más tarde y con muy claro acierto Teilhard de Chardin llamó socialización divina del hombre, en donde se adorará a Dios con amor y fe no fingida. Esta sociedad no es unidad de sumisión de esclavos, sino concordia amorosa de voluntades, que llevan a la unidad ecuménica y a la universal obediencia racional.

No obstante su concepto amoroso de *romanidad* es claro y abierto; pero nunca creyó en su perpetuidad como la quiere para su *ciudad de Dios*. A pesar del reconocimiento al mérito y virtudes del Imperio Romano⁵², Agustín se lanza a la historia de un reino perpetuo, que teniendo su principio y desarrollo en la tierra, se realizará plenamente después del tiempo-historia. Ese Reino de Dios es comenzado en la Iglesia, que tuvo su prólogo en la historia de Israel. Todos los otros imperios y reinos pasarán con el tiempo, aún los que Dios escogió para Sí como porción predilecta⁵³.

B.—LOS CICLOS CÓSMICOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA: REFUTACIÓN CRISTIANO-AGUSTINIANA.

Es una cosa cierta que en casi todas las religiones paganas de antes de Cristo la metempsicosis era una especie de dogma común a todas ellas. Aparte de otras interpretaciones —biológica, filosófica, teológica...—, a nosotros nos interesa bajo el punto de reiteración histórica: en cada reencarnación el hombre dejaría señal de su paso por el mundo, de ser cierta la posición bio-reiterativa en el hombre.

San Agustín no puede admitir esta reencarnación, o serie de reencarnaciones sucesivas, ni la repetición del tiempo histórico, porque Cristo —centro de la historia— ha muerto una sola vez⁵⁴, y ha sido infinitamente suficiente la redención que nos ganó con su sangre. Además, no hay prueba ninguna en la historia que avale la metempsicosis. Tampoco

⁵² *Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum quantum valerent civiles, etiam sine vera religione, virtutes; ut intelligatur, hac addita, fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas (Epist. 138, 3, 17, PL. 534).*

⁵³ *Quid expavescis quia pereunt regna terrena? Ideo tibi celeste promissum est, nec cura terrenis perires (Ser. 105, 9, PL. 38, 622). Transiet quae fecit ipse Deus; quanto citius quod condidit Romulus (Ser. 105, 10, PL. 38, 623). Adhuc enim habet quo crescat, donec fiat quod de Cristo in Salomonis figura dictum est: Dominabitur a mare usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrae (Epist. 199, 47, PL. 33, 922).*

⁵⁴ *De civit. Dei XII, 13, 2, PL. 41, 361-362.*

es admisible por parte de la salvación del hombre; cada uno es responsable de sus actos en el tiempo de mérito, y no se da más que el que toca vivir a cada uno sobre la tierra. No obstante, todas estas creencias reiterativas son dignas de tener en cuenta por el afán de supervivencia más allá de la muerte, y todas son expresión del ansia humana de inmortalidad. Grecia, por ejemplo, hizo suya esta doctrina, amasándola en las escuelas filosóficas para que el pueblo tuviera un motivo definible de vida con el mito del retorno eterno, que es para el griego un sentimiento del presente constante, y que da significación a toda la Hélade desde Homero, Heráclito y Pitágoras hasta Proclo y los últimos filósofos de Atenas.

Los jónicos hablaron de un *ἄπειρον*, como tiempo de lo ilimitado, una confusión de masa infinita, de donde todo emerge, como a empujones, para formar el mundo y regresar al cabo de un determinado tiempo, al estado primitivo. De este *ἄπειρον* caótico sale el *cosmos*; pero el *cosmos* *κοσμος* volverá al *χαος*, para volver a ser empujado a una nueva salida, y así eternamente. Heráclito, si a primera vista parece oponerse a este *curso* y *recurso* con su *παντα ῥεῖ*, con ella afirma esta reiteración universal. Para él hay un período de un *año gigante* —1.800 años solares—, a cuyo final habrá una conflagración universal, volviendo todo al fuego, de donde salió, para aparecer nuevamente todo, y vivir otro *año grande*, regresar al fuego y volver a aparecer. Así eternamente. Bien conocida es la imagen del mundo en Platón, como una especie de figura móvil de eternidad, que, con movimiento circular perpetuo, remedando un modelo viviente conforme al que fue creado, aparece y desaparece constantemente. Aristóteles habla también de un retornar constante, y no ve inconveniente en que la guerra de Troya se repita infinitas veces. Las apariciones de los hombres —según él— se repiten infinidad de veces. También los estoicos admitían esta doctrina cíclica. Así, concluido el número determinado de fenómenos y posiciones de cada astro en un ciclo, el éter, desde la última esfera aumentará su tensión; un incendio voraz acabará con lo existente, convirtiéndolo todo en éter, o en el estado primitivo. A este cataclismo sólo sobrevivirá Dios, fuego infinito y eterno. De este fuego, potencia creadora, otra vez saldrá el *cosmos* a cumplir con la existencia de un ciclo temporal más⁵⁵.

Un fatalismo determinista reinaba en estos *circuitos*, influyendo en

⁵⁵ Es interesante sobre este punto Nemesio de Siria: *De natura hominis*, 48; Orígenes: *Contr. Celsum* V, 21; San Agustín: *De civit. Dei* VIII, 12, XII, 13, PL. 41, 236, 360-362; Cicerón: *De natura deorum* II, 20.

todo. El mundo de los astros gobierna el de la tierra; y una prueba de esta creencia fue la *astrología*, tan en boga por los tiempos inmediatamente anteriores y coetáneos a San Agustín. En el movimiento circular van rodando también los hombres. Salvo raras excepciones entre griegos y romanos, todos dieron asentimiento a este determinismo universal; y los más aferrados a estas doctrinas fueron los estoicos. Tanto, que para Crisipo el hado todo lo invade como “una sucesión eterna e invariable de las cosas, una cadena que da vueltas y arrastra un orden fijo de consecuencias, con que está dispuesta y enlazada”⁵⁶. En este determinismo nada tiene que hacer la voluntad humana con su don de libertad, porque es “como un cilindro —palabras de Crisipo— que el destino lanza por una pendiente continua, rodando en virtud de su forma y peso”⁵⁷. Los hados —dice Séneca— nos llevan y traen y disponen todo lo nuestro⁵⁸. Por eso, cuando un hombre entra en la vida, la *hora fatalis* lo toma en sus brazos, y no lo abandona hasta el sepulcro.

El *fatum* para Plutarco es un círculo en que, inmerso el hombre, haga lo que haga, no puede salirse de su influencia anillar: “Todas las cosas, ora en la revolución completa, ora en la de cada totalidad, volverán del mismo modo. Luego cosa manifiesta es que el hado, en cierto modo infinito, no lo es, y así se pudo ver bien que es cierto círculo. Y pues el movimiento circular y el tiempo debe considerarse la misma razón de todas las cosas que se hacen”⁵⁹.

Si todo estaba predeterminado por ese hado, que parece ser era un movimiento o suceder constante de seres y de acciones de ser, lógico es concluir que su predicción era segura. La astrología trataba de este asunto, y estaba muy del día, como dijimos, en tiempo de San Agustín y anteriormente a él. Posidonio —*fatalium siderum assertor*— da unas normas precisas para un buen horóscopo⁶⁰. Para todo acto, que se ha de realizar, se ha de escoger el día, porque la posición de los astros, que es diferente en los diversos momentos de su duración, domina a todos los cuerpos terrenos, sean animados o inanimados. Los astros señalan con su situación celeste la realización de los actos humanos con una posición sideral determinada. Si a todo acto humano le corresponde una fijación temporal por la situación de una constelación, como estas situaciones

⁵⁶ Aulo Gelio: *Noctium atticarum*, IV, 2; VII, 2.

⁵⁷ *Ibid.*, VII, 2.

⁵⁸ Séneca: *De providentia*, V.

⁵⁹ Plutarco: *De fato*, I, 688.

⁶⁰ *De civit. Dei* V, 2; V, 7, PL. 41, 142-143; 146-147.

estelares, son constantes y uniformes para cada ciclo cósmico, es lógico tratar de investigar el futuro por el horóscopo del astrólogo. En los astros —piensa Posidonio— hay unas como letras escritas para siempre, en donde están cifrados todos los sucesos futuros; pero sólo los hombres divinos pueden alcanzar el lenguaje y sentido de interpretación de estos signos. Así, por las calles y plazas de Grecia y por las de todo el Imperio Romano pululaba la peste de estos brujos. “Cuanto más se avanza en la historia de la civilización griega —dice Tigher—, más rigor y precisión adquiere la doctrina del retorno eterno, y el yugo del destino carga más sobre las espaldas del hombre. Después de los estoicos, las doctrinas de la predestinación y del hado astral y las supersticiones astrológicas invaden toda la antigüedad”⁶¹.

Gran trabajo costó al Cristianismo desterrar de las conciencias estas supersticiones antihumanas. San Agustín, aprendiz en un principio de ellas, las combate afirmando su posición frente a los astros, seres que por lo lejanos, nada influyen en la conducta de los hombres, desterrando así la creencia en ellos como en seres divinos⁶². “Vemos que las estaciones del año cambian según la posición del sol, y que con los crecientes y menguantes lunares aumentan o disminuyen cierto número de cosas; pero los deseos del ánimo no están subordinados a las posiciones siderales”⁶³. Es decir, si algunos de los fenómenos de la naturaleza tienen influencia sobre la tierra, el hombre está muy por encima del sucederse y de las revoluciones siderales, porque, aunque asentado en uno de los astros, únicamente su libertad es la dueña de su voluntad.

La Ciudad de Dios, contraria a estos ciclos cósmicos, al rechazarlos, fundamenta la libertad humana, y toda la persona y el ser del hombre con una visión espiritualista. Salvando el valor de la acción humana, abre la puerta al progreso en todo orden de cosas para el hombre. No es suficiente destruir. Lo principal no es eso, sino dar en la refutación una fundamentación de la racionalidad de la persona. Si se ha anulado una concepción humana sobre el cosmos, es necesaria una ideología que la supla y agote la anterior. Por eso, San Agustín no se limitó a la crítica de la astrología pagana, sino que regaló al mundo una idea acertada y

⁶¹ TIGHERI, *La visione greca della vita*, Roma 1926, 34.

⁶² *Conf.* IV, 3, 4, PL. 32, 694-695; *De civit. Dei* V, 5 y 6, PL. 41, 144-146; *De doctr. christ.* II, 21, 32; 22, 23; 23, 35, PL. 34, 51; 51-52; 52-53; *In Ionn. Evang.* VIII, 10, PL. 35, 1.456-1.457; *Serm.* 87, 11, PL. 38, 537-538; *De gen. ad litt.* II, 17, 35, PL. 34, 278; *Contra duas epist. pelag.* II, 5, 10, PL. 44, 577-578.

⁶³ *De civit. Dei* V, 6, PL. 41, 146.

segura sobre la personalidad en sus dos obras de *Las Confesiones* y de *La Ciudad de Dios*.

Si él se colocó en la encrucijada de un mundo viejo y otro nuevo, y si declaró en crisis el pensamiento pagano, fue porque él tuvo una visión más acertada del cosmos y de sus moradores los hombres. Se dio cuenta de que este retorno universal y eterno no le explicaba el inicio, el medio y el fin de la humanidad. Y sobre esta nulidad construye su tesis de la *creación-redención-salvación-parusía* del Señor, todo como un anuncio humano-divino de salvación para la humanidad. La revelación —principio de autoridad— le aseguró a él la senda para caminar en la iluminación de la fe cristiana. Y se dio muy mucha cuenta de que cuando falta este rodripción firme de la fe, se explica que, sabios, como Platón y Aristóteles, se plegaron a una ideología que no ofrece prueba experimental, y que para ellos respondía a una exigencia de su pensamiento cosmológico y teológico. La posición cristiana de creación-redención-parusía del Señor es el centro del cristianismo y su nervio más fuerte y seguro. Y quien lo desconoce, o conociéndolo, no camina en él, ése no es cristiano, es sólo un hombre que se desbarranca como lo hacen todos los que siguen las teorías modernas, que tratan de renovar el retorno eterno de movimiento sin meta —teología de la muerte de Dios, o teología del vacío—, de aspiración sin satisfacción, de camino sin llegada.

Los paganos no pudieron llegar al comienzo absoluto de las cosas; y proclamaron por eso, la eternidad del mundo, como un motor inmóvil —Aristóteles—, engendrando un movimiento eterno en un universo también eterno. Afirmar lo contrario sería para ellos la negación rotunda de un Dios existente, porque un origen temporal para el mundo equivaldría a una alteración profunda en el ser y hasta en la voluntad de la primera causa. “Si se admiten los ciclos, en los que se repiten siempre las mismas cosas temporales, sea permaneciendo en el mundo, sea enredando él en esos circuitos sus nacimientos revolubles y sus ocasos, no se atribuye a Dios ni un ocio apocado, máxime de tan larga duración, sin principio, ni una imprevista temeridad en sus obras. Porque si no se repiten siempre las mismas cosas, no pueden ser comprendidas esas cosas infinitas de diversidad varia por su ciencia o presencia.

“Si la razón no es capaz de refutar estos argumentos con los que los impíos se afanan por desviar nuestra piedad sencilla del camino recto para que caminemos al retortero con ellos, al menos la fe debe desdeñarlos. Una prueba manifiesta, que viene como a reforzar la fe del Señor

Dios nuestro, da al traste con esos círculos fingidos por la imaginación de ellos. Su error radica en que prefieren andar en circuitos falsos a seguir el camino recto, porque miden la mente divina, absolutamente inmutable e infinita y capaz de numerar todas las cosas innumerables sin cambiar de pensamiento, por la suya humana, mudable y limitada. Y, claro está, les sucede lo que dice el Apóstol: *Comparándose a sí mismos consigo mismos, no entienden* (2 Cor 10, 12). Porque ellos cualquier cosa que les viene a la mente la hacen con nuevo consejo (son portadores de mentes mudables); sin duda, pensando no en Dios, en quien no pueden pensar, sino a sí mismos en su lugar, se comparan no a El, sino a sí mismos, y no con El, sino consigo mismos. A nosotros, sin embargo, no nos permite nuestra fe creer que Dios sea afectado de una manera cuando no obra y de otra cuando obra, porque de El no debe decirse que sea afectado, en el sentido de que en su naturaleza se produzca algo que antes no había existido. En efecto, ser afectado, es padecer, y padecer es ser mudable. Por consiguiente, no se imagine en el reposo de Dios pereza, desidia o inercia; ni en sus obras, trabajo, esfuerzo o industria. Sabe obrar en reposo y reposar en obras. Puede hacer una nueva obra sin nuevo consejo, sólo con el eterno, y cuando pone manos a la obra, no es porque se arrepiente de su primer reposo. Mas si primero estuvo en reposo y luego obró —no sé cómo podrá entender el hombre esto—, dicho así primero y luego, es indudable que dice relación a las cosas primero inexistentes y luego existentes. Pero en Dios la voluntad subsiguiente no cambia o destruye la voluntad precedente, sino que su misma voluntad, eterna e inmutable, hizo que las cosas creadas primero, en tanto que fueron, no fueran, y que luego, cuando comenzaron a ser, fueran. Quizá con eso mostraba admirablemente a los capacitados para entender tales lecciones que no tenía necesidad de las criaturas, sino que las creó por pura bondad, puesto que sin ellas, desde una eternidad sin principio, gozó de una felicidad sin mengua”⁶⁴.

Hay que comprender bien lo que el griego entiende por *hado-fatum*. Dice, fervoroso, el estoico: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*, que otros tradujeron así: ser sabio significa querer lo que sucede y no que sucede lo que se quiere. La libertad para el griego queda definida en función a una necesidad, o a una imposición externa en contraposición de un dato, quedándole sólo al hombre la sumisión a esa *Necesidad*

⁶⁴ *De civit. Dei* XII, 17, 1-2, PL. 41, 366-367.

imperiosa, como a una fuerza arrolladora, que domina y gobierna el universo, la voluntad de los hombres y hasta la de los dioses. La libertad sería una desesperada aceptación, o una ineficaz rebelión, al hado, porque el hombre es inferior a él y porque tiene consciencia de serlo. Sometiéndose al hado, se hace víctima sacrificada, siempre; se someta o se rebele, siempre el hado le impondrá el acontecimiento. Luego, sólo le queda una posibilidad de redención por el sometimiento humilde en sentimiento del acontecer; es decir, hacer propia la imposición del hado. Con esto el hombre encontrará la calma en la *apathía*, serenidad del alma. Colocada la voluntad humana frente al hado, una densidad oscura y religiosa pesa sobre el ser humano en lo político-social, en lo psicológico y en lo ético-moral; y esto es confusión de la teología y de la cosmología. Y aquí es donde abunda la mayor dificultad de la filosofía griega y romana para captar el verdadero valor y contenido de la libertad, porque carecen de una noción clara de la persona y de la personalidad. Y todo, porque un naturalismo cósmico se lo impide.

Si consideramos la libertad en función a un *dato*, como algo externo, se la puede entender desde el plano epistemológico; porque el orden cósmico es inmutable e invariablemente dado. Por eso, a Platón no le preocupa el problema de la libertad; y Aristóteles sólo lo trata desde el lado de lo utilitario: no hay libertad, ni libre albedrío, sino sólo conocimiento y aceptación irrevocable, o rebelión inútil, hacia el orden cósmico inmutable. El hombre es libre cuando vive en armonía con el todo y no cuando es esclavo de la pasión baja, que es cuando trata de oponerse al destino. Mal y dolor entran dentro del orden universal, que rige los destinos humanos. Se es libre, cuando se conocen las leyes de la necesidad y se sabe querer en armonía con ellas. La voluntad de dominio sobre las pasiones, ésa sería la libertad para el helénico, o un vivir conforme a *cuenta y razón*, por un lado; y, por otro, un seguir la necesidad del orden cósmico. Es sabio quien *según cuenta y razón* quiere y anda *según naturaleza*.

Si todo está determinado en un orden cósmico, el acto humano de aceptación también está ya incluido en la determinación eterna, y no puede darse un querer de modo distinto al que se quiere, porque sería una incongruencia. Con todo, este acto de voluntad en la razón universal tiene correspondencia a una exigencia natural de afirmación propia en doble dirección: como querer sólo en el orden racional de modo contrario a lo determinado y de querer sólo ese orden de razón univer-

sal, identificándose con él, casi en la identificación de la voluntad con la perfección divina, que es a lo que está ordenado el hombre, especialmente el sabio. Puesta la voluntad humana frente al destino-hado, se convierte en el centro de acción, aceptándolo con energía, y así se hace renuncia y ecuación con lo determinado. Pero cuando no hay esa renuncia fervorosa y ecuación ecuánime, el suicidio-rebelión es una consecuencia inevitable en una compostura como ésta, toda ella vaciedad y sin sentido humano de *vida-existencia*. La necesidad contemplativa de Plotino se podría identificar casi con la imperturbabilidad estoica, siendo para Plotino lo patente en la acción humana una racional conquista del querer como libertad, o una puesta de la voluntad fuera de la necesidad cósmica. La libertad para él es necesidad de identificación por elevación al *Nous* en la esfera de lo Uno, y allí anularse, confundirse, diluyéndose en el Todo-Uno y en el Uno-Todo, como en el solo poder que todo lo engendra y todo lo asume.

La libertad para el greco-romano, colocada frente a un término-destino es una paradoja de libertad; porque, como el escogimiento no puede nunca dejar de colocarse en el hado, no por una fuerza exterior o extraña, sino por una energía de desde dentro a la esencia de ese escogimiento, por esta razón la libertad queda muy mal parada. Pero si querer es escoger, se excluye toda otra posibilidad en la decisión del *quiero*, que es ir el hombre hasta el fondo sin vacilaciones, derecho y con firmeza. Una libertad así es bloqueo del querer; porque, como fatalidad impuesta, avanza el hombre sin libertad, como obús salido del cañón, sólo con una dirección, que le fijó un punto de mira al que se dirige ya irracionalmente. Es la libertad esencia para lo esencial, una pequeña libertad, paradoja de lo libre, que, frente al objetivo, ya no hay posibilidad de elección. Esta es la posición del fanático, que toma como victoria la acción sobre la indecisión.

Otra es la del apóstol verdadero, del consciente de su misión, que elige y escoge una situación humana, no como una situación-límite, sino como voluntad de amor y de humildad, porque todo lo asume con amor y lo deja con el mismo amor. La voluntad, *como pasión de sí misma*, realizará actos extraordinarios, porque todo lo quiere someter a sí misma; pero nunca será capaz de actuar en el heroísmo, porque los actos heroicos se hacen únicamente con amor, y el amor no tiene cabida en esa fatal necesidad de la libertad absoluta. Esta voluntad es el grito de Satán —*non serviam, similis ero Altissimo!*—, o el de Adán —*sicut*

di—, que quiere disfrutar de todo y a pesar de todo. Este pensamiento diabólico de absolutez ata y nunca redime, y es donde la libertad importa menos que la absolutez.

La voluntad de servicio es una voluntad de amor, y una perfección de la libertad, porque hace moverse al hombre dentro de su racionalidad. Todos sabemos que el amor procede ciegamente hacia lo que la inteligencia le presenta como bondad y como verdad. Colocada la voluntad frente al ser-bien-verdad, no puede quedarse en la indiferencia; se lanza con impetuosidad hacia el ser, porque es el ser en razón de verdad-bien lo que le atrae y perfecciona. ¿Hay aquí libertad? Podemos decir que, en cierto modo, también la voluntad de amor procede con la fatalidad propia de su cualidad racional en orden al *escogimiento* por servicio al ser; del valor depende y de él se informa. Cuando entra toda en el ser, objetivándose, encuentra su lugar apropiado, en él se mueve y en él se perfecciona. Siguiendo la verdad *bien-ser-objetivo*, no admite otra elección, porque sería salirse de su campo peculiar y esencial, en donde encuentra su peculiar desarrollo; y, significando al bien, no admite otro escogimiento, porque no puede hacerlo. Es su vocación, iniciativa y permanencia en el ser y para el ser; y sólo así obra en la irreductible ineluctabilidad del destino, porque esa es su vocación-misión. Por eso, no puede la libertad ser más que la voluntad de amor en el grado de ser. Desde esta cima del ser humano recobra toda la plenitud del valer dentro del tiempo y dentro del campo propio de su finitud, en la verdad del ser *por* y *para* el Ser-Dios.

Así, el apóstol es el más libre, porque, presentándose con su voluntad *aferrada* al Ser por la fe, y, siendo prisionero de su ideal-ser-verdad-bien, es el que más cerca está de la perfección, cuando su ideal radica en el ser-bien-verdad; de lo contrario, se encadena él y encadena su libertad al grillete de la pasión. El apóstol no domina a los demás. Puesto en el servicio de bien-verdad-ser, sirve ese ser-bien-verdad a los demás con voluntad de amor. El apóstol, por amante, no es fanático. Dentro de él arde la lumbre de la verdad; y esa verdad le obliga a darse él mismo en forma de bien a los otros, a quienes ama con caridad profunda en el Ser; y respeta todo el ámbito de la libertad en el otro. No entra en él; pero siempre está, insinuándose, en proximidad, con discreción, ayudando únicamente a la disponibilidad ajena. El apóstol no tiene secueces, esclavos de sí mismo, sino *fieles*, que, por serlo, actuarán siempre en libertad, aún siguiendo al apóstol. Su seguimiento también es un servicio

en, de y a la verdad; y, como servicio, siempre voluntario y amoroso. La pasión no anda nunca con la libertad; camina por la fuerza enervante y esclavizante de la declinación del bien o de la verdad, o mejor, de ambos a la vez.

Así se comprende mejor la autoridad de quien se siente libre, y que trata de comunicar esa misma libertad al hermano, y no al esclavo. Porque cada persona es sagrada en su voluntad; y, como sagrada, inviolable; y, por ser inviolable, digna de aprecio y consideración profunda. La confianza en los demás sólo la da la libertad, que se asienta en el ser-bien-verdad, y que se sostiene en la Providencia y en la Gracia, cuando nosotros no podemos alcanzar muchas veces la *cuenta y razón* de algo superior a nosotros, seguros de que cualquier cosa que pueda acontecernos, todo nuestro porvenir, no nos es mero suceso, sino signo superior de que Alguien vela por nosotros, y que nos ayuda a ser y a mantenernos en la libertad de amor.

Con la posición agustiniana de Dios Creador, eterno actuante, cuya acción infinita se extiende a la "comprensión incomprendible de todas las cosas incomprendibles"⁶⁵, echa por tierra las bases del retorno eterno. "El mundo es temporal, y su comienzo en la existencia no modifica ni el ser ni la voluntad de Dios. Dios siempre existió en una eternidad inmutable; todo lo demás ha sido hecho"⁶⁶. Así entronca San Agustín la eternidad de Dios con el comienzo de la temporalidad en las *dos ciudades*. Con ellas aparecen en la existencia los seres libres en la llanura del mundo, que realizarán un destino propio dentro de su unidad personal de responsabilidad. Con estas criaturas, racionales y libres, entra el mal en el mundo; y la historia es la explicación de los dos bandos contrarios, en constante oposición, llenando la tierra de dolor, sangre y lágrimas; pero, por otra parte, se levanta la misericordia de Dios, abajándose hasta la inmensa miseria del hombre, tomándolo, asumiéndolo, salvándolo, y dando sentido pleno a todo lo humano. Luego nada tienen que hacer los astros en el destino de los hombres, porque es el hombre mismo el responsable y el dueño de todas sus acciones; y, por lo mismo, de su destino en el mundo y de la propia historia de la humanidad. Luego, también el proceso del tiempo no podrá ser detectado en conexiones astrológicas, sino dentro de la teología y de la moral. Adán dejó su huella al pasar por el mundo, construyendo su propia historia, e ini-

⁶⁵ *De civit. Dei* XII, 18, PL. 41, 367-368.

⁶⁶ *Ibid.* XII, 15, PL. 41, 363-365.

ciando la de la humanidad entera, y la de cada hombre singular, imprimiéndole una marca indeleble de rebeldía en la *ciudad terrena*, y señalando también a Dios en el lugar de la Redención y salvación del hombre caído.

Una doble causalidad interviene en el proceso del paso humano por el mundo, que es la historia: Dios y el hombre. Esta es la aportación cristiana que Agustín revela a la filosofía y a la teología, en su doble concepción del amor; un amor libre, abierto, desinteresado que creó el mundo en una *magna explicatio*, abertura de la bondad divina, acortando las distancias entre lo infinito de Dios y lo limitado del hombre. Casi al mismo tiempo otro amor libre, el de las criaturas racionales —ángeles y hombres—, para unirse a ese amor de Dios y formar cerrada unidad de caridad, brotó de las entrañas del Creador. Y en el amor sí que hay un perpetuo movimiento: Dios que se abaja y el hombre que asciende, por asunción. Así, el retorno eterno del universo en su mecánica ha sido sustituido por la realidad del espíritu, en donde el amor prima y todo lo conmueve: Dios crea por amor, redime por amor y glorifica por amor; el hombre nace por amor, por amor vive y por amor se une a Dios; sin el amor, que todo lo creó, no hay salida posible ni al mundo ni al espíritu. Sin el amor de Dios no se comprendería el mundo, porque “un Dios que no amara permanecería eternamente recluso en el círculo de su egoísmo, o el universo sería un momento de su proceso evolutivo natural, y por tanto, esencialmente idéntico a él”⁶⁷.

Por dar una salida al amor, Dios se viene al mundo, toma carne de hombre y redime a la humanidad, rescatándola del pecado y de la muerte: una segunda epifanía de Dios que se inserta en el tiempo para dar y recoger amor, para reparar una culpa ante el Ofendido, y recoger una correspondencia amorosa a esa epifanía divina y mesiánica. San Agustín la llama *mediación de Cristo*, y que expone en los libros IX, X y XI de *La Ciudad de Dios*⁶⁸.

El Mediador, por serlo, se coloca en el centro de la historia. Este Cristo-Mediador, que se hizo mortalmente mortal, se encaró con la muerte misma y con la miseria extrema de los hombres. Todas las teogonías, las cosmogonías, las antropologías y las filosofías antiguas se enfrentaron

⁶⁷ V. CAPANAGA, *Los ciclos cósmicos en “La Ciudad de Dios”*; estudios sobre “La Ciudad de Dios”, II, 167 (1956) 106. El Escorial.

⁶⁸ *Quaerendum est melius qui non solum homo verum etiam Deus sit, ut homine ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medií beata mortalitas interveniéndò perducatur* (*De civit. Dei* IX, 15, PL. 41, 268).

con este tema, profundamente humano, de dar al mundo una mediación-salvación: arrancar al hombre (de en medio de sus desgracias; y no pudieron lograrlo, porque traillando al hombre mismo con una pesadísima cadena de desgracias, lo colocaron en la impotencia de romperlas, y no sólo al hombre, sino también a sus dioses. Si previó un modo de rompimiento en estos *círculos de las almas* —metempsicosis—, como un valor eterno redentor, los eslabones de la miseria le opacaron el oído y le embotaron el sentimiento, apagando la luz que brilló en la revelación de una primera promesa redentora en el paraíso a Adán y Eva. Y así, rodando siglos y siglos, cargando con ella constantemente, a la vista de sus desventuras, inventó la filosofía pagana un consuelo ficticio en el retorno eterno del acontecer y de las almas, para que éstas tuvieran ocasión de redimirse por sí mismas, dando vueltas en redondo y corrigiendo conductas anteriores amorales. Este fue el terrible drama del hombre en las ideologías antiguas. El siempre soñó con la liberación y el rompimiento de sus cadenas; pero, ni la metempsicosis, forma la más paliada de los *circuitus animarum*, fue capaz de dar al hombre la salvación deseada.

Cristo es para el mundo salvación eficaz, el que rompió las cadenas de nuestra esclavitud. Si el pecado origina en nosotros un movimiento circular de error y de visión a impulsos de los deseos vanos, esto es como la ilusión del que quiere viajar en una plataforma. Estará en constante movimiento, en la inquietud de su desear y saber; pero este estarse en movimiento, siempre en el mismo sitio, es una visión sin lejanías, la situación del impío⁶⁹. El pecado alteró el sentido del tiempo, introduciendo al hombre en el círculo vicioso de cadenas malsanas. El instante del inocente no es el mismo al del hombre en desgracia. El condenado ve pasar las horas tardas y largas; la serenidad hace al inocente un paso rápido por el mundo y el tiempo. El pecado y la pena por el pecado dan al tiempo una nueva dimensión en la *duración-sucesión*, que, aunque para el encarcelado y para el libre sean de la misma intensidad real, en el sentimiento y en la apreciación subjetiva varían en la apreciación. No es lo mismo una noche de fiesta y alegría que una noche de agonía y dolor. El pecado fue quien sumergió al hombre en la profundidad del tiempo y en el movimiento circular de sus miserias.

Ante la impotencia humana de escapar a esta servidumbre y de

⁶⁹ Ps. 11, 9.

alcanzar el descanso en su inquieto andar, viene la necesidad de una mediación, que trajo efectiva Cristo al mundo para la humanidad entera. También los paganos han buscado esta mediación para el hombre. Porfirio y Apuleyo se apoyaron en los *demonios-demiurgos* para una purificación de las almas, intentando así arrancarlas de esta dimensión de miseria y existencia angustiante, para colocarlas en un lugar de reposo. Ignoraron a Cristo-Mediador; no se dieron cuenta de que El es el Redentor de los hombres, porque es *sumo sacerdote, oferente y víctima*, sacrificio de nuestra expiación⁷⁰. Con su sacrificio Jesucristo realizó el acto de conciliación y mediación más excelente; pues El restableció la amistad entre el cielo y la tierra⁷¹.

A San Agustín no le importa casi la vida del cuerpo, porque éste se asienta en un lugar circunstante y en un tiempo determinado; le vale más la vida del espíritu, a quien no le interesa el tiempo ni el espacio. Teniendo y asiéndose a una realidad superior, el hombre se asienta en lo inmortal. El lugar no interesa, porque sería encerrar a la humanidad entristecida en un cerco apretado y sin salida a la transcendencia. Tampoco el tiempo, porque es algo que pasa; y el espíritu anhela lo que permanece, y pretende situarse sobre el instante. Tiempo y espacio cuentan muy poco en *La Ciudad de Dios*, porque ésta se alarga a través de las edades, sobrepasándolas, y se extiende más allá del lugar, trascendiéndolo, para colocarse en la cima de todo. *La Ciudad de Dios* es intemporal y aespacial, y su centro es Cristo-Redención, por el que los hombres, que se salvan, no retornarán a otra existencia miserable, sino que brillarán como las estrellas en el cielo eterno, ni los que se condenan volverán a tomar otro cuerpo para buscarse una purificación ya imposible. Por eso, por ser intemporal la *Ciudad de Dios*, ocupa su centro el Cristo-Mediador. La historia se dividirá, por lo mismo, en tres partes: antes de la venida de Cristo, realidad humana de Cristo en la tierra y tiempo de redención de después de la venida del Salvador; o si se quiere, solamente en dos: *antèriora Christi* y *posteriora Christi*.

Con su llegada Cristo llama a todos los hombres a la vida eterna, a la participación de su divinidad⁷². Esta participación de vida eterna,

⁷⁰ *Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio* (*De civit. Dei* X, 20, PL. 41, 298).

⁷¹ Cristo murió una sola vez por nuestros pecados; resucitando de la muerte, ya no muere, ya no le dominará otra vez la muerte; y nosotros, después de la resurrección, estaremos siempre con El en el Señor (*De civit. Dei* XII, 13, PL. 41, 362).

⁷² ...ut per haec efficiamini divinae consortes naturae (I Petr. 1, 4).

iniciada con la vida en gracia, significa el descanso y punto de reposo a la constante inquietud humana⁷³. "Todo hombre busca reposo; buena cosa busca, aunque no en la región en donde se encuentra. No está la paz en la vida presente; en el cielo se halla lo que aquí se nos ha prometido, lo que buscamos en la tierra"⁷⁴. Esta paz y descanso no sólo es para el alma; también el cuerpo reclama sosiego en el caminar incesante. Está también hecho para formar y conformar la persona humana juntamente con el espíritu; y los dos se reclaman esencialmente en una atracción imperiosa y natural⁷⁵. Toda la antigüedad vislumbró esta necesidad humana, y la explicó a su modo con sus transmigraciones del alma a cuerpos diversos, y con esos *circuitos*, o retorno eterno. Este reencuentro del alma con el cuerpo, preanunciado en la resurrección del Salvador-Mediador, no se dará más que una sola vez, y no se repetirá nunca⁷⁶. Luego del encuentro no habrá más que paz y serenidad en un orden de unidad inmutable en los ciudadanos de la *civitas Dei*. Porque, desterrándose ya el pecado, con él desaparece el cansancio. "En aquella ciudad la voluntad libre será ya en todos e inseparablemente en cada uno, libre de todo mal y llena de todo bien, disfrutando indefectiblemente de la suavidad de los goces eternos, olvidada de las culpas, olvidada de las penas, pero sin olvidarse de su liberación, para no ser ingrata a su libertad"⁷⁷. Y seguirá un sábado eterno, "que no tendrá tarde, y será como el domingo eterno del Señor, que prefigura no sólo el descanso del cuerpo, sino también el del alma. Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos; he aquí lo que será el fin que no tiene fin"⁷⁸.

Cristo, siendo el epicentro de la historia, es también la solución de todas las dificultades, la refutación de todos los errores paganos y de sus círculos y ciclos arbitrarios. Cristo es el centro y empuje de la *Ciudad de Dios*, y del corazón de Agustín, que entraña una significación de toda la humanidad, peregrina de todas las rutas.

⁷³ *Conf.* I, 1, 1, PL. 32, 661.

⁷⁴ *Enn. in ps.* 48, 2, 6, PL. 36, 560.

⁷⁵ *Quanto honestius creditur, reverti semel animas ad corpora propria, quem reverti toties ad diversa? (De civit. Dei X, 30, PL. 41, 310).*

⁷⁶ *Nulla repetita, nullo repetenda circuitu (De civit. Dei XII, 20, PL. 41, 370).*

⁷⁷ *Ibid.* XXII, 30, PL. 41, 704-708.

⁷⁸ *Ibid.*

C.—TIEMPO AGUSTINIANO.

El problema del tiempo en San Agustín entraña otros muchos problemas: el bien y el mal, la entrada del hombre en el mundo, la explicación del ser del hombre...; y de entre los divinos, el principal, el de la Encarnación, y la historia de la salvación del hombre, la intervención de la eternidad en el tiempo... Todo esto no lo pudieron imaginar y menos entender los griegos, que, envueltos dentro de un evolucionar del rotundo eterno, nada sabían y nada pudieron saber de la bajada de Dios a esta llanura temporal sin perder nada de su esencia divina. Nada supieron tampoco del sentido de la historia, del principio del mal en el tiempo —comprensible en medio de dos principios antagónicamente contrarios y eternos en los maniqueos y algunas escuelas paganas—, nada de la *conversión-inicio* del hombre nuevo, de la libertad y responsabilidad personales, del arrepentimiento, de la escatología... Nada de esto supo nadie fuera del Cristianismo, porque nada de esto es comprensible sin una realidad de iluminación por la revelación, y sin una realidad de la *sucesión*; y esto para San Agustín, dentro de su Cristianismo, era experiencia personal, y, por lo mismo, una intuición y una vivencia, que le regaló el Catolicismo, vivo en la Iglesia.

Agustín se encara con sinceridad con la pregunta sobre el tiempo, porque en todo ve un moverse constante, que amenaza su aspiración a lo eterno⁷⁹. El quiere comprender y comprenderse-comprometerse en la eternidad, siempre estable, sin el engorro de los instantes móviles⁸⁰. Por eso mismo, el movimiento no es el movimiento del sol, o de las estrellas, no es el día ni la noche⁸¹. El inicio del tiempo tiene comienzo en la *Palabra-Verbum-del Padre*, que es el principio en quien y por quien fueron hechas todas las cosas⁸². Como esa Palabra se despliega hacia fuera

⁷⁹ Conf. XI, 11, 13, PL. 32, 814.

⁸⁰ *Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper standis aeternitatis et comparet cum temporibus nunquam stantibus, et videat esse incomparabilem; et videat longus tempus nisi ex multis praeterentibus motibus, quae simul extendit non possunt, longum non fieri, non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro, et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere? Quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dicet futura et praeterita tempora aeternitatis? Nunquid manus mea valet aut manus oris mei per loquellas tam grandem rem? (Conf. XI, 11, 13, PL. 32, 814).*

⁸¹ *Ibid.* XI, 23, 29, PL. 32, 820.

⁸² Jn. 1, 3.

en el tiempo, ahí, en ese mismo instante, comienza también la historia, conjuntamente con el tiempo; y ahí tiene también su origen la *civitas hominis*, como un campo en donde se debaten los poderes de dos ciudades, la del bien y la del mal. Se habla del tiempo; la eternidad es un *presente-inmutable*, un hoy permanente. El tiempo es algo que corre, que se va; o un algo que hace que nosotros nos vayamos también; y un algo que medimos en y por el alma. Y si lo medimos allí, los momentos del tiempo son en función de una presencia, de la que el alma es el centro. Y siendo el tiempo una *disensión*, ¿no lo será también el alma misma? El tiempo no es movimiento de cuerpos. El hombre y su vida humana son *en y por* el tiempo, y toda ella una *distensión*, por la que algo pasa. ¿No será esto el tiempo?

“¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos y entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero expresárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podamos decir con verdad que existe el tiempo en cuanto tiende a no ser?”⁸³

No hay lugar a duda que el tiempo es un suceder, una sucesión. Pero, ¿sucesión de qué? ¿Del mundo, de las cosas, del alma? Es un llegar a ser, y un llegar a no ser lo que antes se era. El tiempo —el hoy— es un algo, que, radicándose como sujeto en el presente-instante, del pasado no posee nada y que del futuro nada tiene a su alcance. El tiempo pudiera definirse como un paso de un modo de ser a otro modo de ser, del modo de ser del *instante-ahora* por el que *ha-sido* devendrá en un

⁸³ *Conf.* XI, 14, 17, PL. 32, 815-816.

haber-de-ser-siendo. “¿Quién no ve que el tiempo no puede existir todo él presente, sino que todo pretérito es empujado por el futuro, y que todo futuro es precedido de un pretérito, y que todo pretérito y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente?”⁸⁴. Luego, toda actualidad de presente no puede entenderse más que por una *referencia intencional* a la eternidad: la conciencia —presente— sería como una correspondencia de presencia ontológica, por la que el tiempo es tiempo, y es posible de medirlo la conciencia.

El tiempo, siendo caducidad, es muerte constante, y tiene su existencia y sistencia en cuanto el *ser-nunc* tiende a desaparecer para llegar al *ser-siendo* a *no-ser*. “Y, sin embargo, decimos “tiempo largo” y “tiempo breve”, lo cual no podemos decirlo más que del tiempo pasado y futuro. Llamamos tiempo pasado largo, v. gr., a cien años antes de ahora, y de igual modo tiempo futuro largo a cien años después; tiempo pretérito breve, si decimos, por ejemplo, hace diez días, y tiempo futuro breve, si dentro de diez días. Pero, ¿cómo puede ser largo o breve lo que no es? Porque el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es. No digamos, pues, “es largo”, sino, hablando del pretérito, digamos que “fue largo”, y del futuro, que “será largo”.

“¡Oh Dios mío y luz mía!, ¿no se burlará en esto tu Verdad del hombre? porque el tiempo pasado que fue largo, fue largo cuando era pasado ya o tal vez cuando era aún presente? Porque entonces podría ser largo, cuando había de qué ser largo; y como el pretérito ya no era, tampoco podía ser largo, puesto que de ningún modo existía. Luego no digamos: “El tiempo pasado fue largo”, porque no hallaremos qué fue largo, por la razón de que lo que es pretérito, por serlo, no existe; sino digamos: “Largo fue aquel tiempo siendo presente”, porque siendo presente fue cuando era largo; todavía, en efecto, no había pasado para dejar de ser, por lo que era y podía ser largo; pero después que pasó, dejó de ser largo, al punto que dejó de existir”⁸⁵.

Para conocer el pasado, y aún el futuro, tenemos que hacer *relación-sucesión* al presente. “Veamos, pues, alma mía, si el tiempo presente puede ser largo, se te ha dado sentir y medir los intervalos”⁸⁶. Nada se puede tener por presente, porque nada más pensarlo, ya se escapó de nosotros. Cien años no son presente; un año tampoco lo es;

⁸⁴ *Conf.* XI, 11, 13, PL. 32, 814.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.* XI, 15, 19, PL. 32, 816-817.

ni siquiera un día es presente, porque en él hay pasado. El presente es un casi pasado, o un presente-instante y un futuro que se acerca al alma o a la consciencia del momento⁸⁷. “He aquí el tiempo presente —el único que hallamos debió llamarse largo—, que apenas si se reduce al breve espacio de un día. Pero discutamos aún esto mismo. Porque ni aún el día es todo él presente. Compónese éste, en efecto, de veinticuatro horas entre las nocturnas y las diurnas, de las cuales la primera tiene como futuras las restantes, y la última como pasadas las demás, y cualquiera de las intermedias tiene delante de ella pretéritas y después de ella futuras. Pero aún la misma hora está compuesta de partículas fugitivas, siendo pasado lo que ha transcurrido de ella, y futuro lo que aún le queda.

“Si, pues, hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que éstas sean, sólo ese momento es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que ni se detiene un instante tan siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro; y el presente no tiene espacio ninguno.

“¿Dónde está, pues, el tiempo que llamamos largo? ¿Será acaso el futuro? Ciertamente no podemos decir de éste que es largo, porque todavía no existe qué sea largo; sino decimos que será largo. ¿Cuándo, pues, lo será? Porque si entonces fuere todavía futuro, no será largo, porque todavía no hay qué sea largo; y si fuere largo, cuando saliendo del futuro, que todavía no es, comenzare a ser y fuese hecho presente para poder ser largo, ya clama el tiempo presente con las razones antedichas, que no puede ser largo”⁸⁸. Y así volvemos a empezar, porque nos encontramos como al principio, sin saber nada de lo que es el tiempo. A San Agustín le interesa seguir con el tema del tiempo, porque se ha lanzado a dar una explicación a la profecía, que se anuncia en el presente para realizarse en el futuro-presente, y algunas veces con proyección hacia el pasado.

Estamos en medio de la encrucijada, y sin haber progresado nada en el tema sobre el tiempo. Presente, pasado y futuro no son ni largos ni cortos, porque, llanamente, podemos decir que *no son*. Sin embargo, de todo hemos sacado una conclusión: *sentimos el tiempo*. “Sentimos los intervalos de los tiempos y los comparamos entre sí... También me-

⁸⁷ *Conf.*, 15, 13, PL. 32, 815-817.

⁸⁸ *Ibid.* XI, 15, 20, PL. 32, 817.

dimos cuánto sea más largo o más corto aquel tiempo que éste, y decimos que éste es doble o triple y aquél sencillo, y que éste es tanto como aquel. Ciertamente nosotros medimos los tiempos que pasan cuando, *sintiéndolos*, los *medimos*... Porque cuando pasa el tiempo puede medirse; pero cuando ha pasado, ya no se puede, porque no existe”⁸⁹.

También concluimos con San Agustín: el tiempo es algo que pasa, y que, mientras pasa, lo sentimos y medimos en su duración. Luego, es algo real, no para imaginación, sugestión o apariencia; es algo que sentimos y medimos, algo que tiene ser ontológico, y que, como tal, lo *apreciamos* en la consciencia. Luego, también la consciencia es la medida de la duración de ese ser, que pasa luego, para volver a aparecer siendo⁹⁰. Por consiguiente, si el tiempo es algo que pasa y que afecta mi sensibilidad, es algo que también *dura* en su pasar. Tanto, que hay momentos en mi vida que son larguísima y momentos que se *me* pasan con rapidez. ¿Qué ocurre en ambos casos? Simplemente, puede ser la monotonía en que me encuentro presente a las cosas, y que me causan enfado, y entonces expreso este enfado a mi consciencia con el disgusto de tenerlas a la mano; pero, cuando las cosas, a las que me hago presente, me agradan, el momento en que estoy con ellas se me hace corto. También puede suceder que para unos el mismo instante presente sea corto y largo para otros. Y todo porque la sensibilidad obra en sentido de duración, vibrando al unísono del estado de ánimo placentero o adverso; triste o alegre, distraído o atento. Dos actitudes distintas se pueden captar en el suceder de los instantes.

Sólo hay un tiempo presente —dice San Agustín—. Pero además existen cosas y hechos que se realizaron en el pasado —historia—, y cosas y hechos que sucederán. “Pregunto, yo, Padre, no afirmo; ¡Oh Dios mío!, presídeme y gobiérname. ¿Quién hay que me diga que no son tres los tiempos, como aprendimos de niños y enseñamos a los niños: pretérito, presente y futuro, sino solamente presente, por no existir aquellos dos? ¿Acaso también existen éstos pero como procediendo de un sitio oculto cuando de futuro se hace presente, o retirándose a un lugar oculto cuando de presente se hace pretérito? Porque si aún no son, ¿dónde los vieron los que predijeron cosas futuras?; porque en modo alguno puede ser visto lo que no es. Y los que narran cosas pasadas no narran cosas verdaderas, ciertamente, si no viesen

⁸⁹ *Conf. XI, 16, 21, PL. 32, 817.*

⁹⁰ *In te, anime meus, tempora mentior (Conf. XI, 27, 36, PL. 823).*

aquellas con el alma, las cuales, si fuesen nada, no podrían ser vistas de ningún modo. Luego existen cosas futuras y pretéritas”⁹¹.

Luego, el pasado y el futuro, también el presente, son connotación al ser; y el ser es siempre en presencia; si no, no sería, no existiría en sistencia. El ser en cuanto ser se refiere siempre a un presente, porque es lo que siempre está ahí, en el lugar, o donde sea; pero que está ahí. Luego, el pasado y el futuro son algo real en cuanto *conotan a un presente*. “Permíteme ir delante en mi investigación, Señor, esperanza mía; que no se distraiga mi atención. Porque, si son las cosas pretéritas y futuras, quiero saber dónde están. Lo cual si no puedo todavía, sé al menos que, dondequiera que estén, no son allí futuras ni pretéritas, sino presentes; porque si son allí futuras, todavía no son, y si son pretéritas, ya no están allí; dondequiera, pues, que estén, cualesquiera que ellas sean, no son sino presentes. Cierto que cuando se refieren a cosas pasadas verdaderas, no son las cosas mismas que han pasado las que se sacan de la memoria, sino las palabras engendradas por sus imágenes, que pasando por los sentidos imprimieron en el alma huella. Así, mi puericia, que ya no existe, existe en el tiempo pretérito, que tampoco existe; pero cuando yo recuerdo o describo su imagen, en tiempo presente la intuyo, porque existe todavía en mi memoria. Ahora, si es semejante la causa de predecir los futuros, de modo que se presenten las imágenes ya existentes de las cosas que aún no son, confieso, Dios mío, que no lo sé. Lo que sí sé ciertamente es que nosotros premeditamos muchas veces nuestras futuras acciones, esta premeditación es presente, no obstante que la acción que premeditamos aún no existe, porque es futura; la cual, cuando acometamos o comencemos a poner por obra nuestra premeditación, comenzará entonces a existir, porque entonces no será futura, sino presente.

“Así, pues, de cualquier modo que se halle este arcano presentimiento de los futuros, lo cierto es que no se puede ver sino lo que es. Más lo que es ya, no es futuro, sino presente. Luego, cuando se dice que se ven las cosas futuras, no se ven estas mismas, que todavía no son, esto es, las cosas que son futuras, sino a lo más sus causas o signos que existen ya, y, por consiguiente ya no son futuras, sino presentes a los que las ven, y por medio de ellos, concebidos en el alma, son pre-

⁹¹ *Ibid.* XI, 17, 22, PL. 32, 817-818.

dichos los futuros. Los cuales conceptos existen ya a su vez, y los intuyen presentes en sí quienes predicen aquéllos.

“Explíqueme esto un ejemplo tomado de la misma multitud de cosas. Contemplo la aurora, anuncio que ha de salir el sol. Lo que veo es presente; lo que predigo, futuro: no futuro el sol, que ya existe, sino su orto, que todavía no ha sido. Sin embargo, aún su mismo orto, si no lo imaginara en el alma como ahora cuando digo esto, no podría predecirlo. Pero ni aquella aurora, que veo en el cielo, es el orto del sol, aunque le preceda; ni tampoco aquella imaginación mía que retengo en el alma; las cuales dos cosas se ven presentes, para que se pueda predecir el futuro. Luego no existen aún como futuras; y si no existen aún, no existen realmente; y si no existen realmente, no pueden ser vistas de ningún modo, sino solamente pueden ser predichas por medio de las presentes que existen ya y se ven”⁹². La conclusión de Agustín es magnífica. “Lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de las cosas pasadas (la memoria), presente de las cosas presentes (visión) y presente de las cosas futuras (expectación).

“Si me es permitido hablar así, veo ya los tres tiempos y confieso que los tres existen. Puede decirse también que son tres los tiempos: pasado, presente y futuro, como abusivamente dice la costumbre; dígame así, que yo no curo de ello, ni me opongo, ni lo repudio; con tal que se entienda lo que se dice, y no se tome por ya existente lo que está por venir ni lo que es ya pasado. Porque son pocas las cosas que hablamos con propiedad, muchas las que decimos de modo impropio, pero que se sabe lo que queremos decir con ellas”⁹³.

De lo que sí podemos hablar es de un recuerdo de algo que con nosotros *estuvo* en presencia real, y que ahora lo está en nuestra memoria, de un momento actual que la atención y la intuición *ven* y *captan*, y de algo que *estará* con nosotros como *visión*, y que ahora existe en nuestra conciencia como *expectación*. Tres dimensiones humanas

⁹² *Ibid.* XI, 18, 23-24, PL. 32, 818-819.

⁹³ *Ibid.* XI, 20, 26, PL. 32, 819.

abarcando tres modos del tiempo y según las distintas facultades del alma. El tiempo existe en sí, como algo ontológico, porque si no existiera, en modo alguno se haría presente en la intimidad humana.

Es cierto que para San Agustín el tiempo queda encuadrado en el alma. Luego, el tiempo es una *cierta distensión* del alma. Esta distensión, que incluye o se extiende por todas y cada una de las facultades humanas, hace que el alma quede como prendida del tiempo. A esta distensión podíamos calificarla como de *temporalidad*, y abarcando las tres proyecciones del tiempo: pasado, presente y futuro. Si al hablar del hombre podemos decir de él que es el ser que se actualiza en cada momento, al alma la podemos definir como un temporalizarse, porque su sistencia se realiza en su existir, que es temporalidad. Así, el hombre, al realizarse, constituyéndose, va haciendo también su propia historia, cristalizando en actos ese su quehacer constante del momento. El hombre es temporalidad, porque, al radicarse en sí, se remonta definiendo su ser. En el primer instante de su aparición en la vida es ya un arranque de acción con el que va a devenir a lo largo de su existencia. En este sentido la vida es tiempo, con tres modos de temporalidad, o tres dimensiones vitales, que encarnan el ser total del hombre, o tres partes de una misma historia, en las que el hombre está integrándolas, siendo solamente uno y único. Y esto es lo genial en San Agustín: esta visión de totalidad de la vida del hombre, como una gran integralidad, que se va alargando desde su comienzo en la existencia hasta su meta final en la misma muerte. Pero no sólo esto; hay más. Lo que dice de un hombre concreto, del propio Agustín histórico, lo aplica a la humanidad entera, y en especial a la historia de la humanidad. Así, con San Agustín sólo podemos hablar de *una historia, de una civilización y de una cultura*; de la de toda la humanidad.

Medir el tiempo es poder estar sobre el tiempo, y aún condicionarlo. Lo que hace el alma al penetrarlo es decir que es mudable; y en su aspecto de mutabilidad lo está juzgando. Pero téngase en cuenta que este juicio no puede hacerse desde la posición del presente, porque también éste es mudable, esencialmente mudable, y que no ofrece apoyo alguno seguro. Luego, el alma tiene que buscarse otro punto de apoyo en una estabilidad de fuera del tiempo, en la eternidad; porque para comprender y medir el tiempo es necesario trascenderlo. Este contacto del alma con la eternidad es lo que le da a ella firmeza y estabilidad, es lo que la hace a ella, incluso, intemporal-inmortal. El alma está

siempre en contacto con el bien y la verdad, que son eternos; lo mismo con los números, que presiden el juicio ⁹⁴.

Aún el tiempo en su *dimensión de presente* es una connotación a la eternidad, *presente inmutable*. Así, el tiempo de la misma ⁹⁵. Pero el tiempo no es nombre de eternidad; es sí camino hacia ella, duración real que el alma percibe. El tiempo tiene su medida ontológica en la eternidad ⁹⁶.

El tiempo medido por el alma es el tiempo psicológico, pero que nos enfrenta al ontológico, o tiempo en sí. El alma, al medir comprendiendo la fugacidad del tiempo, se lanza con ímpetu inquieto a la búsqueda y alcance del momento quieto, hacia donde haya perduración sin mutabilidad, a lo permanente; es su ansia insatisfecha la que la empuja a la permanencia ⁹⁷.

Hay un tiempo psicológico —mi hora, yo en mí—, un tiempo histórico —yo hice, los demás hicieron, hago, haré— y un tiempo absoluto —instante— camino de la eternidad. De todos ellos el que más interesa, personalmente, es el psicológico, el que naciendo con la libertad del hombre, va siempre con el individuo. Pero el tiempo, si puede pesar sobre el hombre, no puede engendrarlo; es el hombre el que se coloca sobre el tiempo-instante, porque cada hombre en cierto modo, engendra *su* tiempo. Luego, si yo no estoy *en* el tiempo, es él el que está *en mí*, y de mí depende, porque soy yo quien lo engendra, y el que lo gasta en bien o en mal. Es por esto por lo que el hombre no pertenece a un tiempo, que comienza con cada individuo. Pero también es cierto que cada hombre recibe de Dios *su* tiempo en el momento en que es hecho persona, en el de la consciencia y vida, el del intervalo

⁹⁴ M. *Iudiciales illi numeri vinculo temporis in tanto spatio tenentur, quanto isti sonantes digesti sunt; possentne ad eorum sonantium, qui paulo productius eadem iambica lege funduntur, aspirare iudicium?*

D. *Nulla modo.*

M. *Igitur apparet hos mora temporum, aut iudicanda praesident, non teneri.*

D. *Prorsus apparet (De musica VI, 17, PL. 32, 1.191).*

⁹⁵ *Haec enim nunc dixi tempora qui intervallosum distinctione aeternitatem incommutabilem supra se manere significant, ut signum, id est, quasi vestigium aeternitatis tempus apparet (De gen. ad litt. imper lib. 13, 38, PL. 34, 236). (Cfr. De musica VI, 11, 29, PL. 32, 1.179).*

⁹⁶ *Dies nostri per hodiernum tuum transierunt et ex nihilo acceperunt modos (Conf. I, 6, 10, PL. 32, 665).*

⁹⁷ *Stabo atque solidabor in te, in forma mea..., veritate tua (Conf. XI, 30, 40, PL. 32, 825). Ecce distensio est vita mea..., et a veteribus diebus colligar sequens unum, "praeterita oblitus", non in ea quae futura et transitura sunt, sed, "secundum intentionem sequor ad palman vocationis..." (Conf. XI, 29, 39, PL. 32, 825).*

nacer-morir. Si el tiempo es una *distensio animi*⁹⁸, viene a ser algo así como un *espacio interior*, engendrado por la voluntad libre en el instante-presente, que se alarga hacia un pretérito y se dirige hacia un porvenir⁹⁹.

Con toda propiedad, pues, se puede decir que el tiempo es el movimiento de la voluntad con el que el hombre se hace o constituye. Luego, hay un tiempo psicológico, dentro del cual cae el plano externo del acontecer, y hay también otro plano de interioridad en el que se hace mi vida intencionalmente hacia las cosas; y los dos son *mi tiempo*, que se cristaliza en el *instante-praesens*. Con los dos momentos me lanzo en la existencia y realizo mi persona, o me desvío de mi vocación-destino, despersonalizándome en la diáspora. Más aún. Para entenderse pienso en mi *tiempo-inicio*, el que no es ni para esto ni para aquello, pero que será para alguno de ellos. En él me alimento y me lleno de deseos: momento de pensar en mi vocación total, o de mi vocación a algo particular, que me acumulará en mi vocación total. Y como el deseo es ansia de plenitud, mi tiempo inicial me empuja, o yo lo empujo a él, a la realización de mi ser-persona. El tiempo-inicio es ansia de ser y de consmensuración con el ser a plenitud. Al tiempo-inicio le sucede el *tiempo-realidad-vida*, en el que me voy haciendo por la respuesta a mi vocación y puesta *in re* del deseo. Es momento de actuaciones, campo de bien y de mal, de santificación y de pecado, tiempo de historia. La voluntad se *distiende* en realización de valores, coordinación entre las necesidades de la vida y las exigencias de la existencia. *Tiempo-duración* en la existencia, que es el plantificarse el hombre en todo lo humano y sobre lo inhumano; tiempo también de historia.

Siendo también el hombre tiempo, es tiempo-inicio, tiempo-vida y tiempo-permanencia en la existencia. Por lo que el hombre, si tuvo principio, no tendrá fin, absolutamente hablando, porque es inmortal; si el tiempo se acaba, el hombre permanecerá siempre en su existencia. Su cometido, como su vocación, es a perpetuidad; su existir no acaba en y con la muerte; la traspasa para implantarse en perpetuidad duradera. La eternidad lo envolverá, y *será* siempre. Es inmortal en su alma, aunque su cuerpo permanezca sin vida algunos momentos del tiempo. Así, el tiempo humano, como el hombre, nunca se agota; una vez comenzado el tiempo-inicio, ni se anula, sino que cada vez se perfec-

⁹⁸ *Conf.* XI, 23, 30; 26, 33, PL. 32, 820-821; 822.

⁹⁹ *In te, anime meus, tempora mentior.* (*Conf.* XI, 27, 36, PL. 32, 823).

ciona más, porque la eternidad lo cubrirá para siempre, y totalmente. La historia terminará —es lo único que termina en el hombre—; pero la existencia-tiempo y el tiempo-existencia seguirán unidos a cada hombre, ya inmortal. Siendo el tiempo también un constitutivo ontológico para el hombre, ninguno de los dos —ni hombre ni tiempo— pueden acabarse, sino más bien perfeccionarse, llegar a la plenitud y llenarse de perfección. Desde el momento en que el hombre aparece en la vida, camina ya en existencia perpetua: todo lo suyo se llena de tiempo; o mejor, el tiempo suyo se llena de su existir, y los dos constituyen temporalidad, que ya no se apagará, sino que se convertirá *en lo perpetuo*, en lo sin fin en la duración. Siempre existirá para el hombre su *es-hoy*, y una mirada al *fue-ayer*, y una perspectiva hacia su *será-mañana*, y todo en momento de presencia perpetua en la permanencia de su consistencia. Y porque el hombre fue implantado en su existencia por Dios-Creador, es por lo que él caminará siempre en su *tiempo-hora*. Por lo mismo se nos ocurre pensar que el hombre, si hace historia, no es histórico, porque no pasa al pretérito, sino que queda injertado en su *presente-siempre-ahora*. Lo que se inserta en el pasado no es el hombre-persona, es el hombre-actuar, sus acciones, que son las que se quedan siempre atrás. El hombre siempre marcha, va hacia, nunca retrocede; ni aún cuando peca retrocede, sino que se aparta, *declina* del recto camino. La historia-tiempo acaba con la muerte de cada uno; pero aún le queda al hombre el tiempo-existencia, con el que sigue siendo más allá de la muerte.

El tiempo de cada hombre no se confunde con la historia del mundo, ni aún con la propia historia de cada hombre-persona, porque lo que se acaba del hombre es una forma externa, que ésa sí termina por un tiempo, para cumplir su destino-castigo por el pecado. Lo inmortal no puede acabar, sigue *siendo* en el *ahora-siempre* perpetuo. Esto es tan cierto, que el tiempo de vida-cuerpo rescatado con la resurrección, coincidiendo con aquel ahora la inmortalidad con la integridad perfecta del individuo. Es la victoria del *tiempo-gracia* sobre el *tiempo-pecado*: es la elevación del tiempo-existencia al tiempo-inicio de la humanidad adámica en el escogimiento absoluto, en donde lo intemporal-eterno de Dios es medida de la medida humana-tiempo. Es ya entonces el Eterno-Presente, que se extiende —por hablar en humano— sobre el tiempo del hombre, que comienza a ser presente eterno en su bienaventuranza: una *distensio animi* en el Reino de Dios, como expresión plástica de la

socialización total en Cristo, o tiempo definitivo del Cuerpo Místico, inicio de la plenitud del Reino de Dios.

La *distensio animi* es ser en el presente, que implica conservar la libertad en orden intencional de rectitud, en una constante atención, o cura de sí mismo¹⁰⁰. La vigilancia se hace siempre en presente, y es toque de atención al grito de la carne insinuante, y situación de escucha a la voz de la vida, que llama al orden en el escoger y practicar el bien. Esta *atención* exige esfuerzo en el presente-actuación, que, siendo *contuitus*, es a la vez creencia —*expectatio*— y memoria —recuerdo de pasado—. La *atentio-contuitus* se mantiene en despliegue; por eso, el hombre, instalado en su presente-instante, es perspectiva y retrospectión. En el presente-ahora se le dan el presente-pasado y el futuro-presente. Tres situaciones aparentemente aisladas, pero unidas en un solo momento: *retrospección-visión-creencia*, que recoge la totalidad de la existencia en cualquier punto humano. Todo dentro de la magna actividad libre dentro de la consciencia de cada hombre. La consciencia es lo que une todo —pasado, presente y futuro— dentro de una sola manifestación racional de la *cogitatio*. El *presente-distensio-animi* es siempre *consciencia-cogitatio-reflexión*, o un darse cuenta de que *siempre-ahora* se es el mismo en cada instante: es la síntesis humana de los momentos-tiempo. La consciencia asume sobre sí el peso-responsabilidad de la historia singular en colaboración con la obra común de la historia de la humanidad. Así, la consciencia hace posible la perennidad del hombre en cada instante, y lo que le hace que no quede roto fragmentariamente entre los sucesivos momentos del tiempo, sino que converja todo en la unidad del presente-ahora.

La voluntad, como contenido de libertad, es aceptación de todo lo nuestro y de lo que nos viene como del fondo del ser indiferente, por cualquier interés vital. El movimiento de la voluntad en elección es siempre impulso del amor —*eligere idem est ac diligere*—. No es nunca la voluntad, bien ordenada, un deseo de posesión, sino amor de servicio hacia una persona, o hacia un ser cualquiera. Cuando la voluntad es deseo de posesión y uso, se convierte en *cupidadad-cupiditas*, en concupiscencia, en sensualidad. La entrega al ser debe estar informada por el desinterés; nunca por lo que *nos sirve*, ni por lo que *nos vale*, sino por donación del uno al otro, amorosa y amantemente. Cuando esto

¹⁰⁰ La *cura* heideggeriana tiene este mismo significado.

sucede, el ser-bien-verdad no es tomado en posesión, sino escogido, elegido como bien que es mi bien, y que se me pone en el plano de mi existencia. Así todo ser pertenece al plano del interés vital, y es elevado, al asumirlo la voluntad, al otro a través del servicio de mi voluntad, en donde y solamente se le registra y descubre en su verdad de ser, y se le profundiza en su significado de ente: ahí se le conoce como tal, y en él se descubre todo el misterio de su entidad-realidad.

La elección es liberante de la propia libertad y de lo demás que entre en ella, porque el ser es límite, no finalidad-motivo de la voluntad; y cuando voy al ser, es porque en él y por él me hago más yo, me constituyo más en mí mismo; es porque lo necesito para mi perfección, y porque él me libera de otras elecciones. Cuando lo he tomado, dejo de caminar, ya no estoy en tránsito, sino en parada; porque todo ser, por el ser que es, es perfección, y es para mí alegre estancia en el amar, según la graduación jerárquica de valores. Ningún ser creado, sin embargo, me ofrece parada definitiva, sino sólo un descanso en el camino y una señal hacia Dios. Todos los seres están en la posibilidad de mi elección; y cuando escojo uno, los demás siguen siendo entes para escoger y todavía no elegidos. Lo mismo en las acciones; de entre muchas me inclino por una; las demás quedan en la posibilidad de mi escogimiento. Esta es la libertad humana frente a la acción, frente al ser y frente a los valores del ser. Ahora lo que importa en la elección, en el escogimiento, es una iluminación, que en toda elección existe, cuando la elección recae en un ser en razón de su verdad ontológica y de su bondad axiológica. Cuando no, es que una imponente oscuridad ha caído sobre la facultad humana —voluntad— por una tergiversación del intelecto. Siempre que las dos facultades humanas marchan tras lo bueno y lo existente ontológico y de su bondad axiológica en la rectitud del ser, se escoge lo bueno y se obra en bondad. El *uti*, en consecuencia, no es absorbido por el *frui*, ni el *frui* se opondrá a la bondad recta, sino que todo caminará en la concordia del amor por una comprensión fielmente valorada del ser y del actuar. El ser nunca puede ser absorbido en su ontología, abandonado por la voluntad en el *frui*, sino comprendido por la libertad de amor, que regula en rectitud todo *deber-ser* y todo *deber-hacer*. Si el Ser —Dios— es la meta de la voluntad, toda actuación humana deberá ser una ida a El con la comprensión amorosamente fiel de todos los demás seres-cosas, o acciones-valor. Así, nunca puede haber arbitrariedad desordenada, sólo sí una voluntad discreta y

conforme, regulada por el juicio verdadero, que es reconocimiento de todo en todo el ser.

En la elección siempre hay juicio de interés, noble o bajo; pero siempre en consonancia con la importancia que nosotros le atribuimos a la cosa o ser elegido. En el escogimiento siempre hay un algo que mira hacia nosotros, un juicio de perfección de lo escogido, como bueno, útil, favorable... Si en la elección entra el interés, en el escogimiento forma parte importante la fineza, que es reconocimiento del mérito, que conforma al ser que intentamos hacer nuestro; es perfección en captar modos y matices esenciales; es libertad respecto a lo aparente y monstruoso: es elegancia y es todo, es delicadeza y es amor; es, más que elegir, un darse a quien escogemos para nosotros. La elección puede ser esnobismo y amaneramiento, figurón más que realidad, exhibicionismo más que propiedad fundamental; puede ser sensualidad y glotonería. Y cuando esto sucede, la elección deja de ser elección, y se convierte en egoísmo. Los vicios no se escogen, se eligen; se va hacia ellos, se hunde uno en ellos. En la elección dentro de la voluntad puede haber esclavitud de la misma voluntad; no así en el escogimiento, que es acto sublime de verdad y de bien ¹⁰¹.

En la elección entra siempre un mucho de egoísmo, que no conoce la voluntad cuando se coloca en situación de escogimiento. Cuando la voluntad escoge, siempre hay en ello un proceder racional, con el que no es reducida por nada ni por nadie; ni tampoco reduce, sino que aclara conceptos y descubre realidades de verdad y de bien. Si la voluntad tiende a la posesión, con todo, en el escogimiento, más que poseer, da y se entrega a sí misma, amando con libertad, y reconociendo al otro en su ser y en sí, no usándolo —abusando— como medio. Sólo la voluntad será libre, cuando se convierta en libertad de entrega en el acto mismo del escoger. El escoger implica siempre amor y nunca egoísmo; por eso, el escogimiento —repetimos— es entrega más que recepción. Y no se crea que esto es restricción de la voluntad; más que eso es abundancia de perfección de la voluntad. Con esto el hombre camina más en desenvoltura por falta de obstáculos; más en libertad por más abundancia de perfección. “Mientras el poeta corrige y sustituye una palabra por otra, puede elegir una entre muchas; en el momento en que brilla la “única”, la insustituible, ya no puede elegir: “es escogida”. El santo no tiene

¹⁰¹ Remitimos al lector a la obra de F. M. SCIACCA, *La libertad y el tiempo*, trad. de Juan José Ruiz Cuevas. Edit. Luis Miracle, Barcelona 1967.

necesidades de nada, aun dando oídos a las necesidades corpóreas; no elige, acepta lo que le damos, porque ha escogido a Dios"¹⁰².

Es la voluntad-consciencia la que reúne en unidad solidaria lo que pudiera andar en dispersión: inquietud del espíritu y voliciones de la carne —exigencias humanas—, como una gestación tremebunda, antecedente a la generación dolorida del tiempo-historia, almáciga y almazara del hombre entero, porque de la carne y del espíritu se amasa el mérito de cada acción del presente. La voluntad, actuándose, con la acción realiza sus posibilidades múltiples; y al actualizarlas, engendra los momentos del tiempo, el presente-acción, el pasado-historia y el futuro-esperanza. Las posibilidades son siempre en presente, pero dirigidas a una acción futura, que se realizará en presente. Así, el porvenir no es un dato, ya dado en sentido determinista, sino una previsión en la que la voluntad juega un papel importantísimo en la decisión última a la hora del actuar. El pasado no sucede al porvenir, no nace ni arranca de él, es la voluntad con su libre determinarse la que le hace caminar hacia la realización de un presente *in consciencia*, para quedarse siempre en pasado. Sólo la voluntad es madre del presente-tiempo desde el porvenir, porque la decisión se toma en un *ahora* relacionado, es verdad, con un *después*, que va hacia el ayer, ya realizado.

