

# ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

Vol. XLI

MCMLXVIII

Fasc. 1.º: Enero-Junio

---

---

## SUMARIO

JUAN ALFARO, S. I., <i>Fe y Existencia cristiana</i> . . . . .	5
J. M. ROVIRA VELOSO, prev., <i>Condicionaments racionalistes del Pensament teològic occidental.</i> . . . . .	29
PABLO TERMES ROS, pbro., <i>Función del exegeta frente a lo mítico.</i>	71
JUAN PELEGRÍ, pbro., <i>Martin Heidegger. Interpretaciones de su filosofar y su bibliografía puesta al día</i> . . . . .	87
JOAN B. MANYÀ, prev., <i>Orientacions teològiques</i> . . . . .	142
ANTONI MATABOSCH, prev., <i>Upsala 1968: IV Asamblea del Consejo mundial de las Iglesias</i> . . . . .	155
J. M. VÍA, pbro., <i>El XIV Congreso internacional de Filosofía</i> . .	167
JOSÉ PERARNAU, pbro., <i>¿Lovaniense I o Vaticanum II?</i> . . . .	173
Bibliografía: <i>Recensiones.</i> . . . . .	181-206

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)  
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA

Barcelona. — MCMLXIX

# ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIENCIAS ECLESIASTICAS

2 FASCÍCULOS AL AÑO

EDITORES

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)  
FACULTAD DE TEOLOGÍA, SECCIÓN SAN PACIANO

Precio anual de suscripción:

Para España: 240 pesetas

Para el extranjero: 300 pesetas

---

REDACCIÓN

Director de la revista:

R. Dr. D. José Vives, Director de la Biblioteca Balmes

Consejo de Redacción de la sección de Estudios teológicos

José Perarnau, prof. de Teología Dogmática

Andrés Rodríguez, prof. de Metafísica

José M.<sup>a</sup> Rovira, prof. de Teología

Jorge Sánchez Bosch, prof. de Sagrada Escritura

Pedro Tena, prof. de Teología Dogmática

Mons. Ramón Torrela, prof. de Teología Pastoral

José M.<sup>a</sup> Tubau, prof. de Teología Moral

Jefe: Juan Bada, prof. de Historia eclesiástica

---

ADMINISTRACIÓN

EDITORIAL BALMES

Durán y Bas, 11. — BARCELONA - 2

# ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE HISTORIA  
Y CIENCIAS ECLESIASTICAS

VOL. XLI

1968

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)  
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA

Barcelona. - MCMLXXIX

CON CENSURA ECLESIASTICA  
ES PROPIEDAD DE EDITORIAL BARMES

DEPÓSITO LEGAL. B. 18.288. — 1958

---

ATENAS A. G. - Escorial, 135 - BARCELONA

## UNA NUEVA ETAPA

*Establecida por decreto de 7 de marzo de 1968 la Sagrada Congregación de Estudios de la Facultad de Teología de Barcelona con dos secciones, la de San Paciano, radicada en el Seminario Conciliar de la archidiócesis, y la de S. Francisco de Borja, en el Colegio Máximo, S. I. de San Cugat del Vallés, ante la conveniencia de poder publicar una revista científica de estudios propios de la Facultad, la Dirección de la sección San Paciano se puso en relación con la de nuestra Institución con el deseo de que dicha publicación periódica pudiera formar parte de la nuestra, los ya veteranos «Analecta sacra Tarraconensia», de manera que en adelante, a partir del vol. XLI (1968), hubiera en ellos uno a más fascículos dedicados a dichos estudios.*

*Puestas de acuerdo las Direcciones de ambas Instituciones, podemos ahora ofrecer el primer fascículo de estudios teológicos preparado por los miembros de la Facultad de Teología, sección San Paciano, al que se seguirá otro fascículo de estudios histórico-eclésiásticos de las características tradicionales de nuestra publicación.*

*Como director general de la revista continuará el Rdo. José Vives y, como jefe de redacción de la sección teológica, el Rdo. Juan Bada, profesor de Historia de la Iglesia de la nueva Facultad.*



## FE Y EXISTENCIA CRISTIANA

1. El problema de la relación entre la fe y la existencia suscita una fuerte repercusión en la conciencia del cristiano moderno, imponiéndole nuevos y urgentes interrogantes. ¿Comporta la fe la alienación de la existencia, o responde a sus dimensiones fundamentales? ¿Puede darse existencia auténtica fuera de la fe, o fe auténtica sin su realización en la existencia? ¿Es la fe la que permite comprender la existencia o la existencia la que permite comprender la fe? ¿Son distintas entre sí la fe y la existencia cristiana, o coinciden hasta su plena identificación? Son preguntas legítimas, que revelan el deseo de entender el valor de la fe cristiana para la existencia humana.

En los orígenes mismos de la Iglesia la fe y la existencia cristiana aparecen inseparablemente unidas: la fe en Jesús, «Señor y Cristo» implica la conversión a una existencia nueva y la permanencia en ella<sup>1</sup>. En los escritos paulinos el término «fe» designa la totalidad de la existencia del hombre bajo la gracia de Cristo<sup>2</sup>. El IV Evangelio expresa con el verbo «creer» todo el ser del cristiano<sup>3</sup>. Esta ecuación entre la fe y existencia aparece ya en los escritos del Antiguo Testamento: Israel existe como pueblo por la fe en el Dios de la Alianza. La fe, como actitud existencial total, que incluye la confianza en Yahvé y la fiel sumisión a las exigencias de la Alianza, viene expresada con la fórmula «apoyarse en Dios»<sup>4</sup>; solamente en la palabra de Dios puede encontrar el hom-

<sup>1</sup> Act. 2,38. 42. 44; 3,19; 8,22; 11, 21; 13, 12. 48; 14, 22; 15,5; 16,34; 17,22; 18,27; 19,18; 21,20. 25; 1 Thess., 1,9.10; 26,18. 20; 1 Thess., 1, 7-10; Rom., 10,4. 11; 15,13; Gal., 3, 22; 2 Tim., 1,12; 2,25.

<sup>2</sup> Rom. 2,17; 4,5. 11. 24; Gal., 2,20; 3,23-28; Eph., 1,18-21; 2, 8-10; 3,17; Col., 2,2-7. <sup>3</sup> Jo. 1,11-12; 3,14-16; 5,24. 39; 6,35-47; 7,37; 10, 14. 16. 26. 27; 11,26; 17,8. 21-25; 20,37; cf. 1 Jo., 2,23-24; 3,14; 4, 7. 8. 15; 5,1. 13. 20.

<sup>4</sup> Ex. 14,31; Num., 14,11; 20,12; Dt., 1,32; 9,23; 2 Reg., 17,14; Is., 43,10; Ps., 78,22; 106,12. 24; 2 Par., 20,20.

bre el fundamento firme de su propia existencia<sup>5</sup>. El concepto bíblico de la fe, como respuesta total del hombre al Dios de la salvación y de la gracia<sup>6</sup>, representa el punto de partida de toda reflexión acerca de la misma fe en su relación con la existencia del hombre.

Por otra parte la antropología moderna ha descubierto en su rica complejidad las dimensiones fundamentales de la existencia humana en su temporalidad e historicidad, en el destino del hombre a realizarse por el ejercicio de su libertad en su relación al mundo, a la comunidad humana y finalmente al misterio inefable que llamamos Dios. El hombre es un ser «en proyecto», llamado a decidir el sentido definitivo de su existencia en el «acto total» de sus acciones libres, es decir, a realizarse progresivamente en el tiempo mediante su actividad sobre el mundo en comunión con los demás hombres; solamente así puede avanzar hacia su propia plenitud, prefigurada en su misma constitución «corporeo-espiritual», a saber, en su autoconciencia personal, en su apertura a los «otros» y en su vinculación al mundo. Para desarrollar su dinamismo espiritual, debe transformar con su reflexión y su trabajo la energía inmensa del universo, completando así el sentido del mundo; debe entrar en relación interpersonal con los demás hombres y contribuir al servicio de la comunidad humana en el progreso indefinido, que constituye su historia. En la medida en que crece el dominio del hombre sobre el mundo, aumenta su responsabilidad personal en la historia de la humanidad.

La existencia humana está internamente amenazada por el riesgo permanente de la muerte. La soledad radical de cada hombre y su insuperable inseguridad anticipan la soledad absoluta y la angustia íntima, que constituyen la experiencia única de la muerte. La autodestrucción total de la humanidad, cuya posibilidad comienza a perfilarse como la meta inevitable del progreso técnico, ha agudizado dramáticamente la presencia de la muerte en la existencia humana. Pero en la experiencia misma de su destino a la muerte vive el hombre la necesidad insuprimible de esperar más allá de la muerte. Esta esperanza trascendente radica en la misma conciencia personal del hombre, que está presente a

<sup>5</sup> Is., 7,7.

<sup>6</sup> Cf., J. ALFARO, *Fides in terminologia biblica* «Gregorianum» 42 (1961) 463-505.

sí mismo en la luz de su propio espíritu y por eso no puede aceptar el absurdo de una regresión radical de su luminosa autopresencia en el vacío absoluto. En la experiencia humana de la muerte se refleja la paradoja constitutiva del hombre como «espíritu-finito», a saber, su finitud creatural y su ilimitada aspiración espiritual. Éste es el misterio fundamental del hombre; precisamente en este su propio misterio está orientado el hombre hacia el Misterio Absoluto, Dios: solamente por la inmediata unión de amor con el Espíritu Absoluto (es decir, por la autodonación de Dios) podrá el hombre llegar a su definitiva plenitud<sup>7</sup>.

La presencia implícita de Dios en la «espiritualidad-finita» constitutiva del hombre no es en sí misma la gracia, sino la capacidad radical de recibir la gracia; la expresión categorial de esta presencia condiciona la fe, pero no es la misma fe. La gracia es Dios en Sí mismo, que se comunica inmediatamente al hombre y le llama a la comunión de vida con Él; esta llamada interior constituye la más profunda dimensión de la existencia humana: su aceptación y expresión en el hombre es la fe. La autocomunicación de Dios en Sí mismo tiene lugar ante todo en Cristo y por Cristo en los hombres. Por eso la fe y la existencia cristiana se fundan en el misterio de Cristo y deben ser consideradas a la luz de este misterio.

2. El Nuevo Testamento presenta a Cristo como el «amado de Dios» por excelencia<sup>8</sup>. Dios es su Padre en un sentido exclusivo y absolutamente nuevo: la Filiación divina constituye su carácter mismo personal<sup>9</sup>. Su mismo ser y obrar humanos provienen del amor, en que Dios se le da personalmente como su Padre y le comunica su propia vida<sup>10</sup>.

Pero el amor del Padre a Cristo abarca en Él a todos los hombres<sup>11</sup>. En el don absoluto de Sí mismo a Cristo pronuncia Dios su

<sup>7</sup> Cf. J. ALFARO, *Persona y Gracia*, «Gregorianum» 41 (1960) 5-29.

<sup>8</sup> Mc. 1,11; 9,7; 12,6; Mt., 3,17; 11,27; 12,18; Lc., 3,22; 9,35; 10,21; 20,13; Eph., 1,6; Jo., 1,14. 18; 3,16. 18. 35; 10,17; 15,9; 17, 24. 26.

<sup>9</sup> Mc. 12,6; 13,32; 14,36; Cf. J. JEREMIAS, Abba. *Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen, 1966), pp. 46-66, 145-152; W. MARCHEL, Abba, Père. *La Prière du Christ et des chrétiens* (Rome, 1963), pp. 101-181.

<sup>10</sup> Jo. 5,19-36; 6,57; 8,28-29; 10,15. 23. 27. 30. 38; 12,46-50; 14,10-12; 16,32; 17,11.-12. 20.

<sup>11</sup> Eph. 1,6.

irrevocable «sí» salvífico a favor de los hombres y entrega por ellos su propio Hijo<sup>12</sup>. La gracia consiste fundamentalmente en el acto de la absoluta comunicación de Dios a su Hijo, hecho hombre, y por Él a la humanidad pecadora. Esto quiere decir que toda la gracia de Dios está contenida en la Encarnación.

La aexperiencia religiosa de Cristo es la repercusión de su Filiación divina en la profundidad de su ser humano; en ella vive Cristo su existencia humana como el don permanente de su Padre<sup>13</sup>. Es la experiencia, única e irrepetible, de su intimidad filial con Dios. El IV Evangelio subraya su carácter de «visión de Dios», exclusivamente propia del Verbo Encarnado<sup>14</sup>. La reflexión teológica moderna la explica como *conciencia humana de su Filiación divina*, es decir, como autopresencia aconceptual de la Persona divina de Cristo en su interioridad humana<sup>15</sup>.

El diálogo personal con el Padre domina la existencia humana de Cristo<sup>16</sup>. En la soledad del «Yo-Tú», íntimo e inefable, se desarrolla el misterio de su Persona y de su misión, como *Siervo de Dios que da su vida por la salvación de todos los hombres, como personificación viviente del sacrificio de la Alianza Eterna de Dios con los hombres*<sup>17</sup>. Cristo es «el hombre para los hombres», porque es el Hijo de Dios hecho hombre, es decir, porque en el secreto de su conciencia humana vive la unión filial con Dios, Padre suyo y Padre de los hombres; su entrega total al amor del Padre incluye su entrega por los hombres<sup>18</sup>.

Es necesario poner de relieve el realismo humano del diálogo de Cristo con su Padre; su abandono y sumisión a Dios en el amor tienen todo el dramatismo del combate interior de la libertad humana ante el enigma doloroso del destino a la muerte. Cristo vive del modo más auténtico la pobreza de nuestra existencia<sup>19</sup> en la experiencia de la «tentación»<sup>20</sup>; aprende en su propio sufrimiento

<sup>12</sup> 2 Cor. 1,18-20; Rom. 5,8; 8,32; Jo. 3,16; 1 Jo. 4,9.

<sup>13</sup> Mt. 11,27; Mc. 14,36; Jo. 5,26; 6,57; 8,29; 16,32.

<sup>14</sup> Jo. 1,18; 6,46; 8,55; Cf. Mt. 11,27.

<sup>15</sup> Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, 189-193; V, 222-248.

<sup>16</sup> H. Urs von BALTHASAR, *Relation immédiate avec Dieu*, «Concilium» 29 (1967) 37-48.

<sup>17</sup> 1 Cor. 11,23-26; Lc. 22,14-20. 26-27; Mc. 14, 21-25; 10,45; Mt. 26-29.

<sup>18</sup> Jo. 10,17-18; 14,31; Rom. 5,19; Eph. 5,1.25 Phil. 2,8; Gal. 2,20.

<sup>19</sup> 2 Cor. 8,9; Phil. 2,5-9; cf. J. B. METZ, *Armut im Geiste*: Gul. 34 (1961) 419-35.

<sup>20</sup> Mc. 1,13; Lc. 4,2. 13; Mt. 4,11; Heb. 2,17-18; 4,15.

la amargura de la muerte y de su aceptación en sumisión a Dios <sup>21</sup>. En las circunstancias históricas de su vida, que convergen inevitablemente hacia su muerte y de este modo le revelan concretamente su misión como *Siervo de Dios para la salvación de los hombres*, ve progresivamente acercarse «la hora» de su sacrificio total, que finalmente se cumplirá en la Cruz <sup>22</sup>.

La entrega libre de su propia vida en filial abandono y sumisión al Padre por los hombres constituye la decisión fundamental de Cristo, la que da a su existencia su definitivo sentido. Es la más auténtica *decisión humana*, condicionada por los límites y por el desarrollo del conocimiento humano, combatida en la situación de nuestro conocimiento categorial de Dios y madurada en el progresivo actuarse de la libertad <sup>23</sup>. Se comprende así por qué esta entrega total de Cristo, realizada en la sumisión filial y en el abandono confiado a Dios, su Salvador (este «apoyarse en Dios») es considerada en Hebr. 12,2 como la actitud perfecta y ejemplar de la existencia del creyente <sup>24</sup>.

En la Cruz termina Cristo «el acto total» de su existencia; cumple «su obra», la obra que ha recibido del Padre <sup>25</sup>. Su acto de morir coincide con su entrega total a Dios por los hombres <sup>26</sup>; es el «sí» absoluto, en el que realiza y expresa en «sí» absoluto del amor del Padre hacia Él y en Él a los hombres. Precisamente en el don total de Sí mismo a Dios por los hombres es Cristo definitivamente el «amadao de Dios», el Hijo que vuelve al Padre por la obediencia hasta la muerte. En Cristo se identifica el Don Absoluto de Dios y la respuesta absoluta del hombre, la palabra salvífica de Dios y su aceptación.

Su mensaje posee un carácter único, que revela el aspecto trascendente de su persona. Cristo no habla en nombre de Dios como los profetas, sino que personifica en su palabra la palabra misma de Dios <sup>27</sup>. Identifica su Persona y su misión con la pre-

<sup>21</sup> Heb. 2,9-10; 5,7-10; Mc. 14. 32-42; Lc. 22,39-46; Mt. 26, 30-46.

<sup>22</sup> Jo. 2,4; 7,30; 8,20; 12,23. 27; 13,1; 17,1; Mt. 26,18.

<sup>23</sup> Mc. 2,18-20; 8,31-33; 9,31; 10,33-34; 12,1-8; 14,8; Lc. 5,35; 9,22-27. 44-45; 12,50; 13,33-35; 17,25; 20,18-19; 22,22.

<sup>24</sup> Cf. L. MALEVEZ, *Le Christ et la foi*: NRTh 88 (1966) 1009-1043.

<sup>25</sup> Jo. 4,34; 17,4; 19,28-30.

<sup>26</sup> Mc. 15,34-38; Mt. 27,45-50; Lc. 23,46; Jo. 19,28-30; Phil. 2,5-9; Heb. 5,7-9.

<sup>27</sup> Mt. 5,18; 21-22. 26-28. 31-35. 38-39. 43-44; 6,2. 5. 7. 16; 8,10; 10,15. 23. 42; 13,17;

sencia del Reino de Dios en el mundo; exige la adhesión incondicionada del hombre a su Persona y a su mensaje como respuesta al acto salvífico de Dios <sup>28</sup>.

La vinculación de la salvación del hombre con la fe en Cristo coincide con el origen mismo de la Iglesia <sup>29</sup>. La teología paulina centra toda la vida del creyente en la Persona misma de Cristo <sup>30</sup>. El IV Evangelio presenta a Cristo como la Palabra personal de Dios, que se ha hecho hombre para manifestar a los hombres el misterio de Dios, su Padre, y comunicarles así la «vida eterna», es decir, su propia vida que es la vida misma de Dios. Cristo es no solamente el centro de la fe, sino también su fundamento: la fórmula véterotestamentaria «creer a Dios» («apoyarse en Dios») pasa a ser «creer a Cristo» <sup>31</sup>.

3. La fe surge del mensaje cristiano y de la llamada interior del hombre por la gracia de Cristo. El núcleo del mensaje cristiano es el cumplimiento y la revelación definitivos del amor salvífico de Dios en Cristo: «en el acto de su gracia absoluta quiere Dios dar al hombre la comunión de vida con Él y cumple esta donación absoluta de Sí mismo en la Encarnación, Muerte y Resurrección de su Hijo, cuyo Espíritu crea por la Iglesia en los hombres la intimidad filial con Dios, el amor fraterno entre sí y la esperanza de participar en la gloria de Cristo Resucitado, Señor de la creación». La presencia del Espíritu de Cristo crea en el creyente la realidad misma expresada en el mensaje; la gracia de Cristo y la revelación cristiana se corresponden y completan entre sí como la experiencia interior de la «adopción filial» y su expresión objetiva <sup>32</sup>. Su unidad comporta la salvación del hombre en todas las dimensiones de su existencia: en su deseo profundo de encontrar a Dios, que le revela en Cristo, su Hijo hecho hombre, y se le manifestará finalmente cara a cara en la visión; en su situación de pecador y en su necesidad de perdón, porque Dios ha cumplido y

16,28; 24,34. 47; 25,12. 40. 45; Jo. 13,20. Cf. G. EBELING, *Theologie und Verkündigung* (Tübingen, 1962), pp. 69-76.

<sup>28</sup> Mc. 1,15; 8,35-38; 10,29; Mt. 10,31-33; 12,28; 19,28; 25, 40. 45; Lc. 6,22; 9,59. 60; 11,20. 23; 14,26; 16,16.

<sup>29</sup> Act. 4,12; 5,31; 10,34-36; 11,17; 13,23. 38; 15,11; 23.

<sup>30</sup> Rom. 10,9; 4. 25; Phil. 2,9-11; Col. 1,4. 26-28; Gal. 3, 26-27; Eph. 1,15; 1 Tim. 3,13.

<sup>31</sup> Jo. 1,14. 18; 6,46; 8,16-38; 14,10-12; 5,38. 46; 8,31. 45. 46; 10, 37. 38.

<sup>32</sup> Rom. 8,14-17; Gal. 4,6; Jo. 1,12-13; 1 Jo. 3. 1-2.

revelado en Cristo su reconciliación definitiva con el hombre; en su libertad, que por Cristo es llamada al diálogo de amor con el Dios de amor; en su destino a la muerte, porque Cristo ha vencida la muerte como Jefe de la humanidad y le ha dado su Espíritu como garantía y principio vital de resurrección; en su comunión interpersonal con los demás hombres, que por la gracia de Cristo ha sido elevada a cumplimiento de la unión del hombre con el mismo Dios; en su vinculación al mundo, que debe ser transformado por el hombre al servicio de la comunidad para que participe finalmente con ella en la gloria misma de Cristo.

El mensaje y la gracia de Cristo ponen al hombre en la situación de deber tomar una decisión; son la llamada a una existencia nueva por la conversión radical de la mente y del corazón.

Como palabra de Dios al hombre, el mensaje cristiano toma la forma de un contenido doctrinal; pero la realidad expresada en este contenido es Dios mismo en la actitud de darse al hombre en su propio Hijo, es decir, el amor absoluto de Dios realizado y revelado en la existencia de Cristo. No es posible comprender esta actitud de Dios sino en la actitud del amor: sin la opción radical del amor no se puede comprender este misterio de amor. La llamada a la fe es la invitación de la gracia a la intimidad con Dios<sup>33</sup>; para percibir esta llamada, el hombre debe estar abierto a Dios como amor<sup>34</sup>. Esta decisión fundamental de responder con un «sí» al acto salvífico de Dios en Cristo es la fe.

El sentido íntimo de la decisión de la fe está expresado en la fórmula bíblica «apoyarse en Dios»; a saber, fundar la existencia sobre Dios mismo en el misterio de su palabra y de su gracia: renunciar a vivir de la confianza en sí mismo, en los hombres o en el mundo, para abandonarse absolutamente al «Otro» trascendente, al Absoluto como Amor: superar el horizonte de la inteligencia humana y aceptar, como Verdad Absoluta, la revelación de

<sup>33</sup> Así expresa su vida de fe el profundo cristiano, que fue S. KIERKEGAARD: «... Yo he vivido con Dios, absolutamente a la letra, como se vive con un Padre. Amén» (Diario, IX A 65).

<sup>34</sup> «L'amore di Dio si manifesta a noi dapprima con la vocazione alla fede. La sua Parola è l'espressione della sua Carità. Non potremo mai incontrarci effettivamente col pensiero salvifico di Dio, se non ascoltando la rivelazione della sua Verità. La fede è in Dio una chiamata d'Amore. E dev'essere da parte nostra una prima fondamentale risposta d'amore» (PAOLO VI: L'Osserv. Romano, 22, VI, 1967, pág. 1).

Dios en Cristo; salir del amor de sí mismo y entregarse a la gracia de Dios como garantía única de salvación. Es una decisión que implica en tensión dialéctica el riesgo de la audacia y la confianza del abandono, porque en ella se desprende el hombre de su propia autosuficiencia y de toda seguridad intramundana para esperar la salvación exclusivamente como el don del mismo Dios.

Como respuesta al «sí» absoluto de Dios en Cristo, la fe es una decisión absoluta, que empeña irrevocablemente la libertad del hombre en su destino eterno; por ella queda orientada la existencia humana hacia el encuentro con Cristo más allá de la muerte.

Como aceptación de la gracia de Cristo, la decisión de la fe tiene lugar en el más profundo nivel de la libertad. La gracia es esencialmente invitación interior al amor y por eso se inserta en la interioridad suprema de la libertad, que es el amor; de este modo libera la libertad del hombre, imprimiéndole como ley fundamental la ley interna del amor, que excuye toda exigencia que no sea definitivamente a exigencia misma del amor<sup>35</sup>. Esto pertenece a la esencia misma del cristianismo: la ley del amor como exigencia suprema y exclusión de toda exigencia impuesta meramente desde fuera: responsabilidad suma en suma libertad. La gracia de Cristo eleva hasta su punto culminante la libertad del hombre, haciéndola capaz del diálogo de amor con Dios. En la libre aceptación del don mismo de Dios llega el hombre a su plenitud como persona; precisamente en esta aceptación se entrega él mismo al amor de Dios y en esta entrega cumple su decisión personal suprema. Es el acto más personal, insustituible e íntimo del hombre en el sagrado secreto de su conciencia, «donde él se encuentra a solas con Dios, cuya voz resuena en su propia intimidad»<sup>36</sup>.

Como Cristo vivió la decisión fundamental de su existencia en el diálogo inmediato con Dios, su Padre, el cristiano vive la opción radical de su fe en el diálogo personal con Cristo. La unión con Cristo mismo tiene en la fe la prioridad absoluta; pero exige por sí misma la adhesión a la Iglesia. La unión personal con Cristo y la libre incorporación a la comunidad eclesial no son absolutamente idénticas; la primera funda y exige la segunda. La fe en la Iglesia supone la fe en Cristo, quien es el fundamento definitivo de la fe;

<sup>35</sup> Gal. 4,4-7; 5,1. 13. 16. 18. 25.

<sup>36</sup> *Conc. Vat. II, Const. Past. «Gaudium et Spes», n. 16.*

pero sin la adhesión a la Iglesia no realiza el creyente plenamente (en la totalidad humana de su ser corpóreo-espiritual) su unión interior con Cristo<sup>37</sup>. La sumisión del cristiano a la Iglesia visible tiene, pues, la misma interioridad de libertad radical, que implica su diálogo personal con Cristo; el creyente acepta la Iglesia, porque en la soledad de su decisión personal se entrega a Cristo y para cumplir en su plenitud esta entrega. Las leyes de la Iglesia no son, pues, en último término, una imposición externa, porque la aceptación misma de la Iglesia tiene lugar en aquella interioridad del diálogo con Cristo, en el que intervienen únicamente la palabra y el Espíritu de Cristo! la ley definitiva del cristiano (y en este sentido la ley única) es la ley del amor a Cristo, que excluye toda exigencia, que no sea la exigencia misma del amor. La unión personal con Cristo en el nivel más profundo de la libertad constituye la componente permanente y fundamental de la fe; toda la existencia cristiana recibe su sentido de la interioridad de esta relación personal a Cristo por la fe: es una existencia que «se apoya en Dios», sostenida por Cristo.

La actuación consciente de esta dimensión interior de la fe es la oración, que por eso pertenece a la existencia cristiana como un momento esencial de la misma. El alma de la oración es la experiencia de nuestra dependencia de Dios y de su gracia en Cristo (a saber, la actuación del «apoyarse en Dios»), el reconocimiento de nuestra infidelidad y de la impotencia de superar nuestro radical egoísmo (reconocimiento inseparablemente unido a la confianza en la palabra de reconciliación de Dios en Cristo) y la disponibilidad incondicionada del «sí» de la fe ante el don absoluto de Dios interiorizado en el hombre por la experiencia de su gracia. Sin esta disposición interior de la fe, como respuesta fundamental incondicionada al amor de Dios en Cristo, la oración del hombre no entra realmente en contacto con el misterio de Dios, es decir, no es auténtica oración; con tal disposición viene a ser toda la existencia del cristiano una oración implícita permanente.

La interioridad de la fe alcanza una profundidad privilegiada en la experiencia del sufrimiento vivido en la soledad personal (su dimensión sagrada) con Cristo, es decir, aceptado en silencio por

<sup>37</sup> *Conc. Vat. II*, Decr. «Unitatis Redintegratio», nn. 12. 15. 20-23.

la renuncia a la defensa de sí mismo ante la incomprensión de los otros y tal vez ante la misma injusticia, sin buscar otro apoyo que la palabra de Dios en el misterio de la muerte de su Hijo. Solamente por esta experiencia de la fe en el sufrimiento se llega a la comprensión existencial del misterio de la Cruz; quien no sabe sufrir a solas con Cristo y como Cristo (en la entrega de sí mismo a Dios para los otros), no conoce internamente que significa *creer en Cristo* (con Él y como Él); la imitación de Cristo y la fe en Cristo se implican y condicionan mutuamente. El sufrimiento vivido en comunión con Cristo comporta la experiencia de la potencia de la gracia de Cristo, es decir, la experiencia de la existencia en la fe como existencia fundada en Cristo y sostenida por Él: en el sufrimiento por Cristo vive el hombre su fe como don de Cristo <sup>88</sup>.

La decisión de la fe alcanza su interioridad suprema y su autenticidad absoluta por la aceptación de la muerte en la sumisión y el abandono filial a Dios como Misterio de amor en Cristo. La presencia de la muerte suscita en el hombre la experiencia de su pobreza total (de su nada cratural), de su impotencia de salvarse dentro del horizonte intramundano y de su decisiva soledad personal; es una invitación a «apoyarse en Dios» y abandonarse totalmente a Él en el «acto total» de su existencia. La aceptación de la muerte como llamada de Dios implica el más auténtico acto de fe, porque en ella no tiene el hombre otro apoyo que la palabra de Cristo y lleva a su cumplimiento definitivo su entrega confiada a la gracia de Cristo: al perder definitivamente su existencia en el mundo, funda en Cristo (por la fe) su existencia más allá de la muerte. La presencia permanente de la muerte en la existencia humana exige del cristiano la autenticidad absoluta de la fe en la aceptación permanente de la muerte, como participación en el misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo.

4. El mensaje cristiano tiene carácter existencial, porque expresa el acto absolutamente imprevisto de la gracia de Dios, cumplido y revelado en la existencia de Cristo, y porque da a conocer

<sup>88</sup> El breve artículo de K. RAHNER, *Über die Erfahrung der Gnade* (Schriften Zur Theologie, III, 105-109) expone este tema con una notable profundidad religiosa.

al hombre su situación existencial de pecador, llamando a la intimidad filial con Dios; por eso su aceptación puede tener lugar solamente en la decisión existencial, que se llama fe.

No es una decisión pura a la manera kierkegaardiana<sup>39</sup>. El hombre debe poder justificar de algún modo ante su propia razón su decisión irrevocable de creer; debe controlar, no la palabra misma de Dios (cuya única posible justificación es Ella misma), ni el acto mismo de fe en cuanto está fundado por la palabra de Dios y sostenido por su gracia, sino únicamente su propia opción libre de creer. En la decisión de la fe el creyente no puede renunciar a las exigencias fundamentales de su libertad humana, que le prohíben tomar o mantener esta decisión fundamental sin conocer suficientemente las razones que la justifican; debe, pues, poder discernir si su llamada a la fe es una persuasión meramente subjetiva (una ilusión) o más bien una realidad. Para ello necesita de los «signos», que manifiestan el origen divino del cristianismo, y de un conocimiento racional de los mismos (por más rudimentario e implícito que sea)<sup>40</sup>.

Pero el acto de fe no es la conclusión de una demostración racional. Las razones para creer garantizan al hombre solamente la rectitud humana de su decisión de creer. La teología no ha puesto de relieve que los «signos de credibilidad», *son dignos del misterio* de la revelación divina, y, por consiguiente, no solamente no exigen de la decisión de la fe, sino que la exigen; por su mismo carácter de signos de la palabra de Dios invitan al hombre a trascenderlos para apoyarse definitivamente en el misterio mismo de Dios en su palabra. Porque la palabra divina es en sí misma misterio, el misterio de Dios que por Sí mismo se manifiesta como Dios; es la palabra que se justifica por sí misma como absoluta-

<sup>39</sup> Cf. H. BOUILLARD, *Logique de la foi* (Paris, 1964), pp. 67-86; L. DUPRÉ, *La dialectique de l'acte de foi chez S. Kierkegaard*: RSPHTh 32 (1948) 169-202. — R. BULTMANN concibe también el acto de fe como decisión existencial pura, carente de todo fundamento racional. Cf. R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Paris, 1956), pp. 86-120; L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe* (Bruxelles, 1954), pp. 25-61. 129-134; G. HASENSÜTTL, *Der Glaubensvollzug* (Essen, 1963), pp. 156-164.

<sup>40</sup> Cf. H. BOUILLARD, op. cit., 15-18; G. DE BROGLIE, *Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne* (Paris, 1964), pp. 18-48; R. LATOURELLE, *Le Christ Signe de la révélation selon la constitution «Dei Verbum»*, «Gregorianum» 47 (1966) 685-709; L. MALEVEZ, *Jésus de l'histoire, fondement de la foi*, NRTTh 89 (1967) 785-799; H. VOLK, *Glaube als Gläubigkeit* (Mainz, 1963), pp. 99-106.

mente digna de ser creída y exige ser aceptada como tal. El hombre puede comprender que, si Dios habla, tiene que hablar como Dios (es decir, con la exigencia absoluta de ser creído solamente porque Él es Quien habla), y que en su respuesta a la palabra de Dios debe creer ante todo que *Dios ha hablado*; pero la majestad trascendente de la palabra divina, que lleva en sí misma el fundamento de su absoluta credibilidad, no podrá ser entendida, sino únicamente adorada por él. La fe cree ante todo su mismo fundamento, a saber, Dios mismo que habla; no es un salto en el vacío, sino en el misterio mismo de Dios como palabra<sup>41</sup>. El misterio de la revelación divina, fundamento de la fe, se identifica con el misterio mismo de la Encarnación: como Palabra personal de Dios, a saber, la realización definitiva y cualitativamente suprema de la revelación de Dios. Los «signos» de Cristo son signos del misterio de su Filiación divina y de su misión salvífica; por eso ponen al hombre ante la decisión existencial de la fe: *creer a Cristo y en Cristo, y en la fe recibir de Él la «vida eterna», que es Él mismo*. La certeza absoluta de la revelación de Dios en Cristo no puede tener lugar sino en la misma decisión existencial de la fe.

«Existencia en la fe» quiere decir *existencia fundada en el misterio de la palabra de Dios por Cristo*. La decisión de la fe tiene su definitiva profundidad existencial en este «apoyarse en el Otro», a saber, en el misterio inefable de la gracia de Dios revelada en Cristo. El hombre siente miedo ante la llamada de su conciencia a entrar en el misterio de la palabra de Dios, a vivir «en la fe sola», en último término, «en solo Dios». Por eso el hombre vive la fe como riesgo y prueba, como la «tentación» fundamental de su libertad. Es una decisión en la que se juega el todo por el todo<sup>42</sup>: renuncia a toda seguridad lograda por sí mismo y se abandona al misterio de Dios en Cristo.

El acto de fe es un misterio para el mismo creyente<sup>43</sup>, un misterio vivido por él en la decisión misma de la fe: el creyente se vive a sí mismo en comunión de vida y diálogo personal con Dios. Es el misterio de la cercanía de Dios en su palabra, Cristo, y de la

<sup>41</sup> J. ALFARO, *Fides, Spes, Caritas* (Roma, 1963), pp. 378-423. 436-463.

<sup>42</sup> Mt. 16,24-26; Lc. 9,23-25. — Cf. JIMÉNEZ DUQUE, *El compromiso vital y dinámico de la fe*, «Revista de Espiritualidad» 26 (1967) 367-381.

<sup>43</sup> Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione* (Roma, 1945), I, pp. 428.

intimidad con Él: es la experiencia inefable de la autocomunicación de Dios en Sí mismo y del cumplimiento de la misma en la aceptación del hombre vivida como don del mismo Dios. Es el encuentro del misterio del Absoluto como palabra y gracia con el misterio del hombre como respuesta y entrega de sí mismo.

La insuperable inadecuación entre lo vivido y lo pensado por el hombre en la decisión de la fe pertenece al carácter existencial y misterioso de esta decisión. Tal inadecuación se inicia ya en la misma llamada a la fe, que no está constituida exclusivamente por el conocimiento racional de los «signos» de la revelación divina, sino principalmente por atracción interior aconceptual («instinctus interior») de Dios hacia Sí mismo<sup>44</sup>; solamente en esta inefable «palabra interior» capta el hombre el mensaje cristiano como *invitación personal* a la fe. Por eso el creyente no podrá nunca analizar, ni racionalizar plenamente su llamada a la fe; el elemento decisivo de esta llamada escapa a todo intento de reflexión. Precisamente en esta definitiva inefabilidad de la certeza plena de deber creer vivo el creyente la voz de su conciencia como la voz de Dios; pero no logrará esta plenitud de certeza sino en la misma decisión existencial de creer: la llamada de Dios no es plenamente conocida como tal sino en la respuesta misma de la fe.

Porque el acto de fe se funda en el misterio de la palabra de Dios en Cristo bajo la inefable atracción de su gracia y la libre respuesta del hombre, su certeza es absolutamente única, paradójicamente la certeza más firme y la más amenazada. El creyente posee la certeza refleja absoluta de la revelación divina y la certeza vivida de su acto mismo de creer; pero no tiene la certeza refleja plena de la autenticidad de su acto de fe, es decir, de la radical sinceridad de su decisión de creer. No se posee plenamente a sí mismo en ella y por eso no tiene la evidencia de que en lo profundo de su libertad acepta la palabra de Dios. La infidelidad a su propia fe en sus acciones (la permanente falta de correspondencia entre la fe y la existencia) le descubren la presencia ineliminable de la incredulidad dentro de sí mismo<sup>45</sup>. No podrá decirse a sí mismo con certeza inconcusa que realmente cree a Dios y deberá

<sup>44</sup> Cf. J. ALFARO, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam* (Roma, 1963), pp. 752-767.

<sup>45</sup> Cf. J. B. METZ, *L'Incroissance, problème théologique* «Concilium» 6 (1965) 63-82.

superar continuamente esta inadecuación entre su certeza absoluta de la palabra de Dios y su deficiente certeza de la propia fe en un siempre nuevo «apoyarse en Dios», es decir, en el abandono mismo de la fe: la seguridad del creyente está solamente en Dios. La fe se conoce a sí misma en la decisión existencial, que la lleva fuera de sí misma al misterio de Dios.

La decisión de la fe lleva en sí mismo la escisión interior de una plenitud siempre buscada y nunca definitivamente lograda; es una decisión irrevocable, pero no una posición conquistada de una vez para siempre. El creyente vive la palabra de Dios como una llamada a la conversión permanente, es decir, a profundizar en un empeño personal creciente la opción de la fe; porque ninguna respuesta concreta de su fe elimina definitivamente la interna presencia amenazadora de la incredulidad, debe reasumir siempre de nuevo su decisión fundamental de creer para actuarla y cumplirla: *vive de la fe hacia la fe*. Pero la existencia del creyente no es una serie discontinua de decisiones disgregadas entre sí; las decisiones precedentes gravitan sobre las venideras y la decisión actual reasume las precedentes (incluyéndolas por la fe en la fe o excluyéndolas por la incredulidad). La seriedad del diálogo del hombre con Dios en la fe exige de él la fidelidad permanente a su misma fe, en último término, a Dios mismo en la incesante interpelación de su palabra. El «acto total» de la existencia cristiana se realiza continuamente y progresivamente en la decisión, fiel a sí misma y siempre nueva, de la fe.

5. La revelación cristiana da al hombre una visión total de su existencia humana, centrada en Cristo como Mediador entre Dios y los hombres, Primogénito de la comunidad humana y Señor de la creación (unificación de la humanidad y finalización del mundo en el Hijo de Dios hecho hombre). Cristo ha elevado el hombre a la intimidad filial con Dios; ha transformado las relaciones interpersonales humanas en el vínculo fraterno de la comunión en su propia vida divina; ha salvado el hombre en su totalidad corpórea-espiritual por la participación en la gloria de su Resurrección más allá de la muerte y ha dado así un nuevo sentido a la mutua vinculación entre el hombre y el mundo, y, por consiguiente, al mismo mundo: la Glorificación de Cristo comporta el destino de la humanidad y del mundo a su plenitud esca-

tológica. Por el don de su Espíritu a la Iglesia interioriza Cristo en cada hombre («existencial crístico») la llamada al amor filial para con Dios, a la fraternidad humana y a la obra de transformar el mundo como anticipación y preparación de la creación a su participación escatológica en su gloria.

Como aceptación de la revelación y de la gracia de Cristo, la decisión de la fe empeña el hombre en todas las dimensiones de su existencia; principalmente, pero no exclusivamente, en el diálogo personal con Dios. El hombre no es interioridad espiritual pura, sino interioridad encarnada; por eso no puede actuar su misma relación a Dios sino en su comunión interpersonal con los demás hombres y en su vinculación al mundo <sup>46</sup>.

En su mismo compromiso radical con Cristo está el cristiano comprometido con la comunidad humana; el amor y el servicio de los hombres representa para él concretamente el amor y el servicio de Cristo <sup>47</sup>. El amor de los hombres pertenece a la plenitud de la ley cristiana <sup>48</sup>: el creyente debe ser, como Cristo, «el hombre para los hombres» <sup>49</sup>. El amor sincero y el servicio desinteresado de los hombres (que solamente la gracia de Cristo puede crear en el corazón del hombre) implican en sí mismos la unión inmediata con Cristo: la fraternidad cristiana pertenece a la «virtud teológica» («cristológica») de la caridad, es decir, entra en la misma relación filial del hombre con Dios por Cristo.

En el compromiso de su fe el cristiano está comprometido con el mundo y su progreso, no solamente porque el Dios de la Alianza le llama a acabar con su trabajo la obra de la creación y porque el servicio de los hombres exige de él la contribución al progreso de la humanidad mediante la transformación del mundo, sino también porque el universo está finalizado en Cristo y su transformación por el hombre bajo la gracia de Cristo («existencial crístico» del hombre y del mundo por el hombre) es «ya ahora» la realización anticipada del Reino de Cristo <sup>50</sup> y la preparación intrínseca

<sup>46</sup> H. HRS VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, pp. 54-97; J. RATZINGER, *Vom Sinn des Christseins* (München, 1965), pp. 53-70.

<sup>47</sup> *Conc. Vat. II*, *Const. Past. Gaudium et Spes*, nn. 24. 27. 28. 32. 37-39.

<sup>48</sup> Rom. 13,8-10; Gal. 5,14; Eph. 5,1-2; Col. 3,12-14; 1 Tim. 1,5.

<sup>49</sup> Jo. 13,12-17; Lc. 22,26-27; Gal. 5,6.13; Eph. 5, 1-2; Phil. 2,5-9.

<sup>50</sup> *Conc. Vat. II*, *Const. Past.*, «*Gaudium et Spes*», nn. 34. 38. 39. 45; *Const. Dogm.*, nn. 48-49.

del universo a la participación y expresión de la gloria escatológica del Señor<sup>51</sup>. El compromiso del cristiano con el progreso del mundo al servicio de los hombres es tan radical como su compromiso con Cristo y con los hombres.

Volvemos así al concepto bíblico de fe como respuesta *total* del hombre a la palabra de Dios: no solamente conocimiento del Dios de la salvación y confianza en Él, sino también sumisión a Él por el cumplimiento de las exigencias de la Alianza, sobre todo en el amor. Ésta es según san Pablo la fe, que recibe el don de la justificación: *la fe viva, que obra por el amor al servicio de los hermanos*<sup>52</sup>. La fe paulina no excluye las obras, sino que las incluye como acabamiento de sí misma; excluye la autosuficiencia del hombre, que se «glorí» en sus obras y pretende poder salvarse por su observancia de la ley: el creyente no es justificado ni salvado por lo que él hace, sino por lo que recibe de Dios en Cristo<sup>53</sup>.

La Primera Carta de san Juan señala con fórmula enérgica cuál es la fe, que da el conocimiento del Dios de la gracia: *quien ama (a los hombres) conoce a Dios: quien no les ama, no le conoce*<sup>54</sup>. Solamente en el amor de Dios, cumplido en el amor de los hombres, logra la fe a su plenitud como fe; solamente en esta fe recibe el hombre *ya desde ahora* «la vida eterna»<sup>55</sup>.