El tiempo es un grito del alma que va en busca de la realización ontológica de su ser en la existencia, o una opción fundamentalmente radical para buscar un asiento a la ansiedad con que la penetra y con que traspassa lo caduco de la temporalidad. Junto a esta aspiración a lo eterno hay un peligro esencial, un abismo o una negación, revelante de la tragedia del tiempo humano, que se asienta en el corazón, en el plano del querer y de la libertad. Una nueva dimensión humana del tiempo. "Ahora mis años se pasan en gemidos"¹⁰³. La herida del tiempo —de las cosas temporales y mudables— se centra en el alma; o mejor, el alma herida toma una nueva visión original del tiempo en el concepto de pecado, y con él el de temporalidad. Ya el tiempo es un paso, un paso al vacío y a la muerte. Y siendo el alma inmortal, siente más hondo ese vacío que le deja la ausencia de la otra parte ontológicamente suya, el cuerpo. Siendo la constitución humana de plenitud, con ese instante de la muerte aprecia más el vacío de su ser.

El pecado, psicológicamente, implica la aportación de una escisión

¹⁰² *Ibid.* o. c. 78.

¹⁰³ *Conf.* XI, 29, 39, PL. 32, 825.

interna por la culpa; y cuando ésta aparece en la intimidad hombre, todo lo humano entra en quiebra, y se va por el lado de la diáspora, en la disipación, en donde se da la fuga de valores. Entonces nos situamos, en frase agustiniana, en la *vida mortal*, o en la *muerbe vital*¹⁰⁴. En esta dimensión todo pasa; nos hacemos viejos, pasamos por la vida a caballo del tiempo, y nos situamos cada vez más al borde la muerte, robándonos la energía corporal. En este nuestro paso, y en el paso de la vida por nosotros, vamos forjando cada uno nuestra propia historia; y, todos juntos, la historia, que es también señal de un paso y de nuestra fugaz temporalidad. Estando embarcados en la fluencia de nuestro ser contingente, somos más *murientes* que vivientes, o abocados a la constante amenaza de dejar de existir¹⁰⁵. Todo lo mortal está cargado de temporalidad, y todo lo temporal camina hacia la muerte. La muerte es señal de temporalidad, como que entró en el mundo con el tiempo-pecado, y éste hace caminar hacia la *disipación*; y es sólo por el pecado por lo que hemos caído en el tiempo, en este tiempo que se acabará. Mortal y temporal tienen tanta trabazón y correspondencia entre sí, que se funden en la historia. “Por la enfermedad concebida en la instantánea corrupción del pecado, perdieron los hombres la estabilidad de la edad, y, a través de la mutabilidad de los tiempos, caminan hacia la muerte. Aunque vivieran muchos años, comenzaron a vivir en aquel día en que recibieron la ley de la muerte, que los condena a la decadencia senil. El tiempo se desliza sin hacer alto un solo instante, e insensiblemente va desbocado a su fin, no a un fin de perfección, sino a un fin que destruye”¹⁰⁶. “Caídos en el pecado, llegamos a la senectud”¹⁰⁷. La vida humana, al producirse y parecer adelantar, más bien decrece y se aniquila¹⁰⁸.

¹⁰⁴ ...*vitam mortalem an mortem vitalem* (Conf. I, 6, 7, PL. 32, 663-664) ...*moriebar vitaliter* (Conf. VIII, 8, 19, PL. 32, 758).

¹⁰⁵ ...*at ego in tempora disilui* (Conf. XI, 29, 39, PL. 32, 825). *Non enim stat vel temporis puncto sed sine intermissione labitur, quidquid continuus mutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed consummentem* (De pecc. merit. et remiss. I, 16, 21, PL. 44, 120-121). *Progressu animae usque ad mortalia lapsus est* (De ord. II, 11, 31, PL. 32, 1.009).

¹⁰⁶ *De pecc. merit. et remiss. I, 1, PL. 44, 109.*

¹⁰⁷ *Enn. in ps. 149, 1, PL. 37, 1.949.*

¹⁰⁸ *Quod optas gradus aetatis, tot simul optas et mortes aetatum. Non sunt ergo ista. Nun deinde nati sunt tibi filii in terra tecum victuri, an te potius exclusuri et sucessuri? Ad eos gaudes quae nati sunt, ut excludaris? Nati enim pueri tanquam hoc dicunt parentibus suis: “Eia, cogitate ire hinc, hagamus et nos mimum nostrum. Minus est enim generis humani tota vita tentationis: quia dictum est: Universa vanitas omnis homo vivens* (Enn. in ps. 127, 15, PL. 37, 16, 186).

Señal de paso es el tiempo en su contenido ontológico y psicológico, de caducidad y transitoriedad. Frente a una concepción del tiempo como permanencia y duración se presenta el otro lado del mismo como disipación, paso o fugacidad. Si el alma es la originaria del tiempo psicológico, toda ella queda inmersa en él, y con él se hace temporalidad, y es *distendida* de esta forma por el tiempo: progreso-construcción, envejecimiento-castigo. El tiempo devora constantemente a los hijos del dolor y del trabajo; y si alguna vez nos inspira confianza y esperanza de vida, en su voracidad de las horas nos va dejando poco a poco frente a la muerte.

Como cualquier otra cuestión, como en cualquier otro problema que Agustín trata de estudiar y dar su parecer, cuando habla del tiempo, lo trata como algo que es, como *tiempo-ser*; de la misma manera que habla del *hombre-ser*, del *bien-ser*, de la *verdad-ser*. El ser es cuestión y problema, su pregunta y su respuesta. A pesar de que muchos le achaquen el tiempo subjetivo¹⁰⁹, cuando él habla del tiempo, casi siempre se refiere al tiempo psicológico, aunque sin descartar de sus escritos, especialmente en las *Confesiones* y en el *De civitate Dei*, el tiempo ontológico, concebido por él como un ser, que se nos arrima, y que con nosotros va del lado hasta la muerte, en donde para nosotros el tiempo también fenece. Y como cualquier otro tema, Agustín va también, en el del tiempo, del interior humano al ser, y del ser al hombre, y del hombre a Dios; en este caso a la eternidad, al Presente-Eterno. Para él el tiempo es ser, y como al ser lo estudia dentro de su intimidad, para llegar a descubrir dentro de él —de Agustín— la eternidad, también como ser. Por eso él quiere saber algo de la energía y naturaleza del tiempo¹¹⁰. Si es criatura, es ser; y si es ser, es algo ontológicamente real, ya nada subjetivo o psicológicamente mental. El alma no lo crea; lo que hace con él es medirlo tan sólo, y experimentarlo, porque en él queda transididamente inmersa; y por el hecho de empezar a ser, como cualquier otra realidad, es ser ya en el tiempo: tiempo en el tiempo, no tiempo en el alma. Si en el alma se da una distensión, ésta no afecta en nada al tiempo en sí, sino en sus dimensiones o modos, que entrañan eso sí, conscien-

¹⁰⁹ Por ejemplo, Russel, que quiere hacer ver que S. Agustín trata de un tiempo mental-subjetivo, en su obra *Historia de la Filosofía occidental*, Editorial Espasa-Calpe, Barcelona 1947, 383.

¹¹⁰ *Conf.* XI, 13, 16, PL. 32, 815. *Illud certe accipiendum est in fide, etiam si modum nostrae cognitionis excedit, omnem creaturam habere inititur nec coaeternum esse creatori (De gen. ad litt. imper. lib. III, 8, PL. 34, 223; De civit. Dei, XII, 17, 2, PL. 41, 366-367),*

cia de duración, que sólo el hombre posee. Luego, el pasado, presente y futuro son modos del tiempo respecto al alma humana, al hombre, que es el que únicamente, entre los seres creados construye la historia. No obstante el tiempo también es para los demás seres, que comenzaron a ser *in tempore*¹¹¹.

¿Cuándo medimos el tiempo? Ciertamente lo medimos en nosotros en el acto-acción que transcurre, no cuando ya ha pasado. El presente no sólo es *praesens de praesentibus* —visión intuitiva—, sino que también es *presente-porvenir* del futuro: es espera y memoria, todo asumido en la intuición presencial. Siendo la consciencia acto, que siempre está al principio —presente del ver-actuar—, el tiempo le es inagotable. Por eso, entendemos que la proyección de la voluntad-consciencia es ilimitada, infinita en duración en la existencia *a parte post*, porque, dado ya su comienzo en la existencia, ya no se acaba, puesto que el alma —de quien la voluntad es facultad— es inmortal; y el tiempo-eviterno le es esencial. Luego, el futuro, que se la hará presente, se le vendrá incesantemente sin término en el fin; o el presente se le estará dando en constante suceder, si lo queremos entender así para distinguirlo de la eternidad *a parte ante* y *aparte post* del tiempo. El tiempo quedará constituido en la razón del ser, que por ser ser, siempre *es-será*.

Cada hombre es dueño de su tiempo-historia, porque sus acciones pasan, y son historia. La humanidad hace historia, y es también dueña del tiempo. Las acciones son tiempo y son historia, porque, hechas conscientemente y libremente, se distinguen de cualquier evento físico, que no tiene libertad. Para el evento físico el presente es un necesario ligado a las circunstancias-ley, que otro determina y a las cuales lo físico está enredado. El hombre no es así; porque, colocado en un punto-inicio, actúa sobre él, no en él encerrado, y lo somete: esto es escoger su destino y engendrar su tiempo. La libertad-consciencia está sobre el tiempo y es antes que el tiempo, porque antes de mi libertad-consciencia no hay *tiempo-mío*, y sólo si el acto con que Dios me crea.

Mantener la unidad dialéctica en la unidad del tiempo es oficio de la consciencia. La meditación agustiniana es profunda en los tres modos del tiempo. En ella trata de conseguir la unidad del tiempo, o más bien la unidad de la consciencia a través del tiempo. De esa meditación con-

¹¹¹ *Cum ipsa natura, quam Deus fecit, tempora esse coeperunt (De ge. contr. manich. I, 2, 4, PL. 34, 175). Procul dubio mundus non est factus in tempore, sed cum tempore (De civit. Dei XI, 6, PL. 41, 322).*

cluye que todo puede reducirse a presencia en la consciencia, en la que la voluntad impera en todo momento. Así, hay consciencia de pasado y consciencia de futuro, por lo que puede haber intuición consciente de presente. Todo lo humano es consciencia, todo, todo lo que pasa y ha pasado por mí, y por donde yo he pasado y paso. Consciencia de lo pasado ya no es consciencia de lo que aún no es y será: recuerdo-memoria para que se me dé en presencia, pero *no-comprometido* ya en la acción. El pasado ya no es vocación, sino grito de persuasión para una *re-evocación*. Lo re-evocado ya no puede vivirse; sí, a lo sumo, sacar de ello consecuencias aleccionadoras de escarmiento o de empuje: he aquí la influencia del pretérito. El pasado ya no se desvinculó ontológicamente del presente, y ya no ofrece responsabilidad del actuar el presente, porque no lo es; porque no es presente del pasado y del porvenir, sólo sí pasado de un presente que fue y pasado del porvenir.

El pasado engendra nostalgia: "todo tiempo pasado fue mejor". El pasado es opción al recuerdo; y, por ser recuerdo, es muerte del tiempo, contingencia de las cosas contingentes pretéritas en *no-ya-presencia*. Y me entrego al dulce recuerdo, porque soy yo el que va pasando; y, pasando, me hago más viejo, y no dispongo ya de lo que antes tenía a la mano. Por eso, la nostalgia, que es evasión en lo infinito que niega el pasado, me hace codiciar lo que no es ya, porque nunca lo podrá ser, y me hace olvidar un presente, quizá amargo en algún sentido. Sólo se tiene nostalgia del pasado, cuando el presente es pesadez y el futuro esperanza incierta de placidez. Cuando hay nostalgia, hay no-reducción a la trivialidad de lo diario, falta de capacidad de asunción de lo bueno del presente, o de lucha para conseguir la sencilla grandeza de vivir la epopeya del instante sin interés y sin estrépito.

Así colocado yo, con amargura de presente, sólo miro al futuro como situación de lo verdadero, bello, hermoso y bueno. Y me digo a cada momento: "mañana mejor, mañana. Mejor que ayer, que hoy; mañana encontraré lo bueno y hermoso". Y todo yo me proyecto hacia el mañana; y lo hago presente en mi consciencia; y esto es para mí esperanza, que me aleja del presente y me hace renegar del pasado. Es la ilusión del vivir; es la contingencia en acción; es la consecuencia de una culpa, que sobre mí carga, y me lanza fuera de la experiencia del hoy amargo, en la creencia de que algo mejor me vendrá. Así, vivo del porvenir y en el porvenir, que lo hago presente en mi consciencia.

La anticipación del porvenir en mi consciencia engendra expecta-

ción, que es morir un poco, y querer morir totalmente al presente y al pasado, y esperar y confiar en la felicidad que se nos vendrá, porque tiene que venir. Y nadamos en la esperanza-expectación como en un mar de delicias. “Soñar es necesario”; y el hombre cuando se lanza al futuro y lo hace presencia en su consciencia, sueña, porque siente necesidad de soñar, de evadirse al tiempo y de sobreponerse al tiempo. En los sueños vive uno feliz; porque también la esperanza hace felices a los hombres. ¡Ay del que no sueña, porque no sabe soñar, o porque no quiere soñar! En ése no tiene cabida la esperanza, origen de muchos alumbramientos dichosos. Soñar es también hacerse el muerto, nadando sobre el mar de la realidad, para contribuir a realizarla. La consciencia —grávese esto muy bien— es la potencia humana, que en la dialéctica de la vida es capaz de unir —reducir a unidad— todo lo humano, desde el tiempo-inicio hasta el tiempo-existencia: desde el nacer hasta el hacer en la inmortalidad del cielo.

San Agustín, además de hablar del tiempo psicológico, trata también del tiempo ontológico, de un tiempo en función algo real, de algo que es ser; de un tiempo efectivo, que empezó a ser cuando todo lo que se hizo fue hecho. Pero a San Agustín —y a todos— le resulta muy difícil definir el tiempo real; pero lo que nadie le puede arrebatar es que sabe qué cosa es el tiempo. Es una noción que se le da en la intuición, como el yo íntimo, que se le da en el *sí-mismo* y que no sabe tampoco decirnos con palabras qué cosa es. Porque una cosa es la cosa en sí y otra la idea que de ella podamos tener. Lo mismo para el tiempo: una cosa es el tiempo y otra la idea que tenemos de él; pero nadie duda que es una relación de las cosas creadas, mudables y contingentes, a lo eterno, a la misma eternidad inmutable y permanente.

Como nosotros trabajamos con seres, con lo que se nos pone ahí, frente a nosotros, por eso, no es muy difícil captar lo que en nosotros se nos da en una *dación íntima* de intuición. El tiempo es una de esas *daciones íntimas*, que, siendo ser, se nos escapa al querer comprenderlo. El ser *ideal-intencional* del tiempo, al ser una relación de *idea-ser*, se nos va al intentar comprenderlo en los extremos de la relación con los que se nos da y con los que es. Y así nos dice San Agustín que el tiempo es el movimiento que en el tiempo se nos da, y que éste no puede existir sin el movimiento¹¹², sin ese sucederse constante de los seres¹¹³ y sin la

¹¹² *Non est ergo temporis corporis motus* (Conf. XI, 24, 31, PL. 32, 821-822).

¹¹³ *Ubi* (in aeternitate) *nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est* (De

eternidad —el otro extremo de la relación—, siendo la eternidad la explicación causal y eficiente del tiempo en su ser y sentido¹¹⁴. Así, la eternidad exige que el tiempo se numere en instantes —pasado, presente y futuro—, y la que efectúa la salida de cada ser creado a su medida y dimensión temporal¹¹⁵.

Cada cosa, y el hombre en particular, tiene su medida en relación a la eternidad, centro de su duración. En esta duración el hombre realiza su existencia y construye la historia, su propia historia. Al constituirse el hombre, al hacerse cada día, va al mismo tiempo realizando su propio ser. Y en este *realizar-su-ser* el hombre, llevado conscientemente por la *acies cogitantis*, se planta en el tiempo y lo concibe como un gran receptáculo, en el que comprende que se desarrolla la duración, de un atrás hacia adelante con un instante de presencia *a, en* y *con* las cosas, los seres, *en* y *consigo* mismo. Luego, los movimientos de sí mismo y de los demás le dan la noción del movimiento y del tiempo. Luego, también los movimientos le sirven para medir y comprender el tiempo, y el tiempo para comprender los movimientos.

San Agustín se da muy buena cuenta de que esto no es el tiempo, sino algo para explicar que esto no es el tiempo¹¹⁶. El tiempo en sí está más allá de toda medida. Siendo concreto, también es universal, trasciende lo finito de las cosas y su movilidad, siendo todo él movilidad pura. Para comprenderlo hay que partir de una relación entre movimiento y eternidad, entre pasajero y permanente. Eso será el tiempo, que a todos nivela, haciéndonos viajeros y temporales.

Hay un peligro para el alma en la doble dimensión del tiempo. Viviendo ella misma en el tiempo y tocando casi la eternidad, en lo más profundo de sí misma, allí donde toda ella es presencia, corre el peligro de un falseamiento, si busca en las cosas temporales esa eternidad que entrevé en sí misma y se plantifica equivocadamente en lo caduco. Si esto le acontece, le ocurre un desgarramiento, porque las cosas “huyen para no ser, desgarran el alma con deseos pestilenciales; y ella quiere el ser

mus. VI, 11, 29, PL. 32, 1.179) ...*ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum variantur et vertuntur species* (Conf. XII, 8, 8, PL. 32, 829).

¹¹⁴ *Et vidi quia non solum lucis quaeque suis conveniunt, sed etiam temporibus, et quia tu, qui solus es aeternus. non post innumerabilia spatia temporum, et quae praeteriunt et quae praeteribunt, nec abirent nisi te operante et manente* (Conf. VII, 15, 21, PL. 32, 744).

¹¹⁵ *De musica* VI, 17, 57-58; VI, 11, 29, PL. 32, 1.191-1.193; 1.179).

¹¹⁶ Conf. XII, 13, 16, PL. 32, 831-832; *De gen. ad litt. imperf. lib. 6*, 26, PL. 34, 230-231.

y ama el descanso en las cosas que ama. Mas no halla en ellas dónde, por no permanecer. Huyen, y quién podrá seguirlas con el sentido de la carne?”¹¹⁷. “Muchos de gusto pervertido aman más el verso que el arte con que él se construye, por buscar más el halago del oído que el de la inteligencia; de igual modo, no pocos se perecen por lo temporal, mas dejando a un lado la divina Providencia, que forma y dirige los tiempos; y, en el amor a lo fugitivo, no quieren que pase lo que aman, y son tan insensatos como si alguien en el recitado de una poesía famosa quisiera estar oyendo siempre una sola sílaba”¹¹⁸. Siendo esto una aversión del sentido de dirección, es además un torcimiento de la concepción del tiempo. El tiempo siempre corre. Por eso, comprendemos la angustia de Fausto, cuando grita: “¡Párate, tiempo, eres tan hermoso...!” Es también el grito humano por lo que tiene de acicate de eternidad, y que lo queremos convertir en profunda permanencia. El tiempo nos arrebató lo que queremos retener, y con ello nos introduce en el sentimiento terrible de la muerte; porque *ser-en-el-tiempo es ser-para-un-término*.

San Agustín tiene un sentido profundo de la presencia; y cuando la interpreta, siente y mide el tiempo, y lo hace desde este sentido presencial. Y esto no lo podría lograr, si un nudo fuerte de sentimiento y entendimiento no lo tuviera ligado a la eternidad en contacto ontológico. El tiempo con su fugacidad pone al hombre sincero en este contacto ontológico con lo eterno, y lo espolea a una superación propia y a un lanzamiento a la trascendencia por una intuición en lo permanente, del que su alma es un suspirar constante por la presencia en la permanencia. “No nos busques a nosotros —le dicen las cosas terrenas—; no es esto lo que tú desees. Busca más arriba de nosotras”¹¹⁹. Porque las cosas son revelación de lo que son y de lo que ellas indican; son finalidad, nunca fin y término, sino camino al descanso en la eternidad: son espectáculo, nunca morada. “El pecado nos conduce a la mortalidad, a los tiempos que vuelan, a las edades que hacen envejecer: he ahí el hombre viejo. Convirtámonos al interior, y hallaremos al hombre nuevo”¹²⁰. “El hombre es envejecido por el pecado, pero se renovará por la gracia”¹²¹. “En este mudarse pasamos de lo viejo a lo nuevo. Este tránsito se va haciendo mientras se corrompen las cosas exteriores y se

¹¹⁷ *Conf.* VI, 10, 15, PL. 32, 699-670.

¹¹⁸ *De vera Relig.* 22, 43; 35, 65, PL. 34, 140; 151.

¹¹⁹ *Conf.* X, 6, 9, PL. 32, 783.

¹²⁰ *Enn. in ps.* 38, 7, 9, PL. 36, 418-419, 420-421.

¹²¹ *Ibid.* 6, 9, PL. 36, 95.

renuevan las interiores. Lo exterior paga un tributo propio a la naturaleza, hasta que llegue la muerte para renovarse después todo en la resurrección". En esta vida "no nos vestimos de tal manera de Cristo, que no dejemos de llevar algo del viejo Adán"¹²². "Para que llegues a ser plenamente, tienes que trascender el tiempo. Pero, ¿quién será el que pueda trascenderlo por sus propias fuerzas? Cristo es el camino, la verdad y la vida"¹²³. "Une tu corazón a la eternidad"¹²⁴.

P. MOISÉS M.^a CAMPELO, O. S. A.

¹²² *Ibid.* 38, 9, PL. 36, 420-421.

¹²³ *Ut ergo et tu sis, transcede tempus. Sed quis transeat viribus suis?* (In *Ionn. Evang.* XXXVIII, 10, PL. 35, 1618). *Ipsa est via quae est veritas* (Ibid. XIII, 4, PL. 35, 1494). *Amare itaque debemus per quem facta sunt tempora, ut liberaremur a tempore, et figamur in aeternitate, ubi iam nulla est mutabilitas temporum* (In *Ionn. Evang.* XXXI, 5, PL. 35, 1638).

¹²⁴ *Enn. in ps.* 91, 8, PL. 37, 1.176-1.177.

"Mysterium" y "sacramentum" hasta San Agustín

La doctrina agustiniana sobre los sacramentos tiene en la tradición precedente de la Iglesia una fuente reconocida y el Santo no se ha separado de ella, sino que ha profundizado algunos de sus aspectos y ha enmarcado su pensamiento en el cuadro de sus enseñanzas generales. Como tendremos ocasión de ver con más detenimiento, en la secuencia de sus concepciones humanas se engrana toda la realidad como sacramento o signo sensible de una presencia divina, que tendrá una expresión más definida en los hoy llamados técnicamente sacramentos, pero que, en su sentir, eran dos principales, o mejor dicho tres, bautismo, eucaristía y ordenación sagrada. Sin embargo no podemos entrar directamente en su manera de concebir la sacramentaria, sino que preferimos limitarnos aquí a los precedentes.

La Escritura y la tradición, sobre todo litúrgica, han sido los dos puntos clave de la evolución de la doctrina sacramental. El Concilio de Trento tiene conciencia de este hecho y así en el Proemio del Decreto sobre los Sacramentos, en la Sesión VII —3 de marzo de 1547— decía:

"Propterea sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus... ad errores eliminandos, et extirpandas haereses, quae circa ipsa sanctissima sacramenta hac nostra tempestate, tum de damnatis olim a Patribus nostris haeresibus suscitatae, tum etiam de novo adinventae sunt, quae catholicae Ecclesiae puritati et animarum saluti magnopere officiant: *sanc-tarum Scripturarum doctrinae, apostolicis traditionibus atque aliorum Conciliorum et Patrum consensui inhaerendo*, hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit, reliquos, qui supersunt ad coepti operis perfectionem, deinceps (divino Spiritu adiuvente) editura" ¹.

El otro Concilio que entraba en juego en este Decreto y al que principalmente se alude, como se hará luego en los sacramentos particulares, es el Concilio de Florencia, que en la Bula de Unión de los

¹ DS 1600.

Armenos "Exsultate Deo" del 22 de noviembre de 1439, da una instrucción sobre los sacramentos, tomada en gran parte del opúsculo de Santo Tomás *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* ².

La discusión preparatoria de ese Decreto del Tridentino muestra con evidencia que se ha recurrido a los Padres de la Iglesia de modo especial y que cada uno de los ponentes y oponentes busca textos patristicos para probar sus asertos. El autor que se lleva la palma es San Agustín, que sobresale en la doctrina sacramentaria, quizá más que en ninguna otra. Basta abrir las Actas de esas Congregaciones generales para darse contra esa evidencia. Agustín, a quien, por otra parte, recurrían los reformadores ³, viene citado también con preferencia en las Congregaciones generales. Su doctrina había guiado el pensamiento de las disquisiciones teológicas de los siglos medios ⁴. En sacramentaria el genio de Hipona ha hecho progresar la teología de modo extraordinario. Así lo reconocen los autores y así lo prueba la historia. "La controversia con los donatistas —escribe Tixeront— no versaba solamente sobre la noción de Iglesia, versaba más bien sobre las condiciones de validez de los sacramentos. Ella ha dado, pues, a San Agustín la ocasión para explicarse y emitir sobre el particular una serie de visiones que han ofrecido en la teología de los sacramentos un progreso decisivo" ⁵. Por su parte Morel nos asegura con mayor claridad: "San Agustín ha legado a la teología occidental las grandes líneas de su doctrina sacramentaria. Todas las Iglesias de Occidente se reclaman más o menos a él a pesar de sus oposiciones doctrinales. Puede decirse que lo que las diversas doctrinas sacramentarias tienen de común es de origen agustiniano. Pero se puede decir que cuanto tienen de contradictorio es también de origen agustiniano. La admirable síntesis del Doctor de Africa ha dejado un cierto número de dificultades sin respuesta. Y en resolver

² DS 1309-1310.

³ Calvino había escrito: "Contentus ero paucis ostendere sine controversia totum (Augustinum) esse nostrum" (*Inst. relig. christ.* IV, 17, 28; *Corp. Reform.* Opera Calvini, ed. Baum, Cunitz, Reuss, II, 1927, citado por Villette, p. 217); cf. J. BECHMANN, *Vom Sakrament bei Calvin*. Die Sakramentslehre Calvins in ihrem Beziehungen zu Augustin, Tübingen 1926; J. CADIOU, "Calvin et saint Augustin": *Augustinus Magister* II, Paris 1954, 1039-1056.

⁴ Citaremos solamente un artículo interesante de G. GEENEN, "Les "auctoritates" dans la doctrine du baptême chez saint Thomas d'Aquin": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1938) 279-329.

⁵ J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*. II De saint Athanase à saint Augustin (318-430), 6 edic., Paris 1921, 396.

esas dificultades se han esforzado los teólogos posteriores"⁶. Y en un estudio detallado y muy lleno Villette iniciaba de este modo el análisis de San Agustín: "El interés de la doctrina sacramentaria de San Agustín reside en la admirable variedad de matices que contiene. En esta variedad radica también su dificultad: en razón de su riqueza y del hecho que no ha sido nunca sistematizada por su autor, esta doctrina ha podido dar lugar a las interpretaciones más contradictorias. Periódicamente, largas controversias han opuesto a este respecto los mayores nombres de la teología, llegando a veces a desgarrar la Iglesia. Después de la Reforma, cada cual la reivindica por suya. Lutero y Calvino pretendían hacer de ella un arma contra los teólogos de la Iglesia; éstos, por su lado, acumularon para responderles los tratados más voluminosos, a veces muy virulentos. En nuestros días aún, los trabajos por lo demás más irénicos, de P. Battifol (1905, 1913), de K. Adam (1908), E. Hocedez (1910), J. Lebreton (1911), G. Lecordier (1930), H. M. Féret (1940), P. Th. Camelot (1947), para citar sólo los más importantes, conservan siempre el deseo de poner en luz el pleno acuerdo de la doctrina agustiniana con la fe católica más estricta"⁷.

Admitiendo todos estos hechos como datos que la historia de la teología puede probarnos, es preciso dejar constancia de que la doctrina agustiniana sobre los sacramentos, por compleja y profunda, ha sido parcialmente interpretada tanto por los católicos como por los hermanos separados. Cuando la enmarcamos en la enseñanza general de la iglesia precedente al Obispo de Hipona y contemporánea suya, descubrimos que la tradición se prosigue en él con cierta fidelidad y que sus visiones no se alejan, sino que profundizan datos ya adquiridos. Por eso antes de entrar en el estudio de los sacramentos en San Agustín, queremos situarlo en su momento histórico con la carga de tradición que pesa sobre sus concepciones.

I. "MYSTERIUM" Y "SACRAMENTUM" EN LOS PADRES.

El Concilio de Trento nos daba opción para estudiar los sacramentos en los Padres, pero a su vez nos crea una dificultad: en él se da

⁶ B. MOREL, *Le signe sacré. Essai sur le sacrement comme signe et information de Dieu*, Paris 1959, 23.

⁷ L. VILLETTE, *Foi et Sacrement. Du Nouveau Testament à saint Augustin*, Paris 1959, 217.

por supuesta una definición casi unívoca. Sin embargo hay una anotación digna de tenerse en cuenta. Al examinar los artículos sobre los sacramentos en general, había uno que condenaban los teólogos y que decía: "Sacramenta novae legis non conferre gratiam, etiam non ponentibus obicem"⁸. El Cardenal Seripando apostillaba y llamaba a la reflexión en estos términos:

"Convenio cum theologis propter illam sacramenti definitionem quam ex priscis doctoribus collegit Magister: "Sacramentum est invisibilis gratia, visibilis forma, cujus imaginem gerit et causa existit", cuius definitionis mentio fieri posset in proemio ad vitandam aequivocationem, etc. *Multis enim modis hoc nomen sumitur*"⁹.

Quizá esta anotación del agustino Seripando hubiera disuelto muchos malentendidos. Aparece en ella una conciencia clara de las múltiples acepciones de la palabra "sacramentum". Se trataba, en sentir de Seripando, de evitar equívocos y para ello pedía una mención de la definición aceptada. Sin embargo explícitamente la definición no se ha dado, aunque pueda colegirse de los diferentes cánones. Se aprecia que la definición recibida es la escolástica y tal vez solamente la de una tendencia. No extraña, pues, nada que la discusión se continuara.

Y he aquí ya la primera cuestión: Esa definición ¿está conforme con la Escritura y con la tradición, o es más bien producto de la especulación medieval? ¿Cómo se ha llegado a una formulación semejante, o a una tal seguridad terminológica? ¿El contenido que se ha dado a la palabra corresponde realmente a cuanto ha captado en ella la Sagrada Escritura y la tradición patristica y litúrgica? El Concilio afirmaba en el Proemio que se adhería a la Escritura, a las tradiciones apostólicas y a la doctrina de los Padres, ¿pero es verdad de hecho? ¿No ha sido también unilateral en la apreciación, dejando en la oscuridad, en período polémico, otros aspectos de la doctrina que los Padres han puesto también de relieve? ¿No se ha ido a un cierto automatismo en la producción de la gracia, pasando por alto el aspecto personal de la propia colaboración? Cuanto el Concilio ha dicho es verdad, pero hay otras muchas verdades vividas por los fieles y expresadas en la

⁸ *Concilii Tridentini Actorum Pars altera. Acta post Sessionem Tertiam usque ad Concilium Bononiam translatum collegit edidit illustravit Stephanus EHSSES, Friburgi Brig., 1911, V, 863.*

⁹ *Ibid.* 962.

Escritura y en la Tradición que el Concilio no ha acentuado y apenas ha insinuado.

La teología sacramentaria hoy vuelve a los Padres de la Iglesia y no puede reducirse a una exposición más o menos racionalizada con la ayuda de las categorías escolásticas. Sería cerrarnos al descubrimiento de la vivencia profunda de la espiritualidad sacramentaria, a la que invitaban sobre todo los Padres y necesita el pueblo cristiano. Los nuevos estudios sobre los sacramentos viajan hoy por esta vía, ya antigua, y sin olvidar ni ir contra lo definido insisten más en el aspecto personalista, espiritual y pastoral, como aspectos más bíblicos y más patrísticos¹⁰.

La bibliografía sobre los términos "mysterion" y "sacramentum" en los Padres es abundante¹¹ y los lugares en que vienen usados por los escritores eclesiásticos han sido estudiados en diferentes ocasiones. Michel, tras un recorrido por los textos patrísticos, en busca del contenido y de la definición de esos términos, concluye con estas palabras: "De este estudio preliminar de la palabra "sacramento" aplicado a los ritos misteriosos empleados por la Iglesia en la iniciación y la vida religiosa de sus miembros, se desprende ya un doble concepto: la idea de *signo* y la idea de *santificación*. Un signo sagrado porque simboliza una realidad santa, un signo eficaz, porque produce él mismo la santificación en el alma. "*Símbolo eficaz de santificación*", he aquí cómo el sacramento cristiano aparecía bajo las fórmulas todavía hesitantes por las que los primeros autores latinos han hecho la trasposición de *mysterion* en *sacramentum*"¹². Michel iba en busca del contenido y, a su juicio, lo ha encontrado.

¹⁰ Pueden verse los estudios de J. Daniélou, de Th. Camelot, de Schillebeeckx.

¹¹ Recogemos unos cuantos títulos y pueden verse algunos otros en las páginas que siguen: L. BOUYER, "Mysterion": *Supplément à la Vie Spirituelle* 23 (nov. 1952) 397-406; J. DE GHELLINCK - E. de BACKER - J. POUKENS - G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot "sacramentum"*, Louvain 1924; J. DOIGNON, "Sacrum, Sacramentum, Sacrificium dans le texte latin du livre de la Sagesse": *Revue des Études Latines* 32 (1954) 51-52; 43 (1956) 240-253; V. GRÖNE, *Sacramentum oder Begriff von Sacrament bis zur Scholastik*, Brilon 1853; Ch. MOHRMANN, "Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens": *The Harvard theological Review* 47 (1954) 141-152. Publicado también en *Études sur le latin des chrétiens*. (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 65), Roma 1958, 233-244 (aquí citaremos por este volumen); M. R. SAINIO, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki 1940, principalmente p. 75-86; M. VERHEIJEN, "Mysterion, Sacramentum et la Synagogue": *Recherches de science religieuse* 45 (1957) 321-337; H. VON SODEN, "Mysterion und Sacramentum in der ersten drei Jahrhunderten der Kirche": *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 12 (1911) 188-227.

¹² A. MICHEL, "Sacraments": *Dictionnaire de Théologie Catholique* XIV, 1, cols. 494-495.

Sin embargo, a la vista de los textos patrísticos¹³ y de la bibliografía sobre los mismos, se imponen unas primeras conclusiones:

a) Leyendo los textos de los escritores eclesiásticos de los primeros siglos queda uno sorprendido de la *multiplicidad de sentidos y significaciones que se dan a la palabra "sacramentum"* y aún los mismos griegos a "*musterion*". Esto nos obliga a un resumen de conclusiones especializadas sobre la evolución semántica de esas palabras.

b) No se puede buscar en los Santos Padres una definición unívoca de "sacramentum", aunque poco a poco se hayan ido agregando algunos elementos a su significación. Ir a buscar la definición de la escuela a los Padres es prejuzgar el sentido de sus propias palabras. Es, en historia de la teología y del dogma, un método muy peligroso y por desgracia muy seguido.

c) La noción de "sacramento" es preciso extraerla de la descripción de los diversos sacramentos, procurando no imponerles categorías que no entraban en la estructura mental de los escritores eclesiásticos ni de la liturgia del tiempo. A veces se piensa que el mero hecho de llamar sacramento al bautismo o a la confirmación da opción a hablar de verdadero y auténtico sacramento, tal como lo entendemos hoy. En cambio en el contexto histórico, doctrinal y filológico era natural que se les llamara de ese modo. Lo único que podría decirse es que la evolución y el desarrollo no se concluye con los Padres y que el progreso se continúa hacia una clarificación de conceptos.

"MUSTERION" Y SU EMPLEO.—Se precisaría aquí un estudio completo del uso en singular, pero mucho más en plural en la literatura profana, teniendo en cuenta las discusiones de los filólogos sobre el origen de la palabra y su significado primitivo. Parece adquirido que venga de la raíz *mu-*, o del sánscrito *mus-*. En ambos casos tiene la primera significación de "*cosa oculta, secreta*", aunque no faltan quienes niegan esta procedencia. Sin entrar en la discusión, nos atendremos a

¹³ Estos textos pueden verse coleccionados en *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Zusammenge stellt und herausgegeben von Alfons HELLMANN unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Heinrich KRAFT. Zweiter Band, Kösel-Verlag München 1963, 243-313, sobre los sacramentos en los Padres sin comentario y en traducción alemana; P. F. PALMER, *Sacraments and Worship. Liturgy and Doctrinal Development of Baptism, Confirmation and the Eucharist. Edited with commentary by (Sources of Christian Theology, 1), 2 edic., London 1957; Sacraments and Forgiveness. (Sources of Christian Theology, 2), London 1959. Lo mismo puede verse en los demás escritos que citaremos en estas páginas sobre sacramentos o escritores eclesiásticos concretos.**

los estudiosos del tema, que han puesto, por otra parte, en relación las significaciones de "musterion" en la literatura pagana con el "mysterium" del Nuevo Testamento y en especial de San Pablo¹⁴.

En breve, podría decirse con Zorell que el significado profano de la palabra es el siguiente: "Para los griegos profanos *misterio* es una cosa religiosa secreta, conocida solamente por pocos y que no estaba permitido a los iniciados comunicar con los profanos; los misterios eran ciertas doctrinas ocultas y ceremonias sagradas que solían hacerse solemnemente en ciertos días establecidos. De entre ellos las más célebres fueron las Eleusinas"¹⁵. Tras este sentido profano, doble en singular y en plural, refiere las varias significaciones del término, dadas las cuarenta y cinco veces que es usado en la Escritura, traduciendo unas veces a *sód* hebreo y otras a *raz*, empleado en Dan. 2, 19, 27-29, 47, designando el secreto desconocido e ininteligible del sueño de Nabucodonosor.

En el Antiguo Testamento, en la traducción de los LXX, el término "*musterion*" significa las siguientes realidades:

- a) Misterio, ceremonias de los gentiles.
- b) El secreto consejo de Dios.
- c) Cualquier secreto.
- d) Una realidad oculta al entendimiento humano que no puede ser conocida sino por revelación divina, como la significación del sueño de Daniel.

Y en el Nuevo Testamento se topa con las significaciones probadas en el estudio con los textos correspondientes:

A) Una verdad revelada por Dios, escondida por sí misma al entendimiento humano, una doctrina secreta que se manifiesta por revelación divina, dogmas de fe divinamente revelados. Y todo ello viene a la luz en diferentes contextos, a saber:

- a) En general, como "musteria Theou", que son verdades comisionadas al magisterio apostólico, y se concretan en los misterios de la fe, en los misterios del Evangelio, los misterios de la piedad, los misterios del reino, siendo todos los genitivos una especie de objetos del misterio.

¹⁴ Cf. H. LESETRE, "Mystère": *Dictionnaire de la Bible* V, cols. 1368-1369; K. PRÜMM, "Mystères": *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VI, cols. 1-225; BORNKAMM, "Musterion": *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, p. 809-834.

¹⁵ F. ZORELL, *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, Parisiis 1911, 368.

b) En particular, algunos capítulos de la fe cristiana o por su naturaleza más excelentes y más difíciles para el entendimiento o manifestados por alguna revelación particular y no propuestos luego a todos los fieles, así por ejemplo, la obra de la redención, el misterio que es la persona de Cristo.

c) La plena visión del misterio, como sucede en el Apocalipsis.

d) Al misterio de Dios (a la obra de la redención: cf. arriba b) se opone en cierto modo en contenido y en nombre *tó.m. tes anomías*, esto es, cualesquiera consejos procedentes del diablo y de los hombres malos para detrimento y destrucción de la obra de Cristo¹⁶.

El mismo Prat¹⁷ había reducido los empleos y los sentidos de la palabra a los tres siguientes, sintetizando más todavía el argumento: 1) Secreto de Dios relativo a la salvación de los hombres por Cristo, secreto hoy desvelado, Rom. 16, 25; 2) Sentido oculto, simbólico o típico de una institución: Eph. 5, 32 (sentido del matrimonio), de un relato, Dan. 2, 18, 27, 30 (sentido del sueño de Nabucodonosor), de una cosa o de un nombre: Apoc. 1, 20 (sentido de las siete estrellas y de los siete candelabros); Apoc. 17, 5-7 (sentido del nombre de la gran Babilonia); 3) Acción oculta: 2 Thes. 2, 7 (el misterio de iniquidad), o que no es conocida, 1 Cor. 15 (el misterio de la resurrección futura).

Los tratadistas del sentido de "mysterion" en la Escritura están conformes en esas nociones esenciales y más o menos insisten en ese aspecto de lo oculto y secreto del misterio. Algunos han pretendido trasladar ese significado a lo cultural, agregando que el pasaje era fácil para la Iglesia¹⁸. Una cosa parece cierta y es que "en la Santa Escritura no se encuentra la palabra *mysterion*, aun cuando es traducida por *sacramentum*, aplicada al rito sagrado que constituye el sacramento... Las diez y seis veces en que *mysterion* es traducido por *sacramentum* no comportan algún matiz especial, que modifique el sentido general de *mysterion*"¹⁹. Se ha discutido mucho entre los autores al buscar un *sentido cultural* a la palabra, pero el mismo Prümm llega a la conclusión de que no hay lugar para ese sentido en la Escritura²⁰.

En cuanto a la tradición cristiana griega, tras una lectura reposada

¹⁶ ID., o. c., 368-369, en la edición moderna, cols. 859-860.

¹⁷ F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, Paris 1912, II, 394.

¹⁸ Cf. B. NEUNHEUSER, *Baptême et confirmation*, Paris 1966, que sigue en general en esto a O. Casel.

¹⁹ A. MICHEL, o. c., col. 486.

²⁰ Cf. K. PRÜMM, o. c.

de los textos patrísticos y de la bibliografía, se constata esto: conservan el sentido escriturístico y solamente *misterios* en plural comporta un cierto matiz cultural, como lo tenían los misterios o ritos místéricos paganos, de cuyo influjo en los cristianos puede dudarse en general, aunque haya que admitirlo en casos concretos²¹. Sería largo recorrer los textos de los escritores eclesiásticos, desde los Padres Apostólicos a San Juan Crisóstomo o a San Cirilo de Jerusalén, ya que si van añadiendo algún elemento, permanece fundamentalmente *el significado de algo oculto y que no se descubre a todos*²². Bornkamm expone en la Iglesia antigua estas cuatro acepciones: 1.º Realidades fundamentales de la salvación expresadas por *musterion* o *musteria* cristianos; 2.º Figuras y acontecimientos de carácter tipológico del Antiguo Testamento; 3.º Las verdades de la religión cristiana; 4.º Sacramentos²³. Esta última acepción de misterio o misterios como sacramentos no viene atestiguada hasta pasado ya el siglo II. Sin embargo, en el mismo hecho de que a algunos de los por nosotros hoy llamados sacramentos se les denominara sacramento o misterio entonces, descubrimos solamente una asimilación a todas las demás realidades que se cobijan bajo el mismo nombre sin referencia especial al contenido actual. Habría un algo común en ellos: el sentido de cosa oculta y sagrada, no revelada a todos.

La evolución hacia un sentido más teológico, tal como "sacramentum" tendrá en una teología medieval y postridentina, no procede del griego, en que se mantiene su sentido profundo. Cuando se habla de la noción, sirve no sólo para los sacramentos como tales, sino para todo otro misterio, al que se le aplicará también la definición de Orígenes: "*Signum dicitur cum per hoc quod videtur aliud aliquid indicatur*"²⁴. Y habla a continuación de Jonás y de su signo de resurrección, y de la circuncisión de Abrahán como signo de la circuncisión espiritual de

²¹ Cf. O. CASEL, *Le mystère du culte richesse du mystère du Christ*, Paris 1964; Th. FILTHAUT, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, trad. franc., Desclée de Brouwer 1954; K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*. 2 vols., Leipzig 1935; Id., *Christentum als Neuheitserlebnis*. Fribourg-en-Br. 1939; U. RAHNER, *Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani*. Trad. di D. Angelo Paredi, Brescia 1952; E. VOGT, "Mysteria" in *textibus Qumran*: *Biblica* 37 (1956) 247-257.

²² Los escritos principales de los Padres en lo referente a los sacramentos se hallan en la lista sumaria de J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age*, T. III. Compléments à l'étude de la Patristique, Bruxelles-Paris 1948, 173-177; J. DANIELOU, *L'entrée dans l'histoire du salut. Baptême et Confirmation*, Paris 1967, en un apéndice, 144-156, titulado: *Les sources de la théologie sacramentaire*.

²³ BORNKAMM, *o. c.*, 831-834.

²⁴ ORIGENES, *In epist. ad Rom.* IV, 2, PG. 14, 968,

que habla San Pablo en *Phil.* 3, 3. Los sacramentos, pues, habría que entenderlos como todo otro misterio y su única eficacia en este sentido inicial patrístico provendría de la palabra —*verbum*—, como en cualquiera otro. Los griegos continuaban el sentido de la Escritura. San Agustín se conservará también en la misma línea, aunque amplíe las significaciones.

“SACRAMENTUM” Y SU USO.—Una anotación nos hará cautos y prudentes, antes de iniciar el recuento de conclusiones, sobre la evolución del término entre los latinos. Es Braun quien nos advierte, tras un resumen de explicaciones: “Como se ve, no se ha hecho claridad sobre las circunstancias en que *sacramentum* ha encontrado el *musterion* de la primitiva Iglesia y la penuria de documentos hace poco probable que puedan ser nunca perfectamente elucidadas”²⁵.

El autor que centra ordinariamente el estudio sobre el uso de ese término es Tertuliano. Los autores están de acuerdo con Ch. Mohrmann, en decir que “no es invención suya, aunque él tenga una preferencia personal por esa palabra”²⁶. Las conclusiones del artículo de la famosa filóloga son generalmente admitidas por los autores modernos, aunque algunos —lo veremos luego— lamenten que no haya hecho el examen detallado de los textos que, por otra parte, sabe que refrendan sus palabras. Mohrmann al fin de su estudio decía: “Mas he querido limitarme a los textos más antiguos: es probable que *mysterium* haya sido empleado, desde el principio, para designar la doctrina cristiana, las verdades religiosas y sobre todo el sentido tipológico de las Escrituras. *Sacramentum* ha sido el sustituto universal de *musterion*, pero por razón del sentido inherente al motivo mismo de la palabra, sentido que no ha desaparecido nunca por completo, había —y ha— quedado más apto para dar el sentido litúrgico y sacramental que el sentido puramente teológico y abstracto, —razón por la que no ha podido suplantar nunca completamente a *mysterium*. Por otra parte, sólo lenta y penosamente *mysteria*, en plural, término técnico de los misterios paganos, tomará posesión del terreno sacramental”²⁷.

El desarrollo que la ha conducido a esta conclusión podría resumirse

²⁵ R. BRAUN, “*Deus Christianorum*”. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines d’Alger, XLI), Paris 1962, 438.

²⁶ Ch. MOHRMANN, *o. c.*, 235.

²⁷ *Id.*, *o. c.*, 244.

de este modo, dado que sus estudios se han centrado sobre el latín de los cristianos. Tanto el griego como el latín han evolucionado bajo el influjo del cristianismo. Habría una primera evolución del griego al latín, pero habría también una evolución ulterior independiente del griego y que le ha avocado con facilidad al sentido que hoy tiene. No siendo además clara ni constante la doctrina, los términos fluctúan también y progresan por diversas vías. Esa latinización puede realizarse por la lengua corriente de las comunidades cristianas, a veces también por los traductores de la Biblia que dan a las palabras bíblicas términos latinos equivalentes, que son adoptados por la comunidad, con simbiosis de unas a otras expresiones²⁸. En el proceso de latinización hay además algunas reglas que es preciso tener en cuenta. La primera sería ésta: "Las ideas abstractas son traducidas por palabras latinas, las cosas concretas —en el sentido más amplio de la palabra— son designadas por las mismas palabras griegas que las han introducido en Occidente". Como al principio *mysterium* era palabra abstracta, de aquí que se buscara un término latino capaz de traducirla, aunque no faltara en esta lengua un correspondiente real. Otra regla era la tendencia a la exclusión, que domina verdaderamente la evolución del latín de los cristianos en los primeros siglos, es decir, se trataba de excluir de su vocabulario aquello que sonara a algo en profano. Por eso los *mysteria* que podía significar algo en los misterios paganos, entrarían sólo más tarde y con mucha reticencia para designar los misterios cristianos.

Las dificultades comenzaban al preguntarse por qué *sacramentum* ha sido adoptado como equivalente de *mysterion*. Aquí se apela a diferentes hechos, al sentido profano de la palabra, consciente de otra regla de la latinización cristiana antigua, que usa la *lingua profana común* y no la especializada.

Sacramentum comportaba un doble elemento, uno *jurídico* y otro *religioso*. El sentido de *juramento* y de *devotio* cree Mohrmann que no es primario. El uso del latín profano en lo referente a esta palabra está definido por el *sentido profano de embargo* (engagement) *religioso*. "Esta idea fundamental puede desarrollarse de diversas maneras:

1. Embargo (engagement) religioso → admisión, por la vía de este embargo en una comunidad religiosa → iniciación.

²⁸ Id., *o. c.*, 235.

2. Embargo religioso → el acto del compromiso jurídico y sagrado a la vez → juramento de iniciación.

3. Embargo religioso → lazo sagrado y jurídico → lazo, unión sagrada”²⁹. El esquema de la *iniciación* está implicado en las dos primeras significaciones confirmada luego por un juramento. Se trataría de la *iniciación al servicio militar* y designaría luego el *servicio militar mismo como sacramento*. Y pasará, sumándose a ello el elemento religioso, a la iniciación cristiana.

Lo esencial es el elemento sagrado combinado con un sentido religioso y éste no se refiere a los misterios, como sostiene Casel. Posiblemente el sentido jurídico no le ha permitido ser término técnico de la lengua de los misterios, y así se distingue de *iusiurandum* por el elemento sagrado, y de *initiatio* por el elemento jurídico. El elemento sagrado se ha reforzado por la morfología de las palabras en *-mentum* y así de *sacer* y de *sacra* en la debilitación del lenguaje se llegó a *sacramentum*. Hay otro hecho que es preciso revelar, porque tendrá su importancia y es *el de lazo jurídico y sagrado*.

¿De qué manera este *sacramentum* ha adoptado el o los sentidos de *mysterion*? Son meras sugerencias o hipótesis, pero destituye de valor pleno y de probabilidad el que proceda de los traductores de la Biblia con su sentido primario de iniciación, aunque no falten puntos de contacto bíblicos. Existe una diferencia entre ambos por la diversa connotación de *mysterium* y de *sacramentum*: aquél tendría un matiz abstracto y teológico, éste un elemento sacramental y litúrgico. Por eso piensa que no viene de las traducciones bíblicas, sino del uso común de las comunidades cristianas que al sentido bíblico de *mysterium* asociaban ya un sentido más concreto y más bien sacramental³⁰.

La evolución comenzaría en el siglo II con los apologistas, partiría de los traductores de la Biblia y Tertuliano lo aplicaría en una gran multiplicidad de sentidos. Según Mohrmann, en Tertuliano no podría insistirse demasiado en la relación con *juramento militar de sacramento cristiano*, como se ha hecho en general (así De Ghellinck, Michel), ya que la base sería muy estrecha. No hay que olvidar que se trata de un artificio literario, muy común, comparando los elementos del tiempo y además que Tertuliano es un jurista³¹.

²⁹ ID., *a. c.*, 237.

³⁰ ID., *a. c.*, 241.

³¹ ID., *a. c.*, 242.

Podríamos concluir su exposición con estas palabras que nos ponen en guardia: "En primer lugar: es preciso guardarse de precisar demasiado el uso más antiguo de *sacramentum* estableciendo, en las nociones, un cierto número de categorías rígidas y dando a cada palabra y a cada texto su lugar fijo en un esquema bien establecido. Es necesario darse cuenta del hecho que la lengua de Tertuliano y aun la de Cipriano estaba en pleno movimiento... como por lo demás las ideas y no podría aplicarse a su terminología flotante un sistema riguroso y escolástico. Y en segundo lugar: yo me pregunto si el uso de *sacramentum* ha sido verdaderamente tan universal como Tertuliano y las versiones africanas de la Biblia más antiguas sugieren"³².

Verheijen³³, por su parte, ha buscado una pre-historia judía a la palabra *sacramentum*, sorprendido ante el hecho de que una palabra que significa "empeño", compromiso o lazo sagrado, traduzca una que significa secreto o cosa oculta, como es *mysterium*. Parte de un texto de Tertuliano en que aparece la identificación de *sacramentum-signaculum*, *sacramentum fidei-signaculum fidei*. "El sello bautismal evoca, para muchos autores del siglo II, alguna cosa que debe ser guardada o conservada intacta"³⁴. El *lavacrum* es *obsignatio fidei* y así nos dice: "Dicho de otro modo, el nuevo cristiano ha comenzado por renunciar al mal, primer aspecto de la fe que introduce y hace valer un segundo, el de adhesión a Dios, sin duda. Este doble compromiso de la fe se halla sellado en el baño bautismal. Es una sigilación de un estado ya existente: el corazón es puro desde la renuncia al mal"³⁵. Lo prueba citando algunos textos de Tertuliano sobre el baño como sello y sigilación del compromiso o empeño adquirido por la fe profesada y la renuncia al mal. Así tendríamos el *signaculum fidei* como sello del *sacramentum fidei*.

Pero resulta que Verheijen encuentra el término *sfragis*, empleado por San Pablo a propósito de la *circuncisión*, si bien la identificación *sfragis-bautismo* no se halla en los libros bíblicos. Esa circuncisión judía se opone en San Pablo a la circuncisión cristiana que es una circuncisión del corazón, y en contexto bautismal San Pablo usa también *sfragisthein*. Combinando los textos que cita, descubre que "para San Pablo el *sello*

³² ID., *a. c.*, 242-243.

³³ M. VERHEIJEN, *a. c.*

³⁴ ID., 325.

³⁵ ID., 326-327.

es la circuncisión corporal, pero precisamente como nota exterior de la "circuncisión" espiritual; los judíos con los cuales tenía que batirse fundaban sobre la circuncisión corporal, como tal, su confianza; San Pablo les opone otro *sello*: la circuncisión del corazón, es decir, la fe, pero la fe que se presenta al baño de renovación en el Espíritu Santo. El *sello*-bautismo del siglo II parece ser un desarrollo de la terminología paulina. El punto de partida es el *sello*-circuncisión"³⁶.

Nuestro autor continúa con otra constatación, a saber: que el *sello*-circuncisión no aparece sólo en San Pablo, sino también en textos rabínicos y el mismo Tertuliano conoce eso, cuando habla de *in ipso signaculo corporis* (Apol. 21, 2). Su conclusión de la primera parte del artículo es ésta: "*Sacramentum* bautismal nos descubre a *signaculum* bautismal. De *signaculum* bautismal hemos llegado a *sello*-circuncisión. Es preciso distinguir el *signaculum* en sentido amplio, el bautismo, del *signaculum* en sentido estricto: la sigilación del compromiso cristiano por la inmersión"³⁷.

Prosiguiendo su encuesta ve que en la Biblia, en el Antiguo Testamento, las palabras traducidas por *musterion* es la hebrea *sód*, y la traducen así Símaco y Teodoción y ellos son también del siglo II. Y *sód* tiene estas significaciones: 1) *Sociedad, asamblea* (para discutir o para deliberar); 2) La deliberación misma o su resultado: conversación, consejo, designio; 3) Lo que se comunica a lo largo de la conversación: confidencia, secreto; 4) El espíritu que reina en la asamblea: intimidad. Sin embargo de las veintiuna veces que se emplea en la Biblia hebrea, algunas aparecen luego en comentarios rabínicos en relación con *musterion* y con *circuncisión corporal*. Y tras un breve análisis de textos rabínicos dice que "en el mundo judío rabínico, el término *sód* ha indicado una cosa muy precisa: el *sód*, el *musterion*, por excelencia, era la *circuncisión* que se hallaba indicada en el mismo ambiente por *sello*. Viviendo al lado de cristianos, había gentes para quienes *sfragis-signaculum* era equivalente de *musterion*"³⁸. El paso de *signaculum* a *sacramentum* y sobre todo el sentido de lazo sagrado, de unión sagrada, le acercaba mucho más al sentido de *sód* hebreo. Al fin puede concluir con estas palabras: "Si lo comprendemos bien, el sentido de *sacramen-*

³⁶ Id., 329.

³⁷ Id., 330.

³⁸ Id., 335.

tum cristiano ha sido: 1) Primeramente el de *compromiso* (engagement) cristiano, aproximándose a "sello que es preciso guardar intacto"; 2) Luego el de *compromiso* cristiano presentándose, al momento del *sello*, para ser sellado por el *sello* en sentido estricto, o la circuncisión del corazón que pide su sigilación; 3) Este mismo *sacramentum* ha devenido el equivalente-antítesis de *sôd*-circuncisión-sello-*mysterion* y ha tomado así el sentido de *misterio* y de *tipo*; 4) La equivalencia *sacramentum-sôd* ha valorizado y cristianizado su sentido antiguo de *unión sagrada*. Como en el caso de *statio* y de *pax*, la evolución de *sacramentum* en latín cristiano se explicaría así por los contactos de los cristianos con el mundo judío en el siglo II"³⁹.

Como puede apreciarse son tesis complementarias y no contradictorias. En ambos casos está Tertuliano implicado, pues es él quien ofrece la posibilidad a tales exámenes. Usa el término más de cien veces. Y por lo mismo queremos preguntarnos cuáles son los sentidos que Tertuliano da al término *sacramentum*. Además del interés particular que este hecho puede ofrecer para la teología sacramentaria en general, ofrece uno especial para el estudio de San Agustín, dado que el ambiente en que se desenvuelve el Obispo de Hipona está cargado de resonancias del jurista africano. Quizá más que en ningún otro habría que buscar los sentidos agustinianos de *sacramentum* en Tertuliano, del cual pasan a San Cipriano, tal vez a los mismos donatistas, y sin duda a Optato de Milevi.

E. de Backer agrupa ciento treinta y cuatro veces que emplea Tertuliano *sacramentum* en dos grandes clases: *sacramento-juramento* (ochenta y cuatro veces), con las ideas sucesivas de *juramento militar* u otro adjetivo, de *rito de iniciación* a los misterios, de religión en sentido objetivo, de *verdad* y de *doctrina religiosa*, de *consagración* (en sentido etimológico de la palabra *sacramentum*), de *rito* y *sacrificio sacramental*, de *rito sacramental* y de *nota o garantía* de la fe (= *signaculum*); y *sacramento-misterio* (cincuenta ejemplos), con las ideas sucesivas de *símbolo*, *figura*, *alegoría*, de *misterio* o *cosa secreta y oculta*, de *disposición*, *plan*, *orden divino*, de *profecía*⁴⁰.

Braun en su estudio del vocabulario doctrinal de Tertuliano, tras

³⁹ ID., 336-337.

⁴⁰ E. DE BACKER, *Sacramentum*. Le mot et l'idée représentée par lui dans l'oeuvre de Tertullien, Louvain 1911. Y en el vol. publicado bajo la dirección de De Ghellinck (v. nota 11) ocupa 59-152.

hacer una relación de cuanto se ha dicho en torno al origen del uso de esta palabra en el autor africano y de sintetizar los diferentes puntos de vista en que están acordes los tratadistas, concluye así: "Reconozcámoslo, Tertuliano es perfectamente sincero y expresa por estas relaciones su convicción profunda de hombre para quien el servicio de Cristo requiere el empeño de todo el ser; pero es preciso renunciar a buscar en sus textos la menor indicación para reconstruir el camino semántico por el que *sacramentum* ha llegado a sus empleos cristianos"⁴¹. Hablaba del *juramento militar* y de la *militia Christi*⁴², que para muchos sería el sentido primario y el punto de partido y que él, con otros, como Mohrmann, Verheijen y Kolping, lo niega.

El uso del término sería ordinario en el latín corriente de los cristianos y para Tertuliano significa también "una verdad oculta a nuestra inteligencia y revelada por Dios"⁴³. En su búsqueda y análisis del vocabulario doctrinal de Tertuliano, tras un estudio de opiniones, concluye con los textos a la vista: "En singular el término designa:

a) De una manera general, el santo misterio del cristianismo, es decir, su santa doctrina. Sin determinación cuando el contexto lo permite, la palabra puede también ser precisada por *nostrum*, *Christianum*, *Christi*, *religionis christianae* o *fidei*; en algunos casos, el adjetivo *totum* permite insistir sobre la idea que este *sacramentum*, formado de las verdades doctrinales, constituye un conjunto solidario. Esta palabra servirá para designar la revelación divina contenida en los libros del Antiguo Testamento, *thesaurus totius Iudaici sacramenti et inde iam nostri* (Ap. 19, 2 (57)). Este *sacramentum Iudaicum*, llamado además *sacramentum antiquitatis*, nuestro autor sabe que no es absolutamente idéntico al *sacramentum* de los cristianos: en el *Adv. Praxeam*, donde trata de la doctrina trinitaria, dirá que Dios, por la revelación neotestamentaria, ha querido *novare sacramentum* (Prax. 31, 2 (7)).

b) Tal misterio particular que forma parte de la doctrina revelada: así el dogma de la resurrección, el misterio trinitario (oikonomías *sacramentum*).

"En plural, el empleo es más raro en este sentido. La expresión *nostra sacramenta* (Ap. 47, 14 (61, 62, 64)) designa las verdades de fe

⁴¹ R. BRAUN, o. c., 439-440.

⁴² Vid. también a A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianum*. I (Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel Sacramentum). Regensburg-Münster 1948.

⁴³ R. BRAUN, o. c., 440.

concernientes a la escatología. Además, cuando opone el Dios creador, conocido de todos por el testimonio de sus obras, a la divinidad oculta de los Gnósticos y añade, *certe et in sacramentis priorem et in praedicationibus manifestiorem*, pensamos que es preciso relacionar la palabra a esta misma significación doctrinal: los "misterios" por los que el Dios de los judíos y de los cristianos tiene prioridad sobre el de los Gnósticos, son las verdades sagradas, y entre ellas la doctrina monoteísta de que este Dios, desde el origen de los tiempos, ha comunicado el conocimiento a los hombres por los profetas"⁴⁴.

Se encuentra también en Tertuliano el *matiz de lazo y de unión sagrada, de alianza sagrada*. Y este sentido de asociación y de unión viene en contextos en que *sacramentum* se emplea por doctrina revelada, siendo "esta doctrina la que asegura la unión mística de los cristianos con su Dios". De esta suerte se le impone esta conclusión de su estudio: "Así *sacramentum* que llega a Tertuliano plenamente renovado por la influencia del *mysterion* de la Sagrada Escritura, pero conservando sus matices propios (puesto el acento sobre la noción de sagrado, idea de lazo religioso) es una de las palabras que permiten mejor designar el contenido de la revelación, estando ésta formada por todas las verdades ocultas que Dios ha misteriosamente comunicado a los hombres para establecer con ellos su santa alianza y fundar sobre ellas la unidad de los fieles"⁴⁵.

De la lectura de los textos de los demás autores, tanto de San Cipriano, como de San Hilario, de Optato de Milevi o de San Ambrosio, aparece claro que si, con intención parcialista, se quiere extraer la doctrina plena del signo eficaz de la gracia, se yerra, pues inmediatamente se admite que todos los demás sentidos no están al margen de la significación y del empleo que se hace de la palabra. Tendremos luego ocasión de ver que San Agustín prosigue esta línea y la profundiza, aunque en la controversia donatista haya tenido que adentrarse por la explicación del sacramento del bautismo en especial.

PRIMERAS CONCLUSIONES.—Nos pareció inútil hacer un estudio detallado de los nombres en los diferentes escritores eclesiásticos y citar los lugares en que ha sido empleada la palabra. Era para nosotros de mayor

⁴⁴ ID., o. c., 440-441.

⁴⁵ ID., o. c., 443.

utilidad y más sustancioso recoger los últimos estudios sobre el particular, citándolos sin desvirtuarlos, para ir contorneando la significación de *sacramentum* y sentar bien los precedentes para entrar en San Agustín. Todos los estudios nos brindan aspectos instructivos que nos hacen cautos a la hora de examinar el contenido. Podríamos extraer en breve las siguientes conclusiones:

1. Esto nos permite encuadrar los sacramentos en los misterios en general del cristianismo, diríamos, en el misterio de nuestra redención, conservando de este modo su sentido original de algo oculto y secreto que sólo comprenderán los iniciados. Nuestros sacramentos tienen la significación de los misterios y la importancia que para la vida cristiana supone todo misterio con su invisibilidad y su manifestación.

2. El nombre no nos aleja del contexto bíblico, manteniendo su mismo sentido, aunque, como era natural, se ha ido enriqueciendo con matices nuevos, adquiriendo "*sacramentum*" un cierto matiz litúrgico y cultural, que inicialmente no existía en la Biblia y en sus traducciones. Neunheuser, a pesar de que, siguiendo a Casel, piensa siempre en lo litúrgico y cultural y en el influjo en ello de los misterios paganos, reconoce que "en todo caso, hay siempre para "*sacramentum*" esencialmente una referencia al griego *mysterion* con toda la plenitud de sentido que este término implica, aun si una explicación clara y definitiva no es posible hasta que la palabra griega no sea totalmente explicitada"⁴⁶. Tras haber intentado explicitar un poco más el sentido de "*mysterium*" y de "*sacramentum*" en el aspecto cultural y litúrgico, concluye con estas palabras: "Se exageraría ciertamente si se pensaba que estas designaciones de *mysterium* y *sacramentum* pueden bastar para brindarnos conocimientos decisivos; es preciso ciertamente ser muy circunspectos cuando se sacan conclusiones de su significación. En particular, esta palabra, que la tradición cristiana ofrecía ya a los Padres, no significa en modo alguno que haya una dependencia causal entre los misterios paganos y los ritos cristianos"⁴⁷. La conclusión que se impone a un lector atento y avisado es que, a pesar de los intentos que se multiplican por acercar la noción patrística a la medieval y tridentina, al menos la palabra no puede decirse que signifique lo mismo. El sentido de los Padres prosigue el camino bíblico, centrándose los sacramentos como todo otro misterio, en la historia de salvación.

⁴⁶ B. NEUNHEUSER, o. c., 100.

⁴⁷ ID., o. c., 101.

3. Todo misterio que se expresa —y por tanto también los sacramentos— aporta algo, como realidad de la historia de salvación que se va realizando en el tiempo. Significan algo de esto, quieren expresarlo, darlo a entender, son símbolo, figura, tipo de algo invisible —planes de Dios— que se hace manifestación y luz en ellos. Los sacramentos van en esta línea y el que los Padres denominen "mysterium" o "sacramentum" al bautismo, a la eucaristía, o a la confirmación, indicaría solamente eso. Al ser misterio se comienza a entrar en *relación personal con él por la fe* —iniciación—, y esto *une ya internamente* a los fieles —lazo de unión, alianza—, pero como misterio manifestado tiene un algo visible y sensible —es el compromiso del signo, del gesto o de la palabra-empeño jurídico, sellado o signado por la imposición de las manos, o por el agua—, que a su vez une visiblemente a todos los sellados. Así la teología de los sacramentos se enriquece desde un punto de vista aun filológico.

Y estamos en condiciones de poder añadir:

4. La palabra "*sacramentum*", sustituto latino universal de "mysterium" griego significa, por tanto, la doctrina cristiana, las verdades religiosas y sobre todo, el sentido tipológico de las Escrituras. Mas por su sentido etimológico era más apta para dar el sentido litúrgico y sacramental que el teológico. Por este mismo hecho no ha suplantado plenamente a "mysterium", quedando esta palabra más tarde para significar solamente el sentido teológico.

5. "Sacramentum" comportaba, como en el lenguaje pagano, un doble elemento, religioso y jurídico. Es un empeño religioso con tres estadios: admisión por vía de compromiso en una comunidad —iniciación—; acto de compromiso jurídico y sagrado —juramento de compromiso—; lazo sagrado y jurídico —lazo, unión jurídica—. Así sucedía también en la milicia y a ella se aplicaba este sentido primordial de la palabra, aún en el mundo pagano, insistiendo luego, los autores cristianos, sobre todo Tertuliano, en el parangón adaptándolo a la *militia Christi*. Ya se comprende que en este sentido la primera y básica aplicación se haría al bautismo.

6. Lo esencial sería el elemento sagrado combinado con un sentido jurídico. Y se añade además el elemento de ser lazo sagrado y jurídico. Esto mismo nos explica el que también en el "sacramentum" que más tarde ha integrado la teología exista una especie de elemento jurídico y que lo esencial sea también el elemento sagrado. El elemento jurídico

une a los demás miembros y obliga externamente a una profesión sincera y auténtica, en la vida, del empeño adquirido.

7. Por otra parte, las relaciones que el P. Verheijen ha visto completan esta visión del sacramento, aunque directamente se enderece al bautismo. Se conserva siempre, aún para el bautismo, el sentido de algo que hay que conservar intacto y oculto y así el sello bautismal. Entonces se comprenden los ritos bautismales, a los que recurre nuestro autor, siguiendo un poco a Tertuliano, pero que en realidad la tradición nos atestigua de ello de un modo o de otro: una renuncia al mal, un empeño adquirido por la fe, que sería encuentro personal con las exigencias, un baño que sella el empeño adquirido. Así el "signaculum fidei" sería el sello del "sacramentum fidei". La fe sería oculta y el baño sería el sello visible. He ahí el misterio y esto es lo interesante.

8. Se diría, pues, que lo externo —el baño— es el sello de lo interno, como la circuncisión corporal era el sello de la pertenencia a Dios y a su pueblo y a su vez la alianza con él. Ahora se trataría del sello-bautismo opuesto al sello-circuncisión: tendríamos una sigilación del empeño cristiano por la inmersión. A partir del hebreo *sôd* aparece el sentido de lazo sagrado, de unión sagrada, de alianza, pues *sôd* significa también asamblea, reunión, casi comunidad. El sentido de alianza sagrada se aplica a las demás verdades religiosas profesadas, por las que los adeptos se unen. Es decir, las verdades religiosas misteriosas admitidas crean también unidad.