La acción del cristiano no debe ser considerada como mera expresión o resultado de su fe, ni como complemento de la misma, sino como su auténtico cumplimiento: el hombre no acepta plenamente como hombre (en la totalidad-unida de su ser corpóreo-espiritual) la palabra de Dios, sino en su acción. La fe no es una

<sup>51</sup> Cf. L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire*. II. Dans la Théologie catholique: NRTh 71 (1949) 244-264.

<sup>52</sup> Gal. 5,6-13; 1 Thes. 1,3; Eph. 2,10. — «Selon la doctrine constante de Paul, la foi demeure le principe de justification et du salut, mais une foi «vive», c'est-à-dire qui opère au moyen de l'amour» (S. LYONNET, *Les Epitres de S. Paul aux Galates, aux Romaine* [Paris, 1959], p. 38. Cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* [Dusseldorf, 1962, pp. 115-118]). — «Le contexte indique donc de donner à ἔργον le sens de prestation réelle et effective, d'acceptation dans les faits, dans la pensée, la vie, dans toute l'activité, de Jésus-Christ, de son message et de ses exigences» (B. RIGAUX, *Les Epitres aux Thessaloniens* [Paris, 1956], p. 362. Cf. H. SCHÜRMAN, *Der erste Brief an die Thessalonicer* [Düsseldorf, 1965]), p. 35.

<sup>53</sup> Rom. 3,22-24; 4,2-5. 13-21; 9,6-22; Gal. 2, 16-22; 3,22-26; Eph. 2,9; 1 Cor. 4,7; Phil. 2,13; 3,3.

<sup>54</sup> 1 Jo. 4,7-8; 16.

<sup>55</sup> 1 Jo. 5,12-13; Jo. 3,16.

decisión puramente interior, sino una decisión plenamente humana; las obras la constituyen como sumisión total del hombre a la gracia de Dios en Cristo. La consideración de las obras como mera consecuencia y manifestación de la fe se funda en una deficiente antropología; se olvida que el hombre se hace progresivamente por su acción en el tiempo y que su acción actúa su estructura fundamental de «espíritu-en-el-mundo» y por eso implica esencialmente la realización de su libertad en la vinculación con los hombres y el mundo, que su corporeidad le impone. Como asentimiento *real* al mensaje cristiano, la fe incluye la *realización* del mensaje en la existencia; como confianza en la gracia de Dios por Cristo, implica el amor y la sumisión filial cumplidos en las obras: solamente en el amor es auténtica la confianza en a palabra salvífica de Dios y solamente en las obras llega el amor a su autenticidad.

«Justificación por la fe» equivale en la teología paulina a la «justificación como gracia». La fe es en sí misma confesión del don absoluto de Dios, que nos perdona nuestros pecados y nos llama a participar en su propia vida <sup>56</sup>.

En primer lugar, porque la fe tiene como centro el misterio absoluto del amor salvífico de Dios, cumplido y revelado en la Encarnación, Muerte y Resurrección de su Hijo <sup>57</sup>. Todo acto de me, cualquiera que sea su contenido objetivo, termina definitivamente en Cristo, porque en Él culmina la autodonación personal de Dios en Sí mismo al hombre.

En segundo lugar, porque la fe es en su mismo aspecto formal «apoyarse en Dios», a saber, afianzarse solamente en su palabra, abandonarse totalmente a su promesa y someterse incondicionadamente a su amor <sup>58</sup>: la fe se funda en el misterio inefable de la gracia de Cristo. El conocimiento, el amor y la acción del creyente están sostenidos por la verdad, el amor y la potencia de Dios en Cristo.

En tercer lugar, porque la misma fe «justificante» pertenece a la «nueva creación» del hombre por Cristo, a la «adopción filial», es decir, a su renovación interior por el Espíritu de Cristo. Como es Dios mismo quien gratuitamente justifica al pecador, es Él quien

<sup>56</sup> Rom. 3,24; 4,4.5.16; Eph. 2,8-10.

<sup>57</sup> Rom. 10,9-10; 4,24-25; 1 Cor. 15,12-17; Gal. 4,4.

<sup>58</sup> Rom. 4. 3. 20. 21; Gal. 3,6.

crea en el hombre la fe como aceptación de su palabra de reconciliación. Solo Dios por Cristo justifica y salva: la fe, en la que el hombre recibe el don de la justificación, pertenece al «ser-gratuitamente-justificado» del hombre. La totalidad de la «salvación-por-la-fe» es don de Dios<sup>59</sup>. La fe es el fundamento de la justificación, porque ella misma es la gracia fundamental: el hombre recibe la fe en la fe.

Finalmente, porque la experiencia de la fe es radicalmente experiencia de recibir el don absoluto de Dios en Cristo. En el acto mismo de creer, vive el hombre su fe como vida de Cristo en él: vivir en la fe es vivir de Cristo<sup>60</sup>. En el acto de conocer a Cristo, sabe existencialmente que Cristo se le da a conocer<sup>61</sup>; en el acto de abandonarse a Cristo, experimenta que Cristo le sostiene; en el acto de someterse al amor de Cristo, se sabe amado por Él. La gracia de Cristo es vivida por el creyente como experiencia de la intimidad filial con Dios, es decir, del amor de Dios en Cristo<sup>62</sup>. La confianza filial es el reconocimiento vivido de la Gracia Absoluta, que es el Don de Dios mismo por Cristo. En la decisión misma de su donación personal a Dios por la fe conoce el creyente vitalmente su decisión como don de Dios, más aún, como autodonación del mismo Dios. El amor del hombre a Dios lleva en sí mismo la experiencia del amor de Dios al hombre; es vivido por el hombre como atracción de Dios hacia la intimidad con Él, es decir, como amor suscitado en él por el amor de Dios hacia Él. Dicho en términos paulinos, «conocer a Dios» es «ser conocido por Él»<sup>63</sup>. En el milagro de su amor a Dios se manifiesta al hombre el milagro del amor de Dios a él. Como existencia en la fe, la existencia cristiana es indivisiblemente gracia total y responsabilidad radical, conciencia de recibir el Don absoluto, que es Dios en Sí mismo, y empeño de la libertad ante las exigencias del amor de Dios.

La opción permanente de la fe deja intacta la gratitud de la permanente justificación del hombre en su progresiva santificación: la respuesta del creyente no modifica en nada el carácter

<sup>59</sup> Cf. Eph. 2,8-10; 3,17; Gal. 2,20; 3,26-28; 5,25; 6,8. 15; 1 Cor. 7,19; Phil. 1,29; 2,13 Rom. 8,14; Col. 3,9-11; 1 Tim. 1,12; 2 Tim. 2,1.

<sup>60</sup> Gal. 2,20.

<sup>61</sup> Jo. 10,14. 27; 14, 20-23; 15,5. 9. 10; 1 Jo. 4,7-10. 13-16.

<sup>62</sup> Rom. 8,14-17; Gal. 4,6.

<sup>63</sup> 1 Cor. 8,3; Gal. 4,9; Rom. 8,28-29.

absolutamente indebido de toda gracia recibida por él. Dios no da al hombre su gracia, *porque* el hombre obra rectamente; la gracia de Dios no tiene otra razón que su amor y ella es la que suscita la misma respuesta libre del hombre <sup>64</sup>.

La «justificación por la fe» es «salvación en esperanza». La fe, inseparablemente unida a la esperanza, recibe de ella su dimensión escatológica; espera la salvación como la gracia de la revelación definitiva de Dios en Cristo <sup>65</sup>. Por eso tiende hacia la decisión del «acto total» del hombre en la muerte, aceptada como condición del encuentro con Cristo Glorioso y cumplida finalmente en el abandono definitivo de la propia existencia al amor salvífico de Dios. Esta entrega de sí mismo al amor de Dios permanecerá para siempre en la misma visión de Dios: la eterna donación beatificante de Dios al hombre será recibida en el abandono absoluto del hombre al Misterio inagotable de la vida intradicina <sup>66</sup>.

6. Las reflexiones precedentes permiten concluir que, lejos de comportar la alineación de la existencia humana, la fe interpreta sus dimensiones fundamentales y les confiere su definitiva plenitud. El hombre lleva el problema radical de su existencia en su propia interioridad (presencia vivida de sí mismo), que le revela su trascendencia sobre el mundo y la ilimitada aspiración de su espíritu; la fe descubre en la ilimitación espiritual del hombre su apertura al Absoluto Personal en Sí mismo y la eleva a la intimidad del diálogo con Dios hasta el encuentro cara a cara con Él en la visión. El problema radical del hombre se agudiza en la experiencia de la muerte, que le hace sentir su anhelo incoercible a una supervivencia sin límites; la fe ilumina el sentido de esta experiencia con la certeza de una existencia nueva del hombre en la totalidad de su ser corpóreo-espiritual. La fe cristiana, no solamente reconoce el valor absoluto de la persona humana como «imagen de Dios», sino que ve en cada hombre un hermano de

<sup>64</sup> S.Th. I, q. 19, a. 5; *Cont. Gent.*, I, 86-87; *De Ver.*, q. 6, a.2. Cf. J. ALFARO, *Justificación barthiana y justificación católica* «Gregorianum» 39 (1958) 765-768.

<sup>65</sup> Rom. 5,1-10; 8,19-24; Gal. 5.5.

<sup>66</sup> «Dieu se donant et se donnant encore, et nous l'acceptant et nous donnant a lui en retour dans un mouvement de vie toujours reproduit et toujours nouveau, telle sera la joie de l'éternité, dont la foi contient l'avant-gout» (*Annal. Phil. Chrét.*, 159 (1909-1910) 410-411. — Cf. L. MALEVEZ, *Le Christ et la foi*, NRTTh 88 (1966) 1038-1941.

Cristo, llamado por Él a participar en la vida misma de Dios, y eleva las relaciones interpersonales humanas al nivel de la unión del hombre con Cristo; la Iglesia, comunidad del amor, es por Cristo el Sacramento de la intimidad del hombre con Dios y de la fraternidad universal<sup>67</sup>. La tarea de transformar el mundo para el progreso de la humanidad viene a ser servicio de amor a los hombres e instauración del Reino de Cristo, es decir, salvación del hombre en el tiempo y en la eternidad; la renovación del mundo ha quedado irrevocablemente establecida por la Resurrección de Cristo y comienza ya desde ahora en la obra del hombre sobre el mundo bajo la acción de su Espíritu: la historia de la humanidad no se desarrolla bajo el signo de un movimiento indefinido, sino que avanza hacia su Porvenir Absoluto en el encuentro con Dios por Cristo. En la fe no se aliena el hombre de sí mismo, sino que se encuentra plenamente a sí mismo.

Lo que en último término separa la fe de la incredulidad no es, sin embargo, la diversa interpretación de las relaciones interpersonales humanas, ni de la mutua vinculación entre el hombre y el mundo; es más bien la diversa respuesta al problema radical, que representa para el hombre mismo su propia interioridad, a saber, la autoluminosidad de su conciencia, la ilimitación irreprimible de su aspiración constitutiva, que le impone la pregunta de un más allá Absoluto. Si el hombre estuviese absolutamente cerrado en su finitud intramundana, le faltaría todo punto de referencia para preguntarse en la misma interioridad constitutiva del hombre, no existiría para él el problema mismo de Dios. Es, pues, la incredulidad la que aliena al hombre de Dios<sup>68</sup>, y en su consecuencia le aliena de su propia profundidad interior; a huir de Dios, el hombre huye de lo más íntimo de sí mismo.

La fe cristiana empeña la libertad del hombre en el diálogo personal con Dios, que le interpela con la exigencia incondicionada de su amor; no debe sorprender que, si es realmente Dios quien invita al hombre con el Don Absoluto de Sí mismo, el resultado de este diálogo tenga un carácter absolutamente decisivo y, en este sentido, eterno. Ante la invitación de Dios el hombre debe inevitablemente correr el riesgo de aceptarla o rechazarla; la posibilidad

<sup>67</sup> *Conc. Vat. II, Const. Dogm. «Lumen Gentium», n. 1.*

<sup>68</sup> *Col. 1,21.*

del «no» condiciona la libertad del «sí»: solamente en la libertad de su respuesta es salvado el hombre como hombre y logra su plenitud como persona. La existencia cristiana es para los hombres dispuestos a empeñar hasta el fondo su responsabilidad personal. La tensión dramática de la libertad cristiana alcanza su más alto nivel en la aceptación y superación del inevitable riesgo de rehusar la gracia de Dios, mediante el confiado abandono del destino personal al misterio del amor de Dios en Cristo.

La fe cristiana exige su actuación en las circunstancias de la existencia cotidiana; es una decisión radical, que pide siempre decisiones concretas nuevas. La tentación permanente de descansar en la decisión una vez tomada es una amenaza constante para la misma fe. Nuestra experiencia de creyentes testimonia que banalizamos la fe en una existencia superficial de intereses inmediatos y convencionalismos conformistas, de renuncia a la tensión de nuevas decisiones: es el pecado oculto, pero no por eso menos profundo, de infidelidad a nuestra fe. En la medida en que el creyente deja de empeñarse en nuevas decisiones de fe, deja de ser creyente; en la medida en que la fe deja de informar las opciones concretas, que constituyen la existencia del creyente, deja de ser fe y pasa a ser creencia sin fe, fe sin fe. ¿No es ésta en nuestros días una grave amenaza para la fe, no menos grave que la amenaza de las desviaciones doctrinales? ¿No es tal vez la mayor debilidad del cristianismo actual la falta de «fe empeñada», la evasión de las exigencias que la fe impone a la existencia, la alarmante pobreza de vida cristiana en gran parte de los que profesan las creencias cristianas? ¿No arrastra la Iglesia una preocupante debilidad interna en el elevado número de fieles, cuyo cristianismo rutinario es más bien el resultado del ambiente social que de una opción personal profundamente arraigada, y cuya existencia se desarrolla de hecho al margen de sus creencias? El mensaje cristiano no puede ser testimonio de Cristo para el mundo, si no muestra su eficacia en la vida de los cristianos; la ausencia de «empeño existencial» equivale a la negación misma del mensaje.

El acto de fe surge como decisión existencial y la actitud de la fe se mantiene únicamente como actuación permanentemente renovada de esta decisión originaria. El abandono deliberado o la omisión práctica de la conversión permanente en las opciones con-

cretas de la existencia llevan al progresivo debilitamiento de la fe y pueden conducir hasta su desaparición total, aunque permanezca tal vez la profesión de la doctrina cristiana y por eso el individuo sea considerado por los demás o siga considerándose a sí mismo como creyente. Puede ocurrir, por el contrario, que un hombre sea considerado, o se considere a sí mismo como no-creyente, mientras en la actitud profunda de su libertad y en sus acciones se somete a un Valor Absoluto (cuyo verdadero nombre, Dios, ignora inculpablemente) y en esta permanente opción radical reconoce al Dios de la revelación y por consiguiente vive existencialmente la decisión de la fe, aunque no la exprese conceptualmente en la afirmación del mensaje cristiano. Todo hombre sinceramente dispuesto a seguir fielmente a toda costa la voz de su conciencia (que en realidad es para él la llamada de Dios de la gracia, por más que lo ignore), afirma implícitamente en el sentido definitivo de esta disposición su destino a un Porvenir Absoluto más allá de la muerte <sup>69</sup>.

La existencia en la fe es existencia auténtica, en cuanto empeña profundamente al hombre en su libertad interior y en su acción. Toda existencia auténtica reviste bajo la gracia de Cristo el carácter de existencia en la fe.

La fe ilumina la existencia del creyente; su existencia ilumina su fe. Sin la revelación cristiana no puede el hombre comprender plenamente su existencia; sin la actitud existencial no puede comprender la palabra de Cristo. La fe da la comprensión de la existencia; la existencia comporta la precomprensión de la fe. El misterio de Cristo se comprende finalmente en el «sí» de la decisión existencial cumplida en la acción.

La existencia cristiana es existencia en la fe. Pero la existencia del hombre no se identifica plenamente con la existencia en la fe, porque la fe no informa totalmente la existencia del creyente: la incredulidad se esconde en su interioridad, no solamente como una

<sup>69</sup> Si la decisión del hombre llega a tal nivel de profundidad, que empeña su libertad hasta la aceptación del Absoluto como Gracia, es una decisión de fe, aunque él no venga expresada en la aceptación del mensaje (a causa de la ignorancia inculpable del mismo); en este caso el sentido íntimo de la decisión trasciende la representación objetiva que la condiciona. Cf. J. ALFARO, *La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano*, «Concilium» 21 (1967) 56-69.

amenaza, sino también como un insuperable defecto de empeño total en la respuesta misma de la fe. Por eso el acto de fe es indivisiblemente aceptación y plegaria: *creo, Señor, ayúdame en mi incredulidad*<sup>70</sup>. La fe comporta la confesión de sí misma como don de Dios. Si «nuestra fe es la victoria que vence al mundo», es porque «vence al mundo, quien cree que Jesús es el Hijo de Dios» y, finalmente, porque Cristo nos dice: «Tened confianza, Yo he vencido al mundo»<sup>71</sup>.

JUAN ALFARO, S. J.

<sup>70</sup> Mc. 9,24.

<sup>71</sup> 1 Jo. 5,4-5; Jo. 16,33.



## CONDICIONAMENTS RACIONALISTES DEL PENSAMENT TEOLÒGIC OCCIDENTAL

Per a desenrotllar aquest tema ens cal remarcar abans dues coses: 1) Precisar què és l'Orient i què és l'Occident en Teologia. Parlant en general de la cultura occidental s'ha de dir que aquesta està lligada al món grec de tal manera que Plató i Aristòtil, els quals suposo que continuen sent grecs i ben grecs, es poden considerar els pares de la filosofia occidental i «cristiana».

En canvi, en teologia, la Grècia geogràfica i lingüística ja és l'Orient. Els Pares grecs van viure a Alexandria, a Antioquia, a Síria, és a dir en territoris que coincideixen bastant amb la Turquia actual o amb la R. A. U. Són llocs que no passen de ser l'Orient mitjà, i àdhuc l'Europa, però que en Teologia ja són l'Orient<sup>1</sup>.

Així, teològicament parlant, l'Occident és l'àrea lingüística llatina i l'Orient l'àrea lingüística grega.

2) L'altra advertència. ¿Hi ha un mètode realment científic per a fer anar endavant el nostre tema o ens hem de moure en les aigües aproximatives de l'assaig? Crec que per a tractar científicament el tema caldria fer una bona Història de la Teologia i de la Pastoral occidentals i veure la motivació que, en la seva eclosió, han tingut les diverses realitats històriques d'occident: polítiques, socials, econòmiques, culturals, etc.

Evidentment això no és possible de fer-ho en poques pàgines. Llavors — i donat que l'autor d'aquestes ratlles no veu clar que s'hagi de deixar endur per la subtil inspiració pròpia de l'assaig, ja que no té cap confiança en què aquest aire inspirador es transformés en autèntica saviesa teològica, com és ara el cas d'en

<sup>1</sup> Per a una recent consideració sobre els Pares grecs, veure HANS VON COM-PENHAUSEN, *Griechische Kierchenväter* (traducció francesa *Les Pères grecs*, Paris, L'Orante, 1963. Trad. Italiana, Brescia, Paideia, 1967).

Barth<sup>2</sup> —, llavors no queda més que un camí entre l'assaig i la monografia científica: és l'article objectiu on l'anàlisi històrica no sigui exhaustiva en quant al temps, sinó — diríem — de mostreig.

Així no direm totes les característiques de la Teologia a l'Occident i tot allò que la diferencia de l'Oriental. No desplegem tota la línia històrica que aquesta teologia presenta. Donarem només unes quantes mostres de teologia o de fets teològics occidentals i, procurant tenir cura de l'objectivitat amb què presentem aquestes mostres, subratllarem també la seva significació.

Si en aquest mostrari de fets teològics d'Occident hi veiem, a la fi d'aquestes pàgines, aparèixer algunes constants històriques ens sembla haurem aprofitat el temps. Podrem dir llavors que la deducció d'aquestes constants occidentals tindrà aquella virtut que sant Pau veia en la Història d'Israel: «Aquests fets van succeir per servir-nos d'exemples, perquè no cobegem coses dolentes, com ells les cobejaren» (1 Cor, 10,6). Concretament: podem dir d'avançada que hi ha un caràcter que ens ha semblat constant en la teologia occidental: el risc, tantes vegades consentit, de racionalisme. Veurem el racionalisme, com a rival del Regne de Déu, treure el cap amb molta decisió en diversos moments de la teologia a Occident.

## 1. EL PRETÈS SENTIT PRÀCTIC DE CONSTANTÍ EL GRAN

Podem analitzar, com a primera mostra, l'actitud que Constantí va prendre en la crisi arriana, quan Àrius aparegué com a negador de la divinitat del Fill. L'actitud de l'Emperador contrastarà amb la que anys després, Justinià prendrà en una ocasió semblant, en què va intervenir també en els afers doctrinals de l'Església. En efecte, Justinià, enfront del papa Virgili, es mantingué amb una actitud típicament «bizantina»: teorètica, abstracta. Mentre l'actitud constantiniana és típicament occidental.

Aquesta actitud ha quedat reflexada en una carta en què, vers l'any 323, Constantí va enviar a Alexandre (sant Alexandre), bisbe d'Alexandria. Alexandre va ser el primer d'oposar-se a Àrius, el famós defensor de l'heretgia que porta el seu nom, la qual

<sup>2</sup> Per exemple, BARTH, KARL, «L'humanité de Dieu», Genève.

va anar prosperant durant tot el regnat de Constantí († 337), va arribar a la plenitud en el regnat de Constanci, el seu fill († 361), i no es va extingir fins el regnat de Teodosi (378...). Donem aquestes dades per fer veure la durada — l'extensió geogràfica és comparable a la durada — que aconseguí l'heretgia. Qualitativa-ment tenia també una importància excepcional ja que afirmava que el Verb no era més que una criatura de Déu, creada en el temps com idea exemplar de tota la resta de la creació. Així, la Trinitat de persones en Déu — Pare, Verb i Esperit — era negada, i també el caràcte diví de la persona de Jesucrist, a qui ja no se'l podria anomenar Déu-home, perquè es partia de la hipòtesi que el Verb no era «Déu de Déu i Llum de Llum».

Doncs bé, estant així les coses, intervé Constantí. L'Emperador, com la cosa més natural del món, entra en el camp de la pura decisió eclesiàstica. No té, com tindrà anys després el seu fill Constanci, un home de consciència — Ossius de Còrdova — que li faci de monitor. Tal vegada les coses s'haguéssin aclarit, si en el seu primer acte de «constantinisme», l'Emperador hagués rebut una carta com la que el seu fill va rebre: «Recorda que ets mortal... No intervinguis en els assumptes eclesiàstics, ni ens manis sobre punts en els quals ets tu qui ha de ser instruït per nosaltres. Déu t'ha donat a tu l'Imperi. A nosaltres l'Església...» (veure el document a Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiàstica de España*, I, 2, pp. 33 ss.).

Però ara no volem fer la crítica de Constantí per la seva intervenció (ens exposaríem a l'anacronisme, doncs no s'ha d'oblidar que l'Emperador de Roma era el «Pontífex Maximus» i — donada la tradició — era més explicable llavors que ara la intervenció del Cèsar en els assumptes d'Església). Volem simplement portar la crítica cap el cantó del *to inadequat* que va assolir aquesta intervenció: hi ha en ella quelcom que perdurarà a l'Occident. Un sentit, diem-ne «pràctic» i simplificador, que més avit prové d'una mentalitat política i jurídica que no pas teològica. També Justinian — temps a venir — es posarà enfront del papa Virgili alçant una bandera pròxima al monofisisme<sup>3</sup>. Però ho farà amb competència

<sup>3</sup> Al qual no obstant combatrà. Veure M. JUANZ, *Justinien I*, a *Dict. Théol. Cath.*

i amb passió teològiques. Intervindrà des del cantó de la teologia. Com un entès. Amb la passió «bizantina» d'un teòleg oriental.

La intervenció de Constantí, és en canvi, d'un pragmatisme que solia ser excellent en política, al menys en l'Antiga Roma, però no és adequat per a la teologia. Ell intervé amb dos bons propòsits: conduir tots els creients en Déu vers una opinió comuna, i — el que semblaria més important a Constantí — buscar la pau i la concòrdia entre tots, per a guarir així la malaltia que s'havia apoderat de l'Orient, d'on precisament l'Emperador esperava la salut.

En quant la qüestió teològica que s'havia suscitat, l'Emperador considera que no té, en ella mateixa la més mínima importància: «Levis admodum causa visa est». No és digna de ser tractada (II, 68.69.70.71.72).

És corprenedora, sobre tot, la ingenuïtat dels consells constantinians als dos protagonistes de la disputa teològica. «Tu Alexandre, has proposat una qüestió inútil als teus preveres» (en preguntar sobre la doctrina d'Àrius). «Però tu, Àrius, has pensat el que no s'ha de pensar mai. O en cas que s'arribi a pensar, hom ha de custodiar-ho en silenci, sense escampar-ho imprudentment» (II, 69; veure 71). «Incauta pregunta», la d'Alexandre. ¡Imprudent resposta!, la d'Àrius (II, 70).

Vet ací el que podríem anomenar una de les malalties de la pastoral i de la teologia occidentals: dir, d'entrada que les qüestions teològiques no tenen importància. Per acabar confessant que, en el fons, es tem que aquestes qüestions no siguin enteses pel poble, amb el consegüent risc de cisma (II, 69).

És llavors que apareix una racionalització molt occidental: La por de l'heretgia condueix, no a un Concili a on s'aclareixin les idees amb el vent fortificador de l'Esperit, sinó que la por condueix a una actitud pragmàtica, presa a nivell individual en comptes de ser presa a nivell eclesial-espiritual, la qual actitud tanca de cop la qüestió: «Guardeu-vos de la vostra sentència en l'interior del vostre pensament, en el més pregon del vostre cor» i així podreu retenir la comunió (veure II. 71).

Per a fugir de Scilla s'ha caigut en Caribdis. Per a fugir del racionalisme que tracta qüestions de fe com si fossin problemes teorètics i abstractes, en els que la *docilitas fidei* queda ofegada per l'esforç de la raó, s'ha caigut en el racionalisme de tancar la

qüestió mitjançant la clàssica solució de compromís humà presa a nivell no-religiós: Calleu i conserveu la concòrdia.

I dic que aquesta solució ha estat presa a nivell no-religiós perquè si bé és veritat que hi ha en la lletra de Constantí una preciosa al·lusió a la comunió eclesial que ha de ser conservada (II, 71), ni es posa aquesta comunió con inseparable de la unanimitat de la fe (ibid.) ni és aquest motiu de la unitat en la caritat el motiu determinant de l'actitud constantiniana, sinó un de molt més terrestre:

Doneu-me, doncs, dies tranquils  
i nits lliures de preocupacions,  
perquè també per a mi sigui conservat en l'esdevenidor  
el plaer de la llum pura i l'alegria de la vida quieta

(II, 72)

Ens hem permès posar les paraules de Constantí en columnes com les d'un poema perquè creiem, en efecte, que aquestes línies són l'autèntic poema d'un home occidental: aimant de la terra i dels dies clars ens els que es pugui fruit amb pau la suavitat del viure.

Aquest desig de pau a la terra no és racionalista. El racionalisme comença quan l'home occidental, que s'ha guanyat ell mateix aquesta vida daurada, comença a creure que aquesta pau *li ve tota d'ell* i l'ha de *conservar com a cosa seva*. Com una cosa independent de la riquesa de la vida de fe. L'home oriental — més acostumat a veure com totes les coses floten en el sí de Déu — sap veure aquesta vida beata com do de Déu que l'home ha de conservar amb gran puresa de cor (veure Job), és a dir amb la fidelitat interior a l'Esperit que ho crea tot sobre la terra.

Sobre aquestes bases, treu el cap llavors el racionalisme típicament constantinià: ell vol defensar la seva pau amb consells humans i receptes jurídiques, mentre que els bisbes d'Orient s'espavilen a convocar Concili a Nicea per a deixar les portes de la *theoria* i de la *praxis* obertes al vent de l'Esperit.

¿En podem dir racionalisme pràctic de l'actitud constantiniana? ¿Voluntarisme humà — que és el racionalisme de la voluntat — imposant-se a la lliure recerca teològica feta en la docilitat a l'Esperit? ¿Podríem qualificar avui de racionalisme pràctic els

qui voldrien acabar el debat sobre l'ateisme contemporani — la «mort de Déu» que tants mals de cap ens dóna a tots — amb un parell de prohibicions de tipus pràctic-jurídic, al·legant com a motivació que aquestes qüestions ni interessin el poble, ni serien ben compreses per ell?

## 2. EL PROBLEMA DE LA VISIÓ DE DÉU A ORIENT I A OCCIDENT

Tenim consciència de trobar-nos en un dels camps que més diferèncien la mentalitat d'Occident de la gran tradició teològica oriental.

Si la por de l'heretgia porta a l'Occident a la recerca de solucions jurídiques capaces de bloquejar el risc del pensament, ara la por del misteri — el vertigen de l'abisme — porta els teòlegs occidentals al desig de formulacions clares i distintes: al racionalisme intel·lectual que vol estar segur del terreny que trepitja.

Per a mostrar aquesta tendència cap tema millor que el problema de la visió de Déu. En tota la història de la teologia — i ací podem fer el mostuar en l'època que sigui — s'aprecia en tocar aquest tema la diferent mentalitat entre l'Orient i l'Occident. En el ben entès que quan diem teologia oriental no volem pas dir solament la teologia «ortodoxa» produïda a partir de la separació amb Roma (a. 1089), sinó principalment la gran teologia dels Pares Orientals de l'Església: una teologia perfectament catòlica.

Centrem el tema: ¿És possible a l'home *veure* Déu?

Aparentment, la resposta de l'Escriptra és contradictòria. Per una banda Joan i Pau neguen que l'home hagi vist i pugui mai veure el Déu invisible i inaccessible: «Déu ningú no l'ha vist mai» (Jo. 1,18) <sup>4</sup>; Ningú no ha contemplat mai Déu» (1 Jo. 4,12) <sup>5</sup>; Déu és «El Rei del Reis <sup>6</sup> i el Senyor dels Senyors, l'únic que poseeix la immortalitat, que habita una llum inaccessible que cap home no ha vist mai ni pot veure» (I Tim.. 6,16) <sup>7</sup>. Si tinguéssim de resumir

<sup>4</sup> «Veure» = ἑώρακεν.

Aquest verb «Veure» es troba amb el mateix sentit en dos altres llocs de sant Joan: Jo. 5,37: «Vosaltres no heu sentit mai la seva veu ni heu vist la seva faç»; Jo. 6,46 «No és pas que ningú hagi vist el Pare».

<sup>5</sup> «Contemplar» = θεόεσται.

<sup>6</sup> «King of Kings!!» canta extasiat el cèlebre Allèluia de Haendel i ens fa comprendre que sentir la impossibilitat de veure Déu és ja començar a veure'l.

<sup>7</sup> «ha vist» = εἶδεν; «ni pot veure» = οὐ δὲ ἰδεῖν δύναται.

aquests textos en una proposició, hauríem de dir: «A Déu ningú no l'ha vist ni el pot veure».

Però els altres textos inicien ja el clímax que acabarà amb l'afirmació que veurem Déu «tal com és» (1 Jo. 3,1s.).

Tot comença amb la fe: Jesús al cec de naixença: «No t'he dit — li diu Jesús — que si creus, veuràs la glòria de Déu? (Jo. 11, 40). És ben curiós: la fe primer comporta un «veure» i després un «creure». Un veure els signes visibles de Crist per a creure l'Invisible que es manifesta en Ell: «Aleshores va entrar també l'altre deixeble que havia arribat primer al sepulcre. I va veure i va creure» (Jo. 20,8). Però un cop s'hi creu, la fe es torna altre vegada un veure: «Si creus veuràs la glòria de Déu».

Després de la fe d'ulls oberts — de la fe que hi «veu» — hi ha també l'amor fratern i la santedat. Sense això no es pot veure Déu. També ací Joan està d'acord amb el redactor paulí de l'Epístola als Hebreus:

Heb. 12,14:

Cerqueu la pau amb tothom i la santedat sense la qual ningú no veurà el Senyor.

1 Jo. 4,12:

Ningú no ha contemplat mai Déu; si ens estimem mútuament Déu està en nosaltres<sup>8</sup>.

1 Jo. 3,6:

Tot aquell qui peca no l'ha vist ni l'ha conegut<sup>9</sup>.

3 Jo. 11

El qui fa el mal no ha vist Déu.

D'ací podem concloure: l'amor que ens dóna l'Esperit de Jesucrist és la lluminositat en la qual coneixem o «veiem» Déu. Sense

<sup>8</sup> Vegi's com el manament nou de l'amor fratern (Jo. 13,34) tal com Crist l'ha realitzat donant-nos «exemple», és la base o fonament — és a dir la condició de possibilitat — d'un coneixement de Déu quasi-experimental, obscur, però ple de la lluminositat de l'amor.

Així s'expressa 1 Jo. 2,8: «Us escric un manament nou que és veritable en Ell i en nosaltres: ja que la tenebra s'ha esvaït i la veritable llum ja resplandeix.

Per això la llum veritable — és a dir el coneixement — apareix estretament lligat a l'amor fratern: «El qui diu que està en la llum i odia el seu germà, encara està en la tenebra» (v. 9).

O més clar encara en el capítol 4art.: «Aquell qui estima ha nascut de Déu i coneix Déu. El qui no estima no coneix Déu, perquè Déu és amor» (1 Jo. 4,7-8).

<sup>9</sup> «No l'ha vist» = οὐχ ἑώρακεν αὐτόν.

«No l'ha conegut» = οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

aquesta atmòsfera il·luminadora de l'amor fratern no hi ha més que tenebra, en la qual Déu ni es veu ni es pot veure. L'agape (amor gratuït que Déu ens ha tingut) ens permet de viure en aquesta atmòsfera.

El pecat, segons sant Joan, és ell mateix tenebra que irrumpeix en el cor fent impossible l'amor i, en l'amor, la «visió» de Déu. És el ressò de l'ensenyament de Jesús: «Benaurets els nets de cor perquè veuran Déu» (Mt. 5,8). Compari's amb la petita paràbola de l'ull il·luminat: Mt. 6,22-23).

Aquesta promesa de Déu — els de cor purificat i els d'ulls il·luminats veuran Déu —, ¿quan es complirà?

La resposta de l'Apocalipsi és clara. El Vident en els capítols 21 i 22 contempla «el cel nou i la terra nova» (21,1) i «la ciutat santa que baixa del cel procedent de Déu» (v. 2). És el mateix que espera l'autor de la 2.<sup>a</sup> carta de sant Pere:

Nosaltres esperem,  
segons la seva promesa  
un cel nou i una terra nova, on farà estada la justícia.

(2 Pe. 3,13).

L'Apocalipsi contempla el que ha estat promès i que els cristians esperen que s'acomplirà. És Isaïes qui es fa ressò d'aquesta promesa: Déu mateix *crearà* uns cels nous i una terra nova (Is. 65,17; 66, 22) la característica dels quals és la joia i l'alegria sense fi.

Aquestes promeses, prefigurades pels signes de l'Antic Testament — el Poble Sant, el Temple, la presència i la visió de Déu — apuntaven totes vers el seu compliment escatològic. Ara en els darrers temps, el que estava anunciat es revelarà.

Per això Déu li diu al Vident: «Escriu, perquè aquestes paraules són fidedignes i veritables. I em va dir: *són un fet*. Jo soc l'Alfa i l'Omega, el Principi i la Fi» (Ap. 21,5-6). És a dir: Jesucrist que és la primera imatge del món i de l'home, és també la seva fi (Col. 1,15-20). Ell és el Principi — engendrat abans que tota la creació — i al mateix temps tot està destinat a Ell, que és el Darrer, el Definitiu: la Fi (ibid.; 1 Cor. 15,45). Perquè el Crist no és solament imatge del món que comença sinó també *imatge*

del Déu invisible que viu en la incorruptible immortalitat, com a fi del temps i del món (Col. 1.15).

I ara, és a dir, en Crist, en el Darrer, en la plenitud del temps que és ja efectivament l'últim temps, ara es compleixen les promeses. Ara són un fet després que el Crist ha ressuscitat d'entre els morts per a ser altra vegada el Primer de l'Última Revelació. Ara és el temps en què Déu, el Pare — reduint la distància infinita — diu a tot aquell qui, assedegat, hagi sortit «vencedor»: «Jo seré Déu per a ell i ell serà un fill per a mi» (Ap. 2,7).

Aquest «vencedors» que són estimats per Déu com a fills, són els qui — com Jesús mateix «exaltat a la dreta de Déu» (Act. 2,33) — veuran la seva faç.

Efectivament, els «vencedors» (Ap. 3,12) són els qui permaneixen identificats amb Crist «vencedor del món» (Jo. 16,33)<sup>10</sup>. Ells són de Déu (1 Jo. 4,4) i més encara «han nascut de Déu» i, com a fills seus semblants en tot al fill, han vençut al món per la fe (1 Jo. 5,4). Ells han vençut el Maligne — recordem la doctrina dels nets de cor — i «guarden fins a la fi les obres del Senyor» (1 Jo. 2,14 en relació amb Ap. 2,26).

Són aquests fills que han vençut el mal que invadeix el món (1 Jo. 5,19), els qui són invitats a entrar en la intimitat mai prou coneguda del Pare (Ap. 3,21) allà on solament el Crist Senyor s'ha assegut (Ibid., i el citat Act. 2,33): De forma que la visió de Déu és fruit d'aquesta gratuïta donació de la Paternitat de Déu: «Allà hi haurà el setial de Déu — el Pare — i de l'Anyell — el Fill —, I els seus servents l'adoraran i veuran la seva faç (Ap. 22,4).

Així en la Teologia de sant Joan, com en la de sant Pau, veure Déu és una conseqüència de la nova creació i filiació que ens és donada en Crist Jesús.

A sant Joan la visió de Déu apareix lligada el màxim a la nostra existència en Crist començada per la fe: «Qui creu en el Fill té la vida eterna» (la té ja ara: en present). «Però qui no vol creure en el Fill no veurà la vida» (Jo. 3,36). Compari's amb els versets 15, 16, 18 i 19 del mateix capítol. L'expressió «veure la vida» = ὁψεταιζωήν, creiem que és única en tot el Nou Testament i summament expressiva.

<sup>10</sup> El món, no com a creació sortida de les mans de Déu i de l'home, sinó com a camp amenaçat i sembrat pel Maligne.

Els altres textos, ben coneguts, de sant Joan que relacionen la nostra visió del Pare inaccessible amb la nostra mirada de fe al Fill Jesucrist els trobem a 14, 9 ss. i, jo crec, a 20,18; 20,28 i 21.7 on Maria Magdalena i els apòstols «veuen el Senyor». Crec que les tres exclamacions admiratives: «He vist el Senyor!», «Senyor meu i Déu meu» i «És el Senyor», que apareixen en els llocs citats, indiquen clarament que, després de la Ressurrecció de Jesús, hi ha en aquests llocs la Revelació del que fins ara havia restat amagat als deixebles i solament els hi havia estat avançat en la «visió» de la Transfiguració (Mt. 17,1-9): És a dir la Revelació de Crist gloriós com a lloc d'accés al Déu amagat. ¿Què va ser la Transfiguració sinó una anticipació de la Ressurrecció per tal que els Apòstols poguessin «veure la seva glòria»? (Lc. 9,32 = εἶδαν τὴν δόξαν).

En sant Pau les coses no van pas d'altra manera. La Ressurrecció de Jesús ens dóna l'Esperit d'incorrupció i d'immortalitat que, com fills, ens fa clamar «Pare», ens dóna la glòria de fills de Déu en un nou infantament del món que té per centre a Crist gloriós i ens atansa a l'amor del Pare que es troba en Crist Jesús. Veure Rom. 8, tot ell, però especialment els versets 10.11.13 — la incorruptibilitat amb relació a 1 Tim. 6,16 — 14 cc., 18.19.21.32.35 i 39.

És més: tota la complicada simbologia de l'Antic Temple desplegada per redactor de l'Epístola als Hebreus no apunta sinó a això: A través del Cos de Crist glorificat l'home té finalment accés a Déu (veure Eph. 2,18).

En efecte: Crist, en la seva Ressurrecció, entrà un sol cop i per sempre al Santuari de la presència de Déu «al mateix cel» (He. 9, 29). I entrant així al Santuari del Déu vivent «inaugura per a nosaltres com una via nova i vivent a través del vel, és a dir de la seva carn» (10,19-20). El símbol del vel del Temple esquinçat està indicant que una via nova — a través de la carn gloriosa del Verb Fill de Déu — quedava oberta a l'home vers la visió de Déu.

I així es resumeixen aquestes dues idees: En l'amor fraternal de Jesús «veiem» el Déu amagat. A través de la carn de Jesús gloriós entrem en el Santuari inaccessible del Déu vivent: En l'Amor que hi ha en l'Home Jesús veiem el Pare. El Déu amagat que es manifesta imperceptiblement en la Creació, *ara* — en la

«darrera hora»<sup>11</sup> que ha començat amb la Pasqua del Fill — *ara* es manifesta en l'Amor que hi ha en l'Home. En l'Home perfecte en qui habita la plenitud de la divinitat, en el Mitjancer: En l'Home Crist Jesús (1 Tim. 2,5). En el «Primogenit d'entre els morts» (Col. 1,18) i en tots aquells que seran «fills en el Fill».

Hem pogut llegir amb plenitud de sentit aquets textos paulins i joànics, en gran part, gràcies a la tradició dels Pares Orientals. Som deutors a la teologia de Teòfil i Ireneu, p. ex., d'aquesta claredat en afirmar que *ja ara i en la Ressurrecció de Crist* ens ha estat donada la possibilitat de veure Déu.

Vladimir Lossky<sup>12</sup> ha mostrar com aquesta teologia dels Pares grecs més antics col·locava en la Ressurrecció de Crist el principi de la contemplació de Déu<sup>13</sup>. Correlativament, la nostra ressurrecció en la que creixem a mida que rebem l'Esperit de filiació de Jesús Senyor, és en nosaltres el principi d'aquesta visió de Déu, que *ara* és encara «de fe en fe» i de «glòria en glòria», perquè encara no hem ressuscitat plenament en el Senyor.

Val la pena sentir, com a resum i petita mostra de la mentalitat grega aquest accent fortament cristològic d'Ireneu:

El Verb s'ha fet carn per tal que tot allò que existeix pugui veure el seu Rei. I també per tal que la llum paternal s'estengui en el Cos del nostre Senyor i, a partir del seu Cos iradiï fins a nosaltres, per tal que l'home arribi a la incorruptibilitat, revestit de la llum del Pare (*Adversus Haereses*, IV, 20; PG 7, 1033. Veure JOHN LAWSON, *The Biblical Theology of S. Irenaeus*, London, 1948).

Les diferències amb la teologia occidental són molt profundes. Ens atrevim a assenyalar tres debilitats del pensament d'Occident en el tema de la visió de Déu.

1.<sup>a</sup> A Occident no s'insisteix prou en aquesta «visió» de Déu — o «contemplació» si es volgués parlar amb més propietat — que

<sup>11</sup> 1 Jo. 2,18 = *εσχάτη ὥρα ἐστίν*. Comparar amb Is. 2,2; Mich. 4,1; Gal. 4,4 i Ef. 1,10.

<sup>12</sup> Tracta amb una gran competència el tema de la visió de Déu als Pares grecs a *Vision de Dieu*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1962. No ens deturem a analitzar el pensament de Teòfil, Ireneu, Crisòstom, perquè en l'esmentada obra es pot trobar un estudi suficient.

<sup>13</sup> Inclús la visió de Déu que Moisès tingué al Sinaí — diu Lossky, o. c., pàgina 35 — necessitava ser completada en la visió de Déu que podem tenir en Crist. Per això Moisès era present en l'escena de la Transfiguració (IRENEU, PG 7,1038).

comença ja en la nostra vida i que té una continuïtat amb la visió dels benaurats, com la «gràcia» té continuïtat amb la «glòria» sense que siguin dues coses heterogènies.