9. Ahora bien, la aplicación de esto se hace ordinariamente en contexto bautismal, y la pregunta que surge es ésta: ¿Puede aplicarse también a los demás sacramentos, o mejor, es aplicado a los demás sacramentos y a cuál principalmente? Directamente se habla, además del bautismo, de la eucaristía, y el pan y el vino sellan el misterio de la unidad cristiana del pueblo de Dios con Cristo y con los cristianos entre sí. Todo esto estaría abriendo la vía ya a las consideraciones filosóficas que entrarían a formar parte de la explicación de los sacramentos, tales como se manifiestan en el período patrístico posterior. El paso no sería difícil y se recogieron los elementos que una filosofía podría tener aprovechables para una tal exposición. La escuela alejandrina, Teodoro de Mopsuestia y San Agustín completarán este cuadro.

10. Se habrá notado a través de esta exposición un cierto personalismo y una ausencia. Etimológicamente se insiste en el empeño personal, sagrado y jurídico, en la profesión de fe, en el compromiso adqui-

rido por medio de ella y luego en el sello que sigila lo que se ha realizado personalmente en actos precedentes. Todo ello depende, pues, de la persona que acepta el compromiso y que se empeña en cumplirlo, haciendo juramento de ello y sellándolo externamente. He ahí el personalismo. Y la ausencia nace de la misma insistencia en lo personal: ¿Ese empeño personal, esa fe que se profesa y con la que se compromete uno, quién la produce? El misterio aparece en lo invisible, dado que lo visible se manifiesta en los signos. Si lo externo es un sello de algo, ¿supone que lo sellado existe ya o puede decirse que comienza a existir desde el instante en que se sella, es decir, se pone el signo exterior? La ausencia, en otros términos, es la pregunta por la eficacia y la falta de respuesta. Se da por supuesto la existencia de lo invisible, pero no se nos dice de dónde procede: si del sujeto sólo, o lo produce en él la fuerza de la palabra que precede, o es obra conjunta y concomitante de ambos. El problema de la eficacia de los sacramentos no se ha planteado todavía y por tanto no se ha resuelto, ni quizá sea fácil verlo resuelto en el sentido que más tarde se comprendió en los escritores eclesiásticos.

II. "MYSTERIUM" Y "SACRAMENTUM" EN SAN AGUSTÍN.

Con estos precedentes y con la tradición de la que Agustín sin duda no puede desprenderse y a la que recurrirá con mayor frecuencia en sus últimas polémicas, podemos entrar en el estudio de la sacramentaria agustiniana. Sus fórmulas han sido recogidas y elaboradas por los posteriores⁴⁸ y quizá pudiéramos afirmar que no se han situado en su verdadero contexto⁴⁹. Seguiremos de momento en estas páginas el mismo método que hemos usado para el estudio anterior, es decir, nos atendre-

⁴⁸ A partir de San Isidoro de Sevilla que colecciona en diferentes fórmulas más o menos precisas el contenido. Dice así: "Sacrificium dictum, quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis dominicae passionis; unde hoc eo jubente corpus Christi et sanguinem dicimus quod, dum sit ex fructibus terrae, sanctificatur, et fit sacramentum, operante visibiliter Spiritu Dei, cujus panis et calicis sacramentum Graeci eucharistiam dicunt, quod Latine bona gratia interpretatur. Et quid melius corpore et sanguine Christi?" (*Etymol.* VI, 19, 38, PL. 82, 255). "Sacramentum est in aliqua celebratione cum res gesta ita fit ut aliqua significare intelligatur, quod sancte accipiendum est. Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis" (*Ibid.*, col. 255). Y así continúa hasta el n. 42 en breves definiciones y aclaraciones. Desde él ha pasado a la gran Escolástica.

⁴⁹ Cf. J. MORÁN, "La noción agustiniana de "sacramentum" en la interpretación de J. L. Berti": *Archivo Teológico Agustiniiano* 2 (1967) 23-40.

mos más bien al aspecto filológico, como base y auxiliar indispensable de nuevas investigaciones. El tema es de una gran actualidad para los estudios agustinianos, como nos lo asegura la bibliografía⁵⁰ y se planteó con precisión en el Congreso Agustiniiano Internacional de París en 1954. Las condiciones que en una de las discusiones exigía Audet para acercarse a la sacramentaria agustiniana me parecen justas y deseables. Su larga cita nos introducirá de la mano en el tema: "Para desprender la teoría sacramentaria de Agustín, es preciso abandonar nuestras categorías de signo según la acepción restringida que ha tomado, y sobre todo la noción de causalidad. Sería necesario partir de los términos latinos de San Agustín, me atrevería a decir, sin traducirlos.

"Es una verdad común que no hay tratado *de sacramentis in genere* en San Agustín, y la polivalencia del término en su obra hace todavía más difícil su interpretación. Los textos sacramentarios son innumerables: he adoptado tomar como base de mi estudio solamente aquellos en que se trata manifiestamente de hechos rituales. ¿En qué orden alistar esos textos y sus problemas? El orden cronológico es demasiado material en una producción tan dispar; el orden de los géneros literarios demasiado intrínseco a las obras, no satisface tampoco. Los grandes períodos doctrinales del gran Doctor con sus contextos y sus problemáticas bien definidas, me han parecido ofrecer un punto de partida objetivo muy agustiniano para su teoría sacramentaria. Si comenzamos por la problemática antimaniquea tomada al principio de su carrera pastoral, la cuestión sacramentaria se sitúa en un cierto contexto de exégesis y una problemática que le es impuesta por sus adversarios. Así la doctrina sacramentaria antimaniquea de Agustín es ante todo una justificación y una valorización de los hechos rituales del Antiguo Testamento. Agustín parte primeramente de una exégesis alegorizante para justificar los cuatro sacramentos del Antiguo Testamento: progresivamente literaliza su exégesis y llega a reconocer en estos hechos rituales sacramentos tan reales como los del Nuevo Testamento, pero al interior de la causalidad del signo. La noción *virtus* no está en modo alguno embargada en esta polémica. Además, Agustín ha sido condicionado muy de cerca, me parece, por el incidente de Antioquía sobre el que se ha encontrado con

⁵⁰ En la nota 4 del art. citado en la precedente hemos recogido la principal bibliografía y a ella remitimos para no alargarnos, agregando: J. GARCÍA CENTENO, "La dimensión sacramental de la Iglesia según San Agustín": *Estudio Agustiniiano* 3 (1968) 491-503.

Jerónimo. Es una circunstancia bíblica que le encamina a dar a los textos un valor más positivo. En cuanto a la interpretación especulativa toma a una filosofía del lenguaje *signum, res*, al fin de esta etapa de su exégesis. La *res* es Cristo, el *signum* son los sacramentos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. No hay más que una cosa permanente, Cristo, presente en los signos, conjugados al pasado en el Antiguo Testamento, al presente y al futuro en el Nuevo.

"Pasando a la polémica anti-donatista, tenemos una problemática netamente eclesiológica, condicionada por el bautismo bajo el aspecto de su reiteración. ¡Aquí todavía limita singularmente el problema. Habría que examinar en este ambiente todos los textos en que se trata de *virtus sacramenti*, término quizá tan ambivalente como *sacramentum*. Expresa, me parece, a la vez el valor que damos o recibimos de los sacramentos, y un valor más objetivo que proviene del sacramento mismo. Habría que examinar aquí la utilización de categorías paulinas, frecuente en este período de Agustín, la oposición *forma-virtus* en que *forma* es manifiestamente el rito mismo. *Virtus* es más difícil de definir. Hay en fin un aspecto de *sacramentum* que logra, no me atrevo a decir una categoría de causalidad, sino un aspecto de *sacramentum* muy próxima de nuestra noción de carácter, elemento que se ve raramente señalado y que ha sido bien puesto en luz por el P. Haring de Toronto, en su artículo: "St. Augustin's Use of the word Character", en la revista *Mediaeval Studies*, 1952, p. 79-97. Quedaría el período anti-pelagiano en que estamos al interior de un moralismo marcado, con la tendencia a dar más valor objetivo al hecho sacramental, con el fin de extraer argumento contra Pelagio"⁵¹.

El tema estaría bien planteado de este modo en Agustín, y sería cuestión de examinar cada uno de esos períodos para hacernos con un cuadro relativamente completo de la sacramentaria agustiniana. Hay que admitir sin duda alguna en Agustín unos hechos iniciales, que sirven un poco para situar sus diferentes problemas teológicos. El ha resuelto los problemas según se le iban presentando y no es de maravillar que en cada una de las polémicas se atuviese a los datos que se le ofrecían y resolviera en conformidad con la oposición. Sin embargo, no puede aceptarse, sin restricciones y condicionales, que en sus contestaciones Agustín no tuviera presente la otra parte que pudiera interpelarle,

⁵¹ Th. AUDET, Discusión a la relación presentada por Gérard PHILIPS, "Le mystère du Christ": *Augustinus Magister* III, Paris 1915, 266.

sobre todo en las últimas controversias, dado que, respondiendo a una, deja otra al descubierto, como más tarde se le achacaría en la polémica pelagiana en lo tocante a pecado y al mal. Aquí se ha fallado con frecuencia. Es decir, que puede exagerar y que en alguna ocasión ha sucedido eso a sus escritos. Mas no es admisible que olvidara las líneas generales de su pensamiento y el riesgo que corría en el equilibrio que buscaba.

Hay que convenir, empero, en que las líneas generales y directivas de su pensamiento son únicas a través de los diversos períodos, aunque siempre tengamos que reparar en el acento, dadas las circunstancias particulares de los varios escritos. Si ha ido planteando y resolviendo nuevas cuestiones a medida que se le presentaban, no olvidaba en su solución las precedentes, al menos en lo esencial. Lo contrario sería forjarse un Agustín sin talante llevado sin rumbo y sin ideas rectoras de su andamiaje religioso e intelectual.

PLANTEAMIENTO.—Si convenimos en que Agustín en sus construcciones doctrinales no caminaba a la deriva, podemos preguntarnos: ¿Cuál es esa idea de fondo que a través de todas las polémicas permanece? O mejor, ¿cuáles son los pensamientos en torno a los sacramentos que le ayudan a dar solución a las cuestiones planteadas por los diversos opositores? Algo se ha insinuado ya en lo precedente y la respuesta a estos interrogantes nos dará la clave de solución, internándonos en el tema que nos preocupa al presente.

Coincidiendo en la admisión de la existencia de ese pensamiento conductor de su doctrina, adelantamos que no podemos buscarlo en el empleo unívoco del término *sacramentum* o *mysterium*. No es cuestión de palabras, sino de pensamiento. En el período maniqueo, llevado de una exégesis alegorizante se atiende a los hechos rituales, y poco a poco pasa a una exégesis más literal, interpretando especulativamente a través de la filosofía del *signum* y de la *res*. En ella aparece como misterio auténtico Cristo. En lo sucesivo, a pesar de toda la alegoría o la tipología en la interpretación, se continúa y no se desprende de ella, nacido al contacto de San Ambrosio en relación directa con los alejandrinos y de una filosofía muy suya. Fundamentalmente tanto en la polémica donatista como en la pelagiana trabajan esos elementos también, aunque el acento se traslade, como se ha visto.

Pourrat, intentando una síntesis de la sacramentaria agustianiana, decía que “en los escritos agustinianos hay dos concepciones de sacra-

mento: la una, muy general, es aplicada indistintamente a toda clase de ritos, es la del sacramento simple signo; la otra, más precisa, está reservada a algunos ritos solamente, en particular a la eucaristía y al bautismo, es la del sacramento signo al que está ligado un don o un efecto objetivo"⁵². Nos preguntaríamos si son dos concepciones o es más bien una, que se perfecciona, pero cuya esencia permanece siempre. El caso especial de esos dos sacramentos, eucaristía y bautismo, nos ayudará a precisar con mayor detalle el sentido de sacramento, pero no evitará el que, dando a éstos también el nombre de sacramento, éstos participen del sentido general de aquél.

"SACRAMENTUM"—"MYSTERIUM" EN LA LENGUA DE SAN AGUSTÍN.—

Con las conclusiones a que se ha llegado en el estudio de los escritores eclesiásticos anteriores al Santo, podemos hacernos ya una idea y confrontar cuanto Agustín pueda decirnos ahora sobre sacramento. El empleo de estas palabras en su obra será riquísimo y ayudará a comprender mejor el problema de fondo. De Ghellinck escribe a propósito del uso de la palabra "sacramentum": "Bajo la pluma de Agustín, el cual ha precisado con tanta firmeza y precisión las grandes líneas de nuestra teología sacramentaria, la palabra (*sacramentum*) reviste una diversidad increíble de sentidos, fuera del de rito, en los que parece complacerse el pensamiento tan matizado del gran Obispo. El sentido exacto que es preciso dar a cada uno de los ejemplos que contienen los diez gruesos volúmenes de sus obras no es fácil de determinar: como prueba las confesiones del teólogo Vázquez, que no carecía de penetración al fin de una encuesta lexicográfica sobre el empleo de la palabra en una locución especial"⁵³.

De modo casi exhaustivo entró en el estudio filológico del término Couturier, aunque haya textos que examinar nuevamente. Sus resultados como de obra paciente pueden ser admitidos en línea de máxima, aunque su propia advertencia luego de citar a Pourrat haya que tenerla muy en cuenta: "Se plantea la cuestión al espíritu de las relaciones entre estas dos concepciones: ¿están ligadas íntimamente o, en el fondo, son dispares y provienen de fuentes diferentes de inspiración? ¿Cuál tiene más lugar en su obra? Si, en efecto, es la primera la más general —y parece ser así cuantas veces acompaña al término *sacramentum* una

⁵² P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, Paris 1908, 21.

⁵³ J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot "sacramentum"*, 16.

explicación, o que parece dar una definición— si pues es la concepción más general la que domina, ¿qué valor atribuir a los textos aparentemente más netos en favor de la concepción más estricta? ¿No deformamos inconscientemente los textos agustinianos por estar penetrados de las ideas modernas sobre los sacramentos? ¿No les hacemos decir más de lo que contienen en realidad? De aquí un malestar inevitable al leer las citas agustinianas que esmaltan todos los tratados sobre los sacramentos: ¿No serían aislados? ¿No sería su sentido forzado?”⁵⁴. Esta misma impresión hemos tenido muchas veces. El planteamiento de Couturier no puede ser más realista. En su amplio estudio analiza los tres empleos principales que él descubre del término *sacramentum*, a saber: *sacramentum-rito*, *sacramentum-símbolo*, *sacramentum-misterio*. El mismo nos asegura desde el principio que se ha visto en la imposibilidad de separar el empleo de *sacramentum* y de *mysterium*. Esto nos indica ya algo y si quisiéramos hacer el parangón con cuanto hemos escrito antes tendríamos en ello un punto de enganche con la tradición corriente. “Una lectura paciente y lo más atenta posible, nos ha permitido descubrir dos mil doscientos setenta y nueve empleos de uno o del otro término”⁵⁵. Con estos presupuestos entra en el análisis del tema y nos interesará principalmente en sus conclusiones, dado que para la interpretación de textos precisos es necesario recurrir al contexto y al lugar más concreto de este artículo.

El *sacramentum-rito* lo examina bajo puntos de vista rituales. Le interesa más lo dedicado al *sacramentum-símbolo*, internándose por el Viejo Testamento, buscando símbolos y descubriendo los que Agustín propone, pasando luego al Nuevo. A este segundo tema le dedica la mayor parte del trabajo (pp. 189-225). Y concluye con el *sacramentum-misterio*.

La primera nota que hace Couturier en sus conclusiones es que el empleo de los términos es muy complejo y que a lo largo de su estudio se ha podido ver con claridad este hecho. Aunque será larga su conclusión nos brinda lo mejor de los estudios para nuestro argumento. Esperando que el lector nos lo agradezca copiamos lo siguiente: “Además, en el curso de nuestras búsquedas, hemos llegado a constatar y a deplorar su estrechez. No hay duda alguna que *mysterium* y *sacramentum* admi-

⁵⁴ C. COUTURIER, “*Sacramentum et Mysterium dans l’oeuvre de Saint Augustin*”: *Études Augustiniennes*, Paris 1953, 163-164.

⁵⁵ Id., 164-165.

ten equivalentes cuyo uso ejerce una influencia sobre su empleo, sea para atraerlos a su sentido propio, sea para rechazarlos hacia matices diferentes. Así, estupefacto de la lucha extraordinaria sostenida por Jacob contra el ángel, Agustín escribe: "¿Qué hay de comparable entre la potencia de un ángel y la de un hombre? Luego, hay misterio (*mysterium*); luego, hay sacramento (*sacramentum*); luego, hay profecía (*prophetia*); luego hay figura (*figura*)". ¿Admitiremos que a cada uno de estos términos corresponde una noción distinta? Mas el *sacramentum* se define por su carácter profético. Según el punto de vista en que se coloca, es una *sombra del futuro*, una *figura* del porvenir del que es preciso tratar de desbrozar su rostro según sus contornos, o al contrario un *velo* que cubre el misterio, hasta la hora marcada para la revelación del contenido *místico*. *Alegórica* su significación es distinta de su sentido literal; al *secreto* que contiene toma hasta su nombre. Finalmente entra en el inmenso dominio de los *signos*, sean éstos gestos o palabras, porque es la categoría que se relaciona a las realidades divinas. ¿Dónde trazar la frontera entre estos diversos términos? Las nociones que evocan se recubren totalmente o de manera parcial..."⁵⁶.

El estudio de Couturier, profundo y extenso en textos agustinianos, ha dejado en claro algunas evidencias que recogemos:

1. La complejidad de la terminología agustiniana queda demostrada palpablemente y en cada caso se precisa un análisis detallado del texto y del contexto para desprender su significado real. El *sacramentum* implica algo sagrado y ha ido enriqueciéndose con el concepto de una cierta eficacia, pero no puede impunemente avocarse a ella sin un estudio precedente⁵⁷.

2. Esto mismo nos está indicando que la noción ordinaria, moderna —en cuanto que viene repitiéndose a partir de la Edad Media, pasando por el Concilio de Trento— no se halla en San Agustín tal cual, aunque haya querido extraerse de diferentes testimonios agustinianos

⁵⁶ Id., 264.

⁵⁷ Id., 265: "Sin duda alguna, estamos ya en posesión de un elemento de discernimiento: el *sacramentum* se mueve en el orden de lo *sagrado*; por ello, se distingue de todo signo, alegoría o secreto profanos. Pero la *figura* en sentido agustiniano, el *anuncio profético*, el *velo*, lo *místico*, ¿no se sitúan exclusivamente en el mismo plano que *sacramentum*? En cuanto podríamos juzgar, parece que la sola distinción real extrae su fuente de la eficacia atribuida como propia al *sacramentum* o *mysterium*: lo que explicaría muy bien cómo estos términos, y particularmente el primero, han tendido cada vez más a designar exclusivamente los símbolos eficaces por oposición a los otros que conservan los nombres de *figura*, *velo* y otros. Una vez más, sólo un estudio preciso podría mostrarlo, pero se ve su importancia".

todos los elementos que componen nuestra definición. En consecuencia para el estudio de la sacramentaria agustiniana hay que situarse en su ambiente histórico y atenerse a su terminología y a su contenido.

3. El centro del sacramento en agustiniano es Cristo, que sería el misterio escondido de San Pablo, y que ha dividido la historia en dos vertientes bien diferenciadas⁵⁸. Camelot⁵⁹ ha desprendido y profundizado un poco la conclusión de Couturier sobre este punto. En ese centro será necesario recordar como lo ha hecho Couturier su unidad o diríamos más, su identidad con la Iglesia.

4. El sentido ritual tiene una importancia capital en el empleo de los términos y en el uso que ha hecho el Santo de ellos. Dos terceras partes del total quedarían reducidos a ese aspecto particular, lo cual nos dará pie para nuevas investigaciones⁶⁰.

5. La conclusión final es ya clara: si es verdad que Agustín ha perfeccionado y llevado su doctrina sobre el bautismo y la eucaristía a una altura no igualada, no lo es menos que la teoría general sobre los sacramentos es todavía imperfecta. "Se distinguen de los simples símbolos, en que implican una "celebratio"; de los ritos judíos, en que suponen el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento; por tanto, fiestas y "sacramentales" no forman más que un grupo con ellos, mientras que los ritos de Israel participan de su eficacia"⁶¹.

Estas conclusiones del estudio filológico nos plantean diferentes cuestiones, que dejamos en compás de espera, para próximas internadas y ahora nos preguntaríamos solamente: ¿Con qué tradición contaba Agustín? ¿En qué consiste su originalidad en materia sacramentaria tan alabada por los autores? Si quisiéramos establecer una comparación

⁵⁸ ID., 266: "¿Es posible discernir la orientación esencial? ¿De qué se trata a cada paso de nuestra investigación, sino de Cristo? El es la "vida de los sacramentos", pues de su costado abierto brotan, de su muerte y resurrección sacan su eficacia; y, puesto que la Iglesia le está inseparablemente unida, el "sacramento" mismo que hace presente a Cristo realiza al igual la unidad de su cuerpo que es la Iglesia... Por su advenimiento, divide en dos la historia del mundo, cumple las figuras, transforma los ritos; instaura una nueva economía, que es el reino de la gracia (*sub gratia*). Mas puesto que vivimos todavía sobre la tierra y caminamos en la fe, tenemos necesidad de la "leche de los sacramentos" (*sacramentorum*) que prepara nuestra inteligencia a la contemplación de la verdad eterna y nos hace participar a su vida".

⁵⁹ P. Th. CAMELOT, "Sacramentum". Notes de théologie sacramentaire augustinienne": *Revue Thomiste* 57 (1957) 429-449.

⁶⁰ C. COUTURIER, l. c., 266: "No es menos necesario señalar la importancia considerable tomada en él por el sentido ritual: cerca de 1.200 ejemplos para los ritos cristianos; con 200 para los ritos judíos, se llega a un total de 1.400, o sea, cerca de las dos terceras partes".

⁶¹ ID., 266-267.

entre las conclusiones de la patrística en general sobre el empleo de "mysterium" y de "sacramentum" y las conclusiones del estudio filológico en san Agustín tendríamos que constatar una casi total identidad entre unas y otras, pero tendríamos que añadir que el Obispo de Hipona ha juntado en sus escritos sin grandes acentos cuanto los escritores precedentes han distribuido en sus obras. Se diría que es el punto de convergencia de la doctrina anterior, común y vivida por los fieles, y a su vez la profundización de la misma en nuevas categorías, suscitadas por las polémicas que ha tenido que mantener. En realidad, reduciríamos su originalidad al haber centrado con un acento muy especial el sacramento en Cristo, aplicándole para los signos la teoría de la "admonición" que ha ido extendiendo cada día más en su pensamiento ⁶².

JOSÉ MORÁN

⁶² Hemos hecho una primera aproximación al tema en J. MORÁN, "La teoría de la "admonición" en los diálogos de San Agustín": *Augustinus* (Homenaje al P. Victorino Capánaga, II), Madrid 1968, 257-271; "La teoría de la "admonición" en las Confesiones de San Agustín": *Augustinianum* 8 (1968) 147-154.

La relación fundamental en la "Humanae Vitae" *

Todo católico se ha sentido aludido por este documento pontificio mucho más que otros que versaban sobre temas médico-morales o de justicia. A veces, el lector católico de la Encíclica se sentía decepcionado al no hallar la solución que él esperaba, o que la mayoría de los miembros de la Comisión Pontificia, encargada de estudiar ese tema, le hacía prever. Así en los primeros meses de la publicación del citado documento hemos vivido una reacción de tipo emocional, exteriorizada con frecuencia en la Prensa. Luego, con mayor serenidad, hemos ido viendo que la Encíclica presenta una invitación a abandonar la inactividad de la conciencia frente a nuestras responsabilidades personales de cristianos. Tal invitación ha permitido a algunos críticos describir con cierto sarcasmo la posición de no pocos católicos como hombres que no piensan, sino que relegan esa función a sus dirigentes sacerdotales: si los sacerdotes trasladan esta función a los obispos y éstos se la encomiendan al Papa, tenemos la fábula completa. Comprendemos, pues, que la Encíclica es ante todo una llamada a tomar decisiones personales de conciencia, bajo una orientación del Magisterio, pero no bajo una imposición de dirección única. La conciencia, aparte cualquiera otra intervención, recobra su función propia de juez definitivo en cada una de las decisiones del hombre libre. Quizá alguno piense que esta postura es exagerada, pero en el fondo se trata de un problema "humano" y universal, que el Concilio nos pone a la vista: "La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre; en él el hombre se sienta a solas con Dios, y la voz divina resuena"¹. Y también: "...el hombre reconoce y descu-

* No es mi intención dar la reacción experimentada por no pocos moralistas ante la Encíclica y ante la interpretación que de ella hayan podido hacer las diferentes Comisiones Episcopales. Esto quedó indicado, aunque de forma parcial porque se limitaba a Bélgica, en la reseña dada a conocer anteriormente "Opiniones diferentes sobre la Humanae Vitae": *Estudio Agustiniano* 3 (1968) 563-576. Aquí quisiera limitarme a presentar algunas observaciones sobre la formación del juicio de la conciencia individual al que se acude constantemente.

¹ Const. *Gaudium et Spes* n.º 16-17.

bre los imperativos de la ley divina por medio de su conciencia: está obligado a seguirla fielmente en todas sus actividades, de modo que pueda alcanzar a Dios, para quien fue creado”². Se trata, pues, de un problema radicalmente humano, que sobrepasa las circunstancias religiosas, ideológicas e históricas, y penetra en el fundamento de todos los problemas, que es el hombre creado por Dios.

Por otra parte se trata de una doctrina tradicional, cuyo último eslabón cristiano es la fórmula paulina: “quod non est ex fide, peccatum est”³. Naturalmente, las discusiones entabladas en la historia acerca de ese texto, nos obliga a proceder con cautela. De todos modos, la teología moral, partiendo de ese texto, afirma el carácter obligatorio y absoluto de la conciencia: cuando esta llega a una convicción firme, es siempre obligatoria y categórica, aunque sea invenciblemente errónea. El valor moral y el valor noético son, pues, dos valores diferentes e irreductibles, y el criterio moral, cuando se trata de la obligatoriedad categórica, es la convicción subjetiva y firme de la conciencia, no su veracidad objetiva. No se trata, pues, aquí de pecados “griegos” (amartano, errar), sino de pecados “cristianos” (mala voluntad). Cuando la conciencia llega a la convicción firme, al examinar sinceramente los elementos que integran su determinación, obliga siempre, sea veraz o no sea veraz. Y eso es lo que suele entenderse en el texto paulino mencionado. No trata, pues, San Pablo de una fórmula abstracta, sino de una postura concreta que compromete su actividad apostólica, como aparece en el caso de los idolotitos⁴. El problema radical y fundamental está, pues, recogido en la tradición teológico-moral, como se ve en las fórmulas que repiten los manuales, cuando hablan de la obligatoriedad de la conciencia.

Naturalmente, aunque el valor moral y el valor noético sean diferentes e irreductibles, ambos se han de dar juntos en el mismo sujeto moral, en el mismo hombre; por eso el hombre no puede ya disociarlos, ni sacarlos de su dialéctica propia, impuesta por el Creador. Por eso el hombre no puede apoyarse en una moralidad “falsa”, sino que tiene que aspirar a una moralidad “verdadera”. La veracidad es la base de la formulación abstracta de los principios: por eso la norma de la conducta *per se* (en abstracto) es la conciencia cierta y veraz; la conciencia cierta, pero invenciblemente errónea, es norma de conducta *per accidens*. De

² Decreto *Dignitatis Humanae* n.º 3.

³ *Rom.* 14, 23.

⁴ *I Cor.* 10.

hecho la conciencia invenciblemente errónea es norma de conducta mientras duren las condiciones del error invencible, mientras que la conciencia cierta y veraz es una aspiración, un ideal deseado pero que no se da por definición, pues que el error es "invencible". Así la certidumbre o convicción firme es el criterio, el denominador común, que se da tanto en la conciencia verdadera como en la errónea. La moral católica se ha esforzado siempre, valiéndose de los sistemas morales, por descubrir un método práctico de convertir la "conciencia dudosa" en convicción firme, ya en el terreno subjetivo como en el objetivo: *facere bonum bene, facere bonum male; facere malum bene, facere malum male*⁵.

Siempre hubo que contar, sin embargo, con una oposición. La opinión escotista "parece" defender que sólo hay obligación cuando la conciencia es recta o veraz, es decir, cuando está en conformidad con los datos supuestamente objetivos: así quiere reducir, al parecer, la moralidad a la veracidad⁶. Pero la inmensa mayoría de los moralistas está de parte de la convicción firme, del "imperativo categórico". Según el pensamiento de Santo Tomás, el orden objetivo liga a una persona tan sólo en cuanto se pone en contacto con ella mediante el conocimiento: el conocimiento de ese orden objetivo, interiorizado en la persona y aplicado a un caso concreto, toma el nombre de conciencia⁷. Dios creó, pues, un orden objetivo en el cosmos y un orden subjetivo en el hombre: el valor "bien", impreso en la conciencia o alma humana y "expresado" en presencia de los "objetos morales", es lo que llamamos "valor moral". La impresión subjetiva necesita ser "expresada", verificada, realizada en el orden espacial y temporal, en este mundo del hombre creado y redimido. Tal es la voluntad de Dios, con la que hemos de identificarnos, siempre que sea posible. En la realidad concreta y seria de cada día, en el orden creado y real, mi norma de conducta no es "la cosa en sí", el "orden en sí", tal como es y hasta donde es, sino "la cosa en mí", el "orden en mí", tal como yo lo veo, y hasta donde creo conocerlo con una firme convicción. En el fondo, esto nos lleva al problema radi-

⁵ Baste recordar algunos de los tratados sobre la conciencia redactados en los últimos años, como J. FUCHS, *Theologia moralis generalis. Pars prima*, Roma 1963; Ph. DELHAYE, *La conscience chretienne*, Tournai 1964; P. PALAZZINI, *La coscienza*, Roma 1961.

⁶ T. URDANOZ, "La conciencia moral en S. Tomás de Aquino y los sistemas morales": *Ciencia Tomista* 79 (1952) 529-576.

⁷ *De ver.* q. 27, a. 3; I-II, q. 8, a. 1.; Cfr. URDANOZ, a. c.

cal: el hombre no es un simple fenómeno cósmico, una cosa más entre las cosas, sino que es un "sujeto", un espíritu libre, que no puede adecuarse con el cosmos, porque lo sobrepasa, lo trasciende, en virtud de los "valores" (verdad, bondad, belleza, veracidad, libertad, caridad, sentido de la realidad, imperativo categórico, deber, etc.). ¿Por qué el valor verdad ha de anteponerse al valor bondad dentro de mí, si ambos valores son irreductibles? ¿Por qué el orden objetivo mantiene sobre mi conciencia personal la exigencia a ser conocido tal como es en la realidad, y por lo mismo, por qué ese orden objetivo es fuente de mi "moralidad" o de mi "bondad"? Desde luego, no en virtud de exigencias "cósmicas" o "naturalistas", pues ya antes dijimos que el hombre trasciende al cosmos, sino en virtud del mismo orden objetivo impuesto por Dios en el sujeto-hombre en virtud de la "creación". Si no hay, pues, un Dios personal y Creador, no hay tampoco moralidad buena ni mala, ya que nada es bueno ni malo dentro del cosmos: *omne ens est cosmice bonum*. Son, pues, dos los valores que actúan en mi conciencia y yo no puedo separarlos: si, por ejemplo, hago un acto, que en principio es ya falso, soy hipócrita y por ende inmoral: si doy una bofetada a un mendigo, afirmando que es un árbol, pero sabiendo que es un hombre, soy inmoral, hipócrita, mentiroso. En cambio, no sería inmoral, si la verdad no se interpone en mi camino, es decir, si creo realmente que ahí hay un árbol, no un hombre: mi conciencia es subjetiva, es siempre subjetiva, no es un objeto del cosmos.

Esa suerte de precedencia de la verdad, en el camino de la moralidad, me obliga, pues, a mantener siempre abierto el diálogo con los diversos medios de expresión que Dios haya utilizado o siga utilizando en la actualidad para transmitir mensajes a mi conciencia. Se excluyen aquí dos extremismos: el subjetivismo caprichoso, el relativismo positivista y circunstancial, la variación incesante, que se enuncia así: en este mundo traidor, —nada es bueno y nada es malo— todo es según el color del cristal con que lo calo. Y se excluye también el otro extremismo contrario, según el cual el mundo moral es un sistema estático de relaciones fijas, inaccesibles a las circunstancias de tiempo o al espacio. Deberemos, pues, pensar en una postura "estado-dinámica".

La concepción bíblica es también personal. Así, por una parte, la conciencia se pone en relación directa con Dios, sin intermediario alguno; y por otra parte se enjuicia al hombre por su "corazón recto": y el corazón es recto, cuando ha formado honestamente su convicción y es fir-

me la convicción que da origen al acto. Está plenamente en la línea de la aplicación casuística de San Pablo.

Por otra parte el Concilio acepta la doctrina de la conciencia inevitablemente errónea y recuerda que no por ser errónea pierde su dignidad.

* * *

Con estos presupuestos comprendemos que la Encíclica sea una llamada a tomar más profundamente nuestra decisión personal, a que la conciencia individual *se posesione y ejerza honradamente* la misión que Dios le encomendó según la teología católica en la dirección de la persona. La Encíclica no puede pasar desapercibida a esa mirada interna de los católicos que penetra más allá de los límites de la reacción emocional. Son, ciertamente muchos los que la han tomado en consideración y adoptado su consecuente decisión personal, pero no podemos estar satisfechos hasta que sean *todos* los católicos los que reaccionen profunda y honradamente en sinceridad con su conciencia, porque son *todos* los implicados, de una forma o de otra, en el problema tratado en la Encíclica. Precisemos también que responder a esta llamada es tomar en serio la Encíclica y confrontar la conducta personal, en sus circunstancias concretas y particularísimas de cada cual, con la doctrina en ella expuesta. Sin duda esto nos planteará a cada cual una serie de interrogantes distintos según el puesto que ocupe dentro del Cuerpo Místico de la Iglesia: casados, sacerdotes, orientadores de almas, etc.... Responder a la llamada del Papa es tomar en serio tanto la Encíclica como los interrogantes que surgen de la confrontación de nuestra conducta con su pensamiento, en medio de la vivencia auténtica de nuestra dependencia de Dios por Creación y por Redención. Sólo así llegaremos a la conciencia sincera de San Pablo y de la tradición.

Esto lleva consigo el cumplimiento de una serie de condiciones: unas referentes a la misma actitud psicológica del que se plantea su problema de conciencia frente a la orientación de la Encíclica, ya que no todos los estados psicológicos son convenientes y aptos para la solución de los graves problemas; y otras en relación con la honradez de la consideración intelectual o racional de dicha doctrina pontificia.

I. ACTITUD SICOLÓGICA INDISPENSABLE PARA LA LECTURA DE LA ENCÍCLICA ⁸.

Primeramente exige de todo cristiano que se plantee el problema, y deben ser todos, un considerable ejercicio y esfuerzo sincero para liberarse del más mínimo elemento emocional o lo que es peor pasional. Y en este sentido no es necesario indicar la urgencia de la lucha para evitar una cierta alergia u oposición sistemática ante las intervenciones magisteriales de la Iglesia. Esto sin querer prejuzgar ciertas peticiones de los teólogos actuales, muy dignas por cierto, de tenerse en cuenta. Se ha de velar sobre la concepción de la autoridad magisterial docente de la Iglesia. Con frecuencia se constata una alarmante proyección de concepciones desviadas acerca de la autoridad civil sobre la autoridad de la Iglesia. No pocas ideas referentes a la autoridad civil se proyectan sobre la de la Iglesia. La conocida y actualmente desacreditada teoría de las leyes meramente penales ha arraigado profundamente en el pueblo, con anuencia y hasta defensa de los moralistas, y ya ha dado su fruto predilecto: El Estado, en muchos terrenos, principalmente en el económico, es considerado como un terrible poderoso contra el que podemos defendernos y cuanto más inteligentemente lo hagamos tanto mayores elogios cosecharemos. Se ha creado, pues, un antagonismo entre el individuo y el Estado que destruye toda colaboración mutua con miras al bien común. En este sentido baste recordar la falsa declaración de ganancias, que en muchos casos es una realidad, el doble libro de cuentas, etc.... ⁹.

Desafortunadamente esta actitud se proyecta cada vez más en las relaciones entre el católico y la autoridad eclesiástica. Sinceramente esto

⁸ K. RAHNER, *Reflexiones en torno a la Humanæ Vitæ*, Madrid 1968; B. HAERING, *Interpretación moral de la Humanæ Vitæ*, Madrid, 1969; F. OERTEL, *Erstes echo auf Humanæ Vitæ*, Essen 1968; J. P. de LAGRAVE, *Une encyclique a débattre*, Montreal 1968; D. von HILDEBRAND, *Die Enzyklika Humanæ Vitæ, ein Zeichen des Widerspruchs*, Regensburg 1968.

⁹ Entre otros escritos de moralistas y juristas que rechazan la existencia de las leyes meramente penales pueden leerse: M. S. GUILLET, *Conscience chrétienne et justice sociale*, Paris 1922; F. LITT, "Les lois dites purement penales": *Revue Ecclesiastique de Liege* 30 (1938) 152; G. BENARD, *La théorie de les leges mere poenales*, Paris 1929; E. BRISBOIS, "A propos de le lois purement penales": *Nouvelle Revue Theologique* 65 (1938) 1.074; A. E. MAÑARIGUA, "La obligatoriedad de la ley penal en Alfonso de Castro": *Revista Española de Derecho Canónico* 4 (1949) 57; A. MORATA FIGULS, "Suárez y las leyes meramente penales": *Revista Española de Derecho Canónico* 5 (1950) 503-601; J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, Roma 1963, 125-128; AUBERT, *Loi de Dieu. Lois des hommes*; MAZÓN, *Las Reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza*, Roma 1940.

no es nada nuevo, porque —si frente al Estado la gran causante de todo era la teoría de las leyes meramente penales—, en el campo eclesiástico, o mejor en nuestras relaciones con Dios, lo es la famosa, desahuciada y vieja interpretación del probabilismo, unida a su poco acertada casuística. Recordemos un poco el planteamiento de los sistemas morales: “¿ley o libertad?”. Se trata de seguir la ley únicamente en los casos en los que claramente se percibe su obligación. Precisamente la respuesta de los sistemas morales son como una defensa de la libertad, cuando la sentencia que favorece a ésta es más segura, igualmente probable, probable, etc.... Están, pues, impregnados los sistemas morales de ese sentimiento de conceder lo mínimo que se pueda y solamente cuando obliga claramente; siempre que caiga en la nebulosidad de lo dudoso ciertamente puedo negar mi contribución al servicio de la ley. En la interpretación ordinaria de los sistemas morales se ha excluído el sentido de la generosidad que vive de la tendencia sincera hacia el bien, independientemente de lo que mande o permita la ley. La evolución interna de los sistemas morales ha cortado la interpretación tradicional de los mismos en la fase más profunda de su descenso y en el momento en que, en su segunda parte, iniciaría el ascenso de la generosidad en la respuesta al Interlocutor divino. Por eso se ha dicho expresa y abiertamente que el probabilismo no tiene relación alguna con la tendencia humana a la perfección¹⁰. Pero ha llegado el tiempo de la “contestación” y, mientras unos anatematizan a los sistemas morales, otros quisieran convertir en realidad el máximo de posibilidades de perfección que —la que creen recta interpretación de los mismos— encierra en sí. Y para éstos el probabilismo no se termina en el “no estoy obligado a seguir la ley” y que me declara libre, sino que sigue pensando: deseo y he de tender a la perfección, pero —como en este caso la ley me deja libertad— tenderé a ella por el camino que mi conciencia considere mejor y más apto en las circunstancias concretas. Es decir, mientras la interpretación tradicional

¹⁰ He aquí una presentación de los sistemas morales: “De conscientiae formatione sub dubio remoto... Non quaeritur: a) *an conformetur ordini obiectivo* is qui procedit *iuxta opinionem probabilem*; nam haec conformatio non pendet a *probabili sententia*, sed ab ipsa conditione obiectiva rerum; b) *an liceat sequi sententiam probabilem legi faventem*; nimis enim clarum est hoc licere. Sed, quia habitualiter ita agere importat onus valde grave, quaeritur an debeat eius suam rationem accommodare homo ad vitandum peccatum. Unde abstrahitur a quaestione quid magis respondeat studio perfectionis (M. ZALBA, *Theologiae moralis compendium*, Madrid 1958, 379); URDANOZ, “La conciencia moral en Santo Tomás de Aquino y los sistemas morales”: *Ciencia Tomista* 79 (1952) 555-563.

se paraba en “el soy libre frente a la ley”, no preocupándose de la tendencia a la perfección, la interpretación moderna concede el puesto central a la tendencia a la perfección. Lo ordinario es que el mejor camino para obtener la perfección sea el determinado por la ley. Pero hay momentos en que el mandato es dudoso, por unas razones o por otras, y en ese caso puedo tender a la perfección por varios caminos sin excluir que, a pesar de no estar obligado a seguir la ley dudosa, ésta pueda conducir mejor a la perfección por su camino que cualquier otro. En este caso estaría obligado a obedecer a la ley. No precisamente porque la ley mande —por supuesto no me obliga como tal ley— sino porque el suyo es el camino que mejor me lleva a la generosidad en la respuesta a Dios; en otros casos, en cambio, se concluirá que lo mejor es no obrar según la ley. En ambas interpretaciones se busca, pues, la libertad. Pero, mientras los tradicionales se paran en el gustar la libertad, los modernos se sienten libres de la ley dudosa, pero urgidos por la ley de la generosidad de la tendencia a la perfección. Es totalmente imprescindible este ejercicio de purificación contra la oposición sistemática, y contra el egoísmo que únicamente defienden la libertad por la libertad, para poder estar abiertos a las enseñanzas de la Iglesia. No se trata de investigar sencillamente si me obliga, si soy libre o no frente a la norma dada por la Iglesia, sino de ver por qué camino realizo mejor mi vocación personal percibida en cada momento particular. Espíritu abierto a la Iglesia y al diálogo con Dios, como aspecto esencial de la vocación bautismal del cristiano. La verdadera libertad de conciencia no consiste, por tanto, en la libertad de hacer lo que quiera. Consiste en obrar más según las directrices de una conciencia responsable ante su llamada a identificarse con el deseo divino sobre la propia persona. Este deseo divino, según la interpretación actual del probabilismo, mientras la ley sea cierta me obliga a seguirla, convencido de que su camino es el mejor para realizar mi misión personal. En los casos de incertidumbre puedo estar libre de la norma, pero a condición de que sea para escoger responsablemente el camino que más contribuya a la eficacia de mis acciones¹¹.

No es necesario probar que tal espíritu conducirá espontáneamente a la autocrítica de las propias convicciones ideológicas. Una autocrítica que fundamentalmente consiste en la mirada vigilante y sincera acerca

¹¹ D. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Tournai 1954, 331-332; E. BRISBOIS, “Les fondements philosophiques du probabilisme”: *Nouvelle Revue Theologique* 83 (1961); J. FUCHS, o. c. 201-211; P. PALAZZINI, o. c. 113-158.

del valor que concedemos a nuestras construcciones conceptuales frente a las de los demás. Ciertamente la autocrítica no admite, sin prueba, la idea de que toda concepción nueva es, a priori y con toda seguridad, mejor que las antiguas concepciones. Igualmente excluye el pensamiento de que la presunción de verdad está en favor de sus propias convicciones y no en favor de las defendidas por la autoridad docente de la Iglesia. Se trata de la simple presunción, no de la certeza. Es absolutamente necesario, para tomar en serio un documento magisterial, llegar a la convicción psicológica e intelectual de que esta presunción de verdad milita en favor de la Iglesia y aceptar, en caso de discrepancia, el trabajo de probar lo fundado de la oposición clara a la enseñanza proclamada por la Iglesia o el estado de duda que nos domina en torno a sus afirmaciones. En el caso concreto de la Encíclica es hasta una exigencia del inmenso trabajo de preparación y reflexión que la ha precedido, aunque sin extremar las consecuencias de esta presunción en favor del Magisterio.

La rectitud de conciencia excluye la idea de que su dictamen pueda dejarle en el camino abierto a proceder según su antojo. Al máximo pondrá en sus manos una libertad asumida responsablemente que le pide no cerrarse nunca, sino estar siempre abierto y en situación de escucha e interpretación del diálogo entablado entre las circunstancias particulares —que pueden cambiar y hasta se debe hacer cambiar en determinados casos— y la norma ideal propugnada por el Magisterio, acompañado todo esto de la tendencia generosa a conformarse lo más posible con la norma indicada, según la cual el verse obligado a impedir la procreación no es nunca un bien sino un mal. Y es que la rectitud de conciencia que busca realizar la plenitud del sacramento, no puede vivir la regulación de los nacimientos con una mentalidad anticonceptiva. Buscará siempre una conversión total del corazón en función de la ley del crecimiento progresivo.

En el momento en que uno se posesione de esta convicción psicológico-intelectual podremos decir que ha conseguido la actitud psicológica conveniente para el examen sincero y provechoso en el que, como conclusión, la conciencia va a imponer su ley, porque peca precisamente quien obra en contra de su conciencia: "Quod non est ex fide, peccatum est", llevado hasta las últimas consecuencias, como lo hizo San Pablo en el caso de los idolotitos.

II. REFLEXIÓN SOBRE LA ENCÍCLICA.

Lo menos que puede pedirse a todo cristiano es una lectura atenta y lo más profunda posible de la misma. Muchos no podrán, pero a otros les será posible y su dignidad de hombres inteligentes y conscientes les arrastrará a apoyarse en los estudios de los moralistas, pero no a hacerse sustituir por ellos, alienando su propia personalidad. Si el Concilio afirma que la ley no puede pretender sustituir a la conciencia en las decisiones personales, mucho menos puede arrogarse tal poder ningún confesor ni doctor de moral. Sería, pues, una deficiencia considerable y totalmente despersonalizante, sólo imputable a la comodidad del que pudiendo no lo hace, el querer forzar un sí o un no de la boca del confesor. Si éste es experto ciertamente que seguirá el camino de exponer la doctrina y los datos que han de atenderse y luego los confiará a la sincera y responsable meditación de los esposos. Es una postura algo dolorosa para ambas partes: confesor y penitente.

Para el confesor, porque errónea y sentimentalmente ve en ese confiar en la reflexión orientada de los esposos como la demolición de su monopolio. No obstante no perdamos de vista las discusiones del aula conciliar sobre quién era el autorizado para determinar el número de hijos que había de tener cada matrimonio. Hubo quien quiso reservarlo al juicio de los sacerdotes, de los entendidos en moral. No obstante el Concilio acentuó lo fundamental: únicamente los esposos son los verdaderamente llamados a precisar el número de hijos que pueden educar, aunque orientados por las indicaciones de otros. Y esta ha de ser, en forma extensiva, la norma en nuestro caso.

Dolorosa también para los penitentes, porque —en su concepción demasiado juricista de Dios y de la religión unida a una cierta actitud de defensa frente a Dios, y al orgullo humano del que quiere exigir algo porque se cree merecedor de ello— desearía tener una seguridad absoluta de no haber desencantado al supremo y terrible Señor. Y dentro de este juricismo religioso se ha buscado la rectitud más frente a la ley que frente a nuestra interioridad del corazón, siendo así que la Biblia siempre nos habla del corazón recto o desviado. Buena prueba de esta afirmación es que en los casos de duda sobre si llevamos o no el recto camino, la solución tradicional hacía referencia a la ley —problema de los sistemas morales— frente a un Dios, que, amando sin reservas,

espera también una respuesta de amor, es decir, en el grado máximo que las cualidades personales permitan a cada cual. Es una situación que se reproduce en cada una de nuestras pequeñas dudas. Solemos preguntar a los entendidos en la ley. No se ocurre instintivamente ponernos ante una alianza esponsal sellada inicialmente en los sacramentos recibidos. Cuán distintas serían en tantas ocasiones nuestras soluciones si las enfocáramos desde el punto de vista del amor de los sacramentos: una donación y entrega divina al hombre que no tiene otros límites que los fijados por la receptibilidad o voluntad humana limitadas¹².

Se nos ha repetido también insistentemente, que se trata de un documento en el que el Papa, como Vicario de Cristo, no ha querido comprometer su plena autoridad infalible. Nos encontramos, pues, ante un documento no infalible. Qué pueda significar esto en la realidad práctica de nuestra decisión personal de cada día lo indica estupendamente la Declaración de la Comisión Episcopal alemana. Nos indica que en documentos como este la autoridad magisterial puede incurrir en error, como de hecho ha sucedido a lo largo de la historia. Admitimos esta posibilidad en función de que en tales documentos la Iglesia trata de orientar en la vida práctica mediante "nociones adquiridas" según "ciencia y conciencia" que, como tales, no pueden exigir ser admitidas como ciertas en sentido absoluto, sino solamente el ser admitidas como normas válidas para el pensamiento y acción del momento presente. Consiguientemente no piden más que un asentimiento condicionado con todas sus consecuencias lógicas¹³.

III. OTROS ELEMENTOS INTEGRANTES DEL JUICIO.

Finalmente integrarán esta reflexión todos los criterios que forman parte de las decisiones tomadas en favor de una paternidad responsable. El Concilio habla de criterios objetivos y que deduce de la naturaleza de la persona y de los actos personales, no biológicos.

Y en cuanto a la regulación no debe ser sorpresa de ningún género

¹² Son ideas frecuentemente repetidas en la bibliografía indicada en la nota 8, lo mismo que en las declaraciones de las diversas Comisiones Episcopales.

¹³ "Lettera dell'Episcopato tedesco": *Civiltà Cattolica* 119 (1968, n.º 2.839) 61-62.

que el Concilio¹⁴, e igualmente la Encíclica¹⁵, haya admitido como situación real y normal la regulación de los hijos. El hombre de nuestro tiempo lo ha aceptado ya como algo que no hace perder terreno a la procreación, sino que acentúa el papel del amor. Pío XII nos explicaba la diferencia existente entre una limitación y una regulación de nacimientos. Son dos vocablos que suponen una concepción de fondo distinta sobre la sexualidad y sobre la vida misma. La regulación se fundamenta en una actitud de los esposos siempre abierta a la procreación, según que lo permitan y aconsejen los datos concretos y sin fijarse jamás una meta numérica, sean cuales fueren las circunstancias y cambien o no éstas¹⁶.

Es un ir madurándose de una mentalidad que comienza con la discusión sobre la continencia periódica, pasa por los diversos discursos de Pío XII en los que trata de concretar bien el deber de procrear y que originaron ciertas discusiones entre los estudiosos de la moral, para terminar en esta aceptación plenamente positiva de la regulación¹⁷. Se darán algunas circunstancias, en casos concretos, en las que parecerá imposible dar vida a nuevos seres. Al admitir estas situaciones el Concilio sale al paso de aquellos que quisieron acentuar la genitalidad como medio de evitar adulterios y conductas reprochables, que pudieran originarse en una sexualidad incoercible. Queda, pues, desechada la idea del matrimonio como una defensa de dichas personas, olvidando a aquellas otras que han de soportar la citada sexualidad incoercible de las anteriores. Es necesario llegar al matrimonio con una sexualidad adulta¹⁸.

Se trata, según el pensamiento del Concilio y también de la Encíclica, de una procreación responsable. Paternidad responsable. Es una expresión ya aceptada por Pío XII. Hace referencia a una procreación regulada por el carisma de la responsabilidad cristiana, que, en cuanto tal, no prescinde de los elementos humanos. Los asume y encuadra en una serie de ideas típicamente cristianas que los matizan.

¹⁴ Const. *Gaudium et Spes* n.º 50, 51.

¹⁵ N.º 10.

¹⁶ "Alle Associazioni delle famiglie numerose": *Discorsi ai medici*, Roma 1959, 179; S. de LESTAPIS, *La limitation des naissances*, Paris 1960, 187-200.

¹⁷ "Alle Associazioni delle famiglie numerose": *Discorsi ai medici*, Roma 1959, 175-180; "Ai partecipanti al VII Congresso Internazionale di Ematologia": *Discorsi ai medici*, Roma 1959, 709.

¹⁸ No poca de la bibliografía referente al pensamiento conciliar quedó indicada en el anterior artículo "Algunos puntos conciliares en torno a la doctrina sobre el matrimonio": *Estudio Agustiniiano* 2 (1967) 319-346.

A) IDEAS TÍPICAMENTE CRISTIANAS QUE HAN DE INFORMAR LA CONSIDERACIÓN DE LOS ELEMENTOS HUMANOS.

1. Los esposos deben verse como cooperadores e intérpretes del amor divino: si son partícipes del amor personal de Dios, ellos deben conocer el proceder de Dios; buscarán comunicar la vida a sus hijos, de forma analógica a como Dios comunica su ser a los hombres, convirtiéndose dicha comunicación del ser divino en la norma fundamental de la comunicación de la vida de los hombres entre sí. Ello les llevará a afianzar más en sí mismos, como cristianos, ese sentido teológico y religioso que la tradición teológica ha visto siempre en la procreación. Es participación y cooperación en la acción creadora y redentora divina. No tiene lugar el abandonarse al instinto e impulsos biológicos: hedonismo y erotismo. E igualmente condena a cuantos se encerrarán en la determinación de un cierto número de hijos como consecuencia de la búsqueda desmedida de su propio confort, y como viéndose independientes de los planes de Dios y de su relación ontológica con el Creador. Se comprende por qué el Concilio ha recalcado que el matrimonio no es solamente obra de los hombres sino también de Dios. Los hombres, independientemente de Dios no son autoridades competentes en materias matrimoniales, porque en cada uno de estos problemas entra en juego un aspecto de la economía de la salvación temporal y eterna. Ello quiere decir que la responsabilidad cristiana, lejos de ser una concesión al egoísmo humano, es una respuesta agradecida a Dios por sus dones y, sobre todo, por el don de la fe. Se convierte, entonces, la paternidad responsable en un acto religioso moral, que supone oración y fe.

2. Recta concepción y valoración de los hijos. Estos no pueden ser considerados como un peso sino como un "donum praestantissimum", lo que impedirá ver la procreación como un deber casi inhumano. Valor en todos los sentidos: objetivamente como comprometiendo a los padres en la realización de funciones casi sagradas: ser colaboradores, intérpretes del amor creador de Dios. Lo mismo que las lecciones calladas que los hijos proporcionan en cuanto al sentido de agradecimiento, piedad filial, confianzas, etc..., que como comprensión de la verdadera actitud de espíritu para con Dios.

3. Espíritu de sacrificio. Nos ayudará a comprenderlo la consideración de las circunstancias sociales que tanto han cambiado. Mientras

antes el hijo era considerado como una seguridad y afianzamiento de la familia patriarcal por su aportación laboral, actualmente el hijo exige una larga inversión hasta prepararlo para que pueda desenvolverse en la vida y ser útil a la sociedad en el camino del progreso y del desarrollo industrial. Por eso el dar vida a un nuevo ser para Dios y para la sociedad se convierte en una virtud, en una manifestación de fe y de la fuerza del amor.

4. Confianza en la divina providencia.
5. Conciencia de la misión de transmitir la vida.

B) CONDICIONES DE LA PATERNIDAD RESPONSABLE.

Es notorio el personalismo que en este punto vuelve a imprimir el Concilio a la moral.

1. Deben proceder de común acuerdo y propósito. Ambas personas intervienen en la procreación y educación de los hijos. Ambas, pues, deben y tienen derecho a formar esa nueva vida no sólo en su cuerpo sino también en su corazón y en su espíritu. Por eso se califica de injusticia para con la comparte el que cualquiera de los esposos proceda individual e independientemente en el determinar el número y el tiempo en que es conveniente dar vida a un nuevo hijo.

2. Y este juicio se lo forman los esposos con la sola dependencia de Dios. Era una idea que ya se consideraba adquirida en la doctrina moral desde el discurso de Pío XII de 1951. No obstante, noblemente hemos de admitir que no encontró el campo totalmente libre en el aula conciliar. Todos estaban de acuerdo en evitar la intervención estatal por lo que se refería a la determinación del número de hijos. No así, en cambio, cuando se tocaron las relaciones entre el sacerdote o el confesor y los matrimonios. Se dejaron oír las dos corrientes en el aula conciliar y mientras los unos hablaban de querer mantener un paternalismo clerical, los otros calificaban de insubordinación las peticiones anteriores. El Concilio ha dado aquí un voto de confianza a la conciencia cristiana rectamente formada para responsabilizarla exclusivamente ante Dios. Ha aceptado la corriente que señalados moralistas venían exponiendo en los años que inmediatamente precedieron a las reuniones conciliares. Es conveniente anotar que este principio debe aplicarse extensivamente a todo el campo de la vida moral matrimonial, no solamente a la determinación del número de hijos. Al sacerdote, lo mismo que a todos los

demás especialistas de las ciencias antropológicas, corresponde indicar los principios fundamentales y rectores de una conciencia cristiana y ayudar a examinar con espíritu cristiano los elementos indicados en el apartado anterior, pero dejando que los esposos se sientan personalmente responsables de sus acciones y, sobre todo, de una tan importante como es la cooperación en el amor creador de Dios.

Si la paternidad responsable es una acción de gracias por los dones recibidos y un ejercicio de la virtud de la fe y de la confianza en la providencia, es lógico no admitir que en un momento dado se haga un juicio definitivo y permanente para toda la vida. Cambiará esta decisión según lo hagan las circunstancias que ha de tener en cuenta la conciencia para tomar su decisión. Y a veces pueden exigir su rectificación. Por eso la paternidad cristianamente responsable sólo puede ejercerse plenamente en la perfecta vida cristiana de escucha de la voz del Señor, que se exterioriza a través de las más variadas circunstancias humanas.

Tampoco podemos olvidar que apelar a la conciencia de los esposos no puede confundirse, en el pensamiento cristiano, con el subjetivismo. Uno de los postulados fundamentales referentes a la conciencia es que ésta no es creadora de valores objetivos, sino que, para gozar de la cualidad de ser norma próxima de la acción humana, ha de formar su convicción firme en una aspiración constante a conocer e identificarse con los valores objetivos concretos de cada momento de su vida. Esto es lo que en más de una ocasión impulsará a los esposos, en sus decisiones personales, a mantenerse en relación con el confesor o sacerdote y otros entendidos, que puedan ayudarlos a conocer e interpretar rectamente los valores morales.

Hablamos de valores y tanto el Concilio como la Encíclica no han rehuído el problema: ¿Cuáles son esos valores? Nos dan una formulación que, si difiere verbalmente de la dada por Pío XII, en su contenido creo que coincide con ella. Ello explica el por qué, en un esquema que ha sufrido no pocas modificaciones hasta su elaboración última, estas indicaciones hayan permanecido desde el primer esquema hasta el definitivo. Podríamos resumirlas en las siguientes: distanciamiento prudencial de los nacimientos, indicaciones médicas, eugenésicas, económicas, sociales, educacionales y psicológicas, espirituales... Y todas estas indicaciones interpretadas no solamente en función del bien propio de los esposos,

sino también de los hijos nacidos o por nacer, de la familia propia, de la sociedad en que se vive y de la Iglesia.

Es de notar cómo la doctrina actual de la Iglesia en su valoración del hijo como "donum praestantissimum" trata de llevar a los esposos a la formación de nuevas vidas, no solamente en su cuerpo sino también en su espíritu y en su corazón. No se trata de que se entregue el cuerpo a la realización de los planes de Dios, sino de que el hombre subjetivice ese deseo divino y en su totalidad, espíritu y cuerpo, contribuya a la formación de una nueva persona humana.

Igualmente es destacable que estos elementos sean interpretados no solamente en la perspectiva de la situación de los esposos y de los hijos, sino también según los datos arrojados por la situación social en que vivan. Así se abre a los esposos la puerta a la responsabilización con los planes de Dios, con las necesidades de la Iglesia y de la sociedad en perfecta conformidad con el aspecto social del matrimonio. En repetidas ocasiones ha insistido el Concilio en la mutua interdependencia entre la persona y la familia, la familia y la sociedad. Ha indicado cómo las condiciones de la vida actual influyen de mil maneras en la vida matrimonial y doméstica, ayudando o impidiendo a los esposos el cumplimiento de su vocación. Sobre todo ha subrayado la disociación que se ha creado entre la vida social y la religiosa, la estima de la persona humana, el cultivo de la libertad personal, el progreso de las ciencias profanas y sagradas que estudian las relaciones humanas.

Y hasta pudiéramos decir que las indicaciones de tipo social en algunas ocasiones dominan a las indicaciones de matiz personal, se refieran a los esposos o a los hijos.

Se ve como cosa natural y motivo válido de regulación que los esposos tiendan a dar a los hijos una educación cada vez más esmerada y una promoción social mayor. Dicho de otra forma, se considera motivo justo de regulación el querer dar a sus hijos un número siempre creciente de valores humanos. Quien no comprendiera a los esposos en estas aspiraciones y los tildara de egoístas está fuera del esfuerzo realizado por el Concilio, porque los cristianos, salvaguardada la primacía de los valores espirituales y sobrenaturales, han de aceptar todos los valores humanos en los que se inscribe la acción del Dios Creador. Se admite, pues, la tendencia a dejarlos una herencia humana cada vez más enriquecida de valores humanos. La motivación es la que convertirá en buena o mala esta aspiración de los esposos.

IV. CONFLICTO DE VALORES.

Todos los textos presentados al Concilio, y lo mismo el definitivo, reconocen que de sus orientaciones surge un problema agudo y crucial, se ha dicho.

Por una parte es claro que el Concilio ha revalorizado el amor; que revalorizando el amor ha elevado la importancia de los elementos afectivos —entre los que destaca uno como típicamente matrimonial—, en cuanto medios de expresar y fomentar un amor siempre en crecimiento. Esto haría necesaria, en muchas ocasiones, la existencia de dichas manifestaciones particularmente matrimoniales. Al mismo tiempo la insistencia en la responsabilidad parental llevaría consigo, a veces, la supresión de dichas manifestaciones.

Es el problema creado por la coordinación entre los elementos afectivos y la responsabilidad parental. Ambas exigencias pueden sentirse simultáneamente. ¿Qué hacer? El Concilio admite valientemente y sin paliativos este problema, esta fricción que se crea entre el amor y la procreación. Sabe que dicha dificultad deja sentir sus consecuencias en la vida personal de los esposos: impedimento del progreso en la carrera del amor y hacia una comunidad de vida total que, en su ausencia, puede llegar a poner en peligro hasta la misma fidelidad conyugal. También es consciente de las repercusiones que puede tener en la vida de los hijos nacidos o por nacer, porque el papel paterno no puede limitarse exclusivamente a la procreación, sino que se extiende a todo el amplio campo de la educación. Y uno de los factores más importantes de la educación es la armonía familiar, que exige comunidad integral de vida entre los esposos de manera que no lleguen a sentirse como extraños entre sí o con relación a sus hijos a los que hubieran dado vida en su cuerpo pero no en su amor y en su corazón. La vivencia matrimonial, por su especial naturaleza de intimidad, posee una eficacia especial en la creación de este ambiente propicio para la educación total de los hijos.

Reconocida la existencia del problema no se puede rehuir el interrogante sobre las posibles soluciones. Aquí el juicio sobre los métodos cobra una importancia de primera línea. Y en cuanto a este tema es de notar que muchas veces los moralistas son incomprendidos, porque

abordan el problema de los métodos sin haber tratado de fijar previamente sus fundamentos.

El Concilio —en la solución de este conflicto de valores— trata de evitar toda intromisión del subjetivismo a través de la buena intención y de las circunstancias, que la moral tradicional considera como fuentes de moralidad por derecho propio. Esa intención es fuente de moralidad, pero subjetiva, y como tal ha de tender a identificarse con las fuentes objetivas de moralidad. Ello exigía una mayor precisión, la mayor posible, en cuanto a los criterios objetivos de la moralidad conyugal. Hubo quien pensó que se debía partir de la naturaleza de las facultades procreadoras como dominando a la persona. Sin embargo el Concilio —al precisar los criterios objetivos de la moralidad matrimonial— también se ha mantenido fiel al sentido personalista que domina toda la Constitución *Gaudium et Spes*. Nos habla de “*criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guardan íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero*”¹⁹.

Los comentarios de este pasaje conciliar señalan como criterios objetivos:

- Salvar la significación de la donación recíproca.
- Salvar el sentido integral de una procreación humana.
- Realizado todo ello en un contexto de verdadero amor, que en realidad se identifica con el primer apartado.

Muchos autores han visto superado, en este texto conciliar, y excluido de manera tajante el fisicimo como norma de moralidad. La mayor parte de ellos lo consideran como una superación de las normas contenidas en la *Casti Connubii*, por lo que se ha insistido machaconamente en una contraposición entre la *Casti Connubii* y los textos conciliares. Otros, en cambio, ven un refuerzo de la condenación lanzada por la *Casti Connubii*, de la que el Concilio conservaría el núcleo fundamental, aunque, adaptado a ciertas distinciones que los avances de los tiempos han exigido.

Esto ha permitido a un considerable número de moralistas defender las posiciones que ya antes del Concilio habían expuesto abiertamente. No las consideran rechazadas y sí aplicables en la práctica. Además han

¹⁹ Const. *Gaudium et Spes* n.º 51, cuyos comentarios pueden verse en el artículo citado en la nota 20.

sido muchos los pastores de almas que de hecho se han guiado por estas posiciones y permitido, en conformidad con las mismas, el uso de ciertos anticoncepcionales.

En medio de esta discusión se publica la *Humanae Vitae* que ha centrado la discusión, como era de esperar, sobre este punto expuesto en el n.º 14 de la misma. Quiere verse reforzada la moral conyugal tradicional e indicada la que debiera ser la recta interpretación del texto conciliar. Surge la oposición y se destaca la diferencia, y hasta oposición, entre la Encíclica y el Concilio, concediendo mayor valor al último. La discusión la conocemos todos, más o menos detalladamente. Y en medio de la discusión las diversas Comisiones Episcopales hacen oír sus interpretaciones. Los obispos se encuentran con el interrogante dejado abierto por el Concilio, y no solucionado, al menos de forma tajante, según la opinión de muchos moralistas: conflicto entre amor y procreación. La Encíclica, en su sentido literal, parece definirse por la opinión contraria a las opiniones avanzadas. La oposición se exterioriza en el mundo católico de una forma quizás inesperada. Los obispos se sienten obligados a dirigir a sus diocesanos de forma colectiva, como grupo nacional, y ¿qué nos dicen?

V. DECLARACIONES EPISCOPALES.

A) *Aceptan la norma dada por la Encíclica* ²⁰.

En numerosos comentarios de estas declaraciones episcopales se fija la atención, casi exclusivamente, en los casos de excepción de que tratan dichas declaraciones y se ve, en dichas soluciones, una oposición a la doctrina de la Encíclica. Pero seamos sinceros. En realidad las Comisiones Episcopales Nacionales, salvo contadísimas excepciones, aceptan la norma dada por el Papa. Más aún, todas ellas declaran la obligación de aspirar hacia ella como a la norma ideal del cristianismo. No hay, pues, lugar a oposición entre la doctrina pontificia y la interpretación que las Comisiones Episcopales han hecho de ella. Sencillamente, más que interpretar la norma proclamada en la Encíclica, se han consagrado a una ca-

²⁰ Las declaraciones de las Comisiones Episcopales Nacionales han sido divulgadas en varias revistas. Concretamente he tenido ante mis ojos la divulgación hecha por la *Civiltà Cattolica* 119 (1968) n.º 2.837-2.844.

suística que trata de precisar la conducta que pueden seguir los cristianos en las diferentes situaciones de conflicto que puedan darse en su vida. No han dado una interpretación amplia de la norma-ideal, sino una casuística y toda casuística supone la aceptación de una norma de cuya eficacia en casos concretos se discute. Tratan de precisar las relaciones existentes entre la norma general ideal —la cual ni discuten ni aprueban sino en cuanto a los enunciados y a las pruebas aducidas— y las circunstancias en que se encuentran muchos matrimonios. No han querido decir que el seguir la Encíclica no sea lo normal, sino que se han esforzado por precisar la excepción en la que no habría pecado, aun cuando materialmente se obrara en contra de la Encíclica. Lo normal es ajustar la conducta a lo declarado en la Encíclica y la excepción, con la serie de cautelas que supone toda excepción, es no pecar aun sin seguir a la letra la Encíclica. Consiguientemente es erróneo afirmar que la Encíclica, según la interpretación dada por los Episcopados, permite el uso de la píldora como norma general de principio.

B) *Solución aplicable a casos particulares.*

Los Episcopados han estudiado la casuística pero no dan una solución de tipo general que, leída la receta, cada cual pueda aplicar mecánicamente. Exponen los datos, orientan sobre el estado de ánimo en que los individuos han de abordar el examen de su situación concreta, y declaran con seguridad que, en determinadas circunstancias, el uso de la píldora no se convierte en pecado subjetivo. ¿Cómo se explica que, habiendo un pecado objetivo según la norma ideal, no sea pecado subjetivo? Las Comisiones Episcopales acuden a diversas explicaciones conformes con el pensamiento tradicional de la Iglesia. Fundamentalmente se reducen a la conciencia invenciblemente errónea y al conflicto de valores, en cuyo caso se busca salvar el bien mayor.

Entresaco dos de los textos más expresivos de las citadas Comisiones :

“Puede suceder, por fin, cuando se trata de aplicar concretamente ciertas prescripciones de orden moral, que algunos fieles, a causa de las circunstancias particulares que se les presentan *como conflicto de deberes*, se vean sinceramente en la imposibilidad de conformar con tales prescripciones. En este caso la Iglesia les pide *que busquen con lealtad la manera de obrar que les permita ajustarse a las normas impartidas.*

Si no lo consiguen desde el primer momento, no se consideren por ello separados del amor de Dios"²¹.

"Los directores de espíritu pueden toparse con otros que, *aun aceptando la enseñanza del Santo Padre*, advierten que —por causa de circunstancias particulares— se hallan envueltos en una situación que les parece un verdadero *conflicto de deberes*, como, por ejemplo, el conciliar el amor conyugal y la paternidad responsable con la educación de los hijos ya nacidos o bien con la salud de la madre. *En conformidad con los principios aceptados de la teología moral, en la medida que estas personas han intentado sinceramente, pero sin conseguirlo, seguir una línea de conducta conforme con las directrices dadas, pueden tener la certidumbre de que no están separadas del amor de Dios, desde el momento que eligen honradamente el camino que estiman mejor*"²².

Y consecuentes con su doctrina general advierten a los pastores de almas:

"Por esto también los pastores de almas, en su ministerio y especialmente en la administración de los santos sacramentos, deberán respetar la decisión de conciencia consciente y responsable de los fieles".

"En la situación que nosotros hemos descrito en esta declaración, el confesor o director espiritual debe demostrar benévola comprensión y respeto por la sincera buena fe de los que no logran, pese a los esfuerzos, aceptar algún punto de la Encíclica"²³.