No és una contemplació de Déu immediata, intuïtiva, la que tenim ací, dirà la teologia occidental; i aquesta certament serà la seva aportació més seriosa al tema. Però la visió de la fe tendeix a desbordar el coneixement que, a través de les imatges, tenim de Déu, i — unida a l'amor — es troba ja del cantó de la intimitat personal amb Déu i d'Ell frueix ja *ara*, després que l'Anyell pacient va ressuscitar d'entre els morts.

L'Occident es va deturar amb excessiu respecte davant d'aquella paraula de l'Antic Testament que deia: «No pot un home veure Déu i viure». Cert que per veure Déu, tal com ara el veu Crist, hem de projectar-nos més enllà de la nostra vida, a través de l'èxtasi de la mort per a ser retrobats en la Ressurrecció de Crist: i aquest serà el nostre suprem Baptisme.

Però el mateix Antic Testament ens mostra ja la gràcia de molts homes que «veieren» Déu i van seguir vivint: Jacob (Gn. 32, 30); Moisès, el Profeta i Místic que parlava amb Déu «cara a cara» (Nm. 12,8); Gedeó (Jt. 6,23); Manoj, pare de Samsó (Jt. 13,22) i el mateix Job que pot dir al final de la seva tragèdia com a experiència d'un Déu a qui no es pot utilitzar però que ens estima i és la llum de la vida: «El meu ull l'ha vist!» (Job 42,5).

És una visió iniciada, no plenament realitzada: com qui veu les espatlles de Déu (Ex. 33,23) o com qui veu passar la seva glòria o el seu Angel (ibid.). Tècnicament diríem: es tracta d'una visió que encara no ha traspassat el vel de l'analogia però tendeix constantment a traspassar-l'ho i en els místics aquest vel es tornarà translúcid i lluminós.

Això és degut a què el Crist encara no ha vingut per a ésser tot en tots. No ha retornat plenament a nosaltres com a plena manifestació del Pare inaccessible (Jo. 14,9). *Quant es manifesti, llavors serem en tot semblants amb Ell perquè veurem Déu tal com és.* Vet así la decisiva paraula de 1 Jo. 3,2.

Queda, doncs, clar el primer mèrit de la teologia oriental: haver tingut més en compte que nosaltres aquesta «certa visió» que — en l'Esperit vivificant de la Ressurrecció de Crist — podem tenir ja en la nostra vida present.

¿Conseqüències pràctiques per a Occident derivades de no haver lligat prou la possibilitat de la visió de Déu amb el fet de la Ressurrecció de Jesucrist?

Ni ha una encara d'important: Occident en tractar de la visió de Déu baixa del pla de la salvació en Crist — soteriològic — al pla de la casuística. I com que negligí tractar de la visió de Déu ja en aquesta vida, la teologia occidental no triga a incidir en el que podríem anomenar un casuisme *post mortem*.

És el cas que al segle XIV va suscitar a Avinyó el papa teòleg, Joan XXII. El problema era saber si els benaurats podrien disfrutar de la visió de l'essència de Déu en l'espai de temps comprès entre la mort de cadascú i el judici final.

I és curiós que la resposta del Magisteri eclesiàstic — ni que sigui de passada — alludeix al nexce entre la «visió» i la Ressurrecció de Crist, ja que aquest és el fonament cristià sobre el que s'ha de plantejar el problema:

*Després de la Passió i Mort de Nostre Senyor Jesucrist, ells (els benaurats) veuran i veuen l'essència divina... (BENET XII, Constitució Benedictus Deus, 26 de gener 1336).*

Casuisme *post mortem*. No creiem exagerada la qualificació de tota una corrent de teologia i espiritualitat occidentals. Centrar el tema de la visió de Déu en la mort de l'home en comptes de centrar-ho en la Mort i Ressurrecció del Senyor ha portat a un constant equívoc que es pot desfer a la llum de l'Escriptura i de la tradició oriental: La visió de Déu no té com a condició de possibilitat la nostra mort sinó la mort i Ressurrecció de Crist. Pot veure Déu el qui es revesteix de la incorruptibilitat de Crist gloriós. I en la mida en que, per la fe-caritat, som revestits gratuïtament d'aquesta incorruptibilitat podem entrar «de fe en fe», obscurament, però en el pla de l'experiència concreta de l'amor personal, en la Llum inaccessible (1 Tim. 1,17 i 6,16). Ha quedat clar, però que encara Crist no s'ha manifestat plenament en la seva glòria per a nosaltres. Allò que és definitiu no ha fet més que començar. ¿Podria Crist manifestar-se plenament — retornar — mentre vivim, revestint-nos plenament de la immortalitat abans de la mort? En altres paraules: el retorn de Crist ¿trobarà gent sobre la terra que no seran enduts per la mort sinó revestits de la im-

mortalitat que suposa la plena presència en nosaltres de Crist gloriós? És la problemàtica que planteja sant Pau a 2 Cor. 5,1-5, on Pau «anhela de revestir-se del Cos gloriós damunt del cos mortal, d'ésser revestit d'immortalitat sense passar per la mort» (*Nou Testament*, versió i notes dels Monjos de Montserrat, Barcelona, 1961. pàg. 678). Més textos en aquest sentit: 1 Cor. 15,54 i 1 Tes. 4,17 ss.

No hem complicat de nou les coses per a amor al causisme, sinó per a posar un exemple de com en la ment de sant Pau «la nostra entrada al cel» està molt més lligada a la Immortalitat que tenim amb Jesús gloriós que no pas al fet de la nostra mort que *pot arribar inclús a no donar-se*. La «vida eterna» (Jo. 17,4) no és altra cosa sinó la visió i comunió amb Déu, no quan morim sinó des del moment que es va aixecar de la terra el Primogènit d'entre els morts per a seure a la dreta del Pare i per a esdevenir, a l'ensems, el Primogènit entre molts germans.

Aquestes consideracions ajudarien a una teologia de la benaurança que és un dels punts silenciats per la teologia d'avui. Aquesta experimenta un cert pudor de tractar del «cel» com d'un lloc en ruptura total amb el nostre estat d'ací baix. Fer veure la continuïtat que uneix en Crist vivent aquest «ací baix» i aquest «allà dalt» seria benèfic adonar-nos que no sabem ni el quan ni el com sobre els cels nous i la terra nova (*Gaudium et Spes*, número 39), però sí sabem que hem començat a ressuscitar per la fe segellada pel Baptisme: és a dir, hem començat a viure en l'univers nou inaugurat per la Ressurrecció de Jesucrist. I en la mida que vivim aquests «cels nous i terra nova» vivim ja «al cel». ¿I en la mida que treballem per l'adveniment d'aquests cels nous i terra nova?

Al voltant d'aquest plantejament que hem anomenat «*casuisme post mortem*» es poden fer tota una sèrie de preguntes que féu en realitat la primera i la segona escolàstica: ¿Pot conèixer l'home amb les seves soles forces cognoscitives el Déu amagat? ¿Quines ajudes — gràcies — seran necessàries perquè l'home pugui conèixer Déu? ¿És possible conèixer *l'essència* de Déu? ¿Clara i distintament, amb immediatesa? ¿Es possible la comprensió de Déu, és a dir coneixer-lo *en la mida* infinita que Ell es coneix? Totes aquestes preguntes són legítimes en sí, van fer avançar molt la teologia del sobrenatural, però estan plantejades al nivell de l'home

que coneix i de les seves possibilitats de conèixer, més que no pas plantejades a nivell de la salvació que Crist ha vingut a oferir-nos per mitjà del seu Esperit vivificador.

Vladimir Lossky va triar en el seu magnífic estudi *La visió de Déu* el tema del coneixement de l'essència de Déu. Ens remetem a ell. Ací voldríem tractar brevíssimament, com segona debilitat d'occident, la seva tendència de considerar el coneixement de Déu com coneixement d'una idea clara i distinta.

2.<sup>a</sup> Sovint les paraules «conèixer» Déu o «veure» Déu, en la nostra teologia semblen carregades d'un valor sobreentès: Déu és una «idea» capaç de ser coneguda. Déu és un «objecte» de coneixement.

Però Déu és molt més que una idea. Déu no hi cap en els conceptes humans. La fe és molt més que un concepte sobre Déu.

Déu és una realitat que desborda tot pensament que l'home pugui fer sobre Ell. Per això les paraules del Nou Testament, concretament de sant Joan, per a dir-nos al final de la Revelació tot allò que es pot dir sobre Déu, són paraules tremendament expansives, el més oposat a un concepte retallat distintament. Són paraules que suggereixen la infinita i dinàmica riquesa de Déu: En el vocabulari de sant Joan, Déu és Llum (Jo. 8,12 en relació amb 1 Jo. 1,5); Déu és Esperit (Jo. 4,24), Déu és vida (Jo. 1,4 en relació a 1 Jo. 1,2); Déu és Amor (1 Jo. 4,8-12).

Totes aquestes paraules són «expansives» en el sentit del Pròleg de sant Joan: «La Vida era la Llum dels homes» (v.4) o «La Llum illumina tot home que ve a aquest món» (v.9). És a dir: Déu no és *respecte a l'home* com una idea o com un objecte de coneixement. Déu és un amor expansiu com la Llum. Una llum graciosament manifestada. Una Vida lliurament comunicada per amor gratuït. Un Esperit que bufa allà on vol: quan vol, com vol, a qui vol, en frase que no és d'Agustí com la recull tota l'Escolàstica, sinó de Ireneu (*Adversus Haereses*, IV, 20, M. G. 7, 1035). Així Déu és Esperit vivent i lluminós que, com Amor que és està dominant i impulsant tota vida i tot amor. No com a rival de la vida, l'amor i les obres de l'home sinó com a poder i glòria radical que es desplega i s'expressa en el poder i la glòria de l'home (veure salm 8,6 ss.).

Llavors la visió de Déu no és un coneixement objectivat, sinó

el fruit d'aquest desbordament gratuït de l'amor del Pare en Jesús; és la comunió amb la Llum vivent que es rep en la donació gratuïta si un té cura de donar-se ell mateix com receptivitat de la donació de Déu, ja que «Déu estima aquell qui dóna amb alegria» (2 Cor. 9,7).

La fe és llavors molt més que un concepte sobre Déu. Per a sant Ignaci d'Antioquia la fe «és el principi, com la caritat és el fi» de la comunió de Déu en nosaltres. La fe és una comunió interpersonal i per això en aquest cèlebre fragment de la Carta als Efesis, sant Ignaci veu la fe i la caritat, estretament unides, com Déu mateix en nosaltres (Ad. Ef. 14. M. G. 5, 656). La fe és la Llum del mateix Crist desbordant en el nostre esperit, a fi que poguem conèixer i estimar en comunió el Pare de les Llums.

Fer de Déu una idea contemplada especulativament és més platonisme que no pas la verdadera comunió o participació cristiana en la Llum i l'Amor de Déu que se'ns han donat gratuïtament a la fi del temps en Crist Jesús. Afortunadament, la tradició occidental no és aliena a considerar la visió escatològica de Déu com a fruit de *l'agape* que ens ha donat per a instaurar la comunió amb Ell: Guillem de Saint Thierrey ens dirà al s. XII que, parlant de Déu, el coneixement s'ha convertit en amor<sup>14</sup>. Coneixement i amor s'identifiquen en aquell punt en que — essent impossible el coneixement conceptual — sorgeix la lucidesa de l'amor de donació (*agape*) com comunió lúcida amb el Déu que és amor. Contemplació pura i acció humana, entren abdues en aquest àmbit de comunió personal amb el Vivent que actua (Jo. 5,17). Per a aquesta qüestió veure FESTUGÈRE, *L'enfant d'Agrigente* (París, 1944), pàgs. 131-146.

3.<sup>a</sup> Només ens cal apuntar la tercera debilitat del pensament occidental en el tema de la visió de Déu.

En concebre el coneixement de Déu com a separat de la donació escatològica de *l'Amor del Pare*; en concebre'l d'una manera massa semblant al coneixement d'una idea clara i distinta s'affluixa la tensió de progrés infinit que té la visió de Déu. És corrent que

<sup>14</sup> «La mirada per veure Déu és la caritat. Hi ha dos ulls en aquest mirar: l'amor i la raó» (*De natura et dignitate amoris*, n.º 25). «En les coses de Déu, el sentit intel·lectual és l'amor» (*Speculum fidei*, PL 180, 391 A). «La intel·ligència esdevé contemplació d'amor» (Lletra als Monjos de Mont-Dieu, «*Lettre d'or*»; II, 3). «L'amor mateix és intel·ligència» (*Adversus Abelardus*, PL 180, 252C).

els cristians d'occident diguin: «Un cop vist Déu què faran al cel?». Com si veure Déu fos un flash etern i immutable sense creixement i progrés indefinit. Com si fos veure una bona i estàtica fotografia que no progressa en profunditat i en claredat. «¡Ja està! I sempre serà així.»

La concepció del Pares grecs és ben diferent. La participació o comunió amb Déu és sempre creixent, és una entrada progressiva en la Llum:

Veure la Llum és existir en la llum i participar de la seva claredat. Igualment veure Déu és existir en Ell i participar del seu esplendor que vivifica. Així els que veuen Déu participen de la seva vida (IRENEU, *Adv. Haer.* IV, 2; PG 7, 1035).

Així ho comenta Lossky, fidel a la tradició oriental: «La beatitud es presenta a sant Ireneu com un progrés infinit de l'home i com una manifestació creixent de Déu: «Inclús en el món futur, diu ell, Déu sempre tindrà coses per a mostrar i l'home per aprendre (LOSSKY, *Vision de Dieu*, pàg. 35).

En forma encara més dramàticament mística ho expressa Gregori de Nissa en el qual aquest tema del caràcter sempre creixent de la visió enllaça amb l'afirmació que no podem veure Déu. Hi ha una dialèctica sempre creixent que ens portarà, inclús en la vida del segle futur a endinsar-nos més en l'abisme insondable de Déu: Ja el veiem, però encara no veiem tot el que Déu és. És la teologia negativa de Gregori la que ens fa adonar que Déu és un abisme infinit. Déu sempre atreu cap més endintre de la seva intimitat infinita. Veure sobre aquest punt GREGORI DE NISSA, *Vie de Moïses*, Sources Chrétiennes. 2.220, pp. 103 i 232-238). Segons Gregori, Déu és cert que el veurem perquè Ell ho vol però no ens promet el repòs o la sacietat (Korós). *La verdadera visió de Déu consisteix en que aquell que aixeca els ulls al cel ja no deixa mai de desitjar-lo. I aquest desig de Déu permanence en la mida en que es troba insatisfet*. El coneixement de Déu, afegirà Danielou comentant aquest lloc de Gregori, és «progressar sempre en aquest coneixement» (o. s., p. 107). Déu sembla escapar sempre del nostre àmbit de visió. Inclús en la benaurança es donarà aquest joïós seguiment de la Bellesa que omplirà el nostre ser més enllà de la seva capacitat. Aquesta sobreabundància del ser de Déu que no

pot ser circumscrit pel pensament ni per la possessió de l'home dóna lloc a l'expressió de sant Tomàs: «Podem conèixer Déu però no pas *comprehendre'l*» (coneixement no-comprehensiu; coneixement «desbordat»<sup>15</sup>. I en els Pares grecs dóna lloc a aquella manera de parlar que escandalitzava a Gabriel Vázquez al s. XVIII<sup>16</sup> i el portà vers el racionalisme de la comprensió clara de Déu. Dirà, per exemple, Joan Crisòstom: «Allò mateix que és Déu ni els profetes ni els àngels ni els arcàngels ho han vist» (Homilies sobre Sant Joan, XV), *És que la dialèctica «A Déu ningú el pot veure» i «El veurem tal com és» seguirà sempre més. Podem veure Déu tal com és (qui és Déu) però mai veurem tot el que Déu és per sobre del que nosaltres podem copsar amb el pensament o amb l'amor. I així la nostra comunió amb Déu és un creixement vers l'infinit. Aquesta comunió comença ací a la terra per la fe amb què partim el nostre pa amb els homes en qui es revela el Senyor. Aquesta visió i comunió serà la síntesi del procés dialèctic "camí-meta" propi de l'home.*

### 3. EL «CAS» DE PERE ABELARD, O LA NAIKENÇA DEL RACIONALISME ESCOLÀSTIC.

Pere Abelard (n. 1079 i mort el 21 d'abril de 1142) ha estat presentat com el primer home modern, encara que hagi estat també un representant ben significatiu del què va ser la primera meitat del segle XII.

És cert, però, que va ser crític i passional alhora — com posseït d'un *pathos* de vida autèntica? — descobridor i enamorat de la, llavors, nova lògica; dialèctic més en el sentit medieval de mestre en la disputa conceptual que no pas en el sentit actual de mentalitat que assumeix constantment les dades contradictòries en una síntesi feconda i nova.

Per què l'evoquem? Quin és el seu drama? És el drama de l'home occidental o, si es vol, del teòleg occidental: Un sentiment de dualitat no resolta entre Paraula de Déu i raó humana. Un desig de pensar «racionalment» i aleshores no saber què fer de la

<sup>15</sup> S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, q. 12; *Summa Contra Gentes*, III, 51, 54, 57.

<sup>16</sup> GABRIEL VÁZQUEZ, *In I partem S. Th.* (Amberes, 1621).

Revelació cristiana. I una espècie de «sentit del deure» d'anar a la Revelació, a les dades revelades, i llavors no saber ni el paper ni els límits de la intel·ligència. No saber portar la raó, la voluntat, l'acció humanes al ple desenvolupament en el quadre de la iniciativa suprema de Déu. Una mena de dificultat teòrica i pràctica d'entendre que aquesta plena expansió humana és expressió, precissament, de la sobirana iniciativa de l'Esperit Creador. El Concili Vaticà II ha tingut de dir això com una doctrina «nova»!<sup>17</sup>

Quins són els diversos quadres de la dramàtica vida del filòsof i teòleg bretó, Pere Abailard, Mestre de la Sorbona, casat amb Eloïsa, monjo després a l'Abadia de Saint Denis i, finalment, al mateix Cluny? La tensió, per no dir la crispació, és el clima de la seva personalitat; ell va vivint les següents tensions:

a) Contradicció entre la filosofia com saviesa i la filosofia com prestigi o excelsitud humanes. Del seu sentit ansiós de veritat ningú en dubta. Si el Pare Chenu veu la «curiositat» com a element «modern» introduït en el seu desig de saber, creiem que aquesta curiositat és també un element integrat de l'obertura a la saviesa. «La seva sinceritat religiosa està fora de discussió»<sup>18</sup>. No obstant la seva oposició als seus tres mestres — Roscellin, Guillem de Champeaux i Anselm de Laôn — no es podria explicar sense un «quid» exhibicionista de ser el primer; d'arribar a ser l'indiscutible a París, És un home que té prosèlits: 5.000 deixebles, entre ells Arnald de Brèscia i sobre tot Pere Lombard, i com diu el mateix sant Bernat (Epístola 139): «es pot gloriar de tenir entre els seus deixebles a cardenals i clergues de Cúria».

b) Contradicció en el seu amor humà vers Eloïsa, viscut com a donació desinteressada o *agape* i aquest mateix amor humà viscut com a *eros* i com a passió tràgica. En efecte, contrasta molt la seva actitud primera de seducció envers Eloïsa, no exempta inclús de simulació, amb la seva actitud madura — de verdadera i abnegada estimació — quan, essent ja tots dos monjos, trasllada Eloïsa des d'Argenteuil on tot el convent estava en perill, fins el petit desert del Paraquet on Eloïsa esdevindrà priora. Si: a aquest home contradictori que és Abelard, la fama i els diners li arriben a pujar

<sup>17</sup> *Gaudium et Spes.*, nn. 21 & 3 i 24 & 3.

<sup>18</sup> C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo*, Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, pp. 9 i 247.

al cap, fins al punt que Eloïsa mateixa dirà que es comporta d'una forma indigna d'un filòsof, i per altre banda escriu molt temps després la seva cèlebre confessió, en la qual es veu com ha estat purificat per una caritat verdadera:

Germana meva, Eloïsa, altre temps en el món estimada, i ara, en Crist, estimadíssima: *La Lògica m'ha fet odiós a tot el món* (Epístola XVII, PL 178, col. 375).

c) Però la contradicció principal, que ell viu es dóna entre la Revelació i la dialèctica. Sant Tomàs s'hi troba bé racionalitzant amb simplicitat les dades revelades, perquè és abans de tot un místic en qui es dóna el mateix miracle que veiem en Bach: la llum invadint una obra molt ben feta.

Però en Abelard trobem greus dificultats que impedeixen que la raó humana sigui assumida per la llum gratuïta de l'Esperit. Posem els exemples més remarcables d'aquesta dificultat d'encaixament entre la dialèctica humana i la Paraula de Déu.

1. Quan un home llegeix l'Escriptura la seva intelligència no està en blanc. Ell té nocions sobre què és l'home, el món, les coses. Aquest bagatge amb què l'home llegeix l'Escriptru no solament no és nociu, sinó que és necessari. Jo no entendria res de l'Escriptura si abans no *sabés* que sóc home i que desitjo ser salvat. Aquesta pre-comprensió no solament no és enemiga de la Paraula, sinó que és la terra bona sobre la qual hi cau la paraula. Solament quan aquesta pre-comprensió humana es transforma en pre-judicis endurits, llavors — com en tota comunicació humana — és impossible que la Paraula penetri l'enteniment. Ni tampoc cap paraula humana entraria a enriquir el camp del nostre enteniment quan els pre-judicis l'endureixen. Però tampoc cap paraula penetraria si el nostre enteniment estigués totalment en blanc, si ni tan sols remotament sabéssim què és l'home, què és viure, etc. Més: a mida que anem llegint l'Escriptura anem pensant, i allò que pensem i que ens ha estat suggerit per la paraula és pensament nostre. Vet ací perquè no podem acceptar — avui penso que ben pocs ho accepten — un pur positivisme bíblic.

¿Què passava a l'Escola Bíblica d'Anselm de Laôn, la qual freqüentava Abelard? Dominava una mena de positivisme bíblic o literalisme bíblic. Les qüestions eren resoltes a base de cites mate-

rials de l'Escriptura. «El mètode seguit en aquella època era el d'autoritats. Consistia—apart de la pura exposició de l'Escriptura—en l'enumeració de cites de la mateixa Escriptura o dels Pares sobre un problema donat. Així es dirimien les raons» (C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo; La vita, le opere, il pensiero*, Roma, Biblioteca de Filosofia s Scienza; p. 21).

Llavors Abelard descobreix la necessitat de la raó humana: De l'escola de Laôn «si algú entrava amb dubtes en sortia encara amb més» (*Historia calamitatum*, PL 178, 123). Per això el fogós bretó busca «humanas et philosophicas rationes» (ibid., col. 141). Aquest descobriment hagués pogut tenir el sentit de trobar una base humana per a la paraula de Déu. Però de fet el descobriment es fa amb un cert ressentiment contra l'autoritat de la Paraula. Vet aquí un dels signes d'occident: que tingui de fer els seus descobriments humans — de la base humana necessària per a tot cristianisme autèntic — en detriment i com en rivalitat amb la Revelació. Però ¿no és ben cert que l'Escola de Laôn — i tantes escoles de Laôn com hi ha avui dia — donen peu a aquest rebel ressentiment?

La reacció d'Abelard és consignada en un dels llibres més estranys de tota l'Escolàstica: El «*Sic et non*». Per a demostrar la insuficiència del mètode d'Anselm, Abelard escriu aquesta obra única que es pot llegir a la Patrologia llatina, vol. 178, columna 1.349. «No és més que una compilació de textos en apariència contradictoris trets de l'Escriptura o dels Pares, sobre 158 (!) qüestions importants de la religió.» «Suscitar tantes dificultats sense resoldre'n absolutament cap, és certament un joc de l'esperit... ¿Abelard escèptic va voler sembrar l'escepticisme? No! Ni el pròleg ni la fe constant d'Abelard autoritzen de pensar-ho. ¿Doncs, de què es tracta? Abelard volia un mètode nou. Un mètode que comptés no solament amb la lletra de l'Escriptura sinó amb la fonamentació racional adequada» (E. PORTALIE, a *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, 36-43).

2. El segon signe de la tensió entre fe i intel·ligència, que agità Abelard, el tenim en el seu llibre *De Unitate et Trinitate divina*: Probablement la data d'aquest llibre és la mateixa del Concili de Soissons — 1121 —, en el qual el cardenal Conon d'Unach va inuitar Abelard a llençar el seu llibre al foc.

El llibre *De Unitate et Trinitate divina* ha estat publicat re-

centment per R. Stölzle<sup>19</sup>. És en el fons un esbós. Però hi ha quelcom de molt important en aquest esbós. No solament està ple de cites clàssiques com els altres escrits d'Abelard. En ell, les «auto-ritats» per a provar *racionalment* el dogma trinitari són — a més de l'Esclatúra — Plató, Virgili, i fins i tot Sibilla Eritrea . . . :

Hem de mostrar la distinció trinitària que no ha estat ensenyada per Crist per primera vegada, sinó que Ell *més clarament i més distintament* ens l'ha mostrada. Tantamateix la inspiració divina, *pels profetes del judaisme* i pels filòsofs ha estat revelada als gentils . . . (cap. II. p. 4; Ed. STÖLZLE).

És a dir: Abelard busca un mètode nou en el què la raó (tal com l'empraren els filòsofs) tingui el seu lloc. ¿Li troba aquest lloc a la intel·ligència humana? Ja hem vist la seva tendència a mantenir una espècie de dualisme entre la fe i la intel·ligència en el qual més que ser buidada la fe en la intel·ligència, ambdues es trobaran rivals, gairebé en un mateix pla.

Perquè Abelard sembla viure una espècie de dialèctica hegeliana de l'Amo i l'Esclau, en la qual el que es dóna a l'un es pren a l'altre. Revelació i intel·ligència juguen aquest paper de rivals i Abelard expressa dramàticament aquest dualisme no resolt en la seva confessió a Eloïsa: «Jo no vull ser filòsof de manera que ofengui a sant Pau. No vull ser d'Aristòtil de forma que exclogui a Crist». (Epístola XVII, PL 178, 375). ¿No es troba el racionalisme en aquest posar en el mateix pla Crist — la Revelació — gairebé com a rival d'Aristòtil? També ací hem tingut necessitat de dir els occidentals, com per alliberar-nos que l'Evangeli es troba en un altre pla respectuós de l'autonomia de les coses humanes i que les conquestes de l'home no rivalitzaven amb el poder de Déu, sinó que eren la seva expressió (veure *Gaudium et Spes*, nn. citats, 21 i 34).

3. Encara hi ha un tret en els escrits d'Abelard que mostra com aquest dualisme entre valors humans i Evangeli no està resolt. En el seu llibre — també molt original — *Diàleg entre un filòsof, un jueu i un cristià* (PL 178, 1611). Abelard té un complex d'inferioritat també molt «modern», Comença en el pròleg, dient

<sup>19</sup> R. STÖLZLE, «*Abelards Tractatus de Unitate et Trinitate Divina*», Freiburg in Breisgau (Herder, 1891).

al filòsof que no s'enorgulleixi si en aquesta disputa ell porta la millor part. «Doncs tu ens pots argüir amb la raó, i — si ho vols — amb els nostres escrits.» Mentre que nosaltres, com que tu no segueixes la Llei Escrita, no et podem argüir amb la Llei, sinó solament amb la raó. I s'ha de pensar que aquestes raons nostres no podran prevaler, donat que tu estàs molt més acostumat i tens «una més plena armadura filosòfica» (col. 1613-1614).

No es pot argüir amb l'Escriptura... Però ¿no hi ha ací massa poca confiança en el valor humà de la paraula? Quan l'home escolta la paraula, aquesta gratuïta Paraula que Déu ens diu *no s'està fent humana* ella mateixa? La fe ¿no és un valor que *es fa* humà, tot hi que és transcendent i perquè és verdaderament transcendent?

Encara podríem enumerar més tensions irresoltes d'Abelard. Procedeixen d'un cert gust per la dialèctica en ella mateixa, d'una certa tendència al racionalisme «de circuit tancat» és a dir no-obert a la lliure inspiració de l'Esperit.

Per això, en Abelard la dialèctica és en veritat una passió. Una passió que pot passar, en un determinat moment, a atacar avui les mateixes posicions que ell mateix havia defensat ahir (El cas, per exemple, del Patró de l'abadia de Saint-Denis en la seva *Epístola XI*).

Tensió entre el seu esperit arriscat i de disputa i la seva necessitat d'acolliment que troba en la figura de Pere el Venerable una resposta de gran categoria humana. Tensió entre el seu moralisme — la filosofia moral és la més alta disciplina, dirà en el *Diàleg entre el filòsof, el jueu i el cristià* (l. c., col. 1613) — i el seu esperit d'abstracció que el porta, en el terreny mateix de la Moral, a separar d'una manera quasi irritant *l'obra bona* de la *bona intenció* (Diàleg, l. c., col. 1677). Aquestes tensions crec que són tan intenses perquè, mancat d'un verdader esperit contemplatiu o àmpliament receptiu, Abelard no pot resoldre en el pla sapiencial, d'una vida il·luminada gratuïtament per l'Esperit, totes les apories que es poden plantejar en abstracte a partir de les realitats cristianes. *Non in dialectica salvavit nos Deus*, deia l'altre Anselm, el de Cantorbery. I podríem afegir nosaltres: *sed in sapientia vitae fidei et caritatis*. En la saviesa de la vida viscuda en la fe i en l'amor es poden «veure» algunes de les fortes antinòmies que

ens podem plantejar a partir de les dades intel·lectuals del cristianisme.

Per això amb tota la simpatia envers el tipus humà d'Abelard, reconeixent que avui la seva sinceritat ens és afí així com la seva espontània actuació, hem de recordar-nos que és a partir d'ell i dels teòlegs de sant Víctor que comença aquest fenomen tremendament intel·lectualista que és l'Escolàstica. Separar el pensament abstracte de l'experiència cristiana. Voler tancar aquest pensament en un sistema racional. Vet ací l'enorme risc de l'Escolàstica des del seu començ.

Per això crec que és més «moderna» la figura i la vida d'Abelard que no pas la seva obra realitzada. Cert que en ella és «modern» el pas d'un mètode de pura autoritat a un mètode en què l'intel·ligència humana té el seu paper preponderat. Però aquest pas té un excés intel·lectualista: llegint la seva teologia apareix àrida i inconexa, inclús al costat d'algunes realitzacions contemporànies com pugui ser el *De Sacramentis* de l'Hug de sant Víctor. La filosofia abelardiana és, d'altra part, del tipus que Maritain anomena de «sistema tancat». És més una dialèctica formal que una iniciació al realisme. No diem tot això per a condemnar Abelard. Ho diem perquè aquest excés intel·lectualista passa verament a l'Escolàstica Occidental:

La verdadera glòria d'Abelard és l'haver contribuït en gran part al desenvolupament del mètode escolàstic. Certament ell no va ser pas el creador, com pretén M. Picavert: Anselm havia ja ensenyat i Hug de Sant Víctor no es mostra pas menys àvid de filosofia i d'explicació racional. Però la *introducció a la Teologia*, d'Abelard sembla ser la primera *Summa* intentada per a coordinar en una sola obra tot l'ensenyament de la fe. La gran obra d'Hug *De Sacramentis* serà posterior (PORTALIE, a D. T. C., l. c.).

«Una verdadera glòria» i també una verdadera responsabilitat. ¿Seria simplificar massa les coses dir que l'Escolàstica és més representativa d'Occident que no pas de la fe cristiana? Sobre tot per haver portat sistemàticament la tasca teològica més enllà de l'experiència cristiana personal i comunitària. L'Escolàstica se «salvarà» — sentiem la temptació de dir que es farà verament cristiana — quan hi hagin homes, moguts pels carismes de l'Esperit,

que donin dimensions existencials<sup>20</sup> i pneumàtiques a la dialèctica escolàstica. En aquest sentit són decisius els noms de Bonaventura i Tomàs d'Aquino. Aquest és molt més important, des del punt de vista cristià, per ser escolàstic del «sistema obert» — sistema racional obert espontàniament a l'Esperit — que no pas per haver rebut la filosofia d'Aristòtil. En ell l'esmentada filosofia representa una potenciació de l'enteniment humà — una bona potenciació — per a iniciar-lo en el realisme de la fe. Per això sempre que s'endureix la nota aristotèlica en els comentadors de sant Tomàs, o millor: la nota logicista, aexistencial. «tancada», tenim verdaderes traïcions a la mentalitat lliure, oberta i «espiritual» del Sant.

\* \* \*

La vida d'Abelard va acabar plena de pau al Monestir de Cluny on l'havia rebut Pere, el Venerable. Aquest home procurà la reconciliació humana de Pere Abelard amb sant Bernat, i — un cop realitzada — envià a Roma la notícia demanant el perdó total d'Abelard. Fins l'any de la mort (1142) es dedicarà a la pregària, a l'estudi i a parlar a la Comunitat. Quan morí, Pere el Venerable enviarà a Eloïsa aquest elogi: «La seva ment, la seva llengua, les seves obres, sempre meditaven, ensenyaven, desitjaven coses divines, coses filosòfiques, coses més i més erudites».

#### 4. EL BARROC, COM A ART I PENSAMENT RACIONALISTA D'OCCIDENT

Aquell qui ha llegit sant Tomàs, ha contemplat les pintures del beat Angèlic o a estat a dalt de Sant Miniato del Monte, a Florència, ha vist entre aquestes coses un parentiu espiritual i s'ha atrevit, tal volta, a qualificar-lo amb el mot de «simplicitat».

Aquesta simplicitat comporta un element formal, perfecte i simple a la vegada i al mateix temps una càrrega lleugera d'esperit. L'element formal serà a sant Tomàs la lògica i la disposició simètrica de les qüestions; al beat Angèlic serà el dibuix molt lineal i els colors elementals; a Sant Miniato apareix en la mateixa sim-

<sup>20</sup> Són coneguts els intents en bona part reeixits de Gilson i Maritain per mostrar com la filosofia essencialista de sant Tomàs té però sempre com a objecte l'ésser «existencial», realment existent, no una abstracció lògica.

plicitat de línies i de materials. Constatem que també la forma és simple. Gairebé escassa. I l'esperit... és el que aquesta fràgil forma pot *rebre*. El que els és donat. Res més. No busqueu «phatos» ni expressionisme.

Aquesta serenitat es presentava a Itàlia als segles XIII i XIV com un començ d'etapa. Tenia quelcom de naixença. Feia «pendant» amb la frescor de l'Evangeli. Aquestes formes, notem-ho, representen una certa humanització respecte de les formes d'Orient: Tomàs d'Aquino és més racional i lògic que els Pares grecs, però no està gens lluny del seu esperit. Fra Angèlic, com abans el Giotto, representen una més gran llibertat d'interpretació, un major humanisme respecte de les *icones* d'Orient. Quan el Cimabue pintà la Verge va ser una revolució respecte dels models més hieràtics de les icones. Però no està lluny de llur esperit. Sant Miniato és típicament florentí, però quants detalls orientals — els meravellosos mosaics — no hi ha en aquesta «chieseta» única. El mateix espai i la llum. Vull dir que per més que aquests models «occidentals» estiguin perfectament diferenciats dels models «orientals» hi ha però, una unitat fonamental entre ells: quelcom de contemplatiu: una forma senzilla invadida suaument per l'esperit.

Però les formes es perfeccionen: Hi ha el Botticelli. Hi ha els comentaristes de Tomàs d'Aquino — el Caprèolus, el Ferrariensis —. Hi ha la catedral de Florència amb la seva cúpula, encara elemental i austera. És cert que aquesta densificació de les formes va a parar o a un refinament i perfecció formal (Rafael) o a una temptació típicament prometèica i occidental: voler més esperit, més expressió, voler copsar el transcendent amb una forma més ardida i complexa. Ja no es tracta de rebre gratuïtament el miracle de la llum en una forma simple. L'art de Miquel Àngel, el mateix que la filosofia i teologia de Tomasso di Vio, cardenal Gaietà, aquest però amb molta menys genialitat, intenten arrencar el foc sagrat dels déus amb les seves pròpies mans. Ara ens allunyarem de l'Orient contemplatiu. El que passa és que a aquests homes, sobre tot a Miquel Àngel encara els *hi és donat moltíssim*. Encara, en les formes-límit del Buonarrotti, tot és autèntic i inspirat. com, anys més tard en una altra forma típicament occidental com és ara l'última música de Beethoven, tot és encara traspuador d'esperit per més que siguin també formes-límit les dels darrers Quartets

o de la Sonata «Hammerklavier» o inclús del *Credo* — tan Miquelangelesc — de la Missa Solemnis.

Buidem ara d'aquest esperit tens les formes que es van fent cada cop més frondoses i «expressives». Anem a parar al Bernini, inflant de vent les seves figures per a dissimular la manca de transcendència. Anem a parar a la teologia postridentina, inflant de lògica «minor» i de distincions una impotència de base per acostar-se amb realisme al misteri del Déu vivent i al misteri de l'home.

El que en Miquel Àngel i Beethoven era impotència tràgica d'agafar amb les mans la transcendència — i per això llur testimoni és en veritat una humil confessió de ser homes necessitats de salvació — es transforma en la teologia postridentina i en l'art barroc italià en simulació ornamental i decorativa. És cert que l'art — en aquest cas — és encara menys autèntic que la teologia, però quan un pensa, per exemple en certes distincions que es van endurint en aquesta època — *mèrit de congruo et de condigno*; distinció entre les «forces naturals» i el sobrenatural, endurida a partir del Gaietà — hom pot pensar que la tragèdia de la separació entre Orient i Occident ha estat, per part nostra, en gran part deguda a l'excés de racionalització. I com els intents de salvació no eren més que reaccions en el mateix nivell racionalista — a base d'endurir la teologia patristica d'Agustí, com van ser els treballs de Luter, Baius, Janseni, etc. —, ha sigut gairebé impossible crear una verdadera teologia ecumènica entre Orient i Occident.

Rosmini se'n va adonar — com de tantes altres coses — quan ja en la seva època denunciava que si la reacció protestant havia estat fortament racionalista en una direcció, no quedava exempta del mateix perill la teologia postridentina (ROSMINI, *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, Padova,, 1966, pàg. 6: Rosmini atribueix aquest temor al mateix cardenal Baronius).

Deturar-se. Tornar a les fonts. Posar-se a pensar novament amb frescor, realisme i sentit pastoral. Vet ací el que va fer la «Nouvelle Théologie» que va manifestar-se al final de la 2.<sup>a</sup> Guerra Mundial (1944...) com un començ d'etapa col·lectiu — d'amplada centroeuropea — que posava fi als anys de barroquisme teològic que culminaren en la teologia corrent en els anys del Vaticà I, a excepcions d'en Scheeben, de la teologia de Tubinga, i sobre tot

de Newman, que apareixeren així com els pioners de l'actual i delicada etapa teològica.

Simplificant: L'existència però de dues teologies, una postbarroca i una altra «nova», coexistint pràcticament ara en l'Església llatina — una que podríem anomenar «centroeuropea» i l'altra encara lligada fortament al tarannà formal postridentí — està gravitant pesadament sobre els problemes teorètics i pràctics del nostre temps postconciliar. La consolidació d'un corrent teològic — o de plurals corrents teològics — coherents, realistes, funcionals, simples i pastorals aclariren moltes de les tensions que en gran part són degudes a la juxtaposició de dues maneres de ser teològiques molt diverses. Aquest renovellament teològic a l'Occident és bàsic per a un verdader ecumenisme a nivell intel·lectual i pastoral amb les Esglésies Orientals. La carta del papa Pau VI al I Congrés de Teologia del Concili Vaticà II de setembre de 1967 va ser una veu — no creiem pas en el desert — fortament desitjosa de que el quefer teològic (marcat pels accents bíblic, patristic, existencial i humà, per l'accent ecumènic així com per d'accent verdaderament catòlic) adquirís la consistència i la intensitat que les realitzacions de postguerra feien preveure.

##### 5. LA TEOLOGIA RADICAL, EXPRESSIÓ ACTUAL DEL PENSAMENT TEO-LÒGIC RACIONALITZAT.

Trobo, parlant amb la gent cristiana de menys de vint-i-cinc anys, que generalment expressen llurs preocupacions religioses en el llenguatge amb què Robinson ha escrit els seus dos llibres *Honest to God* i *The New Reformation*. ¿Per què aquesta identificació? Perquè els problemes certament són els mateixos. En quant les solucions, vet ací que Robinson ha donat un pas endavant formulant amb precisió suficient unes intuïcions que explicaven, intentaven explicar aquells problemes, o al menys es feien ressò d'ells. La gent llavors s'ha sentit interpretada. «Vet ací els nostres problemes!», han exclamat. I això era molt cert. «Vet ací el que nosaltres pensàvem. Vet ací les nostres solucions!». han afegit, però això era cert solament en part. «Vet ací com han estat interpretats els nostres problemes. Vet ací una de les direccions de solució que s'apunta als nostres problemes», hagués estat l'ex-

clamació més exacta. Una vegada més la realitat «imita» l'art, com deia Oscar Wilde, i ara tenim molta gent de les nostres estimades minories amb uns problemes que espontània i autènticament són propis i amb unes respostes a aquests problemes que, podran ser o no ser correctes, però no tenen el grau d'espontaneïtat personal que tenien les qüestions plantejades. Ens referim sobre tot a les respostes o solucions més teològiques, sobre Déu, l'oració, el Crist.

He vist, fora de la ciutat a la qual perteneixo gent no tan intel·lectualitzada, que espontàniament s'assemblen al que F. Roustang anomenava «Le troisième homme» (a «Christus», 13 [1966] 561). Són homes i dones que han experimentat el Concili com un moviment d'alliberament interior i com una valorització de llur consciència personal, lliure i responsable. Vet ací que aquest moviment em sembla donat de més espontaneïtat. Hi ha ací molta menys càrrega «teològica» de llibre, que en l'anterior posició robinsoniana.

Però on la càrrega intel·lectualitzada arriba al màxim és en l'anomenada «Radical Theology». Al seu costat la reforma radical però *verament eclesial* d'en Robinson, és en frase del mateix Hamilton, «molt menys radical que el radicalisme nordamericà, en cadascuna de les qüestions plantejades: Déu, Moral, Església».

En aquesta darrera part del nostre estudi sobre la racionalització del pensament occidental no volem pas examinar el contingut de la «Radical Theology» americana. Volem solament analitzar l'actitud lògica d'aquests teòlegs. Voldríem mostrar dues coses: primera, la varietat actual de respostes «radicals» davant d'uns mateixos problemes i condicionaments, amb la invitació que aquesta situació comporta a una verdadera i profunda autenticitat. En segon lloc voldríem mostrar, de manera semblant com hem fet en els altres apartats, que aquesta actitud de la teologia radical no compta pas en què, més enllà de les dimensions racionals de l'home, una *paraula vàlida humanament pogués «revelar» a l'home la significació real d'un llenguatge sobre Déu*. Hem anomenat «racionalisme occidental» a aquesta constant del nostre pensament teològic que no confia prou en les possibilitats de l'Esperit creador pel qual l'home «es troba» parlant de Déu vàlidament: amb significat. Hamilton reprotxa a Robinson que aquest «confia massa en les possibilitats del llenguatge sobre Déu». Faríem a Hamilton una

remarca inversa: Penso que confia poc en les possibilitats de la Paraula tal com l'Esperit ens la pot fer comprendre.

¿Quines són les bases de la «Radical Theology» americana? O més ben dit: ¿Quins són els pressupostos previs en els quals es basa la seva actitud més profunda?

Crec poder apuntar que la *radical theology* està basada en tres classes de pressuposts

a) El fet del naixement d'un món autònom interpretat com «mort de Déu».

b) El que podríem anomenar «pressupostos previs» que donen lloc a tota l'ordenació lògica de la Radical Theology.

c) Concretament en la teologia nordamericana hi juguen tres pors: por del passat; por del particularisme que no sigui prou universal; por que el pensament no sigui prou dialèctic.

a) ¿Què passaria si la naixença d'un món autònom la interpretessim no a la llum del mite de Prometeu, d'Edip o d'Orestes, sinó a la llum de L'Escriptura de l'Antic i el Nou Testament?