Z. HERRERO

²¹ "Direttive ecclesiastiche sull'Enciclica Humanæ Vitæ. Dichiarazione collettiva dei vescovi del Belgio": *Civiltà Cattolica* 119 (1968, n.º 2.838) 511.

²² "Dichiarazione dei vescovi canadesi sull'Enciclica Humanæ Vitæ": *Civiltà Cattolica* 119 (1968, n.º 2.841) 274-275.

²³ *Ibid.* 275-276.

Moral y hombre nuevo. Congreso de Moral

El Congreso de Moral, celebrado en Madrid (13-17 de enero) y dirigido por los PP. Redentoristas, se proyectó sobre el estudio del hombre nuevo. En la apertura se pusieron de manifiesto las características que había de tener: Fidelidad al Vat. II, valentía y audacia y, finalmente, un acto de la Iglesia sin compromiso para la jerarquía. Además, se afirmó que se insistiría más en el hombre nuevo con miras al futuro. Las líneas que siguen intentan resumir las principales ideas y orientaciones del congreso, a las cuales seguirá una breve crítica.

El primer día se intentó dar la nueva visión de la moral a través de dos conferencias. Primeramente el profesor Alfonso Ruiz-Mateos disertó sobre la antropología actual con el título: Nuevos condicionamientos psicosociológicos del hombre actual. Después de introducirse en el tema con la visión del hombre dada por la *Gaudium et Spes* se paseó por el concepto de la personalidad como problema. Se aludió a los conceptos experimentales de Wundt, a las ideas estratificantes de Hoffmann, de Hartmann, Ortega... etc., al concepto unitario de Janet y al dinámico de Ortega y Künkel. Posteriormente se refirió a las tesis optimistas de la maduración progresiva del hombre —Teilhard de Chardin, Simone de Beauvoir, Marcuse— y, finalmente, a la tesis de la *cultura en decadencia*, propia del conferenciante. Estamos en un mundo con una cultura alterada en la cual falta la integración y la capacidad para la misma. Vivimos en un mundo de desequilibrio al igual que en las culturas de degeneración. Los síntomas de dicha degeneración aparecen en la masificación, urbanismo, en el predominio de lo cenestésico, en la indiferenciación sexual, promiscuidad, en la alteración de los instintos, en los trastornos culturales..., etc. El hombre ha perdido el sentido del misterio y debe madurar a través de la angustia y el dolor. Lo más positivo en el nuevo hombre es su maduración en el plano intelectual.

El mismo día, un profesor de moral, Marciano Vidal, habló sobre los nuevos enfoques y orientaciones de la moral. En una primera parte se insistió en los conceptos *ya adquiridos* antes y en el Vat. II. Conceptos como una moral de indicativo antes que de imperativo, de la persona antes que de la ley, del espíritu de vida, de la persona en situación, perfección dinámica y de las motivaciones cristianas. En la segunda parte se *insinuaron* las nuevas perspectivas y orientaciones: moral en diálogo, moral de actos y de actitudes y de opción fundamental. Luego,

se refirió al valor de las normas éticas, al carácter histórico de la moral y a la relación entre la naturaleza y gracia y a la "desprivatización" de la moral.

El día 14 ya se concretó un tema específico: la *moral del amor*, bajo sus diversos aspectos biológicos, psiquiátricos y teológicos.

Juan Antonio Miquel, profesor de medicina en la Universidad de Madrid, se refirió a los condicionamientos biológicos de la moral del amor. Comenzó diciendo que las afirmaciones de su charla serían "opiniones meramente personales" y que el amor no se puede comprender sino en la unión de los tres estratos: biológico, psicológico y espiritual. Insistió en la íntima vinculación entre lo espiritual-corporal y en la dependencia profunda entre la conducta personal y el propio bio-tipo. Seguidamente, describió los diversos criterios constitucionales siguiendo el pensamiento de Kretschmer. Partiendo de lo patológico se perfilan los tipos leptosomáticos, maniaco-depresivos y atléticos. Según el diverso bio-tipo se descubren ciertas alteraciones incrustadas en la misma fisiología. Lo mismo se ha de aplicar al amor donde también existe diversa tipología.

J. José López Ibor *debe hablar* sobre los aspectos psiquiátricos en la moral del amor. El conocido psiquiatra afirmó que su intención era "levantar problemas más que solucionarlos". Su charla, un poco de todo, se concentró básicamente en tres problemas: el de la secularización de lo sexual, el matrimonio como institución y la relación amorosa. Primeramente se refirió a la encuesta Kinsey y a su juicio moral exclusivamente biológico. López Ibor, por el contrario, sostiene que la norma es más bien de carácter social o moral y que reducir el hombre a mera biología es degradarlo y empobrecerlo. Hablando del matrimonio como institución insistió en el amor y su estructura, por contraposición a la mentalidad, "muy europea", de concebir el matrimonio como relaciones sexuales, lo cual llevaría a estructurar el amor con predominio de lo erótico. Dentro de esta misma línea habló de las tres realidades que condicionan el mundo actual: marxismo, psicoanálisis y darwinismo. El conferenciante se mostró reaccionario a dichas tendencias y afirmó que era poco científico vivir de dichas realidades sin ponerlas a prueba. Con relación al darwinismo trató de mostrar la gran diferencia del hombre con los otros seres. Esto se observa, sobre todo, partiendo del niño como un ser inerte y necesitado de relaciones materno-paternas. Esto originaría que la familia naciese como necesidad del amparo, de la relación y de la comunicación. Con relación al psicoanálisis reaccionó contra la tendencia de considerar el orgasmo y placer sexual como la felicidad. Finalmente, trató de mostrar la enorme diferencia entre la relación amoroso-humana y la animal. El hombre asume, responde y dialoga con la realidad, el animal simplemente reacciona.

La visión teológica corrió a cargo del P. Antonio Hortelano, profesor de moral en Roma. Habló del "nosotros" como del descubrimiento actual. Un "nosotros" sin confusinismos con el tú y el yo. Este descubrimiento lleva a la visión

de la sexualidad como liturgia del amor. Una sexualidad bella, social y que transcende la historia. Es cierto que existe una cierta degeneración sexual, pero quizá esto mismo implique una intuición hacia un mundo nuevo super-familiar. Igualmente, la amistad se ha de concebir como una "adoración religiosa", tratando de construir un super-nosotros, un super-amor y una super-familia. El yo y el tú sin un tercero se desintegrarían, al igual que si los tres se cierran en sí mismos originando el llamado "personalismo a tres". Esta sexualidad como liturgia y la amistad como adoración, inserta al matrimonio en el misterio y es visto como una "epifanía del amor", como vivencia en una comunidad de amor, del "yo al tú y del nosotros al vosotros". En este sentido el P. Hortelano expresó su deseo de la supresión del matrimonio canónico, volviendo a la primitiva Iglesia. La visión actual del matrimonio se basa en el amor visto como participación de Cristo y del misterio trinitario. Finalmente, aludió a que tendemos hacia una nueva institución matrimonial considerada como Alianza, hacia una Iglesia doméstica familiar y hacia una vida religiosa mixta.

El día tercero se penetró en otro tema: la *moral de la responsabilidad*. Nuevamente, el P. Hortelano, mostró algunas características de los nuevos aspectos de la conciencia moral. Más que definiciones o exposiciones concretas describió fenomenológicamente el misterio complejo de la conciencia. La conciencia moral es toda la persona, todo el ser con todos los condicionamientos necesarios. Condicionamientos externos, como el eco de la sociedad, e interno, como el inconsciente que impide la "concienciación" y desdobra el yo personal. Tratándose de la conciencia se debe unir lo deductivo con lo inductivo. Siempre tratando de responder a un Tú, a un Transcendente. Téngase en cuenta, además, el aspecto social de la conciencia que implica el que sea criterio de verdad unida a la comunidad y no tan sólo de forma aislada.

El P. Julio de la Torre, también redentorista y profesor, tocó otro aspecto de la moral responsable: la responsabilidad de la Iglesia y la autonomía de lo profano. La Iglesia como encarnación de la historia "ha corrido muchas peripecias", pero la antigua concepción sacral ya no se puede sostener hoy día. La coyuntura actual es profundamente nueva a partir de la desacralización como signo de que el hombre ha llegado a una edad adulta. La desacralización aparece ya en un Bultmann, actualmente en la teología de la muerte de Dios y en un Robinson con su Dios en lo profundo. Esta desacralización aparece más radicalmente en Marx. La pregunta que surge es la siguiente: ¿qué debe hacer la Iglesia en un mundo desacralizado? El conferenciante responde taxativamente con los siguientes postulados: 1. Abolir la metafísica aristotélico-tomista, sin negar la metafísica. Esto sería una consecuencia necesaria de la necesidad de 2. volver a colocar la moral a la luz bíblica, dando primacía a la praxis y al pensar dialéctico. 3. Evitar que el cristiano viva con una conciencia extinguida a causa de las distinciones escolás-

ticas. 4. Tomar conciencia de que la fe tiene una dimensión desacralizada. Nada hay profano para la fe. 5. Finalmente ver que la Iglesia es una *etapa* que reúne a Cristo y a los hombres con el Padre. Esto siempre en una tensión dialéctica entre la Iglesia-mundo y con la afirmación de una libertad personal que busca la responsabilidad adulta en la Iglesia. Ello implica la autonomía de lo profano y el ver la Iglesia como un trozo en el mundo.

El conocido moralista, B. Häring, terminó la parte de la moral responsable con el tema sobre la responsabilidad moral y situaciones-límites. Hizo alusión, primeramente, a la diversa tipología de la conciencia y luego analizó, con suma brevedad, el pensamiento bíblico sobre la misma conciencia. Un signo de dicha realidad misteriosa es la vigilancia ante las necesidades del prójimo, frente al dinamismo del Reino de Dios y su valor religioso, aún sin llegar al encuentro total de la verdad. El P. Häring puso de relieve el sentido personalista y sobrenatural de la conciencia que se aviva más profundamente con la gracia de Dios y el Espíritu Santo. La fe, tiene, igualmente, relaciones profundas con la convicción personal, en lenguaje actual. Se afirmó la libertad de la conciencia y se alabó más la convicción personal y la búsqueda de la verdad que el simple conformismo. También se señaló la relación entre la conciencia y la ley. Más en concreto, con relación a las situaciones-límites, se habló de la conciencia formada —poseer el verdadero criterio, quizá por connaturalidad, para discernir el verdadero amor— y obrar en concreto según la vigilancia ante el bien ajeno y los propios valores. Se ha de notar, en este sentido, que las leyes de la Iglesia suelen ser muy genéricas. A veces quizá sea necesario ir contra la letra para seguir el espíritu, en todos estos casos el amor debe ser el móvil de actuación.

La *moral de la revolución* ocupó el día 16. Se estudió este tema tan actual desde la perspectiva sociológica y moral. Faltó el estudio teológico, dada la prohibición de hablar que se le impuso a José M.^a González Ruiz ante la pasividad, casi total, de los oyentes. El tema de la revolución desde la sociología fue abordado por José M. González Estéfani, profesor en el Instituto social de León XIII. Históricamente, la revolución se muestra como un proceso y no como un punto simplemente. En este sentido el cristianismo es también en sí mismo una revolución, si bien a largo plazo. La revolución cristiana se presenta como una exigencia de la idea de la persona humana, de la fraternidad total, la idea del tiempo lineal y el mensaje de liberación del oprimido. Pero esta revolución no ha dado todos sus frutos en la historia, aunque aparecieran revolucionarios como Joaquín de Fiore, Juan Huss y T. Münzer. Hoy día vivimos una revolución profunda que es la cultural y que afecta a todas las dimensiones de la persona. Posteriormente, se analizó la situación de los países de Occidente, del Este (Rusia y países satélites) y de los países sub-desarrollados. En Occidente los sistemas aún gozan de buena salud, si bien las estructuras políticas se hallen envejecidas. Existe un desfase.

Dentro del sistema hay elementos revolucionarios —jóvenes, algunos obreros, intelectuales...—, pero en general existe gran identificación con el sistema. Sociológicamente la revolución no podrá llegar sin unirse dichas fuerzas a otras externas. En el Este se ha llegado a una falsa socialización que es un capitalismo de Estado. Falta una experiencia de libertad. Los elementos revolucionarios y los obreros, generalmente, están menos adheridos al sistema que en Occidente. El dinamismo que esto crea puede también ser abrogado por la atmósfera materialista.

En los países subdesarrollados existe gran desfase entre el desarrollo demográfico y el económico. La situación es explosiva a causa de la explotación comercial. No aparece una solución pacífica al menos que se llegue a un mercado común, a la descolonización americana y a una reforma agraria, lo cual no es posible.

Nuevamente el P. Häring habló sobre la moral de la revolución. El cristianismo es una revolución, pues el cristiano es un ser que no se detiene jamás. El poder no es malo en sí mismo, este poder al igual que la no-violencia llevan consigo el amor. La no-violencia no es un simple consejo, sino un precepto que se nos impone. Esta no-violencia no significa pasividad sino la revolución más profunda a través del amor. Es cierto que la no-violencia no ha sido siempre eficaz, pero ha sido por falta de seguidores. Las injusticias sociales deben superarse y esto puede llevar en algunos casos a la misma violencia, cuando los otros recursos ya no son eficaces. La Iglesia, muchas veces, ha defendido el *status quo* e incluso otras situaciones exteriores a ella, lo cual ocasiona grandes daños en una sociedad cambiante.

El último día, por tercera vez, el P. Antonio Hortelano hizo algunas sugerencias sobre la enseñanza de la teología moral. Puso el acento en la moral positiva, mística, y en el hecho de tomar conciencia de que vivimos *el mundo* y no sólo *en el mundo*. La nueva moral deberá insistir en el ideal evangélico y, al mismo tiempo, en la condescendencia práctica. Se trata de una ley de progreso. Igualmente, se ha de unir lo absoluto con lo relativo. Se trata, metodológicamente, de una iniciación mística evitando toda disección teológica.

REFLEXIONES CRÍTICAS.—El congreso, en sus líneas generales, tuvo bastante éxito como *vulgarización* de ciertas ideas ya adquiridas. Le faltó *completamente* el carácter científico. Muchos congresistas no eran capaces de digerir ciertos puntos doctrinales por falta de preparación, así como para otros muchos nos olía a viejo. Al congreso le faltó seriedad, abundando el "mariposeo sin profundización" como decía un congresista. Uno de los fines propuestos era la audacia y valentía en la exposición de los temas, he de confesar que hubo mucho miedo —aunque no en todos—. No me extraña esta falta de valentía, al ser un congreso popular donde no todo se puede lanzar al aire. Estas prerrogativas no son monopolio exclusivo de este congreso, sirven también para el organizado por los moralistas españoles durante el último verano.

Descendiendo ya a los temas particulares he de decir que, en general, hubo demasiada crítica del pasado, sin mirar suficientemente al futuro. El nuevo hombre, para algunos conferenciantes, fue el de hace ya unos años, por no decir de hace un siglo. Así el hombre de Miquel que no pasó de los criterios constitucionales de un Kretschmer. El hombre de Vidal tampoco fue muy lejos. Lo máximo a que llegó fue a la lectura tímida de algunos pensamientos de Fuchs, ya superados por Monden, Reiners, Schoonenberg, Goffi, etc. Juan J. López Ibor, conservador del "orden", apenas si tocó el tema de su conferencia. Repitió las ideas de siempre, valederas para toda ocasión. Si bien podrían discutirse las ideas de Ruiz-Mateos, sin embargo aparecieron más sugeridoras y con vistas al nuevo hombre. No acepto que la cultura actual sea de decadencia, pero es una afirmación o tesis que, al menos, muestra lo negativo de nuestra sociedad. Hortelano estuvo sugeridor y poético. Es de lamentar que no dijera algo nuevo para los que ya conocemos sus escritos. Sus ideas, interesantes ciertamente, pero ya oídas hace muchos años. Más profundo y renovado he encontrado a Häring. Siempre partiendo del amor ha sabido encuadrar las situaciones-límites y la misma revolución. Las ponencias de Estéfani y Julio de la Torre han tenido buen valor sintético como configuración del estado actual de la sociedad.

En las conferencias se aludió, varias veces, al pluralismo de nuestra sociedad. Espero que para próximos congresos se aluda y *practique* también el pluralismo "religioso".

P. CLEMENTE GARCÍA, O. S. A.

El itinerario de la fe en San Agustín

(Semana Agustiniiana en Pavía, 20-24 de Abril 1969)

Se esperaba. Y era un ansia que latía en todos los amantes de San Agustín. Si había un lugar en que podía renovarse lo agustiniano, éste no podía ser otro que Pavía. Aquí, en Pavía, se aunaba una tradición milenaria y un espíritu nuevo, una espiritualidad y un estudio. Ya el Papa Pablo VI, siendo Cardenal Montini había augurado esto y desde su Cátedra de Roma ha insistido una y otra vez en esta necesidad. Pavía y los Agustinos tenían una deuda con San Agustín y por fin se han decidido a saldarla. Su Excia. Mons. Antonio Angioni, obispo de Pavía, se ha hecho portavoz de estos deseos, ha nombrado un Comité organizador y ha iniciado nuevamente el agustinismo en Pavía. La unión entre todos, entre sacerdotes y Padres Agustinos y con la Universidad, se promete esperanzadora para los estudios agustinianos y para el buen éxito de estas Semanas de Estudio.

Una llamada a la reflexión con San Agustín ha sido la tónica de la primera parte de esta iniciativa que llevaba por slogan "Pascua con San Agustín". Actos litúrgicos y homilias pretendían poner de relieve algún lado sobresaliente de su figura y doctrina. En agustiniano la ciencia precisa convertirse en vida, que se lincoa en el espíritu reflexivo y se revierte en la praxis de cada día, siendo una llamada más para una vivencia más íntima de sus valores.

EL BAUTISMO DE AGUSTÍN.—La Semana Agustiniiana se iniciaba el día 20 con la homilía, en el gran pontifical de la tarde, del Cardenal Giovanni Colombo, Arzobispo de Milán. Su tema central era el bautismo de San Agustín y consiguientemente la parte que ha tenido Ambrosio en la conversión de Agustín, culminada en el último acto. El Purpurado explicó brevemente la noche pascual del bautismo con sus actos litúrgicos y los empeños a que comprometía, la relación de Ambrosio y Agustín en su ambiente cultural, examinando sus riquezas para Ambrosio en lo material también, para Agustín sobre todo en lo intelectual. Y luego dirá: "No fue fácil a la gracia conquistar un tipo problemático y recalcitrante como Agustín. En esta empresa los aliados del Señor fueron Mónica en sus oraciones y sus lágrimas con frecuencia despreciadas por el hijo, Ponticiano y Simpliciano y otros. Pero ciertamente el colaborador principal de Dios fue Am-

brosio". Una vez convertido sería Ambrosio quien le administraría el bautismo. Sin embargo para la vida y la psicología de Agustín recordamos otro hecho que su Eminencia expone así: "Poco tiempo antes del bautismo halló la fuerza de dejar tornar al Africa, sola, la madre de su Adeodato, la innominada mujer cartaginesa, con quien había convivido dieciséis años. Si fue ciertamente Mónica quien la persuadió que era un obstáculo a los designios de Dios sobre Agustín y ni siquiera Mónica sabía cuán grandes eran— es probable que no haya sido ajeno Ambrosio, el predicador de la virginidad consagrada, al voto que aquella mujer hizo de no querer conocer más hombre alguno.

Fue también Ambrosio quien inyectó en el corazón de Agustín aquella duda, aquella insatisfacción y aquella turbación que, entre concesiones y represiones lo inducirán a desafeccionarse de la profesión de docente y lo conducirán a la escena del huerto milanés, y luego al retiro de la villa de Verecundo a Casiciaco y por último al bautismo".

Quizá sea mucho conceder a Ambrosio en todo ello, pero es indudable que una parte no despreciable ha tenido en el viraje dado por Agustín a su vida. El Cardenal Colombo, en la última parte de su homilía recuerda cuanto en lo doctrinal ha legado Ambrosio a Agustín, a saber la síntesis entre cristianismo y latinidad, la interpretación alegórica de la Sagrada Escritura y el ideal de la *virginidad consagrada*. Y añade, para dedicar su final a ello: "Y como en la pastoral de Ambrosio el sacramento de la fuente tenía una parte predominante, así Agustín quiso que fuese también en la propia pastoral". A este propósito expone con numerosos textos agustinianos la pastoral litúrgica y el compromiso que implica el bautismo. Como buen pastor le interesa primordialmente la vivencia de las exigencias del bautismo, extraída de los mismos textos de Agustín: "A la luz del pensamiento agustiniano aparece claramente que el bautismo es una regeneración que, liberando al hombre del egoísmo soberbio del pecado, lo hace nacer nuevo para una vida nueva, en el humilde amor que impulsa al sacrificio de sí mismo por el bien y la alegría de los demás. No se puede, pues, contentar uno con el rito exterior, sino que es necesario llegar a vivir la vida nueva que brota de aquel rito". Y luego de continuar las citas de los textos, concluirá con estas palabras: "Lo que más le angustia es el olvido del bautismo recibido, es la incoherencia de los cristianos frente a los empeños derivados del sacramento de la fuente. "Si has nacido en el bautismo, ¿dónde está tu vida nueva? Si has devenido fiel en el bautismo, ¿dónde está tu fe? Oigo tu nombre de bautizado, mas hazme ver también tu realidad" (Serm. 228).

Era una buena inauguración, la conjugación perfecta de lo que debe ser lo agustiniano, bañado en el espíritu con exigencia constante de encarnación y traslucido únicamente en ella, llamando la encarnación a una vivencia más profunda. Podría decirse que el "itinerario de la fe" comenzaba con el bautismo, pero

no es cierto, ni lo fue para Agustín. A ello responderían las conferencias en los días sucesivos.

EL ITINERARIO DE LA FE EN SAN AGUSTÍN.—Era el título general de la Semana Agustiniana, que desarrollarían diversos oradores y que en la organización llevaría un orden progresivo, que en el desenvolvimiento no se mantuvo por los empeños de los mismos oradores. El programa preveía: "La experiencia del racionalismo maniqueo", "El influjo del espiritualismo neoplatónico", "Encuentro con San Ambrosio" y "Fe y vida en el pensamiento y en la experiencia de San Agustín". Todos los temas han tenido su desarrollo, aunque el orden fuera alterado.

El día 21 de abril tenía lugar la primera conferencia. Pero antes de iniciarla, se dio lectura a una carta del Papa Pablo VI, en la que se congratula de la iniciativa promovida por el Cardenal de Milán y el Obispo de Pavía, quienes le habían dirigido antes un mensaje breve para notificarle el acontecimiento. La carta del Papa decía así:

"Nos ha parecido muy digna de Nuestra aprobación y de nuestro aplauso la iniciativa, de la que Vd., Señor Cardenal, y el digno obispo de Pavía, Nos habéis dado noticia particularizada. Las dos Diócesis de Milán y de Pavía, en el recuerdo siempre vivo y conmovido de los santos Ambrosio y Agustín, de cuyos nombres reciben tanto lustre y honor, se han sentido concordemente unidas en el noble intento de preparar y actuar "Semanas Agustinianas".

De ésta la primera está para abrirse y, con oportuna y significativa elección, se iniciará en Pavía, en la Basílica de San Pietro in Ciel d'Oro y cabe el Almo Colegio Borromeo durante este mismo mes de Abril, en coincidencia con la fiesta litúrgica de la conversión de San Agustín.

Al considerar las circunstancias de tiempo y de lugar y la rica y sugestiva temática que, con meditado designio, será desarrollada en el docto convenio, Nos sonríe la esperanza, no falaz, sino cierta y firme, de que no solamente el éxito de la semana será provechoso, sino que obtendrá también vastas y felices repercusiones.

En ella, sin duda, será iluminado con cuidada búsqueda histórica y profundo acumen psicológico el misterioso camino, que llevó al Santo Obispo de Hipona de las aberraciones juveniles a la luminosa cima, por operaciones de la gracia divina y por pródigos encuentros, entre los que fue decisivo el de San Ambrosio, del vagabundeo intelectual y de las miserias morales a una gozosa posesión de la verdad plena, bondad y belleza y a una incomparable virtud difusiva del mensaje cristiano.

Todo esto, valorado en su esencia, no es más que un capítulo de la teología espiritual, nobilísima disciplina que estudia las admirables vías del Espíritu Santo para purificar, iluminar e invitar las almas a uniones místicas con el Verbo divino.

Se Nos ofrece, pues, esta ocasión muy propicia para exhortar a cuantos se

interesan de estudios religiosos a que tengan en gran cuenta y cultiven con método científico y apasionado empeño tal rama de la teología universal.

Junto a la teología especulativa, cuya importancia siempre será fundamental e insustituible para la clarificación, integridad y defensa del dogma, ha de colocarse a nivel digno la teología espiritual, pues son muy válidas las razones que militan a favor de tal apreciación justa y debida. Ella, cuando es genuina en sus fuentes y en sus principios, múltiple y espléndida, sagrada por el contenido y por la forma, es la Revelación que penetra en la subjetividad humana, cúmulo de experiencias místicas, síntesis de naturaleza y gracia, fruto exquisito de catarsis y de sabiduría iluminadora, cuyo término no es, aunque sea supuesta en sus bases, la claridad conceptual, sino la adoración, la plegaria, la efusión interior del espíritu, el silencio contemplativo, la vida.

Así la teología espiritual viene a integrar la teología dogmática, que por su cultivo se ha hecho más adornada, elevada y aplicada. Las investigaciones, que le tocan en la vastedad de un plan sistemático bien delineado y extenso, podrán constituir una aportación útil a la futura historia total de la teología espiritual, de la que dentro de la Iglesia se han dado y se pueden dar siempre nuevas y variadas expresiones, puesto que la plenitud del Logos, con férvida irradiación, tiende a desplegarse en siempre felices novedades de progreso sin término.

Como San Agustín fue maestro y ejemplo incomparable de la teología espiritual, así será ciertamente estimulador y guía en la Semana dedicada a él cabe su Tumba gloriosa. El augurio que formamos para el fecundo éxito de las mismas Semanas, es que todos los participantes a ella y cuantos adherirán con deferente simpatía, o leerán las Actas sientan la necesidad de una alegre acción de gracias a Dios por el impulso advertido hacia místicas ascensiones, ávidas de belleza y descubridoras de verdad. "Tarde os amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde os amé... —nos parece escuchar al mismo Agustín—. Y he aquí que Vos estabais dentro de mí, y yo de mí mismo estaba fuera... Vos llamasteis, gritasteis, derribasteis mi sordera; centelleasteis, resplandecisteis, ahuyentasteis mi ceguera; dentramasteis vuestra fragancia, la inhalé en mi respiro y ya suspiro por Vos; gusté, y tengo hambre y sed, me tocasteis, y encendíme en el deseo de vuestra paz" (Confess. X, XXVII).

Con tal auspicio, que avaloramos con la oración, impartimos a Vd., señor Cardenal, al celoso obispo de Pavía y a cuantos tomarán parte viva en la próspera empresa, o promoverán de algún modo sus desarrollos, propiciadora de copiosos dones celestiales, la Bendición Apostólica.

Del Vaticano, 7 de abril 1969.

Paulus PP. VI".

Tras la lectura del texto tomó la palabra D. Casati para hacer la presentación del temario de la Semana y del orador de esta primera conferencia. Lo era el Padre José Morán, y tenía por tema: "*La experiencia del racionalismo maniqueo*". Hace un parangón entre el Agustín llegado a la madurez y a la responsabilidad y el mundo de hoy. Sólo cuando el hombre madura humanamente puede presentarse el problema religioso. Y a la humanidad, dice el orador, hoy más madura que nunca, se le presenta agudamente el problema de su actitud religiosa. Examina la formación religiosa de Agustín en familia, su conciencia de culpabilidad y de pecado, su proclividad hacia la pasión para concluir a una fe tradicional, recibida, impuesta, no personalizante. A los 19 años Agustín se plantea el conflicto entre la fe y el problema moral que vive.

Se pregunta el porqué de su fe, busca y halla un modo acomodante y cómodo en el maniqueísmo, en el que puede, al menos aparentemente, sentirse libre de responsabilidad y de culpa y contar con una especie de religión. Se le promecía razón y explicación de todo sin necesidad de autoridad ni de fe. Su inquietud interior, sin embargo, continuó hurgándole en la propia intimidad.

Quiere verificar la verdad del maniqueísmo, y lee, pregunta y llega a la conclusión siguiente: su doctrina no va de acuerdo con la ciencia de los libros, nadie sabe explicarle la doctrina y los problemas que implica, y cuando no tienen respuesta, se le manda y se le obliga a creer para comprender luego. Por otra parte, él se siente pecador y siente que es él mismo y no otro en él quien peca. Y se dice tristemente: Me han engañado. Esta dolorosa constatación y además el espiritualismo que comienza a insinuarse en su alma, le abren la vía al escepticismo y a la conversión. Su primer proceso hacia la madurez de la fe estaba concluido: desde una fe infantil hacia un racionalismo sin razones que le sume en el escepticismo y le descubre la necesidad de una fe, aún en lo humano. Es, empero, noble en su búsqueda y su nobleza le salvará y le madurará en la investigación y verificación de la verdad.

Agustín solamente pide algunas virtudes humanas: una búsqueda sincera de la verdad, una inquietud, una nobleza de alma y de espíritu y buscar para encontrar y encontrar para seguir buscando. Con estos valores por delante la fe no tiene miedo a quien pide razones, a quien busca. Y hoy no debe tenerlo tampoco de nuestro tiempo, que se halla en período de verificación de sus creencias. Yo diría que frente a nuestro mundo la actitud que debe mantenerse es la de aquel obispo al que Mónica le pedía un coloquio con Agustín. El obispo, sabio e inteligente, no ha querido sostener esa entrevista con Agustín y él mismo alaba su conducta en las *Confesiones*, porque piensa que sin duda le hubiera vencido en sus razonamientos y hubiera seguido su camino. El obispo sabía que una cosa es el momento de la búsqueda y otra el momento del retorno y del encuentro. El hombre debe convencerse por sí solo, debe preguntarse, buscar, estudiar y leer con since-

ridad. Cuando lo haya verificado todo y lo haya experimentado todo, cuando no tenga ya razones humanas ni científicas, y quede en el fondo de su corazón todavía la esperanza, pues hay que concordar en que ni las razones ni la ciencia son capaces de destruirla, sólo entonces florecerá de nuevo una fe profunda y arraigada. Podríamos concluir diciendo —finalizaba el orador— que el racionalismo de Agustín ha encontrado su razón en la fe. Porque el racionalismo, de hecho, cree en la razón y olvida que la razón no puede dar razón a sí misma. El creyente no es, pues, irracional, ya que el racionalista más puro cree.

El día 22, martes, desarrollaba su conferencia el Cardenal Pellegrino, conocido ya en todos los estudios patristicos y muy especialmente en los agustinianos. Su tema: "*Fe y vida en el pensamiento y en la experiencia de San Agustín*", y su exposición, la habitual en su estilo filológico y siempre positivo. Sólo una falsa interpretación, comenzó diciendo, ha llegado a separar la fe y la vida, que en San Agustín, como ya en la Escritura, son plenamente inscindibles y quizá muchos de los problemas hoy existentes han nacido de esa separación que, por otra parte, no es auténtica. ¿Qué relación existe entre la fe y la vida? El argumento, dice el ilustre orador, podría ser afrontado de dos modos: o examinando el pensamiento, o haciendo el análisis de la experiencia agustiniana. En nuestra exposición seguiremos una vía y otra, completando de este modo cuanto el tiempo breve de una conferencia lo permita.

¿De dónde brota la relación entre la fe y la vida en el pensamiento agustiniano? Las fuentes para abordar el tema en Agustín son muy diversas y podríamos limitarlas un poco, a la Escritura de modo especial, tratada por otra parte con la maestría teológica que es habitual en el Obispo de Hipona, a su práctica pastoral, que no le ha permitido mantenerse sólo en la vía del pensamiento, a las diversas polémicas, pero particularmente a la polémica antipelagiana. Todas estas fuentes las ha asimilado nuestro autor en una meditación profunda y en un contacto con la palabra de Dios, antes y después de su conversión.

Haciendo culpable al tiempo que impone la limitación, el Cardenal Pellegrino examina algunos momentos más sobresalientes del pensamiento de Agustín, recogiendo abundantemente los textos agustinianos. Hace un examen de las relaciones entre fe y vida, entrando directamente en su obrita precisamente sobre el argumento, a saber en el *De fide et operibus* del año 413, concluyendo con Agustín, tras un sondeo por toda la obra en la fe que obra por la caridad, ya que "si fidelis caritas operatur, sine dubio bene operatur". En la relación entre fe y obras es preciso salvar siempre la iniciativa divina, ya que la fe es un don. La fe es, además, principio de renovación interior, es fundamento y raíz y es la justicia en sentido paulino. Más aún, la fe vendrá identificada por el Santo en diversos lugares con la vida divina. Fe y obras son dos caras de una misma realidad, que se prolonga, ya que la fe es algo vital. Se parte, claro está, de una fe verda-

clera y profunda, manifestada en la vida, que no es un puro asentimiento intelectual. Es el testimonio de los hechos, ya contenido en el Evangelio y exhumado por Agustín con vigor: esto no es ninguna novedad que hoy se haya inventado. El cristianismo ya desde sus fuentes más originales predicaba esto, aunque se olvide.

El valor de las obras no está en la apariencia, sino en la caridad, en el amor. El amor hace siempre el bien y así la fe obra por la caridad. La vida contemplativa —agregaba su Eminencia— tiene en este sentido una justificación plena, porque aún cuando se sufre por amor, esta meditación es el pensamiento de quien ama. Fe y caridad son también inseparables y el primado de la caridad aparece en las constataciones. Se pregunta al hombre no qué cree o qué espera, sino qué ama, ya que el amor define el ser y el obrar. Pero la fe está en nosotros, es Cristo quien está en nosotros, y dado que Cristo es la vida, no pueden separarse nunca fe y vida en la doctrina agustiniana. Los textos agustinianos abundan a este respecto, sobre todo en sus sermones y homilias al pueblo.

En segundo término, el orador ha analizado la relación entre fe y vida en la experiencia de Agustín, recorriendo cada una de las etapas de su itinerario hasta la conversión, ateniéndose especialmente a las *Confesiones*, obra por él tan conocida y tan usada en esta clase de argumentos. Pone de manifiesto la constante búsqueda de la verdad y la lucha de Agustín haciendo frente a las pasiones —sensualidad y soberbia—, poniendo el acento sobre el Dios-verdad y sobre el hombre-mentira. Ha concluido con un pasaje del lib. VII, 10, 16, que ha precisado así: Verdad y caridad, he aquí todo el cristianismo y he aquí el camino que nos mostró Agustín.

Todos estos pensamientos estaban jalonados en la conferencia del Emmo. Cardenal Pellegrino con textos agustinianos y ha brindado al auditorio una serena y reposada lectura espiritual de textos agustinianos, internándose a veces por los problemas que agitan nuestro tiempo, aunque sin querer entrar decididamente en ellos.

El profesor Michele Federico Sciacca era el orador del día 23 y su tema era en su título una garantía para el orador: *Influjo del espiritualismo neoplatónico*. San Agustín es, para el orador, un filósofo que ha unido pensamiento y vida y de ahí le brota por reflexión y pensamiento su contemporaneidad. Aun en el argumento que desarrollará podrá verse en su medida la actualidad del filósofo Agustín, fuente de pensamiento y de reflexión para hoy. Agustín, decía el orador, ha encontrado a los neoplatónicos, cuando no era ya maniqueo, pero no siendo católico todavía. En este momento, el profesor Sciacca se entretiene en decir que algunos han pensado que Agustín se ha convertido al neoplatonismo puro y otros que su conversión es posterior, coincidiendo con el episodio del huerto de Milán. En el momento de la lectura de los libros de los platónicos de que habla Agustín y que el orador centra especialmente en Plotino, el joven de Tagaste ha cristiani-

zado el neoplatonismo, no ha platonizado el cristianismo. Su tesis girará en torno a este punto e intentará grabarla en los oídos y en las mentes de los oyentes.

A este fin agrega que en ese encuentro Agustín tenía dos clases de dudas: una teológica, dado que no podía concebir la espiritualidad de Dios, y otra filosófica, que era el origen del mal, que según el maniqueísmo procedía del principio del mal. Sin duda las *Enéadas* de Plotino, algo de Porfirio y de Platón, tal vez el *Tímeo*, le ayudaron en ese doble sentido. Esa lectura y los sermones de Ambrosio que escuchaba todos los domingos en la Iglesia colaboraron a la solución de esas dudas: Dios es la verdad y la luz incorpórea y el mal es la privación del bien, es la deficiencia del ser, que solamente pueden darse en el bien o en el ser.

La solución sería solamente sobre un plano filosófico, ya que los neoplatónicos no le resolvieron las dudas teológicas. Estas le vendrían disipadas por el Evangelio de San Juan y las cartas de San Pablo. Le enseñaron la encarnación del Logos con su humillación, que era lo inconcebible para los neoplatónicos y de los que Agustín no podía esperar respuesta. Con la lectura, por tanto, dirá el profesor Sciacca, de los neoplatónicos Agustín no neoplatoniza el cristianismo, sino que cristianiza el neoplatonismo, es decir lee los neoplatónicos con ojos cristianos a través del Evangelio de S. Juan, interpretando los textos de aquellos con las ideas recogidas sea en los Sermones del obispo de Milán, sea en la lectura de las Escrituras, en especial de los textos a que antes aludíamos. Es esto tan verdad que no retiene cuanto los neoplatónicos le enseñan, sino que recoge de ellos lo positivo y aprovechable y lo integra a un concepto netamente cristiano. Acepta la idea de Dios como luz incorpórea, pero la completa, diciendo que esa luz se entiende con el amor, que sería el entendimiento de amor, de Dante. Acepta la idea del mal como defecto de bien y de ser, pero la completa con la idea cristiana de creación, que corta radicalmente el camino a todo dualismo de origen, es decir a la teoría de un doble principio.

El autor concluye, como se ha hecho en todos estos días, con una aplicación a nuestro mundo actual: como Agustín ha cristianizado el neoplatonismo y la cultura de su tiempo y Tomás de Aquino ha cristianizado el aristotelismo reinante del suyo, así nosotros tenemos que hacer frente a la cultura del nuestro que trata de "deshelenizar" y de "desromanizar" con peligro de dejarlo todo en un puro humanismo, y cristianizarla, a ejemplo de los grandes del pensamiento pasado. La tesis del profesor Sciacca, sobre todo si se tiene en cuenta la evolución agustiniana del principio, sería discutible y lo es y lo ha sido de hecho y los textos de las mismas *Confesiones*, estudiados en la distinción del *tunc* y del *nunc*, nos lo probarían con precisión, pero tiene el docto filósofo italiano la facilidad de patentizarla ante un público susceptible de asumirla.

Finalizaría la semana el día 24. Por la mañana la función litúrgica tendría

su centro en la Basílica de San Pietro in Ciel d'Oro, oficiada por Su Excelencia Monseñor Antonio Angioni, al que se unían en la concelebración sacerdotes de la diócesis y un nutrido grupo de Padres Agustinos, entre los cuales figuraba el M. R. P. Asistente, Quacquarelli y el Provincial de la Provincia Ligure, P. Bonassi. Así se mantenía la fidelidad al programa trazado inicialmente en esa colaboración en el trabajo y entre el espíritu y el estudio de lo agustiniano. Por la tarde ocupaba la cátedra el profesor Pizzolato con una conferencia, cuyo título era: *Encuentro con S. Ambrosio*. Recordando el encuentro con Fausto, hace luego un parangón entre Ambrosio y Fausto, poniendo de relieve las diversas cualidades de uno y otro y la impresión causada en Agustín. En las *Confesiones* aparece en claro ese doble, en el vendedor de palabras, sin soluciones, y el hombre de "suavitas" de estilo y sobre todo de accesibilidad a la Escritura, haciéndola más agradable y manteniéndola en la autoridad que le conviene, ayudándole por otra parte a resolver algunas de aquellas dudas que le habían angustiado antes.

El gran valor de Ambrosio en Agustín ha consistido en el devolverle aquella confianza en la autoridad que había perdido en los maniqueos y por la que había seguido luchando. El sentido de la búsqueda de la verdad le viene agudizado y se enciende nuevamente con la lealtad y nobleza de aquella alma señorial. En realidad, dirá el profesor Pizzolato, Agustín no buscaba soluciones teóricas, buscaba sobre todo una persona en quien confiar, que le volviese al sentido de la autoridad no por imposición, sino por valer. Y lo ha encontrado en Ambrosio. Además Ambrosio le ofrece un nuevo modo de buscar fundado en la meditación y en la Escritura con una interpretación alegórica de la misma.

A este propósito, recuerda que a la acción oculta, pero eficaz de Ambrosio se añadía la labor del círculo neoplatónico milanés, cuya doctrina venía envuelta en el cristianismo y se la ofrecía el mismo Ambrosio en sus exposiciones y sermones. El orador piensa que no hay que confundir las dos acciones y que además el influjo de Ambrosio ha sido superior y que a él se debe si Agustín no se ha parado en el neoplatonismo. El exégeta convencido y sabio ha dado al Hiponense unos horizontes que no había sospechado y le ha ayudado a superar las dificultades que tenía planteadas en el curso del neoplatonismo. De hecho el texto paulino de la escena del huerto fue interpretado por Agustín según los cánones de la exégesis ambrosiana.

No obstante, no ha dejado el profesor Pizzolato de señalar que los contactos personales entre los dos grandes de la Iglesia fueron escasos y hasta fríos. Pero fue un contacto superior de espíritu, en el que Ambrosio hacía trasparecer a Dios humilde, pero eficazmente. En la conversión de Agustín, concluiría el orador, Ambrosio fue el instrumento poco brillante, pero determinante. El mismo Obispo de Hipona no dudará en llamarlo "padre".

Esta primera Semana Agustiniana en Pavía era un éxito en todos los senti-

dos, en organización, en conferencias, y en asistencia de público, distinguido y siempre atento. Ha respondido la Universidad con sus profesores y sus estudiantes y han respondido todas las personas más directamente interesadas en la historia espiritual del cristianismo y en los problemas humanos que la historia de Agustín suscita. A todos ellos se debe agradecer el que haya vuelto la tradición agustiniana a florecer en la ciudad de San Agustín y de Boecio, y el que se realice con frescura sin verano. Ahora solamente nos queda esperar la publicación de las Actas en las que se podrá apreciar la altura y competencia de los conferenciantes, y la organización periódica de encuentros de este nivel para que San Agustín continúe irradiando su luz desde su tumba y podamos convencernos de que San Agustín aún no ha muerto. Y no ha muerto porque ha habido hombres entregados a exhumar para hoy desde Pavía su recuerdo, en las personas activas y bien preparadas de D. Casati y del P. Scanavino, verdaderos promotores de la Semana, en representación y por delegación de su Excelencia Monseñor Antonio Angioni que con tanto cariño ha tomado estas celebraciones.

J. MORÁN

Pavía-Valladolid

...recuerde el alma dormida

Carta a Cleofás

(Hace tanto tiempo que la tarde se apresura sobre el corazón y alarga su dolorida sombra en el camino; hace tanto tiempo que persiste en el andar el quebranto de la esperanza, que no sabemos si en el polvo se marcan o es que se hunden los pies del hombre.)

Un hombre en el camino: así señalas
la conjunción que abrió la primitiva
forma y costumbre de tu afán vencido
en soledades duras como piedras.

La tierra para andar: va tu memoria
haciendo luz en medio de recuerdos
de tanto amor que sabes has perdido
sin vuelta y sin promesas que apacigüen

lo que cuesta vivir con esta muerte
echada a las espaldas y aguantando
monólogos de miedo e incertidumbre
que trabajan varados los silencios

No es un dolor. Quizá tener tan cerca
el signo de la tarde con su ocaso,
el corazón prendido por las redes
de una esperanza que se asoma y mira

por su ventana abierta en el vacío
toda la noche que nos cubre y ciega,
noche del hombre, donde Dios se escuda
a guerrear sin paz desesperanzas.

(Porque hay un tiempo de siembra y un tiempo debe haber para las mieses reunidas. Pero ese es también el tiempo en que se consume sin remedio la esperanza.)

Y sentirás el ansia y el tormento
del tiempo que jamás llega a ser tuyo;
como la sed, que duele junto al río
y el cuerpo de los hierros libertado.

Ni eres el mismo tú, porque te ocurre
morir un poco cada día a lentos
tragos de una verdad que te somete
bajo el afán de ser y tu condena.

Eso es vivir: como de nada a nada
y tú pensando la existencia en medio,
paso a paso, apoyándote en las cosas
peregrino del alba sucesiva.

Dios está lejos, pero tú, pegado
como la herrumbre a todo lo que ciñe,
a todo lo que pasa y nos olvida,
a toda la ironía en que se aduerna.

con la tristeza el gozo de una hora
que alzas la voz y en ella se oye un mundo,
rebelde de sí mismo y de su suerte
que por la sangre arrastra su amargura.

*(La tristeza y el odio nacieron en el corazón amargo del silencio.
Por eso fue siempre el gozo más puro la palabra. Cuando ni eso
ya nos quede...)*

Es en la espera donde el hombre se hace
en toda dimensión de tierra y cielo,
la misma que le ampara y le castiga
en la aventura inmensa del destino.

Palabra con palabra, entre sus dientes
la universal molienda va crujiendo
de pensar que ya nadie nos espera
ni en adelante esperarás tú a nadie.

(Pero iba a decirte)

si el destino es andar, caminaremos.
Así como llegamos sin soñarlo
en multitud de solos por la vida,
de dos en dos iremos fugitivos.

Si alguna vez llegaras a encontrarme
te haré un hueco amigable en mi silencio
para acoger la paz que nos anime
y compartir la pena que nos toque.

Háblame. Las palabras más sencillas
asomen a tus labios lentamente.
Mejor que en el camino donde tunden
como garfios de buitre las pisadas

que caigan en mi pecho humedecidas
por el sabor de lo que tú has amado.
Que atraviesen los cercos de tristeza
y ninguno podrá sentirse solo.

(Toda la pena del hombre comenzó en su propia esperanza. Algo pasado hubo que fue hermoso y pudimos amarlo. Pero este hoy el que flota como astilla en un naufragio. La vida pasa.)

Y así aunque no quisieras vas pensando
cómo tú sombra se hunde tristemente
en el barro que entre las piedras gime
bajo esa lluvia inútil y borrosa.

La vida se emborracha como en esas
tardes larguísimas de pesadumbre
que no ofrecen ni un árbol donde cante
el viento que se pierde por las ramas.

Que su penumbra caiga y acaricie
el nervio descarnado de ilusiones
tan viejas como el hombre y como el mundo
perdidas con el roce de los años.

(Por ahora.)

El esperar amamos que nos hace
larga la vida aunque nos sepa a muerte,
largo el camino, duras las palabras
para gritar con fuerza acaso un día.

Vamos aupando humildemente oscuros
este hombre que agoniza en nuestros huesos
herido a cada paso y cada instante
resucitando terco de esperanza.

(Un forastero pasa y nos saluda.)

Yo sé su nombre. Pero aquella historia
ha de empezar de nuevo, por sorpresa,
en medio de tu vida y cuando sufras
hambre de Dios mordiéndote por dentro.

ANDRÉS G. NIÑO
Valencia, 1969

LIBROS

Ciencias Escriturísticas

JACOB, E., *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 edit. revue et augmentée, Edit. Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1968, 22,5 × 15,5, XIII-287 p.

Accediendo al ruego de amigos, el profesor Ed. Jacob ha publicado la segunda edición de su bien conocida *Teología del Antiguo Testamento*. Hace trece años que publicó la primera edición. El mismo autor reconoce que son demasiados años para que la obra pudiera salir sin ser refundida. Ha querido salvar este escollo añadiendo unas breves notas al principio, seguidas de una corta bibliografía. En definitiva la obra es la misma que apareció en 1955. En el breve prefacio, propio de esta segunda edición, el autor cita algunos puntos que hoy enfocaría y escribiría de distinta manera. Es, pues, consciente de las imperfecciones del libro.

Es conocido el sistema de esta Teología. Se sigue el esquema tomado de la Teología sistemática. El autor cree que este método sintético tiene sus ventajas, aunque reconoce que el método seguido por *von Rad* pudiera ser mejor. En realidad es difícil llegar a la unanimidad en el concepto de Teología bíblica, como muy bien lo han demostrado las discusiones suscitadas por James Barr. Entretanto, hay que admitir que el método seguido por el autor es bueno, y sobre todo útil para tener un conocimiento amplio sobre el Antiguo Testamento.

En tres partes absuelve la materia: en la primera trata de los aspectos característicos del Dios del Antiguo Testamento: Su vida, nombres, relaciones con los otros dioses, manifestaciones y atributos de Dios. En la segunda parte se habla de la acción de Dios: los medios (Espíritu y Palabra); Dios Creador; naturaleza y destino del hombre; Dios, dueño de la historia; Dios en las instituciones. En la tercera parte trata de la contestación y triunfo final de la acción de Dios: pecado y redención, muerte y vida.

La impresión y presentación es excelente. Notamos algunas faltas de impresión: en la p. VI debiera indicarse el lugar de la nota 9; en la p. XII, línea 7, léase Hempel por Mempel; en la p. 22, antepenúltima línea, léase Loi por oi.—C. MIELGO.

WELLHAUSEN, J., *Grundrisse zum Alten Testament*. Theologische Bücherei 27, Edit. Chr. Kaiser, München 1965, 21 × 15, 138 p.

Es universalmente conocida esta colección de la Editorial Kaiser de Munich, en la que, en volúmenes bien presentados, se recogen estudios o artículos de autores, que, por haber sido publicados separadamente, son prácticamente inaccesibles. En el presente libro se recogen cuatro estudios del gran maestro de la Crítica del Pentateuco. Con toda razón, dice R. Smend, que ha preparado esta edición, que la lectura de las obras de Wellhausen es siempre interesante por los inmensos conocimientos que poseyó. En el prólogo se indican los motivos que han inducido a los editores a escoger precisamente estos estudios. El primero es la Historia de Israel, que el mismo Wellhausen editó privadamente y publicó en inglés en la *Enciclopedia Británica*. En este estudio no se razona la exposición, sino que sencillamente se narra la historia; y esto es debido a que se supone su obra anterior *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Seguidamente se reedita un estudio sobre "la Religión israelítico-judía", donde como en la ante-

rior, se exponen de una manera clara y ordenada las conclusiones, en cuanto a la Religión de Israel, de las grandes obras de crítica del mismo autor. Los dos siguientes estudios nos parecen de menor importancia: el primero es una breve exposición de la historia de los estudios acerca del Antiguo Testamento; y el segundo está dedicado a su maestro H. Ewald, con quien finalmente no tuvo buenas relaciones.

Nunca se debe minimizar la importancia de estos autores que nos han precedido, aunque algunas de sus conclusiones hoy ya no sea posible sostener. Wellhausen hizo un gran trabajo de crítica, que en buena parte sigue en pie. La deficiencia de documentos extrabíblicos en aquel entonces motivó en parte las conclusiones apresuradas, que sin duda alguna existen en la obra de este gran maestro.—C. MIELGO.

ELLIGER, K., *Kleine Schriften zum Alten Testament*. Theologische Bücherei 32, Edit. Chr. Kaiser, München 1966, 21 × 15, 275 p.

Con motivo del cumplimiento de 65 años de edad del profesor Elliger, los editores de este volumen, H. Gese y O. Kaiser, han reunido ocho estudios, que por su carácter fueron leídos por un vasto público. Todos ellos han sido anteriormente publicados en diferentes revistas, y algunos de ellos no son siempre fáciles de consultar. Sabido es que el profesor Elliger ocupa su atención frecuentemente en temas, que por ser del dominio de varias ciencias, son particularmente difíciles. En sus artículos se mezcla Historia, Arqueología, Filología, Exégesis, dando así a sus conclusiones mayor peso e interés. El primer artículo, recogido en este volumen, es un estudio sobre "la patria del profeta Miqueas (9-71), largo y profundo. Seguidamente se recoge el artículo sobre "los 30 héroes de David" (72-118), que es del año 1935. A estudiar las relaciones entre el profeta y la política está consagrado el siguiente artículo (119-140), también del mismo año. Seguidamente se recoge el artículo famoso sobre el episodio oscuro de la "lucha de Jacob junto al Jabbok" (141-173). La literatura sacerdotal ocupa la atención de dos artículos: el primero sobre "el sentido y origen de la historia sacerdotal" (174-198), y el segundo, sobre el cap. 18 del Levítico (232-259). Sabido es que el autor ha publicado después el comentario del Levítico. "El concepto de Historia en el Deuterocanónico" es el tema de otro artículo aquí recogido del año 1953 (199-220). Por último, se recoge el artículo dedicado a estudiar una fórmula importante del Antiguo Testamento: "Yo soy el Señor, vuestro Dios" (211-231).

En este libro se recoge además la bibliografía completa del profesor Elliger: libros, artículos en revistas y diccionarios, reseñas, etc. Asimismo va provisto de dos índices, el primero de los cuales registra los lugares citados de la Escritura, y el segundo las palabras hebreas, de las que se hace un estudio. Esto facilita la consulta en un momento posterior.

Felicitemos a los editores por haber sabido escoger los artículos, quizá más importantes, sobre temas tan variados.—C. MIELGO.

FOHRER, G., *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Edit. Zwingli, Zürich 1968, 2.^a ed., 23 × 15, 126 p.

Se trata de la segunda edición, reelaborada y ampliada, de esta obra clásica sobre las acciones simbólicas de los profetas, aparecida por vez primera en 1953.

Los profetas no solamente predicaron de palabra, sino que también emplearon este otro modo de expresión más plástico y concreto, en parte extraño a nuestra mentalidad. La obra se compone de seis capítulos, donde se tratan detenidamente todos los aspectos de las acciones simbólicas: origen, ejecución, carácter e importancia, para de aquí sacar algunas conclusiones que sirvan a una mejor comprensión del mensaje profético. La bibliografía es abundante al pie de las páginas, pero no se ha recogido en un apartado especial. Se han tenido en cuenta los estudios publicados después de la primera edición. Buena prueba de ello son las páginas dedicadas al matrimonio de Oseas, donde reina una

comprensible variedad de opiniones. El autor cree que se trata de dos matrimonios distintos con dos mujeres diversas. La seriedad y el estudio agudo y crítico son dos cualidades que resplandecen en toda la obra, particularmente cuando se analizan las acciones simbólicas en relación con la magia.

Es de lamentar que el libro no contenga un índice de los lugares de la Sagrada Escritura examinados. Esto ayudaría enormemente en una consulta ulterior. Hay algunos errores de impresión de menor cuantía, sobre todo al citar artículos de autores españoles, por ejemplo, p. 10, nota, "proféticos" por "proféticas"; en la línea siguiente, "Tiemen" por "Tienen".—C. MIELGO.

BEAUCAMP, E., *Les Prophètes d'Israël ou le drame d'une Alliance*, Edit. Les Presses de l'Université Laval, Québec 1968, 20 × 14, 300 p.

Id., *Les Sages d'Israël ou le fruit d'une fidélité*, Edit. Les Presses de l'Université Laval, Québec 1968, 20 × 14, 286 p.

He aquí dos libros de divulgación, escritos con elegancia y calor, destinados a poner al alcance de un vasto público el mensaje de los profetas y de los sabios. Ambos libros habían sido publicados en 1956-57 bajo diferentes títulos: *Le Prophétisme et l'élection d'Israël* y *La Sagesse et le destin des élus*. Como ambos libros son un resumen general de la doctrina de los profetas y de los sabios, los editores piensan que siguen siendo actuales y pueden servir a una mejor comprensión del Antiguo Testamento.

En general hay que felicitar al autor por haber sabido dar una síntesis buena, y por haber notado las diversas etapas del movimiento profético. Se expone sucesivamente la doctrina de Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel y el II Isaías. Se eligen los representantes principales del profetismo. El autor ante todo quiere exponer la doctrina de los profetas en cuanto a la elección de Israel. Al final de este volumen se incluye un plan que puede orientar en la selección de lecturas de la Biblia para las celebraciones litúrgicas.

El segundo volumen examina la doctrina de los sabios desde el mismo punto de vista: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Daniel y Sabiduría.

Es de lamentar que en el volumen que poseemos se haya confundido el primer cuadernillo de este volumen con el primero del volumen anterior. Esperamos que no haya sucedido así en toda la edición.—C. MIELGO.

Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet, I, Vom Thronfolgebuch bis zur Priesterschrift, Edits. Calwer (Stuttgart) y Kösel (München) 1968, 22 × 14, 351 p.

He aquí un libro original en su concepción. El autor (H. Schawager) ha querido presentar la Biblia, sus diversos escritos, en el orden en que fueron redactados. En este primer volumen se recogen las partes escritas desde la época de David hasta la vuelta del destierro. Así pues, abarca desde la Historia de la Sucesión al Trono de David hasta el Código Sacerdotal inclusive. Un segundo volumen proyectado abarcará lo restante del Antiguo Testamento más todo el Nuevo Testamento.

Este primer volumen tiene cuatro partes. En la primera se recogen las obras narrativas del comienzo de la Monarquía (Sucesión al Trono de David y la obra del Yahvista). En la segunda, las primeras colecciones poéticas de los Proverbios y de los Salmos. Seguidamente las obras de los Profetas (Elías, Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel y II Isaías). Por fin las dos obras narrativas escritas después de la destrucción de Jerusalén: la Historia Deuteronomista y la obra del Código Sacerdotal. Se incluyen al final dos índices, uno de materias y otro de los lugares de la Escritura, recogidos en este volumen.

Es un libro muy útil, sin duda alguna. El autor demuestra conocer los trabajos de la crítica, ya que el orden que establece se basa precisamente en los resultados a que han llegado los investigadores del Antiguo Testamento. Atina-

das asimismo son las introducciones a cada perícopa, que exponen el contenido y tendencias de tal escrito.

Curiosamente se observará que elimina al Elohista. Solamente a veces lo menciona en notas marginales cuando transcribe al J. No se ve la razón por la cual pone como título de Gen. 50, 1-11, "Entierro de Jacob en Hebrón", cuando sabido es que el J no coloca el sepulcro de Jacob en esta ciudad, sino probablemente en Transjordania.

Tampoco se ve claro por qué propone entre los salmos de la época real, al Ps. 103, cuando él mismo dice que es postexílico (p. 128).

Esto no resta nada el valor precioso que el libro contiene.—C. MIELGO.

MICHAELI, F., *Les Livres de Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*. Commentaire de l'Ancien Testament, XVI, Edit. Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1967, 24 × 18, 36 p.

La estupenda colección de Comentarios del Antiguo Testamento de los protestantes de habla francesa, se enriquece con este nuevo volumen, donde se han reunido los libros de las Crónicas y de Esdras y Nehemías, dado que sus características y su plan teológico son muy semejantes. Son conocidas las notas de los volúmenes de esta colección: son comentarios científicos, basados en una crítica exigente y que al mismo tiempo tratan de dar una exégesis histórica y teológica de los libros del Antiguo Testamento. Dada la amplitud de los libros recogidos en este tomo, el autor se ha visto obligado a prescindir de numerosas cuestiones críticas de menor importancia para no cansar al lector inútilmente. Hay que decir que el autor ha logrado lo que intentaba: un comentario serio, profundo, escrito sin ningún apasionamiento.

En la introducción, bastante breve (37 p.) se trata de las cuestiones corrientes: plan y contenido, fuentes de ambos libros. En cuanto al libro de las Crónicas no se trata de una manera general del valor histórico de las tradiciones que este libro contiene fuera de lo que dicen Samuel-Reyes. Este tema es estudiado en cada caso particular y la solución no es siempre la misma. Se consagra un "excursus" al Esdras griego o I de Esdras, existente en la versión de los LXX.

En cuanto a los problemas históricos, el autor cree que el edicto de Ciro, de la vuelta del destierro y de la reconstrucción del Templo, tiene valor histórico. Sus informaciones no son ficciones literarias. En cuanto al problema cronológico, sigue la opinión, cada vez hoy más común, de la anterioridad de Nehemías con respecto a Esdras. Nohemías habría venido en 445, mientras que Esdras quizá sólo en 397. A esta cuestión es consagrado un largo "excursus" (p. 288-296).

En el Comentario, el autor evita ante todo corregir el texto. Se atiende lo más posible a él. Se estudian las diferencias con los libros de Samuel-Reyes, con los que constantemente se hacen comparaciones. Varios "excursus" son dedicados a las cuestiones de mayor importancia.

Brevemente diríamos que el autor ha escrito un comentario clásico, del que en adelante no será posible prescindir.—C. MIELGO.

ALONSO SCHÖKEL, L. - VALVERDE, J. M., *Proverbios y Eclesiástico*, Edit. Cristianidad, Madrid 1968, 19 × 12, 332 p.

Agrúpanse en este hermoso volumen dos libros sagrados de características peculiares, incluso dentro del singular grupo de los sapienciales. *Proverbios* y *Eclesiástico* son dos libros doctrinales, extensos y afines, representativos de una literatura muy enraizada en la mentalidad oriental y hebrea. En unas notas preliminares sobre la literatura sapiencial se nos ofrecen interesantes noticias acerca de la sabiduría humana, el método y medio sapienciales, sus formas y relaciones entre sabiduría y Palabra de Dios, sabiduría transcendente y Cristo, Sabiduría de Dios. Es lo obligado para entrar con pie seguro en la lectura de estos escritos. Cada uno de ellos va precedido de unas notas breves y sustanciosas a modo de introducción. Luego se presenta la versión total y continuada de cada libro con gran respeto al pensamiento original y evidente soltura y fidelidad en

la redacción española, con anotaciones frecuentes, acertadas y serias que llevan de la mano al lector, con suavidad y embeleso, a un conocimiento cabal de este género literario rebosante de belleza y de pensamientos sugestivos y ejemplares. Presentamos nuestros plácemes a Ediciones Cristiandad, a los traductores, comentaristas y revisores que ponen al alcance del lector hispano y americano de habla española un arsenal de doctrina religiosa y moral, siempre antigua y siempre nueva.—P. DICTINIO R. BRAVO.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Salmos. Texto oficial litúrgico*, Edit. Cristiandad, Madrid 1966, 19 × 12, 435 p.

Aunque sea muy abundante la bibliografía actual sobre los Salmos, el libro que presentamos tiene su aire y estilo peculiar y también su propio mérito, tanto por el acierto de la versión, como por la profusión de notas exegéticas que desentrañan y hacen asequible el contenido ideológico de cada himno. Es verdad que se trata de una obra muy compleja, formada por varias colecciones de diversas manos y de distintas épocas, etc. Nuestro autor ha prescindido de toda introducción especial, lanzándose desde el principio e intencionadamente a la búsqueda del sentido de los Salmos que forman la plegaria oficial de la Iglesia. El sistema dispositivo se repite para cada uno de los salmos: a) síntesis de su contenido argumental; b) versión textual y explicación, en nota, de cada versillo; c) consideraciones cristianas de tipo dogmático, moral, eclesial, cristológico, etc. Todo con gran conocimiento de causa y con la solvencia crítica y científica de su acreditado autor. Bajo el título de "Cánticos" se agrupan al final del libro y en castellano, sin comentarios, ni notas, los himnos del Antiguo y Nuevo Testamento que se rezan en el Breviario Romano. A modo de apéndice y como coronación de la obra, se presentan en un cuadro los salmos que se rezan cada día, remitiendo a la página del texto en que se comentan. Obra pulcra, regalo para el paladar de los eclesiásticos y religiosas que llevan a diario los salmos en el Breviario y en la mano, pero sin calar lo debido en su riqueza de ideas y de efectos.—P. DICTINIO R. BRAVO.

ALONSO SCHÖKEL, L. - MATEOS, J., *Isaías*, Edit. Cristiandad, Madrid 1968, 19 × 28, 304 p.

Obra muy lograda, elaborada por manos hábiles, tanto en la presentación tipográfica, como de su contenido. Se trata de un *Isaías* que debe interesar a todos, bien traducido, salvando no pequeñas dificultades, con excelente tono castellano y con un caudal justo de notas exegéticas que, sin fraccionar el texto, lo esclarecen e iluminan, descubriendo los tesoros de su sentido literal. Se nos ofrece, como pórtico, una tabla cronológica de la vida y de las actividades de Isaías, encuadramiento cronológico que viene a ser al mismo tiempo la síntesis argumental de su Profecía. Sigue una concisa descripción de la personalidad literaria del Profeta, señalando las características esenciales de sus escritos. La obra se divide en "tres bloques" que corresponden a la división del Proto, Déutero y Trito Isaías. Se nos da luego la versión íntegra, acompañada de abundantes notas, textuales y críticas, logrando una obra de conjunto que supera todos los textos castellanos precedentes. Recomendamos sin reservas su lectura, por sus méritos bíblicos y por haber logrado un formato ideal y una impresión nítida y hermosa que invita a la lectura.—P. DICTINIO R. BRAVO.

ALONSO SCHÖKEL, L. - VALVERDE, J. M., *Doce profetas menores*, Edit. Cristiandad, Madrid 1966, 19 × 12, 221 p.

Este volumen que contiene los Doce Profetas Menores es de características similares a los restantes de esta preciosa colección. Por eso vale también para él el elogio general en lo tocante a su sentido crítico, su lograda y exacta versión

y su precisa y sonora prosa castellana. Tratándose de libros y escritores tan distintos en su cronología, en su contenido ideológico, diversidad de estilo, etc., el autor, con laudable criterio, ha consagrado una breve introducción particular a cada uno de ellos, suministrando las noticias más interesantes sobre cada uno de ellos, su vida y su actividad literaria. Es una especie de semblanza en la que alienta la fisonomía espiritual de cada profeta, se le sitúa en su ambiente histórico, se calibra la importancia de sus escritos y se adelanta en síntesis el argumento que desarrolla. Con estos preámbulos se prepara al lector para entender correctamente el texto en el que abundan, las notas de gran valor exegético y pedagógico. Por todo ello, es un verdadero comentario, presidido por la sencillez y la competencia de un auténtico maestro de Sagrada Escritura.—P. DICTINIO R. BRAVO.

ALONSO SCHÖKEL, L. - VALVERDE, J. M., *Jeremías*, Edit. Cristiandad, Madrid 1967, 19 × 12, 236 p.

En la presentación de la vida y de la obra literaria de Jeremías se acumulan las dificultades, tanto por la complejidad y riqueza de su personalidad, como por el dramatismo de su existencia y, sobre todo, por la variedad de materiales o fuentes que han contribuido a su redacción definitiva. Como es clásico en la colección que nos ocupa, va al frente una brevísima introducción con los datos cronológicos del profeta que adelantan los rasgos más sobresalientes de su actuación, siempre al compás de acontecimientos tan impresionantes como las deportaciones, la caída de Jerusalén, etc. Se distribuyen las fuentes del libro en tres grupos: a) agrupación de oráculos circunstanciales; b) narraciones biográficas; c) discursos de Jeremías. Con estos y otros materiales se llega a la formación de tres grandes bloques: oráculos de amenaza, profecías contra las gentes y oráculos de salvación. Breve en extremo, pero exacta la descripción de Jeremías: audaz, vivo, trágico, apasionado y, sobre todo, personal, ya que su vida está volcada en el libro. Hay que leer su profecía para conocerle a fondo. El texto está muy cuidado, la versión es excelente y las notas, notables por su número y calidad, constituyen un buen comentario, redondeando los méritos de este trabajo que merece aplauso y fervorosa acogida por parte del público de habla castellana.—P. DICTINIO R. BRAVO.

Comentario Regensburger Neues Testament, Edit. Friedrich Pustet.

Vol. 7/2: BROX, N., *Die Pastoralbriefe*, 4.^a ed., Regensburg 1969, 22 × 15, 344 p.

Vol. 8/2: MICHEL, J., *Die Katholischen Briefe*, 2.^a ed., Regensburg 1968, 22 × 15, 334 p.

En diversos números de esta revista hemos puesto de relieve las cualidades de esta colección de Comentarios al Nuevo Testamento, de sobra conocida por los amantes de los estudios bíblicos. Las obras que presentamos al público se adaptan fielmente a las características de esta colección: comentarios profundos, modelos de objetividad, ricos en contenido y claros en su visión y exposición. En ellos se conjugan equilibradamente el procedimiento analítico y el sintético: cada perícopa es examinada en todas sus partes y, además, enmarcada en el todo, teniendo en cuenta su ambientación histórica y literaria.

La obra de N. Brox, *Las Epístolas pastorales*, es una ampliación de la obra del mismo título de J. Freundorfer que, publicada por primera vez en 1950, inicialmente formaba parte de esta colección. La evolución de los estudios bíblicos ha motivado esta acomodación y ampliación actual. Se trata, pues, de un comentario casi completamente nuevo en el que la pluma de N. Brox ha enriquecido el valor y la importancia de la colección de Regensburg. Dignas de nota son sus páginas sobre la autenticidad de dichas Epístolas, la bibliografía tan abundante y actual, una más amplia exposición en la exégesis del texto y especialmente en

los "excursus" —una serie de doce— que se presentan como completamente nuevos. Entre éstos merece destacar: la Iglesia, la cristología, la viudez, la piedad... El comentario está bien ordenado y su lectura resulta muy cómoda y provechosa.

La obra de J. Michl, *Las Epístolas católicas*, presenta una exégesis concisa y sobria. Acompañan al conjunto de la obra una serie de quince "excursus", que ofrecen una base más científica y sólida al pensamiento del autor. Se trata de temas fundamentales de las Epístolas católicas: el juramento, la oración y la unción de los enfermos, el cristiano como sacerdote y como nuevo Israel, el descenso de Cristo a los infiernos, el anticristo, el amor fraterno. A pesar de la supresión del aparato crítico y bibliográfico nos encontramos ante un profundo comentario a las Epístolas católicas.—C. MATEOS.

DUPONT, J., *Les tentations de Jésus au désert*, Colección "Studia Neotestamentaria" 4, Edit. Desclée de Brouwer, Brugges 1968, 22,5 × 14,5, 152 p.

La presente obra es una compilación de artículos anteriormente publicados por el autor en diversas revistas, de los que sólo el primero ha sido retocado y reorganizado. En su disposición actual, se divide en tres partes. La primera estudia el relato de las tentaciones de Jesús, según el evangelio de Mateo, de profunda raigambre deuteronomista; se trata de una pieza evangélica primariamente teológica, que presenta de una forma evidentemente antropomórfica el hecho de las tentaciones de Jesús. Al investigar el relato lucano, en el que el orden de las tentaciones varía con relación al de Mateo, pone de relieve su conexión con el hecho anterior del Bautismo y con la Pasión, a la que se alude al final, y el situar el punto culminante de las tentaciones en Jerusalén, donde tendrá la muerte de Jesús. En la tercera parte, J. Dupont explora los orígenes de estos relatos sobre las tentaciones de Jesús; tras larga enumeración de diferentes sentencias, su criterio científico le lleva a escribir prudentemente: "diversas razones nos inclinan a pensar que el relato se comprende mejor si viene de Jesús (y no de la comunidad primitiva), ya que refleja sus preocupaciones mesiánicas y responde mejor a los problemas de su ministerio público" (p. 127). En cuanto a situar el relato en un tiempo concreto de la vida de Jesús, aunque los evangelistas por proceder lógicamente lo coloquen al inaugurarse su ministerio público, es difícil de precisar; tal vez con ocasión del episodio de Cesarea, donde vivamente reprendió la infeliz insinuación de Pedro (p. 129 y siguiente). Una selecta bibliografía y dos índices analíticos, de autores y de citas bíblicas, cierran el conjunto. Digna de encomio es la Editorial Desclée de Brouwer por la publicación de este conjunto de trabajos de J. Dupont, que no dudamos tendrá una buena acogida entre los estudiosos de la Biblia.—C. MATEOS.

SCHIWY, G., *Weg ins Neue Testament. Kommentar und Material: II. Johannes. Apostelgeschichte*, Edit. Echter, Würzburg 1966, 24 × 16, 314 p.

En el número anterior de nuestra revista presentamos el tercer volumen de esta colección, remitido con anterioridad a éste a nuestra Dirección. Allí anotábamos las cualidades que la adornan y su aceptación por parte de los lectores. En este segundo volumen, plenamente dedicado al *Evangelio de San Juan* y a los *Hechos de los Apóstoles*, el autor muestra especialmente un gran conocimiento de los aspectos doctrinales y teológicos de dichos escritos neotestamentarios; una de sus principales virtudes es presentarnos con claridad y sin rodeos el pensamiento y la intención del hagiógrafo. Para ello tiene en cuenta los grandes comentarios y las monografías últimamente publicadas, cuyas reflexiones y resultados se hacen notar en sus páginas. Todo ello contribuye a dar a esta colección —y especialmente a este volumen— el interés que ha despertado entre los fieles, a los que principalmente va dirigido.—C. MATEOS.

SHELKLE, K. H., *Theologie des Neuen Testaments. I: Schöpfung, Welt-Zeit-Mensch.* Kommentare u. Beiträge zum Alten u. Neuen Testament, Edit. Patmos, Düsseldorf 1968, 22 × 15, 172 p.

En la presentación de este volumen el autor nos advierte su método a seguir en la estructuración de su *Teología del Nuevo Testamento*: agrupación sistemática de temas y conceptos neotestamentarios (la mayor parte de los autores siguen el desarrollo histórico del kerigma y la reflexión). En este primer volumen, dividido en tres partes, estudia tres temas relacionados con la creación: el mundo, el tiempo y la historia, el hombre. Cada uno de ellos está precedido de una síntesis doctrinal veterotestamentaria, que contrasta y pone más de relieve el contenido y la plenitud teológica de los mismos conceptos en el Nuevo Testamento. En cada uno de los temas hace hincapié primeramente en los escritos paulinos, de los que Schelkle es un gran especialista, y secundariamente en los juánicos; no faltan algunas reflexiones y comparaciones de la doctrina bíblica con las ciencias naturales, la filosofía y la historia de las religiones. En conjunto, este primer volumen está bien logrado; su excelente método científico y la fuerza sintética de la exposición son sin duda los principales distintivos de la obra.—C. MATEOS.

FEUILLET, A., *Le Prologue du quatriememe évangile*, Edit. Desclée de Brouwer, Paris 1968, 20 × 13, 316 p.

En la presentación de la obra, A. Feuillet manifiesta que el contenido de este comentario al Prólogo del evangelio de Juan esencialmente es idéntico al estudio publicado en DBS, aunque en algunas cuestiones —problemas difíciles de crítica textual y contenido teológico de los mismos— arroje nuevas luces. Resaltando la importancia de esta pieza literaria neotestamentaria, inicia la crítica detallada del texto, versículo por versículo, en la que se extiende ampliamente, dejando constancia de sus profundos conocimientos juánicos, tanto en lo que se refiere al texto y contenido del evangelio como al pensamiento y literatura sobre San Juan. En los vv. 3 y 4 defiende la puntuación: "...sin El nada existe de cuanto fue hecho. En El estaba (era) la vida...", dando a esta última palabra un contenido plenamente sobrenatural; en los vv. 12-13 prefiere la lección completa y en plural, que normalmente suele ser presentada por la mayor parte de las ediciones y traducciones del Nuevo Testamento, aplicándola a la generación sobrenatural de los hijos de Dios; en el v. 14 explica el contenido y significado de "cháris kaí alethéia" como "gracia y verdad"... En suma, en la mayor parte de las cuestiones discutidas discrepa casi totalmente de la postura de M. E. Boismard, otro profundo conocedor del pensamiento juánico. La estructura, las ideas fundamentales y la prehistoria del Prólogo, el título cristológico del Logos, ocupan otros tantos capítulos en los que el autor, tras exponer la inmensa gama de opiniones sobre el particular, se suele mostrar prudentísimo en sus conclusiones. La obra en conjunto nos parece estupenda, compuesta con un criterio lo más objetivamente posible; en los temas discutidos es de admirar la claridad y serenidad de su argumentación. No dudamos en recomendar esta obra a los especialistas bíblicos, como la más perfectamente lograda hasta el presente sobre el Prólogo del evangelio de San Juan.—C. MATEOS.

POTTERIE, I. DE LA, *De Jesús aux Evangiles. Tradition et Redaction dans les Evangiles synoptiques*, "Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium" 25, Edit. J. Duculot, Gembloux 1967, 25 × 16,5, 274 p.

El presente volumen recoge el pensamiento de doce investigadores, tal como lo formularon en la XVI Sesión de las Jornadas Bíblicas de Lovaina. Se trata, pues, de una obra colectiva en la que con gran seriedad se profundiza crítica y científicamente en el estudio de algunos temas evangélicos o en los aspectos generales de los mismos. Dirige y presenta la obra I. de la Potterie, poniendo de relieve la evolución de los estudios neotestamentarios después de

los primeros trabajos de la Formgeschichte hasta la actual tendencia de la Redaktionsgeschichte. En esta último línea en general se mueven los esfuerzos comunes de los autores que colaboran en esta obra. Los dos primeros estudios, de X. León-Dufour y de S. Mc Loughlin, abordan la interpretación y el problema sinóptico, destacando la labor redaccional de los evangelistas. Digna de notar es la postura rígida del primero, ya sostenida anteriormente en otros trabajos: rechazar la prioridad de Marcos (p. 6 ss.). Otros tres artículos, de F. Heiryneck (sobre Mateo), J. Delorme (sobre Marcos) y A. George (sobre Lucas), estudian con rigor la estructura, construcción y aspectos doctrinales de los sinópticos. Y, por último, una serie de estudios exegéticos presenta ejemplos particulares del aspecto redaccional en cada uno de los evangelistas: P. Bonnard (sobre la composición y significación histórica de Mt. 18), J. Lambrecht (la estructura de Mc. 13), E. Rasco (las parábolas de Lc. 15), M. Sabbe (el bautismo de Jesús), B. M. F. van Iersel (la vocación de Leví), A. M. Denis (caminar de Jesús sobre las aguas), y M. Dider (parábola de los talentos y las mnas). El volumen en conjunto presenta una contribución feliz y muy provechosa para el mejor conocimiento de la intención, finalidad y trabajo redaccional de cada evangelista.—C. MATEOS.

HUMMEL, R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, 2.^a edic., Edit. Chr. Kaiser, München 1966, 22,5 × 15, 184 p.

La presente obra, segunda edición de la tesis doctoral presentada por el autor ante la Universidad de Kiel, analiza la oposición entre la Iglesia y el Judaísmo en el evangelio de Mateo. Está dividida en seis capítulos en los que se desarrollan cuatro temas principalmente, precedidos de una pequeña enmarcación histórica: la Ley, el Templo y su culto sacrificial, la mesianidad de Jesús, la existencia de la Iglesia y sus relaciones con el judaísmo contemporáneo. Admitiendo sin discusión la teoría de las dos fuentes, el autor pone de relieve cómo en Mateo la lucha de Jesús contra los fariseos va principalmente dirigida contra la falsa concepción de la piedad y de la ética: cumplimiento meramente externo de la Ley, entonces formalmente atomizada por los rabinos. Sostiene el valor actual de la Ley, pero reprueba la hipocresía y deformación moral de los fariseos, volviendo a poner, en lugar de los múltiples preceptos particulares, la voluntad de Dios, que tiene mayor exponente en el precepto del amor. Destaca, además, en la doctrina mateana, que la Iglesia es el nuevo Israel, el nuevo pueblo de Dios, libre de las formalidades del culto ritual desarrollado en el templo de Jerusalén. El capítulo sobre la mesianidad de Jesús se centra principalmente en el título de Hijo de David, motivo de controversia entre Jesús y los judíos (22, 41-45). En esta segunda edición ha sido añadido un sexto capítulo en el que R. Hummel, teniendo en cuenta los nuevos estudios sobre el evangelio de Mateo, expone los problemas de la teología mateana, deteniéndose expresamente a considerar la relación entre lo tradicional y lo redaccional, las tendencias y la temática de Mateo. Una abundante y escogida bibliografía y un registro de citas bíblicas concluyen este magnífico trabajo, recomendable por la profundidad y seriedad de su contenido.—C. MATEOS.

SCHMID, J., *El Evangelio según San Lucas*. Colección "Comentario al Nuevo Testamento": III. Versión castellana de Mercedes González-Haba, Edit. Herder, Barcelona 1968, 22,2 × 14,5, 528 p.

El Evangelio según San Lucas, volumen III del "Comentario al Nuevo Testamento", sigue las líneas fundamentales de los otros tomos publicados, cuya recensión hemos hecho en números anteriores: cada período se examina en todas sus partes, y, además, encuadra en el todo, sin perder de vista la ambientación histórica y literaria y el provecho espiritual que el lector busca y espera como fruto de su lectura. Uno de los mayores méritos de esta obra de J. Schmid es el confrontar frecuentemente el texto de Lucas con los otros evangelistas, preci-

sando con exactitud las concordancias y diferencias entre ellos. Al mismo tiempo pone de relieve el perfil propio de este evangelista: la presentación de Jesús como redentor de los afligidos, de los pobres de las mujeres, como el amigo de los pobres y atribulados. El comentario va acompañado de once "excursus", que tratan otros tantos temas de interés teológico, suscitados por el mismo comentario. Otra cualidad que destaca el autor en relación con el evangelio de Lucas es el sentido histórico del mismo: Lucas se revela como un gran historiador, que sabe encontrar los acontecimientos de la historia de la salvación dentro del conjunto de la historia universal. Agradecemos y felicitamos a la Editorial Herder por el éxito logrado con esta publicación del "Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento".—C. MATEOS.

CULLMANN, O., *Etudes de Théologie Biblique*, Edit. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suiza) 1968, 23 × 15,5, 210 p.

La presente obra está formada por un conjunto de artículos del ilustre profesor de teología en las Universidades de Basilea y París, publicados anteriormente por separado. Está dividida en dos partes, precedidas de un trabajo que versa sobre la necesidad de la teología en la Iglesia a la luz del Nuevo Testamento. En la primera parte —Ensayos de Cristología— se recogen tres artículos: Noel en la Iglesia antigua (sobre la datación de la fiesta de la Natividad de Cristo y los fundamentos de la misma), El que viene detrás de mí, El retorno de Cristo, esperanza de la Iglesia, que es el más extenso. En la segunda parte —Ensayos sobre la Historia de la salvación— nos brinda cuatro estudios: Dios y el César, el Mito en el Nuevo Testamento, el Evangelio de Juan y la historia de la salvación, la Tradición... Destacan por su amplitud y profundidad científica el primero y el último. En "Dios y el César" pone de relieve cómo la historia profana y la historia de la salvación están ya entremezcladas desde el principio, resalta la importancia del problema "Iglesia y Estado" y alude a la reprobación de que ha sido objeto el pueblo judío por parte de la humanidad, analizando sus motivos, un tanto injustificados. En "la Tradición..." establece la distinción entre tradición apostólica y postapostólica, y fue utilizado —sin seguirlo— por los Padres conciliares del Vaticano II al estudiar la constitución "De divina revelatione". Agradecemos y alabamos la empresa de la Editorial Delachaux et Niestlé. Con ello pone en manos del especialista bíblico un conjunto de importantes artículos de O. Cullmann, que versan sobre temas teológicos actualmente debatidos en relación con la unidad de los cristianos.—C. MATEOS.

MARXSEN, W., *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Edit. Gerd Mohn, Gütersloh 1968, 21,5 × 13, 192 p.

La presente obra es la puesta por escrito de las charlas o lecciones dadas por el renombrado exégeta protestante W. Marxsen en la Universidad de Münster, durante el primer semestre del curso 1967-68. Su anterior publicación *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Gütersloh 1964, había provocado numerosas discusiones; por eso, aprovechó esta oportunidad para expresar clara y ampliamente su postura y pensamiento en torno al tema central de la resurrección. El contenido de esta obra se inicia con diversos interrogantes sobre las posibilidades de entender la unánime fórmula "Jesús ha resucitado", las posibles intenciones de los escritores neotestamentarios y la confesión dogmática o simple información sobre la resurrección. Al estudiar ampliamente el contenido de las fuentes literarias sobre la resurrección —principalmente los evangelios y la Epístola I a los Corintios—, Marxsen exagera con frecuencia sus diferencias, planteándose un sinnúmero de interrogantes y de problemas que le servirán para llevar el agua a su molino: presentar la resurrección como categoría (ein Interpretament) inventada por los discípulos para expresar la continua permanencia en vida de Cristo (p. 141 ss). Posteriormente Marxsen examina

la esperanza futura de los cristianos y la resurrección de los muertos a la luz de los escritos neotestamentarios; su conclusión no puede menos de correr pareja a la expresada ya sobre la resurrección de Cristo. Nos encontramos, pues, ante una obra de profundo contenido, aunque se trate de una interpretación personalísima y exagerada sobre la resurrección, que motivará muchos comentarios y fuertes discusiones. Sin duda alguna, uno de sus mayores defectos es conceder muy poco o casi ningún valor objetivo a los relatos evangélicos.—C. MATEOS.

JURGEN SCHULTZ, H., *Jesús y el tiempo*. Versión al español de C. Vigil y G. Cutre, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 19 × 12, 280 p.

La presente obra, traducción del original alemán, está formada por una compilación de artículos de varios especialistas bíblicos, que con brevedad y sencillez, tienden todos a dar una idea de lo que el título de la obra pregona. Se inicia con el estudio del ambiente greco-romano y de los emperadores citados en el evangelio; siguen a continuación breves páginas sobre el ambiente oriental, sobre Palestina, las sectas y doctrinas religiosas que allí reinaban, entre las que descuella la de Qumrán, para centrar la atención de los lectores en Cristo y su obra, sus discípulos, el actuar de Jesús después de su muerte, los problemas de la iglesia primitiva... Los nombres de sus autores, K. Koch, J. Blinzler, W. Marxen, R. Schnackenburg, H. Conzelman..., dan mayor realce a su contenido. Tal vez el tema "Concepto y transformación del banquete", de W. Marxen, pueda originar dudas y desorientación en la mente de algunos lectores. La obra, sin pretensiones científicas, da una idea bastante clara de Cristo y de su tiempo. Su lectura es amena y útil para perfeccionar los conocimientos del contenido neotestamentario.—C. MATEOS.

Nuevo Testamento. Versión ecuménica dirigida por Serafín de Ausejo, Edit. Herder, Barcelona 1968, 16 × 10,5, 380 p. y 2 mapas.

La presente versión ecuménica del Nuevo Testamento, idea nacida en 1964 en la comunidad de Taizé (Francia) con ocasión del Concilio Vaticano II, es la primera de este tipo, aparecida en lengua española. La Editorial Herder, que desde sus inicios decidió encargarse de la edición y distribución, ha puesto al frente, como director de esta versión, a Serafín de Ausejo, quien, junto con un equipo de escrituristas católicos y protestantes de España y América, nos han ofrecido esta versión ecuménica singular. Importa mucho destacar que, a pesar de presentarse como una versión popular, es directa y fidelísima al texto griego original. Tiene, además, el acierto de prescindir de los arcaísmos carentes de sentido para un lector de hoy, no menos que de los neologismos estridentes que a menudo falsean el sentido auténtico del mensaje cristiano. Mínimas introducciones, dos índices de materias y dos mapas bíblicos completan admirablemente la obra. Fue presentada a S. S. Pablo VI en su viaje a Bogotá y ha sido muy elogiada pública y privadamente por muchos prelados iberoamericanos.—C. MATEOS.

NEILL, S., *La interpretación del Nuevo Testamento*. Versión al español de José Luis Lana, Edit. Península, Barcelona 1967, 19,5 × 13, 430 p.

El presente libro, aparecido originariamente en inglés en 1964, como fruto de unas conferencias dadas por el autor en la Universidad de Nottingham, nos presenta una visión de conjunto sobre el desarrollo histórico de la crítica del Nuevo Testamento y su evolución durante un siglo entero: de 1861 a 1961. Para lograr esta visión de conjunto el autor ha preferido centrar su interés en un pequeño número de especialistas neotestamentarios, conductores de los diversos

sistemas crítico-literarios o históricos, que tanta influencia han tenido en la nueva orientación y dirección de los estudios sobre el Nuevo Testamento. Llevan la palma, como es natural por el ambiente y lugar donde el libro es compuesto, los especialistas ingleses, aunque no exclusivamente, B. F. Westcott, J. B. Linghfoot, V. Taylor, E. C. Hoskyns... son recordados con cariño. En conjunto la obra es un relato entretenido y de fácil comprensión para cualquier lector, teólogo o biblista, ansioso de penetrar en la problemática neotestamentaria.—C. MATEOS.

BOVON, F., *De vocatione Gentium*. Histoire de l'interprétation d'Act. 10, 1-11, 18 dans les six premiers siècles, Edit. J. B. Mohr, Tübingen 1967, 24 × 16, 373 p.

El presente trabajo procede de una tesis doctoral, presentada el año 1965, por su autor en la Facultad Teológica de Bale, por sugerencia y bajo la orientación de O. Cullmann. Es su finalidad concreta, averiguar cómo la iglesia misionera de los primeros siglos entiende e interpreta un texto misionero del Nuevo Testamento, o sea, Act. 10, 1-11, 18. Su autor, que es protestante, escribe y se mueve en el tono teológico y ambiental de su formación, con marcada influencia de su gran maestro O. Cullmann. Es una obra seria y notable, con amplio aparato científico, notable erudición, moderna bibliografía e indiscutible conocimiento de las fuentes que utiliza con sagaz espíritu crítico, no exento de cierto desenfado. Resulta laudable y simpático su gesto de formar una especie de monografía sobre el pensamiento de la patrística en torno a un célebre pasaje del libro de los Actos. Desarrolla su tema, disponiendo los materiales con arreglo a un esquema bien trazado: I) Introducción, con unas apreciaciones sobre los comentarios más antiguos y representativos de la perícopa en cuestión. II) Act. 10, 1-8, sobre el inicio de la fe, con repaso y discusión de los comentarios de los Padres desde el siglo II al VI. III) Act. 10, 9-16, vocación de los gentiles, con idéntico sistema. IV) Act. 10, 44-11, 18, sobre el Espíritu Santo y el Bautismo. La exposición es amplia y crítica, con gran alarde de erudición y desfile de todos los comentarios antiguos. Como es lógico, figura en primera fila San Agustín que, aunque no comentó de propósito este pasaje, lo cita y aprovecha en muchas ocasiones, sea en homilias, o, sobre todo, en sus controversias con los maniqueos. Al precisar los resultados positivos de su investigación Bovon señala en primer lugar los puntos de coincidencia entre la exégesis patrística y la moderna: a) gran variedad de opiniones, aunque entre los modernos predomine la preferencia por la filología y la crítica de las fuentes. b) Unos y otros reconocen las dificultades del pasaje, basadas en las divergencias internas, o posibles sentidos del texto. c) No obstante lo dicho, abundan las coincidencias en no pocos detalles. A la hora de señalar las diferencias llega a estas conclusiones: 1) falta de espíritu crítico en lo tocante a las fuentes, las relaciones entre tradición y redacción y la historicidad del suceso. 2) Consideran este episodio como el Pentecostés de los gentiles, pero se resisten a dar un papel preponderante a San Pedro en la conversión de los gentiles, por estimar que esta obra pertenece más a San Pablo. 3) Los Padres se fijan en tal o cual verso del discurso de San Pedro, pero carecen de una visión de conjunto. 4) Distinguen sólo entre Ley y Evangelio, no tienen conciencia del nuevo legalismo cristiano que sustituye al legalismo judío. 5) Tienden a exagerar el papel preponderante de San Pedro, influenciados por la tradición apostólica y el papado. Esto no quiere decir que los Padres no hayan aportado nada a la exégesis y a la teología neotestamentaria, tal como se entiende hoy. a) Señalaron y entrevieron los problemas que en buena parte siguen en pie. b) No exageraron, como los modernos, la especialización teológica. c) Hay en ellos elementos aprovechables para entender la pneumología, tan deformada por muchos modernos. d) Respetan la teología y la veracidad de Lucas más que los críticos actuales. Se cierra la obra con unos extraordinarios índices que ocupan muchas páginas y facilitan su manejo y consulta. Es una obra muy interesante y docta, bien informada, presentada con pulcritud, con derroche de material informativo, aunque ciertas apreciaciones de marcada tendencia teológica protestante, no puedan aceptarse sin reservas.—P. DICTINIO R. BRAVO.

GRELOT, P., *Biblia y teología*, Edit. Herder, Barcelona 1969, 22 × 14, 287 p.

El presente volumen de la colección "El misterio cristiano" es una síntesis de otras dos obras anteriores del mismo autor: *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (1962) y *La Bible, Parole de Dieu* (1965) que lograron señalada aceptación y resonancia. Ambas han sido traducidas al castellano y divulgadas por la Editorial Herder, respectivamente en 1967 y 1968. La primera parte está consagrada al Antiguo Testamento, considerado como un todo, en el que se manifiesta la acción divina como preparación de la historia de la salvación en el misterio de Cristo. El Antiguo Testamento prepara el Nuevo. Es una verdadera teología del Antiguo Testamento. La segunda parte está dedicada a la Sagrada Escritura en general y viene a ser como un Manual Bíblico de Introducción General *sui generis*. En efecto, se desarrollan con brevedad tres tratados clásicos introductorios: inspiración, canon y hermenéutica, pero sin darles la dimensión y el estilo tradicionales, sino ciñéndose en la exposición a aquellos aspectos y cuestiones que tienen un mayor contenido teológico y que plantean problemas de la mayor actualidad. En realidad, enfoca los temas abarcando, sin desdeñar la crítica, sus dimensiones pastorales, teológicas y litúrgicas. Al hacerlo con estilo llano y con intención vulgarizadora consigue una síntesis asequible a toda persona medianamente culta y de gran claridad y precisión, para profesores y alumnos. Presentación tipográfica esmerada, buenos índices de materias, de nombres y analítico y una selecta bibliografía, preferentemente francesa, riman con las relevantes cualidades intrínsecas de esta obra que nos atrevemos a recomendar con entusiasmo, porque lo creemos de justicia.—P. DICTINIO R. BRAVO.

LOHFINK, N., *Die Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Edit. Josef Knecht, Frankfurt am Main 1967, 21 × 13, 240 p.

El autor ha reunido en este libro nueve conferencias tenidas en diversos lugares. El estilo conserva aún la claridad y orden del conferenciante. Es, pues, muy semejante al libro anteriormente publicado por el mismo autor, *Das Siegeslied am Schilfmeer*.

El título refleja el contenido general del libro: todas las conferencias hablan bajo distintos aspectos del cambio que ha experimentado la exégesis. En todas ellas se pone de manifiesto una reflexión segura y penetrante sobre la situación actual del estudio científico de la Biblia y de los métodos que se emplean. Así se justifica el subtítulo, ya que en realidad, se trata de controlar las adquisiciones en varios temas exegéticos.

Una vez expuesto el carácter general del libro, no nos queda más que reseñar los temas de las diversas conferencias. La primera trata de la situación de los estudios bíblicos después del Concilio: contenido de la Constitución *Dei Verbum*, y necesidad absoluta de estudiar científicamente la Biblia (13-28); en la segunda se habla del método de la Teología y de su relación con la Exégesis (29-48). Observaciones penetrantes sobre el método crítico-histórico constituyen el tema de la tercera conferencia (50-75). Las siguientes tienen un carácter menos general; se ocupan de diversos temas del Antiguo Testamento: los tres primeros capítulos del Génesis (76-106), la Religión de los Patriarcas y sus consecuencias para una Teología de las religiones no cristianas (107-128), el Decálogo sin el monte Sinaí (129-157), la Escatología en el Antiguo Testamento (158-184), la interpretación histórica y cristiana del Antiguo Testamento (185-213), observaciones acerca de un "tratado cristiano sobre los judíos" (214-237). Es de notar, que aun en estos temas exegéticos particulares, el autor hace oportunas reflexiones sobre el método.

El libro no contiene ninguna referencia bibliográfica. La presentación es esmerada, y hay que leer muy atentamente para sorprender alguna errata. Hemos encontrado una en la p. 140, línea 13-14: *Zusammenbau* por *Zusammenbau*.—C. MIELGO.

La Genèse. La Bible de Jérusalem. Traduction: R. de Vaux. Commentaires: Th. G. Chiffot, Edit. Cerf, Paris 1968, 18 × 11, 260 p.

Se trata de la reedición del Génesis de la Biblia de Jerusalén, en tamaño de bolsillo. La traducción sigue siendo la misma. Ha sido adornada de mayor número de notas al pie de la página. Asimismo cada pericopa está precedida de una breve introducción, que contiene observaciones orientadoras sobre su contenido y sus características. Todo ello ayuda eficazmente al lector no especialista a penetrar en el sentido de estos relatos, tan extraños a nuestra mentalidad.

La impresión es generalmente buena. Hemos notado en la p. 90 una confusión de líneas que dificulta la lectura de esta página.—C. MIELGO.

GOLDSTAIN, J., *Création et Péché.* Cahiers de la pierre-qui-vire, 31, Edit. Desclée de Brouwer, Paris 1968, 19 × 14, 267 p.

Los once primeros capítulos del Génesis presentan diversas dificultades de interpretación. El presente libro es un comentario de divulgación de esta parte de la Biblia. Como el mismo título lo indica, el libro tiene dos partes: en la primera se expone la doctrina del Génesis sobre la creación, mientras que la segunda está dedicada a exponer la irrupción y proliferación del pecado. Bajo estos dos títulos, el autor trata toda la materia, aunque proviene, como se sabe, de tradiciones diferentes. No hace la exégesis de cada versículo, sino que expone los temas principales de la historia primitiva. Un rasgo notable de este comentario es la abundancia de citas de la literatura rabínica, que el autor demuestra conocer perfectamente.

El autor pretende ser fiel al texto y no quiere hacer decir a los autores bíblicos más de lo que realmente afirman (véase la introducción). Sin embargo, rebasa los límites que este principio permite. Así del hecho de que la Biblia no diga después de la creación del hombre que "todo era bueno", concluye que el autor bíblico quiere decir que el hombre no es tal sino ejercitando su libertad, que se concretiza en la acción y en el trabajo (p. 116). A todas luces esto es exagerado. Igualmente es muy problemático todo cuanto el autor concluye acerca del privilegio de la inmortalidad de Adán (p. 151-152). El autor ve en la serpiente del Paraíso al demonio (p. 141-143), lo que es evidentemente difícil de aceptar. Creemos que todos estos defectos, y otros muchos que podrían citarse, provienen del método del autor, que no se atiene en su exposición a una clara distinción de documentos. No se puede interpretar al Yahvista de la misma manera que al Código Sacerdotal. Ambos se distinguen en su mentalidad y están distanciados en el tiempo. Además, el autor parece confundir el Código Sacerdotal con el Elohista (p. 40-41). Cuando más adelante (p. 47, nota 1) identifica las partes atribuidas al Código Sacerdotal, califica como tales, Gen. 1, 2-2, 4a; 519; 10-13; 16 sq. 19; 21; 23 etc. Creemos que aquí haya habido un error, porque no se explica cómo el autor atribuya al Código Sacerdotal, el cap. 19 del Gen., por ejemplo. También las transcripciones dejan mucho que desear. No se ve la razón por la que ha de leer en 3,22 *herad mimenû* (p. 172, nota 5).

A pesar de estos defectos, el libro puede ayudar a una mejor comprensión de estos difíciles capítulos.—C. MIELGO.

Ciencias Teológico Dogmáticas

WALDMANN, G., *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit*, Edit. Max Niemeyer, Tübingen 1968, 22 × 14, 382 p.

Presentamos aquí a nuestros lectores un libro maravilloso, que se enfrenta con el problema de la llamada "pérdida de la fe cristiana". ¿Qué es entonces la fe cristiana? El autor se coloca en un punto de vista radical y filosófico, pero respeta la Historia y la trae a contribución. Todos reconocen que la Iglesia se hizo "helenista" poco tiempo después de su fundación, y que esa helenización ha durado hasta hoy. Pero con eso nos planteamos un problema más profundo, la distinción agustiniana entre el "creer algo" y el "creer en alguien". ¿De qué se trata aquí? La fe es una convicción total, pero totalmente diferente de cualquiera otro linaje de convicción. Creer una cosa porque Dios la ha revelado significa creer en alguien no creer algo, y esto es ya una paradoja. Pero la paradoja crece, puesto que la fe es una relación entre un hombre y un Dios. Es preciso pues descender al análisis del acto de fe y de sus estructuras. Así llegamos a la conclusión de que la fe es una "libre obediencia", aunque se apoye y estribe en motivos racionales, subjetivos y voluntarios. Tal es el tema de la primera parte de este hermoso libro. En la segunda parte el autor nos hace ver que en Europa han predominado los motivos racionales, subjetivos, voluntaristas tanto, que la actual "falta de fe" es una mera consecuencia obvia de esta postura racionalista. Por lo mismo, no existe hoy esa "falta de fe", de que se habla, y la prueba la tenemos en las mil formas de superstición y de pseudofe que pululan por todas partes. La fe persiste, sólo que busca nuevas formas y métodos para comprender mejor el mensaje cristiano y el carácter del mundo actual. Es un libro maravilloso, por la modernidad de sus puntos de vista por la crítica que hace de los autores modernos, por la postura filosófica y radical del autor y por su ponderación y ecuanimidad. Un índice de personas, otro de cosas y una presentación esmerada y limpia completan la excelente impresión que nos produce este libro.—L. CILLERUELO.

WETH, R., *Gott in Jesus*, Edit. Chr. Keiser, München 1968, 23 × 15, 330 p.

Nadie ignora el interés que despierta hoy la postura de F. Gogarten. Agradecemos al autor que haya tomado en serio la postura de Gogarten y haya dedicado su atención a estudiar la evolución del pensamiento y su sentido dialéctico o sistemático. El libro tiene tres partes. En la primera se examina la tendencia de la Teología Dialéctica. Es maravilloso comprobar como los problemas actuales no son actuales, sino que se plantean con toda claridad en los neoplatónicos, en San Agustín y en el Seudodionisio la tensión del "deus in nobis" (Unum in nobis, decían los neoplatónicos) y del "Deus extra nos" no es problema nuevo, sino que en San Agustín tiene ya fórmulas estereotipadas: "Deus, intimior intimis meis, etc.". La crítica actual, incluido Gogarten, no ha podido presentar nuevos motivos de reconsideración y por ende todavía hay que apelar a los autores antiguos para orientarnos en un problema tan grave y tan profundo. La solución del problema es un recurso a Cristo. Tal era la solución agustiniana, opuesta al helenismo y a todas las formas medievales de helenismo. Aquí es donde la cultura moderna ha ofrecido nuevos aspectos, en cuanto que cuatro siglos de estudio de la Biblia nos ha llevado a la convicción de que el helenismo nos ha traicionado, dándonos una Biblia que no es la de Cristo y una Iglesia que no es la de Cristo, ya que la "interpretación" tendenciosa e ideológica ha sustituido a una lectura sencilla y obvia. De ahí que la cristología debe estudiarse de nuevo desde sus cimientos bíblicos e históricos, con lo cual es preciso dar un nuevo concepto de la Biblia y de la Iglesia. En la segunda parte, el autor analiza los rasgos fundamenta-

les de la cristología auténtica. Jesús es el Hijo y es el Verbo. En El se funden sin confundirse la humanidad y la divinidad. De este fundamento sale la predicación de Cristo, mensaje de "misterio pascual", en el que la cruz y la resurrección se complementan. Ese mensaje no perderá nunca actualidad, y es el problema actual de la religión. En la tercera parte, el autor nos presenta a Gogarten criticando las tendencias actuales de la cristología. Analizando la incorporación del cristiano a Cristo, hasta que el cristiano llega a sentirse "cristo", según la fórmula agustiniana, es ya clara la crítica que se hace a Schleiermacher, W. Herrmann y Bultmann. La conclusión es gratamente agustiniana en el fondo, en cuanto que a la fórmula elemental "noverim me, noverim Te" se añade la otra "Quaerebam viam... nec inveniebam, donec amplecterer mediatorum Dei et hominum, hominem Christum Jesum". El libro se completa con una bibliografía total de Gogarten y otra bibliografía cultural. Presentamos a nuestros lectores este hermoso libro muy bien presentado por la Editorial.—L. CILLERUELO.

BORNKAMM, G., *Gesammelte Aufsätze*, Band. III. *Geschichte und Glaube*, I Teil, Edit. Chr. Kaiser, München 1968, 23 × 15, 288 p.

Bornkamm nos había ofrecido ya dos volúmenes muy interesantes de estudios bíblicos, uno dedicado a San Pablo y otro a la relación entre antigüedad y cristianismo. Tenemos que felicitarnos ahora de este nuevo volumen que nos ofrece, recogiendo sus artículos en un volumen que se titula "Historia y Fe" para indicar el carácter del libro. Ese título es el del primer artículo que inicia el volumen, pero vale también para los demás artículos, dedicados todos al Nuevo Testamento, y analizados al resplandor de las controversias actuales. De singular importancia es el treinta y uno, doble artículo final, en el que se analiza la teología de Rodolfo Bultman y se nos da un boletín de las discusiones actuales en torno a Bultmann. Es un boletín magistral, que va reflejando las contiendas actuales con mano firme y clara. Muy hermoso e interesante es también el estudio sobre la "Homología socrática y estoica". Celebramos tener recogidos en un volumen todos estos estudios y esperamos otro nuevo volumen que deberá aparecer, pues éste lleva el esperanzador título de primera parte. Nada hay que decir acerca de la parte formal y técnica, ya que Bornkamm es siempre un maestro. La presentación de Chr. Kaiser es siempre limpia y esmerada.—L. CILLERUELO.

MILDENBERGER, Fr., *Theologie für die Zeit*, Edit. Calwer, Stuttgart 1969, 22 × 14, 168 páginas.

Este libro trata de enfrentarse con el problema de la teología actual, que busca responder a los tiempos actuales, sin apartarse de los valores ya consagrados. Se hace un recorrido, desde Gotthold Efraim Lessing hasta Karl Barth, no para presentar un estudio histórico o analítico, sino para ir constatando los criterios que sirven de base para hacer teología. Se demuestra que la teología moderna ha tratado de identificar la teología natural con la sobrenatural, y esto nos ha llevado a la crisis actual. La teología dialéctica reacciona contra la "ilustración", pero no nos ha dado una solución al problema fundamental de la "autoridad", de la que depende todo pensamiento teológico, ni el problema del "Nombre de Dios" (en oposición al "concepto o idea de Dios"), que es "metafísica, no teología". ¿Es Dios un Summum Ens, o es el Padre-Hijo-Espíritu Santo? Quizá es lo mismo o quizá no es lo mismo, ya que el Summum Ens es un concepto filosófico que se deduce por dialéctica, mientras que el problema del "Nombre de Dios es un problema histórico", que se estudia con métodos históricos. Si preguntamos quién es Jahvé, el Dios de Israel, o quien es "Dios el Padre de Nuestro Señor Jesucristo", tenemos que narrar la historia de nuestra fe, pero no tenemos que analizar conceptos filosóficos, propios de los griegos y paganos politeístas. El problema actual consiste en interpretar las relaciones de Dios con el hombre y con el mundo en el espíritu de la reli-

gión cristiana: el concepto de "autoridad" y el concepto del "Nombre de Dios" han de ser aceptados por la teología moderna, si quiere seguir siendo "teología". Este libro es pues muy interesante para todos aquellos que en las actuales circunstancias buscan modos de orientarse, criterios para ir adelante, sin perder los valores consagrados ya por la historia cristiana.—L. CILLERUELO.

HEDINGER, U., *Hoffnung zwischen Kreuz und Reich*, Edit. EVZ, Zürich 1968, 23 × 15, 344 páginas.

La "teología de la esperanza" sigue desarrollándose con profundo interés. Poco a poco vamos olvidando el pasado y el futuro nos preocupa, nos angustia, nos alucina. ¿Qué va a pasar, al fin? ¿Cómo va ser este mundo religioso, que se nos echa encima? El libro que aquí presentamos a nuestros lectores es como uno de esos controles, que se colocan de cuando en cuando en una "producción en cadena", es necesario controlar y comprobar que el montaje se realiza correctamente. Moltmann y Fuchs dieron al tema de la esperanza unas proporciones tan amplias y profundas, que todas las tendencias tienen que preocuparse de este tema. Se trata en definitiva de instaurar y establecer el Reino de Dios en este mundo ¿Pero qué Reino, y qué modo de establecerlo suponemos? Hedinger se enfrenta críticamente con todas las tendencias teológicas que tratan de identificar críticamente el Reino de Dios con la Cruz de Jesús (ligada a la resurrección). Estas entienden la escatología a la luz de la Doxa, de la evidencia de Dios y de la salvación de la criatura, olvidando un poco los conceptos de "paradoja", "incomprensibilidad de Dios" y "pecado". El libro consta de tres partes y un apéndice. La primera parte esclarece algunas de las posturas de los críticos modernos frente a la esperanza, en especial las de Jasper y G. Marcel. La segunda parte analiza la distinción entre "reconciliación" y "redención". En la tercera parte se analiza el "dodo" de la esperanza teológica. La esperanza cristiana tiene que atenerse a la segunda parte de la oración sacerdotal de Cristo y por lo mismo acomodarse al retardo de la Parusía y al problema de la Teodicea. Muchas son las promesas que conserva la tradición cristiana, pero han de ser estudiadas críticamente, en Cristo se realizó ya la reconciliación: si la "redención" total se anuncia para la vuelta de Cristo, queda aún en pie el diálogo con la fe y con la escatología judías. El libro está magníficamente presentado por la Editorial.—L. CILLERUELO.

BERKOUWER, G.-C., *Das Konzil und die neue katholische Theologie*, Edit. Chr. Kaiser, München 1968, 23 × 15, 324 p.

El libro comenzó a escribirse en holandés durante el Concilio pasado. Ya entonces parecía clara al autor, profesor de Dogmática en la Iglesia Reformada de Holanda, la relación entre el Concilio y la nueva teología, cuya influencia en el Concilio era evidente. El tiempo transcurrido ha ido confirmando y precisando las previsiones, como si se tratase de una dialéctica que se anuncia ya desde hace varios años dentro y fuera del catolicismo, dentro de una tendencia ecuménica. El Concilio ha sido un clarinazo, pero sólo ha puesto de relieve lo que existe, no ha inventado nada. En el Concilio se hicieron evidentes las tensiones que existían y desde entonces han adouirido mayor extensión y altura. El autor va analizando las posturas de los mejores representantes de la nueva teología, contrastando críticamente esas posturas, sin polémicas ni oposiciones innecesarias, en un clima templado y comprensivo. El autor no es un estudiante, claro está, y analiza las posturas de los representantes de la nueva teología como un gran maestro que conoce bien las controversias históricas, pero entiende que estos teólogos actuales no tratan de cambiar en ningún punto el sentido de la verdad católica, sino que tratan de profundizar y analizar mejor esa verdad. Así van desfilando punto por punto y capítulo por capítulo, los grandes temas que agobian hoy a los teólogos católicos. Lejos de perder actualidad, la ha ganado.—L. CILLERUELO.

ERNST, J., *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des N. Testaments*, Edit. Pustet, Regensburg 1967, 23 × 15, 338 p.

El autor se había prometido estudiar la figura del anticristo. Pero fue demorando la realización de su propósito y los estudios y fuentes presentados durante los últimos años le obligaron a recoger también otras figuras semejantes y a enfrentarse con los problemas generales de la escatología. De ese modo el libro ha ganado mucho en extensión y profundidad. La obra se divide en cuatro partes. En la primera, se analizan esas figuras de anticristos en los Sinópticos, en la II Thes. y en el Apocalipsis de San Juan. En la segunda, se analizan las fuentes, Daniel, Ezequiel y en general la escatología judía, estudiando también los mitos orientales que pudieron ofrecer material a esa escatología judía. En la tercera, se analiza la apocalíptica precristiana para definir la figura de Satán o Beliar como figuras del anticristo. En la cuarta, se analizan concretamente las doctrinas de W. Bousset y de R. H. Charles, que han sintetizado las doctrinas precristianas en torno al anticristo. De ese modo tenemos en este libro, aunque atiende a la especialidad de los anticristos, una buena introducción a la apocalíptica y a la escatología precristiana y cristiana. Es una hermosa contribución al problema escatológico que nos preocupa hoy de nuevo con insistencia. Una abundante bibliografía y los índices correspondientes completan la obra. La Editorial se ha esmerado en su presentación.—L. CILLERUELO.

SCHAEFER, R., *Ritschl*, Edit. JBC Mohr, Tübingen 1968, 24 × 16, 220 p.

Ritschl dominó en la teología de fines del siglo pasado, pero son muy pocos los que hoy se preocupan de leerlo. Y sin embargo, se debe a él una buena parte de lo que hoy se llama "teología actual". Por eso, este libro que presentamos a nuestros lectores, pretende hacer ver esa coincidencia de muchas de las doctrinas actuales con las que enseñó y lanzó Ritschl en su tiempo, buscando una síntesis entre el elemento fijo y el elemento que varía con los tiempos. Ritschl se encontró entre los fuegos del biblicismo y del liberalismo y nos ha enseñado negativamente a recorrer vías que se han demostrado "muertas", positivamente, a sacar partido de la historia de la teología para progresar en lugar de desviarnos del buen camino. No pensamos que la influencia de Schleiermacher sobre la teología del siglo XIX y del XX se ejerció por medio de Ritschl y de su escuela, empeñada en introducir en la dogmática la experiencia y la historia. Es pues de agradecer que Schäfer haya dedicado un libro entero a establecer con garantías las posturas de Alberto Ritschl y de su influencia en la actualidad. Es una preciosa introducción a la dogmática de Ritschl, indispensable para hablar del famoso teólogo con pleno conocimiento de causa en medio de tantas controversias. Editorialmente, el libro está muy bien presentado y limpio.—L. CILLERUELO.

WERNSDÖRFER, Th., *Die entfremdete Welt. Eine untersuchung zur Theologie Paul Tillichs*, Edit. Zwingli, Zürich-Stuttgart 1968, 23 × 15, 396 p.

El concepto de "alienación" se remonta al siglo XIX, especialmente a Hegel y Marx. Desde entonces ha aparecido una nueva era, pero ese problema ha seguido ejerciendo en la conciencia del hombre moderno su poder y se ha mostrado como una de las realidades más acuciantes de la existencia humana. La teología tiene que tener en cuenta para redactar sus fórmulas la realidad de esa existencia humana y por lo mismo no puede prescindir de ese problema de la alienación, si quiere cumplir correctamente su cometido. Y precisamente fue Paul Tillich quien más se destacó, dentro de la teología occidental, en aclimatar ese concepto de la alienación, en transportarlo al terreno de la sociología y de la psicología y en poner de relieve su valor teológico. En el mundo espiritual de Tillich tiene este problema una densidad, que sobrepasa a toda expresión aislada y que lo convierte en tema inmediato de la existencia. Thietmar, en este libro que presentamos a nuestros lectores, quiere explicar el problema de la alienación en las obras de Tillich, de modo que aparezcan con claridad su sentido y su

valor para el hombre. De ese modo quiere penetrar en el pensamiento de Tillich, el cual, quizá mejor que ningún otro autor, quiso tomar en serio la tensión entre el hombre y el mundo, para superarla.—L. CILLERUELO.

CULLMANN, O., *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, 4.^a ed., Edit. Kreuz, Stuttgart-Berlin 1967, 19 × 11, 78 p.

Esta es una nueva edición de la famosa polémica levantada por Cullmann cuando este folleto se publicó en francés. Desde entonces este folleto, tan pequeño, tiene un valor inapreciable, porque en él adoptó Cullmann una postura extremista, frente a todos los extremismos de carácter helenista, que han dominado en la Iglesia durante dos milenios. Todo cristiano debe leer este folleto, que es como un manifiesto. Sin duda, se trata de un extremismo. Cullmann calla el hecho de la helenización de la Biblia desde el tiempo de los Macabeos. Pero, aun así, adopta una postura neta, que obliga a los demás a ser cautos. Porque los "demás" querían hacernos creer que sus extremismos helenistas eran moneda corriente en tiempo de Cristo. El folleto es una llamada al orden para los cristianos. Por eso debe continuar editándose siempre, para que todos los cristianos vivan alerta y no se dejen sorprender por los "griegos".—L. CILLERUELO.

SCHWARZ, R., *Vorgeschichte der reformatorischen Busstheologie*, Edit. Walter de Gruyter and Co., Berlin 1968, 23 × 15, 350 p.

Tenemos ante nosotros un libro muy interesante y muy discutible al mismo tiempo. Interesante, porque habla de la virtud de la "penitencia" desde San Agustín hasta Lutero, con un método que quiere ser al mismo tiempo histórico y doctrinal. Discutible, porque hombres como Agustín de Hipona, Gregorio el Grande, Bernardo de Claraval, Guillermo de Alvernia, Gabriel Biel, la Dovotio Moderna, la teología monástica medieval, Martín Lutero y sus contemporáneos, pertenecen a mundos tan diferentes, que todo se hace cuestionable, mientras no se describan esos mundos cerrados a los que pertenecen los grandes hombres. El trazar una dialéctica interna entre esos grandes hombres es, pues, siempre muy discutible. Pero la parte positiva que el autor aporta supera con mucho todos los inconvenientes que pudieran alegarse. En primer lugar, porque nos reúne una documentación rica y fehaciente; eso es definitivo para todos los autores citados, exceptuado Agustín. Y la razón es que Agustín pertenece a un mundo antiguo y no medieval, por lo que su "penitencia" es un detalle mínimo de un mundo que debería ser expuesto en su conjunto: por eso resulta una falacia citar a Agustín cuando se estudia a Lutero, ya que son dos mundos perfectamente independientes e incommunicados, a pesar de las fórmulas comunes, a veces literales. Lutero no tiene nada que ver con San Agustín o con Plotino o con Platón, ya que es un medieval, cuyo primer ascendiente sería en todo caso Boecio. No obstante eso, es muy útil el estudio que nos presenta el autor sobre la virtud de la penitencia en Agustín; no se contenta con citas de segunda mano, sino que emprende un estudio original y sincero. Pero en segundo lugar, el libro es muy interesante, porque el autor da los autores prehistóricos (para él se trata de Lutero) como "predecesores" tan solo; no estudia a esos autores como tales, sino como supuestos "predecesores" y de ese modo, sin definir concretamente a esos grandes hombres, nos enfrenta con el problema moderno de la virtud de la penitencia, esclarecida a la luz de una tradición rica y venerable. A los "predecesores" se dedican siete capítulos y a la postura luterana se dedican los tres últimos capítulos. Finalmente, una tercera ventaja es el acompañamiento científico y bibliográfico con que el libro viene enriquecido y garantizado. Dentro del tema es una aportación muy estimable a la teología de la Edad Media y sobre todo al estudio de la vida monástica en la Edad Media. Pero por eso mismo, tiene el libro un gran valor para la actualidad. Bastará recordar el libro de Camús, *La caída*, para hacer ver que el tema de la "penitencia" es sumamente actual en una época como la nuestra en la que todos queremos ser jueces y nadie

quiere ser "penitente". El libro está hermosamente presentado por la Editorial.—L. CILLERUELO.

AUGUSTIN, W., *Diskussion zu Bischof Robinson "Gott ist anders"*, 2.^a edic., Edit. Chr. Kaiser, München 1965, 20 × 13, 224 p.

Augustin Walter había reunido en este libro una serie de estudios sobre Robinson, dentro de los ambientes inglés, holandés y alemán, añadiendo algunos otros sobre las posibilidades de llevar adelante la discusión con Robinson, es decir, que también en el ambiente alemán era conveniente informar a la opinión sobre la discusión en torno a Robinson, aunque los alemanes tengan una mejor información sobre Bultmann, Tillich y Bonhoeffer, cosa que no acontece en otros países. El libro se ha vendido bien y la segunda edición mantiene la misma actualidad. Robinson no tuvo la pretensión de ser original, pero puso muy bien el dedo en la llaga. Nos guste o no nos guste, tendremos que seguir discutiendo con Robinson. Por eso este libro, lejos de perder actualidad, la va adquiriendo cada día.—L. CILLERUELO.

BUREN, P. M. van, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*, Edit. Zwingli, Zürich-Stuttgart 1965, 23 × 15, 192 p.

Este libro, traducido por Karl Huber, fue publicado en inglés con el expresivo título *The secular Meaning of the Gospel*. La relación entre "secularismo" y "Evangelio" se ponía sobre el tapete con un relieve extraordinario. ¿Cómo puede un cristiano, que es al mismo tiempo un ciudadano secular, entender o interpretar el Evangelio de un modo secular? El autor partía de la postura de Bonhoeffer y trataba de reflexionar, no sólo sobre la historia de las fórmulas teológicas, sino también sobre las discusiones actuales. La traducción alemana demuestra el éxito del libro en inglés. No sólo se enfrenta con la historia y con la doctrina, sino también con la filología, con la filosofía y las posturas modernas de la crítica. Y por su claridad lleva ventaja en muchos aspectos al libro de Robinson, que apareció como una chispa en el cañaveral. Buren lleva la lógica con pulso seguro y firme: todo se le puede discutir, pero es indudable que toma en serio las cosas. Quizá muchos europeos, al ver que se anuncia un creciente interés por los problemas terrenales y un decreciente interés por los grandes problemas metafísicos, pretenda denunciar un positivismo americano, una americanización de lo teológico, en todo caso, eso podría discutirse. Pero es indudable que el libro ilumina muy bien la situación actual y permite al lector discutir con conocimiento de causa los problemas actuales de la teología.—L. CILLERUELO.

VISSERT HOOFT, W. A., *Die ganze Kirche für die ganze Welt*, Band 1, Edit. Kreuz, Stuttgart-Berlin 1967, 22 × 14, 314 p.

Presentamos aquí a nuestros lectores el primer tomo de una selección de trabajos del Secretario General del Consejo Ecuménico de las iglesias. Su interés, lejos de decaer, aumenta con el tiempo. Vissert Hooft fue un excelente predicador, un teólogo profundo y científico, un buen amigo y crítico de las figuras ecuménicas más representativas, de los políticos y de los artistas. Pero tuvo siempre un corazón universal, consciente de la unidad fundamental y moderna del mundo. Su mirada abarcaba al mundo entero y por lo mismo su iglesia era única, universal. Cuando pronunciaba el término ecumenismo, no pensaba sólo en las iglesias, sino en la unidad y unicidad de la humanidad, con todos sus pueblos, razas e individuos. La Iglesia no debe nunca convertirse en pluralidad de sectas rígidas y cerradas, sino que debe unificar al mundo, superando los grupos y naciones. Esta colección de estudios que aquí presentamos es una prueba documental de primer orden para la historia y para la doctrina del ecumenismo. Aparece aquí, no una iglesia instalada cómodamente en la paz, sino una Iglesia que lucha siempre para que se haga la paz, una Iglesia que nos empuja a supe-

rar los frentes y las fronteras, una Iglesia que no hace política, pero que tiene un modo político de predicar que interesa a todos los individuos, grupos y naciones. La presente edición editorial es inmejorable.—L. CILLERUELO.

MIET, D., *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa, in der deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Edit. Pustet, Regensburg 1969, 22 × 14, 336 p.

El subtítulo de este libro dice "investigaciones sobre la estructura de la vida cristiana", lo cual anuncia la pretensión de este libro, que va más allá de lo que promete. En realidad es un libro maravilloso como introducción a un estudio completo de la vida cristiana. El libro se compone de tres partes. En la primera, se hace un estudio de la vida activa y contemplativa en el Nuevo Testamento, pero desde sus aspectos filosófico, teológico, escatológico: de este modo se nos da una filosofía y una teología fundamentales sobre el concepto de "ideal" o de "modelo". Se nos ofrece luego el estudio de la tradición cristiana que trata de organizar una doctrina del ideal o del modelo, ya en la edad antigua (Agustín), ya en la Edad Media. En la segunda parte, se exponen las líneas fundamentales de la predicación en torno al modelo de unidad entre vida activa y contemplativa. Hallamos aquí una exposición de la doctrina de Eckhart, como no la habíamos visto nunca. Algunos puntos, como la "centella del alma", son sumamente hermosos y todavía deberían ampliarse con algunas referencias a San Agustín y a los neoplatónicos. El autor se mantiene en una profundidad discreta y ejemplar, sin caer en las ramplonerías de los que denigran al maestro Eckhart. Es una de las más completas, profundas y claras exposiciones de la doctrina del gran maestro alemán. La tercera parte se dedica a Taulero. También aquí se cita la superficialidad y los problemas son tratados profunda y extensamente. En suma, es una delicia hojear este libro, que en apariencia está consagrado a Eckhart y Taulero y en realidad está consagrado a los problemas más profundos y fundamentales de la vida cristiana y de la vida humana. Es un verdadero solaz para el espíritu y una información verídica, frente a tantas deformaciones y frivolidades como se escriben sobre los grandes místicos alemanes. La presentación editorial es esmerada.—L. CILLERUELO.

VACA, C., *Unidos en Cristo*, Edit. Religión y Cultura, Madrid 1968, 19 × 14, 1.124 p.

Considero como un gran honor para mí hacer la presentación de este libro a nuestros lectores. No puedo hacer crítica del mismo, ya que me he sentido tan ligado a su suerte desde hace ya veinticinco años, que es para mí una suerte de sobrino, uno de esos familiares cuya presencia nos evoca siempre nuestra historia. Ya en diferentes ocasiones me referí a los tomos independientes de meditación que el P. Vaca iba publicando y tomando como tema la Regla de Agustín de Hipona. Pero ahora aparece toda la obra junta, ligeramente corregida (yo hubiese deseado modificaciones más profundas, pero comprendo la dificultad de la tarea radical), unificada, editada en un hermoso volumen en papel biblia y no puedo disimular mi gozo. Me da la impresión de un familiar, al que ya vemos bien colocado en la vida y que ya nos invita a alabar a Dios por sus "misericordias" definitivas. Es el gozo del que ya "tiene casadas las hijas". El libro tal como yo lo deseaba, está ya ahí, lo tengo delante de mí y esto me enorgullece. Vuelvo la vista atrás hasta el momento en que el P. Vaca y yo, hace veinticinco años, nos preguntábamos quién había escrito la Regla de San Agustín y qué diablos quería decir la Regla de San Agustín. Hoy estamos ya al corriente. Y resulta que ahora nos encontramos con una generación demasiado preocupada de sí misma, como acontece en las épocas de crisis, demasiado adolescente, demasiado interiorizada, que no tiene tiempo para meditar en lo que dijo San Agustín. El libro del P. Vaca va a pasar un poco desapercibido en estos momentos. Pero eso no importa: el libro está ahí. Pasará esta generación, que pronto se hará "vieja" (ya casi lo es) y vendrá otra más objetiva, más serena.

menos "anti", más independiente, más original. Y entonces este libro será un auténtico libro de meditación sobre la Regla de San Agustín, que habrá eclipsado definitivamente a aquellas "meditaciones" o "payasadas" que se escribían hace veinticinco años sobre la Regla de San Agustín, y que el P. Vaca y yo deplorábamos con amargura. Felicitamos pues al P. Vaca y a la Editorial por haber llevado a buen término uno de los buenos propósitos que concibieron los jóvenes del tiempo de la guerra española. Ojalá sirva de estímulo y desafío a los jóvenes de otros tiempos.—L. CILLERUELO.

BÜSSER, F., *Das katholische Zwinglibild, von der Reformation bis zur Gegenwart*, Edit. Zwingli, Zürich-Stuttgart 1968, 23 × 15, 424 p.

Libros históricos como este son siempre de la mayor utilidad; suscitan polémicas, pero obligan a todos a ser correctos y honrados con el prójimo, sea éste quien sea. Hace ya treinta años que Guggisberg publicó un libro sobre la "imagen que los protestantes se habían hecho de Zwingli al través de los tiempos. Ahora corresponde a Büsser precisar la imagen que se han ido haciendo los católicos. El autor va siguiendo a todos los autores católicos que se han ocupado de Zwingli y va enjuiciando de nuevo sus juicios. Asusta ver la cantidad de material que el autor ha tenido que buscar, reunir y ordenar. Asusta también el trabajo ímprobo que se ha impuesto para sistematizar de algún modo los juicios, reduciéndolos a rasgos fundamentales: Zwingli teólogo, hombre, político, etc. La conclusión no sorprende a nadie: si el protestantismo se forjó de Zwingli una imagen problemática y discutible, era normal que los católicos se forjaran una imagen todavía más discutible y más problemática. Con pocas excepciones, Zwingli fue considerado como hereje detestable. Esta frivolidad de juicios obliga hoy, dentro de nuestro ambiente ecuménico, a revisar un poco la historia, para adquirir una información exacta de quién fue Zwingli, cortando así la cadena de los que copian sin cesar a sus antecesores, sin averiguar nunca cuál es la verdad y cuál es la mentira. Para los católicos este libro puede servir de meditación, ya que con frecuencia juzgan a los Reformadores desde una Contrarreforma, y no entran en las angustias y tremendo dolor con que estos llamados "reformadores" trataron de ver claro en la situación del cristianismo en medio del mundo".—L. CILLERUELO.

ROSENKRANZ, G., *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*, Edit. Francke, Bern 1967, 18 × 11, 328 p.

Si el Ecumenismo de las iglesias cristianas es considerado hoy como signo de los tiempos, como tendencia a la unidad del mundo, nadie podrá extrañarse de que muchos estudiosos actuales se pregunten si no hay que aspirar a una religión universal y única, propia de nuestros tiempos. Las distancias entre los continentes y las civilizaciones se han acortado y casi anulado. La unión entre cristianos y no cristianos se hace cada día más estrecha en el mundo, y la unidad despierta en todas las inteligencias suspiros de concordia. Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia ha abierto sus brazos a todos los pueblos y a todas las religiones, dejando abierta siempre la esperanza de la salvación para todos los hombres, ya que todos tienen derecho a pertenecer a la Iglesia y quizá pertenecen ya a ella sin saberlo. Un libro como este, documentado y científico se lee con acidez y con gran provecho, ya que nos hace vivir esta terrible hora actual, en la que nos acercamos a la unidad del mundo, y todos tenemos miedo de lo que significa en el fondo esta terrible palabra, que en el fondo es el anhelo de todo corazón humano.—L. CILLERUELO.

BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, Edit. Kaiser, München 1967, 23 × 15, 1.218 p.

Aunque este libro lleve el subtítulo de "biografía" es en realidad un libro de teología. La importancia actual de Bonhoeffer y la importancia de las cir-

cunstancias en sus ideas son dos problemas del mayor interés en la situación actual de la teología. Y ambos problemas quedan satisfactoriamente cumplidos en esta maravillosa biografía, no sólo de Bonhoeffer, sino de nuestra actual situación teológica. Es una biografía tan detallada, que tiene ya puntos de contacto con los métodos de la novela, y esto satisface enteramente a los lectores, cosa rara en las biografías, que siempre pecan de incompletas e insatisfactorias. Por otra parte la situación de Bethge da un interés vivísimo a su biografía; no se trata de un estudioso o de un espectador, sino de un "alter ego" de un Bonhoeffer redivivo hasta cierto punto. Nos ha ofrecido todo el inmenso material que tenía a su disposición, y además, el inmenso arsenal de problemas que constituyeron el ambiente espiritual del gran Bonhoeffer, y finalmente, pone de relieve las circunstancias históricas hasta un punto dramático en que nos obliga a todos a ponernos la mano en el corazón antes de pronunciar ninguna sentencia o crítica. El servicio que el autor ha prestado a la actualidad y al futuro es inmenso y no puede exagerarse nunca en esta época en que cada cual se libera de los problemas angustiosos con cuatro simplificaciones tontas. Bethge ha asumido la responsabilidad de entregarnos el testamento o herencia doctrinal de Bonhoeffer, pero nos lo ha entregado todo con alma, con serenidad, sin pronunciar maldiciones contra nadie. Ha conocido a los perseguidores políticos y a los perseguidores doctrinales, pero no quiere juzgar a sus jueces. El libro es un modelo de sensatez y amplitud ecuménica. En algunos momentos puede suscitar fuertes polémicas, como es obvio, pero no tiene ningún carácter polémico ni animosidad anticristiana. Yo pienso que todos los teólogos, filósofos y controversistas actuales deberían tener siempre a su disposición este libro, quizá aprendieran en él algo que pocas veces se halla en los libros, la lección de la vida auténtica, por desgracia, muchos teólogos no viven una vida auténtica, y no saben nada de las angustias que tienen que afrontar los hombres de acción, que no pueden ya detenerse y que tienen que actuar sobre la marcha.—L. CILLERUELO.

BONHOEFFER, D., *Gesamelte Schriften*, 4 tomos, Edit. Chr. Kaiser, München 1965, 19 x 12.

Tomo I: Caryas a E. Sutz; beca a América; Secretario de las Juventudes de la Unión Mundial; Conferencia de Fano (1934); Ecumenismo (1935-1937); estudio de América (1939); contactos durante la guerra (1941-1942); traducciones y reflexiones inglesas.

Tomo II: El drama eclesiástico: los comienzos (1933); la Confesión de Bethel; Inglaterra (1933-1935); los defensores críticos de la Iglesia "confesional" (1935-1939); la guerra (1940-1943); los cinco primeros cursos en Finkenwalde (1935-1937); vicariatos unidos de Köslin y Schlawe; la unión disuelta (1940-1942).

Tomo III (1966): Cartas (1928-1942); en el camino de la docencia (1927-1930); trabajos en el Seminario de la Unión Teológica (1930-1931); críticas de libros (1930-1932); profesor en la Universidad de Berlín (1931-1933); actividad (1931-1933); profesor en el seminario de las iglesias confesionales (1935-1937); artículos sobre el Consejo de los hermanos (1939-1942); estudios sobre la Ética.

Tomo IV: Predicaciones y Exposiciones; predicaciones de Berlín (1931-1933); prédicas de Londres (1933-1934); proyecto del seminario de Finkenwalder (1935-1937); homilías de Finkenwalder (1935-1939); trabajos sobre la Biblia en Finkenwalder (1935-1938); sermones de Finkenwalder (1935-1939); exposiciones durante la guerra (1939-1942); exposiciones del calabozo de Tegel (1944).

La obra va iluminada con excelente fotografías y apéndices. Conste ante todo que no somos fanáticos de Bonhoeffer. Nos molesta ante todo su "racismo nórdico" (y que perdonen los ingleses, alemanes, suizos y suecos); los latinos creemos que Bonhoeffer, a pesar de todo, es racista. Comenzó su carrera apos-

tólica en Barcelona y lo único que vio en España fue las "corridas de toros". Nos molesta también su aire doctoral y técnico, eclesiástico o clerical, como quiera que se diga: vivió siempre en un ambiente clerical y sus reacciones, incluidas las doctrinales, son, a pesar de todo, "clericales". Nos molesta en tercer lugar el espíritu de su "ecumenismo", ya que parece tratarse de una confederación de tribus nórdicas, a las que tendremos que subordinarnos las razas e iglesias inferiores, las iglesias de latinos y de negros. Bonhoeffer no es para nosotros un ídolo.

Pero su personalidad nos subyuga. Entiéndase bien, no nos subyuga Bonhoeffer, sino su personalidad. Era alemán, pero tuvo que vivir entre ingleses, suizos, suecos y norteamericanos (entre las razas inferiores anduvo, pero no vivió); de ese modo pudo superar el ridículo "nacismo hitleriano" con mayor facilidad que otros alemanes. Era protestante, pero tuvo que contemplar horizontes no protestantes, tuvo que superar en cierto modo los "antis" y hablar en cristiano. Finalmente, fue un hombre de acción, y tuvo que enfrentarse definitivamente con la vida moderna y actual, dar la cara, salirse de las atmósferas etéreas de la teología y "echarse a la calle"; se echó a la calle y vio que no es lo mismo hablar en un iglesia o en una cátedra, que hablar en una trinchera o en un complot; en una palabra, tuvo que contemplar de cerca a los "hijos de las tinieblas" y avergonzarse de la cobardía y de la miseria espiritual de esos hijos de la luz, que nunca se comprometen, y que buscan por todas partes "compañías de seguros". Por todo esto hallamos perfectamente justificada la inmensa devoción de una buena parte del pueblo cristiano hacia un hombre que se destacó y se "tragó la muerte", según la expresión colorista de Santa Teresa de Jesús. Este hombre fue un santo. Pero no todos los santos tienen suficiente talento para decir al mundo el mensaje de su santidad. Bonhoeffer es un caso especial. Es, por decirlo así, un "padre de la Iglesia", si nos atenemos al concepto tradicional de "padre de la Iglesia". Aunque sus "Obras completas" vayan mucho más allá de su vida individual, es preciso que comencemos por leer sus obras a la luz de su vida personal, si realmente queremos descubrir a un "padre de la Iglesia" en nuestros días. Pero también es cierto que, si leemos detenidamente su vida, su biografía, y si somos capaces de ver la vida moderna, esta personalidad, esta lucha de Bonhoeffer con su circunstancia temporal y local, nos da exactamente a un "padre de la Iglesia" futura. Y con eso está hecho, creo yo, su mayor elogio.

Las Obras Completas van dirigidas por Eberhard Bethge, y con esto quedan bien recomendadas. Bethge es el "alter ego" de Bonhoeffer; suponemos que el mismo Bonhoeffer hubiese publicado sus obras como lo está haciendo Bethge, o quizá con menos independencia. Y por de pronto, lo más interesante es el material que se nos ofrece: es una inmensa cantera para los estudios futuros sobre la religión cristiana y sobre todo en el terreno de la intimidad, de las cartas familiares y amistosas, de las confidencias alegres y de los artículos apresurados, cuyo conocimiento se nos escaparía, si no existieran estos cuatro tomos. Faltan todavía algunos puntos concretos, que quizá en el futuro nos proporcionará el mismo Bethge, pero lo que nos ha ofrecido es ya un monumento de sabiduría, de cordialidad, de religión y de amistad.

Esa colección general de escritos de Bonhoeffer no perjudica a las obras que el mismo Bonhoeffer publicó y que corren ya por las librerías de un modo independiente. Ahora bien, sin esos escritos de conjunto las otras obras publicadas por Bonhoeffer han de ser leídas con mucha precaución. Como en el caso de Agustín, de Lutero y de otros grandes hombres, hay que contar con una evolución del pensamiento. Cuando se da una cita, es preciso poner entre paréntesis la fecha de esa cita, ya que en otro caso se trata de una falacia inadmisibles. Por eso estos escritos reunidos son indispensables para hablar de Bonhoeffer, para determinar el sentido concreto de su pensamiento en una fecha determinada.

Sobre el precioso contenido de las obras, tanto desde el punto de vista de las teorías cristianas, como desde el punto de vista de la relación entre esas doctrinas cristianas y la situación del mundo moderno, no podemos realmente concretar. Sería cosa de escribir todo un tratado. Lo único que debemos ponderar aquí es el carácter de "situación", esa relación terrible entre el Evangelio y la historia

actual, entre doctrina y vida, entre ideologías y realidades, entre la eternidad y el tiempo.

Es posible que algunos cristianos queden escandalizados al comprobar que estos escritos reunidos nos dan la visión de un pensamiento torturado, quizá pesimista, que no aparece en las obras públicas y oficiales, que parece significar la "victoria del mundo" sobre el cristianismo. De hecho, he oído personalmente a un pastor protestante decir: "desegañémonos, el mundo nos ha vencido". Esta puede ser otra teoría, pero no refleja bien el pensamiento de Bonhoeffer. El mundo vence sólo a los cristianos flojos, cobardes o desorientados, pero no vence nunca a quien se "traga la muerte", como Bonhoeffer.

En suma, felicitamos al autor y al editor, que han sabido dejar a nuestra disposición un material precioso, que en el futuro va a jugar un gran papel. La presentación de los volúmenes es inmejorable.—L. CILLERUELO.

BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung*, Edit. Kaiser, München 1966, 19 x 12, 332 p.

Se trata de una colección de cartas y poesías en la que se recoge la última parte de la vida de Bonhoeffer, la madurez total y definitiva. El mejor elogio de la obra será decir que viene publicada y dirigida, e incluso introducida, por Eberhard Bethge. Se trata del período en que Bonhoeffer permaneció en la prisión de Berlín. Representa así una suerte de diario íntimo de un cristiano que se prepara para el martirio, fiel a Cristo hasta el fin, pero despegado ya de esa literatura "martirial" que promovieron los donatistas y otros extremistas. Bonhoeffer ve venir la muerte con cierto humorismo moderno, disculpando hasta cierto punto a los perseguidores, acusando hasta cierto punto a los cristianos, contemplando esta extraña y maravillosa situación moderna con un aire admirativo e ingenuo, para decirnos a continuación un mensaje que nos hiela la sangre y nos deja petrificados, porque no nos oculta la gravedad de nuestras responsabilidades cristianas. ¿Cuál es nuestra responsabilidad ante el mundo y ante nuestro tiempo? ¿La hemos cumplido en un pasado reciente? Desde luego que no, y las pruebas están a la vista. ¿La aceptamos y cumplimos actualmente? A cada uno le corresponde contestar a esta pregunta, según su clarividencia o según su estupidez consuetudinaria. Pero las dos preguntas quedan ahí, en el aire, para excitar a los hombres nobles y sinceros (todavía los hay) a que contesten, no de palabra, sino con su vida, con su entrega, con su martirio, si hace falta. Es uno de los documentos más importantes de nuestro tiempo. Bonhoeffer en su cárcel, tiene algo de la aureola de San Pablo; sólo que es un hombre de nuestro tiempo, es decir, un hombre discutible, no canonizado todavía.—L. CILLERUELO.

VANDEBROUCKE, F., *Moines: Pourquoi?*, Edit. Duculot-Lethielleux, Paris 1967, 18 x 12,5, 252 p.