En un escrit recent Audet compara la tranquil·litat amb què el Gènesi narra el naixement de les tècniques i de les arts (4, 17-22) sense cap reserva, sense cap mal·fiança vers els seus introductors, i en canvi el «caràcter tan fonamentalment dramàtic del mite de Prometeu»:

El que m'interessa en aquest moment, diu Jean-Paul Audet, és un cert teló de fons que té el mite de Prometeu. Aquest mite pressuposa, evidentment, que als orígens el foc era no solament desconegut dels homes, el que ens semblaria normal, sinó que encara, literalment, el foc estava amagat als seus ulls. Declarat inaccessible en virtut d'una disposició inicial del destí totpoderós o fet inaccessible en un moment o altre pel govern dels déus, el cas és, de totes maneres, que no hi havia cap esperança que els homes descobrissin el foc per llur pròpia indústria.

Hesíode és explícit sobre aquest punt: «Zeus t'ha amagat la teva vida, el dia en el qual, amb l'ànima plena d'ira ell es va veure enganyat per Prometeu, l'home que se les pensa totes.

»D'aquell dia ençà ell preparà als homes tristos esdeveniments. Ell els amagà el foc».

Esquil diu el mateix sota una altra forma, doncs en el seu pensament... el foc era un privilegi exclusiu dels «Immortals», la «flor» de llurs possessions. Un cop amagat el foc, ja no pertany a l'esfera de les

coses humanes, sinó a la de les coses divines». Breument: el foc és «sagrat», està reservat, els déus se l'han apropiat des del començament. Per això les arts del foc s'ha revelat al déu Hefestos i no pas als homes. (*La revanche de prométhée*, a «Revue biblique», 73 [1966] 21-22.)

Llavors, en aquest context d'avara gelosia divina, Prometeu el Tità és a la vegada un ressentit i un audaç conqueridor que pren a Déu el que corresponia a l'home, segons la famosa dialèctica hegeliana de l'Amo (Déu) i l'Esclau (l'home).

Encara avui nosaltres parlem dels «secrets de la natura», i diem que la ciència arrenca aquests secrets com si una força sobrehumana els tingués veritablement amagats com en el Mite prometàic.

Que existeix un drama i que aquest drama emergeix a la consciència comuna, es pot reconèixer inclús a través del llenguatge emprat per a parlar d'aquestes coses. Es diu, per exemple que nosaltres caminem depressa vers un món completament «desacralitzat» o «secularitzat» o «laicitzat». Cada una d'aquestes qualificacions té darrera d'ella una història ben completa en la consciència d'Occident. Del nostre punt de vista és la idea de la desacralització del món, la que ens sembla més significativa. Doncs no es pot desacralitzar sinó el que abans era tingut per sagrat. Es pot notar, pel demés, que el terme implica en la situació concreta, no una acció sobtada sinó un «procés històric». Ara bé: d'ací a sobre entendre que nosaltres partim d'un món universalment sagrat per a dirigir-nos vers un món universalment profà no hi ha més que un pas, que molts dels nostres contemporanis ja han fet. Però és clar que el profà que obtenim així, és un profà que ha nascut d'una reivindicació tenaç oposada al que era sagrat originàriament... Essencialment nosaltres ens hem submergit, doncs, en un drama idèntic al que havia viscut l'alta antiguitat grega i que el teatre d'Esquil ha conservat en la seva forma més acabada (ibid., pàgs. 24-25).

Però ¿no comencem a pensar, ja que també en aquest camp una certa desoccidentalització de mentalitat ens faria molt de bé? L'Escriptura — com ho fa notar el mateix Audet — no coneix el mite de Prometeu. El mestre forjador Tubalcaïn, home entre els homes, no ha de robar a Jahvè el secret de «la llavor del foc» per a desenvolupar el seu art. La creació i la benedicció de Jahvè posaven el foc a la seva disposició. Seria anacrònic pensar que Israel havia conegut la idea emocional dels «secrets de la natura» com si Jahvè els hagués amagat. Al llibre de Job les meravelles de la

creació es presenten a l'home com un oceà de realitat davant del qual l'home resta emmudit però no inhibit o alienat (Job. 36,22; 41,26). És Déu mateix qui dóna la saviesa a Salomó i ni per un moment Déu se sent el rival de l'home (*Gaudium et Spes*, n. 21), sinó que Déu invita a desplegar la recerca humana i la saviesa (1 Reis 5,9-14). L'home davant Déu no queda humiliat, sinó que manté el cap ben alt (Salm 8,5-7; 18-33 ss.; 80, 18-19; 89, 18-22) com donant la raó a la cèlebre dita d'Ireneu: «La glòria de Déu és que l'home visqui».

Quant més vivim en el món del Déu d'Abraham, Isaac i Jacob més ens podem interrogar si aquesta «desacralització» del món d'avui no és una condició que sempre s'ha donat en la Història de la Salut i que, si alguna vegada no es donava perquè els homes creien en la bondat màgicament salvadora dels llocs sagrats (llibre d'Amós) els Profetes corrien a dir que el que salvava no era el lloc sant ni tan sols el Temple (Jer. 7, 4 ss.), sinó el Déu vivent amic dels homes. ¿No és ara exactament igual la situació? Ni ara ni abans de Nietzsche, el món ha estat una espècie de Jardí de l'Eden en el que Déu — tornem al tema primordial — es passegés *visiblement* a l'aire de la tarda. Evode Beaucamp ha deixat ben clar que Déu en l'Antic Testament sempre «irrompia» en el món. Com si vingués de lluny. («*Dieu et l'Univers et Dieu en l'Histoire*», a *Studi Biblici Franciscani* (1953-1954), pàgs. 5-116). És el Déu-que-arriba, com a Ha, 3,3 i també a Ap. 1,7-8: El Déu que està venint. Fins a quin punt relativitza la fascinació dels llocs sagrats aquesta concepció del Déu vivent que no té pas morada en casa humana i que «ni els cels ni els cels dels cels el poden contenir» (1 P. 8,27) queda clar si pensem en el joc de paraules israelític que canvia el mot Betel (Casa de Déu) en el mot Bet-haven (Casa de vanitat). ¡I no obstant en aquest ambient en el que el lloc sagrat no ho és pas tot, inclús és denunciat pels profetes i per Crist, en aquest ambient el Temple aconsegueix, en bona dialèctica, el seu paper de ser *signe* de la presència amagada i irrompent de Déu en el món! Crist ho vindrà a unificar tot i Ell serà en definitiva el «lloc sagrat» únic en el que serà possible anomenar, veure i estimar Déu. I Ell farà sagrats els homes i les comunitats d'homes il·luminades per la seva presència comunitaria per la Paraula i per l'Eucaristia.

Resum: El món és món. L'experiència del món dona com a resultat el palpar materia i món, i no pas Déu. Rahner a subratllat aquesta experiència que avui fan tots els de bona voluntat. Ens endinsem en el món com en una absència de Déu. ¿Vol dir que Déu ha mort? Aquest és el crit desesperat de Nietzsche que ara torna a comprendre la Radical Theology. Però, atenció, nosaltres ací només volem dir que aquesta exclamació: «Déu ha mort» és interpretació — interpretació secundària i racionalitzada — d'un fet real i d'experiència: el món és món. Profà, silencios de transcendència. Però per l'israelita Jacob que s'ajup per a dormir amb la fe i la certesa que el Déu és vivent, Ell tornarà sempre: a l'Horreb, o en l'aire lleuger (1.º Par. 19,12), o en l'home caigut i ferit (Lc. 10,30 ss.) o en el silenci del món o al desert a parlar als nous profetes que tinguin, com Teresa de Lisieux o Carles de Foucauld, el cor prou pur i prou pobre per acollir-lo incondicionalment.

¿Què pot passar teològica i vitalment si els homes accepten com un fet l'autonomia, major edat, democratització, inclús certa massificació del món — el món dels grans Magatzems, de les grans ciutats — però comencem a creure amb fe que Déu, que certament està velat i amagat en aquest món, està irrompent, no obstant en l'esforç i en les victòries de l'home, com irromp també en les ferides i en les necessitats dels homes i a través de l'amor amb què els pobres són promocionats? ¿Per què llavors hem de parlar tan exclusivament de mort de Déu? ¿No es tracta de rebre l'Esperit de Crist per anar construint en seu Cos on es manifesta Déu?

Aquest Déu que es manifesta més en les persones que en els llocs o en les coses, es manifesta sobretot en Crist Jesús.

b) És molt senzill en la teologia de Altizer, encara més que en els escrits de Hamilton, assenyalar el que hem anomenat «presupostos previs» que condicionen tota la lògica i tota la intenció de la teologia de la «mort de Déu».

Amb una gran decisió Altizer, encara més que Hamilton, estableix una sèrie d'imperatius previs que orientaran tota la recerca teològica:

El primer imperatiu previ condicionant, el més bàsic, l'expressa Altizer dient: «El fet d'acceptar la proclamació de la mort de Déu, tal com Nietzsche l'ha fet, és precisament la garantia autèntica de qualsevol forma contemporània de fe» (ALTIZER y HAMILTON, *Teo-*

*logía Radical y la muerte de Dios*, Barcelona-México, 1967, pàgina 27). Aquest condicionament margina tota una quantitat de creients comuns, com a no-autèntics, i tota una teologia, del tipus bíblicista, com a no vàlida. Potser és massa fort...

Els altres pressupostos previs simplement els enumerarem:

«Una teologia que opti per inserir-se en la nostra època, una teologia que accepti el destí de la Història, primer de tot ha de valorar la significació teològica de la mort de Déu» (p. 28).

«Una vegada més la teologia ha de tornar a Kierkegaard, l'autèntic creador de la moderna teologia (p. 29).

«La teologia contemporània ha d'estar alienada — en el sentit ací de "separada" — de l'Església.» (p. 31).

«La teologia *no pot ser* ni kerigmàtica, ni dogmàtica, ni apolo-gètica. La seva tasca immediata més profunda és el descobriment del seu propi fonament» (p. 31).

«Com tota forma de pensament, la teologia ha de trobar el seu propi fonament en aquesta terrible "nit" desvetllada per la mort de Déu.» «Ha de tornar a aquesta nit fosca dels místics...» (ibid.).

«La teologia ja no pot trobar aixopluc ni en la oració ni en la meditació..., ha arribat el moment de dir que la teologia *no pot* conèixer ni la gràcia ni la salvació. Durant un temps *ha d'habitar* en la tenebra, vivint del costat d'abans de la resurrecció (pàgina 32).

«Per tant el teòleg *ha de* viure fora de l'Església» (ibid.).

«Si la teologia verdaderament *ha de* morir, *ha de* desitjar la mort de Déu, *ha de* desitjar la mort de la cristianitat, *ha de* triar lliurement el seu propi destí i, per conseqüència, ha de deixar de ser ella mateixa. Tot el que la teologia ha estat fins ara *ha de ser* negat... perquè la teologia no pot tornar a néixer sinó passa pel tràngol de la seva pròpia mort i dissolució desitjant-ho lliurement» (p. 32).

«La fe *solament pot* obrir-se al present negant el passat» (p. 36 in fine).

Tants imperatius en tan poques pàgines em feren pensar com aquest sistema d'imperatius condicionants estableix *a priori* unes coordenades pel pensament, i són en realitat una espècie d'ortodòxia a nivell humà, que treu les armes per a seguir altres camins possibles, si es prenen aquests condicionaments previs al peu de

la lletra més que no pas en el sentit místic que potser tenen fonamentalment a Altizer. Vaig tèmer ser injust amb Altizer si qualificava de racionalització occidental el seu programa teològic previ. Em vaig tranquil·litzar en veure que el mateix Hamilton qualificava de «pressupost bàsic» i punt de partida de tot pensament de Altizer la seva afirmació ideològica i emocional de la mort de Déu (veure pg. 45).

I no obstant no tot és racionalisme en Altizer i Hamilton i convé dir-ho aquí, ara que ens hem atrevit a assenyalar el que creiem realment que és una forma típicament occidental de racionalització limitadora de l'horitzó total.

Hi ha un punt meravellós en què tan Altizer com Hamilton sobrepassen el racionalisme: és l'espera «i inclús l'esperança» (p. 58) que els homes «poguem de nou estar davant d'Ell (de Déu) i fruit, disfrutar, de la seva presència» (p. 59). Tres encerts seguits contenen aquestes ratlles de Hamilton: 1.<sup>er</sup>: La nostra constatació antifarisaica que ens fa adonar de com la nostra experiència i el nostre llenguatge de Déu són molt pobres. 2.<sup>on</sup>. Com l'actitud última de l'home — aquella afirmació dialèctica que es trobava al cap d'avall de la negació, com deia l'Altizer a la pàg. 31 — és l'espera i la recerca d'un nou llenguatge i d'un nou estil que ens permetin gaudir de Déu. Aquest és el 3.<sup>er</sup> encert: Dir-li a Prometeu que els problemes que ens planteja el món, és el món mateix que ens els ha de solucionar, i que Déu, per a ell, més que una necessitat anguniosa — potser no ho és — és Aquell davant del qual podem tenir la joia de la seva presència i fruit d'Ell, com en un gratuït entre d'amistat (p. 59). Certament són tres afirmacions que distingeixen netament la postura d'aquests teòlegs més radicals de la postura «d'ateisme ordinari del tipus de Feuerbach» (p. 58). És ben cert.

Voldríem afegir: aquest sentiment d'espera és ja gràcia del Déu amagat. A més: la gratuïta donació del Dàu vivent està molt més enllà de totes les nostres preguntes i aspiracions però és una sobreabundant resposta que encaixa meravellosament amb les nostres últimes interrogacions — «¿què fa l'home sobre la terra entre els altres homes?» — i aspiracions que podem arribar a tenir. El Déu de la joia ser silenciosament esperat per nosaltres perquè en els fons tot home desitja la resposta de l'Amor.

c) Finalment la Radical Theology de l'Altizer està impulsada secretament per tres pors que, resulten ser, característiques del nostre temps:

1.<sup>a</sup> La por de reincidir en el passat i la *por del passat* mateix com a tal.

«La buidor mateixa del present nordamericà (p. 33) està lligada a un passat pel qual, certament, no se sent cap enyorança. Ni es desitja el passat ni l'eternitat, sinó *l'ací i ara* del moment present, únic que segons el pensament nietzscheà pot fer autèntica l'existència humana (veure *ibid.*).

Una teologia oberta al futur *ha* d'existir primerament en el present però no en un present que sigui pura extensió del passat per tal de no reincidir en la seva buidor:

«*Hem d'abandonar totalment el món del passat*» (p. 34).

En conjunt tornem a recaure en una actitud típicament occidentalista. Un verdader cristià no s'ha de sentir entrebancat pel passat com herència estàtica. *Pas d'archéologie*. En canvi ens interessa molt saber quin és el Déu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, el Déu de Moisès i el Déu de Jesús el Crist. Vull dir que la direcció historicista — o històrica perquè ningú quedi ofès — no pot finir per un simple decret, per més que aquest desitgi obrir-nos al futur. Ens interessa molt saber quin és el Déu de Justí, de sant Ignaci d'Antioquia, de Gregori de Nissa, de Guillem de Saint Thierry, això vol dir que la teologia de dimensió històrica no solament ha d'ésser bíblica, sinó que ha de saber com és compresa i interpretada la Paraula de l'Escriptura a través d'aquelles generacions cristianes que han intentat escrutar de debò el missatge, o els ha estat donat de coneixer-lo. Potser estigui a Orient aquest sentit de saviesa transmesa sense por del passat. Potser aquesta impressió de ruptura total que causa o vol causar la «radical theology» quedaria centrada en el seu lloc si — com en el cas de Robinson — l'anàlisi bíblica fos més completa. Sinó tenim ja ara el risc de sentir plantejaments existencials molt semblants els uns als altres, planificacions i programes teològics ben estructurats, però no ens mourem mai del moment introductori: la teologia radical crec que es complau massa en el seu propi objecte — disoldre el fonament de la fe desitjant la mort de Déu, pp. 32-33 —. Per això aquesta teologia no solament apareix com a perpètuament introductòria,

sinó que es mou contínuament en pla de «manifest»: un manifest per a la secularització.

La por del passat porta de fet als teòlegs radicals — no a Robinson — a una ruptura teològica amb els grups historicistes bíblico-patristics; porta a centrar el mètode i el quefer teològic en un fet actual: mort-de-Déu i secularització; el seu to està més a prop d'un possible moviment religiós minoritari que no pas d'una teologia substancial progressivament desenvolupada.

Aquesta por revesteix una forma positiva en Altizer com desig d'obertura al futur en la línia del pensament i de l'acció nordamericana:

Una teologia que miri verdaderament vers el futur es veurà lliure, sens dubte, de la temptació de lligar-se al passat, qualsevol que sigui aquest passat, bé sigui el d'una confessió eclesiàstica o bé el de tota la civilització occidental (pàg. 35).

2.<sup>a</sup> Aquest text ens condueix a la segona por de la Radical Theology: la por del particularisme, tant si aquest particularisme s'anomena església cristiana — la que sigui — com si s'anomena civilització occidental o cristianitat, etc., mentre hi hagi una referència geogràfica o cristològica que particularitzi aquesta apel·lació.

No solament es tracta d'abandonar la «cristianitat» en el sentit usual des de Maritain, és a dir com conjunt de civilització influïda i presidida pel cristianisme. La teologia no solament ha d'abandonar els somnis de cristianitat en aquest sentit per a poder tornar a assenyalar els camins de l'Església en «diàspora». No. És tracta de rebutjar tot allò que sigui particularitzat, tota forma, per tant, de fe o de teologia «cristiana». S'ha de caminar a la recerca d'una fórmula *universal* de la fe:

Això vol dir que la teologia ja no pot ser cristiana? Sense cap dubte la teologia *ha* d'abandonar la cristianitat i, com ja hem vist, aquesta paraula pot implicar totes les ressonàncies significatives que el terme «cristià» ens suggereix. Un país que des de els temps d'Emerson ha acollit el Vedanta, que encara recentment ha estat colpit profundament pel Budisme Zen, que ha estat sensible inclús a les vagues especulacions de Jung i de Toynbee i s'ha iniciat un cop més en la història de les religions per obra de Mircea Eliade, un país així rebutjarà sens dubte un cristocentrisme que no sigui universal. Potser el pensador religiós més profètic de Nordamèrica sigui actualment Norman

O. Brown, el qual està intentant conjugar el freudisme radical amb el misticisme de l'ala esquerra (La Càbala, Boehme, Blake, el taoisme, el tantrisme). I és precisament el desafiament de buscar una fórmula universal de la fe, allò que portarà als teòlegs nordamericans a emancipar-se dels seus tutors alemanys, és a dir, els teòlegs, i a obrir-se tant a la religiositat de l'Orient com a la sensibilitat més viva del món occidental d'avui (pàg. 35).

3.<sup>a</sup> La tercera por que veiem en la Radical Theology, concretament a Altizer, és la por que el seu pensament no sigui prou dialèctic. Abans de l'Estudi titulat «Paraula i Història» confessa Altizer que es dedicà a estudiar Blake «com un element més de la meva projectada recerca d'una concepció cristiana dialèctica» (p. 146).

Aquesta dialèctica radical — que és al mateix temps un procés pedagògic que arrenca de Bonhöfer — es podria formular així: «Per afirmar Déu és precís negar-lo». Aquesta em semblaria la fórmula més breu de la dialèctica que mou tot el procés de recerca i — voldria repetir-ho: tot el procés pedagògic — de la teologia radical:

Estem en unes dimensions intel·lectuals en les quals solament negant podem afirmar. Solament la negació de la religió, solament una secularització total, solament la mateixa existència profana pot donar lloc, o més ben dit, «pot *convertir-se* encara en un camí que porti a una forma universal de fe» (p. 37).

*Un destí profà* pot encara oferir un camí de retorn al Déu que està tot en tot, *no retornant al passat*, sinó trobant una manifestació del passat en el present (pàg. 35).

L'obscuritat més plena és el que hem de desitjar; perquè el Crist ha conquerit la tenebra mateixa (ibid.), o és llavors que Déu estarà tot Ell present en tot.

El passat ha de ser negat, el particularisme ha de ser negat si volem accedir al present i a una forma universal de cristianisme. «S'han de negar totes aquelles formes d'Encarnació que efectuen un compromís no-dialèctic entre «carn» i «Esperit» (ibid.). Es busca, doncs, «una fe dialèctica» (p. 36), de la qual es comença a tenir certament l'hàbit i la disciplina mental. És per això que la Radical Theology es presenta com a ruptura i com a discontinuïtat

amb tot un passat, amb unes afirmacions teològiques fetes en un temps i uns condicionaments encara sacral i que a més parlaven confiadament de Déu des d'un contexte religiós específic i particular. Tot això es nega en un esforç dialèctic radical.

Les preguntes que hauríem de fer en arribar ací són: El pensament teològic per a ser dialèctic ¿necessita fer la negació conceptual de Déu per a poder fer una afirmació vàlida de la seva irrupció? ¿O bé el pensament teològic fora verdaderament dialèctic, si — en el solc de la tan oblidada «teologia negativa» dels Pares Grecs i de sant Tomàs — anés constatant com tota realitat captada pel nostre «ser-en-el-món» no és encara Déu — i no obstant Déu es manifesta allà on hi ha ser — i com tot concepte humà és absolutament inadequat per parlar d'Ell, i, no obstant!, aquesta constatació que res del que veiem i toquem és Déu és el principi del coneixement d'un Déu amagat que irromp?

Més preguntes: La característica del nostre món d'haver arribat a la majoria d'edat i d'autonomia i de «no necessitar Déu», ¿s'expressa adequadament amb la categoria mental de la mort de Déu? ¿No fora verdaderament dialèctic dir que el nostre estar-davant-de-Déu s'expressa a la vegada per les fórmules «No et busco — no et «necessito» — perquè em «solucionis» els meus problemes mundans» i, a la vegada, «Et desitjo apassionadament perquè crec, amb fe, que lliurement m'estimes?» ¿No expressaria aquesta fórmula la llibertat de Déu que és dóna gratuïtament a l'home i la llibertat de l'home davant de la manifestació del Déu de la Vida?

Tinc por, jo també, que la Radical Theology ens invités a maldir Déu com una bona fórmula dialèctica per atansar-nos-hi. Job té la dialèctica adequada de clamar davant de la injustícia i el sense sentit del seu món, de llençar els seus interrogants que cremen, planyent-se amb un dolor que el corseca, però fent tot això davant del Vivent sense negar en cap moment el Déu poderós que emergeix del món i del seu cor.

### CONCLUSIÓ

Hem vist vint punts concrets en què es feia agut el risc de racionalisme en la teologia occidental:

1. El pragmatisme jurídicista que temia el pensament en si mateix, tal com s'ha manifestat en l'Emperador Constantí.

2. L'intent intel·lectualista de voler reduir el misteri de Déu al coneixement clar i distint de tota la profunditat del seu ser infinit, tal com hem vist en alguns teòlegs posttridentins, especialment en Gabriel Vázquez, així com en la temàtica de la primera Escolàstica.

3. La passió per la dialèctica, entesa no com a tensió entre dues realitats contraries, sinó en el sentit medieval, com exercitació mental que tendeix a apoderar-se de l'objecte — en el nostre cas de «l'objecte» revelat — per racionalitzar-lo. Amb el risc d'impedir la iniciativa de la Paraula que trascendeix tota categoria humana, tal com s'ha constatat en el cas d'Abelard, a l'inici de l'Escolàstica.

4. La crispació expressionista de l'art i la teologia barroques, que en comptes de reflexar la transcendència pel camí de la recepció oberta de l'Esperit que es lliura a l'home, vol «dominar» o «posseir» la transcendència per mitjà del titanisme humà, o renunciant amb tristesa al titanisme es cau amb un somni decorativista (Borromini) o en una complexitat retòrica o sillogística marginada de l'Esperit (molta de la teologia dels segles XVII i XIX).

5. La Radical Theology, més atenta a programar racionalment el futur de la fe que no pas a confiar en els camins sempre imprevisibles de l'automanifestació de Déu en la Història. Els quals poden donar lloc a una fe més pura i desmititzada, així com a una teologia dotada d'un llenguatge alhora vàlid per ser comprensiu de l'existència dels homes i de llur actuar humà, i proveïda a l'ensens del que Mircea Eliade anomenava «imatges d'apertura» i que nosaltres podríem anomenar l'intent repetit de parlar de l'Inefable gràcies a la Paraula i a l'Esperit. (Veure MIRCEA ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, 1957; traducció italiana d'Edoardo Fadini, Torino, 1967, pp. 29 i 35).

Això ens porta a un principi molt breu de formular: respectar, rebre, la iniciativa de la Paraula i l'Esperit. Recolzar-se solament

en aquesta iniciativa, si realment volem una teologia més expressiva per als homes que actuen en el món, si realment volem una Església alhora més encarnada entre els homes i més deseixida del poder mundà per la pobresa; si realment volem l'encontre amb els germans de les Esglésies d'Orient i amb les altres Esglésies i Confessions d'Occident.

Seria un goig reviuere avui la docilitat a l'Esperit que mostren els Fets dels Apòstols: Aquests no obeeixen tant als poders de la terra com a l'Esperit Sant de Déu (Act. 4,19-20 amb rel·lació amb 1,8; 5, 20 i sobre tot 29). Ell els dóna la força que els omple de «parresia» (confiada audàcia) per parlar «de la Vida» (5, 20) només recolzats en la vigoria de la Paraula (4,13-31). Ell trenca les cadenes que volen ofegar-la (5, 19-23). Condueix els Apòstols i els barra el pas en els moments decisius (15,28; 16,6.7.10). No exclou l'actitud crítica compatible amb l'avidesa per sentir la Paraula (17,10-12). Però sobre tot l'Esperit obrirà el cor humà per escoltar el sentit ple de la Paraula (16,14 ss.) i, el que és més íntim, «purifica amb la fe els nostres cors» (15,8-9) permetent a l'Església de «romandre en la fe» (14, 22) i de ser confirmada en ella (16,5).

Creiem, doncs, en una teologia oberta a l'Esperit, que ens faci escutar i entendre la Paraula de Déu i la Paraula amagada en el cor dels homes que, d'alguna manera, és també Paraula de Déu. Creiem que la teologia, ciència de la fe, ha de respectar sempre aquest primat de la Paraula que, per més que l'home occidental sigui prometéic, es traduirà sempre en receptivitat, en joia per la troballa del tresor amagat, en acceptació del que ens és donat en una forma absolutament gratuïta. Creiem en la dita d'Anselm: «Non in dialectica salvavit nos Deus», sinó en la fe i en l'Esperit Sant. Creiem que pot ser molt útil per a mantenir aquesta línia l'estudi dels Pares grecs <sup>21</sup>, no per snobisme erudit, sinó — en defini-

<sup>21</sup> S'ha de remarcar que la doctrina dels Pares grecs així com la dels primers Concilis és un punt de trobada ecumènica de diversos corrents teològics: Vladimir Lossky i l'actual teologia bíblico-patrística ortodoxa; els anglicans partidaris de la «Escatologia inagurada», Dodd i Robinson, així com els patròlegs Kelly i Lawson; els teòlegs de la Història de Salvació com Oscar Cullman; l'actual teologia catòlica que anomenavem «centroeuropea». Tothom pot sortir enfortit del seu estudi com en altre temps en sortiren enfortits Guillem de Saint Thierry o sant Tomàs d'Aquino. Vet ací un punt de trobada ecumènica que ni seria «polític» ni ens obligaria a cap esforç de dissimular quelcom de la fe. La participació en la Ressurrecció de Jesucrist, en l'àmbit de l'amor fratern, expressa clarament el fonament de la nostra fe.

tiva — per veure com generacions d'homes oberts a Déu llegien i comprenien l'Escriptura en la que confiem trobar encara avui la petjada del Déu amagat que ens fa pressentir ja ara una trobada amb els ulls completament oberts.

J. M. ROVIRA BELLOSO

## FUNCIÓN DEL EXEGETA FRENTE A LO MÍTICO

Estas páginas se publican como escrito póstumo del Dr. Pablo Termes Ros. Reproducimos, por afectuoso respeto, el manuscrito tal como se encontró en su mesa de trabajo, manteniendo el carácter provisional e incompleto de la redacción. Dicho manuscrito le había servido de base para el desarrollo oral de una ponencia en la XXVII Semana Bíblica Española (Madrid, septiembre de 1967). El Dr. Termes pensaba revisarlo y ampliarlo en orden a su publicación. Pero se lo impidió la muerte, que llegó en absoluto silencio antes de la madrugada del 25 de enero de 1968, festividad del apóstol Pablo, su patrono. El Señor vino a mitad de la noche, y le encontró velando. Los libros abiertos y apuntes dispersos sobre su mesa de trabajo atestiguaban su fidelidad a la Palabra de Dios hasta el fin: cuando los demás ya descansaban, él estaba preparando laboriosamente un artículo que tenía que entregar por aquellas fechas. La jornada precedente, del todo normal, había dado varias clases; en la última, al atardecer, habló con religiosa emoción de la segunda Venida del Señor. — El Dr. Pablo Termes Ros nació en Esparraguera (Barcelona), el 13 de junio de 1914.

Después de los estudios cursados en el Seminario de Barcelona, en la Universidad Gregoriana y en el Instituto Bíblico, fue ordenado sacerdote en Roma el 20 de diciembre de 1941 y, además de varios servicios ministeriales, fue profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Conciliar de Barcelona desde 1946 hasta la fecha de su muerte. Durante largos años su apasionada ilusión fue ver elevado el Seminario a nivel real y oficial de Facultad Teológica. Para ello trabajó, y habló a quienes procedía con su característica claridad y audacia. En algún momento su intervención espontánea y silenciosa fue de eficacia definitiva. Tuvo tiempo apenas de ver

el nacimiento de la Facultad, y cayó como grano de trigo en el surco recién abierto. Sean estas breves líneas signo de nuestra memoria y gratitud.

ISIDRO GOMÁ

### INTRODUCCIÓN

Al disponerme a exponer el último de los temas llamados fundamentales de esta XXVII Semana Bíblica, después de haber escuchado y meditado las exposiciones de cuantos me han precedido en los cuatro primeros días, me pregunto si habré acertado o no en la exposición que voy a presentar.

Porque, más que a los especialistas, convencidos de la presencia de lenguaje «mítico» en la Biblia, quisiera responder a los sacerdotes y aun seglares cultos, que no pueden menos que estar influenciados por el lenguaje corriente acerca del mito (un lenguaje de traza racionalista que ha marcado el vocablo con un carácter fuertemente negativo) y que, por consiguiente, se sienten desorientados ante el modo de hablar que venimos usando estos días de presencia de mitos y procedimientos míticos en la Biblia.

#### a) *Actualidad del problema*

1) *Entre los especialistas.* — «Mito» y «desmitización» o, tal vez mejor, «desmitologización» es un tema que, después de la última guerra mundial, ha adquirido una importancia considerable y tiende a convertirse en el problema primordial de la exégesis y aun de las ciencias humanas<sup>1</sup>. Basta ver, por ejemplo, la abundancia de publicaciones sobre el tema — bajo la voz *Mytheusis* — en el «Elenchus Biblicus» de *Biblica* o prestar atención a las reuniones internacionales de estudios sobre el tema — como los Congresos organizados en Italia por el profesor Castella<sup>2</sup>, cuyas actas, valiosísimas, se publican con una prontitud digna de todo encomio.

<sup>1</sup> R. LAURENTIN, *Foi et mythe en théologie mariale* en «Nouvelle Revue théologique» 89 (1967) 281.

<sup>2</sup> Véanse los títulos: *Problemi della demitizzazione* (Roma, 1961); *Demitizzazione e imagine* (Padova, 1962); *Démythisation et morale* (Paris, 1965); *Mito e fede* (Roma, 1966); *Il mito della pena* (Roma, 1967) — todos ellos «a cura di E. Caselli».

2) *El tema al alcance del gran público.* — Pero hoy el tema, gracias a los medios modernos de difusión, se ha puesto al alcance del gran público.

Pienso, por ejemplo, en los artículos — recogidos en precioso volumen ilustrado — de la revista «Life» sobre «El mundo en que vivimos», «La epopeya del hombre», «Las grandes religiones», o en el número que la misma revista «Life» dedicó a la Biblia.

Recuerdo también la pastoral de los obispos austríacos a su clero, de 16 de enero de 1967<sup>3</sup>, en que muestran su preocupación por unas emisiones de radio sobre las teorías de Bultmann.

Al escribir estas líneas tenía a la vista una hoja de propaganda, muy distribuida, de los Testigos de Jehová, cuyo título es: «La Trinidad, ¿misterio divino o mito pagano?». La hoja — ¡no faltaba más! — se inclina por lo último.

#### b) *Puntos de partida para este estudio*

1) *Misión del exegeta.* — Existe, por tanto, un problema. ¿Cuál ha de ser la actitud del exegeta frente a él? Creo que la respuesta es clara y se desprende de la misma misión del exegeta.

Pío XII, en la enc. «Divino afflante Spiritu»<sup>4</sup>, invita claramente al exegeta a que, ante una dificultad, busque no sólo una solución apologetica, sino, en cuanto sea posible, la explicación positiva — de acuerdo con la doctrina católica, en especial, acerca de la inerrancia de la Escritura — y que satisfaga también a todos los datos y requisitos de las ciencias.

Más recientemente el Concilio Vaticano II, en la Const. «Dei Verbum»<sup>5</sup>, invita al exegeta a que prepare el material para las futuras decisiones del Magisterio, a que facilite los datos bíblicos a los profesores de Teología y a que ponga la Escritura al alcance de los pastores y de los fieles.

2) *La gran dificultad de una terminología uniforme.* — Para poder centrar el problema empezamos por encontrarnos con una gran dificultad: la falta de una terminología uniforme, tanto en el uso científico como en la inteligencia popular.

<sup>3</sup> Trad. italiana en «L'Osservatore romano» de 16 de febrero de 1967.

<sup>4</sup> Cf. AAS 35 (1943), pág. 319 o bien *Enchiridion biblicum*<sup>4</sup> (1961), núm. 564.

<sup>5</sup> Cap. III, n. 16 y cap. VI, núm. 23. — En *Constitutiones, Decreta, Declarationes* (Roma, 1966), pp. 435.443.

No me corresponde dar la solución al problema, si es que la tiene. Me limito a constatar hechos. En general las definiciones de mito, en el campo que nos interesa, dan la impresión de ser demasiado amplias unas y demasiado restringidas otras y aun de no destacar lo esencial<sup>6</sup>. Ello puede muy bien ser debido a que en el pensamiento mítico, según pueblos y tiempos, hay «formas diversas, niveles múltiples, modos de organización y como tipos de lógica diferente»<sup>7</sup>.

Por otra parte, como fenómeno que acaba de complicar las cosas, hay que mencionar una paradoja de nuestro mundo actual: «Nuestra época de desmitización es fecunda en mitos de un nuevo estilo: mitos de la publicidad, de la creación artística, de los movimientos sociales y de las comunicaciones de masa en general, mitos de la historia y de la ciencia-ficción o de la ciencia sin más, porque la física teórica, sea cual sea su abstracción, lleva consigo un montón de símbolos. En fin, la misma desmitización es un mito extremadamente excitante, cuyo impulso irracional es patente hasta en los medios teológicos, hasta el punto que Jean Brun ha podido escribir un artículo-programa titulado: "Pour une démythisation de la démythisation"»<sup>8</sup>.

3) *Dos etapas en el estudio moderno del mito.* — Antes de plantearse el problema de si hay mitos o no en la Biblia, es necesario definir el mito, saber qué valor se le da. Porque la respuesta depende, efectivamente, de esa definición o valoración. Ahora bien, por influjo de la filosofía racionalista y positivista del siglo pasado, el mito se cargó de signo negativo entre los etnólogos. Para M. Lepin — católico —, por ejemplo, mito es «una narración que tiene apariencias de historia sin tener su realidad, cuya verdad reside en la idea que lo ha inspirado, a la que sirve de revestimiento, o en el hecho primitivo que fue su punto de partida, del cual ha venido a ser como la ilustración»<sup>9</sup>. Esta misma postura se encuen-

<sup>6</sup> LAURENTIN, art. cit., p. 286.

<sup>7</sup> «Il y a de même, croyons nous, dans ce qu'on appelle la pensée mythique, des formes diverses, des niveaux multiples, des modes d'organisation et comme des types de logique différents» (J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les grecs* (Paris, 1965), p. 11.

<sup>8</sup> LAURENTIN, art. cit., p. 281. El art. de J. BRUN se encuentra en *Mito e fede* (cit. nota 2), pp. 461-477.

<sup>9</sup> *Mythique, Sens* en «Dictionnaire de la Bible», vol. IV, col. 1376.

tra en definiciones de exegetas acatólicos, que asocian el mito a la religión politeísta. «El mito — dice Gunkel — es por naturaleza politeísta y representa frecuentemente la divinidad como ligada estrechamente a la naturaleza»<sup>10</sup>.

Esta tendencia, que considera el mito como testigo retrasado de una mentalidad primitiva y tiende, por tanto, a liberarlo de invenciones gratuitas y degradantes, persiste todavía y ha adquirido últimamente nueva importancia con la subida del estructuralismo — movimiento nacido de la preocupación por establecer las ciencias humanas sobre un terreno de rigor científico y de objetividad, donde todo factor subjetivo sea eliminado<sup>11</sup>.

Pero, en general, nuestra época se caracteriza por una revalorización de los mitos. El mito, además, por encima de su función etiológica, tiene — se dice — un valor irremplazable. En la perspectiva de la hermenéutica del mito llamada «restauradora» el mito aparece como lenguaje testigo de la trascendencia. Es por este camino que el ser humano toma conciencia de su destino, situándose en relación con el cosmos y con Dios<sup>12</sup>.

En este sentido Tillich, en la segunda edición de la Enciclopedia «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», como rectificando las palabras (citadas) de Gunkel en la primera edición, escribe: «Mito es un símbolo construido con elementos reales para significar lo absoluto, lo abstracto... hacia el cual tiende todo acto religioso. El mito tiene realidad, porque se ordena a la realidad absoluta. Es una verdad de interpretación metafísica. También en la religión antimítica perduran los elementos míticos, aunque empleados de otro modo: la divinidad es aprehendida como lo absoluto, trascendiendo tiempo y espacio. Se supera el mito, perdura la sustancia mítica... La religión rechaza el mito si es totalitario, pero si el mito es fragmentario se hace constitutivo de toda religión. El mito es una categoría religiosa»<sup>13</sup>.

De modo parecido se expresa J. Henninger en el «Dictionnaire de La Bible-Supplément»: «Nosotros diremos que lo que suscita

<sup>10</sup> *Die Religion in Geschichte und Gegenwart<sup>1</sup> Mythen und Mythologie in Israel*, vol. IV, p. 623.

<sup>11</sup> R. LAURENTIN, art. cit., p. 284.

<sup>12</sup> Ind., ib.

<sup>13</sup> Vol. IV, pp. 364 ss., bajo el título: *Mythus, begrifflich und religios-philosophisch*.

el mito no es ni la imaginación pura ni el entendimiento puro, sino una facultad de intuición que tiene sus raíces en los estratos más profundos del alma, una facultad de captar intuitivamente las realidades invisibles, más aún trascendentes»<sup>14</sup>. Por tanto el mito no es fruto de la imaginación o del irracional, sino una forma de descripción de la realidad que rodea al hombre, o de un sector de aquella realidad: lo sagrado. «Todo mito es religioso» — dice Kirchgässner. «El mito puro es una afirmación simbólica, una representación condensada en la realidad sacral»<sup>15</sup>.

4) *Dos extremos a evitar.* — Quisiera concluir esta larga introducción señalando dos extremos a evitar ante el problema de lo mítico en la Biblia.

a) No actuar como el avestruz, desconociendo los problemas, despreciándolos o simplemente negándolos en nombre de un magisterio eclesiástico que uno se arroga a sí mismo o en nombre de una fe católica estudiada en manuales escritos hace mucho tiempo y nunca más puesta al día. Vale la pena recordar aquí que la Const. «*Dei Verbum*» afirma sí que la revelación de nuevas verdades concluyó con la era apostólica, pero añade asimismo que se ha dado y se da en la Iglesia un progreso en la Revelación: o por una profundización en el contenido, o por la aplicación a nuevos aspectos de la vida<sup>16</sup>.

No se olvide que toda corriente profunda ejerce un influjo difuso mucho más allá de los que tienen conocimiento de ella.

b) El otro extremo reprobable sería entregarse alegremente a la «moda» de la desmitologización en el sentido bultmanniano o a los métodos — principios filosóficos incluidos — de la Historia de las formas (*Formgeschichte*) sin conocimientos o preparación suficiente o sin medir debidamente las palabras. Tanto más si tenemos en cuenta la desorientación que pueden provocar en el pueblo fiel, sencillo (entre el cual podemos contar a la generalidad de los obispos y sacerdotes), pues hoy día lo que decimos o escribimos entre nosotros, raramente queda en el campo de la investigación pura de los especialistas.

<sup>14</sup> Vol. VI, col. 245, bajo el título: *Myhte. I — Le mythe en ethnologie.*

<sup>15</sup> En *Die mächtigen Zeichen* (Freiburg, 1959), pp. 272-266. — Cita tomada de F. FESTORAZZI, *La Bibbia e il problema delle origini* (Brescia, 1966), pp. 164 ss.

<sup>16</sup> Cap. II, núm. 8.

## I. LOS HECHOS

### a) *Contenido formal de la Biblia*

¿Qué encontramos como contenido en la Biblia? La Biblia fundamentalmente es la historia de la Revelación, por la que Dios envía un mensaje de salvación a toda la humanidad. Por ese mensaje nos comunica — y por medio de su Hijo hecho carne revela en su plenitud y realiza — que en su amor nos quiere hijos adoptivos suyos.

Esta revelación y salvación toma forma de una alianza de Dios con los hombres, mediante la elección del pueblo de Israel primero y de la Iglesia, el «nuevo Israel», después.

La elección y la alianza se ofrecen al hombre, rey de la oración visible, que se había proclamado autónomo e independiente de Dios, su creador, y se había convertido, a la postre, en esclavo de las criaturas inferiores a él y destinadas a su servicio, adorándolas como a dioses (Rom 2, 23).

En resumen, la Biblia presenta unas relaciones del hombre con Dios y la respuesta a las preguntas angustiosas que el hombre de todas las generaciones se viene repitiendo: ¿Cuál es el sentido y la finalidad de la vida del hombre sobre la tierra?

### b) *Expresión verbal del contenido bíblico*

¿Qué encontramos en la Biblia en cuanto al lenguaje o expresión verbal del contenido bíblico?

Hoy, después del descubrimiento del Oriente Antiguo, conseguido desde hace menos de un siglo, encontramos que:

en cuanto a la descripción de la formación del cosmos y del hombre, en cuanto a las relaciones del hombre con la divinidad o con otros seres ultramundanos,

en cuanto a la conciencia de una culpa con respecto a la divinidad, en cuanto a la salvación aportada por la divinidad mediante la Encarnación de la Palabra eterna y la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo,

en cuanto a todo esto, es decir: en cuanto al modo de expresar las relaciones del hombre con Dios y con el cosmos, sus anhelos de re-

dención y liberación del mal y de la muerte y de posesión de una vida eterna,

en todo ello el lenguaje de la Biblia es muy semejante, sino idéntico al de los pueblos vecinos a Israel. Un lenguaje:

1) fundado en concepciones del mundo físico que las ciencias han demostrado ser falsas. Por ejemplo, la concepción geocéntrica del mundo (la tierra en el centro del Universo; el cielo, arriba) que no sólo se encuentra plasmada en Gen 1, sino reflejada en el mismo Nuevo Testamento, v. gr., cuando se habla de que Jesús, en la Ascensión, *subió* al cielo o de que san Pablo fue arrebatado al tercer cielo;

2) fundado con no menor frecuencia en una concepción antropomórfica de Dios (como en la creación del Hombre — Gen 2) o antropopática, como en la indignación divina que provoca el diluvio;

3) lenguaje, sobre todo, inspirado en los mitos del politeísmo — sin entrar en la cuestión de si estos mitos son pura ficción sin valor alguno o bien expresión del alma racional, sedienta del Ser absoluto y un modo, por más que imperfecto, de encontrarle.