Hasta las Ordenes de vida contemplativa o monástica han tenido que respirar la atmósfera de renovación postconciliar. Nadie se ha visto libre de tener que replantear su situación de persona sagrada para ver hasta qué punto es necesaria una adaptación a los tiempos que corremos actualmente. ¿Cómo nos las arreglaremos para situar a las Ordenes religiosas en el terreno del espíritu del evangelio y de los fundadores? El autor ha querido presentar o recordar las grandes líneas fundamentales que son todavía válidas y que pueden significar aún hoy un aspecto de la vida del pueblo de Dios. Es evidente que se necesitarán unas orientaciones nuevas para una mejor presencia de la vida monástica entre los fieles; no hay por qué cerrarse a ellas siempre que la renovación personal, más importante que la institucional, dé un sentido a la vida monástica que pueda ser un testimonio auténtico de una presencia de Cristo en el mundo. Esto es lo que ha intentado hacer ver el autor de esta obra.—F. CASADO.

HIRSCHBERGER, J. - DENINGER, J. G., *Hombre, Dios, Revelación*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 21,5 x 13,5, 311 p.

La presente obra es el fruto de colaboración de nueve autores sobre otros tantos puntos relacionados con el hombre o la fe. Se divide el volumen en tres partes perfectamente homogéneas, que responden en su temática al título completo de la obra.

En la primera parte es situado el hombre, ante todo, como ser espiritual, portador de valores y partícipe de la verdad. Son estos tres artículos tratados fundamentalmente a partir de la filosofía, aunque no se eluden en ciertos momentos los puntos de contacto con la teología y su relación con las ciencias humanas.

El segundo apartado integra dos trabajos de tema capital: las pruebas de la existencia de Dios y la discusión en torno a la idea de creación. El primero corre a cargo de J. Hirschberger. Trata el autor de marcar las dos líneas claves que corren a lo largo de toda la historia de la filosofía, y dan impronta propia a cada una de las pruebas de la existencia de Dios. La solución, en el otro artículo, del conflicto ciencia-fe en la problemática de la idea de creación, se resuelve por el deslindamiento de campos de las respectivas ciencias que las contienen.

Por fin, la tercera parte, más heterogénea, trata temas tan actuales como conciencia, libertad religiosa y laicado. Es de alabar de varios de los artículos de la obra, la gran visión histórica de conjunto que se ha logrado. Si hubiéramos de definir el presente libro lo haríamos como "una reflexión filosófico-teológica acerca del hombre y la fe, para salvar la trascendencia de valores y verdades".
A. REMESAL.

RIDEAU, E., *El pensamiento de Teilhard de Chardin*, Edit. Península, Barcelona 1968, 20 x 13, 552 p.

Teilhard sigue adelante a pesar de las contrariedades que ha sufrido en su obra. Hoy día, aunque queda camino por recorrer, está saliendo mucha literatura, también controversias, lo cual aclara cada vez más su pensamiento. Este intento por comprenderlo mejor está trayendo sus frutos, de manera que está siendo aceptado, en su mayor parte, por bastantes creyentes y no creyentes.

Uno de estos esfuerzos lo encontramos en esta obra de Emile Rideau, amigo de Teilhard, que según confesión propia le ayudó personalmente.

Hasta ahora los libros salidos acerca de Teilhard han sido estudios sobre algunos puntos; en cambio éste quiere hacer "un estudio global y sintético" que reúne la totalidad de los aspectos de lo real tratados por el sabio jesuita.

Realmente es un trabajo loable el de Rideau, pues el sistematizar un pensamiento y hacer una estructuración coherente, unificada, de los ensayos múltiples que nos ha dejado Teilhard es algo muy difícil.

Consta de siete capítulos y un apéndice: 1) Influencias recibidas; 2) La intuición y el proyecto; 3) Una fenomenología de la historia; 4) Cosmología; 5) Antropología; 6) Teología; 7) Espiritualidad.

Cada aspecto está tratado con objetividad, se percibe un estudio riguroso y científico, pretendiendo ser lo más fiel posible.

Es de destacar la abundancia de notas al final de cada capítulo. El autor conoce bien todo lo salido acerca del pensamiento de Teilhard.—A. CALLEJA.

SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre —Ensayos teológicos—*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 18,30 x 11,30, 362 p.

En la Iglesia de Cristo se está desarrollando una tendencia hacia el mundo, y, a su vez, en el mundo, un movimiento hacia la eclesialidad. Es decir, parece que hay una convicción de que nuestra salvación se hará "salvando a nuestro pueblo", actuando en el mundo un cristianismo. Una vida de fe extraña al mundo, al margen de los sufrimientos y de las alegrías de los demás, es cada vez

más incomprensible. La práctica de nuestra fe habría de hacerse más fuera que dentro de la Iglesia. No se puede correr el riesgo de abandonar la problemática del mundo en manos de los que no creen. Un cristianismo aislacionista es hoy, más que nunca, incomprensible. También hoy de una manera particular se cree necesario cristianizar las estructuras humanas y mundanas. La dimensión vertical exige la horizontal. Hasta el lenguaje religioso tendrá que permeabilizarse de "profanidad". ¿Que hay peligro en que un humanismo ocupe el lugar de lo eclesial? No cabe duda. De ahí la necesidad de descubrir el auténtico rostro de una iglesia eficazmente encarnada en la humanidad.

En este volumen se recogen una serie de artículos sucesivamente publicados por el P. Schillebeeckx a partir de 1958 y que se centran sobre los principios fundamentales que dominan las relaciones entre Dios y el hombre. El primer capítulo, titulado "Revisión de Dios", nos invita a una seria reflexión sobre nuestra postura frente al concepto de Dios. ¿Acaso no hemos deformado la imagen de Dios ayudando así a la formación del ateísmo? Sería necesaria una presentación nueva de Dios, de un Dios cuya trascendencia no ha de tener sentido sino en la immanencia respecto de este mundo: en Cristo en primer lugar, y, después, en el mundo. El segundo capítulo, "En busca del Dios vivo", se ocupa de precisar en qué terreno la teología ha de entrar en contacto con la realidad de Dios: ¿en lo incomprensible como lugar propio de Dios? ¿Acaso se le perjudica con la secularización que poco a poco se ha llevado a cabo? La realidad de Cristo, Dios viviente, será "el locus theologicus" que nos mostrará al Dios viviente. En el tercero, "Humanismo no religioso y fe en Dios": ¿nuestra existencia como hombres exige el abandono de toda religiosidad?; o, de otra manera, ¿la fe en el hombre sustituirá la fe en Dios? El capítulo cuarto está dividido en dos partes, la primera, dedicada a una presentación del "Sincero para con Dios", del famoso Robinson, en sus líneas generales y con aclaraciones ulteriores; en la segunda el autor nos ofrece una visión personal del problema de la secularidad cristiana, pero en el seno de la gracia. El hombre-en-el-mundo tiene, es verdad, dimensión horizontal, pero con una originación vertical que le trasciende y que anima la tendencia horizontalmente y que ha de traducirse en Iglesia de Cristo como en una verdadera comunidad de amor. En el capítulo V nos descubrirá el autor la grandeza del hombre, ese ser arrojado-en-el-mundo, pero no desarraigado. La dimensión vertical le impulsará y posibilitará para el diálogo con Dios, y, en la realización en sí de la gracia, se hará, a semejanza de Cristo, hombre auténtico. En consecuencia, en el capítulo VI se examina la relación de Dios con el hombre como providencia de éste: erróneamente será considerada la providencia como auxilio para los casos desesperados. Hay una solicitud personal de Dios para con el hombre, interesándose por nuestra vida, teniendo como finalidad nuestra salvación pero respetando nuestra libertad. La providencia de Dios "tiene como fin nuestra libre aceptación de la comunidad de vida con él". La gran preocupación de Dios "no consiste en que cumplamos efectivamente esto o aquello, sino en que lo hagamos libremente y por amor". Esa providencia no excluye la iniciativa humana, sino que la suscita. Por parte nuestra entraña una fe en nuestra asociación a la obra creadora y salvadora del Dios vivo. Finalmente, en el capítulo VII se relaciona al Dios de amor con la norma moral de la obra humana. Se examinan aquí las tres orientaciones de la ética de situación: existencialista, atea y teísta, para terminar con unas reflexiones sobre las perspectivas ulteriores sobre la importancia de las normas objetivas y la necesidad de la creatividad de la conciencia y del sentido de las responsabilidades personales.

La obra es interesante por la nueva luz en que se pueden considerar problemas que son de suma importancia actual, y que pueden contribuir a una mejor comprensión de la verdad de nuestra fe.—F. CASADO.

Ciencias Morales y Derecho Canónico

PIERRE DE FALCO, *Questions disputées ordinaires*. Editées por A.-J. Gondras. *Analecta Maedievalia Namurcensia*, 22, 23, 24. Edit. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1968, 3 vols., 25 × 17, 332, 293 y 275 p.

La obra de Pedro de Falco, conocida hoy en día, está contenida en dos quodlibetos y veinticinco cuestiones disputadas. Estas últimas son las editadas críticamente en estos tres volúmenes por A.-J. Gondras sobre la base de los manuscritos de Asís, Burdeos, Brujas, Cesena, París, Tolouse y Vaticano.

El orden de las cuestiones es el seguido no por el autor sino por la tradición manuscrita, lo cual, si bien no altera el contenido doctrinal de la obra, influye a veces negativamente sobre el texto mismo y sobre su integridad.

El primer volumen comprende las primeras ocho cuestiones, relativas al objeto y naturaleza de la teología y al conocimiento e ideas divinas. El segundo (cuestiones IX-XVII) trata de la caridad, de la gracia de Cristo, de los atributos de Dios, de la voluntad humana y de la felicidad del cielo. El tercero (cuestiones XVIII-XXV) se refiere a la eternidad y su medida, al ser *Cuerpo de Cristo*, a los ángeles y a la bondad natural.

La importancia del lugar ocupado por Pedro de Falco en la sucesión de los maestros de la escuela agustino-bonaventuriana ha sido ya suficientemente resaltada por Dom O. Lottin. Sus *Questions disputées* denotan un profundo estudio de las tesis sostenidas por la escuela agustiniana y, al mismo tiempo, una adhesión firme a los puntos claves de la escuela bonaventuriana. Pedro de Falco es un pensador original e informado, que no se contenta ni con la polémica barata ni con un eclecticismo fácil.—P. RUBIO, OSA.

MEIJERS, E. M., *Etudes d'histoire du droit international privé*, Edit. Centre National de la recherche scientifique, Paris 1967, 25 × 16, 178 p.

Eduardo Meijers (1880-1954) ha dejado una gran obra jurídica, aunque dispersa en mil artículos y publicaciones. Muchos de sus trabajos sobre derecho moderno han sido publicados con antelación en tres volúmenes, bajo el epígrafe general de *Etudes d'histoire du droit*. No se dio cabida en ellos, sin embargo, a algunos estudios sobre derecho internacional. Su original estaba en holandés y era necesario más tiempo y mejor preparación para ponerlos al alcance del público. El *Centro Nacional de Investigación Científica* de París encomendó la tarea a Timbal y a Metman y ellos, con la competencia acostumbrada, como jurista el primero y como paleógrafo el segundo, han respondido perfectamente a la encomienda, poniendo en las manos de los historiadores y juristas dos nuevos trabajos de Meijers, cuyos títulos suenan así: *Aportación francesa y de los Países Bajos a la historia del derecho internacional privado durante los siglos XIII y XIV y Nueva aportación a la formación del principio de realidad (consuetudo terrae)*. Naturalmente, algunos de los conceptos de Meijers han sido superados en estudios posteriores, pero sus líneas fundamentales y sus apreciaciones históricas conservan, en general, plena validez, haciéndole acreedor a un puesto destacado entre los cultores del derecho internacional.—P. RUBIO, OSA.

GARCÍA CRUZADO, S., OSA., *Gonzalo García de Villadiego, canonista salmantino del siglo XV*, Edit. C. S. I. C., Cuadernos del Instituto Jurídico Español, 20, Roma-Madrid 1968, 25 × 17, XVI, 287 p.

Después de una presentación documentada del ambiente de Castilla, de Salamanca, del derecho canónico y de su enseñanza en la Universidad salmantina

durante el siglo XV (cap. I), el autor, rastreando los datos conocidos e inéditos sobre García de Villadiego, nos propone una reseña biográfica del mismo (cap. II), siguiendo sus pasos como estudiante, catedrático en Salamanca, auditor de la Rota Romana, Obispo de Oviedo, etc., y sacando a la luz de la historia la figura polifacética de este canonista español, precursor de los grandes maestros de los siglos XVI y XVII. En el capítulo III se nos dan a conocer sus escritos, no muy extensos ni abundantes, y en el IV se hace un estudio pormenorizado del contenido y de las características principales tanto de sus obras publicadas como de su producción manuscrita; producción que se ofrece luego, en sus primicias, en un apéndice documental.

No podemos por menos de aplaudir el empeño y el buen sentido crítico del autor y agradecerle sinceramente esta preciosa monografía que ha abierto nuevos surcos en la intrincada maraña histórico-jurídica de la España culta y erudita, precursora de nuestro siglo de oro.—P. RUBIO.

CUSCHIERI, A., *Morbus mentis in iure matrimoniali canonico*, Edit. C. S. I. C., Instituto "San Raimundo de Peñafort", Salamanca 1968, 24 × 17, 132 p.

Las enfermedades mentales constituyen un capítulo aparte dentro del tratado de matrimonio, habida cuenta de su repercusión en el campo de la doctrina contractual y de sus consecuencias para la praxis procesal canónica.

El autor, consciente de esta realidad, se ha aventurado en el mundo, muchas veces inexplorado, de la historia del derecho y de la jurisprudencia eclesiástica, para recoger las experiencias de nuestros mayores y las nuevas adquisiciones de la técnica médico-psiquiátrica. Fruto de su búsqueda es esta valiosa monografía, cuyo manejo aconsejamos, sin reparos, tanto a los jueces en funciones como a los confesores y demás sacerdotes con cura de almas.—P. RUBIO, OSA.

HERBUT, J., *De ieiunio et abstinentia in Ecclesia Byzantina*, Edit. Pontificia Universitas Lateranense, Roma 1968, 24 × 17, 131 p.

La Iglesia occidental ha renovado su disciplina sobre el ayuno y la abstinencia en los últimos años. Se ha buscado una forma que, sin ser exigente, mantuviera vivo el espíritu de penitencia entre los cristianos, como elemento fundamental del cristianismo. La Iglesia oriental, en cambio, mantenía el rigor primitivo en la legislación referente a este punto. También en la Iglesia oriental se siente el peligro de un mantenimiento de lo material y externo del ayuno con una pérdida del espíritu interior que da vida a dichas prácticas.

El autor ha querido prestar su colaboración a la nueva legislación que se encuentra en período de formación. Lo hace con su tesis lograda con un gran rigor científico. Señala los períodos comunes de la legislación de ambas Iglesias y el surgir de las diferencias entre ellas. Es de notar el capítulo dedicado al ayuno en la Sagrada Escritura para afianzar su esfuerzo por una espiritualización y vivificación, desde el interior del hombre, del ayuno. Relaciones entre el ayuno, la oración y el espíritu de penitencia. Relaciones entre el ayuno y los grandes misterios cristianos. Todos estos capítulos podemos aceptarlos perfectamente en la Iglesia occidental y son capaces de dar hermosos frutos. A esta visión general sobre el ayuno, une su selecta y amplia bibliografía y una esmerada presentación.—Z. HERRERO.

HEGGEN, F. J., *La penitencia, acontecimiento de salvación*, Edit. Sígueme, Salamanca 1969, 19 × 12, 175 p.

Un nuevo volumen que dice mucho en favor de la conocida editorial Sígueme por el acierto en la elección de sus traducciones. A falta de un pensamiento nacional, esta editorial está supliendo este defecto con la traducción de señaladas obras del pensamiento católico extranjero.

La presentación del tema tratado es realista y sincera. A través del volumen reconocemos, aunque escrito en el extranjero, la imagen del catolicismo español que comienza a romper la relación confesión-comunión, que ve desaparecer las colas ante los confesionarios hasta en días señalados de la vivencia cristiana, que se siente incómodo con la administración tradicional de este sacramento, que acusa, sobre todo, una dualidad frente al pecado: la debida a una formación intelectual muy centrada en una ética naturalista y fisicista y la dada por la vivencia de la propia conciencia cristiana que prefiere mirar su propia vida ante la imagen de un Dios-Persona creadora y redentora, más que en el espejo de unas leyes que comienzan a no convencerlo.

No intenta una supresión, sino una vitalización del sacramento de la penitencia. Una vitalización que constituye a Dios como el actor principal de la penitencia. Dios ama y porque ama da el perdón que crea un amor que compromete a la persona en su totalidad.

También plantea valientemente ciertos interrogantes que comienzan a hacer pensar a los teólogos moralistas: ¿qué pensar de la interrogación en el confesionario?, ¿qué pensar sobre las tradicionales distinciones de los pecados?—Z. HERRERO.

VALESCCHI, A., *Regulación de los nacimientos*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 19 × 12, 329 p.

Magnífico estudio monográfico sobre el tema indicado por él mismo título. Ha sabido mantener un equilibrio, y hasta podríamos decir, una ausencia de juicio, para cumplir mejor su deseo exclusivamente informativo: aportar y reunir los datos que puedan llevar a cada cual a tomar su decisión de conciencia. Y en este sentido ha logrado una información que bien podemos calificar de perfecta. Una información vitalizada por un espíritu optimista, abierto y claro en la exposición. Ha sabido desenmarañar estupendamente las diversas soluciones o caminos de solución que se buscaba para este problema difícil de la vida de todos los días. Plantea valientes interrogantes sobre los más variados temas morales, pero ocasionados por este de la regulación de los nacimientos. Ya no es temeridad afirmar que la doctrina matrimonial ha sido uno de los elementos más estrechamente condicionantes de toda la doctrina moral. Por eso, al tratarlo ahora con cierta libertad, se ha convertido como en un test sobre la veracidad de ciertas tesis morales.

Es también un acierto terminar con la divulgación de la *Humanae Vitae*. Es la mejor presentación de la conocida Encíclica. Así el lector, al pensar en la *Humanae Vitae*, puede hacerlo dentro del ambiente propicio: el pensamiento moral de los últimos años.—Z. HERRERO.

FUCHS, J., *La moral y la teología moral postconciliar*, Edit. Herder, Barcelona 1969, 20 × 12, 149 p.

Este pequeño volumen es una ampliación del artículo publicado por el autor en *Periodica de re Morali* 55 (1966) 499-548, enriquecido con apreciables reflexiones y orientaciones. Todo el volumen está redactado bajo la visión y vivencia del siguiente pensamiento: "La teología moral, tal como quiere el Concilio que se enseñe, no es sólo y ante todo la doctrina de unos principios y preceptos morales, sino la exposición del alegre mensaje de la vocación de los fieles en Cristo". Es un pensamiento que repite, y hasta casi literalmente, en no pocos de sus apartados. Es el pensamiento del Concilio Vaticano II según va mostrando paulatinamente a lo largo del comentario al texto conciliar. Se tiene la grata impresión de que el Concilio ha significado la aceptación oficial de ciertas corrientes de la moral que hace años luchaban por abrirse camino, pero que todavía tropezaban con dificultades. Ya no se puede hablar de una doctrina moral mutilada por el campo que se llevaba la Ascética y la Mística. Esto planteará

problemas de tipo metodológico, de precisión de relaciones entre estas ciencias. No obstante es una realidad que la moral, si quiere ser auténticamente cristiana, tendrá que girar toda ella en torno a la vocación universal a la santidad. Igualmente exigirá una vitalización de la casuística. Son muy apreciables sus observaciones sobre el lugar que puede ocupar, o no puede pretender, el derecho en la exposición de la moral, especialmente por lo que se refiere a la exposición, casi exclusivamente canónica, que encontramos en los manuales ordinarios. Un libro rico en orientaciones, y con algunas advertencias prácticas que se pueden considerar ya una realidad. No obstante el moralista siente fuertemente la inexistencia casi total de obras que conviertan en realidad concreta estas magníficas orientaciones.—Z. HERRERO.

ORAISON, M., *Una moral para nuestro tiempo*, vers. cast., Edit. Estela, Barcelona 1968, 13,5 × 20, 181 p.

Este ensayo del conocido médico-sacerdote francés nos llega con algún retraso, con el riesgo de que cuanto nos dice nos suene ya un poco a cosa sabida. Tanto más cuanto que el libro se centra sobre la crítica de la moral "tradicional" frente a las nuevas adquisiciones de la psicología, especialmente del psicoanálisis.

Desde el punto de vista clínico Oraison puntualiza cómo muchas actitudes pretendidamente morales obedecen a estados angustiosos o fóbicos, motivados por una moral objetivista y extrínsecista, que nada tiene que ver con la auténtica moral cristiana, basada en la relación personal con Dios y con los demás.

El mismo autor reconoce lo fragmentario y unidimensional de su aportación. Su punto fuerte es la experiencia y la reflexión clínica. Gira, pues, en torno a la problemática de la personalidad madura. Por eso el título de la obra me parece excesivo y desorientador. Por lo demás, Oraison se muestra mucho más convincente en la primera parte (crítica de la moral antigua) que en la segunda (el nuevo enfoque de la moral cristiana), aunque con valiosas precisiones sobre la situacionalidad existencial, punto del verdadero encuentro entre Dios y los hombres.—J. RUBIO.

LAENNEC, *Pubertad. Dirección y problemas sexuales de la adolescencia*, Edit. Studium, Madrid 1968, 20 × 14, 136 p.

Este tema de la sexualidad ha sido hasta hace poco un "tabú", de tal manera que hablar de él inspiraba un miedo absurdo y una precaución estúpida. Hoy son ya, sin embargo, infinidad los libros y estudios —más o menos científicos y documentados— que se dedican a esta apasionante cuestión. Y digo más o menos científicos, porque este es uno de esos en los cuales abundan los términos eruditos y de cátedra, términos que sólo entienden los estudiados; sobre todo, en la primera parte.

Y llamo primera parte a los tres apartados iniciales, que se refieren a la evolución de la pubertad, pubertades patológicas y pubertad en la joven. Esta parte está mirada bajo un punto de vista más bien médico, describiendo el desarrollo —fisiológico y psíquico— de la pubertad, con sus anomalías. Los dos siguientes apartados —masturbación en los muchachos, psiquismo y pubertad— pueden considerarse tratados también bajo este mismo aspecto. Y luego "Notas para la dirección de conciencia" está estudiado ya en un plano enteramente moral, dando valiosas orientaciones respecto al punto, tan interesante como frecuente en la pubertad, de la masturbación.

Libro interesante para los educadores que tienen a su cargo esa edad tan difícil como transcendental, que es la pubertad y adolescencia. El libro ofrece garantía porque no es un autor el que nos muestra su ciencia, sino un equipo formado por las figuras más prestigiosas de Europa. En él cada uno habla de lo que es su especialidad. Ayuda extraordinaria para padres, educadores y directores de conciencia.—M. PINTO.

HAGMAIER, G. - GLEASON, R. W., *Orientaciones actuales de psicología pastoral*, Edit. Sal Terrae, 3.^a edic., Santander 1964, 22 × 16, 324 p.

Un teólogo y un siquiatra han aunado sus conocimientos con el fin de colaborar en un objetivo común: mejorar el arte de la dirección espiritual esforzándose por darle la necesaria base empírica.

Tratan los autores de profundizar en la naturaleza de los diversos problemas que aquí se estudian (masturbación, homosexualidad, alcoholismo, escrúpulos, etc.), y de incorporar los últimos adelantos de la psicología al servicio de la moral. Con esta visión completa y para una mejor comprensión, está dividido el libro en dos partes: la primera, que estudia los aspectos psicológicos de la orientación y dirección, y la segunda que estudia los aspectos morales.

Este libro ha sido traducido a diversas lenguas y se han repetido las ediciones, el éxito que ha obtenido garantiza su utilidad. Diría que es un resumen maravilloso de toda la problemática pastoral que plantean determinados tipos de personas que se acercan al sacerdote solicitando ayuda. No ofrece siempre soluciones hechas porque esto no es posible y es, por otra parte, peligroso; es, sin embargo, capaz de suscitar en el lector una actitud correcta frente a esas realidades humanas que ha podido conocer un poco mejor.—E. SARDA.

VARIOS, *La educación del sentido del pecado en el catecismo*, Edit. Marova, Madrid 1968, 22 × 15, 110 p.

La "cosificación" que se ha estado haciendo de todo lo religioso, de toda relación con Dios, cuando en realidad es algo muy personal, ha llevado a perder el sentido de muchos puntos del dogma, de la moral, de la liturgia, etc., todo ello estaba metido hasta en la educación religiosa donde todo se reducía a un moralismo apersonal, que no hacía más que crear angustia en las personas y raquitismo en la vida espiritual.

El sentido del pecado es correlativo al sentido de Dios. ¿Qué ha pasado en estos últimos siglos? Ha habido tal juridicismo que hemos encasillado hasta a Dios mismo que es Persona y no está sometido a sistemas. Las consecuencias las vemos hoy en esa penosa pérdida del sentido del pecado.

Estos últimos años, muy especialmente desde el Vaticano II, toda la teología está tomando una orientación más bíblica, más evangélica.

Con el fin de ayudar a los educadores en la fe a dar una adecuada formación religiosa están apareciendo bastantes obras, a las que debemos estar agradecidos por las sugerencias que nos aportan.

Con *Educación del sentido del pecado en el catecismo* se intenta, teniendo en cuenta la Biblia y el magisterio, dar una orientación para formar un auténtico y verdadero sentido del pecado.

La obra está hecha en colaboración. En el apartado *fundamentos bíblicos* Maertens ha hecho, en pocas páginas y con una claridad admirable, un hermoso trabajo donde nos muestra la complejidad y diversos matices y sentidos que tiene la noción de pecado en la Biblia. A continuación se nos da una serie de principios pedagógicos y por último, esquemas de catequesis sobre el pecado.

Creemos que la obra está bien lograda, merece la pena que todo catequista la posea para que los niños, para quienes está pensada, tengan una formación y educación en este tema fundamental en la vida cristiana.—A. CALLEJA.

JEAN-NESMY, C., *Práctica de la confesión*, Edit. Herder, Barcelona 1967, 19 × 14, 365 p.

Existe en la Iglesia una crisis sobre la práctica del sacramento de la penitencia; este hecho, señalado con frecuencia en toda clase de exposiciones sobre la penitencia, tiene sin duda unas causas muy profundas, pero que se dejan palpar. La crisis viene de lejos, no es exclusiva de nuestro tiempo, aunque hoy se agudice más que nunca, quizá por esa pérdida del sentido del pecado.

El autor de la obra cree que esta crisis "es fruto de insuficiencias en la forma como se practica la confesión desde hace varios siglos, las cuales, a su vez, provienen de ciertas carencias teológicas. Algunos maestros deslumbrados por dificultades, reales, pero secundarias no supieron conservar una interpretación suficientemente equilibrada ni, sobre todo, bien centrada en lo esencial del misterio extraordinariamente rico y complejo que representa la *reconciliación del pecado con la Iglesia, en la cual se halla a Dios*".

Actualmente muchos fieles reducen este sacramento a un penoso ejercicio de piedad, precisamente porque tienen una verdadera sensación de que no quiere decir gran cosa. Consiste en una corta humillación de desempaquetar los trapos viejos y rezar tres Avemarias a manera de "penitencia". Entonces nuestra confesión —tal como la concebimos— no difiere mucho de una operación mágica y supersticiosa. Por eso no debe extrañarnos que los fieles se acerquen al confesionario como a un quehacer pesado y desagradable que conviene espaciar lo más posible.

El autor nos quiere hacer ver que el contacto sacramental vivificante de nuestro corazón contrito y humillado con Cristo Salvador es en realidad lo verdaderamente esencial.—MARTÍN G.

MÜLLER-ECKARD, H., *Educación sexual. Fundamentos*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 23,5 × 14,5, 260 p.

Un libro más sobre la educación sexual. Un libro lleno de sugerencias, claro y de lectura fácil. No se trata de un libro de moral o espiritualidad o pastoral, etcétera, aunque contenga elementos de todas estas ciencias. El autor insiste en la bondad de lo sexual y trata de desterrar la idea maniquea que concibe lo sexual como menos bueno. Se basa en autores principalmente soviéticos y su exposición no es específica. A través de sus páginas pasan las más diversas ideas sobre los problemas sexuales: orden y desorden sexual, la educación y sus problemas, la dirección-confesión y lo sexual, etc. Un libro de valor con relación a todos los problemas que plantea la educación sexual en el mundo actual.—P. CLEMENTE GARCÍA.

ZALBA, M., *La regulación de la natalidad*, Edit. BAC, Madrid 1968, 17,5 × 10, 252 p.

El comentario del P. Zalba es una explicación muy breve de la encíclica "Humanae vitae". Permanece siempre en una perspectiva completamente "objetivista" y "esencialista". Apenas si se explican los términos de voluntario directo-indirecto, actos completos-incompletos, principio de totalidad, etc. Esto, juntamente con la terminología de Zalba, hará muy difícil la comprensión de dicho libro para las personas a las que va dirigido. Tampoco se explica suficientemente la continencia periódica y métodos terapéuticos a la luz de los descubrimientos actuales. Creo que la encíclica puede ser comprendida mejor sin el presente comentario.—P. CLEMENTE GARCÍA.

VALCARCE ALFAYATE, E., *La teología moral en la historia de la salvación*, Edit. Studium, vol. I, Madrid 1968, 21 × 14,5, 611 p.

El libro no corresponde a su título, muy comercial. Se trata, sencillamente, de un manual "clásico" dentro de la teología moral. En él se exponen las cuestiones ya clásicas de la moral fundamental. Ni tan sólo como opiniones y posibles perspectivas para un futuro, se señala la problemática actual sobre la conciencia, actos humanos, pecado, etc. No se pide que el autor acepte dichas doctrinas, pero sí, al menos, que sean conocidas y expresadas. Tampoco comprendo qué significa para el autor la renovación moral pedida por el Vaticano II, especialmente el aspecto bíblico. Tan sólo aparecen algunas citas como podían existir ya en manuales clásicos. No citar en un libro de teología moral fundamental

los estudios de Monden, Reiners, Ey, Roldán, Schoonenber, etc., indica ni más ni menos el desconocimiento de lo que se trae entre manos. Desciendo tan sólo a algunos particulares, pues de lo contrario tendría que alargarme demasiado. En la página 359, hablando del tuciorismo absoluto y mitigado, afirma que "ambos están desplazados no sólo porque están condenados por Alejandro VIII (D. 1.293)". Es falso que el tuciorismo mitigado esté condenado (ver Ph. Delhaye: *La conscience morale du chrétien*, Desclée. 1964, p. 194-195). Tampoco se muestra con claridad en qué casos se debe seguir el tuciorismo absoluto. Se hacen alusiones a la prudencia, pero no se desarrolla tal concepto, clásico en Santo Tomás y que Pío XII mandó revitalizar por contraposición a la ética de situación. Al hablar de la ley natural hace una exposición absolutamente tomista, pero no propia de Santo Tomás. Se desconoce el carácter dinámico de dicha ley en el mismo Santo Tomás. No deseo seguir, creo baste ya lo dicho.—P. CLEMENTE GARCÍA.

VAN BAELEN, L., *Morale du développement*. Le problème des pays en voie de développement, Edit. Xavier Mappus, Lyon 1967, 18 × 13,5, 176 p.

El presente libro analiza la situación y desequilibrio tan grandes existentes en el aspecto económico-social en el plano mundial. Las causas de dichos desequilibrios se han de encontrar en los factores económicos y también en los extraeconómicos, tanto de los países desarrollados como de los subdesarrollados. Como principios de solución se ha de pensar en la colaboración de todos los hombres y en la visión cristiana del mundo y de las realidades terrenas. Las exigencias concretas del desarrollo deben llevar a la colaboración y coparticipación mundial como una obligación concreta de justicia. El libro, escrito bajo la perspectiva de una justicia dinámica, contiene y ofrece una mentalidad muy profunda sobre las realidades económicas desde una visión cristiana.—P. CLEMENTE GARCÍA.

ZARRI, A., *L'impatience d'Adam*. Essai d'ontologie de la sexualité, Edit. Presses Universitaires de France, Toulouse 1968, 13,5 × 18, 167 p.

Adán estaba impaciente porque Eva no acababa de salir de la costilla. Un libro, escrito por una mujer, que trata de hacer un ensayo de ontología sexual. Interesantes sus anotaciones sobre las relaciones de los sexos. En una primera parte se trata de Adán y Eva y el significado y papel diverso del hombre y de la mujer. En la segunda parte se sintetiza el misterio y conocimiento del sexo. Finalmente, la tercera parte muestra la eternidad del amor. La autora inserta a Cristo continuamente en sus reflexiones sobre lo sexual. Un libro valiente y que da una visión sagrada de todo lo sexual.—P. CLEMENTE GARCÍA.

VARIOS, *Sessualità e sesologia*, Edit. Minerva Medica, Venecia 1967, 24 × 17, 206 p.

El presente libro trata, bajo diversos aspectos, la problemática sexual. Escrito en colaboración, con firmas tan conocidas como la de Gedda, L. Ancona, B. Callieri, C. Trabucchi, L. Frighi, etc. Se estudia lo sexual en sus aspectos hereditarios, biológicos, patológicos y temas específicos como la masturbación, matrimonio y educación de lo sexual. Los artículos son de muy diverso valor cada uno, resultando muy pobre el dedicado a la sexualidad desde el punto de vista moral. Hay que destacar los trabajos sobre la masturbación y los dedicados a la educación sexual. Son preciosas muchas de las sugerencias con vistas a desmitificar el sexo, sin convertirlo en una bagatela.—P. CLEMENTE GARCÍA.

VARIOS, *La limitación de los nacimientos*, Edit. Estela, Barcelona 1968, 19,5 × 14, 526 p.

El original de este libro es el inglés. Es fruto de diversos especialistas en estas materias y de diversos diálogos entre los mismos. Un libro más sobre la limitación de los nacimientos, escrito antes de la Encíclica papal sobre esta materia. Contiene muchas y muy diversas sugerencias. Se estudian la sexualidad, el matrimonio y las aplicaciones católicas de orden práctico. También se han analizado aspectos sobre la educación matrimonial y el desarrollo del magisterio eclesiástico. Lógicamente, ha quedado superado en su mayor parte por el documento del Papa.—P. CLEMENTE GARCÍA.

HAERING, B., *La ley de Cristo*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 5.^a edic., revisada y ampliada, 14,4 × 22,2, tres tomos, 1.868 p.

No es mi deseo presentar la obra de Häring ya suficientemente conocida. Me limitaré a decir que la nueva edición se halla ampliada y revisada a la luz del Concilio Vaticano II. Presenta más atinadamente la triple finalidad conciliar: más bíblica, más impregnada de la historia de la salvación y siempre con vistas a mostrar la vocación de los fieles en Cristo. En la nueva edición se encuentran ya los documentos conciliares y la bibliografía se ha ido actualizando un poco más. En mi opinión, sigue siendo la obra más completa sobre *toda* la teología moral. No obstante, sufre ya el defecto de no poder sintetizar las muchísimas monografías existentes sobre temas morales. Esto nos indica que un autor sólo ya no puede seguir escribiendo toda la moral. En un futuro será necesaria la colaboración de muy diversas personas.—P. CLEMENTE GARCÍA.

RAHNER, K., *Reflexiones en torno a la Humanae vitae*, Edit. Paulinas, Madrid 1968, 11 × 18, 132 p.

Ediciones Paulinas nos ofrecen en este pequeño volumen, primero de la colección "Temas candentes", la traducción española del artículo que escribiera en septiembre de 1968 Karl Rahner para la revista alemana *Stimmen der Zeit* sobre la encíclica *Humanae vitae* (p. 7-60). Como Apéndice del artículo, figuran las declaraciones de varios obispos (71-130), precedidos de una introducción (63-70) del P. Bernhard Häring.

El Papa Pablo VI ha dado su respuesta de Pastor de la Iglesia universal. Los obispos, casi sin excepción, han aceptado la enseñanza del Papa y la han comentado y *matizado*. Los teólogos la han interpretado y... encendido la polémica en torno a la Encíclica. Aplaudida desde el punto de vista pastoral, la confusión de ideas se ha planteado y sigue en el plano de la moral teórica. Las "reflexiones" de Rahner, la introducción de Häring y las declaraciones de varios obispos, ofrecidas en este librito, son una buena prueba.

Häring quiere echar agua al fuego de la polémica. Pero, a nuestro entender, lo que hace es avivarlo, proponiendo con tanta seguridad y de una manera axiomática ideas netamente opuestas a la doctrina tradicional, ideas que es difícil conciliar teológicamente con las premisas doctrinales sobre la constitución de la Iglesia y el magisterio eclesiástico, y por las que ha sido duramente criticado. La interpretación que hace de la declaración de la Comisión episcopal italiana (C. E. I.) es poco convincente y difícil de concordar con los números 3, 6, 7 y 16 de la *Humanae vitae*.

La traducción española, buena en general, en ocasiones es poco exacta y demasiado libre: mutila el texto italiano, altera la puntuación y hasta el verdadero significado de las palabras. Compárese, por ejemplo, el texto español de la página 67 con lo que escribió Häring para la edición italiana:

La distinción fundamental para valorar la culpa y el pecado aparece de esta forma en el documento de la CEI: no se cae en error cuando se juzga que *una pareja* de cónyuges generosos —que buscan lealmente una solución pero no logran encontrarla en la continencia periódica permitida por la *Humanae vitae*— no cometen *habitualmente* pecado mortal sino leve o bien tienen conciencia de incurrir en una imperfección muy sentida (Cfr. Declaración a la CEI, A, II; B, II).

Todavía más explícita y clara resulta la declaración del episcopado canadiense (n. 26): *Selon les principes...*

“Non si sbaglia quando si pensa, *secondo il pensiero* del documento della CEI *e degli altri episcopati* che dei coniugi generosi —i quali cercano lealmente una soluzione *giusta*, ma non la possono trovare nella continenza periodica permessa dall'enciclica e *hanno coscienza di incorrere in una imperfezione molto sentita*— *almeno* non commettono peccato grave. L'imperfezione o il grado di peccato veniale corrisponderà al grado dell'egoismo non ancora, pienamente superato. Dove non c'è egoismo ma sincera ricerca della volontà di Dio nei casi di conflitti di valore non c'è colpa anche se non si trova una soluzione in sé ideale. La dichiarazione dei vescovi canadesi indica ancora più esplicitamente questa strada...”

Para hacer resaltar las diferencias, habría que subrayar casi todo el párrafo acotado, en las dos columnas. En la página 69, al tratar de la decisión de conciencia diferente, la traducción española omite: “en cuestiones secundarias”; y, hacia el final de la página, traduce “la soluzione *non sia spiegata*” por “la solución *no pueda ser aplicada*”.—QUIRINO FERNÁNDEZ.

Ciencias Pastorales y Espiritualidad

HAERING, B., *El mensaje cristiano y la hora presente*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 14 × 22, 632 p.

Este nuevo volumen de B. Häring, está formado por una colección de trabajos sueltos, ocasionales en algunos casos, pero presididos todos ellos por la misma idea y nacidos de la misma preocupación: exponer los temas capitales de la moral cristiana de acuerdo con las necesidades del lenguaje, la mentalidad y las corrientes ideológicas de nuestra época, en consonancia, por tanto, con las directrices del Vaticano II.

Se advierten en la obra que comentamos, las mismas características de *La Ley de Cristo*; es decir: su teología moral, no es una ética filosófica bautizada, ni un prontuario para uso de confesores, sino que expone todo el mundo cristiano de normas y valores, precisamente a partir de la palabra de Dios y de su elaboración teológica.

El mensaje cristiano y la hora presente está dividido en siete partes. En ellas estudia primeramente la teología moral en su proyección en el tiempo y su capacidad de adaptación. Sigue luego un brillante estudio sobre las relaciones entre la ley invariable y la individualidad irreductible del cristiano. La parte tercera y siguientes las dedica al carácter comunitario de la salvación, piedad litúrgica y actitudes cristianas fundamentales. Al final, dilucida el problema de la santidad en todos los estados.

Para los que ya conocen las anteriores obras del P. Häring este volumen servirá de complemento y ampliación. Sus sabias orientaciones serán particu-

larmente valiosas para los sacerdotes y para los estudiantes de teología moral.
—A. FERNÁNDEZ.

GONZÁLEZ, A., *La Oración en la Biblia*. Colección "Teología y Siglo XX", Edit. Cristiandad, Madrid 1968, 21,5 × 14, 450 p.

Angel González, conocidísimo ya en los ambientes bíblicos por su obra *El libro de los Salmos*, nos brinda ahora este nuevo libro, *La Oración en la Biblia*. Está dividido en dos partes. La primera es un estudio fenomenológico-histórico en el que el autor trata por partes de la definición y los elementos de la oración, haciendo a la vez una síntesis histórica de la oración en las religiones primitivas, en las grandes religiosas antiguas y en las religiones monoteístas. Capítulo aparte ocupa la oración en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, amplia exposición que para muchos lectores de lengua hispana pudiera resultar una novedad, escrita con maestría y sencillez y de profundo contenido. En la segunda parte, denominada Fórmulas y Comentario, se transcriben 276 fórmulas de oración que el autor ha recogido de los textos bíblicos; a cada una de ellas ha dedicado un brevísimo comentario. Una abundante bibliografía sirve de remate a toda la obra. La presentación es primorosa, cual corresponde a las obras editadas por Ediciones Cristiandad. Le recomendamos sin reservas a cuantos quieran ampliar sus conocimientos bíblicos.—C. MARTÍN.

ANDREU RODRIGO, A., *¿Qué es ser cura hoy?*, Edit. Marfil, Alcoy 1968, 21 × 14, 277 p.

El autor de este interesante volumen, propone al lector, si bien brevemente, un hecho innegable: el descontento y malestar que se acusa y manifiesta en los clérigos jóvenes. Intenta indagar lo que pudiera ser causa o al menos contribuir a la creación y fomento de una tal situación. Con este fin analiza lo que ha sido el sacerdote en siglos anteriores y examina sus actividades.

La visión histórica del sacerdote le confirma en la idea fundamental de su estudio; el sacerdote hoy no podrá y de hecho no puede seguir actuando como en épocas anteriores. El sacerdote ejerce su ministerio en el mundo, por tanto requiere y necesita una inserción en la vida del mundo que le haga conocer la problemática del mundo de hoy. ¿Cuál será en el futuro la configuración previsible de la existencia presbiteral? El autor propone nuevas directrices. En adelante, dice, el clérigo no podrá permanecer inmóvil, con una actividad limitada tan sólo al ámbito de la sacristía y sus cortos alrededores.

Es necesario un esfuerzo amplio y verdadero para recuperar a gran parte de la clerecía joven para ministerios concebidos, organizados y realizados con la competencia, las técnicas y garantías que, solas, y dentro de una acción bien ordenada, pueden contribuir con un quehacer ministerial a la construcción del hombre en nuestro mundo.

El autor a través de esta pequeña obra, manifiesta su preocupación por la clerecía y sobre todo un espíritu renovador.—C. MARTÍN.

VILLAIN, M., *Vaticano II y diálogo ecuménico*, Edit. Mensajero, Bilbao 1968, 15 × 22, 253 p.

El conocido ecumenista francés M. Villain nos ofrece en esta obra una visión panorámica de lo que el Vaticano II tuvo de ecuménico. Es abundante la literatura de esta clase. El autor ha sabido captar esos momentos claves de la reunión conciliar, donde se resuelve mucho más que la mera cuestión en discusión. Y si esto pasó con todos los Decretos y Constituciones, mucho más con el de Ecumenismo, que corona una importante etapa de abertura y diálogo crecientes, olvidando viejas disensiones.

No deja aparte el autor los otros documentos conciliares. Organiza su estudio cronológicamente, pasando sucesivamente de unos documentos a otros y poniendo el acento en las notas ecuménicas que cada uno encierra o que en el Aula Conciliar se ha dejado entrever. No obstante, nunca se puede buscar en su estudio una característica de profundidad o estudio serio si no es en el Decreto del Ecumenismo. Las demás partes del libro corren, en la mayor parte de los casos, con fluidez periodística.

Testimonio es este libro de cuanto se consiguió con un decreto, en la colección de los conciliares, para el campo del ecumenismo. Las luchas de los decenios anteriores de muchos hombres clarividentes no podían tener mejor coronación. Aquí está lo que el gran Papa Juan buscaba al anunciar el Concilio, ante el asombro del mundo. El mismo vio cuánto se podría hacer en el terreno ecuménico y trabajó hasta el fin de sus días para obtenerlo.

Libro útil para conocer la génesis de los documentos conciliares, sobre todo el del Ecumenismo, escrito con espíritu que sólo puede tener quien ha entregado su vida entera a la causa ecuménica.—A. REMESAL.

FOYER, Notre-Dame, *Sacerdotes para un mundo Secular*. (El Sacerdote hoy). Col. Hinnení, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 19 × 12, 287 p.

Este libro, versión del original francés "Pretre, oujourd'hui", por su reciente aparición, cuenta con la gran ventaja de pulsar todas o la mayoría de las profundas transformaciones que en lo tocante al campo eclesial venimos observando de poco acá. Evidentemente estudia las causas que han motivado tales cambios, las exigencias que trae consigo la evolución, y las directrices para liar un diálogo eminentemente pastoral entre el sacerdote y los hombres a quienes está enfocado su ministerio.

En la composición de esta obra colaboran sacerdotes y laicos de ambos sexos, que hacen más posible una visión equilibrada del tema en cuestión. De por sí, bastan algunos de los títulos tratados, para cerciorarse si son o no de actualidad: el sacerdote visto por los jóvenes, sacerdote en la comunidad de hoy, sacerdote y mujer, sacerdote y ecumenismo, etc. Ellos solos bastan para indicarnos su interés.—F. SÁNCHEZ.

SOCORRO, M.^a Luz, *La Adolescente*, Edit. Studium, Madrid 1968, 2.^a edición, 21 × 14, 360 p.

Además de las propias experiencias, como mujer que habla de la mujer, cuenta este libro con la ventaja de que su autora se ha dedicado a la educación del sexo débil durante varios años. Pues, por sí misma ha podido ir corroborando la cultura de psicólogo con la experiencia de sus alumnas.

El libro se compone de tres partes: cómo estudiar, cómo comprender y cómo orientar a la adolescente.

Si a estos sugestivos apartados añadimos que en los estudios sobre las adolescentes, éste marca una primacía, podemos deducir la importancia que puede tener la obra presente, sobre todo para quienes cargan con la responsabilidad de formar.

Quizá la insistencia de algunas ideas, reste un poco de soltura al libro, pero esto viene bien superado por la admirable imparcialidad con que juzga la autora a esa etapa por lo demás raramente desligada de las más opuestas críticas: la adolescencia.—F. SÁNCHEZ.

JAGU, A., *Horizontes de la Persona*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 20 × 12, 358 p.

Precavidos de las indicaciones del Prefacio, hemos leído despacio y tratado de entender la obra. "La obra es difícil" se nos dice allí. No le falta razón,

pero sólo en parte. En un subido porcentaje, el libro es fácilmente comprensible, y hasta creo que atrayente para el público en general.

Fruto de unas cuantas conferencias de profesores de Universidades francesas, el libro, plenamente enfocado a la Persona, está dividido en cuatro apartados: Psicología de la persona, los filósofos y la persona, actualidad de la persona y perspectivas pedagógicas.

La obra la consideramos de especial interés para especialistas, dada la variabilidad de aportaciones densamente apiñadas.—F. SÁNCHEZ.

CASTRO, F. M.^a de, *La vida religiosa a la luz del Vaticano II*, Edit. Studium, Madrid 1968, 18 × 11,5, 341 p.

GALOT, J., *Los religiosos en la Iglesia*, Edit. El Mensajero, Bilbao 1967, 19,5 × 13,5, 167 p.

Son ya muchos los libros que se van publicando sobre la vida religiosa. Quizá demasiados. Aunque el problema es grave y de considerable importancia dentro de la vida de la Iglesia, precisamente por eso, se merece la atención de los estudiosos. La finalidad de las dos obras que traemos entre manos es la misma: una reflexión de tipo teológico y práctico sobre la doctrina conciliar. El primero es mucho más amplio y, por tanto, toca la totalidad de los problemas que el concilio ha sacado a flote en los diversos documentos en que ha tocado el problema de la vida religiosa.

Comienza por dar una visión de lo que ha sido a través de los siglos el "aggiornamento" dentro de la Iglesia, que viene a encuadrar dentro del actual. Al mismo tiempo que, siguiendo lo del Decreto "Perfectae caritatis", nos dice lo que debe y cómo debe ser en la vida religiosa... Analiza con bastante detenimiento las vicisitudes por las que tuvo que atravesar dicho Decreto hasta llegar a la visión que actualmente nos da.

Tampoco están ausente de la obra del P. Felipe de Castro, OP. las diferentes opiniones sobre la vida religiosa, tanto las que pecan de más como las que pecan de menos, para dar, al fin, él una postura equilibrada de acuerdo con la más pura línea conciliar. Es también muy interesante por la abundancia de documentación y bibliografía, creemos que justa, ya que el problema así lo exige.

El P. Galot, SJ., nos da una visión ya muy concreta y muy interesante de la vida religiosa: su aspecto eclesial. Comienza por un examen detenido de los avatares que tuvo que superar el capítulo VI de la Constitución dogmática "Lumen Gentium" para darnos luego un comentario y una exposición de la doctrina que contiene dicho capítulo. Por último hace otro estudio, pero basado en el Decreto sobre la función pastoral de los Obispos, con los delicados problemas de la "Exención" por una parte y la orden del Concilio de que "todos los religiosos, exentos y no exentos, están subordinados a la autoridad de los ordinarios del lugar...", en la que se impone una mutua comprensión y colaboración.—N. ROMÁN.

SCHELKLE, K. H., *Anunciar el Evangelio*, Edit. Sígueme, Salamanca 1966, 19 × 12, 296 p.

Anunciar el Evangelio no es más que la traducción de la obra original alemana de K. H. Schelkle: *Meditationen über den Römerbrief* (Meditaciones sobre la Carta a los Romanos). El título español, sin duda alguna, se debe al afán de poner en claro la finalidad de Pablo al escribirla: exponer su mensaje, anunciar el Evangelio de Dios: la salvación eterna del hombre. Nos hubiera gustado mejor el conservar el título original ya que la Carta a los Romanos, de por sí, suscita un mundo grandioso: la visión más amplia y profunda que se ha dado sobre el Cristianismo. El gran escrito de Pablo, denso, profundo, de una riqueza de contenido inmensa. Enviada, no a tal comunidad en concreto, sino a la Comunidad Cristiana ya adulta en la fe, ya que los mismos problemas

que toca afectan a todo cristiano. Ya son de todos conocidos los graves problemas que plantea Pablo: ley-espíritu, pecado-justificación, gracia-libertad... y el problema tan candente entonces: el Misterio del Pueblo elegido: Israel...

El autor, siguiendo las directrices de la editorial alemana Benzinger, hace, más bien un comentario ceñido, preferentemente práctico... dejando aparte las aplicaciones prácticas ya concretas.

Estamos satisfechos del trabajo de Schelkle: el carácter popular, sin olvidar el aspecto exegético y científico, está muy de acuerdo con las directrices del Vaticano II y el deseo de la Iglesia de que llegue a todos los fieles la explicación fiel de la Palabra de Dios.—N. ROMÁN.

O'NEILL, D., *Celibato sacerdotal y madurez humana*, Edit. Sal Terrae, Santander 1968, 22 × 16; 178 p.

Es fácil que el título del libro induzca a dar dos juicios sobre su contenido totalmente equivocados y parciales: o que es una cuña más contra el celibato o una apología del mismo como camino infalible hacia la plena madurez humana. El autor toma una postura intermedia desde la que le es fácil alcanzar los pros y contras de ambas posiciones. Después de las razones y dificultades del celibato, se expone en una serie de capítulos en la problemática que plantea a los sacerdotes de hoy esta ley y los medios a emplear en orden a una segura y plena aceptación interna y personal del mismo.

El núcleo de la obra se desarrolla en torno al celibato-madurez en su contexto seminarístico y post-seminarístico con todos los elementos que concurren positiva o negativamente hacia el desarrollo humano y afectivo-sexual pleno que harán del futuro sacerdote un hombre íntegro y equilibrado o un triste tarado incapacitado para una auténtica y eficaz labor sacerdotal. El contacto con centenares de sacerdotes inmersos en difíciles ambigüedades y conflictos vocacionales le interna en un análisis de la formación impartida en los seminarios, en su aspecto humano e intelectual, cuyos métodos desfasados son, a su parecer, la causa y el origen de muchas de estas perplejidades.

Tal vez sus argumentos sean parciales y su desarrollo se asemeje más a una polémica que a una exposición serena. Esto no inhibe la alabanza que merece su vigoroso planteamiento de la situación actual, colocando oportunos interrogantes allí donde no ve clara la respuesta.

Un defecto que sí me parece obvio es que su posición ante el celibato se proyecta dentro de unas coordenadas psico-sociológicas que dejan en la penumbra la disminución sobrenatural y el poder de la gracia en el sacerdote. Los límites psicológicos que da a su obra parecen una interferencia y un desafío a la realidad teológica sacerdotal.

A pesar de estos aspectos que nos parecen vulnerables es un libro que hace pensar y que merece nuestro respeto.—EMILIANO SANPER.

GEORGES HUBER, M. T., *¿Laicos y Santos? a la luz del Vaticano II*, Edit. Aldecoa, Burgos 1968.

Los autores en este libro nos presentan la doctrina del Vaticano II y la influencia que el Concilio ha ejercido en la nueva orientación, uniendo a esto sus propias experiencias y vivencias, pues se han tomado la molestia de hacer encuestas en varias partes de Europa para poder conocer la opinión de los "laicos" y así dar a su doctrina un mayor realismo.

En torno al título los autores tratan entre otros temas: llamamiento de todos a la santidad; el alma de la santidad; diversidad de caminos y el camino real; y por fin, algunos problemas del mundo de hoy.

Estimamos que el estudio y la orientación del libro es muy lograda y que puede servir no sólo a los laicos sino a todos aquellos que quieran tener una idea clara de este tema bien por su calidad de directores de almas, o sólo para su vida personal.—A. FERNÁNDEZ.

BATTISTA GUZZETTI, G., *El hombre ante Dios*, Edit. Mensajero, Bilbao 1968, 22 × 16, 295 p.

El hombre es un conjunto de relaciones, ya consigo mismo, con los demás, ya con Dios o algo sobrehumano. Ante esas relaciones cada uno toma su actitud.

Esta obra pretende ser una exposición de la relación del hombre con lo sobrehumano. Principalmente según la Iglesia católica.

El libro resulta un verdadero tratado con cuatro partes: a) Bosquejo histórico de los hechos y doctrinas; en el cual después de exponer algo de historia de las religiones viene a concluir en la universalidad de la creencia religiosa y del hecho cultural, diversidad de doctrinas sobre la existencia y naturaleza de lo sobrehumano, existencia del sacerdocio en todas las religiones. b) Demostración sobre la existencia y naturaleza de lo sobrehumano. c) Conducta a adoptar ante lo sobrehumano. d) Trata de una serie de cuestiones sobre la regulación del culto en la Iglesia.

Las tres últimas partes están basadas en el derecho canónico y legislación anterior al Concilio, lo cual hace que algunos puntos estén ya superados. Posee una gran documentación bibliográfica, así como una abundante empleo de la escritura y el magisterio eclesiástico.—A. CALLEJA.

GUERRERO, J. M.^a, *¿Se renuevan las religiosas?*, Edit. Studium, Madrid 1968, 21 × 14, 290 p.

Una problemática urgente y difícil es la que plantea este libro a lo largo de todos sus capítulos: la adaptación de la vida religiosa femenina a las exigencias de los tiempos y a las necesidades de la Iglesia. Son múltiples las dificultades y se precisa un estudio detenido para dar cauce y aprovechar lo mejor posible esas energías que posee la Iglesia. Son muchos los interrogantes que sugiere el autor no con un afán destructivo sino con el empeño de encontrar expresiones nuevas más acordes con los signos de los tiempos.

Es éste también un libro de colaboración. Se insertan en él artículos de diversos especialistas o autoridades eclesiásticas que han hablado en este sentido. Aportan, por otra parte, su punto de vista numerosas religiosas que se han expresado en un clima de absoluta libertad y sinceridad en las mesas redondas que aquí se publican. Significa este libro una aportación maravillosa a esta adaptación y promoción conciliar de la religiosa. Se observa un espíritu abierto, un dinamismo en la reflexión y las cosas se dicen con lealtad y con coraje.—E. SARDA.

MOSQUERO, M., *Ejercicios Espirituales para Sacerdotes y Religiosos*, Edit. Studium, Madrid 1968, 18 × 11, 384 p.

Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II adquieren nueva riqueza. Solamente es necesaria otra presentación de la antigua doctrina y adaptar la pastoral ejercitatoria a los tiempos actuales. Este esfuerzo lo están realizando muchos y, en especial, la Compañía de Jesús estudia con sumo interés los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II.

El P. Mosqueró al escribir este libro trae consigo la experiencia de muchos años y muchas tandas de Ejercicios entre sacerdotes y religiosos. Sin presiones literarias, con amenidad y al mismo tiempo con solidez va presentando las diversas meditaciones según el método y el esquema ignaciano. Al final del libro coloca un apéndice titulado: "Ejercicios y doctrinas conciliares" donde incluso los siguientes apartados: I. Algunas características de la Espiritualidad Conciliar; II. Los Ejercicios de San Ignacio; III. Temas Conciliares en conexión con los Ejercicios.—E. SARDA.

SAN PABLO DE LA CRUZ, *Cartas y diario espiritual*, Edit. Mensajero, Madrid 1968, 17 × 11, 1.174 p.

San Pablo de la Cruz ha sido un gran desconocido en su doctrina. La mayor parte de las personas desconocen los valores de este gran maestro de la mística, que no son sólo expresión en algo tan íntimo como es un diario lo que es la caridad de Dios sino que también, cuando la ocasión se le ofrecía, escribía a otras muchas almas dirigiéndolas por el camino de la perfección. Sus grandes dotes de director espiritual están avaladas por la infinidad de cartas que escribió, llenas todas de una gran espiritualidad orientada hacia la meditación y devoción en la Pasión de Cristo.

La obra se compone del diario con comentarios al respecto; luego una selección de cartas escogidas, con el fin de no hacer repeticiones.

El esfuerzo realizado por los que intentan difundir y dar a conocer la obra de este santo merece la aprobación más completa.

Buena edición, con una esmerada tipografía y presentación lo cual ayuda a hacer más agradable la lectura.

Creemos será útil para los directores de almas, que en la obra de este santo encontrarán otro aspecto de la espiritualidad cristiana que es necesario tener muy en cuenta.—A. CALLEJA.

GALOT, J., *Renovación de la vida consagrada*, Edit. Mensajero, Bilbao 1968, 20 × 14, 192 p.

El P. Galot es un especialista en cuestiones sobre la vida religiosa. Prueba de su competencia son los libros escritos por él, referentes a este estado peculiar de consagración a Dios.

Este libro que presentamos es un comentario fiel y exhaustivo al decreto conciliar sobre la adecuada renovación de la vida religiosa. A lo largo de la obra se aprecia un gran conocimiento del curso seguido por este decreto en el aula conciliar, por lo cual se clarifican y precisan muchos puntos con gran objetividad.

Consta de tres partes: a) Una presentación en que nos ofrece una visión sintética sobre los diversos aspectos del decreto tomado en conjunto. b) Texto del decreto. c) Aquí se halla el fin principal intentado por el autor: análisis del "Perfectae caritatis".

Su lectura es útil para comprender lo que implica la vida religiosa tal como desea y pide la Iglesia.—A. CALLEJA.

VARIOS, *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, Edit. Taurus, Madrid 1968, 21 × 14, 410 p.

La actitud de la Iglesia con las religiones no cristianas ha recibido con la Declaración "Nostra Aetate" del Vaticano II el impulso y la decisión de que adolecía. La obra es un comentario a la Declaración conciliar sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Los trabajos están realizados por peritos del concilio, consultores del Secretariado para los no cristianos y misioneros de Asia y Africa. Los nombres de Masson, Maurier, Dournes, Cottier... avalan con su personalidad la obra.

Dividida en cuatro partes, presenta la primera el texto bilingüe de la Declaración; (II) historia de la Declaración; (III) comentarios; (IV) Anejos: formas sucesivas de la Declaración, decretos sobre el ecumenismo, los católicos y los judíos por el cardenal Bea e intervenciones en el aula conciliar referentes a la Declaración. Los comentarios es la parte que da al estudio la calidad. Temas vitales como los valores del hinduismo, del budismo, la religión musulmana y la debatida cuestión judía, están trazados con profundidad, maestría y clarividencia. La aportación de los misioneros de vanguardia reporta a la obra el valor inestimable de pastoral y ecuménica nacida al contacto de las

religiones animistas. La Iglesia reconoce que lo santo y lo verdadero no se hallan exclusivamente en ella; lo que hay en ella puede encontrarse en otra parte. El cristiano ha de tomar conciencia de que el encuentro de las religiones es también encuentro y revelación de la propia fe.—A. RIBERA.

SCHUTZ, R., *La Regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 18 × 11, 155 p.

Gran acierto de Castro Cubells y de Editorial Herder al divulgar esta Regla que el Prior R. Schutz elaboró en 1951 para sus primeros monjes. Refleja, por tanto, el espíritu de estos hombres ejemplares que quieren constituirse en signo de la fe cristiana en el mundo moderno.

Sabido es que Schutz ha extraído sus reglas de las enseñanzas evangélicas y todos sus puntos están animados de ese elevado espíritu de la comunidad y su elogiado ecumenismo, más allá de cualquier confesión.

Se añade "Unanimidad en el pluralismo", que viene a ser una mayor explicación de la Regla y que marca las etapas de la comunidad hasta fechas recientes. Son de destacar, en fin, la unidad, la universalidad, el ecumenismo y otras grandes cualidades que ciertamente son un signo eficazísimo y un testimonio veraz para el mundo moderno. El texto de la Regla está impreso en bilingüe.—I. R. R.

GIRARD, R., *Précher Jésus*, Edit. Fleurbaey, 2.^a edición, Paris 1965, 20 × 14, 201 p.

"Proclamad el Evangelio a toda creatura"... Proclamarlo sí, pero no como una doctrina que se enseña, sino como una Buena Nueva que se revela. Raymond Girard, haciéndose eco de estas palabras, quiere ofrecernos con su libro un breve pero jugoso comentario a los evangelios dominicales de todo el año litúrgico.

Es curioso y aleccionador al mismo tiempo que aparezca el nombre de Jesús en todos y cada uno de los títulos con que encabeza los sermones del ciclo litúrgico. El constituye ciertamente el centro y eje de toda predicación, tanto en su doctrina como en su persona. Y la predicación, no lo olvidemos, está siempre en función de la vida. Si la Iglesia, por razones de conveniencia, se ha visto obligada a poner en fórmulas las enseñanzas de Jesús, no quiere decir que hayamos de reducir la religión a dogmas. Estos, junto con los ritos y las prescripciones litúrgicas, son vías de acceso, rampas por medio de las cuales nos deslizamos hacia El.

Este es, pues, el primer intento del autor: mostrarnos a Jesús, enseñárnoslo, pero no con vistas a elaborar una Cristología sino, más bien, con el fin de que nos sirva como punto de referencia en nuestra vida y sirviéndose de este punto de referencia (segundo aspecto de la obra) nos hace dar un repaso integral, no demasiado profundo, ciertamente, pero sí juicioso y práctico a muchos de los importantes problemas que aquejan hoy día a la Iglesia y a lo que debe ser nuestra postura personal de entrega a nuestra vocación como cristianos y apóstoles de nuestro Reino.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ A.

MUZIO, G., *Per un nuovo spiritualismo cristiano. Saggi di pluralismo filosofico-teologico ispirato alla dottrina essenziale dei Padri e Dottori. Quaderni "Sodalitas Thomistica", n.º 12*, Edit. Salesiana, Roma 1968.

He aquí un folleto más de la serie de cuadernos de "Sodalitas Thomistica", hace el número 12, dedicado a lo que pudiera ser asunto de relaciones entre filosofía y teología, cuya integración parece responder al pensamiento del Vaticano II. Si en otros tiempos se permitieron los filósofos el lujo de las polémicas, hoy deben aunarse las fuerzas razón y fe para enfrentarse con la negación de ambas por parte del materialismo. Ateniéndose a este modo de pensar, G. Muzio

ha dividido el folleto en tres partes. En la primera, que titula "Búsqueda confiada", se examinan las relaciones íntimas entre la filosofía y la teología, llamando la atención sobre la necesidad de una integración que no sea solamente de horarios y de cuadros de asignaturas, sino de pensamiento en orden a la verdad; se añade una idea general de los principales itinerarios filosóficos modernos, no dejando de advertir a los neo-modernistas, que comienzan a pulular por doquier, aquella frase de Maritain: "La filosofía cesará de extraviarse solamente si cesa de ser moderna". En la segunda parte se establece la verdadera relación entre immanencia y trascendencia, aplicada a los problemas del Ser y los seres, Creador y criaturas, alma y Dios, relación que no puede ser otra que "inmanencia siempre más íntima de la criatura y del Creador, siempre también trascendente". El evolucionismo creacionista, bien entendido, podría ser coronado con la idea de un evolucionismo telhardiano, habida cuenta del aspecto poético-místico del ilustre jesuita, no metafísico pero sí enamorado de un mundo contemplado como criatura y expansión de la grandeza de Dios. Finalmente, en la tercera parte, frente a un clima existencialístico hodierno que favorece la cómoda moral de situación, se examinan las relaciones auténticas entre verdad y libertad, entre valores humanos y el progreso, coexistencia entre los hombres y cultura. Y, como digno de notarse, una mejor comprensión de la mente agustiniana como patrimonio común a los filósofos más cospicuos de la doctrina tradicional.—F. CASADO.

JEZIEWSKI, C., *La Eucaristía en la vida de las jóvenes*, Edit. Marova, Madrid 1968, 19 x 14, 271 p.

No hay duda de que la Eucaristía, dado su carácter trascendente dentro de la vida cristiana, es uno de los casos en los que todos —y más los jóvenes— sienten con mayor urgencia la necesidad de reconsiderar su actitud.

La autora nos presenta la obra en forma de investigación, con la intención de descubrir el significado que la Eucaristía tiene y puede tener de hecho en la vida de los jóvenes. Esta investigación la han llevado a cabo entre jóvenes de quince y dieciocho años, según métodos precisos y rigurosos, con técnicas propias de la actual psicología social.

Como fruto de sus encuestas y cuestionarios, ha extraído tres conclusiones que parecen dominar y condensar las experiencias de los jóvenes: la Eucaristía como ayuda reconfortante y apoyo; la Eucaristía como fuerza vital; la Eucaristía como encuentro personal y comunitario.

Precisamente hoy, que se quiere dar un papel preponderante a los jóvenes, hoy que en todos los campos se espera tanto de ellos, estos temas, descritos con toda riqueza y espontaneidad del lenguaje de los jóvenes, nos comunican mucho de su experiencia en este campo.

Es interesante, por lo desconocido, este estudio; y, desde luego, en el campo de la evolución de la psico-pedagogía religiosa ha significado un acontecimiento. Felicitamos, por ello, efusivamente a la autora y a Editorial Marova, que ha puesto a nuestro alcance esta interesante experiencia.—MARTÍN G.

SCHANC, J. P., *Los sacramentos en la vida y en el culto*, Edit. Sal Terrae, Santander 1968, 21 x 15, 378 p.

La presente obra es un estudio teológico litúrgico de los sacramentos de la iniciación cristiana. Está dividida en dos partes distintas pero íntimamente relacionadas: un estudio general de los sacramentos, su teoría y su significado; y el estudio particular del bautismo confirmación y Eucaristía.

Ambas partes están fundadas en las perspectivas bíblicas, litúrgicas, históricas y ecuménicas del Vaticano II. El libro usa una terminología teológica actual. Valoriza altamente los símbolos a los que intenta dotar siempre de verdadero significado y fácil comprensión. Establece una íntima conexión entre palabra y sacramento, esbozando conclusiones explícitamente ecuménicas. Los sacramentos vienen considerados no como canales de gracia sino como signos de la actividad de Cristo en la Iglesia.

Otro aspecto saliente de este libro está basado en la teología recientemente desarrollada del encuentro personal de Cristo a través de su acción salvífica realizada en la Iglesia.

Es sin duda un estudio importante teológico-litúrgico que puede ayudar a comprender, por una parte, teorías modernas referentes a los sacramentos; por otra muchos signos empleados en nuestra liturgia posconciliar.—C. MARTÍN.

MAERTENS, Th., *La asamblea cristiana*, Edit. Marova, 2.^a edic., Madrid 1967, 22 × 15, 145 p.

Hay palabras que por el significado profundo que en sí entrañan necesitan un esclarecimiento de su contenido para una inteligencia exacta del mismo.

Esto ocurre en esta palabra tan actual hoy día: "asamblea". El renombrado autor litúrgico-pastoral, Th. Maertens, afronta con decisión y crítica el problema, apoyándose en elementos bíblico-teológicos de primera mano y con una visión amplia que permita llegar a los aspectos verdaderamente nuevos y profundos.

Su propósito es muy concreto: fijar la teología bíblica de la *asamblea*; extendiéndose en el tema de las antiguas asambleas cristianas y primitivas y sin abstenerse de sacar ciertas conclusiones y establecer comparaciones con la situación actual, "poniendo así las bases para una reflexión teológica capaz de vivificar y de esclarecer la pastoral de hoy". De ahí el subtítulo de la obra: "De la teología bíblica a la pastoral del siglo xx.—MARTÍN G.

LUBIENSKA DE LENVAL, H., *La educación del sentido litúrgico*, Edit. Studium, Madrid 1967, 18 × 11, 107 p.

"Intentar una educación del sentido litúrgico no es ponerse en plan de liturgista, sino actuar como educador. Este libro... se propone solamente dar a conocer la liturgia en cuanto maestra del silencio".

En estas palabras de la autora, clásica ya en el tema sobre la liturgia del gesto como homenaje a Dios de toda persona, está cifrada la intención y resumido estupendamente el contenido del libro: la liturgia como camino hacia el silencio interior.

Con su método de educadora, y por eso con ciertas imprecisiones litúrgicas, resalta una serie de valores, médula de una renovación como la actual y en la que los niños son la base más manejable y la verdadera esperanza en una nueva edad de espíritu litúrgico en la piedad, tan abandonado hasta ahora y que tantos sudores cuesta implantar a personas demasiado ancladas en un "supersicionismo" piadoso.—MARTÍN G.

GARCÍA DEL VALLE, C., *Jerusalén, un siglo de oro de vida litúrgica*, Edit. Studium, Madrid 1968, 21 × 15, 300 p.

Muchas veces la actuación de las primitivas comunidades cristianas nos sirven de modelo —salvada la debida proporción y diferencia de épocas— para la renovación de muchos aspectos de la vida cristiana. Mas si esto tiene aún alguna vigencia, lo es en el plano litúrgico. La vuelta a los Padres, a las primitivas celebraciones, a las fuentes se impone para asegurar debidamente nuestra renovación litúrgica actual.