No entro, distinguidos profesores, o han hecho superabundantemente, en la exposición de los mitos que encuentran reflejos en la Biblia. Quisiera detenerme sólo en la cuestión, mucho más teórica, de sí, desde el punto de vista de la teología católica, resulta concebible la presencia de mitos en la Biblia.

## II. EL MAGISTERIO ECLESIASTICO

Ante todo debemos preguntarnos si los Padres pueden orientarnos sobre nuestro tema. Dan ciertamente orientaciones útiles, pero no lo resuelven. En la época de los orígenes del cristianismo los mismos filósofos paganos atacaban con virulencia los mitos del paganismo. Los cristianos utilizaron multitud de argumentos para denunciar la inmoralidad y puerilidad de la mitología griega. Pero esa polémica podía volverse contra la Biblia. Un caso típico lo tenemos en las discusiones de Celso y Orígenes: Celso intenta defender los mitos paganos y trata los relatos bíblicos como fábulas

absurdas; Orígenes defiende los relatos bíblicos, se burla de la mitología griega <sup>17</sup>.

Pero en esta crítica aparece un elemento común: ciertos relatos, que no resisten a la crítica, no pueden tomarse al pie de la letra. Tenemos, pues, en uso, la práctica de la desmitologización. Los cristianos, sobre todo en la Escuela de Alejandría, la realizan mediante la alegoría. Pero no por ello reconocen un lenguaje mítico en la Biblia.

Más tarde, san Agustín <sup>18</sup>, para acabar con el paganismo, dará un ataque frontal a los mitos. No apreciará, ciertamente en ellos ningún valor o significado.

Si preguntamos luego al Magisterio de la Iglesia, desde la proposición séptima del «Syllabus» de Pío IX <sup>19</sup>, pasando por la Declaración de la Pont. Comisión bíblica de 1909 <sup>20</sup>, hasta la «*Humani generis*» de Pío XII («... lo que se insertó en la Biblia, sacándolo de las narraciones populares, en modo alguno debe compararse con las mitologías u otras narraciones de tal género» <sup>21</sup>), todas las declaraciones se fundan en un concepto negativo de mito y son, por tanto, negativas. Nuestra pregunta, sin embargo, queda intacta, puesto que partimos de un concepto de mito esencialmente distinto.

### III. POSIBILIDAD Y CONVENENCIA DEL LENGUAJE MÍTICO EN LA BIBLIA

#### a) Posibilidad

1) *Origen y situación geográfica de Israel*. — Por sus orígenes el pueblo de Israel descendía de la Mesopotamia inferior (tierra de Ur) y conoció también la Mesopotamia superior (asa del Eufrates: Harrán y otras poblaciones). Creció y se desarrolló en Egipto, en el delta del Nilo, y, después de haberse constituido en pueblo o nación en el Sinaí, pasó a ocupar la tierra de Canaán.

<sup>17</sup> J. DANIELOU, *La démythisation dans l'école d'Alexandrie*, en *Problemi della demitizzazione* (cit. nota 2), pp. 45-49.

<sup>18</sup> A. VECCHI, *La méthode de la démythisation dans l'apologétique latine en Démythisation et morale* (cit. nota 2), pp. 339-356.

<sup>19</sup> ASS 3 (1867-68) 169. — EN DENZINGER-SCHÖNMEYER, n. 2.907 (1707).

<sup>20</sup> AAS 1 (1909) 567-569. — EN DENZINGER-SCH., n. 3.512 ss. (2.121 ss.).

<sup>21</sup> AAS 42 (1950) 577. — EN DENZINGER-SCH., n. 3.899 (2.330).

Aquella tierra, es bien sabido, es una franja estrecha del Mediterráneo oriental, menor que el antiguo Reino de Valencia, pero tiene una posición clave en el orden cultural, político-militar y religioso. Por ser un paso natural — entonces el único — entre Egipto, Mesopotamia y Asia menor, fue como el punto donde se dieron cita pueblos, ejércitos, caravanas, civilizaciones, religiones.

Las excavaciones han mostrado las huellas del paso de multitud de pueblos por aquella tierra, antes y después de la ocupación israelita. También huellas de su religión y de sus dioses. Es natural que Israel conociera sus relatos y sus mitos, es decir: su modo de hablar de la divinidad . . .

2) *Inferioridad cultural de Israel.* — Las excavaciones, y el descubrimiento de textos del Oriente antiguo, han mostrado también la inferioridad de Israel en todos los campos de la cultura — excepto en el religioso — y su dependencia y conexión con el mundo que le circunda y al cual pertenece.

En particular vale la pena señalar que la *legislación* de Israel es posterior a varios de los grandes códigos de leyes mesopotámicas, egipcias o hititas. Aparte sus motivaciones teológicas, la legislación de Israel carece de originalidad y es totalmente afín a las leyes que constituyen — puede decirse — el fondo común de los pueblos semitas.

Su *poesía* guarda un gran paralelo de contenido y de forma con la mesopotámica: «concepciones de orden cósmico, filosófico, teológico que se iluminan mutuamente; semejanza de expresiones, que revelan una comunidad de puntos de vista en múltiples dominios de la vida diaria . . . Elementos de carácter mitológico que se encuentran en los salmos, tienen su amplio retrospecto en la religión mesopotámica». También, quizá más, con la literatura de Ugarit: «semejanza de estructura mental, de concepciones, lo mismo en lo religioso que en lo de cada día; semejanza en la estructura y en la expresión literaria, la técnica del verso, las figuras, los modos de decir. Elementos míticos, que recurren en los salmos y que buscaban explicación en la literatura y religión mesopotámica, la encuentran ahora más directa en Ugarit»<sup>22</sup>.

Más todavía: Israel utilizó en el culto elementos inspirados o

<sup>22</sup> A. GONZÁLEZ, *El libro de los Salmos* (Barcelona, 1966), p. 20.

tomados de los pueblos que conocía. Así, por ejemplo, el Tabernáculo y el Arca de la Alianza; la misma circuncisión...

Debemos preguntarnos: Israel, pueblo semita ¿podía dejar de tener — materialmente — el mismo lenguaje religioso que sus hermanos de raza y todos sus vecinos? Es casi imposible. La comparación entre los relatos bíblicos y los mitológicos no puede menos que presentar notables afinidades literarias. Esta comparación nos confirma que la Revelación no se hizo a partir de la nada, sino a partir de cosmogonías y relatos populares ya existentes, que Israel utilizó, por más que depurándolos y completándolos.

3) *¿Cómo hablar de Dios?* — Hay una buena dosis de razón en W. Knevels<sup>23</sup>, cuando dice que el mito está en la Biblia y que hay que entrar en él, porque es la única forma posible de hablar de religión.

Para el ser racional Dios es el Inefable (en griego: *árrheton*). San Pablo dirá que vio cosas de las que no puede hablar, porque no tiene palabras adecuadas para ello. Dios es *mysterion* y el lenguaje del hombre acerca de Dios tiene que ser — en el orden de los conceptos, del *logos* — analógico y también, puesto que el hombre es también cuerpo y sentidos, lleno de símbolos, de imágenes, de antropomorfismos, tanto más vivos y desbordados cuanto más primitivo o infantil sea el pueblo, o cuanto más concentrado en lo existencial — como el pueblo hebreo, semita. Así es el mito: modo de pensar y hablar por imágenes, parábolas y símbolos, como una manera de expresar intuitiva y poéticamente las cosas, no como quien quiere conquistarlas y dominarlas, sino percibir las y recibirlas. En este sentido el mito es originario del hombre y de la expresión humana.

#### b) *Conveniencia*

Con lo que se acaba de apuntar queda claro que hoy no se puede hacer una apologética como la del «Discurso sobre la Biblia» de Donoso Cortés, diciendo, por ejemplo, que la legislación de Israel es la primera en el tiempo y que la recibió directamente de Dios.

Sin embargo, cabe preguntar: ¿Cuándo se muestra más grande

<sup>23</sup> W. KNEVELS, *Die è realtà* (Brescia, 1966), pp. 83-110 (Trad. del alemán: *Die Wirklichkeit Gottes*).

Dios: cuando lo hace todo Él y nos lo da todo hecho o cuando toma al hombre como es y le ayuda a levantarse y mejorar, adaptándose a él y respetando su libertad y psicología? La Providencia de Dios escoge ordinariamente este segundo modo. San Juan Crisóstomo lo llama el principio de la *synkatábasis*, de la condescendencia o adaptación divina. Es el principio que rige también la economía de la gracia: eleva, no sustituye; respeta, no anula.

Aplicado el principio al conjunto de la historia sagrada, nos dice que Dios llamó a ser su pueblo a hombres con todos sus pecados y miserias y los fue poco a poco levantando, purificando... Aplicado a los autores sagrados, nos dice que Dios se sirvió de los hagiógrafos para la transmisión de su mensaje, pero respetando su psicología y su lenguaje; es decir: sus ideas, concepciones y palabras, que eran las de su tiempo y su cultura. Sencillamente eso es lo que decimos cuando admitimos lenguaje mítico en la Biblia.

Ni cabría otra cosa, en el camino ordinario de la Providencia. Para hacerse entender del mundo religioso y cultural del Antiguo y del Nuevo Testamento, para que el lenguaje de salvación pudiese llegar a aquellos hombres, era necesario emplear — por lo menos en parte — su lenguaje, sus imágenes, sus categorías.

### c) *La verdadera cuestión*

Diría que la verdadera cuestión no está en el uso o no uso del lenguaje mítico en la Biblia, sino en la profunda originalidad del pensamiento religioso bíblico. Suscribo plenamente las palabras del P. García Cordero, cuando afirmaba que Israel, a pesar de que en el sustrato cultural no se libró de su ambiente, constituye, sin embargo, una isla en el mundo oriental antiguo, por su conciencia del monoteísmo, de un orden sobrenatural, de la Alianza, de la elección.

En otras palabras: la historia de las religiones tiene que considerar con admiración el hecho que Israel, inferior en cultura a todos los pueblos vecinos, siguiera un camino de monoteísmo y de perfección moral, cuando los demás pueblos se hundían más y más en el politeísmo idolátrico. Que Israel fuera capaz de juzgar las mitologías circundantes y de utilizarlas sin introducir desviaciones respecto de la personalidad de Yahvé y de su presencia, se

explica sólo por una real y efectiva intervención divina. Porque hay que añadir que, a lo largo de su historia, no le faltaron al pueblo tentaciones de sincretismo politeísta — ni caídas — por parte de muchos.

d) *Conservación de las categorías del mundo semita*

Lo dicho basta para comprender que el mensaje divino, para ser bien entendido, tiene necesidad de una cierta «desmitologización», es decir: depuración de las imágenes y símbolos. Esto se aplica, de modo especial, al hombre moderno.

Cabe preguntar: Si el hombre de hoy no puede entender el lenguaje bíblico sin una explicación, una «desmitologización», ¿por qué mantener las categorías «míticas» del mundo antiguo? ¿No sería mejor abandonarlas y buscar un lenguaje, unas categorías, válidas para el hombre de hoy?

La respuesta la hallamos preguntándonos por los motivos por los que Dios quiso que la quintaesencia de la Revelación, vivida y desarrollada por el Pueblo de Dios, se pusiera por escrito en determinados momentos (históricos, geográficos, culturales) de la historia de la Humanidad. El motivo pudo haber sido: para que el mensaje se conservara mejor y, puesto por escrito, sirviera como piedra de toque para la fe y vida de la Iglesia.

Ahora bien: las culturas, generaciones y razas cambian, pero permanece el hombre, fundamentalmente el mismo. Para ese hombre, pues, cambiante y permanente a la vez, Dios quiso transmitir su revelación a través — básicamente — de un pueblo y de una mentalidad semitas, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Porque la mentalidad de un pueblo semita, por ser un pueblo que toca de pies en el suelo, existencial, que parte siempre de los hechos concretos, responde mejor a la psicología general del hombre que la mentalidad de un pueblo conceptualista como es el griego. De ahí que el mensaje bíblico, en su misma formulación literaria, posea un cierto valor universal, una fundamental adaptación a los hombres de todas las épocas y todas las razas.

## BIBLIOGRAFÍA DEL DR. PABLO TERMES

Pocos estudiosos de la Sagrada Escritura pueden colocar en su haber un esfuerzo tan incansable como el del Dr. Pablo Termes en ofrecer a la Iglesia (en concreto: a los sacerdotes, a las religiosas y a los laicos) el fruto de los estudios bíblicos con que el Pueblo de Dios se va enriqueciendo.

En innumerables artículos se dedicó al desarrollo de pequeños temas, a resumir trabajos mayores, a dar recensiones, boletines bibliográficos, comentarios sobre descubrimientos recientes en campo bíblico o sobre documentos de la Iglesia referentes a la Biblia, en dar esquemas de predicación o desarrollar perícopas del año litúrgico o, en fin, en dar a conocer iniciativas de Apostolado bíblico en que él mismo había trabajado.

Debemos limitarnos, respecto de esos trabajos, a dar el nombre de la revista, el número de títulos y los años a que pertenecen:

- «Mater clementissima» (Colegio Español de Roma), 3 títulos, 1943.45.
- «Cristiandad» (Barcelona), 7 títulos, 1958.49.50.53.
- «Cultura bíblica» (Madrid), 3 títulos, 1949.54.55.
- «Estudios bíblicos» (Madrid), 9 títulos (recensiones), 1950.51.53.61.62.
- «Senda» (Barcelona), 1 título, 1951.
- «Paz Eucarística» (Prep. Cong. Euc. Int. Barcelona), 1 título, 1952.
- «Delta» (Barcelona), 2 títulos, 1959.63.
- «Boletín Oficial del Obispado» (Barcelona), 1 título, 1957.
- «Orbis Catholicus» (Barcelona), 1 título, 1964.

Nuestra revista ha acogido varias recensiones del fallecido en los años 1954-55.

Donde, sin embargo, esa actividad difusora ha tenido el carácter de algo indefectible ha sido en la revista «Apostolado Sacerdotal» (Barcelona), donde han aparecido 78 títulos del Autor (muchos de ellos a lo largo de varios fascículos) ininterrumpidamente desde 1945 a 1957 y todavía en 1960-61-63.

Quedan en la línea de la difusión bíblica las traducciones de:

- A. VACCARI, *El estudio de la Sagrada Escritura* (Barcelona, 1944).
- A. BEA, *El Nuevo Salterio Latino* (Barcelona, 1947)

y la adaptación — renovando sustancialmente — en colaboración con el Dr. I. Gomá Civit, de:

I. card. GOMÁ, *El Nuevo Salterio del Breviario Romano* (Barcelona, 1949).

Podemos citar todavía cuatro pequeñas colaboraciones en *El Libro de Navidad* (Barcelona, 1948) y el tema «Vida cristiana» en la «Enciclopedia del Hogar» en curso de publicación.

La «Enciclopedia de la Biblia» de Ediciones Garriga, ha podido hablar (en su Epílogo) del Dr. Termes como «trabajador asiduo en la Enciclopedia, colaborador de mérito singular en la ilustración gráfica de la obra y con méritos más que suficientes para figurar como Codirector de la Enciclopedia».

La muerte no permitió que el Dr. Termes pudiera llevar a término su obra, iniciada en 1956: «Atlas de la Biblia». Pero ahí están los materiales recogidos durante centenares de horas de trabajo y la esperanza de que la Obra, completada por otras manos, pueda ver la luz pública.

Como trabajos de investigación propiamente dicha podemos señalar:

*La santidad en el Mesías-Siervo de Iahvé según Isaías* (Excerpta ex dissertatione ad lauream). Roma, 1945.

*La evolución y el origen del cuerpo humano* en «Revista Española de Teología» 7 (1947) 399-412.

*La paz y la Eucaristía en el Antiguo Testamento*, en *Actas del XXXV Congr. Euc. Intern. de Barcelona 1952*, tomo I, págs. 315-320.

*La formación de Eva en los Padres Griegos hasta San Juan Crisóstomo*, en «Miscellanea Ubach», Montserrat, 1954, págs. 31-48.

*El trabajo según la Biblia*, Barcelona, 1955.

*La formación de Eva en los Padres Latinos hasta San Agustín inclusive*, en «Miscelánea bíblica Andrés Fernández», Madrid, 1961, págs. 117-155.

*El «Día de Yavé» en los profetas pre-exílicos*, trabajo presentado a la XXII Semana Bíblica Española, Madrid, 1961.

*Las «murmuraciones» de los Israelitas camino de la tierra de Canaán a la salida de Egipto*, trabajo presentado a la XXVI Semana Bíblica Española, Madrid, 1965.



MARTÍN HEIDEGGER:  
INTERPRETACIONES DE SU FILOSOFAR  
Y SU BIBLIOGRAFÍA PUESTA AL DÍA

1. LA PERSONALIDAD DE MARTÍN HEIDEGGER

Presentar a quien se preocupa del pensar, del filosofar, la figura de Martín Heidegger, es, ciertamente, innecesario. El ser uno de los «grandes filósofos contemporáneos»<sup>1</sup> nos exime de ello, puesto que Heidegger, desde 1927, se ha constituido en una de las personalidades más comentadas y discutidas, no únicamente en el ambiente cultural y universitario de Alemania, sino de todo el mundo: su fama ha traspasado las fronteras y su personalidad filosófica ha llegado a los más apartados rincones del mundo. Hoy día es muy difícil hojear cualquier revista especialmente de carácter filosófico y no encontrar algún artículo sobre el pensamiento de Heidegger o bien, por lo menos, no encontrar en sus páginas alguna cita o referencia al filósofo de Freiburg.

Hemos insinuado anteriormente que Heidegger ha sido discutido. Y no ciertamente por aprendices en la noble tarea de filosofar, de modo que el mismo Peter Wust ha llegado a decir de Heidegger que «ni él mismo sabe lo que quiere»<sup>2</sup> en sus obras. Dyroff escribe que las afirmaciones de Heidegger son «Phantasiegebilde»<sup>3</sup>, y Mende no duda en afirmar que el pensar de Heidegger es una

<sup>1</sup> J. D. GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, 1947.

<sup>2</sup> P. WUST, en una carta a F. Heinemann, en: F. HEINEMANN, *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* (Stuttgart, 1954), p. 88. El mismo Heinemann dice que la meta de Heidegger es construir un «laberinto» y además lo llama «fundador de una secta» (ib., p. 84 y p. 187, respectivamente).

<sup>3</sup> A. DYROFF, *Einleitung in die Philosophie* (Bonn, 1948).

«Unphilosophie»<sup>4</sup>; otros lo han llamado «peligro internacional»<sup>5</sup>, «naturaleza demoníaca»<sup>6</sup>, llegando incluso a decir que «no era un pensador honesto, sino un hábil constructor y calculador desprovisto de escrúpulos intelectuales»<sup>7</sup>.

En cambio, otras personalidades en el campo de la filosofía han visto en Heidegger uno de los pensadores más profundos<sup>8</sup>; Ortega y Gasset ha escrito que está fuera de duda que Heidegger «es siempre profundo»<sup>9</sup>, y Bollnow dice que se trata de «una de las cabezas más sobresalientes de nuestra época»<sup>10</sup>. Las críticas anteriores iban dirigidas especialmente — aunque no exclusivamente — a las primeras obras de Heidegger y sobre todo a «*Sein und Zeit*»; pues bien: Berdiajew nos recomienda esta obra llamándola «la más importante de los últimos decenios»<sup>11</sup>. En este pensador «sin escrúpulos», según hemos visto, el P. Novatus Picard ve «un gran sentido de responsabilidad filosófica»<sup>12</sup>.

La contradicción que implican unas y otras afirmaciones nos aconsejan andar con tiento y no juzgar a este autor con ligereza o con prejuicios, como dice muy bien Sepich<sup>13</sup>. En caso contrario, incurriremos en afirmaciones tontas, absurdas o falsas que, dicho sea de paso, también se han proferido en torno a Heidegger. Así, por ejemplo, se ha escrito que Heidegger niega la definición tradicional del hombre como animal racional<sup>14</sup>, si bien, de hecho, el mismo Heidegger ha escrito textualmente que «esta determinación de la esencia del hombre no es falsa»<sup>15</sup>. Nada digamos de la inter-

<sup>4</sup> G. MENDE, *Studien über die Existenzphilosophie* (Berlín, 1956), p. 33. No creo, por otra parte, que este autor merezca ser tomado muy en serio, ya que, situado en la filosofía marxista, polemiza contra Heidegger «als einem der krassesten gegenwärtigen Beispiele die Methode bürgerlichen Philosophierens aufzudecken», ib., p. 35.

<sup>5</sup> Afirmación de M. FAVER, en: J. WAHL, *Esquisse pour une petite histoire de l'existentialisme* (París, 1949), pp. 9 y 10, o bien en la traducción alemana *Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz* (Basel, 1954), p. 6.

<sup>6</sup> F. KAUFMANN, *Concerning Kraft's philosophy of existence*, en: *Philosophy and phenomenological research* (Buffalo, 1941), p. 359.

<sup>7</sup> G. GURVITCH, en: J. WAHL, o. c., p. 74.

<sup>8</sup> G. FRANCH, *RFTN*, 25 (1933) 362.

<sup>9</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *M. Heidegger, und die Sprache*, en: *U*, 7 (1952) 897.

<sup>10</sup> O. F. BOLLNOW, «*Neue Jahrbücher für Wissenschaft, und Jugendbildung*», 9 (Leipzig-Berlin, 1933) 222.

<sup>11</sup> N. BERDIAJEW, *Von der Bestimmung des Menschen* (935), p. 15.

<sup>12</sup> N. PICARD, *Aparst* (1947) 82-83.

<sup>13</sup> J. R. SEPICH, *H*. (Tucumán, 1954) 18.

<sup>14</sup> E. FRUTOS, *E*. 1 (1952) 172.

<sup>15</sup> BH, p. 64.

pretación de la tan cacareada afirmación heideggeriana «Das "Wesen" des Daseins liegt in der Existenz». Hessen, por ejemplo, ha llegado al colmo de afirmar: «Diese existenzia humana erscheint als ein ens a se, ein absolut Seiendes. Sie bedeutet geradezu eine Vergötzung des Menschen»...<sup>16</sup>

Si consideramos con más detención las interpretaciones y juicios sobre la filosofía de Heidegger, tampoco ésta se ve libre de muy diversos juicios, contradictorios las más de las veces. Gurtvich escribe que «une tendance moniste très prononcés s'annonce dans la philosophie de Heidegger»<sup>17</sup>; en la misma apreciación abunda Santos<sup>18</sup>. En cambio, Chiodi escribe: «Il pensiero di Heidegger è oggi un neoplatonismo purgato di ogni onticità e pensato fenomenologicamente»<sup>19</sup>. No ha faltado quien le juzgara ontologista<sup>20</sup>, positivista<sup>21</sup>, o viera en él un latente, pero cercano peligro de relativismo<sup>22</sup>.

¿Puede realmente tomarse en serio, filosóficamente hablando, un hombre y una obra sobre los cuales pesa tales cargos? ¿No es más bien pagar tributo a la moda y desentenderse de otros problemas más vitales en la hora en que nos ha tocado vivir? ¿Vale la pena ocuparse en el estudio de uno de los hombres más discutidos de la llamada «filosofía de la existencia»?

Quizá la importancia filosófica del mensaje heideggeriano seduzca con mayor fuerza, si se consideran su itinerario y sus obras, por una parte, y, por otra, las diversas interpretaciones que más seriamente y más filosóficamente y con más razones se le han atribuido, que es lo que exponemos a continuación.

<sup>16</sup> J. HESSEN, *Existenzphilosophie*, Freiburg i. Br. (1947), p. 35. Cf. también la misma interpretación en A. FISCHER, *Die Existenzphilosophie M. Heideggers* (Leipzig, 1935), p. 126, en la cual una parte es titulada de esta forma: «Der Widerspruch in der Idee eines endlichen esse subsistens». También Przywara STZ 115 (1928) 262. Puede verse una buena interpretación de esta frase en: A. M.<sup>a</sup> ALVAREZ, CO, 1 (1956) 89; G. MORRA, GCFI, 32 (1953) 367; S. VANNI-ROVIGHI, RFN, 34 (1942) 288, nota 1.<sup>a</sup>

<sup>17</sup> G. GURTVICH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (París, 1930), p. 218.

<sup>18</sup> Este autor habla de una «metafísica tradicional de pendor monista», en ACNAF (Mendoza, 1949), t. II, p. 844.

<sup>19</sup> P. CHIODI, *L'ultimo Heidegger* (Torino, 1952), p. 69.

<sup>20</sup> S. PASSWEG, *Phänomenologie und Ontologie* (Zürich, 1939), p. 212.

<sup>21</sup> H. DE LUBACH, *Le drame de l'Humanisme athée* (París<sup>s</sup> 1945), p. 162.

<sup>22</sup> E. CORETH, O, 19 (Zürich, 1955) 170; también en KLENCK, GR, 34 (1953) 63 y 70.

a) *Datos biográficos*<sup>23</sup>

Martin Heidegger nació en Messkirch el día 26 de septiembre de 1889 en el seno de una familia católica; terminados los años del Gymnasium entró en el noviciado de los padres jesuitas, donde sólo estuvo un par de semanas, pues tuvo que salir del noviciado por razones de salud. Entonces estudió unos tres semestres teología católica en la Universidad de Freiburg i. Br. con el fin de ser ordenado sacerdote, aunque tampoco lo llevó a cabo. Abandonados los estudios teológicos, se dedicó a la filosofía de orientación católica, pues a la sazón en la Universidad de Freiburg había una cátedra reservada a un titular católico. El tema de su doctorado fue «Die Lehre vom Urteil im Psychologismus» (LUP) (1914), habilitándose como «Privatdozent» en Filosofía el año 1915 con su obra *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (KBLDS). Estuvo algún tiempo relacionado intensamente con Husserl, incluso como director de su seminario filosófico, y en 1923 fue nombrado profesor ordinario de la Universidad de Marburg, donde escribió su más célebre obra *Sein und Zeit* (SZ). Al cesar Husserl y quedar como profesor emérito, en 1928, a sus treinta y nueve años, Heidegger fue llamado a Freiburg i. Br. como sucesor de la cátedra de Husserl. De esta época datan *Was ist Metaphysik?* (WM), *Kant und das Problem der Metaphysik* (KPM), *Vom Wesen des Grundes* (VWG) y sus célebres lecciones sobre Kant (1927-28), sobre la lógica y sobre Leibniz (1928), sobre el idealismo alemán (1929), sobre Hegel y su obra *Phänomenologie des Geistes* (1930-31), etc... En 1933 es nombrado Rector de la Universidad de Freiburg, y con esta ocasión, al tomar posesión, tuvo la desafortunada y circunstancial lección *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (SDU). Al cabo de dos semestres renunció Heidegger al Rectorado por haber depuesto los representantes del régimen entonces imperante — se comprende que hablamos del nacionalsocialismo — a un profesor judío contra la voluntad de Heidegger<sup>24</sup>, entre otras razones.

Terminada la guerra mundial Heidegger tuvo que abandonar la cá-

<sup>23</sup> Desgraciadamente no existe una biografía completa de Heidegger. Ni la queremos escribir ahora. Solamente apuntamos unos datos de su vida, particularmente aquéllos que son más desconocidos, sirviéndonos de las siguientes obras: R. MEILE, APHG, 2 (1945) 5-8; E. VIETTA, *Die Seinsfrage bei M. Heidegger* (Stuttgart, 1950), pp. 28-29; H. KNITTERMEYER, *Die Philosophie der Existenz* (Wien-Stuttgart, 1952). No hace todavía un decenio, en 1959, PAUL HÜHNERFELD ha publicado una especie de biografía de Heidegger que titula *In Sachen Heideggers*. No es muy grande la aportación histórico-científica de este libro. Además de tratar demasiado extensamente (pp. 87-114) y con algunos prejuicios la posición de Heidegger con el régimen de aquel tiempo, se pueden señalar algunos errores incluso históricos; por ejemplo, dice el autor que Heidegger fue enviado al colegio de los jesuitas en Konstanz (p. 21) y se da el caso de que en esta ciudad no había ningún colegio jesuita, ni tampoco hubo noviciado.

<sup>24</sup> Este dato nos llega de un discípulo suyo en aquellos años.

tedra por supuesta colaboración con el antiguo régimen nacionalsocialista y posteriormente sólo ha tenido algunos seminarios y algunas lecciones en la misma Universidad como profesor emérito.

En 1936 publicó Heidegger *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (EHD); en 1942 los comentarios a Hölderlin «Wie wenn am Feiertage» (EHD); en 1942 *Platonslehre von der Wahrheit* (PLW); en 1943 un epílogo a WM en su 4.<sup>a</sup> edición, muy importante para nosotros (NWM); en el año 1947 sale la célebre *Brief über den Humanismus* (BH); en 1949 una Introducción a WM en su 5.<sup>a</sup> edición (EWM); en 1950, *Holzwege*, que recoge algunos trabajos de Heidegger no publicados, y muy importantes (HW); en 1952, *Was heisst Denken?* (WHD); en 1953, la *Einführung in die Metaphysik* (EM), libro publicado en esta fecha, pero que contiene las lecciones que tuvo Heidegger en 1935, y que para nuestro estudio es una obra clave; en 1954, *Vorträge und Aufsätze* (VA), que recoge varios estudios de Heidegger, como, por ejemplo, *Die Frage nach der Technik, Überwindung der Metaphysik, Bauen Wohnen Denken, Das Ding*, etc. . . .; en 1955 aparece *Über die Linie*, como homenaje a E. Jünger, y que más tarde recibe el título *Zur Seinsfrage* (ZSF), y en este mismo año *Was ist das- die Philosophie?* (WPH); en 1957, *Der Satz vom Grund* (SVG), en el que se encuentran las lecciones que dio Heidegger en el curso 1955-56 y una conferencia que tuvo primero en Bremen y luego en Viena en 1956, con ligeras modificaciones; también en este año *Identität und Differenz* (ID) y el pequeño libro *Hebel, der Hausfreund* (HH); en 1959 *Unterwegs zur Sprache* (UZS), que recoge varias conferencias pronunciadas entre 1950 y 1958, y *Gelassenheit* (G), que nos da una alocución del año 1955 y un debate escrito ya en 1944. Con ocasión de cumplir Heidegger sus setenta años, el Ayuntamiento de Messkirch le nombró «Hijo predilecto» y entonces tuvo Heidegger una alocución que no se ha puesto en venta. En 1961 sale una voluminosa obra sobre Nietzsche en dos volúmenes *Nietzsche* (N), en 1962, *Die Frage nach der Technik* (FNT), un estudio interesante sobre Kant, así como el que publicó en 1963 titulado *Kantsthesen über das Sein* (KTS); también este año, 1963, *Die Kehre* juntamente con el trabajo sobre la técnica (T); en «Philosophisches Jahrbuch» se publica en 1964 una carta de Heidegger a Richardson (V), y, finalmente, en 1967, sale la obra *Wegmarken* (WMAR), que recoge varias obras de Heidegger, como WM, VWW, BH, etc., y algunas inéditas, como *Hegel die Griechen, Aus der letzten Marburger Vorlesung*, que datan respectivamente del 1958, 1939 y 1928. Esta última es una obra muy interesante, porque parece querer indicar nuestro autor con ella que a partir de WM hasta el presente siempre ha sostenido la misma línea filosófica, y, por lo tanto, es de gran valor para nosotros<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Éstas son las principales obras de Heidegger hasta ahora publicadas. También tiene algunas recensiones o breves artículos, por ejemplo, en PHJ, 25 (1912)

b) *Diversas interpretaciones de la obra de Heidegger*

Lo que Heidegger pretende y busca en todas sus obras es el «sentido del Ser» (SZ 14-15), o bien, como dice más repetidamente, lo que le preocupa es «la pregunta por el ser». Para ello, ya que el hombre es un ente que posee una cierta «comprensión del ser» (SZ 5) y por esta razón es «Dasein» (SZ 350), toda búsqueda por el ser debe empezar por ser una búsqueda del hombre, del ser del hombre, es decir, toda ontología requiere una previa ontología fundamental. Hasta ahora ha imperado el «olvido del ser» (SZ 4, 8), ya desde los presocráticos, y el hombre únicamente se ha mostrado solícito de los entes; muchas veces ha confundido el ser con el ente; sin embargo, es necesario tener muy presente de una manera clara la «diferencia ontológica» entre el ser y el ente, para que, desde el ente, el hombre pueda llegar, por medio de la nada como negación del ente, al ser, idea ya desarrollada a partir de VWG y muy acentuada posteriormente. En su más extensa obra, en SZ, Heidegger ha querido elaborar una «ontología fundamental» —llamada también «analítica existencial» y «hermenéutica del Dasein»— para poder llegar a determinar el ser del hombre, y termina SZ —la obra es incompleta— mostrando que el «tiempo» es el horizonte del ser.

Estas obras del primer período, principalmente SZ, KPM y WM, han sido muy diversamente interpretadas, como ya hemos insinuado anteriormente. Además de los someros juicios que hemos puesto de relieve más arriba, los comentadores de Heidegger, más común y seriamente, le han clasificado, filosóficamente hablando, como subjetivista, idealista, antropológico, nihilista, ateo y metafísico auténtico. Veámoslo en particular.

1) *Interpretación subjetivista*

Ya que el Dasein posee la «comprensión del ser» y siempre es «je meines», se puede decir que sólo se da la verdad cuando hay un Dasein; además, Heidegger sólo reconoce como determinaciones ontológicas y ónticas del mundo las que provienen únicamente y exclusivamente del sujeto humano<sup>26</sup>. Es verdad que Heidegger acentúa en gran manera el «proyecto» (Entwurf) del hombre, algo así como un *apriori* kantiano, mediante el cual el hombre da inteligibilidad a los entes. Así lo han

353-363, en «Literalische Rundschau für das katholische Deutschland», Freiburg i. Br. 39 (1913), etc..., que consideramos de menor importancia. Hay alguna interesante conferencia de Heidegger, como «Die Gefahr», que tuvo Heidegger en Bremen el año 1949 y que todavía no se ha publicado.

<sup>26</sup> M. CORVEZ, RT, 55 (1955) 580.

entendido Fischer<sup>27</sup>, Holz<sup>28</sup>, Levy<sup>29</sup>, Misch<sup>30</sup>, Passweg<sup>31</sup> y sobre todo Alfonso de Waelhens: «Pour Heidegger la vérité est dé-couverte par l'homme, en un sens absolument premier; l'homme ne retrouve pas une vérité déjà contenue dans les choses... L'homme découvre dans les choses, dans les existents bruts, une vérité, une intelligibilité, un être dont ils sont par eux-mêmes dépourvus et que le Dasein projette sur eux en vertu de sa nature»<sup>32</sup>. Pero no crea el lector, aclara de Waelhens, que esto sea el último grado del subjetivismo, puesto que la verdad promulgada por el Dasein «n'est aucunement le produit d'un décret arbitraire»<sup>33</sup>, sino que el Dasein establece la verdad según las leyes de su propia naturaleza y estructura, idéntica en todo Dasein y que, por tanto, da una validez universal a la verdad<sup>34</sup> y de ahí que de Waelhens concluya: «le structure de l'existence humaine détermine et contient toutes les questions et toutes les réponses que l'homme est à même de se poser ou de se donner légitement... La transcendance telle qu'elle fonctionne est le fondement, le Grund suprême de l'existence humaine en même temps de la compréhension de l'être des existents que cette existence possède»<sup>35</sup>.

No todos los autores están de acuerdo, naturalmente, con esta manera de interpretar SZ, especialmente porque el mismo Heidegger ha escrito posteriormente «Dieser Entwurf schafft nicht das Sein» (BH 84) y, además, «Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst» (BH 84). Así muchos autores habían entendido ya anteriormente SZ, por ejemplo, en 1929, Hofmann<sup>36</sup>.

De esta interpretación transcendental o kantiana del pensamiento de Heidegger a la idealista no había más que un paso, y éste ha sido dado por muchos autores.

## 2) *Innterpretación idealista e interpretación realista*

Así como de Kant a Hegel se dio el paso por medio de Fichte, también de la interpretación transcendental a la idealista. Si el Dasein «proyecta» la inteligibilidad a los entes, como no se muestra que la

<sup>27</sup> A. FISCHER, *Die Existenzphilosophie Martin Heideggers* (Leipzig, 1935), p. 10.

<sup>28</sup> H. H. HOLZ, *DZPH* 2 (1954) 745.

<sup>29</sup> H. LEVY, *L*, 21 (1932) 23.

<sup>30</sup> G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (Leipzig, 1931), p. 218.

<sup>31</sup> S. PASSWEG, *Phänomenologie und Ontologie* (Zürich, 1939), p. 191.

<sup>32</sup> A. DE WAELEHENS, *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1948), 3<sup>ed.</sup>, pp. 103-104.

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 107.

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 272.

<sup>35</sup> *Ib.*; nosotros creemos que hoy de Waelhens no suscribiría muchas de sus afirmaciones contenidas en este libro.

<sup>36</sup> P. HOFMANN, *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft* (Berlín, 1929), p. 7. Cf. también, en este mismo sentido, J. B. LOTZ, *AUHI*, 19 (1956) 7-8; E. LEVINAS, *En découvrant l'existence* (Paris, 1949), p. 96.

estructura del hombre es igual en todos, ni que «quien proyecta en el proyecto» sea el ser, nos quedamos en una inmanencia<sup>37</sup> o en un subjetivismo idealista, muy cercano al idealismo absoluto. Pues sólo hay verdad si existe un Dasein, y el mundo sólo adquiere sentido por el Dasein; el ente es una esencia «sin-sentido», sólo tiene el sentido que el hombre le da; ni podemos apoyarnos en un orden estable en sí del ente, sino únicamente en el que nosotros le hacemos encontrar. El mismo Heidegger facilita esta interpretación sobre todo con sus primeras afirmaciones sobre el «proyecto».

A esta no rara opinión en autores de solvencia<sup>38</sup>, otros muchos autores no menos solventes en filosofía oponen la sentencia contraria. Así Mazzantini afirma que «si tratta perciò nella filosofia di Heidegger, a differenza che quella di Husserl, di un vero e proprio realismo»<sup>39</sup>, y por esto dice H. Barth: «Darin weicht der Idealismus von dieser Ontologie ab»<sup>40</sup>. El mismo Gabriel Marcel, en una de sus más interesantes obras<sup>41</sup> afirma que Heidegger ha mostrado de manera bien patente que es absurdo pensar en un solipsismo idealista y empezar preguntándose si el mundo existe o no existe.

Un autor que ha estudiado mucho las obras de Heidegger, Jean Wahl, sostiene repetidamente que Heidegger oscila entre el idealismo y el realismo<sup>42</sup>, que Heidegger quiere sin duda superar la antinomia idealismo-realismo, aunque muchas veces se ve forzado «soit d'être réaliste, sot d'être idealiste»<sup>43</sup>, y que en el pensamiento de Heidegger hay una ambigüedad en este punto<sup>44</sup>, y que, por lo menos en SZ, ni en HW, la supera del todo<sup>45</sup>.

Heidegger, en SZ — obra a la que se remiten generalmente estos autores para mostrar el idealismo heideggeriano — ha escrito que «Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält» (SZ 52-53), y que sus determinaciones deben entenderse en el «apriori» «In-der-Welt-Sein», un «existencial» del Dasein. Primeramente se nos da un ente, la naturaleza humana, que, «wenn es überhaupt "ist", dann gehört es einzig dem Seienden zu, das erkennt» (SZ 60), pues «erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins» y se

<sup>37</sup> CHR. ERTEL, PHJ, 51 (1938) 11; E. SPIESS, APHS, 1 (1944) 46 y 52.

<sup>38</sup> J. L. L. ARANGUREN, CH, 96 (1957) 269; A. DELP, *Tragische Existenz* (Freiburg, i. Br., 1935), pp. 57 y 81; G. KRÄNZLIN, *Existenzphilosophie und Panhumanismus*, Schlehdorf am Kochelsee-Obb., 1950, p. 85; G. KRÜGER, *Grundfragen der Philosophie* (Frankfurt a. M., 1958), p. 215.

<sup>39</sup> C. MAZZANTINI, RFN, 27 (1935) 15.

<sup>40</sup> H. BARTH, ZWZ, 7 (1929) 539.

<sup>41</sup> G. MARCEL, *L'Homme problématique* (Paris, 1955), pp. 141-42.

<sup>42</sup> J. WAHL, *Les philosophies de l'existence* (Paris, 1954), p. 96.

<sup>43</sup> Id., *Esquisse pour une petite histoire de l'existentialisme* (Paris, 1949), p. 47.

<sup>44</sup> Id., *La Pensée de l'existence* (Paris, 1951), p. 271.

<sup>45</sup> Id., *La Pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin* (Paris, 1952), p. 78. No se puede negar que Heidegger muchas veces se presta a esta ambigüedad.

funda en un «Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesentlich konstituiert» (SZ 61), de manera que la pregunta si existe el mundo y si su existencia puede ser demostrada, es un sin-sentido para el Dasein (SZ 202); el gran escándalo de la filosofía no consiste en buscar un argumento para probar la existencia del mundo exterior, sino que es más bien la esperanza de esta demostración (SZ 205).

### 3) Interpretación existencialista-antropológica

Todavía con muchísima más frecuencia se ha dicho y repetido que Heidegger es el «fundador» y «padre» del existencialismo<sup>46</sup>, puesto que, invirtiendo la orientación y la problemática de Kierkegaard, se ha quedado en la sola existencia humana<sup>47</sup> y así el problema del «ser» se reduce al problema del hombre<sup>48</sup>, y de ninguna manera es posible construir una metafísica, porque el «ser» que persigue Heidegger es el «ser autoconsciente», el hombre<sup>49</sup>. Muchos otros autores piensan de este mismo modo, por ejemplo, H. Kuhn<sup>50</sup>, E. Levinas<sup>51</sup>, Paci<sup>52</sup>, L. Pareyson<sup>53</sup>, etc.

Naturalmente, si Heidegger sólo pregunta y responde «qué es el hombre», su filosofar no puede en manera alguna llamarse «Seinsphilosophie», u «Ontologie», ni siquiera puede decirse que busque, como Husserl, una «Wesensphilosophie». Por consiguiente, podría muy bien acusarse a Heidegger de pretender y darnos únicamente una antropología, como muy bien ha escrito Roquer: «sólo nos interesa contrastar que la metafísica de la existencia humana, en cuanto condición de toda metafísica posible, sólo resulta fundamentalmente alejada de toda antropología filosófica, supuesta una miopía teórica grave»<sup>54</sup>. Si el ente hombre es la situación fundamental de toda filosofía, este ente es el objeto de su propia filosofía, y, en consecuencia, la filosofía se convierte en una antropología filosófica que intenta solamente llegar a una doctrina coherente sobre la esencia del hombre<sup>55</sup>.

También estos autores se refieren casi exclusivamente a la principal

<sup>46</sup> D. BRINKMANN, ACNAF (1949), t. II, p. 1.348.

<sup>47</sup> C. FABRO, *Il significato dell'esistenzialismo*, en: *Esistenzialismo* (Roma, 1947), p. 17.

<sup>48</sup> A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, RFI, 4 (1945) 260.

<sup>49</sup> S. BUCCERI, RFN, 38 (1946) 59; cf. *ib.*, pp. 51, 150.

<sup>50</sup> H. KUHN, AFPH, 4 (1952) 260.

<sup>51</sup> E. LEVINAS, en: J. WAHL, *Esquisse pour une petite histoire de l'existentialisme* (Paris, 1949), pp. 69 y 71.

<sup>52</sup> E. PACI, *L'esistenzialismo* (Padova, 1943), p. 58.

<sup>53</sup> L. PAREYSON, *La filosofia della esistenza e C. Jaspers* (Napoli, 1940), pp. v-vi.

<sup>54</sup> R. ROQUER, CO, 1 (1956) 92.

<sup>55</sup> H. BARTHE, NSR, 22 (1929) 914. Cf. también en este mismo sentido: H. BENTZ, ACNAF (Mendoza, 1949), t. I, p. 364; CHR. ERTZEL, PHJ, 51 (1938) 16; A. GUGGENBERGER, *Der Menschegeist und das Sein*, Krailing von (München, 1942), p. 101.

obra de Heidegger, *Sein und Zeit*; en ella — en sus 435 páginas, y no es una obra completa — el concepto fundamental de Heidegger es el *Dasein*, y él mismo afirma que sólo pretende construir una «analítica de la existencia humana». Y aun en otras obras posteriores es incontestable que su pensamiento entra de lleno en la problemática existencial.

Sin embargo, otros muchos autores<sup>56</sup> han negado abierta y rotundamente el carácter existencialístico y antropológico del pensamiento heideggeriano. Es verdad que Heidegger ha tratado extensamente de la existencia humana, del hombre, pero siempre es con la mira puesta en la cuestión del «ser»; ya en *SZ* escribe Heidegger que no pretende en manera alguna escribir una antropología cerrada, sino descubrir el ser del *Dasein* para que le conduzca al «ser» (*SZ* 45-50). La misma obra *SZ* no quiere ser sino una parte, una introducción, una preparación a la problemática última que le preocupa, que persigue: la «*Sein-sfrage*». El mismo Heidegger en *BH* ha rechazado el epíteto de «existencialista», así como en una carta dirigida a la *Société Française de Philosophie*.

#### 4) Interpretación nihilista

Heidegger no trata únicamente, casi en exclusiva del *Dasein* del ser del *Dasein*, sino que recalca muy frecuentemente el carácter finito del *Dasein*, su carácter limitado, temporal, contingente. Hojeando, por ejemplo, *SZ*, fácilmente pueden encontrarse expresiones que nos producen una impresión pesimista del hombre. Heidegger en *SZ* quiere darnos una fenomenología del hombre, y así nos dice que el hombre «está lanzado» al mundo, sin saber, por tanto, de dónde viene; su meta es la muerte: es un «*Sein zum Tode*»; en sus más íntimas entrañas lleva inherente una culpabilidad de la que no puede deshacerse. Y nada digamos de *WM*, donde describe Heidegger el *Dasein* como el «estar suspendido dentro de la nada» — «*Das Hineingehaltenheit in das Nichts*» —, y esta nada sólo se descubre a través de la «angustia» (*Angst*).

Por todo ello, la mayor parte de autores le ha tachado de pesimista<sup>57</sup>, le han considerado el filósofo de la finitud<sup>58</sup>, de la muer-

<sup>56</sup> G. MORRA, *GCFI*, 32 (1953) 363; A. DIEMER, *ZPHF*, 5 (1950-51) 550; J. B. LOTZ, *Existenzphilosophie und Christentum* (München, 1958), 4. Aufl., p. 16; id., *APHI* (Paris, 1956) (19, cahier 1) p. 10; P. HOFMANN, *Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft* (Berlin, 1929), p. 55; A. DE WAELEHENS, *La philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1948), 3 éd., p. 10, nota 2.

<sup>57</sup> N. BOBBIO, *AF*, 6 (1941) 325; S. BUCCERI, *RFN*, 38 (1946) 139; J. HOMMES, *Krise der Freiheit* (Regensburg, 1958), p. 193; G. MENDE, o. c., p. 118; PASTORE, *La volontà dell'assurdo* (Milano, 1948), p. 65.

<sup>58</sup> J. FRAGATA, *RPF*, 8 (1952) 442; W. HELLEBRAND, *JZ*, 4,38 (1949) 5; E. PACI (*Introduzione alla traduzione di WM*) (Milano, 1946, pp. 5 y 39; F. J. VON RINTZEN, *Philosophie der Endlichkeit* (Meisenheim-Glan, 1951), pp. 273 y 307.

te<sup>59</sup> y su doctrina ha sido juzgada como un abierto y claro «nihilismo»<sup>60</sup>.

Tampoco han faltado voces que salieran en defensa de Heidegger, y, por cierto, apoyándose en sus mismas obras y con los mismos textos que exhiben sus adversarios. Es verdad que Heidegger habla con insistencia de la «nada», pero es que «la nada es el velo del ser» — «das Nichts ist der Schleier des Seins» —, es aquello tras lo cual se halla el ser, es como su primera manifestación. Ciertamente, Heidegger en la búsqueda del ser pasa por la nada<sup>62</sup>. No se puede negar, esto también se debe aceptar, un cierto matiz nihilístico en sus primeras obras, que dan pie a una impresión de nihilismo. En nuestro estudio nos ocuparemos más extensamente de este punto, y veremos como en la misma apología de la «nada» *Was ist Metaphysik?*, la «nada» es lo opuesto al ente y se identifica con el «ser».

### 5) ¿Interpretación atea? ¿Interpretación teísta?

Situado el hombre en la nada de su origen y de su fin, con la nada del mundo — si hacemos caso a los autores de la interpretación idealista — y de las cosas, solo consigo mismo, no puede el hombre elevarse hasta Dios: éste le es inaccesible. ¿Cómo puede, pobre hombre, sin cosas y sin mundo — con «nada» —, llegar hasta Dios?

El problema religioso en Heidegger ha sido tratado con mucha frecuencia en artículos de revistas o en breves opúsculos, y casi siempre de forma indirecta, por razón de otro tema, de otra cuestión de la problemática heideggeriana; tanto es así que no puede decirse que exista una obra seria, bien documentada y profunda sobre este punto de su religiosidad o irreligiosidad. Presentamos a continuación distintos aspectos de esta múltiple interpretación de Heidegger.

#### a) Heidegger es gnóstico

En primer lugar, Heidegger ha sido considerado un gnóstico<sup>63</sup>, por la situación en que pone el hombre, por la manera misteriosa en que

<sup>59</sup> L. PAREYSON, *La filosofía esistenziale e C. Jaspers* (Nápoli, 1940), p. 265, nota.

<sup>60</sup> M. BROB, *PRI*, 1 (1947) 17; A. CASTRO, *DIA* (Tlalpan, 1949), Junio, p. 81; M. CRUZ H., *RFI*, 8 (1949) 265; L. GABRIEL, *Existenzphilosophie* (Wien, 1951), pp. 133-134; F. HEINEMANN, *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* (Stuttgart, 1954), p. 105; H. DE LUBAC, o. c., p. 110; N. PETRUZZELLI, *Filosofia dell'arte* (Roma, 1947), p. 75; H. PFEIL, *Existenzialistische Philosophie* (Paderborn, 1950), p. 84; Id., *Grundfragen im Denken der Gegenwart* (Paderborn, 1949), pp. 19 y 117; E. W. PLATZECK, *RET* (1946), 6, p. 452; L. DE RUGGIERO, *L'esistenzialismo* (Bari, 1954, 5.ª ed.), pp. 25-27.

<sup>61</sup> WM (Nachwort), p. 51.

<sup>62</sup> W. BIEMEL, *STD*, 24 (1949) 120; F. J. BRECHT, *W*, 4, 76 (1949) 11; J. FLÜGGE, *K*, 5, 1 (1953) 8; N. PICARD, *APARST* (Roma, 1949), p. 70.

<sup>63</sup> F. HEINEMANN, *ZPHF*, 5 (1950) 4; E. PITA, *CF*, 23 (1950) 3.

habla sobre el ser, por el conocimiento no discursivo ni razonado en que presenta el problema del ser y por la forma intrincada en que habla de Dios y de los dioses. No hace muchos años salió un libro que sostiene de manera clara y evidente este carácter gnóstico de Heidegger: «Ernst der geniale Gnostiker unserer Zeit, Heidegger, hat das Problem unter dem Titel "Fundamentalontologie" durchdacht»<sup>64</sup>, pues para este autor el gnosticismo no es otra cosa que buscar el dominio sobre el ser: «Gnosis will Herrschaft über das Sein; um sich des Seins zu bemächtigen, konstruiert der Gnostiker sein System»<sup>65</sup>. Naturalmente, hay otros muchos intérpretes de Heidegger, que ya desde un principio, no aceptaron esta acusación contra Heidegger, y así, por ejemplo, Scherer, afirma claramente que el prejuicio de llamar a Heidegger «gnóstico» es falso<sup>66</sup>.

#### b) *Heidegger es la secularización de Kierkegaard*

Otros muchos autores han visto en Heidegger una «secularización» del pensamiento cristiano de Kierkegaard, y, en general, del enfoque de la «philosophia perennis».

El filósofo danés procuró por todos los medios despertar a sus conciudadanos del cristianismo inauténtico de su tiempo, principalmente en Dinamarca. El verdadero hombre, según Kierkegaard, es el cristiano, y su gran tarea es trabajar para que todo cristiano acepte la gran dificultad de ser cristiano.

Por su parte, Heidegger, coloca al hombre en la sola búsqueda del ser, y, además, parece «citar» a Kierkegaard en muchas de sus expresiones y conceptos; piénsese, por ejemplo, en los términos y conceptos de «Angst», «Schuld», «Eigentlichkeit» y «Uneigentlichkeit», etc... Pero Heidegger usa éstos sin hacer referencia al cristianismo, ni a la religión en general; más aún: nos avisa que estas sus expresiones no tienen ninguna intención religiosa. Parece, pues, que tenga razón Llambías de Azevedo quien, en expresión muy gráfica, dice que «Heidegger ha desollado al hombre de su piel teológica»<sup>67</sup>, y Doz afirma que el concepto kierkegaardino de «culpa» en Heidegger es una falsificación, una laicificación, una secularización de la doctrina cristiana del pecado original<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> E. VOEGELIN, *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (München, 1959), p. 57.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>66</sup> R. SCHERER, *WUW*, 4 (1949) 684.

<sup>67</sup> LLAMBÍAS DE AZEVEDO, *CF*, 21 (1950) 9.

<sup>68</sup> ANDRÉ DOZ, *RMM*, 63 (1956) 166. También H. PFEIL, *Massenmenschentum, Existenzialismus und Christianismus* (Würzburg, 1950), p. 7.

c) *Heidegger es ateo*

Ha habido otros muchos autores y comentaristas, intérpretes y estudiosos del filosofar de nuestro autor que han dicho que Heidegger es ateo, «horriblemente ateo», no sólo por la sencilla razón de que «en toda la obra de Heidegger nunca aparece el nombre de Dios» — lo cual es ciertamente falso —, sino más bien por su concepción de los entes autosuficientes, que no necesitan ponerse el problema de Dios y porque no habla, ni traza el camino o los caminos que puedan conducir a Dios <sup>69</sup>.

No obstante, no todos coinciden en estas graves afirmaciones sobre el ateísmo de Heidegger. Sepich es más parco y ve en Heidegger sólo un «indiferentismo», en cuanto no afirma ni niega nada sobre la existencia de Dios <sup>70</sup>, así como Steinbüchel: puesto que el Dasein tiene ante sí sus posibilidades, que forman su transcendencia hacia nuevas propias maneras de ser, la transcendencia de Dios desaparece, la transcendencia del Dasein es una transcendencia atea, no en el sentido de la negación de Dios, sino en la no afirmación de Dios: es un ateísmo negativo <sup>71</sup>.

Naturalmente, no todos los críticos de Heidegger están conformes con estos juicios negativos de Heidegger sobre la cuestión de Dios y algunos lo afirman bien claramente: «Von einem Atheismus oder Indifferentismus kann hier keine Rede sein» <sup>72</sup>, y Knittermeyer afirma que llamar a Heidegger ateo es «precipitarse demasiado» <sup>73</sup>, mientras que T. Barth dice, con cierto equívoco, que el existencialismo alemán está situado «zwischen dem religiös christlichen und areligiös atheistischen Existenzialismus. Seine bedeutendsten Sprecher sind M. Heidegger und K. Jaspers» <sup>74</sup>, pues no sabemos cuál de los dos sostiene el primero y el segundo existencialismo.

<sup>69</sup> Muchos son los autores que han colocado a Heidegger la etiqueta de ateo: E. MOUNIER, *Introduction aux Existentialismes* (Paris, 1947), p. 12; L. PAREYSON, *El existencialismo* (Buenos Aires, 1949), p. 28; Id., *Studi sull'esistenzialismo* (Firenze, 1943) pp. 173-174; H. PFEIL, *Der Mensch im Denken der Zeit* (Paderborn, 1938), p. 102; Id., *Grundfragen der Philosophie im Denken der Gegenwart* (Paderborn, 1949), p. 24; Q. ESTOP, *Las teorías existencialistas ante la razón y la conciencia*, (Barcelona, 1948), p. 25; F. SCHULZE, *Existenzphilosophie*, en: *Ev.-Lut. Kirchenzeitung*, 3 (München, 1949) 157.

<sup>70</sup> J. R. SEPICH, *H*, 4 (1954) 106.

<sup>71</sup> T. STEINBÜCHEL, *Existenzialismus und christliche Ethos* (Heidelberg, 1948), pp. 30, 31 y 38.

<sup>72</sup> E. CORETH, *WUW*, 9 (1954) 112.

<sup>73</sup> H. KNITTERMEYER, *Die Philosophie der Existenz* (Wien-Stuttgart, 1952), p. 311.

<sup>74</sup> T. BARTH, *PHJ*, 58 (1948) 75.

d) *Heidegger es «demasiado religioso»*

Es el reverso de la medalla. Löwith ve a Heidegger no muy alejado del religioso Kierkegaard<sup>76</sup> y Gabriel considera la misma «nada» heideggeriana «una categoría religiosa»<sup>76</sup>; Paci considera la posición Heidegger como un «atteggiamento quasi religioso», y precisamente en la posición heideggeriana rigurosamente inmanentista «se revela su filosofía con una visión de carácter religioso»<sup>77</sup>. Más aún: un pensador tan bien conceptualizado como N. Hartmann escribía a Raymond Vancourt que Heidegger era «demasiado homo religiosus»: «Le falta serenidad filosófica... Es demasiado "homo religiosus", tembloroso por la salud de un alma, para poder ser un filósofo; está demasiado atado a Kierkegaard para poder pertenecer a la gran línea filosófica que va desde Platón hasta Kant pasando por Descartes»<sup>78</sup>. Vietta, con todo, es más parco y escribe: «Der eine — Heidegger — indem er durch die begriffliche Arbeit der Philosophie den Weg zu dem religiösen Ursprung des Menschen gewiesen hat, ohne diesen Ursprung zu benennen»<sup>79</sup>.

e) *Luteranismo de Heidegger*

Muchos otros autores ven en Heidegger un «talante religioso luterano» — en feliz expresión de Aranguren<sup>80</sup>, no únicamente por las expresiones que revelan una concepción y un motivo protestante, luterano en concreto — como su concepto de «culpa», de «angustia», su referencia a la expresión paulina: «¿se decidirá de una vez la teología cristiana a tomar de verdad la filosofía como una estulticia?», sino también y principalmente por la dificultad que aparece en Heidegger de admitir una teología natural que permita llegar al conocimiento y demostración de la existencia de Dios.

f) *Autodefensa de Heidegger*

Sin embargo, Heidegger se ha defendido de manera particular contra la acusación de ateísmo, y, en general, podemos decir, contra la acusación de indiferentismo. En la «Carta sobre el humanismo» escribe:

<sup>76</sup> K. LÖWITH, DNR, 62 (1951) 73.

<sup>76</sup> L. GABRIEL, *Existenzphilosophie* (Wien, 1951), p. 305.

<sup>77</sup> E. PACI, *Introduzione alla traduzione di «Was ist Metaphysik?»* (Milano, 1946), p. 39.

<sup>78</sup> Se puede leer en: J. R. SEPICH, H, 4 (1954) 23-24, citado de: R. Vancourt, traductor de la obra de N. Hartmann *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*.

<sup>79</sup> E. VIETTA, *Theologie ohne Gott* (Zürich, 1946), p. 53.

<sup>80</sup> J. J. L. ARANGUREN, *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia* (Madrid, 2.ª ed., 1957), p. 92; F. HANSEN-LÖVE, WUW, 4 (1949) 223; H. SCHREY, *Die Bedeutung der Philosophie Heideggers für die Theologie*, en: *M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*; A. PELLEGRINO, *Hölderlin* (Firenze, 1956), p. 241.

«Weil auf Nietzsches Wort von "Tod Gottes" hingewiesen wird, erklärt man ein solches Tun für Atheismus. Denn was ist "logischer" als dies, dass derjenige, der den Tod "Gottes" erfahren hat, ein Gott-loser ist?»<sup>81</sup>. Más adelante, en la misma «Carta sobre el humanismo», se refiere a un escrito suyo del año 1929, «Sobre la esencia del fundamento», donde escribió ya entonces: «Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden<sup>82</sup>, y parece señalar, allí mismo, el camino que es necesario recorrer para que su filosofar pueda algún día llegar a Dios: «Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens der Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort "Got" nennen soll»<sup>83</sup>.

Sobre este importante punto podemos aportar alguna precisión más y de fuente autorizada por el testimonio del Rdo. P. Juan B. Lotz, S. I., quien escribió después de una conversación con el mismo Heidegger: «De cette conversation il ressort en effet que Heidegger ne veut absolument pas enfermer la philosophie de l'Être dans les limites d'une analyse des phénomènes. Cette analyse, comme aussi, selon lui, l'analogie et la démonstration métaphysique discursive, relève uniquement du domaine de l'Êtant, ou de l'Oontologie; c'est pourquoi Heidegger voudrait aussi ne pas parler de l'analogie de l'Être, mais seulement de l'analogie de l'Êtant, Dieu même étant mis au nombre des Êtants. Par contre, l'ontologie fondamentale, elle s'occupe du dévoilement de l'être, usant une méthode absolument originale, appropriée à l'incomparabilité de l'Être. Cette méthode dépasse et enveloppe à la fois des trois moments méthodologiques qui viennent d'être nommés... Il semble que cette manière de voir, loin d'exclure une rencontre philosophique de Dieu, tente plutôt à la fonder»<sup>84</sup>. Según este testimonio, y por lo tanto, según la afirmación del mismo Heidegger, su filosofar no excluye unos caminos que puedan conducir a Dios, puesto que, por una parte, admitiendo la analogía y el mismo discurso metafísico, por éstos se puede llegar a Dios, aunque sea concebido a la manera de un ente, y, por otra parte — y esto nos parece todavía más prometedor — su metafísica fundamental, en el dominio del Ser y no del ente, tiene un método propio que «supera e incluye» aquellas sendas que puedan llevar a un camino hacia Dios. Bien es verdad, con todo, que Heidegger parece no haber llegado a este camino y nos está todavía buscando estas sendas. En sus obras publicadas, y en la misma afirmación suya que hemos citado más arriba, no puede menos de preverse una cierta dificultad,

<sup>81</sup> BH, p. 96.

<sup>82</sup> BH, p. 101, y también VWG, p. 28, nota 1.

<sup>83</sup> BH, p. 102.

<sup>84</sup> J. B. Lotz, APhi, 19,2 (1956) 18.

sobre todo la de reducir de una forma u otra Dios a un ente; dificultad que también expone el mismo P. Lotz <sup>85</sup>.

### 6) Interpretación antológica

Una de las interpretaciones sobre Heidegger — ons atreveríamos a decir la que merece mayor consideración — es la que denominamos «interpretación ontológica» — y que también podríamos llamar, con toda autenticidad, «metafísica», ya que sostiene que Heidegger no busca otra cosa que el Ser; es la «Seinsfrage» lo que le preocupa; él quiere fundamentar la metafísica, no una metafísica que trate sólo del ente, como hasta ahora venía haciendo, olvidando el Ser — la «Seinsvergessenheit» —, sino una metafísica que ponga sobre el tapete y descubra el «sentido del ser», la cuestión del ser, en una palabra que sea de verdad una «ontología». No es necesario mostrar como Heidegger dice una y mil veces que éste es su intento. Desde SZ hasta sus últimas publicaciones, en cartas y artículos, en conferencias y seminarios, no se ha cansado de afirmar hasta la saciedad que su meta es el ser.

Se pueden citar muchos autores que defienden esta interpretación del «opus heideggeriano», aunque la mayor parte de ellos no sean discípulos suyos, ni profesan sus teorías. Así, Carlini <sup>86</sup>, Hofmann <sup>87</sup>, Karl Rahner <sup>88</sup>, y muchísimos otros. M. Cruz Hernández dice que Heidegger abre un nuevo camino a la metafísica: «el punto de partida de su analítica de la existencia y el planteamiento del problema del sentido del ser, abren un nuevo y decisivo ciclo a la especulación filosófica, en lo que ésta es esencialmente, metafísica <sup>89</sup>. J. D. García Bacca escribe que Heidegger, «no hace metafísica, sino ontología» <sup>90</sup>; más adelante nos ocuparemos de esta distinción.

Aunque A. de Waelhens escriba que la analítica existencial es de tal naturaleza que hace imposible toda posición del problema del ser en general» <sup>91</sup>, implícitamente reconoce que el intento heideggeriano, por lo menos, es ontológico.

Y realmente, siguiendo a García Bassa, son muchos más numerosos los testimonios de los autores que consideran a Heidegger como «ontólogo», que califican su pensar de verdadera ontología, aun admitiendo el carácter existencial de su investigación, por lo menos, de sus co-

<sup>85</sup> J. B. LOTZ, APHI, 19,2 (1956) 19.

<sup>86</sup> A. CARLINI, *Il problema della filosofia oggi* (Milano, 1953), p. 346.

<sup>87</sup> P. HOFMANN, o. c., p. 15.

<sup>88</sup> K. RAHNER, RSR, 30 (1940) 156. Consideramos autor de este artículo al P. Karl Rahner, y no al P. Hugo Rahner, como pone la revista citada, porque nos consta de fuente cierta que el verdadero autor de este artículo es Karl Rahner y no Hugo Rahner, aunque, por equivocación no conste.

<sup>89</sup> M. CRUZ H., BUG (Granada, 1946), p. 95.

<sup>90</sup> J. D. GARCÍA BACCA, o. c., p. 222.

<sup>91</sup> A. DE WAELEHENS, *La philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1946), 3 éd., p. 302.

mienzos. Entre otros podemos ver a Heinemann<sup>92</sup>, Birault<sup>93</sup>, Brecht, quien claramente afirma: «Nicht der Mensch, sondern das Sein ist das Zentrale»<sup>94</sup>, Bröcker<sup>95</sup>, Chiodi, quien dice que «il problema fondamentale di Heidegger è il problema dell'essere»<sup>96</sup>, Alves de Campos, quien a su vez escribe que Heidegger y Sartre «intentam constituir, a partir dema análise, uma filosofia do Ser ou seja uma Ontologia»<sup>97</sup>; Grassi escribe: «Il centro della ricerca di Heidegger è così una conoscenza dell'essere come Essere»<sup>98</sup>, y Macquarrie por su parte afirma: «Strictly speaking, it might be said that Heidegger is not so much an existentialist as an ontologist»<sup>99</sup>. No queremos, en estos momentos, extendernos más en este sentido<sup>100</sup>, pero tampoco queremos terminar esta parte de exposición de las diversas interpretaciones del filosofar heideggeriano, sin hacer constar, que también hay voces disconformes con esta interpretación «ontológica». No únicamente los que atribuyen a Heidegger un idealismo, o bien le acusan de ateo o nihilista niegan el intento ontológico de Heidegger, sino que también otros muchos autores abundan en esta opinión y afirman, por ejemplo, que Heidegger nunca ha querido pasar de «la fenomenología a la ontología»<sup>101</sup>.

## 2. UN PROBLEMA FUNDAMENTAL EN EL FILOSOFAR DE HEIDEGGER

### a) *Laberinto de opiniones*

Ante este verdadero «laberinto» de opiniones, interpretaciones y críticas, muchas de ellas contradictorias — como hemos señalado más arriba —, al escoger un tema para estudiar de una manera seria y científica el filosofar de Heidegger, no es tarea fácil. El campo que ofrece este autor al investigador y al estudioso es inmenso. Su importancia e influencia es muy notable. Con la grave

<sup>92</sup> F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie* (Leipzig, 1929), p. 376.

<sup>93</sup> H. BIRAULT, RMM, 56 (1951) 74.

<sup>94</sup> F. J. BRECHT, *M. Heidegger und die Frage nach dem Sein*, en: W (Stuttgart, 1949) (4,76), p. 11.

<sup>95</sup> W. BRÖCKER, ACNAF, 2 (1949), 999.

<sup>96</sup> P. CHIODI, *L'esistenzialismo di Heidegger* (Torino, 1947), pp. 13, 15, 20 y 25.

<sup>97</sup> A. ALVES DE CAMPOS, ACNF (Braga, 1955), p. 148.

<sup>98</sup> E. GRASSI, GCFI, 11 (Roma, 1930) 296.

<sup>99</sup> J. MACQUARRIE, *An existentialist theology* (London, 1955), pp. 29-30.

<sup>100</sup> Cf. J. HOMMES, *Zwiespältiges Dasein* (Freiburg i. Br., 1953), p. 1; ídem, *Krise der Freiheit* (Regensburg, 1958), p. 200; W. KROUG, *Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Problem des Könnens und der Liebe*, Meisenheim-Wien, ZPHF, (1953) 399; J. B. LORTZ, APFI, 19,2 (1956) 3-4.

<sup>101</sup> J. CUISENIER, LN, 3 (1946) 136.

particularidad de que sobre él se ha escrito muchísimo, y de que, por tanto, difícilmente se puede encontrar un tema centrado en el pensamiento heideggeriano que no haya sido anteriormente considerado. Es verdad que existen pocas obras sistemáticas del filosofar de nuestro autor. Una de las mejores, con todo, es el libro de A. de Waelhens «La philosophie de Martin Heidegger», a la que nos hemos referido varias veces, y, sin embargo, esta obra es incompleta, es parcial, ya que, incluso en posteriores ediciones, no tiene en cuenta publicaciones y obras de Heidegger, que salieron a la luz pública después del año 1945.

La riqueza temática de este filósofo alemán incita al investigador a tratar temas muy diversos y todos ellos muy interesantes. Teniendo presente el ámbito y los límites, necesariamente reducidos de este trabajo, en las presentes condiciones, se podía elegir, por ejemplo, el estudio de la verdad en Heidegger, muy importante y casi decisivo para poder juzgar toda su obra con fundamento. Aunque no pueda decirse absolutamente que su traducción del término «verdad» por «Unverborgenheit» sea algo completamente original y nueva <sup>102</sup>, sí se puede afirmar que a él se debe la divulgación y la casi general aceptación de este término, y, además, la obra de Heidegger penetra muy profundamente en la consideración de la verdad, particularmente en su comparación con el ser, aunque quizá acentúa demasiado la verdad por él llamada «ante-predicativa». Con la consideración de la verdad en Heidegger podría iluminarse tal vez definitivamente su idealismo o su realismo, no muy claro, según sus intérpretes, como hemos visto.

El tema «Dios en la filosofía de Heidegger» también ofrece buen campo de investigación y de trabajo científico, y es decisivo para un pensador cristiano. No hay duda de que Dios ocupa, conscientemente o no, en fondo de las inquisiciones de los filósofos de la época moderna y contemporánea, incluso en los mismos negadores de Dios, en Nietzsche o Sartre.

Dadas las interpretaciones de Heidegger a lo largo de toda su obra de los más célebres poetas y de los muchísimos términos in-

<sup>102</sup> Ortega y Gasset se anticipó a Heidegger en esa traducción, pues ya en 1914 escribía: «Por esto su nombre griego significó originariamente lo mismo que después apocalipsis, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar un velo o cubridor», en: *Obras completas* (Madrid, 1947-1948), vol. 1, p. 358.

ventados y acuñados por primera vez por este autor, y, sobre todo, la importancia que concede cada vez más al lenguaje, a la poesía y a los poetas, estudiar las relaciones y la esencia de la filosofía, por una parte, y del lenguaje, por otra — «el lenguaje es la casa del ser» —<sup>103</sup>, sería también un tema muy interesante. No sin razón trató de ello el mismo Ortega en un artículo publicado en Alemania<sup>104</sup>.

Éstos y muchos otros temas podían ser tomados en consideración sobre el filosofar heideggeriano en nuestro trabajo. Sin negar que toda pregunta metafísica abarca íntegramente la problemática metafísica, como dice el mismo Heidegger<sup>105</sup>, tememos correr el peligro de ser demasiado unilaterales, y, especialmente, que fuera un trabajo incompleto por esencia, por la sencilla razón de que Heidegger todavía no ha dicho su última palabra, y quizás hoy manifestaríamos unas ideas y unos juicios sobre él que, poco después, tendríamos que rectificar, al aparecer una nueva obra suya, como se ha dado en más de una ocasión.

Teniendo en cuenta esta dificultad inherente a la obra heideggeriana, nos decidimos por un tema que, por una parte, no ha sido considerado muy expresamente, a no ser en algún breve artículo o en una obrita no muy extensa, y, que, por otra parte, puede decidirse con lo que hoy sabemos y conocemos del pensamiento de Heidegger; un tema que, sin olvidar el meollo y núcleo del pensamiento heideggeriano, antes al contrario, introduciéndonos en su más íntima problemática y nervio de sus meditaciones, y centro, por así decir, de sus elucubraciones, nos permitiera aportar alguna idea nueva, un cierto progreso, como corresponde a todo trabajo intelectual seriamente científico.

## b) *Ontología y Ontología Fundamental*

El centro del filosofar de Heidegger — por lo menos según sus propias manifestaciones y afirmaciones, explícitas y reiteradas — lo constituye, la «metafísica» en su sentido más auténtico, la cuestión del ser, la «Seinsfrage», la verdadera «ontología», y, consi-

<sup>103</sup> «Die Sprache ist das Haus des Seins», BH, p. 53.

<sup>104</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Martin Heidegger und die Sprache der Philosophen*, en: U, 7 (1952) 897-904.

<sup>105</sup> WM, p. 24.

guientemente, su necesaria introducción y casi preparación, la «ontología fundamental».

Pero precisamente en este punto Heidegger es muy deficiente; no nos ha dicho todavía total y plenamente qué es el «ser» que él busca, y en BH nos describe sus dificultades en esta línea, que atribuye a la lengua que todavía no posee, ya que el lenguaje tradicional se le manifiesta como incapaz de decir qué es el «ser».

Sin embargo, dentro de la problemática «ontológica» de Heidegger nos encontramos con un libro suyo, la EM, muy importante, pero que nos desconcierta un tanto<sup>106-107</sup>. Por un lado, este libro, escrito en 1935 y publicado por primera vez en 1953, como hemos dicho más arriba, nos recuerda por su terminología y por su temática a SZ, WM, KPM, etc., pues nos habla de la «Sorge» (p. 22), de la «nada» (p. 18), de la «Entschlossenheit» (p. 16), nos dice que «Sein» es un concepto vacío y genérico (p. 31), habla del mundo y del tiempo con relación al Dasein (p. 34), de la «muerte» (pp. 100-101), etc., con muchas referencias a su primera obra SZ (cf. pp. 16, 31, 63-64...), y ya en el comienzo del libro nos dice cuál es la pregunta que intenta contestar: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?».

Por otra parte, con esta misma pregunta terminaba WM, con una fuerte impresión nihilista — impresión que se deshizo más tarde —, ya que el Epílogo a WM afirma y explica que «das Nichts ist der Schleier des Seins»; esta aclaración está ya contenida en EM (p. 64), así como otras muchas aclaraciones, que luego irían apareciendo, sobre todo a partir del año 1943.

Pero quizá lo más interesante de este libro de Heidegger es que parece seguir el camino que algunos años más tarde seguirá abiertamente, es decir, considerar y explicar el Dasein a partir del «Sein», y no al revés, como hacía y afirmaba en SZ. Así, nos dice Heidegger que «la esencia y la manera de ser del hombre no se pueden determinar sino a partir de la esencia del ser» (EM 106-107). Dentro de la problemática de la «Seinsfrage», como en SZ, y del concepto algo peyorativo de la metafísica tradicional, que había olvidado el ser y sólo se había preocupado de los entes, nos dice ahora Heidegger que «metafísica vale como nombre del cen-

<sup>106-107</sup> Seguimos aquí la magnífica recensión del Rdo. P. J. B. Lotz a EM: SCH, 29 (1954) 387-395.

tro y núcleo de toda filosofía» (EM p. 13), y la «Grundfrage» — la pregunta fundamental — de la metafísica es precisamente — como no tendría que decir, parece, Heidegger —, nada menos que la cuestión del ente: «Aus der Grundfrage der Metaphysik: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts”», y, además, esta pregunta requiere — ¡nada menos! — una cuestión previa: la «Vorfrage», la cuestión del ser: «haben wir die Vorfrage herausgestellt: Wie steht es um das Sein?» (EM 153 y 32, respectivamente). De manera que, ya en esta obra — y luego en las posteriores, parece que la «cuestión del ser» es previa a «la cuestión del Dasein».

c) *¿Continuidad o ruptura?*

Por consiguiente, se debe preguntar: ¿Ha cambiado Heidegger su manera de pensar? ¿Tiene en la actualidad otro concepto de la «ontología» y de la «ontología fundamental»? ¿Se trata de un cambio radical, contradictorio, sustancial? ¿Es una verdadera ruptura con su pensamiento anterior? ¿O se trata más bien de una diferencia de matiz, de acentuación? ¿Hay en el Heidegger actual un progreso y una elevación en profundidad?

Bastante se ha escrito sobre esta supuesta «Kehre», «Wandlung», «Widerspruch» entre el Heidegger de los primeros años y el Heidegger posterior. Él mismo se ha referido a ello y se ha defendido de esta «ruptura»: «Diese “Kehre” ist nicht eine Änderung des Standpunktes von “Sein und Zeit”», y especialmente en BH parece tener Heidegger un interés especial en mostrar con citas de sus diversas obras anteriores que hoy día sostiene exactamente lo mismo que antes.

No obstante — lo veremos más adelante — muchos autores ven en el pensamiento de Heidegger una interrupción, un romper con sus ideas anteriores y especialmente con SZ, WM y KPM da la impresión — dicen estos autores — de que Heidegger hoy reniega de muchos conceptos fundamentales que defendía antes con gran tenacidad, entre ellos, su concepto de «ontología» y de «ontología fundamental». Si leemos algunos de estos autores, por ejemplo, a Karl Löwith o a Pietro Chiodi, nos asalta realmente la duda de la continuidad del pensamiento heideggeriano, o, por lo menos, podemos preguntarnos con razón y con toda franqueza: ¿Hay real-

mente una contradicción entre el primer Heidegger y el segundo? ¿Pueden admitirse todavía hoy, después de BH, HW, VA, sus afirmaciones de 1927 en SZ? ¿Era Heidegger al principio existencialista y ahora no? ¿Se encuentra el pensamiento de Heidegger en un callejón sin salida?

Queremos estudiar en este trabajo fundamental y principalmente la continuidad o discontinuidad en cuanto a lo que Heidegger llama «ontología» y «ontología fundamental». Decimos con toda intención «fundamental y principalmente», porque de ninguna manera podemos olvidar su concepto de «metafísica» — que también adquiere diversos sentidos en Heidegger —, ni debemos reducirnos a la «ontología» y «ontología fundamental», sino que toda la problemática heideggeriana tiene que entrar de lleno en nuestro estudio. En otros términos, como dice muy bien el P. de Vos, O. P., nuestra investigación se limita a un punto muy concreto y preciso, sin olvidar ni perder de vista el conjunto del filosofar heideggeriano<sup>108</sup>.

El tema, pues, se centra en el planteamiento e intento de solución de estas preguntas: ¿Se puede hablar de un «cambio» en el pensamiento de Heidegger? ¿Se trata de un simple cambio de punto de vista o de dirección, de enfoque? ¿Se ha apartado Heidegger sustancialmente de sus primeras obras SZ, WM, KPM, en cuanto a la «ontología» y a la «ontología fundamental»? En este artículo, no obstante, publicamos solamente la Bibliografía de las obras de Heidegger y sobre su filosofar, desde 1927 hasta 1968, en cuanto se refieren principalmente a este problema que nos ocupa, haciendo constar que, citando las obras principales y artículos más interesantes sobre Heidegger aunque no toquen nuestra cuestión, hemos reunido la Bibliografía casi completa sobre la «ontología» y «ontología fundamental» de Heidegger y, en particular, sobre esta supuesta ruptura en su filosofar.

JUAN PELEGRÍ

<sup>108</sup> A. DE VOS, AG, 67 (1954) 36.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE HEIDEGGER <sup>109</sup>

## 1) Libros

- ABBAGNANO, N., Philosophie des menschlichen Konflikts, en: Deutsche Rowohlt's Enzyklopädie, Hamburg 1957.
- ALCORTA, J. I., El existencialismo en su aspecto ético, Barcelona 1955.
- ALIOTTA, A., Critica dell'esistenzialismo, Roma 1951.
- ALLEMANI B., Hölderlin und Heidegger, 2. erweit. Aufl., Zürich 1956.
- ALONSO-FUEYO, S., Existencialismo y existencialistas, Valencia 1949.
- ANTEILE, Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. Zum 60. Geburtstag, Bern 1949.
- , Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M., 1950.
- , Martin Heidegger zum 70. Geburtstag, Pfullingen 1959.
- ARANGUREN, J. L. L., Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, 2.<sup>a</sup> ed. 1957.
- ASTRADA, C., Idealismo fenomenológico y metafísica existencial, Buenos Aires 1936.
- , Temporalidad, Buenos Aires 1943.
- , Ser, humanismo, «existencialismo». Una aproximación a Heidegger, Buenos Aires 1949.
- AXELOR, Kostas, Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger, Tübingen 1966.
- BALTHASAR, H. Urs von, Apokalypse der deutschen Seele, Band III: Heidegger und Rilke, Salzburg 1938.
- BAYER, R., Psychologie, Phénoménologie et Existentialisme, Paris 1950.
- BALLMER, K., Aber Herr Heidegger!, Basel 1933.
- BERLINGER, R., Das Nichts und der Tod, Frankfurt a. M., 1954.
- BIEMEL, W., Le concept de monde chez Heidegger, Louvain 1950.
- BINSWANGER, L., Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942.
- BOCK, I., Heideggers Sprachdenken, Meisenheim-Glan 1966.
- BOLLNOW, O. F., Das Wesen der Stimmungen (1941), 3.<sup>a</sup> ed., Frankfurt a. M., 1956.

<sup>109</sup> En esta «Bibliografía sobre Heidegger» publicamos los más importantes libros y artículos de revistas que han visto la luz pública sobre la «Ontología y la Ontología Fundamental» en Heidegger. Expresamente no mencionamos algunas obras y algunos artículos que, o bien no dicen relación directa con nuestro tema, o bien que por su brevedad u otras razones no tienen tanta importancia. En español puede verse la importante obra de Luis Martínez Gómez, S. I., *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana* (Barcelona, 1961), que abarca del 1940 al 1958. En alemán, la de H. Lübbe, *Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», 11 (Meisenheim-Glan, 1957) 401-405.

- , *Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze*, 2. erweit. ed., Göttingen 1957.
- , *Existenzphilosophie*, 3.<sup>a</sup> ed., Stuttgart-Berlin, 1949.
- , *Deutsche Existenzphilosophie*, Bern 1953.
- , *Neue Geborgenheit: das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*, Stuttgart 1955.
- BRECHT, F. J., *Heidegger und Jaspers*, Wuppertal 1948.
- *Einführung in die Philosophie der Existenz*, Heidelberg 1948.
- , *Vom menschlichen Denken*, Heidelberg 1955.
- BRETSCHNEIDER, W., *Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken M. Heideggers*. Meisenheim-Glan 1965.
- BRUNNER, A., *Die Grundfragen der Philosophie*, Freiburg i. Br., 5.<sup>a</sup> ed., 1961.
- BUBER, M., *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1948.
- BUDDEBERG, E., *Heidegger und die Dichtung*, Stuttgart 1953.
- , *Denken und Dichten des Seins*. Stuttgart 1956.
- CARACCILOLO, A., *La struttura dell'essere nel mondo e il modo del Besorgen in «Sein und Zeit» di M. Heidegger*. Genova 1960.
- CARLINI, A., *Il mito del realismo*, Firenze 1936.
- , *Il problema del nulla nella metafisica di Heidegger*, Urbino 1943.
- , *Che cos'è la metafisica?*, Prefazione, Firenze 1953.
- CARRASCO DE LA VEGA, R., *Heidegger y la formulación de la pregunta por el ser*, Cochabamba (Bolivia) 1964.
- CASTANOS DE MÉDICIS, S., *Réponse à Heidegger sur l'humanisme*, Paris 1966.
- CEREZO GALÁN, P., *Arte, verdad y ser en Heidegger. La estética en el sistema de Heidegger*, Madrid 1963.
- COCHRANE, A. C., *The existentialists and God. Being and the being of God in the thought of Sören Kierkegaard, Karl Jaspers. Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Tillich, E. Gilson, Karl Barth*, Philadelphia 1956.
- COLOMBO, A., *Martin Heidegger e il ritorno dell'essere*, Bologna 1964.
- COLOMER, E., *Heidegger, pensament i poesia en l'absència de Déu. Assaig preliminar i selecció de textos*, Barcelona 1964.
- COLLINS, J. D., *The existentialists*, Chicago 1952.
- CONRAD-MARTIUS, H., *Die Zeit*, München 1954.
- —, *Das Sein*, München 1957.
- CORVEZ, M., *La philosophie de Heidegger*, 2. éd., Paris 1966.
- CHAPELLE, A., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de «Sein und Zeit»*, Paris 1962.
- CHIUDI, P., *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino 1947.
- , *L'ultimo Heidegger*, Torino 1949.
- , *L'esistenzialismo di Heidegger, con un apéndice su la «Einführung in die Metaphysik»*, 2.<sup>a</sup> ed., Torino 1955.

- DELL, A., *Ontologische Daseinsanalyse und theologisches Daseinsverständnis*, en: *Imago Dei*, Giessen 1932.
- DELF. A., *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg i. Br. 1935.
- DEMPF, A., *Kierkegaards Folgen*, Leipzig 1935.
- DEMSKE, J. M. *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproble mbei M. Heidegger*, Freiburg i. Br.-München 1963.
- DERISI, O. N., *Tratado de existencialismo y de tomismo*, Buenos Aires 1958.
- DONDEYNE, H., *Foi chrétienne et pensée contemporaine*. Louvain-Paris 1951.
- DUFRENNE, M.-RICOEUR, P., *Karl Jaspers et la philosophie de lexistence*, Paris 1947.
- ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario (Argentina) 1964.
- ELL, J., *Der Existenzialismus in seinem Wesen und Werden*, Bonn 1955.
- ENDRES, J., *Der Mensch als Mitte*, Bonn 1956.
- ERRO, C. A., *El diálogo existencial. Exposición y análisis de la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires 1937.
- ESCAMILLA, M. L., *La metafísica de «El ser y el tiempo» de Heidegger*. San Salvador 1961.
- ESTOP, Q., *Las teorías existencialistas ante la razón y la conciencia*, Barcelona 1948.
- FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2 ed., Torino 1950.
- , *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano 1942.
- , *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma 1945.
- , *Dall'essere all'esistente*. Brescia 1957.
- FATONE, V., *La existencia humana y sus filósofos. Heidegger, Jaspers, Barth*, Buenos Aires 1953.
- FEICK, H., *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*, Tübingen 1961.
- FELLERMEIER, J., *Der Begriff der Existenz in der Scholastik und in der modernen Existenzphilosophie*, Festschrift Kardinal Faulhauer zum 80. Geburtstag, München 1949.
- FEO, N. M. de, *Kant, Nietzsche, Heidegger*, Milano 1964.
- FILIASI CARCANO, P., *La filosofía d'oggi al Congresso di Amsterdam*, Roma 1950.
- FINAZZO, G., *L'uomo e il mondo nella filosofía di M. Heidegger*, Roma 1963.
- FISCHER, A., *Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken*, Leipzig 1935.
- FOLWART, H. *Kant, Husserl, Heidegger*, Breslau 1936.
- FOULQUIE, P., *Existencialismo*, trad. esp. Barcelona 1948.
- FRAGA, G. de, *Sobre Heidegger*, Coimbra 1965.