Un trabajo de auténtico valor de investigación es este que nos brinda Carmelo García del Valle. En él nos descubre el siglo de oro de la vida litúrgica jerosolimitana, durante los siglos iv y v. Esta liturgia conmovedora, admirablemente ordenada, de la más honda entraña popular es también hoy escuela actualísima para una Iglesia posconciliar que busca la pureza y frescor de los orígenes.—MARTÍN G.

JEAN-NESMY, C., *Práctica de la liturgia*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 19 × 14, 272 p.

La mejor participación en la oración de la Iglesia que pretende la Constitución conciliar para la reforma litúrgica se ha de ir consiguiendo progresiva pero plenamente en todos los fieles. Para aprovechar todos los ritos, aun después de simplificados y renovados, no podemos permanecer ignorantes del alcance espiritual de los gestos y palabras más corrientes de toda celebración litúrgica. Pero para ello es necesaria una auténtica construcción en los mismos...

Esto es lo que intenta Dom Claude Jean-Nesmy, que nos presenta en esta obra una exposición teórica y un análisis de los actos que sucesivamente realizamos al asistir a misa: el problema del silencio, la liturgia de la actitud corporal, el canto y los demás ritos se encuentran ampliamente explicados en estas páginas. Sin duda, podremos con ello descubrir en todos nuestros actos, aun en las actitudes más mecánicas, la posibilidad de un acto de oración, sensible y espiritual, personal y comunitario, mandado pero realizado con propia iniciativa y espontaneidad... Así daremos realce a nuestra liturgia, aparentemente ritualista, pero muy personal y viva, si conocemos su sentido y la realizamos con verdadero espíritu...—MARTÍN G.

MAERTENS, Th. - FRISQUE, J., *Guía de la Asamblea cristiana*, IV, Del domingo 1.º al 14.º de Pentecostés, Edit. Marova, 2.ª edic., Madrid 1968, 22 × 15, 201 p.

Es éste el IV toma de la obra *Guía de la Asamblea cristiana*, que en colaboración preparan los célebres liturgistas Maertens y Frisque. En éste, como en los demás, se nos ofrece una exégesis seria de los textos, un análisis litúrgico de los mismos; el tema bíblico fundamental de cada misa y un análisis doctrinal del tema propuesto, a la luz de la historia de la salvación, centrado en el misterio de Cristo y de la Iglesia; se añade también una breve bibliografía.

Gracias a la actualidad y riqueza de elementos y reflexiones, que queda asegurada por el renombre de los autores, esta obra es de gran utilidad para los sacerdotes y ministros en la preparación de homilias y comentarios de la misa; por otra parte, nos ayuda a descubrir el valor de la celebración eucarística, centro de toda vida cristiana y misionera.—MARTÍN G.

VIARIOS, *El Canon de la Misa*, Edit. Litúrgica Española, Barcelona 1967, 18 × 12, 248 p.

La presente obra es un conjunto de trabajos, redactados por eminentes especialistas en liturgia, que pretende dar a conocer el contenido teológico-bíblico del Canon, su íntima relación con las palabras y ceremonial del Señor en la Cena de la víspera de la Pasión y con las diversas liturgias orientales y occidentales. Afronta también los problemas y las perspectivas de la reforma del Canon y las razones que abogan para la introducción de otros formularios de Canon en la liturgia romana. Hoy día este intento es ya palpable realidad y por ello hemos de dar las más sinceras gracias a estos relevantes hombres —J. Jungmann, Gelineau, Bruylants, Vagaggini entre otros...— que con su trabajo e investigaciones la han hecho posible.

Esperamos que este estudio ponga al alcance de todos —estudiosos y profanos— un material de investigación y unas conclusiones válidas para el mejor conocimiento del Canon y ayude a vivir con mayor profundidad la celebración eucarística.—MARTÍN G.

VIÑAYO, C. de, *Celebraciones bíblico-eucarísticas*, Edit. Studium, Madrid 1968, 18 × 11, 190 p.

Las nuevas orientaciones litúrgicas han trazado para la exposición un camino a seguir muy distinto del que en la actualidad tenía. No obstante no

son pocas las iglesias que no conocen o se aferran a sus opiniones en la materia. La Instrucción del Culto a la Eucaristía "Eucharisticum Mysterium" ha dado las auténticas directrices al culto de la Eucaristía. Las celebraciones bíblico-eucarísticas en la línea de la Eucharisticum Mysterium sirven de manual práctico y seguro dentro de las nuevas orientaciones. Aunque fueron trabajadas en otras circunstancias han sabido entrar y captar la visión actual del culto a la Eucaristía, en especial las exposiciones. Los puntos de consideración, las preces y las anotaciones están escritas con un gran sentido bíblico y madurez teológica. Lo recomendamos para aquellas comunidades donde tienen que hacerse con frecuencia actos de adoración a la Eucaristía.—A. MARTÍNEZ.

HENRY, A.-M., *La force de l'Évangile*, Edit. Mame, París 1967, 21,7 × 14, 367 p.

Frente a la postura que la Iglesia tomó durante siglos, con su pasmoso aplomo, imponiendo su cultura a los pueblos que evangelizaba y llevaba a cabo, casi siempre, por no muy recomendables caminos, los hombres de hoy, y éste es lo que nos presenta el autor en este libro, han tomado conciencia de que la Iglesia posee una fuerza para conquistar al mundo muy distinta a la que empleaba en tiempos pasados. Sí, la Iglesia debe conquistar al mundo pero sólo con la fuerza del Evangelio. Esta conciencia se ha tomado sobre todo en el Vaticano II.

Del contenido total de esta obra, podemos escoger tres partes principales que son de sumo interés: En una primera parte nos habla el autor de todas estas palabras tan repetidas en el Evangelio como: evangelio, evangelización, misión, predicación, catequesis, etc., para aclararnos su significado tanto literal como teológico dentro del mundo actual. Además nos expone los distintos significados que estas palabras han tenido cronológicamente.

En la segunda parte trata de llevar a cabo pastoralmente todo aquello que ha explicado al principio en los diversos campos. Es un apartado práctico en donde se expone la pastoral misionera bajo una nueva luz; el afrontamiento con las diferentes religiones del mundo; el encuentro con los ateos y con los bautizados que han perdido la fe y aquellos que, por causas muy diferentes, están apartados de la comunidad sacramentaria, como los divorciados casados, los polígamos, etc.

En la tercera parte nos expone al sujeto que ha de llevar ese mensaje evangélico a los demás: los obispos, los sacerdotes, los diáconos (especialmente del diácono casado) y los laicos, cada cual según el campo que se le ha designado. Esta última parte está estrechamente vinculada con la doctrina del Vaticano II.

Finalmente diremos que es un libro muy recomendable para los que estén interesados por los problemas pastorales, ya sea en misiones, en las catequesis, en el diálogo con los ateos o con hombres de otras religiones. La mayor parte del libro está dedicada a la pastoral de hoy.—M. SEVERIANO.

MONSEGU, P., *El y su Pasión*, Edit. El Pasionario, Madrid 1968, 17 × 12, 833 p.

Nos ofrece el P. Fonsegu en este libro una exposición de ideas en íntima relación con Cristo y su misterio redentor, misterio también de todo cristiano.

Pretende, quizá, dar una respuesta a esa inseguridad que flota en el ambiente del mundo de hoy, delatada por el Concilio en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, a la vez que intenta disolver ese falso entendimiento del espíritu postconciliar, mejor traducido por comodismo, que falsea la verdad católica y no favorece en nada la vida cristiana, antes, por el contrario, la desvirtúa, pretendiendo alejar de ella la cruz de Cristo.

Pueden dar crédito de la valía de este libro la personalidad del autor, perito del episcopado español en el Concilio y las grandes cualidades literarias del mismo, como lo confirman los premios nacionales; Casino de Madrid, Donoso Cortés y Menéndez Pelayo, del Consejo de Investigaciones Científicas.—W. P.

GARCÍA MARTÍNEZ, M. - CASTAÑEIRAS, J. - MARTÍN-SÁNCHEZ, D., *Plan de formación bíblica*, Edit. Mensajero, Bilbao 1968, 19 × 12, 193 p.

Es un intento conjunto de hacer llegar el mensaje divino encerrado en los sagrados libros, a los no especialmente iniciados en esta materia.

Constituirá una gran ayuda para quienes deseen beber de viva fuente las verdades reveladas y no tengan posibilidades de grandes estudios.

En una primera parte estudia los grandes temas bíblicos: la concepción bíblica del hombre, la naturaleza, la historia y el Reino de Dios. Está especialmente orientado para el estudio en común, en reuniones de equipo, con un diálogo al final de cada tema.

En la segunda parte se analizan los libros de la Biblia, indicando los temas que cada uno trata y los puntos principales.

Añade al final una bibliografía fundamental y asequible.

Sin duda que será de gran valía para los cristianos que deseen iniciarse en estos temas y en la lectura de los sagrados libros.—W. P.

SANCHIS ALVENTOSA, O. F. M., *Doce nos orare*, 3.^a edic., Edit. Litúrgica Española, S. A., Barcelona 1965, 2 vol., 16 × 11, 1.940 p.

Un libro de meditación para todos los días del año, siguiendo las fiestas principales del año litúrgico. Recorre el Propio de Tiempo y el santoral, proporcionando un rico manjar que hace vivir con plenitud el misterio diario.

El P. Sanchis tiene como maestro y guía a San Pedro Alcántara, a quien Santa Teresa escogió por consejero en los momentos críticos de su vida.

Especialmente adaptado para los miembros de la orden franciscana, tiene igualmente valor para todo aquel que verdaderamente quiera progresar en su vida de oración y santidad y saciarse del manjar litúrgico.—W. P.

JEAN-NESMY, C., *Práctica de la Misa*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 19 × 13,5, 321 p.

La Constitución de la Sagrada Liturgia del Vaticano II es el punto de partida más importante del movimiento litúrgico que todos estamos viviendo. Quizás en ninguna faceta postconciliar como en esta, se percibe un mayor avance y vivencia por parte del pueblo cristiano, que es, en definitiva, quien ha de vivir la liturgia. Buena prueba de lo dicho son los numerosos documentos emanados del Consilium de Liturgia.

Jean-Nesmy presenta una obra digna de todo elogio. Con frecuencia se ha buscado en toda esta renovación litúrgica la supresión de ceremonias, signos y oraciones. Es verdad que todas esas supresiones tienen una razón de ser; pero ¿hemos profundizado, al menos, en lo que permanece? Ahora la pregunta no va a ser: ¿para qué ésto o aquéllo?, sino ¿vivimos ésto? No hace el autor una mera exposición teórica, sino una reflexión personal y directa de algo que vemos y oímos muchas veces y corre el riesgo de convertirse en formulismo: la exposición histórica de datos litúrgicos, incomprensible a primera mano, nos pone en camino de la asimilación de aquello que significa, y precisamente por ser la vida litúrgica vivencia primaria de todo cristiano, es la que más debe entender y estimar, a la vez que será fuente primordial de ciertos confusionismos. Corregir malas interpretaciones, a la vez que dar una formación litúrgica integral a quienes deseen participar activamente en la acción sagrada, es la principal finalidad de la presente obra. Su estilo directo y claridad de exposición la hace asequible a cualquier persona, aun no versada en temas litúrgicos.

Para mayor comprensión del contenido, damos seguidamente un breve extracto del Índice: La gran postración. Una palabra creadora. Realismo del pan y del vino. ¿Dónde comienza el Canon de la Misa? El divino intercambio. Una Comunión que sea un encuentro. Los frutos de la Eucaristía.—A. REMESAL.

Ciencias Filosóficas

BOCHENSKI, I. M., *Historia de la Lógica formal*, Edit. Gredos, Madrid 1967, 24 × 16, 595 p.

Tenemos aquí una *Historia de la Lógica formal* verdaderamente monumental. En el Prólogo el autor cita un buen número de personas cuya colaboración en su obra juzga inestimable; creemos, no obstante, que esta aportación, lejos de disminuir la importancia del trabajo personal del autor, es más bien un índice de lo valioso de la misma. Enfrentarse con una Historia de la Lógica formal equivalía a tener que dar la cara a casi todos los filósofos de la Edad Moderna, desde los Humanistas hasta la aparición de la Lógica matemática, que, como Thomas Reid, consideraron la Lógica formal como algo inútil, ininteligible y pesado; equivalía también a enfrentarse con los que, como Kant y a partir de él, pensaban que la Lógica, como ciencia, había comenzado, continuado y concluido con Aristóteles sin progreso ulterior alguno; equivalía a enfrentarse con Carl Prantl, el primero que escribe una historia completa de la Lógica formal, precisamente para probar que la Lógica formal no tenía historia en absoluto. El que en el siglo XX haya sido posible la aparición de una auténtica historia de la Lógica se debe de una manera especial al interés que se ha tomado últimamente por la Lógica formal y precisamente por la Lógica matemática. Las partes en que se divide la obra de Bochenski son las siguientes: I) Introducción; II) La forma griega de la Lógica (Precursores, Aristóteles, Escuela Megárico-Estoica); III) La forma escolástica de la Lógica; IV) Período de transición; V) La forma matemática de la Lógica; VI) La forma india de la Lógica. Llamemos la atención sobre la documentación abundantísima: más de 500 textos de las distintas épocas. Por lo que a la versión española del original alemán se refiere, Millán Brazo Lozano la ha llevado a cabo con verdadera seriedad científica, habiéndole costado su buen par de años. Finalmente hay que felicitar a la "Colección hispánica de filosofía" que en la Editorial Gredos nos está obsequiando con estupendas obras de filosofía. ¡Ah! Casi se nos quedaba en la máquina la *colosal bibliografía* que enriquece extraordinariamente esta Historia de la Lógica formal 86 apretadas páginas, más un índice de signos lógicos, otro de nombres propios y un tercero de materias.—F. CASADO.

RUSSELL, B., *El conocimiento humano*, Edit. Taurus, Madrid 1968, 17,5 × 11, 669 p.

¿Qué relación puede haber entre la experiencia individual y el cuerpo general del conocimiento científico? ¿Se puede decir que el conocimiento, por ser subjetivo, es necesariamente privado e individual? El autor, que admite la primera parte de esta pregunta, no se adhiere a la conclusión; y en esta obra pretende dar la razón del cómo y por qué. Piensa que "existen procedimientos válidos de inferencia de unos acontecimiento a otros, o más precisamente, desde acontecimientos de que estoy seguro sin que medie inferencia a sucesos de los que no tengo seguridad" (p. 11). Reconoce que la interconexión entre acontecimientos diferentes está afirmada tradicionalmente en el principio de causalidad, pero cree que los medios tradicionales de formular la especie de interconexión son defectuosos de muchas maneras; precisamente, los fines principales de este libro son descubrir los principios mínimos exigidos para justificar las experiencias científicas. Después de dos partes en las que describe los rasgos generales del universo que la investigación científica ha hecho probables, y los problemas que suscita el lenguaje como expresión de la realidad, en la tercera se ocupa ya de los datos de las inferencias como algo necesario para la ciencia; sigue una parte cuarta que plantea de un modo general lo que podemos inferir de nuestros

datos. Por la gran importancia que la probabilidad tiene en las inferencias científicas, la parte quinta está dedicada a las interpretaciones a que está sometido el concepto de probabilidad. Finalmente, la parte sexta se interesa por los postulados sobre los que descansa la inferencia científica. El libro es denso y no sé hasta qué punto, por eso mismo, fuera de los filósofos profesionales, encontrará público *amplio* que esté en disposición de asimilarlo, como es intención del autor. A pesar de que B. Russell está considerado como dándose la mano con el escéptico y agnóstico Hume, en esta obra rectifica, al menos en parte, lo que el empirismo posterior al filósofo inglés no ha conservado respecto de la estructuración esencial de los seres como base objetiva para fundamentar una inferencia auténtica que posibilite el conocimiento científico.—F. CASADO.

GRISSON, M., *Teología natural o Teodicea. Curso de Filosofía tomista*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 256 p.

Acomodar la filosofía perenne al pensamiento de hoy no ha de significar su negación. Al tratar de demostrar racionalmente la existencia de Dios, las pruebas tradicionales han sido puestas poco menos que en solfa por aquellos que no ven en la redacción original de las mismas otra cosa que su materialidad. Que las pruebas tradicionales presentan sus dificultades a la razón dejada a sí misma, sobre todo respecto del paso a la trascendencia, es evidente; pero no lo es menos el que la razón, ayudada de la revelación, encontrará despejado el camino hacia el Dios personal. Reconocer las dificultades en este camino hacia Dios y ver la necesidad de que la razón tiene de ser reforzada, es ponerse en el terreno de la objetividad; es reconocer el valor por un lado, y los límites por otro, de la capacidad intelectual; es dar a cada uno lo suyo y constatar la necesidad moral de la revelación para una adecuada consecución por parte de la razón de un conjunto de verdades necesarias a la perfección humana.

El autor, manteniéndose fiel a la posición doctrinal del Angélico, no ha rehuido la exposición leal y la discusión franca de otras ideologías modernas y contemporáneas, aun de aquellas que se encuentran totalmente al margen de la afirmación misma de la existencia de Dios.—F. CASADO.

BOGLIOLO, A., *De Homine. Philosophia perennis aetati nostrae acomodata ad normam concilii Vaticani II. I. Structura gnoseologica et ontologica*, Edit. Pont. Univ. Lateranense, Roma 1968.

En este primer volumen, titulado *De homine*, el autor quiere responder a las exigencias del Vaticano II sobre lo que pudiera ser una acomodación de la filosofía perenne a nuestros tiempos. Pero también tiene en cuenta que acomodación no quiere decir echar por la borda todo lo que tenga sabor a escolástica, como se lo imagina hoy una juventud ignorante de estos temas por mal aconsejada, y a la que no le queda otra perspectiva filosófica que un lamentable confusiónismo. Por eso procura no apartarse de la mente auténtica de los grandes maestros del pensamiento, y por lo que al doctor Angélico se refiere, se esfuerza por captarlo más bien en la fuente que en los riachuelos que de ella se han derivado.

El título *De homine* del primer volumen responde también mejor a la finalidad de la filosofía hodierna que juzga interesantes para la investigación filosófica los problemas del hombre o que afectan a la personalidad humana. Así, comenzando por la Lógica como medio subjetivo e instrumento indispensable para cualquier aproximación a la verdad, en una segunda parte se examinan las relaciones entre el pensamiento y su contenido en el acto del conocimiento; en éste, como en lugar de encuentro entre el pensamiento y el ser, se fundamentará para la investigación sobre la naturaleza del espíritu, objeto de la parte tercera. De esta manera queda completado el estudio de la estructura gnoseológica del hombre en su triple vertiente o aspecto: lógico, crítico y psicológico.—F. CASADO.

CHIESA, L., *La base del realismo y la crítica neokantiana*, Edit. Pont. Univ. Lateranense, Roma 1968, 24 × 16,5, 163 p.

Se trata aquí de una reedición de la obra de Mons. Luigi Chiesa: *La base del realismo y la crítica neokantiana*, publicado hace unos años, pero no por eso de menos actualidad. El que fue profesor en la Universidad Pontificia Lateranense actuó en un tiempo en que el positivismo y neocriticismo ocupaban el campo de la filosofía y los neokantianos dominaban el pensamiento filosófico de los centros universitarios de Italia. El realismo de la metafísica tradicional había acusado el golpe del positivismo, idealismo, existencialismo y materialismo dialéctico. En todo caso, el kantismo llegó a ser una especie de mentalidad común a la filosofía. Mons. Chiesa vio en la doctrina del conocimiento un camino útil para la fundamentación de la metafísica. Sin una metafísica realística, por otra parte, toda la ciencia se hubiera venido abajo. Chiesa intenta salvar al realismo tradicional. Comienza la crítica descartando el positivismo y el neocriticismo, reivindicando la validez del pensamiento humano por encima de la experiencia sensible y su capacidad para fundamentar una metafísica. Nada se puede afirmar sin suponer, al menos implícitamente, la validez de los principios metafísicos: o se admiten, o se cae en el absurdo. Por consiguiente, el crítico ha de proponerse dos cuestiones: 1.^a) si los principios metafísicos admiten, o mejor, exigen algo distinto del pensamiento —una trascendencia—; 2.^a) si hay una correspondencia entre el contenido ideal del pensamiento y la realidad objetiva extramental. Pues bien, los principios metafísicos, al ser enunciados, nos convencen irresistiblemente de su objetividad y realidad. El valor ontológico se impone a la pasividad de nuestro conocimiento. Negar este valor ontológico sería admitir una especie de alucinación mental. Así la gnoseología, que, sin duda, es re-creadora, productora espiritual, en el interior, del objeto exterior, se da la mano con la ontología. La gnoseología así concebida no es un formalismo inútil; la lógica no crea el objeto extramental, pero sí le da una sublimación ontológica, al darle, además, una existencia espiritual.

No cabe duda que la obra de Mons. Chiesa es una aportación muy importante en la historia de la solución del problema crítico. Es evidente que no hemos de pedir, en cada uno de los procesos sucesivos del desarrollo del pensamiento, una perfección definitiva; pero sí es verdad que las perfecciones posteriores dependen casi siempre de los sucesos conseguidos anteriormente. Hoy, a unos cuantos años de distancia, podemos completar, con un análisis más perfecto del acto cognoscivo, una teoría realística que, atacando directamente al idealismo en su misma base, es decir, en su concepción de una realidad que se desarrolle solamente a base de un proceso dialéctico de pura actividad intelectual y partiendo de la indeterminación. Precisamente, será posible la actividad sucesiva del pensamiento admitiendo la trascendencia del objeto pensado.—F. CASADO.

DOBZHANSKY, T., *L'Homme en évolution*, Edit. Flammarion, Paris 1966, 21 × 14, 432 p.

Los trabajos de Fisher, Wright y Haldane en 1930, basándose en métodos bioestadísticos, iniciaron el estudio de las poblaciones y coincidieron en proponer la teoría genética de la selección natural para explicar los fenómenos evolutivos. Tal proposición venía a representar el maridaje de la selección natural con el mendelismo-mutacionismo, poniendo fin de esta forma al cisma existente a principios de siglo entre los estudiosos de la evolución. En este momento se inicia una corriente de cariz darwinista, hoy llamada "Escuela sintética de la evolución" o "neodarwinismo". T. Dobzhansky en la genética, junto con Mayr en la sistemática y Simpson en la paleontología son los prohombres de esta importante corriente científica, hoy día la más potente sin duda en materia de evolución. A éstos siguieron otros autores que le han dado realce y brío, tales como Huxley, Darlington, Rensch, etc.

El libro de Dobzhansky que aquí presentamos viene a ser sencillamente una exposición de la antropología a partir de la genética moderna y de la teoría

"sintética" de la evolución. "Ce livre, dice el autor, est une tentative d'investigation de nos possibilités de compréhension de l'humanité en tant que produit de l'évolution, et en tant que qu'ensemble d'évolution". La obra constituye un verdadero tratado de antropología. En ella se aborda al hombre desde todos los ángulos: la genética, la paleontología, sistemática, psicología, etc.

Después de una pequeña visión histórica de las teorías evolucionistas ya superadas y de un enjuiciamiento sobre las vigentes hoy día, entre las que sobresale la teoría teilhardiana, que el autor, como buen neodarwinista, acusa de determinismo, entra Dobzhansky en el campo de la genética, desde cuya posición intenta solucionar los problemas más candentes planteados hoy por la antropología. ¿Logra su cometido? ¿Hasta qué punto son satisfactorias sus soluciones? Eso ya queda al enjuiciamiento crítico del lector.—B. ARMESTO.

TEILHARD, P., *Yo me explico*, Edit. Taurus, Madrid 1968, 18 × 12.

No cabe duda que para los no iniciados el pensamiento de Teilhard resulta con frecuencia arduo y de difícil comprensión. Este librito, formado por el Dr. Jean-Pierre Demoulin, director del Centro belga de estudios e información Teilhard de Chardin, constituye una primera ayuda para entablar contacto directo con las obras del sabio francés.

Comienza el recopilador ofreciéndonos una breve exposición de la terminología del P. Teilhard, cuya comprensión resulta indispensable para la recta interpretación de su pensamiento. A continuación da una antología con bastante exactitud y una vista panorámica del sistema teilhardiano, convirtiendo así la presente obra en una exposición orgánica de dicho sistema, donde se abordan sus puntos más esenciales: método, visión del pasado, fenómeno humano, porvenir del hombre, energía humana (acción, amor, personalismo), el punto Omega, el fenómeno cristiano, la Iglesia, la moral y la mística. No es propiamente del P. Teilhard la estructuración de este librito, pero es como si lo fuera, ya que viene a dar realidad a aquel otro que el mismo Teilhard esbozó en "Ma position intellectuelle", artículo publicado en "Les études philosophiques".

Creemos, en fin, que la presente obra cumple perfectamente su cometido: la visión que del sistema teilhardiano es completa en cuanto cabe en un volumen tan reducido y con sólo pretensiones de introducción.—B. ARMESTO.

MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Edit. Seix Barral, Barcelona 1968, 18 × 11,5, 253 p.

Una serie de circunstancias externas han contribuido a poner un poco de moda a Herbert Marcuse, y no cabe duda que esta popularidad explica el que intelectuales y seudointelectuales, y los de simples pretensiones en este campo, se tengan en mucho afirmando que han leído a H. Marcuse. Claro que todo esto no quiere decir que la obra de Marcuse sea algo ajeno a una realidad, y la realidad es que una serie de hechos, en parte verdaderos, podrían constituir la razón de ser de otros ulteriores. Pero, ¿hasta qué punto pueden ser elevados a la categoría de explicación de una realidad universal? Se plantea en la obra el problema del enfrentamiento de una forma de vida "no represiva" con otra anterior que se denominaría "represiva"; de una liberación, dentro de la sociedad actual, de una servidumbre general que ha dado a las libertades personales un contenido represivo; de una "sublimación no represiva" del Eros, frente a una "desublimación represiva", basada aquélla no ya en un principio de placer, sino en el principio de la realidad en pleno acuerdo con el Eros. El plano freudiano de lo erótico se traslada al de lo social: "los procesos psíquicos antiguamente autónomos e identificables están siendo absorbidos por la función del individuo en el Estado, por su existencia pública. Por tanto, los problemas psicológicos se convierten en problemas políticos..." (p. 12). A propósito de esto escribía no hace mucho Alfonso Paso: "De lo que no cabe duda es de que al erotismo disfrazado

va a suceder un limpio erotismo; a la agresividad larvada va a suceder un reconocimiento de esa agresividad y una canalización de la misma por acequias más rentables al bien común". Una civilización actual, llegada a la madurez, debería abolir gradualmente todo lo que constriña las tendencias instintivas del hombre, del fortalecimiento de los instintos vitales y de las liberaciones del poder estructural del Eros. En esto podemos sintetizar la idea fundamental de esta obra de Marcuse. Personalmente diríamos que se trata de una obra que ha de ser leída con criterio formado, si no se quiere que un proceso de desorientación ya iniciado siga su curso al ser aceptado todo por todos y sin distinguos.—
F. CASADO.

ESBROECK, M. van, *Herméneutique, Structuralisme et Exégèse. Essai de Logique kérygmatische*, Edit. Desclée, Paris 1968, 14 × 21,5, 199 p.

Estamos en una época en que los libros dedicados a una labor comparativa e integradora deben ser bien acogidos, mientras conserven un mínimo de visión crítica. En efecto, nos estamos percatando de que el análisis contribuye tanto a la adquisición del saber como a su visión fragmentaria y hasta desintegradora.

Michel van Esbroeck se ha propuesto echar los puentes entre tres pensadores —tan diversos al parecer— como Paul Ricoeur, Claude Lévi-Strauss y Henri de Lubac O, más exactamente, entre sus respectivos "sistemas lógicos", hermenéutica, estructuralismo y exégesis. De su mutua contrastación pretende el autor trazar las líneas generales de lo que llama "lógica kerigmática".

Sin duda se trata de un proyecto demasiado ambicioso para no forzar las cosas. Por otra parte, es demasiado patente su simpatía por el kerigma de Ricoeur. Y debido a lo desorbitado de la empresa, van Esbroeck no logra superar nuestro escepticismo, cuando en realidad se trata de un intento original que hubiera fructificado si el autor se hubiese limitado a una función discriminadora e integrativa.—J. RUBIO.

GARAGORRI, P., *Unamuno, Ortega, Zubiri, en la filosofía española*, Edit. Plenitud, Madrid 1968, 14 × 21,5, 259 p.

La vinculación de los tres nombres señeros del pensamiento español contemporáneo en el título de un libro parece prometedor y sugestivo. Más, cuando lo vemos firmado por un "experto" (en su sentido etimológico, al menos) de primera mano como Paulino Garagorri.

En principio, el libro no decepciona. Efectivamente, la vinculación de los tres hombres programada por el título se hace efectiva en el índice. Tras una breve introducción sobre la situación de la filosofía en España, hace el autor algunas precisiones sobre Unamuno, "el filósofo a su pesar", volviendo a su tesis de pensador religioso, sin auténtica valía filosófica. Ortega, "filósofo de nuestro tiempo" se lleva la mayor parte del espacio, en un ensayo de exposición del método orteguiano, clave para su comprensión según Garagorri. Finalmente, unas páginas sobre Zubiri, "un filósofo clásico", que se reducen a una reseña sobre *Cinco lecciones de filosofía* y una reconsideración sobre el problema de Dios. A continuación, el capítulo central: "Para la interpretación de una continuidad": Unamuno y Ortega frente a frente, y Ortega y Zubiri en un sistema abierto. Unas notas (ya publicadas con anterioridad) y sendos apuntes sobre Clarín y Ganiwet cierran el libro.

La expectación se mantiene hasta casi el final, pero la obra deja un inevitable sabor de desencanto. A la sugestiva promesa solamente responden algunas precisiones cronológicas o bibliográficas —algunas de indudable valía, ciertamente—, la aportación de algunos datos biográficos y la reiteración de una tesis ya conocidas. Un libro para historiadores, no para estudiosos de la filosofía.—
J. RUBIO.

BALIÑAS, C. A., *El pensamiento de Amor Ruibal*. Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad, Edit. Nacional, Madrid 1968, 17 x 24, 260 p.

Precisábamos con urgencia una obra de conjunto sobre el pensamiento del revalorizado canónigo de Santiago. El intento podrá parecer prematuro, pues los estudios monográficos de calidad son todavía muy escasos. Pero, a mi juicio, la investigación analítica debe ir precedida de una panorámica general, —al menos en el sentido de una primera aproximación—, que sitúe y oriente la problemática particular. Por eso, en principio, me parece acertado el intento de Carlos A. Baliñas.

El autor define así su propósito: "no es una detallada exposición erudita y menos todavía una exposición crítica, del pensamiento de Amor Ruibal, sino la disección de lo esencial, la apreciación de su significado con respecto a otras doctrinas...", su referencia a las corrientes filosóficas modernas. De este modo, el subtítulo señala el objetivo y define lo primordial del proyecto amorrubalano.

Dos partes muy desiguales dividen el libro, I) El pensamiento de Amor Ruibal en proceso dentro de su contexto (3-50), en intento de biografía interna. II) "El sistema", dividida en dos secciones, dedicadas respectivamente a "Una nueva teoría de la abstracción" (51-104) y "Teoría de la correlatividad" (106-256). Una bibliografía estratificada cierra la obra.

Si tenemos en cuenta que se trata del primer volumen dedicado al solitario de Compostela, con utilización directa y exhaustiva de las fuentes (incluidos los manuscritos inéditos) y que C. Baliñas logra una auténtica sistematización: su peculiaridad doctrinal y su situación en la perspectiva histórica, nos veremos obligados a felicitar al autor, sin importarnos las inevitables lagunas. Se trata de una primera aproximación sistemática y, como tal, excelente.—J. RUBIO.

MENCHACA, J. A., *Diccionario bio-bibliográfico de Filósofos* (fascículo 2.º-3.º B), Edit. El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1969, 1.004 p.

Quienes hayan tenido en sus manos el primer fascículo del *Diccionario bio-bibliográfico de filósofos* del P. Menchaca no necesitan ya la presentación de los fascículos 2.º y 3.º, reunidos en un solo volumen. Comprende este volumen los autores correspondientes a la letra B. A lo que ya dijimos en otra ocasión al presentar el fascículo 1.º añadiremos solamente esto: adquirirlo y no os arrepentiréis. Es una obra indispensable en una biblioteca de filosofía que quiera poner a disposición del investigador algo exhaustivo sobre los filósofos comprendidos en los fascículos publicados.—F. CASADO.

BEAUVOIR, S. de *El segon Sexe*, Edit. 62, Barcelona 1968, 20 x 13, 340 p.

La nueva postura y las nuevas obras de Simona de Beauvoir han elevado considerablemente su prestigio, y podemos esperar que ese prestigio continuará subiendo, en oposición al de tantos otros, que continúa bajando. Es que la sociedad moderna siente un anhelo de "verdad" y una cierta repugnancia ante la "mentira". Poco a poco vamos averiguando quiénes dicen su verdad y quiénes dicen su mentira. Simona está entre los que ocultaban su verdad y ahora la van diciendo poco a poco. Por eso sus libros se continúan leyendo e incluso aparecen hartas novedades en la edición de tales libros. Una de estas novedades es la publicación de *El segundo sexo*, en catalán. Han pasado veinte años desde la publicación del libro en francés, y el libro no ha perdido actualidad en su parte buena y auténtica, que pone de relieve el "complejo de hembra". En cuanto a la edición catalana, es preciso confesar que se han tomado las precauciones mejores para que la traducción sea buena y la edición sea también excelente. Un poco nos preocupan los rumores de las condiciones en que se realizan estas ediciones catalanas y de las posibilidades extremistas que las promueven: cuando deseáramos superar el concepto de "España", nos repugnaría que nos hicieran añorar el concepto de "Cataluña". Sin embargo, nos parece muy bien que las ediciones que se vienen publicando en catalán se hagan bien: es un ejemplo para todos

los españoles. La Biblioteca Básica de Cultura Contemporánea lleva publicados dieciséis volúmenes, con estos dos. Es claro que si los catalanes sólo tienen dieciséis volúmenes, es mejor que no tuvieran ninguno, y que no se hicieran ilusiones. Pero tampoco nos atrevemos a condenar un espíritu de bondad y de difusión de la cultura, aunque no pueda llegar al ideal.—L. CILLERUELO.

FROMM, E., *Marx i Freud*, Edit. 62, Barcelona 1967, 18 × 12, 208 p.

Tenemos a la vista la traducción catalana del libro de Fromm "Mi encuentro con Marx y Freud", una autobiografía intelectual de gran interés en la actualidad. Fromm, lo mismo que Marcuse, era poco conocido, y de pronto ha surgido una enorme curiosidad y admiración hacia este hombre, lo mismo que hacia Marcuse. En buena parte, eso se debe a las circunstancias actuales, pero en buena eso se deba a que "el que vale, vale": en las circunstancias actuales son muchos los que hablan y pocos los que estudian; por eso, es natural que los que estudian sean reconocidos por todos los que hablan. Nadie puede dudar ya de la importancia de estos hombres que han estudiado bien a Marx y a Freud, puesto que el hombre moderno está convencido hasta la saciedad de que ha llegado a ser mayor de edad, y que es ya hora de arrinconar los mitos muertos, ese coco inútil, con que se le quiere asustar. Esta colección "Llibres a l'abast" lleva ya publicados 53 volúmenes y anuncia la aparición próxima de otros diez. Es indudable que los catalanes trabajan con denuedo y con valentía, dentro de una postura que debiera servir de ejemplo a todos los españoles. Es verdad que Cataluña posee algunas condiciones que favorecen la publicación de libros; pero posee también límites que hacen sudar a los editores catalanes y por lo mismo los demás españoles tienen menos disculpa. Es pues una tarea muy noble. Aunque utilicemos el catalán, el valenciano, el bable o cualquier otro idioma español, necesitamos superar el concepto de "Cataluña" y el concepto de "España" para encuadrarnos en un mundo unitario y universal, en el que los "listos en su pueblo" no tienen ya nada que hacer. A lo sumo, que se dediquen a traducir.—L. CILLERUELO.

FROMM, E., *Per una Societat sana*, Edit. 62, Barcelona 1968, 20 × 13, 316 p.

Presentamos a nuestros lectores una nueva traducción catalana de la Biblioteca básica de Cultura Contemporánea, y nuevamente tenemos que admirar la energía de los catalanes, al ofrecernos "La Sociedad sana" de Fromm. Sabido es que Fromm es en definitiva un fruto de la cultura europea moderna, y que consideró los "totalitarismos" como "fugas" ante la responsabilidad libre de cada hombre. Es cierto que el problema es todavía más profundo de lo que opina Fromm, el cual al fin y al cabo es sólo un producto de la cultura europea moderna. Pero, de todos modos, los otros son todavía más banales que Fromm. Este libro, que se nos presenta como continuación y conclusión o aplicación del anterior "La fuga de la Libertad", es sumamente interesante en la hora actual. No faltan los que piensan que este linaje de literatura, que habla de la alienación constantemente (Fromm y Marcuse) es revolucionaria, destructiva y nefasta. Nosotros creemos que es constructiva y sana, incluso necesaria en estos tiempos de confusión. El concepto de "alienación" ha evolucionado mucho y se está volviendo contra los mismos que lo pusieron en circulación: es un fenómeno corriente. Fromm denuncia ahora a la democracia, que vuelve a ser una "deja-ción de la libertad". La democracia actual no supera a las dictaduras totalitarias, sino que unas y otras coinciden en la realidad de hombres cobardes que no tienen energía para vivir en libertad, y se crean estructuras en que su renuncia a la libertad, o mala fe, quede en cierto modo justificada. La edición catalana nos parece muy buena en el aspecto lingüístico y también en el aspecto editorial.—L. CILLERUELO.

MARCUSE, H., *Eros i Civilització*, Edit. 62, Barcelona 1968, 18 × 12, 272 p.

Teniendo en cuenta la dificultad de comprender bien a Marcuse, nosotros aconsejaríamos a los lectores que comenzaran la lectura de Marcuse por este libro. Marcuse es un hombre bien informado, pero muy discutible, y por lo mismo conviene que los que discutan estén asimismo bien informados. Lo cual no es fácil, ya que casi todos los libros de Marcuse presentan dificultades profundas. No es fácil trasladar a la sociedad los principios que Freud aplicó a la psicología individual. El actual cambio de acento de la psicología a la sociología, no es tampoco fácil. No es fácil ver una sociedad dominada por los "complejos" que la sociología de Marcuse trata de hacernos ver. Por eso, desde un punto de vista metodológico es bueno comenzar la lectura de Marcuse por este libro, que ocupa ya el número 61 de la Colección "Llibres a l'abast". La edición catalana nos gusta tanto desde el punto de vista filológico, como editorial.—L. CILLERUELO.

MARCUSE, H., *L'Home Unidimensional*, Edit. 62, Barcelona 1968, 20 × 13, 272 p.

Es este un libro de lectura difícil, que necesita introducción. Nos ha gustado pues que J. M. Castellet haya presentado un prólogo a la edición, iniciando al lector en la comprensión del pensamiento marcusiano. Gracias a ese prólogo, puede ya el lector entrar en un pensamiento sumamente complejo y profundo, incluso discutible en cada momento y en cada aspecto, con una cierta competencia y claridad. Conocida es la tesis de Marcuse acerca del hombre "unidimensional", fórmula que tiene en él un sentido concreto y freudiano, muy discutible, pero que puede valer también para otros sistemas bidimensionales, de carácter diverso. La adaptación que Marcuse hace de Freud a la sociedad capitalista actual puede muy bien servir de modelo a otros sistemas, incluso dejando a un lado el sistema freudiano, puesto que el "individuo" se encuentra siempre en tensión con la "sociedad", o mejor dicho, el individuo se ve siempre "ocupado" por la sociedad, no sólo exterior sino también interiormente. Tanto las soluciones de Freud como las de Marcuse parecen demasiado simplificadas y pueriles, pero sus bases son buenas y los hechos psicológicos citados son muy bien percibidos y descritos. La edición catalana de este importante libro es limpia y esmerada.—L. CILLERUELO.

BONIFAZI, D., *Filosofia e Cristianesimo*. Discussioni recenti, Lib. edit. Pont. Univ. Lateranense, Roma 1968, 24 × 16,5, 154 p.

La presente obra es como una continuación de otra precedente del mismo autor: *Inmutabilidad y relatividad del dogma en la teología contemporánea*. El objeto tratado no puede ser de más actualidad en unos tiempos en que se sienten vacilar los fundamentos de todo. Hoy más que nunca es necesario aunar fuerzas, ver las relaciones y ayudas mutuas que pueden prestarse el cristianismo, la filosofía y el desarrollo de la civilización. El trabajo se presenta como histórico, pero no por ello falto de interés teórico ya que en estas relaciones ya vividas encontraríamos precisamente argumentos para el futuro. Los temas a tratar, que se han considerado como fundamentales, son: I. El Cristianismo ¿es una filosofía? ¿Ha ejercido algún influjo sobre el desarrollo del pensamiento filosófico? II. ¿Existe de hecho una filosofía cristiana? III. ¿Acaso el pensamiento patristico y medieval ha sido una filosofía? IV. ¿Qué conciliación podría haber entre el cristianismo y las filosofías o culturas existentes? El espacio de tiempo en que son considerados estos problemas responde a los cuarenta últimos años; es, pues, tema de actualidad. Son los filósofos de hoy: Gilson, Maritain, Padovani, Sciacca, Abbagnano, Croce, Blondel, Marcel, Nedoncelle, Tresmontant, etc., los que expresan sus opiniones sobre una filosofía cristiana que, pese a la diversidad de concepciones, no puede ser despojada de ninguno de los dos apelativos. Termina la obra con un capítulo dedicado a las discusiones sobre el pluralismo

filosófico y teológico. En resumen, en este librito se nos da una panorámica completa del problema filosofía-cristianismo que, aparte de su interés histórico, tiene tanta importancia para determinar las coordenadas de ese inquieto ser-en-el-mundo.—F. CASADO.

KAUFMANN, W., *Hegel*, Edit. Alianza Editorial, Madrid 1968, 19 × 12, 453 p.

En el campo desierto de literatura hegeliana *española*, son siempre de saludar las traducciones que se nos den sobre ese gran "emperador del pensamiento" que fue Hegel. Alianza editorial nos ofrece con este volumen una buena contribución para facilitar el acceso al pensamiento de ese filósofo, sin el cual —me parece decía Merleau-Ponty— no es posible comprender nada de lo bueno que se ha producido en Filosofía después de él.

El autor nos confiesa que ha enseñado durante más de una docena de años sobre Hegel, tanto en Seminarios para postgraduados como a estudiantes no licenciados. No es, por consiguiente, un principiante ni un simple roturador de caminos. Parece además que la ocupación con Hegel le viene de herencia, ya que su madre había leído la Fenomenología en 1914 y el autor se la pudo amablemente sustraer... El hecho es que Walter Kaufmann entra decidido, no en un tema particular de Hegel, sino al ataque de toda su obra, desde los comienzos de su desarrollo intelectual y primeros escritos de juventud —"el joven Hegel" tan traído y llevado hoy— hasta las últimas lecciones de Berlín sobre Filosofía de la Historia universal. Es, pues, un libro completo en lo que a información de la temática hegeliana se refiere. Añádase además un conocimiento exhaustivo de las ediciones, reediciones y descubrimientos de inéditos de la Obra de Hegel, amén de la mejor parte de la Bibliografía hegeliana que al final del libro se nos ofrece detalladamente.

Pero, entiéndase bien, no se trata de un libro de *iniciación* en el pensamiento hegeliano, ni que ataque ningún tema expreso en la hondura debida para obligar a esa iniciación. Completo en lo que a introducción *informativa* se requiere, se mantiene perfectamente alejado o ayuno de la "transmutación" filosófica que operó Hegel y en la que seguimos envueltos. Después de repasarlo cuidadosamente, el lector se encontrará con que Hegel sigue siendo tan difícil como antes. No es desde "dentro" desde donde está hecho este libro, sino desde el contorno del pensamiento hegeliano, con todo lo que este contorno tiene de humano, de cultural, de anecdótico y digno de saberse en las relaciones de una vida con su obra y con la redacción de la misma. Por ello, es un libro que nos lleva y sitúa justamente en el umbral de Hegel, sabiendo muchas cosas *acerca de él*, sin entrar en su santuario, o en su *Hades*, pero muy bien equipados de materiales y utensilios e incluso armas para asaltar esa terrible fortaleza. Y ¡claro que no es poco!

No podremos seleccionar en España los libros que se han de traducir sobre Hegel mientras no partamos de una mínima producción nacional. Los escritos de centenario o de prólogos sobre Hegel, de Ortega y Gasset y de Zubiri, no pasan de ser "circunstanciales". Por eso, repito, que son de saludar todas las introducciones que nos vengan de fuera, iniciadoras o informativas, como este buen ejemplar que nos da, en la obra de Kaufmann, la Alianza editorial.—R. FLÓREZ.

LOTZ, J. B., *ICH-DU-WIR. Fragen um den Menschen*, Edit. Josef Knecht, Frankfurt am Main 1968, 17,5 × 11, 255 p.

El núcleo fundamental de este nuevo libro de Lotz lo constituyen varias conferencias pronunciadas en Alemania y en Italia en distintos Institutos y Academias de Universidad. Sin embargo, el libro forma una perfecta unidad como si hubiera sido pensado por sí mismo y las conferencias hubieran ya salido como partes de él. *Fragen um den Menschen* (Problemática del hombre) se sitúa en el corazón de los interrogantes de donde nacen las cuestiones que el hombre de hoy tiene planteadas ante sí mismo: el hombre paradójico, el diálogo, la transcendencia. Un autor maduro, como Lotz, sabe darle toda la profundidad en que

deben ser atacadas y desde donde debe comenzar a emerger la luz que ha de iluminarlas. Desde un punto de arranque en lo tradicional, en un pensamiento como el de Tomás de Aquino, el autor dialoga intelectualmente con los mejores pensadores de la modernidad, partiendo de Kant y Hegel hasta Heidegger y Gabriel Marcel.

El libro se estructura de la siguiente forma: Del análisis de la tensión humana con el mundo, tensión y distensión entre el yo como donación, entrega y comedido, el diálogo ontológico entre el yo, el tú y el nosotros, se concluye a la abertura del ser como transcendencia (primera parte). Una circunscripción de la Filosofía como análisis transcendental del actuar humano, en abierta reflexión con Kant, Hegel y Heidegger, nos pone al descubierto el subsuelo de la existencia del hombre, más allá aún de la psicología profunda, a la vez que nos remite de nuevo a lo suprahumano del mundo (*in das Übermenschliche der Transzendenz*) tocado y connotado en ese actuar (segunda parte). Y por fin, como coronación y consecuencia, una descripción de lo absoluto en el obrar y en el saber y en el querer del hombre, como configuraciones enunciativas de la transcendencia, obligan a dar una auténtica fundamentación de la Filosofía de la religión (tercera parte).

"Yo-Tú-Nosotros" se lee como un coloquio de intimidad en el que la clarificación del misterio de nuestra "dialógica" existencia se encuentra acompañada de múltiples voces en las que vamos oyendo insinuaciones, enderezamientos y modulaciones de nuestra propia y atormentada música interior.—R. FLÓREZ.

Ciencias Psicológicas y Sociales

LEHNR, G. - KUBE, E., *La Dinámica del ajuste personal*, Edit. Marfil, Alcoy 1968, 14 × 21, 405 p.

La expresión "dinámica del ajuste" que da título a este extraordinario libro significa aprendizaje y re-aprendizaje y comprende las múltiples facetas y los innumerables factores que determinan la conducta del individuo.

La presente obra, magnífica por su significación en el mundo actual, expone, estudia y analiza minuciosamente las múltiples facetas psicológicas de la persona humana implicada en su desarrollo social. Ningún detalle escapa a la celosa atención de sus autores, los cuales han logrado contribuir, con acierto, al perfeccionamiento del hombre en función de su capacidad sociológica, trazando un espléndido despliegue temático sobre sus vivencias psíquicas cara a la vida y a sus actividades.

Los autores, dividen el libro en cuatro partes. En la primera y segunda tratan los fundamentos del ajuste, y el ajuste mal dirigido; en las dos restantes, estudian las zonas del ajuste, y la consecución del ajuste.

Nos hallamos, pues, ante una obra que ofrece a profesores, estudiantes y estudiosos, los hallazgos de una investigación fecunda, fruto de toda una vida consagrada al fascinante mundo de la psicología.—A. FERNÁNDEZ.

MAERZ, F., *Introducción a la Pedagogía*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 13 × 21, 229 p.

La presente obra está situada en la línea de una educación y formación cristiana. El autor expone las ideas básicas de su teoría pedagógica.

El hombre, como persona, existiendo entre la vida y la muerte, entre la llamada de Dios y la respuesta, entre el juicio de la conciencia y la responsabilidad, entre el monólogo y el diálogo, se constituye en punto central de la pedagogía y por poseer un alma inmortal precisa de "cuidados", debe ser educado. El acceso al misterio del mismo sólo se logrará a través del conocimiento

del amor. En este encuentro continuo del yo-tú, por el amor, vive el hombre en tensión de ser y hacerse, abierto siempre al futuro con la posibilidad de crearse nuevas condiciones de vida; mediante la vinculación concreta a la herencia individual corporal y espiritual, al ambiente y al mundo, se va autorealizando, al cumplir su tarea aceptada como llamada y vocación, en responsabilidad ante Dios. La autoformación se verifica en la obediencia que es realización del valor y que supone una actitud adoptada por libre decisión frente a la exigencia percibida. Este estar atento (oír metafísico), este percibir la llamada que llega para adoptar una decisión y una respuesta (obedecer) nos lleva a la fe, base y sustento de la verdadera formación...

La educación así entendida nace de la preocupación por la salvación del individuo y es un suceso moral que debe preparar a éste a saberse responsable ante Dios y a morir debidamente.

De aquí que para Fritz März, la pedagogía, unida profundamente a la verdadera filosofía, debe juzgar siempre lo temporal, lo real de aquí y ahora, a la luz de lo sobrenatural y eterno. Este es el esqueleto, la temática central de la obra, unida a otras ideas no menos interesantes que deben tenerse en cuenta en el momento de la aplicación práctica y concreta de la teoría pedagógica.—EDUARDO FERNÁNDEZ.

SHACKLE, G., *Decisión, orden y tiempo en las actividades humanas*, Edit. Tecnos, Madrid 1966, 23 × 15, 289 p.

El profesor Shackle es ya sobradamente conocido en el ámbito de la economía. Sus explicaciones sobre diversos conceptos han originado numerosos debates entre los teóricos de la economía. Este libro es, podríamos decir, un resultado de sus obras anteriores, una revisión y una nueva evaluación de sus ideas básicas para lo cual ha tenido presente las sugerencias constructivas de la amplia bibliografía aparecida en torno a ellas así como las aplicaciones realizadas durante los últimos años.

La obra consta de cinco partes. El núcleo del libro es la idea de decisión como parte de un proceso de creación continua en el que se introduce un nuevo hilo en la trama de la historia. El primer supuesto de este estudio es que la historia humana no está determinada. En un mundo predestinado la decisión sería ilusoria, en un mundo de previsión perfecta, vacía. Para Shackle decisión es elección, pero no elección frente a una previsión perfecta, ni elección frente a una completa ignorancia. La decisión es elección afrontando una incertidumbre limitada. Esta es la médula del tema de este libro. En él se ofrece una vía para eludir la conclusión de los que defienden que la elección y la libertad creadora son ilusorias porque un hombre sólo puede responder racionalmente con un determinado acto a unas circunstancias dadas. Y este proceso de incesante creación de historia requiere, según Shackle, como marco una concepción del tiempo totalmente distinta de la convencional, lo que él llama el "presente solitario" o el "momento solitario de actualidad". Analiza luego la relación entre decisión, así concebida, y los conceptos de probabilidad, incertidumbre y expectativa, y desarrolla un nuevo modelo teórico para la adopción de decisiones. En la última parte presenta unas ilustraciones económicas de su argumentación.

Una obra interesante para los economistas. Por otra parte, dado que aplica una técnica económica a un campo de interés más general, será útil también no sólo en economía, sino en otros varios campos del pensamiento.—F. MARTÍNEZ.

WALQUER y MC KEACHIE, *El primer curso de psicología: objetivos y métodos*, Edit. Marfil, Alcoy 1968, 20,5 × 13, 113 p.

Creemos que aunque el intento de los autores es el analizar los objetivos del curso de iniciación en psicología y de enumerar los distintos elementos que hacen posible la consecución de los mismos, el libro resulta interesante y útil a la hora de organizar otros cursos y clases.

Escrito en un estilo sencillo, claro, al alcance de todos, se lee con gusto y presenta una serie de ideas y de aplicaciones prácticas que no dudamos orientarán a cuantos profesores estén interesados en mejorar su método de enseñanza y en organizar una clase para llevarla de la forma más perfecta posible.

La obrita posee un apéndice con la serie de conceptos básicos en psicología además de una bibliografía orientadora con lo que resulta un libro de indudable interés.—EDUARDO FERNÁNDEZ.

RANWEZ, P., *¿Educan los padres?*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 19 × 12, 144 p.

En "Realidades Humanas y Educación" se señalaba la urgencia de la labor educativa de los padres en el ámbito religioso. Esta obra, número siguiente de la misma colección, es el exacto complemento de aquella porque responde al cómo realizar, al cómo llevar a efecto la labor recomendada. La respuesta que el autor da no es exhaustiva, ni única; pero sí es lo suficientemente amplia, clara, completa, actual, metódica, fundamentada y variada para que los padres puedan, ayudados por ella, actuar con seguridad y educar debidamente a sus hijos.

En dicha educación, a la iniciación en el conocimiento, debe preceder una iniciación en la vida, una participación vital, un tomar contacto con las personas y las cosas para que luego, gracias a esas relaciones amistosas e íntimas del pequeño mundo familiar, pueda el niño vislumbrar cómo han de ser las relaciones que debe mantener con Dios. Por esto importa mucho que la familia se desenvuelva en un ambiente sano y piadoso.

Sin embargo, debe darse, a su tiempo, una iniciación en el conocimiento de Dios, de Jesucristo, de las principales verdades y realidades cristianas, y además una iniciación en el sentido moral y en el significado de los acontecimientos de la vida familiar. Ante esto los padres se preguntan: ¿Cómo realizar esta iniciación y en qué ha de consistir? La respuesta a esta pregunta es el contenido de estas páginas que el autor dirige a los padres, pero aún más a los sacerdotes y a todas aquellas personas que con sus consejos pueden y deben ayudar a los padres y a los futuros papás.—B. MATEOS.

MERLAUD, A., *Realidades humanas y Educación Cristiana*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 19 × 12, 107 p.

En toda educación, máxime religiosa, debe orientarse el esfuerzo a que el educando vaya dando sentido religioso a todos los valores, acontecimientos, situaciones, obstáculos que se crucen en su vida. Según esto, la Religión tiene que presentarse como una fuerza de diálogo con todas las realidades.

En mi apreciación, el título anuncia de modo impreciso el contenido del libro que comentamos, breve, denso, orientador, y dirigido directamente a la pastoral; puesto que sólo aborda algunos aspectos —los más transcendentales para la finalidad pastoral que se propone— de todo lo que podemos llamar realidades terrenas.

En la primera mitad del libro el autor intenta mostrar una imagen tipo del niño moderno en relación con la vida afectiva, con el ámbito de la técnica y con el mundo de los adultos. Toda la segunda parte la dedica a una larga y valiosa reflexión sobre las realidades familiares y la catequesis en la familia, destacando la familia como centro de la primera y más importante catequesis, y concluyendo en la urgencia de preparar a la familia para su misión educadora: la tarea más urgente de una pastoral de la infancia va a ser una pastoral familiar.—B. MATEOS.

CENTRO EUROPEO DELL'EDUCAZIONE, *Nuovi colloqui su l'educazione scientifica*, Edit. Palombi, Roma 1967, 23 × 14,5, 485 p.

La importancia creciente que la enseñanza científica ha cobrado en la educación moderna está en relación con el carácter siempre más impregnado de

valores científicos y de situaciones técnicas que nuestra época y nuestra sociedad presentan.

En la ciencia, más quizás que en otros campos del desarrollo humano, se hace muy difícil ponerse y mantenerse al día por los continuos descubrimientos. Se hace indispensable una permanente revisión para el profesorado en este ámbito cultural. Así lo han entendido los organizadores y participantes en los Coloquios que recoge el presente libro, que, por su buena presentación, por la claridad expositiva, por la progresiva superación de cada coloquio, por la variedad y actualísima problemática que sugiere y las no menos nuevas soluciones que propone, es un buen exponente del nivel y de la inquietud científico-educativa del profesorado italiano. La aportación explícitamente internacionales se deja ver sólo en el último —décimo— coloquio.

En cuanto al contenido, refiriéndose a la "educación" científica de la enseñanza elemental y media, estudia en cada caso la situación de partida para confrontarla con el ideal de llegada, los materiales y técnicas auxiliares, las exigencias, las dificultades, las implicaciones y relaciones frente a la educación integral, las mutuas relaciones con otras asignaturas, la persona del profesor, los textos, la estructuración en el plan general educativo... de cada disciplina: biología, matemáticas, geografía... Debiendo añadir que trata sólo de las ciencias experimentales y que hemos apreciado algunas lagunas: frialdad expositiva, poco interés de los primeros coloquios, el nivel casi exclusivamente italiano.

Sin embargo, sus abundantes sugerencias, numerosas conclusiones, frecuentes orientaciones de estructura y planificación..., todo dentro de una línea de renovación y reajuste y con el continuo cuidado de integrar y supeditar todo al supremo valor de la educación de toda persona, hacen de este libro un instrumento útil a los profesores en los colegios de enseñanza elemental y media y principalmente a los responsables de la planificación y programación de los cursos.—B. MATEOS.

ESCHENBACH, U.. *La mujer, ¿un ser desconcertante?*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 19 × 12, 141 p.

El tema de la mujer, su sentido dentro de la vida, su ser en general, siempre ha sido fuente abundante de tinta en todas las culturas: desde las mitologías más antiguas hasta la abrumadora investigación psicológica de nuestros días. Y desde luego el material no se agotará mientras viva sobre la tierra este ser tan desconcertante o misterioso.

Podíamos decir que el libro que recensionamos es una hipótesis más sobre el hipotético problema de su ser y relaciones con el hombre. Pero no. Este libro aporta un estudio que se presenta con guisos de auténticas experiencias, logradas a través del cotidiano examen de múltiples casos que se le han planteado en su clínica, estudiados con verdadero interés por la autora, al mismo tiempo que examinados en una proyección maravillosa sobre la historia antigua, dando así explicación a unos y a otros. Encuentra una verdadera relación entre los casos a ella presentados y los que cuentan las mitologías e historias antiguas, tratando con verdadero acierto de darles una solución dentro de su dificultad.

Es un libro pues, interesante para formadores, médicos, sacerdotes y matrimonios.—DONATO VARGAS MATOS.

BABÍN, P., *Metodología*, Edit. Morova, Madrid 1968, 21 × 14.

Hasta hoy se ha expresado a Cristo acudiendo, sobre todo, a los métodos de la intuición humana y de la experiencia inmediata. Hoy las exigencias son diferentes y se ha de anunciar con formas nuevas, con formas del hombre moderno. Hemos de readaptar a los alumnos en la clase y reformar los programas de acuerdo con los intereses, no sólo individuales, sino también colectivos.

Este libro intenta conseguir dicha meta para lo cual su autor y el equipo "Mundo y Fe" de Lyon, lanza este libro para ayudar a los educadores a conseguir que la fe sea transmitida a los jóvenes de nuestro tiempo.

No se nos muestran recetas, sino una orientación crítica para la acción concreta, un estímulo para la acción pedagógica, unas normas generales, en definitiva, que permitan descubrir el mejor camino que tienen los jóvenes de hoy para ser fieles al Espíritu.

En la segunda parte muestra de forma general pero interesante cómo se ha de preparar, organizar y animar la catequesis; lo cual todo catequista ha de tener en cuenta al realizar sus funciones.

Parte interesante para el principiante que quiere adquirir ideas. La tercera y última, presenta algunos métodos y técnicas, teniendo en cuenta siempre su adaptación para cada cual. Como en todo método hemos de tener en cuenta las ventajas e inconvenientes que encierra cada cual.—JOSÉ LUIS DE LA FUENTE.

GEBHARDT, G., *Wir werden Eltern*, Edit. Josef Knecht, Frankfurt 1968, 24 × 17, 382 p.

Gusti Gebhardt reúne en este libro una serie de experiencias como madre y unos grandes conocimientos como psicólogo. Explica brevemente la evolución del germen en el embarazo, con algunas observaciones médicas y genéticas. No se enfasca en lo fisiológico sólo, sino que estudia y analiza las inquietudes y momentos psicológicos de los futuros padres ante la venida de su hijo.

En la misma tónica sigue el libro al tratar el hecho del nacimiento de la lactancia, del crecimiento y evolución, etc. No omite la señorita Gusti ningún detalle, sea de vestidos, sea de atenciones progresivas conforme a la capacidad del niño. El libro, bellamente impreso, es un perfecto manual para los esposos.—I. R. R.

SNYDER, H. I., *Contemporary educational psychology*, Edit. John Wiley & Sons, New York 1968, 23 × 16, 236 p.

La psicología de la enseñanza es la ciencia práctica de la psicología general, la cual incorpora datos, teorías y principios sacados de la psicología general con miras a mejorar la eficacia de escuelas e instituciones docentes en su labor educativa. Ahora con el acrecentamiento del interés y de la preocupación en el desarrollo de la labor educativa, de la eficiencia para comunicar la ciencia a una sociedad docentemente consciente, la psicología de la enseñanza tiene que aprovecharse de las facilidades ofrecidas por el progreso científico. Hoy día se vale de las facilidades eficaces modernas, tal como las calculadoras (high-speed computers), teorías matemáticas de conocimiento, etc., tal vez más que de los principios de la psicología general. La psicología de la enseñanza contemporánea viene presentada como algo "nuevo", con su método relativamente poco familiar de analizar procesos psicológicos. De ahí la necesidad de presentar de nuevo esta rama de la psicología para estar uno al día y al corriente de cada novedad.

La obra de Helen Snyder es una contribución de no poca importancia y transcendencia conforme a esta necesidad. Principalmente destinada para los estudiantes avanzados en la psicología de la enseñanza y aun de cualquiera de las muchas ramas parientes de la misma, les ayudará a introducirles en dos áreas importantes de la enseñanza, precisamente las más activas en promover nuestro entendimiento del proceso del conocimiento en la escuela; a saber: las teorías matemáticas del conocimiento y el simulador (simulator).

Creemos que será muy útil para los profesores conscientes de sus problemas educativos y de su profesión. Presentación cuidada y agradable.—E. LAZO.

TOVAR, A., *Universidad y educación de masas*. Ensayo sobre el porvenir de España, Edit. Aril, Barcelona 1968, 14 × 21, 275 p.

Un libro muy interesante de A. Tovar. No habíamos leído ningún libro de Tovar, pero sin lugar a dudas este su libro nos ha conquistado. ¿Qué cualidades

tiene este libro para captar el interés del lector? Yo diría que tres fundamentales:

Su tema de la educación está estudiado bajo el aspecto de ser ésta la creadora de la estructura social.

El tema de España, el eterno "problema de España", no deja de estar patente sobre todo en sus relaciones de causa y efecto de la educación actual española.

Y por fin las cualidades de su valor positivo. Es cierto que es duro, muy realista con la situación educacional de España, pero nunca nos deja en mera crítica negativa; siempre aporta soluciones, planes, etc., que podrán ser discutidos, pero, y él mismo nos lo dice, sólo en el contraste de opiniones hallaremos la solución al problema de la educación y por ende al de España, que en el fondo eso es lo que busca el gran español que es Antonio Tovar.—RICARDO PANIAGUA.

VAN KAAM, A., *Religion et Personnalité*, Edit. Salvator, Mulhouse-Paris 1967, 19 × 14, 204 p.

Me parece esencial para comprender esta estupenda obra, traducida aquí algunas palabras que Jean Muller nos pone en su presentación: "Van Kaam es un sacerdote impregnado de cultura psicológica. Sus perspectivas podrían ser mal comprendidas de un público que ignora todas las corrientes del pensamiento que lo han inspirado. Nos ha parecido que la obra que presentamos se refiere implícitamente a Freud y Rogers, pero se inscribe en una visión cristiana de la existencia".

Efectivamente, Van Kaam trata de integrar ciertos valores contemporáneos de las ciencias humanas en la construcción de una fe que se va separando progresivamente de las reflexiones infantiles. Con esto preconiza una fe adulta, es decir, en marcha hacia su término a lo largo de la existencia terrestre.

Nuestro autor se queda muchas veces, es cierto, en una perspectiva puramente normativa, sin discriminar suficientemente la diferencia de personas, por este ligero bache se compensa en gran parte con las finas y certeras observaciones de que hace gala cuando desciende al campo del consejo individual.

Es una obra que juzgo no sólo interesante sino indispensable para todo director de conciencia que desee conocer con una perfección aceptable la estructura de la personalidad religiosa con vistas a procurar su desarrollo en las almas confiadas a su cuidado.—JUAN BAUTISTA GONZÁLEZ.

CASABIANCA, R. M., *Socialité et loisirs chez l'enfant*, Edit. Delachaux et Niestlé, 1968, 21 × 15, 280 p.

Siempre se ha considerado al hombre como ser social, pero nunca las relaciones humanas han tenido un puesto tan importante en la vida de cada hombre. Las relaciones sociales son consideradas hoy como cualidades de primera importancia en todos los campos. La educación de la sociabilidad del niño es de una importancia hoy día bastante decisiva para su vida. ¿Cómo asegurarla? Este es el objeto de esta obra; objeto cuya amplitud resalta a primera vista. La autora no estudia el problema en general sino que lo reduce estudiándolo en ciertas circunstancias, más en concreto, en ciertas circunstancias de París. Su conclusión es que las organizaciones destinadas a llenar las necesidades de distracción, los tiempos libres, juegan un papel de primera importancia en el desarrollo social del niño. Pero a lo largo de la obra se reduce a estudiar sólo dos tipos de estos grupos u organizaciones por medio de encuestas y estadísticas y ver en qué y cómo tales grupos pueden favorecer esta educación de la sociabilidad. Por otra parte se limita al sexo masculino y cuya edad oscile entre los seis y los once años.

Es una obra cuya aplicación práctica es factible directamente en el medio en que se ha basado. Pero a pesar de esto que parece restar valor a la obra, su conclusión general es sin duda válida; en cada medio, que se estudie más concretamente. Es un estudio que trata de hacer tomar conciencia de la importancia

que pueden tener estas organizaciones o grupos y de las esperanzas que se pueden poner en una "politique des loisirs" en la que la pedagogía y psicología deben encontrar su puesto de estudio y de trabajo.—C. VERGARA.

BRISEBOIS, R., *Les corrélations en pédagogie et en psychologie*, Edit. Lidec, Montreal 1967, 14 × 16, 274 p.

El método estadístico es hoy día indispensable si se quiere realizar cualquier estudio científico digno de interés. Una verdadera observación y una experimentación sistemática, procedimientos de trabajo de las ciencias positivas, no pueden darse sin un estudio matemático de los hechos. Más en concreto en pedagogía y psicología —y en psicopedagogía— el método estadístico se presenta como un valioso elemento para esclarecer los problemas infantiles. Muchos de estos problemas ponen de relieve el interés del estudio y práctica de la correlación, que figura en primera línea de las aplicaciones de la estadística a la pedagogía. Se trata en esta obra de hacer conocer y valorar en su punto este método. No se trata sin embargo de una disertación matemática, que el autor reduce a lo esencial con el fin de que sus proposiciones sean accesibles no sólo al especialista sino también al lector que no es matemático.

El autor divide su obra en cuatro partes. Las dos primeras son un estudio del concepto de correlación y del origen y evolución de su cálculo. En la tercera propone algunos modos de mejorar y hacer más sencillo el cálculo de diversos coeficientes de correlación Termina presentando un nuevo coeficiente.

Es un estudio que permitirá a los educadores un empleo más fácil y más frecuente de este método de trabajo y al mismo tiempo les proporcionará el conocimiento suficiente de esta técnica para poder enfrentarse con las obras de pedagogía y psicología que hacen relación a ella.

BEREDAY, G., *El método comparativo en pedagogía*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 22 × 14, 374 p.

El Profesor Bereday, polaco de origen, hoy residente en los Estados Unidos de América, continúa trabajando con asiduidad en pro de la pedagogía. Fruto de sus esfuerzos, internacionalmente plausibles por lo que a continuación veremos, es su último volumen que hoy nos llega a nuestras manos: *El método comparativo en pedagogía*.

El autor muestra una inteligente apertura para aceptar toda clase de sugerencias, modos de ver y actuar... Para sus estudios siempre busca una visión *universal*: al fin, la pedagogía —una de cuyas ramas es la pedagogía comparada— no admite fronteras nacionales, y se ve obligada a saltar con elegancia y sin resquebrajaduras a través de la diversidad de países, lenguas, sistemas políticos y sociales, mentalidades dispares culturales y religiosas.

Bereday, no hay que dudarlo, es un auténtico pedagogo nato. Por otra parte goza de un merecido prestigio internacional por sus trabajos de colaboración en revistas científicas alemanas, francesas e inglesas...

Su obra es rica en cuadros y esquemas comparativos y visiones de conjunto.

A continuación exponemos un Índice reducido de la misma:

Consideraciones generales en torno a la teoría y método, Entidades que regulan el Plan de estudios en cuatro países: EE. UU., URSS, Francia e Inglaterra, Influencia del ambiente cultural en el estudio compartivo: EE. UU. e Inglaterra, Importancia del lenguaje: el caso de la URSS, Investigación y enseñanza en EE. UU.

El método comparativo en pedagogía es, pues, un libro valiosísimo para cuantos estén interesados en estas disciplinas pedagógicas modernas.—EVARISTO S.

ASHBY, W. R., *Proyecto para un cerebro*. El origen del comportamiento adaptativo, vers. cast., Edit. Tecnos, Madrid 1965, 15,5 × 24, 322 p.

Si para los psicólogos factoriales ha sido muy grande la tentación de construir una ciencia del hombre sin el hombre, del pensamiento y de la inteligencia

sin lógica ni filosofía, mayor es aún la tentación para los teóricos de la cibernética o tecnozoistas. Los primeros obran por medio de la reducción matemática de los problemas; los segundos, por reducción mecánica. Como consecuencia, el peligro de estafa científica es obvio.

El autor de este libro nos adelanta que "la base de la obra la forman el hecho de que tal sistema (el nervioso) se comporte adaptativamente y la hipótesis de que esencialmente consiste en mecanismos (parte del supuesto de que estos dos *datos* no son irreconciliables)". Queda al descubierto la fuerza y flaqueza de su realización.