- FÜRSTENAU, P., Heidegger. Das Gefüge seines Denkens, 1957.
- GABRIEL, L., Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre, Wien 1951.
- GARCÍA BACCA, J. D., Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas, Caracas 1947.
- , Heidegger o el modelo existencial de filosofar, en: Siete modos de filosofar, Caracas 1950.
- , Antropología filosófica contemporánea, Caracas 1957.
- , Existencialismo, Xalapa (México) 1962.
- GAZITUA NAVARRETE, V., Formulación ontológico-científica de «El ser y el tiempo» (Heidegger), Buenos Aires 1963.
- GRASSI, E., Vom Vorrang des Logos, München 1939.
- , El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno, en: Introducción a «Doctrina de la verdad según Platón» y «carta sobre el humanismo», Santiago de Chile 1949.
- GRENNÉ, M., Martin Heidegger, London 1957.
- GUARDINI, R., Freiheit, Gnade, Schicksal, München 1948.
- , Das Ende der Neuzeit, Würzburg, 3.<sup>a</sup> ed., 1951.
- , Reiner Maria Rilkes Deutung des Daseins, München 1948.
- GUGGENBERGER, A., Der Menschegeist und das Sein, Krailling von München 1942.
- GUILEAD, R., Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger. Préface de Paul Ricoeur, Paris 1965.
- GUITTON, J., Le clair et l'obscur. Théetète ou l'obscurité. Claudel et Heidegger. Mystère humain et mystère divin. Les disciples d'Emmaüs, Paris 1962.
- GURTVICH, G., Les tendances actuelles de la philosophie allemande, Paris 1930.
- GUZZONI, A., Ontologische Differenz und Nichts, in: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag, pp. 33-48.
- HARTMANN, N., Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim-Glan, 4.<sup>a</sup> ed., 1948.
- Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion. Hrsg. von GERHARD NOLLER, München 1957.
- HEINEMANN, F., Neue Wege der Philosophie, Stuttgart 1929.
- , Existenzphilosophie-lebendig oder tot?, Stuttgart 1954.
- , Jenseits des Existenzialismus, Stuttgart 1957.
- HERRMANN, F. W. von, Die Selbstinterpretation Martin Heideggers Meisenheim-Glan 1964.
- HERSCH, J., Discontinuité des perspectives humains, en: Le choix, le monde, l'existence, Paris 1947.
- HESSEN, J., Existenzphilosophie, Freiburg i. Br., 1947.
- HOFMANN, P., Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft, Berlin 1929.
- HOLLENBACH, J. M., Sein und Gewissen, Baden-Baden 1954.

- HOMMES, J., *Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*, Freiburg i. Br. 1953.
- , *Krise der Freiheit. Hegel, Marx, Heidegger*, Regensburg 1958.
- HÜBSCHER, A., *Philosophen der Gegenwart*, München 1949.
- , *Denker unserer Zeit* München 1956.
- , *Von Hegel zu Heidegger, Gestalten und Probleme*, Stuttgart 1961.
- HUCH, K. J., *Philosophische-geschichtliche Voraussetzungen der heideggerschen Ontologie*, Frankfurt a. M. 1967.
- HÜHNERFELD, P., *In Sachen Heideggers*, Hamburgo 1959.
- JOLIVET, R., *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*, Abbaye S. Wandrille 1950.
- , *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre*, Madrid, 2.<sup>a</sup> ed., 1953.
- JÜNGER, E., *Über die Linie*, Frankfurt a. M., 5.<sup>a</sup> ed., 1958.
- KAHL-FURT HMANN, G., *Das Problem des Nichts*, Berlin 1934.
- KANTHACK, K., *Das Denken M. Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie*, Berlin, 2.<sup>a</sup> ed., 1964.
- KERÉNYI, K., *Geistiger Weg Europas*, Zürich 1955.
- KING, M., *Heideggers philosophy. A guide to his basic thought*, New York 1964.
- KLEIN, I., *Hölderlin in unserer Zeit*, Köln 1947.
- KNITTERMAYER, H., *Die Philosophie der Existenz*, Wien-Stuttgart 1952.
- KRAFT, J., *Von Husserl zu Heidegger*, Leipzig 1932.
- KRÄNZLIN, G., *Existenzphilosophie und Panhumanismus*, Schlehdorf am Kochelsee/Obb. 1950.
- KRINGS, H., *Fragen und Aufgaben der Ontologie*, Tübingen 1954.
- KROKOW, Graf Christian von, *Die Entscheidung*, Stuttgart 1958.
- KRÜGER, G., *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1958.
- KUHN, H., *Begegnung mit dem Nichts*, Tübingen 1950.
- LACROIX, J., *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Barcelona 1962.
- LANDGREBE, L., *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1952.
- LANGAN, T. D., *The meaning of Heidegger. A critical study of an existentialist phenomenology*, New York 1961.
- LAUTH, R., *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München 1953.
- LAVELLE, L., *L'angoscia e il nulla*, in: *Studi sul pensiero contemporaneo*, Milano 1943.
- , *Introduction à l'ontologie*, Paris 1947.
- , *De l'être*, Paris 1947.
- LEESE, K., *Das religiöse Grundfragen im Denken der Gegenwart*, Stuttgart 1956.
- LEFEBVRE, H., *L'existenzialisme*, Paris 1946.
- LEFEVRE, L. J., *L'existentialiste, est-il un philosophe?*, Paris 1946.
- LEHMAN, K., *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Heidelberg 1938.

- LENZ, J., *Der moderne deutsche und französische Existenzialismus*, Trier 1951.
- LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, Paris 1947.
- , *Le temps et l'être, en: Le choix, le monde, l'existence*, Paris 1947.
- , *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949.
- LÖGSTRUP, K. E., *Kierkegaards und Heideggers Existenztanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, Berlin 1950.
- LOMBARDI, F., *L'esperienza ed l'uomo*, Firenze 1935.
- LOTZ, J. B., *Sein und Wert, I Hälfte: Das Seiende und das Sein*, Paderborn 1938.
- , *Das christliche Menschenbild in Ringen der Zeit*, Heidelberg 1947.
- , *Zum Problem des Apriori*, *Mélanges Maréchal*, Bruxelles 1950.
- , *Zwischen Seligkeit und Verdammnis*, Frankfurt a. M. 1953.
- , *El mundo y el hombre*, Bilbao 1954, trad. esp. de «Die Welt des Menschen».
- , *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München 1955.
- , *Das Urteil und das Sein*, Pullach bei München 1957.
- , *Existenzphilosophie und Christentum*, München, 4.<sup>a</sup> ed., 1958.
- , *Sein und Existenz*, Freiburg-Basel-Wien 1965
- , *Der Mensch im Sein*. Freiburg i. Br. 1967.
- LÖWITZ, K., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt a. M. 1953.
- LUBAC, H. de, *Le drame de L'humanisme athée*, Paris, 3.<sup>a</sup> éd., 1945.
- MACQUARRIE, J., *An existentialist theology*, London 1955.
- MANNO, A. G., *Esistenza ed essere in Heidegger*, Napoli 1967.
- MANNO, M., *Heidegger e la filosofia. A proposito di «Was ist das die Philosophie?»*, Roma 1962.
- MARC, A., *L'idée d'être chez S. Thomas et dans la Scolastique postérieure*, Paris 1933.
- MARCEL, G., *Der Mensch als Problem*, Frankfurt a. M. 1956 (Trad. alemana de «L'homme problematique», Paris 1955).
- MARCIC, R., *M. Heidegger und die Existenzphilosophie*, Bad Ischl 1948.
- , *Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat*, Wien 1957.
- MARIAS, J., *Introducción a la filosofía*, Madrid 1947.
- , *Existencialismo*, Zaragoza 1951.
- , *Ortega und die spanische Philosophie der Genenwart*, en: José Ortega y Gasset zu seinem 70. Geburtstag, Stuttgart 1953.
- , *Idea de la metafísica*, Buenos Aires, 2.<sup>a</sup> ed., 1956.
- MARX, W., *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stuttgart 1961.
- MASI, G., *La libertà in Heidegger. Ricerche sulla sua filosofia*, Bologna 1961.
- MEILE, R., *Heideggers Existenzphilosophie im Aufriss*, 1945.

- MEINERTZ, J., *Moderne Seinsphilosophie in ihrer Bedeutung für die Psychologie*, Heidelberg 1948.
- , *Philosophie, Tiefenpsychologie, Esistenz*, München 1958.
- MENDE, G., *Studien über die Existenzphilosophie*, Berlin 1956.
- METZGER, A., *Phänomenologie und Metaphysik*, Halle 1933.
- , *Freiheit und Tod*, Tübingen 1955.
- MEULEN, J. van de, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim-Glan 1953.
- MEYER, H., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, München-Paderborn-Wien 1964.
- MISCH, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig, 2.<sup>a</sup> ed., 1931.
- MÖLLER, J., *Existenzphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden 1952.
- MORPURGO, G., *Le strutture del trascendentale*, Milano 1951.
- MOUGIN, H., *La sainte famille existentialiste*, Paris 1947.
- MOUNIER, E., *Introducción a lo existencialismo*, Madrid 1949.
- MÜLLER, M., *Sein und Geist*, Tübingen 1940.
- , *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 3.<sup>a</sup> ed., 1964.
- NICOL, E., *Historicismo y existencialismo*, México 1950.
- NOLL, B., *Das Wesen von F. Nietzsches Idealismus*, Köln 1940.
- NOLLER, G., *Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, München 1962.
- OBERTI, E., *L'estetica nel pensiero di Heidegger*, Milano 1955.
- OTT, H., *Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon 1959.
- PACI, E., *Principi di una filosofia dell'essere*, Modena 1939.
- , *Introduzione alla traduzione di «Che cosa è la Metafisica?»*, Milano, 2.<sup>a</sup> ed., 1942.
- , *L'esistenzialismo*, Padova 1943.
- , *Esistenzialismo e storicismo*, Verona 1950.
- PAREYSON, L., *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli 1940.
- , *El existencialismo*, Buenos Aires 1949.
- , *Studi sull'esistenzialismo*, Firenz, 2.<sup>a</sup> ed., 1950.
- PASSWEG, S., *Phänomenologie und Ontologie*, Husserl, Scheler, Heidegger, Zürich 1939.
- PASTORE, A., *La volontà dell'assurdo. Storie e crisi dell'esistenzialismo*, Milano 1948.
- PHENOMENOLOGIE-EXISTENCE, *Recueil d'études*, Paris 1953.
- PELLEGRINO, A., *Novecento tedesco*, Milano 1942.
- , *Hölderlin*, Firenze 1956.
- PENZO, G., *L'unità del pensiero in M. Heidegger (una ontologia estetica)*, Padova 1966.

- PETRUZZELLIS, N.**, *Filosofia dell'arte*, Roma 1944.
- PFEIFFER, J.**, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heideggers und Jaspers Philosophie*, Leipzig 1933.
- , *Was haben wir an einem Gedicht*, Hamburg 1955.
- PFEIL, H.**, *Der Mensch im Denken der Zeit*, Paderborn 1938.
- , *Grundfragen der Philosophie im Denken der Gegenwart*, Paderborn 1949.
- , *Massenmenschentum, Existenzialismus, Christentum*, Würzburg 1950.
- , *Existenzialistische Philosophie*, Paderborn 1950.
- PIEPER, J.**, *Philosophia negativa*, München 1953.
- PLEBE, A.**, *Heidegger e il problema kantiano*, Torino 1960.
- PÖGGELER, O.**, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen 1963.
- , *La pensée de M. Heidegger*, Paris 1967.
- PRINI, P.**, *Existenzialismo*, Roma 1950.
- PRZYWARA, E.**, *Schriften III. Analogia entis, Metaphysik, Ur-Structur und All-Rhythmus*, Einsiedeln 1962.
- , *Christliche Existenz*, Leipzig 1934.
- PUGLIESE, O.**, *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichts-Denkens bei M. Heidegger*, München 1965.
- QUILES, I.**, *Heidegger, el existencialismo de la angustia*, Buenos Aires 1948.
- , *Más allá del existencialismo*, Barcelona 1958.
- RAEYMAEKER, L. de**, *Philosophie de l'être*, Louvain 1947.
- RAHNER, K.**, *Geist in Welt*, Innsbruck 1939.
- RALFS, G.**, *Lebensformen des Geistes: en pp. 291-320: Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit*, Köln 1964.
- RATTNER, J.**, *Das Menschenbild in der Philosophie M. Heideggers*, Zürich 1952.
- REDEMEISTER, K.**, *Die Ursachlichkeit der Existenzphilosophie*, Heidelberg 1954.
- REDING, M.**, *Heidegger und Sartre*, en: *Der Mensch von Gott; Festschrift für Theodor Steinbüchel*, Düsseldorf 1948.
- REINER, H.**, *Das Phänomen des Glaubens*, Halle 1934.
- RICHARDSON, W. J.**, *Heidegger Through phenomenology through. Preface by M. Heidegger*, The Hague 1963.
- RICKERT, H.**, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930.
- RINTELEN, F. J. von**, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, 2.<sup>a</sup> ed., Meisenheim-Glan 1960.
- RIOUX, B.**, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin; Préface par Paul Ricoeur*, Paris 1963.
- ROBINSON, J. M.**, *Der spätere Heidegger und die Theologie*, Zürich 1964.
- ROTTER, F.**, *Die Gabe unseres Daseins. Das Problem der Existenzphilosophie im Blickfeld der immerwährenden Philosophie*, Mainz 1962.

- RUGGIERO, G. de, *Filosofía del novecientos*, Bari 1934.  
 —, *L'asistenzialismo*, Bari 1942.
- RUBERT CANDAU, J. M., *Ser y vida*, Madrid 1950.
- SACRISTÁN LUZON, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona 1959.
- SADZIK, J., *Esthétique de M. Heidegger*, Paris 1963.
- SAIZ BARBERA, J., *De Descartes a Heidegger*, Madrid 1951.
- SCHNEEBERGER, G., *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie mit vier Beilagen und einer Bildtafel*, Bern 1959.  
 —, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Mit zwei Bildtafeln*, Bern 1962.
- SCHÖFER, E., *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen 1962.
- SCHREY, H. H., *Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers für die Theologie*, en: *M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Bern 1949.
- SCHULZ, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955.
- SCIACCA, M. F., *La Filosofía, hoy*, Trad. esp., Barcelona 1947.
- SEPICH, J. R., *La Filosofía de «Ser y Tiempo» de Martín Heidegger*, Buenos Aires 1954.
- SIEWERTH, G., *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a. M. 2.<sup>a</sup> ed., 1961.  
 —, *Das Schicksal der Metaphysik. Von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.
- SLADCEK, FRANZ-MARIA, *Ist das Dasein Gottes beweisbar? - Wie steht die Existenzialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage?* Würzburg 1967.
- SOLER GRIMMA, F., *El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger*, Bogotá 1953.
- SPIER, J. M., *Calvinisme en Existential-philosophie*, Kampen 1951.  
 —, *Christianity and existentialist*, Philadelphia 1958.
- STEFANINI, L., *L'esistenzialismo nordico e italiano di fronte all'arte*, Milano, 2.<sup>a</sup> ed., 1943.  
 —, *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Padova 1944.  
 —, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, Padova 1952.
- STEINBÜCHEL, T., *Existenzialismus und christliche Ethos*, Heidelberg 1948.
- STERN, A., *L'existentialisme contre l'existence*, Genève 1946.
- STERNBERGER, A., *Die verstandene Tod*, Leipzig 1934.
- TROTIGNON, P., *Heidegger. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1965.
- TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.
- VANNI-ROVIGHI, S., *Heidegger*, Brescia 1945.
- VATTIMO, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino 1963.

- VIETTA, E., *Theologie ohne Gott*, Zürich 1946.
- , *Die Seinsfrage bei M. Heidegger*, Stuttgart 1950.
- VOEGELIN, E., *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959.
- VOGT, A., *Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard*, Emstetten 1936.
- VOLKMANN-SCHLUCK, K. H., *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt a. M. 1957.
- VULLEMIN, J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*. Fichte, Cohen, Heidegger, Paris 1954.
- VYCINAS, V., *Earth and Gods. An introduction to the philosophy of M. Heidegger*, The Hague 1961.
- WAGNER DE REYNA, A., *La ontología fundamental de Heidegger*, Buenos Aires 1949.
- , *La época de la imagen del mundo*, trad. y notas, Santiago de Chile, 1958.
- , *Die Enttäuschung*, en: *Martin Heidegger zu 70. Geburtstag*, pp. 151 ss.
- WAELEHENS, A. de, *De la phénoménologie à l'existentialisme*, en: *Le choix, le monde, l'existence*, Paris 1947, pp. 37-82.
- , *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 3.<sup>a</sup> éd., 1948.
- , *La filosofía de Martín Heidegger*. Trad. esp. y nota preliminar, suplemento y apéndice bibliográfico dt R. Ceñal, Madrid, 2.<sup>a</sup> ed., 1952.
- , *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain 1951.
- , *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne. A propos dt «Holzwege»*, Paris 1953.
- , *Introducción y comentario a la traducción francesa de «Kant und das Problem der Metaphysik»*, Paris 1953.
- , *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris 1953.
- WAHL, J., *Études kierkegaardienes*, Paris 1938.
- , *Existence humaine et transcendance*, Paris 1944.
- , *Esquisse pour une histoire de l'existentialisme*, Paris 1949.
- , *1848-1948. Cent années de l'histoire de l'idée de l'existence*, Paris 1951.
- , *La pensée de l'existence*, Paris 1951.
- , *L'idée de l'être chez Heidegger*, Paris 1952.
- , *La pensée de Heidegger et la poesie de Hölderlin*, Paris 1953.
- , *Les philosophies de l'existence*, Paris 1954.
- , *Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz*; trad. alemana con algunos retoques de «Esquisse pour une petite histoire de l'existentialisme», Basel 1954.
- , *Vers la fin de l'ontologie*, Paris 1956.
- WIELE, J., van de, *Zijnswaarheid en overborgenheid. En vergelijkende studie over de ontologische waarheid in het thomisme en bij Heidegger*, Leuven 1964.

- WIPLINGER, F., *Wah rheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heidegger*, Freiburg i. B. 1961.
- WUST, P., *Der Mensch und die Philosophie. Einführung in die Existenzphilosophie*, Münster 1946.
- WYSCHOGROD, M., S. Kierkegaard and M. Heidegger, London 1954.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 3.<sup>a</sup> ed., 1955.
- , *Sobre la esencia*, Madrid 1962.

## 2) *Artículos de revistas*

- ADKINS, A. W., Heidegger and language; *Philosophy*, 37 (London 1966) 229-37.
- AGUILAR, F., «Esse» tomista y «Sein» heideggeriano; *Cuadernos de Filosofía*, 1 (Buenos Aires 1960) 35-63.
- ALCORTA, J. I., Contenido ontológico del existencialismo; *Revista de Filosofía*, 15 (Madrid 1956) 5-33.
- , El humanismo en Heidegger; *Sapientia*, 15 (Buenos Aires 1960) 7-17 y 107-119.
- ALEU, J., El concepto de fe cristiana en Heidegger; *Espíritu*, 6 (Barcelona 1957) 142-49.
- ÁLVAREZ BOLADO, A., Exégesis ontológica en la primera caracterización del Dasein; *Convivium*, 1 (Barcelona 1956) 73-114.
- —, Heidegger y la escatologicidad de la metafísica, *Convivium*, 17-18 (1964) 109-125.
- —, Boletín heideggeriano; *Pensamiento*, 20 (Madrid 1964) 307-318.
- ALLERS, R., The meaning of Heidegger, *New Scholastic*, 36 (1962) 445-74.
- ANDRE, H., Nachdenkliches zu Heideggers neuesten fundamentalontologischen Betrachtungen; *Neue Ordnung*, 4 (Köln 1950) 427-33.
- ANÓNIMO, Bespr. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus; *Archivum franciscanum historicum*, 14 (Firenze 1921) 371.
- ANÓNIMO, Bespr. Was ist Metaphysik?; *Das neue Reich* 12 (Wien 1930) 502.
- ANÓNIMO, Bespr. Was ist Metaphysik?; *Monistische Monatshefte*, 15 (Hamburg 1930) 153.
- ANÓNIMO, Bespr. Der Satz vom Grund; *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie*, II (Salzburg 1958) 237.
- ANQUIN, N., de Heidegger, filósofo del ser; *Estudios teológicos y filosóficos*, 2 (1960) n.º 2, 135-145.
- APEL, K. O., Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen die Metaphysik; *Philosophisches Jahrbuch*, 75 (Fulda 1967-68) 56-94.

- ARANGUREN, J. L. L., Sobre Holzwege de Martín Heidegger; *Arbor*, 16 (Madrid 1950) 243-53.
- , Las actitudes actuales ante la muerte, y la muerte cristiana; *Cuadernos Hispanoamericanos*, 96 (Madrid 1957) 261-272.
- AROZTEGUI, A., Sobre la ontología fundamental; *Actes du XI<sup>e</sup>. congrès internationale de philosophie (Amsterdam-Louvain 1953)*, III, 14-20.
- ASSAAD-MIKHAIL, F., Heidegger interprète de Nietzsche; *Rev. Met. Morale*, 73 (Paris 1968) 17-55.
- ASTRADA, C., El existencialismo, filosofía de nuestra época; *Actas del I Congreso nacional argentino de filosofía (Mendoza 1949)*, I, 349-358.
- , Relación del ser con la ec-sistencia; *ibidem*, II, 655-659.
- , La etapa actual del último Heidegger. «¿Qué significa pensar?»; *Cuadernos de Filosofía*, 7-9 (Buenos Aires 1950-52) 104-108.
- , El tiempo en S. Agustín (con referencia a Plotino y a Heidegger); *Ensayos filosóficos (Bahía Blanca 1963)*, pp. 277-291.
- AWERKAMP, D., Heidegger and the problem of God; *An. Report Duns Scotus philo. Assoc.*, 29 (1965) 75-97.
- BALTHASAR, H. U. von, Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus; *Stimmen der Zeit*, 137 (Freiburg i. Br. 1940) 1-8.
- BARJAU RIU, E., Sobre la finitud del (ser) en el pensamiento de Heidegger; *Convivium*, 3 (1958) 107-114.
- —, Heidegger: Hölderlin y la esencia de la poesía; *Convivium*, 21 (1966) 53-62.
- BARTH, T., Existenzialismus und Thomismus. Zur Ontologie Heideggers; *Philosophisches Jahrbuch*, 58 (1948) 153-160.
- BARTH, T., Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von H. B. mit M. Heidegger; *Zwischen den Zeiten*, 7 (München 1929) 511-540.
- , Die Philosophie und das Christentum, *ibidem*, pp. 142-156.
- , Heidegger und Kant; *Theologische Blätter*, 9 (Leipzig 1930) 139-146.
- , Philosophie, Theologie und Existenzphilosophie; *Zwischen den Zeiten*, 10 (München 1932) 99-124.
- BEAUFRET, J., M. Heidegger et le problème de la vérité; *Fontaine*, 63 (Paris 1947) 144-174.
- , L'athéisme et la question de l'être; *Études philosophiques*, 21 (Paris 1966) 325-339.
- BECK, M., Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie, *Zwischen den Zeiten*, 6 (1928) 611-639.
- , Referat und Kritik von M. Heideggers «Sein und Zeit»; *Philosophie Hefte*, 1 (Berlin 1928) 5-44.
- , Kritik der Schelling-Jaspers-Heideggerschen Philosophie; *Philosophischen Hefte*, 4 (Prag 1934) 97-164.
- BERGENHTAL, F., Was heisst Denken?; *Philosophisches Jahrbuch*, 65 (1957) 394-400.

- BEUTLER, W., *El final del tiempo nuevo*; Punta Europa, 33 (Madrid 1958) 58-80.
- BEYER, W. R., *Heideggers Katolizität*, *Deutsche zeitschrift für Philosophie* 12 (Berlin 1964) 191-209, 310-24.
- BICHEL, W., *Heideggers Begriff des Daseins*; *Studia Catholica*, 24 (Nijmegen 1949) 113-129.  
—, *Heideggers Schrift «Vom Wesen der Wahrheit*; *Symposion*, 3 (Freiburg i. Br. 1952) 471-508.
- BIRAULT, H., *Existence et vérité d'après Heidegger*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1951) 35-87.  
—, *De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger*, en: *L'Existence de Dieu* (Paris 1961) pp. 49-76.
- BLANCO, S. E., *Diálogos de mitografía heideggeriana*; Universidad de Antioquía, n.º 146 (Medellín 1961) 589-616.  
—, *Mitografía heideggeriana*; Universidad de Antioquía, 40 (1963) 493-520.
- BOBBIO, N., *Tre brevi scritti di Heidegger*; *Rivista di Filosofia*, 39 (Milano 1948) 230-245.
- BOER, W. de, *Heideggers Missverständnis der Metaphysik*; *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 9 (Meisenheim-Glan 1955) 500-545.
- BOGLIOLO, L., *Sul significato dell'esistenza umana nella filosofia di S. Tommaso*, en: *Esistenzialismo* (Roma 1947), pp. 184-191.
- BOLLNOW, O. F. *Bespr. Vom Wesen des Grundes*; *Deutsche Literaturzeitung*, 3, I (Berlin 1930) 1879-1887.  
—, *Deutsche Existenzphilosophie und französischer Existenzialismus*; *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2 (Wurzch-Würt. 1947) 231-243.  
—, *Zur Diskussion über die Existenzphilosophie*, *ibidem*, 587-596.  
—, *Heideggers neue Kehre*; *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2 (Erlangen 1949) 113-128.  
—, *Die Tugend der Hoffnung. Das Problem einer Überwindung dts Existenzialismus*; *Universitas*, 8 (Stuttgart 1953) 461-471.  
—, *Eine Auseinandersetzung mit dem Existenzialismus*; *ibidem*, 10 (1955) 153-164.
- BOSCH, R., *La estética de Heidegger*; *Revista de Filosofía*, 13 (1954). 271-289.
- BRADO, P., *L'umanesimo «ontologico»*; di Heidegger contro l'umanesimo esistenzialistico di Sartre; *Salesianum*, 14 (Torino 1952) 1-25.
- BRECHT, F. J., *M. Heidegger und die Frage nach dem Sein*; *Wirtschaftszeitung*, 4, 76 (Stuttgart 1949) 11.
- BRETTON, S., *De la phénoménologie à l'ontologie*, *Rivista di filosofia neocolastica*, 49 (Milano 1957) 213-239.
- BRINKMANN, *Bespr. «Sein und Zeit»*, *Kant Studien*, 34 (Berlin 1929) 162.
- BRINKMANN, D., *Existenzialismo und Tiefenpsychologie*; *Actas del I*

- Congreso nacional argentino de filosofía (Mendoza 1949), II, 1347-54).
- BRÖCKER, W., *Die Sprache und das Sein*; *Lexis*, 1 (Lahr 1948) 42-49.
- , *Über die geschichtliche Notwendigkeit der heideggerschen Philosophie*; *ibidem*, II, 998-1004.
- BRUNNER, A., *Filosofía existencialista*; *Revista portuguesa de Filosofia*, 8 (Braga 1952) 173-205.
- , *Filosofía existencialista*; *Revista portuguesa de Filosofia*, 8 (Braga 1952) 379-412.
- , *Die Rückkehr ins Sein*; *Stimmen der Zeit*, 154 (Freiburg i. Br. 1954) 401-414.
- , «Das Dong dingt die Welt». *Zur Philosophie M. Heideggers*, *ibidem*, 55 (1955) 69-72.
- BUCCHERI, S., *La metafísica di Heidegger*; *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 38 (Milano 1946) 38-51. Cf. el mismo artículo en: *Ciencia y Fe*, 18 (1949) 7-10.
- BURGERT, H., *Bespr. Vorträge und Aufsätze*; *Die Zeichen der Zeit*, 9 (1955) 400.
- CABA, P., *La nada y la angustia*; *Cuadernos Hispanoamericanos*, 27 (Madrid 1952) 410-418.
- , *Metafísica del Fundamento y Fundamento de la Metafísica presencial*; *Humanistas*, 4 (Nuevo León 1963) 123-177.
- CADIN, F., *Imperturbabilità e Turbamenti in M. Heidegger. Commenti alla «Gelassenheit»*, *heideggerian*; *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 54 (Milano 1962) 552-86.
- CALOGERO, G., *Leggendo Heidegger*; *Rivista di Filosofia* 41 (1950) 136-149.
- CAMPBELL, R., *Sur une interprétation de Parménide par Heidegger*; *Revue internationale de philosophie*, 5 (Bruxelles 1951) 390-399.
- CAMPO, A. del, *El trabajo material en la filosofía de M. Heidegger*; *Laye*, 21 (Barcelona 1952) 13-18.
- CAMPO, M., *Psicología, logia e Ontología nel primo Heidegger*; *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 31 (1939) 474-491.
- CARACCILO, A., *Evento e linguaggio in un recente scritto di M. Heidegger (Unterwegs zur Sprache)*; *Giornale critico di Filosofia italiana*, 40 (Roma 1961) 222-46.
- CASALONE, P., *La filosofía ultima di Heidegger*; *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 50 (1958) 117-137.
- CASARES, A. J., *Sobre una valoración del pensamiento de Heidegger*; *Universidad*, 33 (Santa Fe 1956) 155-171.
- CASAS, M. G., *Un problema metafísico en M. Heidegger*; *Norte*, 1 (Tucumán 1951) 13-31.
- , *El problema del fundamento en Heidegger. La búsqueda del ser*; *Giornale metafísico*, 9 (1954) 660-664.
- CASSIRER, E., «Kant und das Problem der Metaphysik»; *Kant Studien*, 36 (1931) 1-126.

- CELMS, T., Bespr. «Kant und das Problem der Metaphysik»; Deutsche Literaturzeitung, 3, I (Berlin 1930) c. 2.311-2.317.
- CEÑAL, R., La filosofía de Martín Heidegger; Revista de Filosofía, 4 (Madrid 1954) 347-374.
- , Un nuevo escrito de Heidegger (Einleitung de la 5.<sup>a</sup> edición de «Was ist die Metapysk?»; Pensamiento, 5 (Madrid 1949) 437-485.
- , El problema de la verdad en Heidegger; Sapientia, 5 (1950) 19-40.
- , Los viricuetos de Heidegger; Cuadernos Hispanoamericanos (Madrid 1950, mayo-junio) 567-575.
- , Cogito cartesiano y ontología fundamental; Revista de Filosofía, 9 (1950) 7-23.
- , Tiempo e historia en Heidegger; Revista de Filosofía, 10 (1951) 354-358.
- , El problema de la ontología fundamental; Actes du XI<sup>e</sup>. Congrès internationale de Philosophie, Amsterdam-Louvain, III, 1953, 21-25.
- , Ser y fundamento en Heidegger; Finisterre, 6 (1959) 3-15.
- , Palabra, Ser y fundamento. Tres lecciones sobre Heidegger; Cuadernos Hispanoamericanos, 42 (1960) 19-35.
- CERF, W., Logical Positivism and existentialism; Actas del I Congreso nacional argentino de Filosofía (Mendoza 1949, II), 890-900.
- COLETTE, J., Kierkegaard, Bultmann et Heidegger; Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 49 (1965) 597-608.
- COLOMBI, G., Spunti interpretativi sull'ultimo Heidegger; Humanitas, 17 (1962) 228-237.
- COLOME, R. E., M. Heidegger y las diversas interpretaciones de su filosofía; Espíritu, 7 (1958) 158-168.
- COPLESTON, F., Pensadores influyentes de hoy; Russell, Heidegger, Jaspers; Razón y Fe, 143 (1951) 45-60.
- CORETH, E., Das Grundproblem Heideggers und Hegels; Analecta Gregoriana 67 (1954) 81-90.
- , Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel; Scholastik, 29 (1954) 1-23.
- , Heidegger in heutiger Sicht. Heideggers jüngste Schriften; Orientierung, 19 (Zürich 1955) 153-56.
- , Neue Werke über Heidegger, ibidem (1955) 167-170.
- CORVEZ, M., La place de Dieu dans l'ontologie de M-Heidegger; Revue thomiste, 53 (1953) 287-320.
- , Chronique heideggerienne, ibidem, pp. 591-619.
- , L'être de Heidegger est-il objectif?: Ibidem 55 (1955) 565-81.
- , L'être et l'étant dans la philosophie de M. Heidegger, Revue philosophique de Louvain, 63 (1965) 257-79.
- , La pensée de l'être chez M. Heidegger, Revue thomiste, 65 (1965) 536-553.

- , L'idée de vérité dans l'oeuvre de M. Heidegger, *ibidem*, 66 (1966) 48-61.
- CROCE, B., M. Heidegger et l'ontologie; *Revue philosophique* 113 (Paris 1932) 395.
- , Bespr. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität; *La Critica*, 32 (Napoli 1934) 69-70.
- , Intorno allo Hölderlin e ai suoi critici; *La Critica*, 39 (1941) 201-214.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., La filosofía de Martín Heidegger en el horizonte de nuestro tiempo; *Boletín de la Universidad de Granada* (1946) 79-96.
- , Filosofía y estética del lenguaje en M. Heidegger; *Revista de Filosofía*, 8 (1949) 253-277.
- CUESTA, S., El valor humano de la metafísica según los grandes filósofos (Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger); *Pensamiento*, 10 (1954) 147-168.
- CUISENIER, J., Heidegger et Sartre; *La Nef*, 3 (Paris 1946) 133-137.
- CHIODI, P., Heidegger e Anassimandro. La metafísica como oblio dell'essere; *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 7 (Milano 1952) 161-172.
- , La «Einführung in die Metaphysik» di Heidegger; *Riv. Filosofia neosc.* 44 (1953) 424-46.
- , Tempo ed essere nell' ultimo Heidegger; *Archivio di Filosofia* 1 (1958) 175-89.
- , Husserl e Heidegger; *Rivista di Filosofia*, 52 (1965) 192-211.
- DANIÉLOU, M., La philosophie de Heidegger; *Cahiers de Neuilly*, 7 (1949) 57-59.
- DEELY, J. N.; The situation off Heidegger in the tradition of christian philosophy; *Thomist* 31 (Washington 1967) 159-244.
- DERISI, O. N., Ser y hombre en la introducción de la metafísica de Martín Heidegger; *Cuadernos Hispanoamericanos*, 93 (1957) 321-333.
- , Ser y pensar en M. Heidegger; *Sapientia*, 14 (1959) 38-45.
- , Reflexiones acerca del sentido del «esse» en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la Escolástica y en Heidegger, *ibidem*, pp. 289-292.
- , Aproximaciones y diferencias entre le fenomenología existencial de Heidegger y la ontología de Sto. Tomás; *ibidem*, 1967 (22) 185-192.
- DONDEYNE, A., La difference ontologique chez M. Heidegger; *Revue philosophique de Louvain*, 50 (1958) 35-62 y 251-293.
- DOZ, A., L'ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63 (Paris 1956) 166-194.
- DROEGE, T., Die Existenzphilosophie M. Heidegger; *Divus Thomas*, 16 (1938), 265-294 y 371-392.
- DUCOIN, G., A propos de la vérité; *Analecta Gregoriana*, 67 (1954) 31-35.

- DUFRENNE, M., Heidegger et Kant; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1949) 1-28.  
 —, Brève note sur l'ontologie; *ibidem*, 61 (1954) 398-412.  
 —, La mentalité primitive et Heidegger; *Lts Études philosophiques*, 9 (1954) 285-306.
- DYROFF, A., Glossen zu Heideggers «Sein und Zeit»; *Philosophia perennis*, 2 (Regensbrug 1930) 772-796.
- ERICKSON, S., Martin Heidegger; *Revue metaphysique*, 19 (1965-66) 462-492.
- FABRO, C., Il problema di Dio nel pensiero di Heidegger; *Analecta Gregoriana*, 67 (1954) 17-29.  
 —, Ontologia dell'arte nel ultimo Heidegger; *Giornale critico della Filosofia italiana*, 31 (Firenze 1952) 344-361.  
 —, Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale; *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 45 (1953) 581-618.  
 —, Actualité et originalité de l'esse thomiste; *Revue thomiste*, 56 (1956) 240-271 y 480-511.  
 —, L'essere e l'essistente nell'ultimo Heidegger; *Giornale critico della Filosofia italiana*, 38 (1959) 240-58.
- FAGONE, V., Unità o frattura nel pensiero di Heidegger?; *La Civiltà cattolica*, 107 (1956) 21-34. Cf. el mismo artículo traducido al francés en: *Sciences ecclésiastiques*, 8 (Montréal 1956) 317-334.  
 —, Il Problema della verità in Heidegger; *ibidem*, 110 (1959) 140-154.  
 —, Tempo ed intenzionalità. Brentano-Husserl-Heidegger; *Archivio di Filosofia*, 1 (1960) 105-131.
- FAYE, J. P., Attaques nazies contre Heidegger; *Médiations* 5 (1962) 137-154.
- FEO, N. de, Il principio d'identità ed il tempo nell'ontologia di Heidegger; *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 8 (Bari 1962) 223-267.  
 —, Ancora a proposito del «Was ist das-die Philosophie?» di Heidegger; *Teoresi*, 21 (Messina 1966) 97-108.
- FERRARI, O. H., Heidegger y la filosofía; *Philosophia*, 27 (Mendoza 1963) 43-49.
- FILIPPINI, E., Nota su Husserl e Heidegger; *Rivista di Filosofia*; 52 (1961) 212-216.
- FINAZZO, G., L'euristica nell'ontologia di M. Heidegger; *Aquinas* 6 (1963) 109-126.
- FINK, E., Philosophie als Überwindung der «Naivität»; *Lexis*, 1 (Lahr 1948) 107-127.  
 —, Zum Problem der ontologischen Erfahrung; *Actas del I Congreso nacional argentino de filosofía* (Mendoza 1949), II, 730-741.
- FIORITO, M. A., Heidegger en diálogo con la Filosofía cristiana; *Ciencia y Fe*, 13 (S. Miguel, Argentina 1957) 41-53.

- FLAUMBAUM, I., Meister Eckhart y Martín Heidegger; Minerva (Buenos Aires 1944), n.º 1.
- FLAU, L., Le devenir de la vérité de Hegel à Heidegger, en: Actes du XII<sup>e</sup>. Congrès des sciences philosophiques de langue française, 1964 (1) 286-292.
- FONT PUIG, P., El existencialismo. Su arraigo y difusión en la postguerra; Universitas (Enciclopedia de iniciación cultural) Barcelona 1945, t. XVIII, 7-17.
- FONTAINE-DE VISSCHER, L., La pensée du langage chez Heidegger, Revue philosophique de Louvain, 64 (1966) 224-262.
- FOREST, A., Pascal et Heidegger; Giornale Méta., 17 (1962) 590-610.
- FRENZEL, I., Heideggers Absage an die Metaphysik; Frankfurter Hefte 8 (1953) 965-970.
- FRUTOS CORTÉS, E., La vinculación metafísica del problema estético en Heidegger; Revista de Ideas estéticas, 6 (1948) 335-342.  
—, La immanencia y trascendencia del ser y del conocimiento en Heidegger; Revista de Filosofía, 9 (1950) 199-215.
- FUCHS, E., Vom Sinn des menschlichen Daseins. Eine Auseinandersetzung mit M. Heidegger; Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 10 (Berlin 1962) 982-994.
- FÜRSTENAU, P., Bespr. «Vorträge und Aufsätze»; Zeitschrift für philosophische Forschung, 10 (Meisenheim-Glan 1956) 645-646.
- GABRIEL, L., Sein und Geschichte. M. Heideggers geschichtontologischen Denkversucht; Wissenschaft und Weltbild, 9 (Wien 1956) 25-32.  
—, Gespräche mit M. Heidegger, ibidem, pp. 285-289.  
—, Wege zum Sein. M. Heidegger und Gabriel Marcel zum 70. Geburtstag; ibidem (1959) 610-617.
- GADAME, R. H. G., M. Heidegger und die Marburger Theologie; Zeit und Geschichte, pp. 479-490.
- GAOS, J., Introducción a «El ser y el tiempo» de M. Heidegger; México 1952, pp. 5-27.
- GARCÍA BACCA, J. D., El Dasein en la filosofía de Heidegger; Letras de México, México, 1940, t. 3.  
—, El sentido de la nada en la fundamentación de la metafísica y la experiencia mística según S. Juan de la Cruz; Cuadernos Americanos, 3, 18 (México 1944) 87-100.  
—, Los conceptos de ontología general y ontología fundamental en Heidegger; Universidad Nacional de Colombia, 8 (1947) 57-96.  
—, La Filosofía de Heidegger; Universidad de México, 2 (1947-48) 13-14.
- GARULLI, E., L'unité idéale de la pensée heideggerienne d'après un essai di Gianni Vattimo; Revue de Métaphysique et de Morale, 72 (1967) 116-125.
- GAUTHIER, Y., Ontologie et langage de l'être: à propos de l'ontologie du dernier Heidegger; Proc. VIII Inter.-Amer. Congr. Phil. I, pp. 335-40.

- GIESECKE, H., Bespr. «Einführung in die Metaphysik»; Die Zeichen der Zeit, 9 (Berlin 1955) 279.
- GILSON, E., La conoscenza dell'essere, en: *Esistenzialismo*, Roma 1947, pp. 103-115.
- GIORDANI, M. C., Heidegger, o filósofo em busca do sentido do ser; *Vozes*, 56 (Petrópolis 1962) 568-588.
- GOMÁ FUSTÉ, F., Conclusiones sobre «El estudio temático de la nada» en Heidegger; *Convivium*, 4 (1959) 21-31.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E., La filosofía alemana en los últimos años; *Boletín bibliográfico del Instituto Alemán de Cultura*, Madrid 1942, julio-diciembre, 3-16.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., Ateísmo existencialista, en: *Ateísmo contemporáneo*, Madrid 1967.
- GÓMEZ NOGALES, S., La abstracción del ser y el existencialismo, *Analecta Gregoriana*, 67 (1954) 91-122.
- , —, Unidad y multiplicidad de las formas hilemórficas y existencial en el análisis del ser; *Pensamiento*, 14 (1958) 217-224.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., La estructura entitativa del hombre, *Actas del I Congreso nacional argentino de Filosofía*, Mendoza 1949, II, 757-767.
- , Las dos dimensiones de la existencia; *Revista de Filosofía*, Madrid, 4 (1945) 257-283.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N., *Panorama existencialista*; *Pensamiento*, 4 (1948) 387-404.
- GRASSI, E., Il problema della metafisica immanente di Heidegger; *Giornale critico della Filosofia italiana*, 11 (1930) 288-314.
- , Il problema del logos; *Archivio di filosofia*, 6 (1936) 151-183.
- , Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger; *Giornale critico della filosofia italiana*, 18 (1937) 319-334.
- GRISEBACH, Ev., *Interpretation oder Destruktion?*; *Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur- und Geistesgeschichte*, 8 (Halle 1930) 199-232.
- GRÜNDER, K., M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen; *Archiv für Philosophie*, 11 (Stuttgart 1961) 312-335.
- GUITTON, J., *Visite à Heidegger*; *La Table ronde*, 123 (1958) 143-155.
- GUPTA, R. K., Eine Schwirrigkeit in Kants Kritik der reinen Vernunft und Heideggers-Kants-Interpretation; *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16 (1962) 429-450.
- GUZZONI, A., Il «movimento» della differenza ontologica in Heidegger; *Pensiero* 3 (1958) 193-199.
- HACHIN, A., *Existentialisme et phénoménologie. Trois étapes: Husserl, Heidegger, Sartre*; *Bull. Cercle Thomiste*, 15 (Caen 1953) 25-32.
- HADOT, P., *Heidegger et Plotin*; *Critique*, 15 (1959) 539-556.
- HANSEN-LÖVE, F., *Fundamentalontologie oder Seinsmystik? Zur jüng-*

- sten Schritt Martin Heideggers; Wort und Wahrheit, 4 (Wien 1949) 219-223.
- , Parusie des Seins? Zu M. Heideggers Schrift «Holzwege», ibidem, 5 (1950) 60-68.
- HARRIES, K. Heidegger and Hölderlin the limits of language; *Personalist*, 44 (1963) 5-23.
- HEINEMANN, F., Was ist lebendig und was ist tot in der Existenzphilosophie; *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 5 (1950-51) 3-24.
- HELLEBRAND, W., Der Mensch in der Philosophie M. Heideggers; *Die Zeit*, 4,38 (Hamburg 1949) 5.
- HENGSTENBERG, H. E., Die Kairos-Lehre bei Stephan Georg und Martin Heidegger; *Die Kirche in der Welt*, 6 (Münster 1953) 27-32.
- , Wahrheit und Verhängnis bei Stephan Georg und Martin Heidegger; ibidem, 6 (1953) 145-150.
- HERMANN, R. D., Heidegger and logic; *Sophia*, 29 (1961) 353-357.
- , M. Heidegger und die Idee der Kunst; *Filosofia*, 13 (1962) 648-658.
- HINNERS, R., The freedom and finiteness of existence in Heidegger; *New Scholasticism*, 33 (1959) 32-48.
- HOEGEN, M., Das Sein und der Mensch bei M. Heidegger; *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 4 (1960) 29-112.
- HOFMANN, P., Bespr. «Was ist Metaphysik?»; *Deutsche Literaturzeitung*, 3, I (1930), c. 1063-1068.
- HOOFF, C., Martin Heidegger in München; *Die Zeit*, 5,24 (Hamburg 1950) 3.
- , Denken, Sein und Sprache bei Heidegger; *Süddeutsche Zeitung* (München 1954 31/7 y 1/8).
- HOLLENBACH, J. M., Heidegger oder Thomas von Aquin; *Stimmen der Zeit*, 157 (1955) 70-72.
- HOMMES, J., Das Anliegen der Existenzphilosophie; *Philosophisches Jahrbuch*, 60 (1950) 175-199.
- HORNSTEIN, H., Das Haus des Seins. Zur Martin Heideggers Sprachphilosophie; *Neues Abendland*, 10 (München 1955) 433-438.
- HOSSELD, P., Das Sein in Heideggers späteren Schriften und Gott; *Theologie und Glaube*, 54 (1964) 332-344.
- HÜHNERFELD, P., Glauben mit und ohne Christus; *Die Zeit*, 5,12 (Hamburg 1950).
- HYPPOLITE, J., Un texte de Heidegger. Note en manière d'introduction; *Mercure de France*, 317 (1953) 385-391.
- , Ontologie et phénoménologie chez M. Heidegger; *Les Études philosophiques*, 9 (1954) 307-314.
- LJSSSELING, S., Van en over Heidegger. Kroniek van der Heideggers literatuur 1955-1965; *Tijdschr. Filos.* 27 (1965) 587-609.
- , Het zijn en de zijden. Een studie over de ontologische Differentie bij M. Heidegger; ibidem, 28 (1966) 3-51.