A mi entender, la clave para neutralizar los riesgos deformadores de la cibernética radica en la vigilancia del paso indebido de las analogías a las reducciones. El tecnozoista comienza con la hipótesis de que el computador electrónico funciona análogamente —con una analogía muy lejana, por lo demás— al cerebro humano y termina por convencerse de que éste "no es más que" un computador muy complejizado.

En ese famoso "no es más que" se oculta la estafa electromórfica. La actividad del sistema cerebral humano es cualitativamente distinta. De lo contrario, resulta inexplicable cómo aparatos mecánicos que "simulan" la actividad cerebral resultan capaces de responder instantáneamente al estímulo de situaciones complejas, mientras que cerebros humanos, a los que se proponen idénticas dificultades, las resuelven lenta y torpemente.

La obra de W. Ross Ashby está llena de analogías de gran utilidad, a condición de que se mantengan como tales: meras analogías.—J. RUBIO.

RUEFF, J., *Visión cuántica del universo*. Ensayo sobre el poder creador, vers. cast., Edit. Guadarrama, Madrid 1968, 11 × 18, 365 p.

La edición castellana ha "traducido" el título original *Les dieux et les rois* con mucha libertad, pero con indudable acierto, ya que expresa la tesis central del autor: el descubrimiento de los quanta impone una nueva interpretación al conjunto de nuestros conocimientos. El subtítulo apunta directamente al nervio director de la misma.

En principio, el intentar realizar un proyecto tan increíblemente ambicioso en los límites de un pequeño volumen parece una locura. Pero el autor es perfectamente consciente de lo desesperado de su intento. Solamente la urgencia de proponer el problema le mueve. Y de trazar algunas de las líneas básicas de la nueva visión. He aquí algunas de sus tesis "el individuo, quantum de existencia"; "la sociedad, haz de comportamientos coordinados"; "la interacción, fundamento de toda existencia"; "la evolución jupiterina (inorgánica) y la mutación prometeica (el hombre y su poder creador)".

Por supuesto, no se trata más que de un primer avance, un tanto a ciegas. Pero existen intuiciones y líneas que me parecen de validez permanente. Otro dato: el gran inspirador de la obra es L. de Broglie.

De todos modos, se trata de un libro que dará más luz que confusión. Y con una cualidad única: estimulante de la reflexión y la imaginación, cualidades ambas que tanta falta nos hace en nuestro medio cultural.—J. RUBIO.

BEALS, R. - HOIJER, H., *Introducción a la antropología*, vers. cast., Edit. Aguilar, 2.^a edic., Madrid 1968, 14 × 21,5, 758 p.

La obra que presentamos a nuestros lectores en su versión castellana es un libro de texto para estudiantes universitarios americanos. Como tal, presenta un notable acopio de datos y materiales básicos para la antropología científica, aunque bajo la óptica reducida de las vertientes biológica y cultural. La traducción española ha sido realizada sobre la 3.^a americana, de 1965, notablemente mejorada, pero no suficientemente. Como síntoma podemos apuntar que no figuran ni una sola vez los nombres de Teilhard ni Lévi-Strauss.

Destaca en el texto la amplia atención dedicada a los aspectos culturales, aunque insuficientemente relacionales con los aspectos biológicos. También se aprecia el desfase del libro en otros puntos, como la relación hombre-animal, genética y evolución, la naturaleza de la cultura, familia y parentesco, religión primitiva y la bibliografía etnográfica presentada, casi exclusivamente americana.

Sin embargo la obra es un excelente archivo de datos, bien ordenados y documentados, especialmente de antropología étnica y paleontología humana. Puede servir de introducción y de manual de consulta al estudioso del hombre, quien hará bien en buscar otras fuentes de inspiración para llegar a una adecuada comprensión del "fenómeno humano".—J. RUBIO.

CASTILLA DEL PINO, C., *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*, Edit. Península, Barcelona 1968, 11,5 × 18,5, 229 p.

En este libro recoge su autor una serie de trabajos y apuntes para conferencias y coloquios que, frecuentemente, según se nos indica en nota a pie de página, "no tuvieron lugar por circunstancias externas".

Los trabajos, de muy desigual extensión y valía, van agrupados en tres partes, que podríamos titular respectivamente: "dialéctica de la persona en situación", "la función del intelectual" y "sociología dialéctica". Donde se dice dialéctica debe entenderse marxismo, según confesión expresa del autor, que por otra parte resulta obvio.

La ambición del autor es construir una antropología auténtica, es decir, dialéctica, según el modelo marxista. Su profesión de psiquiatra le ha abierto, le abre nuevas posibilidades para un enfoque original, que ha realizado ya en otras dos obras sobre la depresión y la culpa.

Los trabajos reunidos en la primera parte son los mejores. Pero en todo el libro se encuentran desparramadas —con excesiva reiteración, aunque resulte comprensible— observaciones y bosquejos de interés antropológico, como los relativos a la situacionalidad como categoría primaria. Por lo demás, Castilla del Pino se muestra buen conocedor de Marx, de quien recibe al mismo tiempo la fecundidad y la unilateralidad de su método dialéctico.—J. RUBIO.

DESBIENS, J.-P., *Introduction a un examen philosophique de la psychologie de l'intelligence chez Jean Piaget*, Edit. Universitaires, Fribourg (Suiza), 16,5 × 24,5, 193 p.

Presentamos a nuestros lectores el primer estudio francés de conjunto sobre el aspecto filosófico de las teorías piagetianas sobre la inteligencia, admitido como tesis doctoral por la Universidad de Friburgo. El autor sigue de cerca los enfoques de un psicólogo americano, Flavell, en su famoso estudio sobre Piaget. Ello es una muestra de modestia en sus pretensiones, pero también de búsqueda de seguridad.

Jean Piaget ha declarado que rehusa hacerse cargo de las implicaciones estrictamente filosóficas de su psicología de la inteligencia. Incluso ha mostrado recientemente el menosprecio que le merece la reflexión filosófica. De ahí que Desbiens se haya centrado en el esclarecimiento de las interrelaciones existentes entre la psicología experimental y el pensamiento filosófico. El caso de Piaget es especialmente adecuado para tal investigación.

Tras una breve y muy clásica introducción, divide el autor su estudio en tres capítulos. El primero es una presentación genérica, casi esquemática, del sistema piagetiano. El segundo presenta las críticas de Piaget al asociacionismo, intelectualismo, apriorismo, fenomenología y pragmatismo: modo negativo de exposición, tan frecuentemente utilizado por Jean Piaget. El tercero es un tenue juicio de conjunto sobre el psicologismo piagetiano. El libro se cierra con una conclusión sobre la estrecha relación de psicología y filosofía, bibliografía e índices.—J. RUBIO.

MOUSTAKAS, C. E., *El maestro y el niño*. Interacción personal en el aula, vers. cast., Edit. Aguilar, Madrid 1968, 15 × 22, 259 p.

Sabido es que la relación didáctica educativa es el problema clave para la pedagogía moderna de corte netamente personalista. Cada vez se insiste más en el aspecto existencial de la relación maestro-alumno. Y ello resulta obvio si lo que pretendemos es una educación personalizada, y que cultive los valores creativos y vocacionales: Tal es la actitud de Moustakas, el prestigioso especialista de la Merrill-Palmer School de Detroit.

Tras unos primeros capítulos en los que estudia las bases del trato personal educador-educando y el desarrollo de las emociones en el niño, aborda el autor la investigación de los principales factores de la relación existencial, con un método preferentemente clínico: atención sensitiva a las expresiones emocionales en el Jardín de la Infancia, procedimientos de higiene mental experimental en los primeros cursos elementales, relaciones interpersonales en los últimos grados elementales, autoexploración entre alumnos de escuela secundaria, con un apéndice sobre "éxitos y fracasos" en la creación de relaciones interpersonales en el aula.

Una investigación de indudable valía, en la que nuestros educadores tienen mucho que aprender, aunque el libro como tal sirve solamente para Estados Unidos. Pero puede ser una guía aceptable para que el maestro español eduque e investigue creadoramente mediante las relaciones interpersonales con otros maestros y sus propios alumnos.—J. RUBIO.

KARREBERG, Fr., *Evangelisches Soziallexicon*, 5.^a edic., Edit. Kreuz, Stuttgart 1965, 24,5 × 16,5, 1.400 cols.

El presente Diccionario Social que, bajo la dirección del Dr. Fr. Karrenberg, publica la Asociación de la iglesia evangelista alemana, es un trabajo de conjunto, donde se desarrollan por orden alfabético los principales temas o autores relacionados con la sociología de todos los tiempos. Por eso su campo de acción es inmenso. Cada colaborador —son más de cincuenta— ha mantenido su postura u opinión independientemente de un patrón, módulo o censura que unifique el contenido de la obra. De ahí que su revisor redaccional afirme que "no es un documento oficial de la iglesia evangélica que reproduzca las enseñanzas de esta iglesia en relación con los actuales problemas sociales". Su quinta edición es un exponente de su valor y utilidad, principalmente como libro de consulta para los amantes de la sociología de lengua y ascendiente alemán o centroeuropeo. Un registro de cada uno de los colaboradores con los temas por ellos tratados, y un registro general de los temas expuestos ponen broche final a todo el conjunto.

SAUVY, A., *La naturaleza social*, Edit. Taurus, Madrid 1962, 21 × 13,5, 360 p.

¿Qué es la naturaleza social? Esta es la pregunta que se hace hoy la sociología. Sauvy estudia el tema bien, pero no quiere dar una respuesta concreta. En su libro nos da un material inmenso, muchas veces sacado incluso de las experiencias históricas contemporáneas, pero a propósito no quiere dar una solución.

Temas tan interesantes como la reforma o evolución, los factores del descontento social, la sociedad en movimiento, la hipocresía social, los mitos, utopías y magia, el mito como liberación..., etc., pasan por sus páginas de modo ameno e interesante; olvidando a conciencia la complicada terminología sociológica en aras de la expresión y quizá de la difusión, se concreta en un lenguaje sencillo y claro al alcance de todos los interesados por los temas sociales.—RICARDO PANIAGUA.

TIERNO GALVÁN, E., *Conocimiento y ciencias sociales*, Edit. Tecnos, Madrid 1966, 23 × 15, 235 p.

Un libro netamente sociológico es el que presentamos. Está compuesto de dos partes distintas pero ambas necesarias. La primera es más bien de tinte filosófico; es un intento de epistemología de las ciencias sociales; en ella se compara y estudia el conocimiento filosófico y el científico, ¿hasta qué punto llega la influencia de lo social en el pensamiento individual?

La segunda parte, publicada ya como libro en 1960, es una introducción a la sociología. Si la primera parte se caracteriza por la investigación sociológica profunda, en esta segunda se busca más bien orientar a los principiantes en el estudio de la sociología, explicando temas tan interesantes como los paradigmas, el grupo, el control social, etc.

En resumen yo diría que este libro es un intento para hacernos llegar los temas vitales de la sociología entre los cuales está el conocimiento.

Muy interesante es la nutrida bibliografía que nos da después de los capítulos de la segunda parte.—RICARDO PANIAGUA.

SCHISCHKOFF, G., *La masificación dirigida*, versión y presentación de A. Gómez-Moriana, Edit. Nacional, Madrid 1968, 17 × 24,5, 325 p.

Desde una perspectiva filosófico-social (que corre el riesgo evidente de no satisfacer ni a filósofos ni a sociólogos) nos ofrece el autor su diagnosis y profilaxis del fenómeno socio-político de mayor trascendencia de nuestro tiempo, que acertadamente denomina "la masificación dirigida".

El traductor introduce al lector español en la temática de la obra mediante un breve ensayo comparativo respecto a Ortega y Gasset. Aunque sin matizarlo suficientemente, puede apreciarse la divergencia de ambos pensadores. Las diferencias de tiempo y situación —no aducidas— se bastan para explicarla.

Schischkoff define el fenómeno de la masificación dirigida como "la técnica de desviación y apartamiento de la situación natural de las masas", distinguiendo cuidadosamente "masa natural" y "masificación manipulada". El diagnóstico se alarga a las posibles causas: la perfección técnica como finalidad en sí misma y fuente aparente de felicidad, la "pérdida del habla", el fracaso de la filosofía en su proyección popular. La profilaxis más eficaz la sitúa el autor en las enormes posibilidades —actualmente desaprovechadas— de la formación de adultos.

Tanto el diagnóstico como la profilaxis me parecen insuficientes, pero clarifican aspectos importantes del problema.—J. RUBIO.

MONNEROT, J., *Sociología del Comunismo*, vers. cast., Edit. Guadarrama, Madrid 1968, 16 × 22, 563 p.

La bibliografía sobre el complejo fenómeno del comunismo sigue en aumento. Su voluminosa realidad y vitalidad ideológica y social lo reclama. La controversia —entre los polos del menosprecio y la sobrevaloración— sigue más viva que nunca y raro es el pensador o el científico que no ha definido su postura. Tal vez por ello, Ediciones Guadarrama se ha decidido a incorporar a su colección "Biblioteca ciencias humanas" una obra tan discutida como la de Jules Monnerot, escrita originariamente en 1949, aunque la versión castellana ha sido realizada sobre la segunda francesa, ampliada con un "preámbulo" que versa sobre "el porvenir del comunismo en 1963".

Tal vez el mayor problema externo del libro radica en su mismo título. Monnerot pretende que su estudio debe ser considerado como sociología neta. En realidad, como género literario, está mucho más cercano a la filosofía de la historia. Y sólo desde esta perspectiva adquiere la obra su auténtica significación.

Dentro de la filosofía de la historia, el libro de Monnerot participa plenamente de la fuerza y flaqueza del género. Una magnífica documentación histórica es puesta al servicio de una ideología que con frecuencia se abandona al profetis-

mo y a la apreciación sectaria, por más que el autor proteste ante la acusación, que se hace patente a lo largo de su "tesis", especialmente en el "preámbulo".

El libro se estructura en tres partes. La primera, "El Islam del siglo XX", es un estudio histórico sobre la gestación, formación y caracterización del comunismo ruso. La segunda, "Dialéctica", es una disertación histórico-filosófica sobre el tema, que constituye sin duda la parte más débil del trabajo. La tercera, "Las religiones seculares y el Imperium mundi" es una amplia caracterización del comunismo como religión secular con pretensiones científicas.—J. RUBIO.

KAHN, H. - WIENER, A. - ROSTOW, E., *Hacia el año 2.000*, vers. cast., Edit. Kairós, Barcelona 1968, 15 × 21, 241 p.

Este libro agrupa los informes más destacados de la "Comisión del año 2000", creada por la Academia Americana de Ciencias y Artes, elaborados por los más prestigiosos especialistas mundiales, presididos por D. Bell. Se trata de un típico trabajo de prospectiva, a base del inventario exhaustivo de datos y extrapolaciones, realizado con el más riguroso empirismo de la mentalidad anglosajona.

Los temas estudiados comprenden la casi totalidad de los valores humanos, encabezados por este estudio de conjunto sobre "los próximos años", seguramente el más valioso de todos los presentados. El hombre biológico (E. Mayr), el ciclo vital (M. Mead), desarrollo urbano (H. S. Perloff), información, racionalidad y libre elección (M. Shubik), comunicación (J. R. Peirce), la intimidad (H. Kalven), la juventud (E. H. Erikson), perspectivas psicológicas (G. A. Miller), instituciones educativas y científicas (H. Orlans), religión (K. Stendhal), la sociedad internacional (E. V. Rostow), el sistema americano (S. P. Huntington), nueva teoría política (L. K. Frank).

Piénsese como se quiera del sistema prospectivo, el panorama presentado por estos informes se apoya en un sistema de probabilidades, que obliga, al menos, a considerarlo con seriedad.—J. RUBIO.

SÁNCHEZ LÓPEZ, F., *La Estructura Social*, 2.^a edic., Edit. Guadarrama, Madrid 1968, 14 × 19, 246 p.

Esta obra, de introducción a la estructura social, fue presentada por su autor, como tesis de Doctorado, en la Facultad de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales de la Universidad de Madrid, y calificada de "Sobresaliente por unanimidad". El tribunal estaba integrado por los Profesores Truyol Serra, García de Valdeavellano y J. L. Sampedro.

A lo largo de sus páginas, se advierten los estudios serios y prolongados que D. Francisco ha realizado, primero en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Laval (Canadá), y luego en las de Harvard, Columbia, California del Sur y en la London School of Economics and Political Science. Sus maestros han sido los máximos especialistas en la materia, a los que debe el rigor de sus asertos.

En los cinco, densos y perfectamente interrelacionados capítulos que componen este libro, encontrará el lector la mejor iniciación, clara, precisa y al día, a las estructuras sociales de nuestro tiempo. Un libro imprescindible para cuantos comentan, discuten, se plantean con urgencia, y tratan de "cambiar las estructuras". Porque con frecuencia se advierte que, es precisamente el concepto mismo de "estructura" lo que más divide y confunde a los unos y a los otros, incluso en el mismo campo rigurosamente científico y especializado.

Pues, estas son las palabras con que termina su obra D. Francisco Sánchez: "No hemos pretendido construir con este trabajo una teoría de la estructura social, sino algo de más limitadas ambiciones: su concepto. Un concepto que responda al nivel alcanzado en la actualidad por el conocimiento sociológico estructuralista, sirva de instrumento lógico manejable por todos, y permita realizar con sentido uniforme futuros análisis de la realidad social".

Un libro que, después de varios años de reflexión y de enseñanza sistemática de la materia en varios centros Superiores, aparece en su segunda edición,

y cuyas enseñanzas aportan al estructuralismo su base más imprescindible, el verdadero concepto "objetivo" de estructura social, aunque no se vea todavía un concepto definitivo, como lo reconoce su mismo autor.—F. FERNÁNDEZ.

COON, C. S., *Las razas humanas actuales*, 555 p.

USCATESCU, G., *Proceso al humanismo*, 214 p.

LECOMTE DU NOUY, P., *De la ciencia a la fe*. Col. Punto Omega, Edit. Guadarrama, Madrid 1969, 11,5 × 18, 332 p.

Presentamos a nuestros lectores tres volúmenes más de la colección "Punto Omega", que con tanto éxito está editando Guadarrama.

La obra de Carleton S. Coon, el prestigioso etnólogo de Pensilvania, viene a ser una continuación de su famoso estudio sobre el origen de las razas. En *Las razas humanas actuales* estudia casi exhaustivamente el proceso histórico de cada una de las razas existentes en la actualidad, con sus respectivos grupos y subgrupos. La investigación diferencial se apoya sobre una vastísima documentación, que abarca desde los rasgos físicos hasta los grupos sanguíneos e incluye aspectos sociológicos y culturales. 32 láminas fuera de texto ilustran suficientemente la exposición. Indudablemente, se trata de un libro a tener en cuenta por los interesados en el tema —humana y científicamente apasionante— de las razas.

Proceso al humanismo intenta ser un estudio en profundidad de la significación antropológica de la rebelión juvenil ante la sociedad alienada. George Uscatescu sigue fiel a su línea y a su estilo, con sus virtudes y defectos.

El contenido de la obra lo constituyen siete ensayos que se integran más por su trama interna que por su temática: proceso al humanismo; perfiles de un nuevo humanismo, ¿existe una cultura europea?; alienación y estructura; arte y sociedad; una crítica sustancial del marxismo; aniversario de la revolución rusa. Los nombres de Marcuse y Foucault, Teilhard y Huxley, Marx y Lenin, con alusiones a hechos tan recientes como la "revolución de mayo", sirven de hilo conductor a este "proceso" hecho a la sociedad moderna de cara ya al año dos mil.

De la ciencia a la fe agrupa diferentes textos del conocido colaborador y continuador de Alexis Carrel, el Dr. Pierre Lecomte du Nouÿ, escritos entre 1929 y 1945. Unos ya publicados en diferentes revistas; otros inéditos. Albert Delaunay es el responsable de su presentación y ordenación cronológica.

Como el título expresa, el tema central de la obra es la clarificación de un problema central en la cultura occidental: las relaciones entre la ciencia y la fe. El orden cronológico permite seguir el proceso espiritual del autor, desde sus primeros ensayos, pleróticos de entusiasmo por el ideal científico y sus perspectivas salvadoras del hombre. Posteriormente, se perfila una imagen del hombre integral, especialmente a base de datos biológicos y antropológicos. Las semejanzas con Teilhard de Chardin saltan a la vista: desde su tesis central —el telefinalismo— hasta la consideración de ciertos matices característicos.—J. RUBIO.

WOLBERG, L. R., *Psicoterapia breve*. Vers. cast., Edit. Gredos, Madrid 1968, 16 × 24, 347 p.

Esta obra, que la Editorial Gredos incorpora a su colección "Biblioteca de psicología y psicoterapia", ofrece una nueva visión de la psicoterapia, de efectos tal vez revolucionarios.

Aparentemente se trata sólo de una modalidad intensiva del tratamiento psicoterapéutico, con la finalidad de hacerlo llegar a aquellos pacientes de escasos recursos económicos o que, por diversas circunstancias, se ven imposibilitados de beneficiarse de un tratamiento psiquiátrico normal.

Pero cuando se estudian las aportaciones teórico-prácticas contenidas en esta obra, resultado de un proyecto de investigación que conjugó la colaboración de más de un millar de psiquiatras por un período de dos años y medio, puede uno percatarse de lo innovador que resultan numerosas observaciones y puntos de vista.

Por lo demás, el libro no es un manual, como tal vez su título invita a pensar. Más bien es un "dossier" valioso de datos concretos, experiencias reales, indicaciones metodológicas, técnicas terapéuticas, etc. La "psicoterapia breve" se muestra en sus páginas como una nueva vía de incalculable porvenir.—J. RUBIO.

HOFF, H. y RINGEL, E., *Problemas generales de la medicina psicosomática. Clínica y tratamiento de la "somatización" de las neurosis*, Edit. Morata, Madrid 1969, 14 × 22,5, 223 p.

En un momento en que se venía hablando insistentemente de "crisis" en la medicina psicosomática, resulta sumamente clarificador este volumen que presentamos a nuestros lectores.

El Dr. Hoff y su auxiliar E. Ringel fundaron hace años un departamento psicosomático en su clínica de Viena. Este libro es fruto del copioso material de experiencias acumulado. Aparte de ello, los autores se proponen dejar bien claro y preciso el importante papel que a la medicina psicosomática compete en el total de la medicina.

Para ello parten de una exacta delimitación de conceptos, ya que la ambigüedad en que la psicosomática ha tenido que desenvolverse ha constituido su mayor obstáculo práctico. Especial hincapié se hace en mostrar las relaciones existentes con la teoría de las neurosis (de la que ofrece una visión renovadora) y los factores que conducen a una somatización de las mismas. Finalmente, se presenta una panorámica respecto a la terapéutica y la profilaxis desde el punto de vista de la práctica clínica.

También se hacen ver, incidentalmente, la naturaleza irracional de algunos prejuicios y resistencias que se oponen a la medicina psicosomática. Y no deja de ser interesante constatar el conocimiento y aprecio que los autores muestran tener por la obra de Laín Entralgo, dada la habitual impermeabilidad del mundo germánico.—J. RUBIO.

BERGMANN, H., *Hacia la personalidad. Esencia, valor y derecho de la individualidad. Estudio antropológico*, Edit. Sígueme, Salamanca 1968, 14 × 22, 331 p.

Sin duda es cierto aquello que mientras haya hombres habrá una búsqueda y una pregunta por el sentido y la esencia de la existencia humana. En nuestro tiempo ningún otro tema suscita debates tan apasionados. Es natural. Está sobre el tapete la discusión sobre el hombre. Tal es lo que parodiando a Ortega podríamos denominar "el tema de nuestro tiempo". La filosofía y las ciencias, la psicología y la sociología se han lanzado a la búsqueda de una imagen válida del hombre.

Tal ha sido también el intento del autor de este libro. H. Bergmann cree que el factor clave en torno a la problemática del hombre radica en el concepto de individualidad. Y al esclarecimiento de este concepto dedica este trabajo sistemático. El subtítulo recoge el programa trazado: esencia, valor y derecho de la individualidad, sin que falte una larga elucidación de los aspectos teológicos de la misma.

Por mi parte me confieso un tanto escéptico ante el enfoque del libro, tal vez porque tenga ya ideas preconcebidas sobre el tema. Reconozco, no obstante, la indudable valía del proyecto, en especial por los numerosos datos procedentes de todas las ciencias humanas que se consignan. Y, en especial, aprecio su primera parte.—J. RUBIO.

BOTTOMÉ, Ph., *Alfred Adler, apóstol de la libertad*, Edit. L. Miracle, Barcelona 1952, 15 × 22, 355 p.

Se trata de la primera biografía (1939) sobre el ilustre fundador de la psicología individual. Su título, en tono un tanto hagiográfico, y el hecho de ser su autora una afamada novelista y simpatizante del biografiado, nos ponen inevitablemente en guardia. Pero un adleriano tan notable como O. Brachfeld garantiza su valía, ya que además de ser el traductor principal, ha escrito una introducción para la obra, en la que refiere las circunstancias de la misma.

Ph. Bottomé nos presenta un retrato sumamente vivo y sugerente. Pero no se trata solamente de arte narrativo. Hay que tener en cuenta que emprendió su tarea inmediatamente después de la muerte de Adler y que pudo contar con toda clase de datos y recuerdos, aparte su experiencia personal. Por supuesto, el libro refleja la fuerza y flaqueza de tales condiciones. Pero no cabe duda de que se trata de un documento único para acercarnos al auténtico Adler —muy distinto del que se nos presenta en sus libros—, con tal que sepamos tomar las debidas precauciones, que las circunstancias de su redacción aconsejan.—
J. RUBIO.

CLOSKEY, J. MC y TREFETHEN, F. N., *Introducción a la investigación operativa*, Edit. L. Miracle, Barcelona 1968, 15 × 22,5, 342 p.

Como tantos descubrimientos científicos, también el método de la investigación operativa nació a consecuencia de necesidades militares. Desde entonces se ha convertido en una de las más originales y revolucionarias "ciencias de empresa". Ello se debe a que permite la convergencia de diversas ciencias y técnicas en la resolución de un mismo problema. De ahí que permita un enfoque mucho más realista.

El presente libro, fruto de la colaboración de numerosos especialistas, ofrece una panorámica completa de su historia, sus fundamentos científicos, su problemática y, sobre todo, sus aplicaciones y sus técnicas. Los interesados en los problemas de empresa y, especialmente, en psicología y técnica comercial, encontrarán en el libro un instrumento extraordinariamente valioso y sugerente.—
J. RUBIO.

VARIOS, *La criminologie clinique*, 1968, 229 p.

CASSIERS, L., *Le psychopathe delinquant*, 1968, 177 p.

MEILI, R., *Le développement du caractère chez l'enfant*. Col. "Dossiers de psychologie et de sciences humaines", Edit. Dessart, Bruselas 1967, 17 × 24, 186 p.

Presentamos a nuestros lectores los primeros volúmenes de la nueva colección "Dossiers de psychologie et de sciences humaines" que publica la Editorial Dessart de Bruselas.

La criminologie clinique es un notable volumen en colaboración, que lleva el subtítulo "Orientations actuelles". En realidad, estas orientaciones son tres: el pensamiento del Dr. De Greeff; las de la Escuela de Lyon, de carácter más terapéutico; y la utilización de modelos matemáticos en la elaboración de los datos clínicos. La obra es fruto de un Coloquio organizado por el Instituto De Greeff, con ocasión del quinto aniversario de la muerte del famoso profesor de Lovaina. En concreto, los temas estudiados son los siguientes: la perspectiva clínica en la psicología normal y patológica; la noción de inmadurez en clínica criminológica; el concepto de sociopatía y, finalmente, la clínica criminológica y la elaboración cuantitativa de los datos.

Le psychopathe delinquant aborda un tema especialmente delicado, cuya principal aportación consiste en presentar una investigación experimental a través del Rorschach. En la primera parte se pasa revista a las principales teorías

actuales: hipótesis constitucionalistas, la teoría de K. Schneider, el punto de vista anglosajón, las hipótesis antropológicas de H. Ey y las teorías psicoanalíticas. Finalmente, en la última parte se nos ofrece un ensayo de definición precisa del psicópata, especialmente desde el punto de vista criminal.

Sobre el trabajo de R. Meili hemos dado ya nuestra opinión con motivo de su versión castellana. La versión francesa aparece —como los otros volúmenes de la colección anteriormente reseñados— presentada con gusto y funcionalidad. —J. RUBIO.

GRIEGER, P., *Tratado de Pedagogía*. t. II: *Pedagogía aplicada*, Edit. Marfil, Alcoy 1969, 15,5 × 22, 353 p.

En el primer volumen de la obra (ya presentado a nuestros lectores) exponía Paul Grieger los objetivos y la temática de la educación. En este segundo va a ofrecernos los medios y las técnicas educativas que nos permitirán alcanzar aquellos objetivos.

En efecto, en un espacio relativamente reducido nos presenta el autor las cuestiones fundamentales de la pedagogía aplicada, en tres partes. La primera, titulada "Elementos de la Educación" estudia la naturaleza de la función educativa (con criterio un tanto estrecho con relación a la llamada "nueva escuela"), la educación personal (en una perspectiva muy original), la educación interpersonal y comunitaria y, por último, la educación religiosa.

La segunda parte versa sobre "los métodos de la educación": su función en pedagogía, los métodos en acción y los nuevos métodos pedagógicos (con atención especial a la enseñanza programada). La tercera se dedica al estudio de las "instituciones pedagógicas": simplemente, se considera la evolución de las mismas ante las nuevas exigencias escolares.

Un tratado, en fin, lleno de sabiduría educativa, de apuntes y sugerencias nacidos de la experiencia personal del autor. Al término del libro figura un "apéndice" con un modelo práctico de ficha pedagógica.—J. RUBIO.

RIDEAU, E., *El pensamiento de Teilhard de Chardin*, Edit. Península, 1968, 14 × 20, 548 p.

Sigue creciendo la bibliografía teilhardiana. Afortunadamente, desde luego. Aunque apenas observamos progresos en el gran debate entablado a múltiples niveles —teológico, filosófico, científico— en torno al auténtico valor y alcance de la síntesis formulada por el genial jesuita francés. A veces hasta da la impresión de que las posiciones están decididas de antemano. Y ya hemos hecho notar en otra ocasión que tanto daño hace a Teilhard el anti como el pro incondicionales.

Felizmente, el libro de Rideau ha sabido vadear ambos escollos, navegando en el mar tranquilo de la objetividad, con ese mínimo de simpatía imprescindible para acercarnos al estudio de un autor. A mí entender, se trata de la mejor síntesis del pensamiento teilhardiano publicada hasta la fecha. Supone un análisis sistemático de su obra desde casi todas las perspectivas: fenomenología de la historia; la cosmología, método y valor de la ciencia; la antropología, condición humana y valores existenciales; teología, problemas de escatología y, finalmente, el vocabulario y lenguaje.

El autor ha seguido en su exposición una metodología que no me satisface: el cuerpo del libro lo constituyen las notas, que ocupan más de la mitad de sus páginas, en tipografía reducida. El texto marca solamente el hilo de las afirmaciones. Los matices y las citas —numerosas y bien seleccionadas— hay que buscarlos en las notas, con el agravante de no estar a pie de página. También se echan en falta la bibliografía y los índices, sobre todo de materias. Por lo demás, la impresión y presentación son agradables, como es habitual en la Editorial Península.—J. RUBIO.

CAUTE, D., *El comunismo y los intelectuales franceses*, Edit. Oikos-Tau, Barcelona 1968, 14 × 21,5, 487 p.

El partido comunista francés, al cumplir el medio siglo de existencia continuada, ofrecía un buen campo experimental para investigar las relaciones del comunismo y los intelectuales de una nación en la que aquél no gobernaba y, sin embargo, mantenía una posición de prestigio. De ahí la elección del escritor e historiador inglés.

La primera parte del estudio delinea la evolución —fluctuante y favorable— de la actitud del P. C. F. hacia los intelectuales y los términos de tal acogida. La segunda, núcleo de la obra, es el análisis detallado de estas relaciones, siguiendo una estrategia cronológica. Una tercera parte desarrolla lo que el autor llama “tres ejemplos” de esas relaciones: André Gide, André Malraux y Jean-Paul Sartre. La última versa sobre “los intelectuales y el intelecto” en sus diversos aspectos: historia, ciencia, literatura, artes, educación, política. El libro se cierra con una cuidada bibliografía.

La investigación se nos presenta como imparcial. Pero no se trata de un libro aséptico: el autor no oculta su parecer. Eso sí, el aparato documental es quien decide. En esto D. Caute se muestra heredero de la mejor tradición anglosajona. La obra está montada sobre un aparato erudito que garantiza la objetividad.

Se trata, pues, de una investigación solvente sobre un tema de apasionante interés, que los recientes sucesos de Checoslovaquia han vuelto a avivar.—
J. RUBIO.

Varios

LEDESMA RAMOS, R., *¿Fascismo en España?*, Edit. Ariel, Barcelona 1968, 22 × 14, 335 p.

¿Fascismo en España? fue publicado por primera vez en 1935. Su autor, Ramiro Ledesma, lo firmó originalmente con el pseudónimo “Roberto Lanzas”. Hoy Ediciones Ariel, en su apartado Horas de España, al editar por segunda vez esta obra quiere ofrecer a sus lectores a la vez que un libro de sumo interés, un documento valiosísimo para el recto conocimiento de los orígenes del llamado Movimiento Nacional Español.

La presente obra —enriquecida con un estudio introductorio del profesor Santiago Montero Díaz sobre Ramiro Ledesma— está dividida en dos partes. En la primera trata de explicar Ledesma el fenómeno del Fascismo, “primero como actitud mundial y después, como arista nacional de esta hora española”. La segunda parte es un relato histórico, conciso y breve, acerca del nacimiento y desarrollo de las organizaciones que en España eran señaladas como fascistas: Falange española y JONS. Se incluye, asimismo, a modo de apéndice, el conocido “Discurso a las juventudes de España”, donde Ledesma, haciendo gala de un fino instinto histórico-político, expone con claridad y valentía el estado decrepito de la España republicana, apelando al poder mesiánico de las juventudes como única tabla de salvación.

Contribuye a aumentar el mérito de la presente edición una serie de ilustraciones de gran valía histórica. Por ejemplo: facsímiles de “La Conquista del Estado”, una carta autógrafa de don Miguel de Unamuno a Ramiro Ledesma, las bases del acuerdo entre JONS y F. E., la lista de los primeros carnets del nuevo partido unificado, y el texto de la declaración de ruptura de JONS con F. E., firmado por R. Ledesma, N. Álvarez de Sotomayor y O. Redondo.—
B. ARMESTO.

CASTELLI, F., *La Literatura de la Inquietud*, Edit. Studium, Madrid 1968, 574 p.

La "inquietud" es uno de los términos que se escuchan con mayor frecuencia en la literatura moderna, y de los que entrañan una problemática más complicada. Por eso, creemos que el haber recogido en un solo volumen una serie de ensayos en torno al mismo representa un óptimo servicio llevado a cabo en pro del conocimiento del problema de Dios de algunos literatos que figuran en la vanguardia de los últimos cien años.

Fernando Castelli no se ha limitado a ofrecernos un juicio moral sobre los diecisiete autores estudiados, sino que ha añadido al estudio de cada uno un guión bibliográfico. De esta forma, todos los ensayos ofrecen una abundante documentación, reveladora de la vasta temática que comprende "la literatura de la inquietud".

El autor, animado del deseo consciente de realizar un análisis crítico serio, le interesa más ahondar y explorar la íntima geografía espiritual de sus biografiados que detenerse en dar a conocer las vicisitudes de sus obras o el respectivo valor formal de las mismas. Puede sorprender que en algunos autores —sirva de ejemplo Kafka— haya preferido el término "inquietud" al de "angustia". Creemos, sin embargo que su elección responde al intento de realizar una mayor clarificación del término "inquietud" del uso que del mismo se ha hecho hasta nuestros días.

En conjunto nos parece que el libro está muy logrado y que prestará un gran servicio a cuantos lo lean detenidamente, ya que refleja muy bien la inquietud de lo eterno en el tiempo.—A. FERNÁNDEZ.

MOELLER, Ch., *Literatura del siglo XX y cristianismo* (tomo IV), Edit. Gredos, Madrid, 14 × 20, 665 p.

Es de sobra conocida por todos la magistral obra de Ch. Moeller. Presentamos aquí la tercera edición castellana del volumen cuarto, último de los aparecidos en este idioma.

Bajo el título general de "La esperanza en Dios Nuestro Padre" se estudian, siguiendo el mismo método de anteriores volúmenes, seis autores perfectamente escogidos y que marcan ese paso rudo de lo que podríamos llamar "sima entre Dios y su criatura". Así se estudia a Ana Frank, Unamuno, Ch. du Gos, G. Marcel, Hochwälder y Péguy. Nota especial de este volumen es que en él aparece el único español de los programados en el contexto general de la obra de Moeller: Miguel de Unamuno. La visión del autor es muy de alabar en este punto que estudia profusamente, disponiendo de materiales de primera mano, sin dejarse llevar de fáciles erudiciones en torno a la extensa obra del gran Don Miguel. Es el alma del hombre la que se busca y luego el pensamiento del filósofo.

Recoge esta tercera edición castellana las modificaciones introducidas por el autor en la cuarta francesa, publicada en 1965.—A. REMESAL.

DUBARLE, D., *La civilisation et l'atome*, Edit. du Cerf, Paris 1962, 18 × 13,5, 254 p.

Bien podemos imaginarnos aquel cambio crítico que hace miles de años se efectuara en el seno de la joven humanidad, cuando fue descubierto el fuego. La humanidad es hoy todavía joven, pero va tomando consciencia de sí, y se encuadra ante el nuevo descubrimiento de la energía atómica, en el umbral difícil de una nueva época.

La energía atómica, ante la corta pero profunda experiencia de dos décadas, la observamos abierta en dos direcciones: la del armamento nuclear y la de la utilización pacífica.

El P. Dubarle, científico y teólogo, nos abre a una serie de cuestiones sobre el tema, en busca de hacer brotar en las mentes un nuevo modo de pensar. Nee-

sitamos un nuevo modo de pensar, romper el caparazón de nuestra civilización para no perecer. Es pavoroso el comunicado que la ONU hacía por medio de unos expertos no hace mucho tiempo sobre el estado actual de cosas que se pueden conocer acerca del armamento nuclear. La amenaza es total y aterradora.

El libro no puede ser más interesante: los primeros capítulos están dedicados al aspecto militar, los seis siguientes a la expansión pacífica de los descubrimientos atómicos. Finalmente el autor trata como teólogo de ver el "affaire atomique", desde una visión teológica.—L. FERRERO.

HOLTHUSEN, H. E., *Rainer María Rilke*, Edit. Alianza, Madrid 1968, 18 × 11, 274 p.

El autor trata de desvelarnos la personalidad y la obra de Rilke, un alto representante de la poesía pura alemana de principios de siglo, a través de sus autotestimonios y notas personales. De una forma natural y agradable, "a través de la modélica y bella manera epistolar rilkeana", insertando trozos de sus sabrosos poemas, va recorriendo su vida y estudiando sus contactos, sus amistades, sus estados de ánimo, que marcaron la impronta de su obra.

Rilke da la impresión de ser un poeta impulsivo. Su inspiración tiene cierto sabor nietscheano. Pero es profundo, lírico, y sus poesías tienen una gran belleza. El sentido heideggeriano de poesía quizá haya que tenerlo muy en cuenta al leer a Rilke: la poesía trata de desvelar el ser, su sentido. Rilke parte de una visión interior y nos da una expresión lírica.

No podemos estar de acuerdo con su concepción del mundo. Pero descubre facetas profundas. Ya señala muy bien el traductor, Jaime Ferreiro (digno de alabar por la hermosa traducción, acertados comentarios y además por ser un especialista en Rilke), la influencia agustiniana de la interioridad en el poeta. La interiorización es necesaria para el acceso a la realidad. Pero Rilke se queda en una especie de panteísmo místico. Es que no llegó como Agustín a las últimas consecuencias: la visión transcendente.—L. FERRERO.

SSACHNO, H. von, *Literatura soviética posterior a Stalin*, Edit. Guadarrama, Madrid 1968, 18 × 11, 424 p.

La revolución de octubre de 1917 fue un signo para la historia de la Unión Soviética, pero no le trajo la solución total del problema sociológico ni mucho menos. Cuando Stalin se apoderó del poder fue un optimismo absoluto el que se quiso infundir, maniatando todos los resortes de influencia en la sociedad al servicio del Partido, moviéndose así en medio de una dictadura absorbente.

Al morir Stalin hay una profunda remoción interna que se va desvelando poco a poco. Era natural. Por eso se va a reflejar donde mejor se captan esos movimientos: en la literatura. Ehrenburg, Pasternak, la novela en clave, la poesía-protesta, la joven literatura, dejan entrever a las claras (aunque la expresión parezca paradójica) la insatisfacción y los fallos del realismo socialista soviético. La imagen unidimensional del hombre que crea el marxismo deja un vacío en las fibras íntimas de la persona. Por eso este libro (su título original es *Der Aufstand der Person*; la sublevación de la persona) se nos presenta muy interesante para estudiar una faceta que hay que tener muy en cuenta del fenómeno humano.—L. FERRERO.

WAUTHIER, C., *El Africa de los africanos*, Edit. Tecnos, Madrid 1966, 22 × 14, 356 p.

Los extremismos y ausencia de equilibrio son propios y comunes a las situaciones nuevas. Los africanos, estimando su independencia política y liberación económica como condición esencial para su progreso, se han lanzado inevitablemente por una corriente anticolonialista que nace y fluye de la fuerza y exasperación inherentes al deseo inaplazable de alcanzar el nivel de otros pueblos. Se

advierde en ellos la fuerza de la presión interna por lograr metas que los defina y personalice, pero este impulso, de difícil canalización, da lugar a ambigüedades y a posiciones confusas.

Claude Wauthier aborda en esta obra el estudio de la literatura colonial y postcolonial, dando al concepto "literatura" mayor amplitud que el que normalmente priva en los estudiosos de la literatura africana. Es una obra arriesgada por la dificultad de dar cabida a todo este resurgimiento cultural que abarca a la etnología, el derecho, la teología y la historia en un ambiente tan complejo. Queda excluido de su objetivo la literatura de tipo oral e incluso la folklórica, así como la escrita en lengua árabe.

"El Africa de los negros" presenta, pues, un auténtico panorama histórico de este proceso de liberación, y convierte este libro en un valioso instrumento para adentrarse en el estudio del "humanismo negro".—EMILIANO SANPER.

SEGMUND, G., *Buddhismus und Christentum*, Edit. Josef Knecht, Frankfurt 1968, 21 × 13, 313 p.

El estudio de las grandes religiones mundiales no cristianas ofrece hoy un interés inusitado. Como cualquier otra gran religión, también el budismo ha necesitado actualizar su fe y celebrar magnas asambleas de contacto con el budismo mundial. De 1954 a 1956 se celebró la sexta conferencia mundial del budismo, en Rangún, que para el budismo se equipara a la importancia que el Concilio Vaticano II ha tenido para el catolicismo.

Siegmund, viajero del Extremo Oriente, ha dialogado con monjes adictos a esta confesión, y el documento es directo. Ambas religiones, cristianismo y budismo, deben su origen a sendas personas: una, a Jesús de Nazaret, Cristo; a Siddhattha Gotama, Buda, la otra. Existe, entre otras, una diferencia esencial: mientras Cristo predicó no sólo un camino de salvación, sino que El es salvador y obliga a creer en su persona, Buda, por el contrario, predicó una doctrina, una iluminación, que cada uno puede alcanzar por sí y para sí, sin exigir una fe. La amplia expansión del budismo se explica por la notable idiosincrasia de estos pueblos en su pensamiento y vivencia peculiares. Sigue comparando otros puntos doctrinales entre las citadas religiones, como la vivencia de la nihilidad en el cristianismo y en el budismo, la doctrina del dolor, del sufrimiento, de la pasión, la impasibilidad y la ataraxia estoica, consideración del alma en una y otra religión. Dios o Atman, etc. No podemos seguir comentando las diferencias, pues para ello presentamos este precioso trabajo, valioso y muy oportuno.—I. R. R.

VARIOS, *Varieties of Political Theory*, David Easton, Edit. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs (New Jersey), 1966.

La obra que presentamos forma parte de la colección The Contemporary Political Theory Series. Esta nueva serie, dedicada a la ciencia política, se ocupa de la teoría sobre la misma con orientación empírica. Pretende, en primer lugar, impulsar los esfuerzos dirigidos a una elaboración ulterior del pensar teórico sobre esta materia. Todos los demás puntos en relación con éste, que es general y más importante que los demás, consideran las maneras concretas y específicas para lograr esa meta general.

Varieties of political theory reúne varios ensayos originales de distinguidos sociólogos que se afanan por llegar por caminos diversos a la formación de teorías políticas orientadas empíricamente. Esto es un índice del grado extraordinario en que la política contemporánea ha sido estimulada por ideas de origen al margen de la ciencia política. Los temas abordados son, entre otros, los siguientes: teoría organizativa, análisis estructural, teoría de la *decisión-making*, teoría de la acción, análisis de sistemas, etc.

Los temas son tratados por competentes autoridades en la materia, profesores de universidades norteamericanas: David Easton, M. Buchanan, Anatol

Rapoport, James G. March, Talcott Parsons, M. G. Smith, Herbert A. Simon.
La obra merece ser leída con atención y, por supuesto, por entendidos en la materia.—F. CASADO.

NICK, D., *Israel gestern und heute*, Edit. Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh 1968, 26 × 21, 207 p. con 233 fotos.

El libro está escrito después de la victoria de Israel sobre los árabes en junio de 1967. Como el título lo indica, el libro presenta el pasado y el momento actual del estado de Israel: el movimiento sionista, las peripecias de 1948, y las realizaciones sociales y económicas de hoy. Todo está escrito en un estilo periodístico, diríamos más bien, propagandístico. Dado este carácter del libro, es lógico hasta cierto punto que haya exageraciones manifiestas, como cuando dice que la Biblia es el primer código civil del mundo (p. 8b), o visiones simplistas de la historia, como cuando explota el motivo del judío-víctima de todos los pueblos (p. 10). Decir por otra parte que en 1948 casi todos los habitantes de Jerusalén eran judíos (p. 44), es pagar tributo a la propaganda. Se soslayan las dificultades que presenta el Estado de Israel, como el problema de los refugiados.

Las fotos son en general de excelente calidad. En el mapa de la página 30 no se indica el territorio conquistado a Siria. Es una pena que el autor se haya dejado llevar en demasía del sentimiento y de la propaganda.—C. MIELGO.

CARO BAROJA, J., *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, Edit. Alianza Editorial, 1968, 18 × 11, 245 p.

Caro Baroja nos presenta en este volumen varios ejemplos de lo que él llama *vidas de oficio*. Es una serie de trabajos histórico-biográficos de personajes históricos que frecuentemente se biografían "por oficio", esto es, siguiendo unos arquetipos creados por el "oficio" en que vivieron. Un "inquisidor", un "letrado", un "caballero" son vocablos que nos predisponen ya para enjuiciar a un hombre sin admitir la posibilidad de que el tal inquisidor haya sido un canalla o que un letrado no haya hecho sino acumular toda clase de fábulas populares en sus libros o que un caballero haya cometido bellaquerías. Caro Baroja trata de salvar esta falsedad de muchas biografías. El primer trabajo se ocupa del Señor Inquisidor: esto es, de las características y estilo de vida de los funcionarios de la Inquisición, del criterio seguido para su incorporación, etc. Otros dos capítulos están dedicados a los dos vascos más polémicos del siglo XVII —Lope de Aguirre y Pedro de Ursúa—. Martín del Río, el autor de "Las disquisiciones mágicas", obra fundamental para el conocimiento de las prácticas de brujerías y magia cierra esta galería de retratos de personajes históricos, cuya fama posterior se separa, en mayor o menor medida, de los méritos y deméritos que realmente una crítica histórica seriamente fundada les puede atribuir. El autor presenta además una amplísima bibliografía sobre los temas tratados.—V. FERNÁNDEZ.

DÍAZ-PLAJA, G., *Soliloquio y Coloquio*. Notas sobre lírica y teatro, Edit. Gredos, Madrid 1968, 19 × 12, 220 p.

El mismo autor nos da en la introducción una idea de su libro: "...una gavilla de estudios de tema literario que se definan, temáticamente por recoger lo que pudiéramos llamar la fundamental heterogeneidad de la presión literaria...". No tiene, por tanto, nada de homogéneo, con la excepción de ser todos, claro está, temas literarios de lírica —soliloquio— o teatro —coloquio—. Su división no es, pues, sino temporal: Edad Media ("Razón de Amor", "Elena y María", más un estudio sobre la evolución del Canto Litúrgico hasta la representación escénica, y otro sobre la técnica escénica medieval). Período Clásico ("El Caballero de Olmedo" y sus fuentes, y juicio comparativo entre el "Beatus Ille" y "El villano en su rincón"). Período neoclásico (Moratín y "El sí de las

niñas"). Y Período Romántico (Teatro en el Madrid romántico, y sobre Bécquer). Libro, ante todo, de investigación literaria, con buena documentación y aportaciones no menos felices. Una vez más la aguda visión crítica, el estilo ágil, el vocablo preciso, la expresión matizada, se dejan traslucir en este estudio misceláneo de nuestro académico.—V. FERNÁNDEZ.

OSBORN, R., *Marxismo y psicoanálisis*, Edit. Península, Barcelona 1967, 20 × 13, 190 p.

La presente obra podría sintetizarse como estudio comparado entre doctrinas de Freud y de Marx. Es cierto que ha habido marxistas que han despreciado la teoría psicoanalítica como no digna de atención. Y, sin embargo, parece también un hecho que hubo en Engels anticipaciones que posteriormente han sido confirmadas por Freud. La opinión de Osborn es que el psicoanálisis aportó sin saberlo pruebas aplastantes de la validez de los principios generales del materialismo dialéctico. Por eso su intención es presentar argumentos para un estudio más profundo del psicoanálisis por parte de los marxistas, del marxismo por parte de los psicoanalistas y de ambos por parte del público en general. Habría una relación entre la vida subjetiva del hombre tal como la describe Freud y el mundo objetivo de procesos económicos y sociales, las leyes de cuyo desarrollo investiga el marxismo; habría también una unidad de las teorías freudiana y marxista en el sentido de que "las dos ven al hombre como objeto de fuerzas irracionales que dificultan y delimitan la vida. Para el marxista, estas fuerzas corresponden al mundo económico y social...; para los freudianos, la irracionalidad del hombre procede de la pervivencia en el adulto de formas infantiles de pensamiento y sentimiento... Hombre irracional y sociedad irracional son dos grupos de factores que están indisolublemente ligados". Que todo esto deba entenderse en su justa objetividad es más que evidente, andando de por medio una concepción puramente materialista del hombre y del mundo. Lo que sí lamentamos es que el autor haya comprendido tan mal los tres principios de lo que él llama lógica griega (de identidad, de contradicción y de tercio excluso). Es verdad que Parménides aplicó absolutamente el principio de identidad haciendo incomprensible toda evolución; por otra parte es cierto que el principio de identidad, y consiguientemente los otros dos, solamente se pueden aplicar *de un modo absoluto* en un orden estático, pero ¿acaso el autor, y con él todos los que hoy se ríen de la teoría aristotélica de la potencia y acto precisamente porque no la entienden, no sabe que Aristóteles descubrió esta teoría como explicación de una dialéctica de transformación de los seres? El griego no solamente nos legó una dialéctica como discusión para acercarse a la verdad, sino también como evolución, como transformación, como movimiento de todo lo existente en este mundo, siendo precisamente la corrupción de unas formas la generación de otras nuevas.—F. CASADO.

POCH, J.; SCH, P., *El Fundador de las Escuelas Pías en la Historia Eclesiástica de la Corona de Aragón*. Separata de *Analecta Calasactiana* (Madrid 1968), 235 p. (218-453), 17 × 24.

Con exclusiva finalidad monográfica y con notable acervo documental, algo a que nos tiene ya acostumbrados este especialista en temas calasancios sobre la etapa española (1557-1592) del Fundador de las Escuelas Pías, el P. Poch aborda críticamente en las páginas "densas de texto y notas" de la presente monografía el tema de la presencia e "intervención" de San José de Calasanz en las famosas Cortes Generales de Monzón (junio-octubre 1585) y en la Visita-Reforma del Monasterio de Montserrat (octubre 1585-febrero 1586).

El joven sacerdote José de Calasanz, tanto en Monzón como en Montserrat, estaba al servicio del obispo de Lérida, don Gaspar Juan de la Figuera. Las relaciones de este prelado con San José de Calasanz han sido ya estudiadas por el autor en *Don Gaspar Juan de la Figuera, Obispo y Visitador...* (Separata de *Analecta Calasactiana*, núm. 8, Madrid 1962, 353-463); y en *Aportación docu-*

mental a la historia de la Universidad de Huesca durante la segunda mitad del siglo XVI (An. Calas., núm. 15, Madrid 1966, 130-252).

En el séquito del obispo de Lérida figuraba también el catedrático agustino, prior a la sazón del convento de Lérida, P. Francisco Aguilar, que era uno de los principales defensores de la "observancia" introducida en la provincia agustiniana de la Corona de Aragón (1568-1583) por el P. Rodrigo de Solís. El P. Aguilar logró interesar en el asunto de la continuación de la reforma de los agustinos al obispo La Figuera, y, mediante el obispo, al confesor del rey, P. Diego de Chaves, y al mismo Felipe II, para quienes redactó dos memoriales. El asunto se trató en el seno de una comisión designada por Felipe II, de la que el clérigo Calasanz fue Secretario "para los despachos que se habían de enviar a Roma". La declaración del Santo, fechada en Roma a 14 de diciembre de 1637, sobre su intervención en la reforma agustiniana, como "familiar" del obispo, constituye el núcleo central del presente estudio. El documento, en lo que se refiere a la reforma de los agustinos de Aragón, fue ya objeto de una nota aclaratoria, en la recensión crítica que hiciera el malogrado P. Ignacio Arámburu de la obra: *Don Gaspar de la Figuera, Obispo y Visitador...* (Archivo Agustiniiano, 58, 1964, 151-152). Nos consta que el estudio de la reforma de la provincia de Aragón era uno de los que trafa entre manos el P. Arámburu, cuando, inesperadamente, le sorprendió la muerte el pasado 6 de mayo de 1968. El autor nos comunica en atenta carta que ignoraba todavía su muerte cuando imprimió el trabajo. Tal vez por esta circunstancia, la revisión crítica y ampliamente documentada, que hace el P. Poch de las diversas interpretaciones de que ha sido objeto el documento de 1637, y su tesis sobre el significado y características de la reforma agustiniana de Monzón (1585), en todo coincidente con la del P. Arámburu, como el mismo autor se complace en subrayar (354-355) resulten más interesantes para nosotros, y le hagan al autor acreedor a nuestro especial agradecimiento.

Y también motivo de esperanza de poder leer pronto el estudio prometido (nota 129 de la p. 134) sobre Calasanz en la diócesis de Urgel (1587-1591) y sus relaciones personales con las comunidades de agustinos de Seo de Urgel y Puigcerdá: ya que a estas comunidades debía referirse San José de Calasanz, cuando en 1637 declaraba:

"...Vi la reforma començada, a la qual Dios dé continuo aumento de espíritu y fervor", sin necesidad, por consiguiente, de tener que relacionar la declaración del Santo con los orígenes de la Recolección o Descalcez agustiniana, nacida en Toledo, en 1588, como fruto de otras circunstancias (Arch. Agust. 12, 1919, 73-79).

El monasterio de Montserrat había sido reformado y sujetado a la Congregación de la observancia de San Benito de Valladolid ya en 1493; la bula de reformación fue expedida por Alejandro VI el 19 de marzo de 1492 y ejecutada por Fr. Juan de San Juan el 28 de junio de 1493, resultando elegido como primer prior bienal el gran reformador Fray García de Cisneros, que era profeso de San Benito. Hacia 1582 las tensiones entre los monjes castellanos de Valladolid y los de la Corona de Aragón —catalanes, valencianos y aragoneses— habían degenerado en verdaderos conflictos monásticos. La independencia canónica de Montserrat de la Congregación de Valladolid, que parecía la solución más fácil de los conflictos y era pedido por los monjes de la Corona de Aragón, tropezó siempre con la obstinada voluntad de Felipe II de mantenerlo sujeto a la Congregación de Valladolid. En 23 de enero de 1585 obtuvo de Gregorio XIII la "*revalidatio litterarum Alexandri VI circa unionem monasterii Montisserrati congregationi Vallisoletanae*"; y en el Breve por el que se nombraba visitador al obispo de Lérida, La Figuera, pues todo su empeño en que figurase la cláusula expresa de "que el reformador no pueda apartar estas dos casas —Montserrat y San Feliú— de la Congregación de Valladolid, en que son comprendidas".

A base de la documentación inédita, principalmente del Supremo Consejo de Aragón, el autor analiza las causas de estos conflictos político-religiosos, y descubre la verdadera perspectiva histórica de la presencia y actuación de San José de Calasanz en la visita-reforma, confiada al obispo La Figuera.—QUIRINO FERNÁNDEZ, OSA.

Indice de libros recensionados

CIENCIAS ESCRITURISTICAS

JACOB, E., *Théologie de l'Ancien Testament*; WELLHAUSEN, J., *Grundrisse zum Alten Testament*; ELLIGER, K., *Kleine Schriften zum Alten Testament*; FOHRER, G., *Die symbolischen Handlungen der Propheten*; BEUCAMP, E., *Les Prophètes d'Israël ou le drame d'une Alliance*; ID., *Les Sages d'Israël ou le fruit d'une fidélité*; *Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet, I, Vom Thronfolgebuch bis zur Priesterschrift*; MICHAELI, F., *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. Commentaire de l'Ancien Testament*; ALONSO SCHÖKEL, L. - VALVERDE, J. M., *Proverbios y Eclesiástico*; ALONSO SCHÖKEL, L., *Salmos. Texto oficial litúrgico*; ALONSO SCHÖKEL, L. - MATEOS, J., *Isaías*; ALONSO SCHÖKEL, L. - VALVERDE, J. M., *Doce profetas menores*; ALONSO SCHÖKEL, L. - VALVERDE, J. M., *Jeremías; Comentario Regensburger Neues Testament: Vol. 7/2*; BROX, N., *Die Pastoralbriefe, Vol. 8/2*; MICHEL, J., *Die Katholischen Briefe*; DUPONT, J., *Les tentations de Jésus au désert*; SCHIWY, G., *Weg ins Neue Testament. Kommentar and Material: II. Johannes. Apostelgeschichte*; SCHELKLE, K. H., *Theologie des Neuen Testaments. I: Schöpfung, Welt-Zeit-Mensch. Kommentare u. Beiträge zum Alten u. Neuen Testament*; FEUILLET, A., *Le Prologue du quatrième évangile*; POTTERIE, I. DE LA, *Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*; HUMMEL, R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*; SCHMID, J., *El Evangelio según San Lucas*; CULLMAN, O., *Études de Théologie Biblique*; MARXSEN, W., *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*; JURGEN SCHULTZ, H., *Jesús y el tiempo; Nuevo Testamento*; NEILL, S., *La interpretación del Nuevo Testamento*; BOVON, F., *De vocatiane Gentium. Histoire de l'interprétation d'Act. 10, 1-11, 18 dans les six premiers siècles*; GRELOT, P., *Biblia y teología*; LOHFINK, N., *Die Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft; La Genèse. La Bible de Jérusalem*; GOLDSTAIN, J., *Création et Péché.*

CIENCIAS TEOLOGICO DOGMATICAS

WALDMANN, G., *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit*; WETH, R., *Gott in Jesús*; BORNKAMM, G., *Gesammelte Aufsätze, Band III. Geschichte und Glaube, I Teil*; MILDENBERGER, Fr., *Theologie für die Zeit*; HEDINGER, U., *Hoffnung zwischen Kreuz und Reich*; BERKOUWER, G.-C., *Das Konzil und die neue katholische Theologie*; ERNST, J., *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des N. Testaments*; SCHAEFER, R., *Ritschl*; WERNSDÖRFER, Th., *Die entfremdete Welt. Eine untersuchung zur Theologie Paul Tillichs*; CULLMAN, O., *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* SCHWARZ, R., *Vorgeschichte der reformatorischen Buss-theologie*; AUGUSTIN, W., *Diskusión zu Bischof Robison "Gott ist anders"*; BUREN, P. M. van, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*; VISSERT HOOFT, W. A., *Die ganze Kirche für die ganze Welt, Band 1*; MIET, D., *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa, in der deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*; VACA, C., *Unidos a*

Cristo; BÜSSER, F., *Das katolische Zwingli-Bild, von der Reformation bis zur Gegenwart*; ROSENKRANZ, G., *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*; BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*; BONHOEFFER, D., *Gesammelte Schriften*; BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung*; VANDENBROUCKE, F., *Moines: Pourquoi?*; HIRSCHBERGER, J. - DENINGER, J. G., *Hombre, Dios, Revelación*; RIDEAU, E., *El pensamiento de Teilhard de Chardin*; SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre —Ensayos teológicos—*.

CIENCIAS MORALES Y DERECHO CANONICO

PIERRE DE FALCO, *Questions disputées ordinaires*; MEIJERS, E. M., *Etudes d'histoire du droit international privé*; GARCÍA CRUZADO, S., OSA., *Gonzalo García de Villadiego, canonista salmantino del siglo XV*; CUSCHIERI, A., *Morbus mentis in iure matrimoniali canonico*; HERBUT, J., *De ieiunio et abstinentia in Ecclesia Byzantina*; HEGGEN, F. J., *La penitencia, acontecimiento de salvación*; VALSECCHI, A., *Regulación de los nacimientos*; FUCHS, J., *La moral y la teología moral postconciliar*; ORAISON, M., *Una moral para nuestro tiempo*; LAENNEC, *Pubertad. Dirección y problemas sexuales de la adolescencia*; HAGMAIER, G. - GLEASON, R. W., *Orientaciones actuales de psicología pastoral*; VARIOS, *La educación del sentido del pecado en el catecismo*; JEAN-NESMY, C., *Práctica de la confesión*; MÜLLER-ECKARD, H., *Educación sexual. Fundamentos*; ZALBA, M., *La regulación de la natalidad*; VALCARCE ALFAYATE, E., *La teología moral en la historia de la salvación*; VAN BAELEN, L., *Morale du développement. Le problème des pays en voie de développement*; ZARRI, A., *L'impatience d'Adam. Essai d'ontologie de la sexualité*; VARIOS, *Sessualità e sesologia*; VARIOS, *La limitación de los nacimientos*; HAERING, B., *La ley de Cristo*; RAHNER, K., *Reflexiones en torno a la Humanae vitae*.

CIENCIAS PASTORALES Y ESPIRITUALIDAD

HAERING, B., *El mensaje cristiano y la hora presente*; GONZÁLEZ, A., *La Oración en la Biblia*; ANDREU RODRIGO, A., *¿Qué es ser cura hoy?*; VILLAIN, M., *Vaticano II y diálogo ecuménico*; FOYER, Notre-Dame, *Sacerdotes para un mundo Secular (El Sacerdote hoy)*; SOCORRO, M.^a Luz, *La Adolescente*; JAGU, A., *Horizontes de la Persona*; CASTRO, F. M.^a de, *La vida religiosa a la luz del Vaticano II*; GALOT, J., *Los religiosos en la Iglesia*; SCHEKLE, K. H., *Anunciar el Evangelio*; O'NEILL, D., *Celibato sacerdotal y madurez humana*; GEORGES HUBER, M. T., *¿Laicos y Santos? a la luz del Vaticano II*; BATTISTA GUZZETTI, G., *El hombre ante Dios*; GUERRERO, J. M.^a, *¿Se renuevan las religiosas?*; MOSQUERO, M., *Ejercicios Espirituales para Sacerdotes y Religiosos*; SAN PABLO DE LA CRUZ, *Cartas y diario espiritual*; GALOT, J., *Renovación de la vida consagrada*; VARIOS, *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*; SCHUTZ, R., *La Regla de Taizé. Unanmidad en el pluralismo*; GIRARD, R., *Prêcher Jésus*; MUZIO, G., *Per un nuovo spiritualismo cristiano. Saggi di pluralismo filosofico-teologico ispirato alla dottrina essenziale dei Padri e Dottori*; JEZIEWSKI, C., *La Eucaristía en la vida de los jóvenes*; SCHANG, J. P., *Los sacramentos en la vida y en el culto*; MAERTENS, Th., *La asamblea cristiana*; LUBIENSKA DE LENVAL, H., *La educación del sentido litúrgico*; GARCÍA DEL VALLE, C., *Jerusalén, un siglo de oro de vida litúrgica*; JEAN-NESMY, C., *Práctica de la liturgia*; MAERTENS, Th., FRISQUE, J., *Guía de la Asamblea cristiana, IV, Del domingo 1.º al 14.º de Pentecostés*; VARIOS, *El Canon de la Misa*; VIÑAYO, C. de, *Celebraciones bíblico-eucarísticas*; HENRY, A.-M., *La force de l'Évangile*; MONSEGU, P., *El y su Pasión*; GARCÍA MARTÍNEZ, M. - CASTAÑEIRAS, J. - MARTÍN-SÁNCHEZ, D., *Plan de formación bíblica*; SANCHIS ALVENTOSA, O. F. M., *Doce nos orare*; JEAN-NESMY, C., *Práctica de la Misa*.

CIENCIAS FILOSOFICAS

BOCHENSKI, I. M., *Historia de la Lógica formal*; RUSSELL, B., *El conocimiento humano*; GRISSON, M., *Teología natural o Teodicea. Curso de Filosofía tomista*; BOGLIOLO, A., *De Homine. Philosophia perennis aetati nostrae accommodata ad norman concilii Vaticani II. I. Structura gnoseologica et ontologica*; CHIESA, L., *La base del realismo y la crítica neokantiana*; DOBZHANSKY, T., *L'Homme en évolution*; TEILHARD, P., *Yo me explico*; MARCUSE, H., *Eros y civilización*; ESBROECK, M. van, *Herméneutique, Structuralisme et Exégèse. Essai de Logique kérygmatische*; GARAGORRI, P., *Unamuno, Ortega, Zubiri, en la filosofía española*; BALIÑAS, C. A., *El pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad*; MENCHACA, J. A., *Diccionario bio-bibliográfico de Filósofos* (fascículo 2.º-3.º B); BEAUVOIR, S. de, *El segundo Sexo*; FROMM, E., *Marx y Freud*; FROMM, E., *Per una Societat sana*; MARCUSE, H., *Eros i Civilització*; MARCUSE, H., *L'Home Unidimensional*; BONIFAZI, D., *Filosofia e Cristianesimo. Discussioni recenti*; KAUFMANN, W., *Hegel*; LOTZ, J. B., *ICH-DU-WIR. Fragen um den Menschen*.

CIENCIAS PSICOLOGICAS Y SOCIALES

LEHRN, G. - KUBE, E., *La Dinámica del ajuste personal*; MAERZ, F., *Introducción a la Pedagogía*; SHACKLE, G., *Decisión, orden y tiempo en las actividades humanas*; WALQUER y MC KEACHIE, *El primer curso de psicología: objetivos y métodos*; RANWEZ, P., *¿Educan los padres?*; MERLAUD, A., *Realidades humanas y Educación Cristiana*; CENTRO EUROPEO DELL'EDUCAZIONE, *Nuovi colloqui su l'educazione scientifica*; ESCHENBACH, U., *La mujer, ¿un ser desconcertante?*; BABÍN, P., *Metodología*; GEBHARDT, G., *Wir werden Eltern*; SNYDER, H. I., *Contemporary educational psychology*; TOVAR, A., *Universidad y educación de masas. Ensayo sobre el porvenir de España*; VAN KAAM, A., *Religion et Personnalité*; CASABIANCA, R. M., *Socialité et loisirs chez l'enfant*; BRISEBOIS, R., *Les corrélations en pédagogie et en psychologie*; BEREDAY, G., *El método comparativo en pedagogía*; ASHBY, W. R., *Proyecto para un cerebro. El origen del comportamiento adaptativo*; RUFF, J., *Visión cuántica del universo. Ensayo sobre el poder creador*; BEALS, R. - HOIJER, H., *Introducción a la antropología*; CASTILLA DEL PINO, C., *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*; DESBIENS, J.-P., *Introduction à un examen philosophique de la psychologie de l'intelligence chez Jean Piaget*; MOUSTAKAS, C. E., *El maestro y el niño. Interacción personal en el aula*; KARREMBERG, Fr., *Evangelisches Soziallexikon*; SAUVY, A., *La naturaleza social*; TIerno GALVÁN, E., *Conocimiento y ciencias sociales*; SCHISCHKOFF, G., *La masificación dirigida*; MONNEROT, J., *Sociología del Comunismo*; KAHN, H. - WIENER, A. - ROSTOW, E., *Hacia el año 2000*; SÁNCHEZ LÓPEZ, F., *La Estructura Social*; COON, C. S., *Las razas humanas actuales*; USCATESCU, G., *Proceso al humanismo*; LECOMTE DU NOUY, P., *De la ciencia a la fe*; WOLBERG, L. R., *Psicoterapia breve*; HOFF, H. y RINGEL, E., *Problemas generales de la medicina psicosomática. Clínica y tratamiento de la "somatización" de las neurosis*; BERGMANN, H., *Hacia la personalidad. Esencia, valor y derecho de la individualidad. Estudio antropológico*; BOTTOME, Ph., *Alfred Adler, apóstol de la libertad*; CLOSKEY, J. MC y TREFETHEN, N., *Introducción a la investigación operativa*; VARIOS, *La criminologie clinique*; CASSIERS, L., *Le psychopathe delinquant*; MEILI, R., *Le développement du caractère chez l'enfant*; GRIEGER, P., *Tratado de Pedagogía. t. II: Pedagogía aplicada*; RIDEAU, E., *El pensamiento de Teilhard de Chardin*; CAUTE, D., *El comunismo y los intelectuales franceses*.

VARIOS

LEDESMA RAMOS, R., *¿Fascismo en España?*; CASTELLI, F., *La Literatura de la Inquietud*; MOELLER, Ch., *Literatura del siglo XX y cristianismo* (tomo IV); DUBARLE, D., *La civilisation et l'atome*; HOLTHUSEN, H. E., *Rainer Maria Rilke*; SSACHNO, H. von, *Literatura soviética posterior a Stalin*; WAUTHIER, C., *El Africa de los africanos*; SIEGMUND, G., *Buddhismus und Christentum*; VARIOS, *Varieties of Political Theory*, David Easton; NICK, D., *Israel gestern und heute*; CARO BAROJA, J., *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*; DÍAZ-PLAJA, G., *Soliloquio y Coloquio*. Notas sobre lírica y teatro; OSBORN, R., *Marxismo y psicoanálisis*; POCH, J.-SCH, P., *El Fundador de las Escuelas Pías en la Historia Eclesiástica de la Corona de Aragón*.