- ISAZA, A., ¿Es posible hablar de una ética en Martín Heidegger?; *Franciscanum*, 6 (1964) 48-56.
- ITURRIOZ, J., Abstracciones en Heidegger; *Pensamiento*, 1 (1945) 353-357.
- JEANNIÈRE, A., L'itinéraire de Martin Heidegger; *Études*, 280 (1954) 64-74.
- JOLIVET, R., Le problème métaphysique dans la philosophie de Heidegger; *Actes du XI<sup>e</sup>. congrès internationale de philosophie*, Amsterdam-Louvain, III, 1953 44-46.
- JONAS, H., Heidegger and theology; *Rev. metaph.* 1954-1965 (18) 207-33.
- KÄSTNER, E., Ridentes dicere verum-ist Existenzialismus heilbar?; *Südamerika*, 6 (Buenos Aires 1956) 512.
- KAULBACH, F., Die Kantische Lehre von Ding und Sein in der Interpretation Heideggers; *Kant Studien*, 55 (1964) 194-220.
- KLENK, G., Das Sein und die Dichter; *Stimmen der Zeit*, 148 (1951) 419-428.
- , Heidegger und Kant; *Gregorianum*, 34 (1953) 56-71.
- KLENK, Gv., Recensión: «Einführung in die Metaphysik»; *Gregorianum*, 36 (1955).
- KNITTERMAYER, H., Bespr. *Vom Wesen des Grundes*; *Theologische Literaturzeitung*, 56 (Leipzig 1931) 279-285.
- KOYRE, A., Bespr. «Was ist Metaphysik?»; *La nouvelle Revue française*, 19 (Paris 1931) 750-753.
- , L'évolution philosophique de Heidegger; *Critique*, 1 (Paris 1946) 73-82 y 161-183.
- KRINGS, H., Ursprung und Ziel der Philosophie der Existenz; *Philosophisches Jahrbuch*, 61 (1951) 433-445.
- KROUG, W., Das Sein zum Tode bei Heidegger und das Problem des Könnens und der Liebe; *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 7 (1953) 392-416.
- KRÜGER, G., Heidegger und der Humanismus; *Studia philosophica*, 9 (Basel 1949) 93-129.
- KUHN, H., Heideggers «Holzwege»; *Archiv für Philosophie*, 4 (Stuttgart 1952) 253-269.
- , Philosophie in Sprachnot; *Merkur*, 68 (Stuttgart 1953) 935-949.
- KUIPER, V. M., Aspeti dell'esistenzialismo; *Acta Pont. Acad. Rom. Sti. Thomae Aquin.*, 25 (Roma 1944) 335-356.
- KUNKEL, G., Homo divinans und der Existenzialismus; *Südamerika*, 6 (Buenos Aires 1956) 505-511.
- KUSCHBERT-TÖLLE, H., Heideggers Ansatz beim griechischen Seinsverständnis als Grundstruktur seines Denkens; *Philosophisches Jahrbuch*, 70 (1962) 138-146.
- LAIN ENTRALGO, P., Quevedo y Heidegger; *Jerarquía*, 3 (Pamplona 1938) 97-215.
- LANDGREBE, L., Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la phéno-

- mènologie; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69 (1964) 365-380.
- LANGAU, T. D., *Transcendence in the philosophy of Heidegger; The new Scholasticism*, 32 (Washington 1958) 45-60.
- , *Is Heidegger a nihilist?; The Thomist*, 21 (Washington 1958) 302-319.
- LANGLOIS, J., *Heidegger, M. Müller et le thomisme; Sciences ecclésiastiques*, 9 (Montréal 1957) 27-48.
- LEBOEUF, F., *Théologies de la mort de Dieu; Revue des Sciences rel.*, 41 (1967) 129-149.
- LECHAT, P. H., *L'expérience* (Paris 1964), 442-444.
- LEHMANN, K., *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger; Philosophisches Jahrbuch*, 74 (1966-67) 126-53.
- LEIST, F., *Heidegger und Nietzsche; Philosophisches Jahrbuch* 70 (1963) 363-94.
- LEVINAS, E., *M. Heidegger et l'ontologie; Revue philosophique*, 113 (1932) 395-431.
- , *L'ontologie, est-elle fondamentale?; Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1951) 88.
- , *La philosophie et l'idée de l'infini*, *ibidem*, 64 (1957) 241 ss.
- LOHMAN, J., *M. Heideggers «Ontologische Differenz» und die Sprache; Lexis*, 1 (1948) 49-106.
- LOTZ, J. B., *Metaphysik und apriorische Synthese; Scholastik*, 12 (1937) 392-399.
- , *Einzelding und Allgemeinbegriff*, *ibidem*, 14 (1939) 321-345.
- , *Bespr. Vom Vorrang des Logos*, *ibidem*, 1941 (16) 161-192.
- , *Ontologie und Metaphysik*, *ibidem*, 18 (1943) 1-30.
- , *Bespr. Hölderlins Hymne «Wie wenn am Feiertage»*, *ibidem*, 116.
- , *Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum; Stimmen der Zeit*, 142 (1948) 332-344.
- , *Bespr. «Vom Wesen der Wahrheit», «Was ist Metaphysik?», «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung», «Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus»*, *Scholastik*, 24 (1949) 92-96.
- , *Zum Wesen der Existenzphilosophie*, *ibidem*, 25 (1950) 161-183.
- , *Zur Geschichtlichkeit des Menschen*, *ibidem* 26 (1951) 321-341.
- , *Ist christliche Existenzphilosophie möglich?; Stimmen der Zeit*, 148 (1951) 183-187.
- , *Heidegger und Sein; Universitas*, 6 (Stuttgart 1951) 724-734 y 839-845.
- , *Heidegger et l'Être; Archives de philosophie; Paris 1956 (t. XIX, 2) 3-23. Traducción del artículo anterior, con modificaciones y ampliaciones del mismo autor.*

- , Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit; *Scholastik*, 27 (1952) 481.
- , Bespr. «Holzwege», *ibidem*, 248-251.
- , Ontisch-Ontologisch als Grundspannung des Philosophierens besonders heute; *Actes du XI<sup>e</sup>. Congrès internationale de Philosophie*, Amsterdam-Louvain, III, 1953, 57-63.
- , Zu Martin Heideggers «Einführung in die Metaphysik», *Scholastik*, 29 (1954) 387-395.
- , Geschichtlichkeit und Ewigkeit, *ibidem*, 29 (1954) 981-505.
- , Philosophie als ontologisches Geschehen; *Analecta Gregoriana*, LXVII (Roma 1954) 59-80.
- , Sprache und Denken. Zur Phänomenologie und Metaphysik der Sprache; *Scholastik*, 31 (1956) 946-514.
- , Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger, *ibidem*, 33 (1958) 86-96.
- , Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik; *Gregorianum*, 40 (1959) 401-466.
- , Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin, en: *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, Pfullingen 1959, pp. 180-194.
- , Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein; *Universitas*, Festschrift für A. Stohr, 1960, pp. 343-351.
- , El ser en el filosofar de Heidegger; *grandeza y límites*; *Espíritu*, 10 (1961) 93-101.
- LÖWITZ, K., Existenzphilosophie; *Zeitschrift für deutsche Bildung*, 8 (Frankfurt a. M. 1932) 602-613.
- , Réponse à A. de Waelhens; *Les Temps modernes*, 4 (Paris 1948) 370-373.
- , Background and problem of Existentialism; *Actas del I Congreso nacional argentino de filosofía*, I (Mendoza 1949) 390-407.
- , Heideggers Kehre; *Die neue Rundschau*, 62 (Frankfurt a. M., 1952) 48-79.
- , M. Heidegger; *Denker in dürftiger Zeit*; *Die neue Rundschau*, 63 (1952) 1-27.
- , Heideggers Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort «Gott ist tot», *ibidem*, 64 (1953) 105-137.
- , M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu «Sein und Zeit»; *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 12 (1958) 161-187.
- LUCK, U., Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein; *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen 1956 (53) 233.
- LUGARINI, L., Sulla questione heideggeriana del superamento della metafisica; *Pensiero*, 3 (1958) 157-192.
- LUIJPEN, W., Heidegger and the «affirmation» of God, en: *De Deo in philosophia Sti. Thomae et in hodierna philosophia*, Acta VI Congr. thom. intern., Roma 1965, pp. 303-310.

- LLAMBEÍAS DE AZEVEDO, H.**, Logos, dia-logos y filosofía; Actas del I Congreso nacional argentino de filosofía, II (Mendoza 1949) 1164-1171.
- , En torno al último Heidegger; Ciencia y Fe, 21 (1950) 7-30.
- , Der alte und der neue Heidegger; Philosophisches Jahrbuch, 60 (1950) 161-174.
- MANCINI, I.**, Heidegger. Il Nichten heideggeriano e l'umanesimo ontológico, en: Filosofi esistenzialisti, Urbino 1964, pp. 9-82.
- MANZANO, L.**, Heidegger y la nada; Logos, 1 (México 1951) 69-72.
- MARCEL, G.**, Autour de Heidegger; Dieu vivant, 2 (Paris 1945) 89-100.
- MARTAIN, J.**, L'existentialisme de S. Thomas; en: Esistenzialismo (Roma 1947), pp. 40-65.
- MARRERO, V.**, Guardini, Picasso, Heidegger. Tres visitas (Madrid 1959), pp. 45.
- MARTÍNEZ, G. L.**, Bibliografía filosófica española e hispanoamericana; Pensamiento, 21 (1965) 479-512.
- MARTINS, D.**, Tomismo e existenzialismo, Revista portuguesa de Filosofia, 5 (1949) 1-16.
- , Una conferencia de Heidegger; ibidem, 8 (1952) 424-427.
- , Sto. Tomás y Heidegger, ibidem, 9 (1953) 21-44.
- MARX, W.**, Heidegger's new conception of philosophy. The seconde phase of «existentialism»; Social Research, 22 (1955) 451-474.
- MAZZANTINI, C.**, Martino Heidegger. Linee fondamentali della sua filosofia; Rivista di Filosofia neoscolastica, 27 (1945) 14-30.
- , M. Heidegger. Osservazioni critiche sulla sua dottrina dal punto di vista della Filosofia neoscolastica, ibidem, 27 (1935) 268-282.
- MEILER, R.**, Heideggers Existenzphilosophie im Aufriss; Annalen der philosophischen Gessellschaft; Innerschweiss, 2 (1945) 4-16.
- MESSER, A.**, Über das Nichts; Philosophie und Leben, 7 (Leipzig 1931) 47-50 y 105-110.
- METZ, J. B.**, Heidegger und das Problem der Metaphysik; Scholastik, 28 (1953) 1-22.
- MEYER, H.**, A filosofie na Alemandes; Revista portuguesa de Filosofia, 14 (1958) 381.
- MINGES, P.**, Die skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts; Franziskanische Studien, 4 (1917) 177-178.
- MIQUEL, J.**, L'èsser-manuals-metafísics; Criterion, 12 (Barcelona 1936) 137-147.
- MÖLLER, J.**, Die Seinsfrage in der thomistischen Philosophie; Theol. Quartalschrift, 134 (1954) 319-332.
- MONTERO MOLINER, F.**, Heidegger y la reducción fenomenológica; Revista de Filosofía, 11 (1952) 442-465.
- , La teoría de la significación en Husserl y Heidegger; ibidem, 12 (1953) 393-426.
- , El relativismo trascendental de Heidegger, ibidem 16 (1957) 43-53.

- MORPURGO-TAGLIABUE, G., M. Heidegger e il problema dell'arte; *Pensiero* 4 (1959) 151-169.
- MORRA, G., Alienazione ontologica e nostalgia dell'impatrio nel «Nietzsche» di Heidegger; *Giornale critico della Filosofia italiana*, 42 (1963) 515-521.
- MÜLLER, G., M. Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie; *Theologische Zeitschrift*, 15 (1959) 357-75.
- MÜLLER, M., Phänomenologie, Ontologie und Scholastik; *Tijdschrift voor Philosophie*, 14 (Louvain 1952) 63-86.
- , M. Heideggers «Einführung in die Metaphysik»; *Universitas*, 9 (1954) 301-304 y 409-413.
- , Ende der Metaphysik? Für M. Heidegger zum 75. Geburtstag am 26.9.1964; *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1964-1965) 1-48.
- MUNIER, R., La philosophie selon Heidegger; *Cahiers du Sud*. 43 (Marseille 1956) 191-196.
- MYTROWYTCZ, K., La philosophie de l'existence et la finitude de la philosophie; *Revue philosophique de Louvain*, 55 (1957) 470-480.
- NABER, A., De existentialismo M. Heidegger et eius nota «transcendentali» observationes quaedam; *Gregorianum*, 25 (1944) 335-336.
- , Von der Philosophie des «Nichts» zur Philosophie des «Seins selbst», *ibidem*, 28 (1947) 357-378.
- , Wahrheit und Seinsdenken bei M. Heidegger; *Analecta Gregoriana*, LXVII (Roma 1954) 45-58.
- NAPOLI, G. di, Identità e differenza nell'ultimo Heidegger; *Rassegna di Scienze filosofiche*, 12 ((1959) 119-143.
- NICOLETTI, E., Dalla differenza ontologica alla differenza metafisica; *Teoresi*, 20 (1965) 137-145.
- NIETO ARTEAGA, L. E., Husserl y Heidegger. La fenomenología y la analítica de la existencia; *Universidad de Antioquía*, 114 (Medellín 1953) 243-262.
- NINK, C., Grundbegriffe der Philosophie Heideggers; *Philosophisches Jahrbuch*, 45 (1932) 129-158.
- , ti to ón: zur Diskussion um den Seinsbegriff, *ibidem* 63 (1954-1955) 1-14.
- , Zum Problem der Seinsdialektik; *Scholastik*, 33 (1958) 506-528.
- NUÑO, J. A., La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía; *Episteme*, 3 (Caracas 1959-1960) 189-280.
- OBERTI, E., La teoria del pensiero nel più recente Heidegger; *Rivista di Filosofia neoscholastica*, 47 (1955) 30-40.
- OEDINGEN, K., Die Erfahrung der «Nichtung» und ihre Deutung bei Heidegger; *Tijdschr. Philos.*, 27 (1965) 68-83.
- OEING-HANHOFF, L., Le problème de l'être à l'ère atomique; A propos d'un récent ouvrage de M. Heidegger. Du principe de raison; *Archives de philosophie*, 21 (1958) 5-25.

- OHLER, K., Die Geschichte der Philosophie; Zeitsch. für Philosophische Forschung 11 (1957).
- ORTEGA Y GASSET, J., Martin Heidegger und die Sprache; Universitas, 7 (1952) 897-905.  
—, M. Heidegger y el lenguaje de los filósofos, Anales de la Universidad de Chile, n.º 113, 1959, 7-10.
- ORTNER, E., Das Nicht-Sein und das Nichts; Zeitschrift für philosophische Forschung, 5 (1950-51) 82-86.
- ORTUZAR, M., En torno al «Sein und Zeit»; Estudios, 3 (1947) 164-187.
- PACI, E., Il problema della esistenza: Studi filosofici, 18 (1940) 93-105.
- PANIKKER, R., Die existenzielle phänomenologie der Wahrheit; Philosophisches Jahrbuch, 64 (1955) 27-54.
- PAREYSON, L., Note sulla filosofia dell'esistenza; Giornale critico della Filosofia italiana, 6 (Firenze 1938) 407-438.  
—, Panorama dell'esistenzialismo; Studi filosofici, 2 (1941) 193-204.
- PAUMEN, J., Heidegger et le thème nietzscheen de la mort de Dieu; Revue internationale de philosophie, 14 (Bruxelles 1960) 238-262.  
—, Heidegger et le sens du chemin; Revue univ., 17 (Bruxelles 1964-1965) 384-425.
- PATRI, A., Un exemple d'engagement, Heidegger; Le Contrat social, jan.-févr., 1962.
- PEATZECK, E. W., La sentencia de Anaximandro a la luz del dilema heideggeriano; Verdad y Vida, 8 (1950) 299-324.
- PEGUEROLES, J. S., Agustín ante la angustia y la paz existenciales; Pensamiento, 10 (1954) 423-453.
- PENZO, G., La Vor-Stellung (presentazione) in Heideggers e l'assimilatio in S. Tommaso (Reflexioni metaphysiche sulla mistica heideggeriana; Studia patavina, 11 (1964) 375-414.  
—, Riflessioni sulla intuitio tomista et sulla intuitio heideggeriana; Aquinas, 9 (1966) 87-102.
- PFLAUMEN, R., Sein und Mensch im Denken Heideggers; Philos. Rundsch., 13 (1965-66) 161-234.
- PICARD, N., Essere e pensare. Intorno a un recente scritto di M. Heidegger; Teoresi, 8 (1953) 7-21.  
—, La posizione della filosofia di M. Heidegger di fronte al problema metafisico; Analecta Gregoriana, LXVII (Roma 1954) 3-15.
- PINTO DE CARVALHO, A., O humanismo de Heidegger; Kriterion 13 (1960) 292-305.
- PIÑERA LLERA, H., Heidegger y Sartre, o dos modos de la filosofía existencial; Revista cubana, 23 (1948) 22-54.
- PITTE, F. van de, The role of Hölderlin in the philosophy of Heidegger; Personalist, 43 (1962) 168-179.
- PÖGGLER, O., Jean Wahls Heidegger-Deutung; Zeitschrift für philosophische Forschung, 12 (1958) 437-58.

- , Seins als Ereignis. M. Heidegger zum 26. september 1959, *ibidem*, 13 (1959) 517-563.
- , *Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger*, *ibidem*, 70 (1962) 118-137.
- POHL, B., *Heideggers und Gehlens Kulturkritik*; Eckart, 27 (Witten-Berlin 1958) 75-78.
- PRZYWARA, E., *Drei Richtungen der Phänomenologie*; *Stimmen der Zeit*, 115 (1928) 252-264.
- , *Husserl et Heidegger*; *Études philosophiques*, 16 (1961) 55-62.
- PUGLIESE, A. O., *Para una interpretación unitaria de la filosofía de M. Heidegger*; *Philosophia*, 28 (Mendoza 1964) 29-40.
- QUATTROCCHI, L., *Il Nietzsche di M. Heidegger*; *De homine* 1 (1962) 103-17.
- QUILES, I., *Un elemento existencial de la tradición escolástica: la «contingencia» del ser finito*; *Ciencia y Fe*, 19 (1949).
- , *Más allá del existencialismo*; *Ciencia y Fe*, 19 (1949).
- RAHNER, K., *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*; *Recherche de Science religieuse*, 30 (1940) 152-171.
- RAMMOUX, C., *Innterprétation moderne d'Anaximandro*; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62 (1955) 37-52.
- RAMOS, S., *Concepto y método de la metafísica de Heidegger*; *Revista mexicana di Filosofia*, 1 (1959) 51-60.
- RAVERA, R. M.<sup>a</sup>, *En torno a la estética de Heidegger*; *Cuadernos filosóficos*, 2 (Rosario 1961) 59-67.
- REDANO, U., *L'ultimo Heidegger*; *L'Italia che scrive*, 37 (Roma 1954) 151-152.
- REGINA, U., *Ontologia e trascendenza in Heideggers*; *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 58 (1966) 584-628.
- RESTREPO, G. P., *La metafísica de Heidegger: Angustia-nada-ser-Dios*; *Franciscanum*, 6 (Bogotá 1964) 87-119.
- RICCI-GAROTTI, L., *Parmenide B 3 e 6 (D-K) in alcune interpretazioni heideggeriane*; *Studium Urb.*, 35 (1961) 160-172.
- , *Leggendo Heidegger che legge Hegel*, *ibidem*, 36 (1962) 258-281.
- , *Heidegger contro Hegel?*; *Pensiero*, 8 (1963) 303-326.
- RICHARDSON, W. J., *Heidegger and the origin of language*; *Int. philos. Quart.*, 2 (1962) 404-416.
- , *Heideggers Weg durch die Phänomenologie zum Seinsdenken*; *Philosophische Jahrbuch*, 72 (1964-65) 385-96.
- RICHEY, C. W., *On the intentional ambiguity of Heidegger's metaphysics*, *ibidem*, 55 (1958) 1144-48.
- RIEZLER, *Die Sorge*; *Die neue Rundschau*, 66 (1955) 528-556.
- RIU, F., *Bosquejo de algunos conceptos de la filosofía de Heidegger*; *Episteme*, 2 (Caracas 1958) 277-302.
- RIVERSO, E., *Fenomenologia e ontologia in M. Heidegger*; *Rassegna Sc. di Filosofia*, 15 (1962) 286-318.

- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, J., El concepto de la metafísica en M. Heidegger; *Revista de Filosofía*, 20 (1960) 365-93.
- ROHRMOSER, G., Anlässlich Heideggers Nietzsche; *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 6 (1964) 35-50.
- ROIG GIRONELLA, J., La filosofía de Martín Heidegger; *Razón y Fe*, 135 (1947) 270-271.  
—, *Metafísica de la forma*; *Pensamiento*, 14 (1958) 262-285.
- ROQUER, R., La ruta de la metafísica; *Convivium*, 1 (1956) 75-97 y 2 (1957) 141-155.
- ROSTENNE, P., L'ontologie entravée de Heidegger; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71 (1966) 74-99.
- RUBERT CANDAU, J. M., La función de la filosofía ante el momento histórico actual. Un diálogo con M. Heidegger; *Verdad y Vida*, 20 (1962) 433-446.
- RÜFNER, V., Innere Zusammenhänge in den Denkmotiven bei Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Heidegger; *Kant Studien* 57 (1966) 90-99.
- RUKAVINA, T. F., Heidegger's theory of being; *New Scholasticism* 40 (1966) 423-46.
- SALLIS, J. C., La différence ontologique et l'unité de la pensée de Heidegger; *Revue philosophique de Louvain*, 65 (1967) 192-206.
- SCHELTENS, G., Heidegger y la creencia en Dios; *Verdad y Vida*, 19 (1961) 145-150.  
—, Heidegger und die thomistische Metaphysik; *Wiss. u. Weltb.*, 30 (1967) 158-167.
- SCHRAG, C., Phenomenology, ontology and history in the philosophy of Heidegger; *Revue internationale de Philosophie*, 12 (1958) 119-132.
- SCHRIMP, H. J., Hölderlin, Heidegger und die Literaturwissenschaft; *Euphorion*, 51 (1957) 308-324.
- SCHUVER, L., Intorno ai presupposti della demitizzazione «Wie kommt der Gott in die Metaphysik» (Heidegger); *Arch. de Philosophie*, 1-2 (1961) 129-146.
- SEIDEL, G. J., M. Heidegger and the Pre-Socratics. An introduction to his thought; Lincoln, Univers. of Nebraska, 1964, pp. 170.
- SEIFFERT, J. E., Entfremdung und Seinsvergessenheit. Ein Versuch über M. Heidegger. Trad. di Alfredo L. Guzzoni; *Pensiero* 4 (1959) 360-377.
- SECICH, J., Situación de M. Heidegger en la filosofía; *Humanitas*, 2 (1954) 15-113.
- SEVERINO, E., Recenti studi su Heidegger; *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 45 (1953) 356-360.
- SIEWERTH, G., M. Heidegger und die Frage nach Gott; *Hochland*, 53 (1960-1961) 516-526.
- SINGLE, E., Gespräch mit Heidegger: *Rheinischer Merkur*, 5 (Koblenz 1950) 5.

- SINN, D., Heideggers Spätphilosophie; *Filos. Rundsch.*, 14 (1966-67) 81-182.
- SOLERI, G., Heidegger alla ricerca dell'essere; *Rassegna di Scienze filosofiche*, 8 (1955) 81-133.
- SONTAG, F., Heidegger and the problem of metaphysics; *Philos. phenom Res.*, 24 (1963-1964) 410-416.
- SOUKUP, L., Sein oder Seiendes. Eine metaphysische skizze über die Vorentscheidung zu jeder Ontologie; *Gloria Dei*, 9 (1954) 120-122.
- SPIESS, E., Wege der neuen Philosophie zu M. Heidegger; *Annalen der philosophischen Gessellschaft*; *Innerschweiss*, 1 (1944) 45-66.
- , Die Entwicklung der Existenzialphilosophie Heideggers; *Civitas*, 3 (Immensee 1948) 481-487.
- STAIGER, E., Zu Einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit M. Heidegger; *Trivium*, 9 (Zürich 1951) 1-15.
- STEFANINI, L. Critica costruttiva dell'esistenzialismo teistico; *Giornale di Metafisica*, 5 (1950) 81-108.
- STRASSER, S., The concept of dread in the philosophy of Heidegger; *The modern schoolman*; 35 (Saint Louis 1957) 1-20.
- STROLZ, W., Der vergessenen Ursprung; *Stimmen der Zeit*; 158 (1955) 429-438.
- , Heidegger und die Frage nach dem Wesen der Technik; *Orientierung*, 21 (Zürich 1957) 16-20.
- , M. Heidegger. Der Satz vom Grund, *ibidem*, 22 (1958) (204-205).
- , Das Denken des Seins (Heidegger); *Wort und Wahrheit*, 14 (Wien 1959) 502-510.
- , Heideggers Nietzsche-Denkmal, *ibidem* 16 (1961) 821-28.
- SZILASI, W., La philosophie allemande actuelle, en: *Actas del I Congreso nacional argentino de filosofía*, I (Mendoza 1949) 492-502.
- TAVARES DE MIRANDA, M. C., O pensar e o ser entre (Heidegger); *Rev. fil. do Nordeste*, 2 (Fortaleza, Brasil 1961) 33-38.
- THEUNISSEN, M., Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze für Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls; *Philosophisches Jahrbuch*, 70 (1963) 344-362 (Trad. española en *Diálogos* 1964 (1) 35-69).
- THÉVÉNAZ, P., Le dépassement de la métaphysique; *Revue internationale de Philosophie*, 8 (1954) 189-217.
- THUM, B., Thomismus und Existenzphilosophie; *Neues Abendland*, 2 (Augsburg 1947) 147-149.
- THYSSEN, J., A priori, Unbewusste und Heideggers Weltbegriff; *Archiv für Philosophie*, 3 (1949) 115-143.
- , Heidegger und das «ens et verum convertuntur», en *Acti XII cong. intern. de Fil.*, pp. 439-46.
- TINT, H., Heidegger and the «irrational»; *Proc. Aris. Soc.* 37 (1956-57) 253-68.

- URANGA, E., Heidegger, Kant y Sto. Tomás en torno a la teoría de la verdad; *Fil. y Let.* (México 1954, jul.-dic.), 85-101.
- USCATESCU, G., L'umanesimo di M. Heidegger; *Humanitas*, 13 (1958) 355-64.
- , Humanismo y técnica en M. Heidegger; *Crisis*, 7 (1960) 89-103.
- URDANOZ, G., Heidegger y Sto. Tomás; *La Ciencia tomista*, 84 (1957) 674-681.
- VANNI-ROVIGHI, S., Il valore della fenomenologia; *Rivista di filosofia neoscolastica*, 25 (1933) 338-345.
- , Un libro sulla filosofia di M. Heidegger, *ibidem*, 34 (1947) 286-302.
- VATTIMO, G., Chi è il Nietzsche di Heidegger; *Filosofia* 14 (1963) 3-37.
- , Fondazione dell'ontologia in «Sein und Zeit» di Heidegger, *ibidem*, 745-82.
- VAYÁ MENÉNDEZ, J., La cuestión de la técnica en una doble dimensión: Ortega y Heidegger; *Convivium*, 9-10 (1960) 69-91 y 11-12 (1961) 75-97.
- VEAUTHIER, W., Analogie des Seins und ontologische Differenz; *Symposium*, 4 (1955) 1-91.
- VIETTA, E., Die Vorträge, M. Heideggers 1950-1951; *Universitas*, 6 (1951) 1359-1361.
- , Bespr. «Was heisst Denken?» — Vorträge und Aufsätze; *ibidem*, 10 (1955) 747-749.
- VOS, A. de, La conception existentialiste de la vérité: confrontation avec la doctrine traditionnelle; *Analecta Gregoriana LXVII*, Roma 1954, 35-45.
- VRIES, J. de, Bespr. Kant und das Problem der Metaphysik; *Scholastik*, 5 (1930) 422-425.
- , Bespr. Vom Wesen des Grundes, *ibidem*, 6 (1931) 138.
- WAELEHENS, A. de, Heidegger et J. P. Sartre; *Deucalion* 1 (1946) 15-37.
- , Der Roman des Existentialismus; *Universitas*, 1 (1946) 951.
- , Heidegger, Platon et l'humanisme; *Revue philosophique de Louvain*, 46 (1948) 450-496.
- , Con la colaboración de W. Biemel: Heideggers Schrift «Vom Wesen des Grundes»; *Symposium*, 3 (1952) 471-508.
- , Heidegger et le problème de la métaphysique; *Revue philosophique de Louvain*, 52 (1954) 110-119.
- , Le Poème de Parménide; *Revue international de Philosophie*, 10 (1956) 496-503.
- , Identité et différence: Heidegger et Hegel; *ibidem*, 14 (1960) 221-37.
- , Reflexion on Heidegger's development. A propos of a recent book; *Init. philos. Quart.*, 5 (1965) 475-502.
- WAHL, J., Vers le concret; *Recherches philosophiques*, 1 (1931-1932) 1-20.

- , Subjectivité et transcendance; Bull. Societé française de Philosophie, 37 (1937) 161-212.
- , Essai sur le néant d'un problème; Deucalion, 1 (1946) 44.
- , Sur les philosophies de l'existence; L'Education nationale, 33 (Paris 1950) 3-4.
- , Recensión: Einführung in die Metaphysik; Revue de Métaphysique et de Morale, 62 (1955) 113.
- , Déclin ou floraison de la métaphysique; Critique, 107 (1956) 354-361.
- , E possibile un rinnovamento della metafisica?; Rivista di Filosofia, 47 (1956) 3-21.
- , Sur des écrits récents de Heidegger; Revue de Métaphysique et de Morale, 63 (1958) 474-482.
- WELTE, B., Remarques sur l'ontologie de Heidegger; Revue Sciences philosophiques théologiques, 31 (1947) 379-393.
- , Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie M. Heideggers; Wort und Wahrheit, 3 (1948) 401-412.
- , La question de Dieu dans la pensée de Heidegger; Études philosophiques, 19 (1964) 69-84.
- , La métaphysique de S. Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger; Revue Sciences philosophiques théologiques, 50 (1966) 601-14.
- WENZL, A., Die Hauptthemen der Philosophie von heute; Süddeutsches Zeitung, München 1954, 31-37 y 1-8.
- WILL, F., Heidegger and the Gods of poetry; Personalist, 43 (1962) 157-167.
- YELA, J. F., El tema de la verdad en la metafísica de Heidegger; Revista Filosofía, 8 (1948) 659-672 .

## ABREVIATURAS DE LAS REVISTAS CITADAS EN ESTE ARTÍCULO

- APARST = Acta Pontificiae Academiae Romanae Sti. Thomae Aq.— Roma.
- ACNAF = Actas del I Congreso nacional argentino de Flosofía.— Mendoza.
- ACNF = Actes do I Congreso nacional de filosofia.— Braga.
- ACIPH = Actes du XIé. congres internationale de philosophie.— Bruxelles.
- AG = Analecta Gregoriana.— Roma.
- APHS = Annalen der philosophischen Gessellschaft Innerschweiss.— Scwhys.
- AAW = Anzeiger für die Altertumwissenschaft.— Innsbruck.
- A = Arbor.— Madrid.
- AFPH = Archiv für Philosophie.— Stuttgart.

- AFRSPH = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. — München.  
 APHI = Archives de Philosophie. — Paris.  
 AF = Archivio di Filosofia. — Roma.  
 AFH = Archivium franciscanum historicum. — Firenze.  
 ACIF = Atti del Cong. Internazionale di Filosofia 1948. — Milano.  
 BB = Boletín bibliográfico del Instituto alemán de Cultura. — Madrid.  
 BUG = Boletín de la Universidad de Granada.  
 BCTH = Bulletin Cercle Thomiste. — Caen.  
 BSF = Bulletin de la Société Française de Philosophie. — Paris.  
 CS = Cahiers du Sud. — Paris.  
 CHW = Christliche Welt. — Gotha.  
 CT = Ciencia Tomista, La. — Salamanca.  
 CF = Ciencia y Fe. — S. Miguel (Argentina).  
 CC = Civiltà Cattolica, La. — Roma.  
 CO = Convivium. — Barcelona.  
 CR = Criterion. — Barcelona.  
 CRI = Critique. — Paris.  
 CH = Cuadernos Hispanoamericanos. — Madrid.  
 DR = Deutsche Rundschau, Die. — Baden-Baden.  
 DVGG = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur. — und Geistesgeschichte. — Halle.  
 DZPH = Deutsche Zeitschrift für Philosophie. — Berlin.  
 DT = Divus Thomas. — Freiburg (Suiza).  
 DIA = Duc in altum! — Tlalpan.  
 E = Espiritu. — Barcelona.  
 ET = Études. — Paris.  
 LEPH = Les Études philosophiques. — Paris.  
 FH = Frankfurter Hefte. — Frankfurt a. M.  
 FS = Franziskanische Studien. — Münster.  
 G = Gegenwart, Die. — Frankfurt a. M.  
 GCFI = Giornale critico della Filosofia italiana. — Roma.  
 GM = Giornale di Metafisica. — Torino.  
 GR = Gregorianum. — Roma.  
 H = Humanitas. — Tucumán.  
 IV = Ideas y Valores. — Bogotá.  
 JDZ = Japanisch-deutsche Zeitschrift.  
 J = Jerarquía. — Pamplona.  
 KW = Kirche in der Welt, Die. — Münster.  
 K = Kommenden, Die. — Freiburg i. Br.  
 LN = La Nef. — Paris.  
 LA = Latinoamerica. — México.  
 LY = Laye. — Barcelona.  
 LX = Lexis. — Lahr.  
 IS = Italia che scrive, L'. — Roma.  
 DLZ = Deutsche Literaturzeitung. — Berlin.

- L = Logos. — Tübingen.  
 MF = Mercure de France. — Paris.  
 MS = Modern Schoolmann, The. — Saint Louis.  
 MM = Monistische Monatshefte. — Hamburg.  
 NA = Neues Abendland. — Augsburg.  
 NO = Neue Ordnung, Die. — Köln.  
 NR = Neue Reich, Die. — Wien.  
 NSR = Neue Schweizer Rundschau. — Zürich.  
 N = Norte. — Tucumán.  
 NRF = Nouvelle Revue française, La. — Paris.  
 O = Orientierung. — Zürich.  
 P = Pensamiento. — Madrid.  
 PHH = Philosophische Hefte. — Berlin-Prag.  
 PHHK = Philosophische Historische Klasse. — München.  
 PHJ = Philosophisches Jahrbuch. — Fulda.  
 PHLI = Philosophischer Literaturanzeiger. — Schehdorf-Obb.  
 PHR = Philosophische Rundschau. — Tübingen.  
 PRI = Prisma. — München.  
 PE = Punta Europa. — Madrid.  
 RF = Razón y Fe. — Madrid.  
 RSR = Recherches de Sciences religieuses. — Paris.  
 RPH = Recherches philosophiques. — Paris.  
 RFI = Revista de Filosofía. — Madrid.  
 RET = Revista española de Filosofía. — Madrid.  
 RPF = Revista portuguesa de Filosofia. — Braga.  
 RMM = Revue de Métaphysique et de morale. — Paris.  
 RPHL = Revue philosophique de Louvain. — Louvain.  
 RSCPHI = Revue de Sciences philosophiques et théologiques. — Paris.  
 RIPH = Revue internationale de Philosophie. — Bruxelles.  
 RPHI = Revue philosophique. — Paris.  
 RT = Revue thomiste. — Bruges.  
 RCSF = Rivista critica di Storia della Filosofia. — Milano.  
 RV = Rivista di Filosofia. — Milano.  
 RFN = Rivista di Filosofia neoscolastica. — Milano.  
 S = Salesianum. — Torino.  
 SA = Sapientia. — La Plata-Buenos Aires.  
 SCH = Scholastik. — Freiburg i. Br.  
 SE = Sciences ecclésiastiques. — Montréal.  
 SCHK = Schweizer Kirchenzeitung. — Lausanne.  
 STZ = Stimmen der Zeit. — Freiburg i. Br.  
 STD = Studia catholica. — Nijmegen.  
 STF = Studi filosofici. — Milano.  
 STPH = Studia philosophica. — Basel.  
 SY = Smposition. — Freiburg i. Br.  
 T = Témoignages. — Paris.

- TE = Teoresi. — Messina.  
 TB = Theologische Blätter. — Leipzig.  
 TQ = Theologische Quartalschrift. — Tübingen.  
 TR = The Thomist. — Washington.  
 TPH = Tijdschrift voor Philosophie. — Louvain.  
 TZ = Trierer theologische Zeitschrift. — Trier.  
 U = Universitas. — Stuttgart.  
 VV = Verdad y Vida. — Madrid.  
 WW = Wissenschaft und Weltbild. — Wien.  
 WUW = Wort und Wahrheit. — Wien.  
 Z = Zeit, Die. — Hamburg.  
 ZDB = Zeitschrift für deutsche Bildung. — Frankfurt a. M.  
 ZPHF = Zeitschrift für philosophische Forschung. — Meisenheim-Glan.  
 ZRG = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. — Erlangen.  
 ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche. — Tübingen.  
 ZWZ = Zwischen der Zeiten. — München.  
 ZWZ = Zwischen der Zeithen. — München.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE HEIDEGGER

- BH = Brief über den Humanismus.  
 EHD = Hölderlin und des Wessen der Dichtung.  
 EM = Einführung in die Metaphysik.  
 FNT = Die Frage nach der Technik.  
 G = Gelassenheit.  
 ID = Identität und Differenz.  
 KTM = Kant und das Problem der Metaphysik.  
 KTS = Kantsthesen über das Sein.  
 LUP = Die Lehre vom Urteil in Psychologismus.  
 N = Nietzsche.  
 PLW = Platonslehre von der Wahrheit.  
 SDU = Selbstbehauptung der deutschen Universität.  
 SVG = Der Satz vom Grund.  
 SZ = Sein und Zeit.  
 UZS = Unterwegs zur Sprache.  
 V = carta Richardson.  
 VA = Vorträge und Aufsätze.  
 VWG = Von Wesen des Grundes.  
 WHD = Was heisst Denken.  
 WM = Was ist Metaphysik.  
 WMAR = Wegmarken.  
 WPH = Was ist das- die Philosophie.  
 ZSF = Zur Seinsfrage.

## ORIENTACIONS TEOLÒGIQUES

En els nostres dies obté gran esbombada la *teologia radical de la mort de Déu*. Més que d'una teologia autèntica, d'antuvi fa l'efecte de tractar-se d'una *a-teologia*, potser millor *ateo-logia*. Sembla però, que no cal prendre's massa al fort la designació escaient a aquesta mena de teologia novíssima, car en el fons, segons les explicacions més autoritzades i menys confoses dels seus professionals, no seria una doctrina propiament teològica, sinó més aviat una qüestió de psicologia social. No es tractaria de la mort objectiva de Déu, sinó de la seva eclipsi subjectiva en la consciència de l'home modern, Nietzsche inventà un personatge boig que va pels carrers cercant Déu, i no trobant-lo enlloc, declara que s'ha mort. La frase agosarada i crepitant ha fet sort en algun sector de teologia anglo-saxona, i malgrat la vacuïtat semàntica i l'origen manicomial, és adoptada seriosament com la designació pròpia d'una *teologia* que es diu *radical*.

Sembla que la mort de Déu, tant objectiva com subjectiva, hauria de portar com a conseqüència fatal la mort o el desprestigi total de la teologia autèntica, que té en l'estudi de Déu el seu objecte suprem i únic. Doncs, no: la teologia avui, com sempre, i més que en altres èpoques, és una preocupació viva, en sentit favorable o contrari, dins la consciència moderna. És natural i és inevitable. Les qüestions teològiques assoleixen una importància que desborda la dels avenços més admirables de la ciència i de la tècnica, que al cap i a la fi són adquisicions caduques a superar en èpoques posteriors i a desar arxivades en el museu de la història i potser en el record de jocs infantívols. En canvi les qüestions teològiques tenen el valor incalculable de l'eternitat, en comparació de la qual allò que passa té poca importància, i quan ja ha passat, no en té gens.

La consciència moderna, que es caracteritza per l'esperit d'in-

dependència i de crítica, sent al viu en els moments de reflexió serena aquesta importància capital de les qüestions d'eternitat i vol escatir-les, vol saber-ne la veritat, vol discutir les raons favorables o contràries a l'existència d'una altra vida complementària o rectificadora de la present sota el control absolut d'un Déu transcendent. I amb això ja la tenim ficada de ple en el terreny de la teologia, entesa en el sentit corrent de *filosofia de la religió*.

En els nostres dies dues influències, gairebé homònimes però semànticament antagòniques, *comunisme* i *ecumenisme*, han posat més al viu l'interès de la teologia. El comunisme amb la negació i la persecució del sentit religiós s'ha vist obligat a justificar la seva actitud intentant desacreditar la religió; mentre que de la banda contrària la teologia en defensa pròpia reforça les seves tesis i rebut victoriosament els pretextos de l'ateisme. I ambdós fan obra teològica, directa o indirecta, d'intenció constructiva o destructiva.

Però la influència més pròpiament teològica és la de l'ecumenisme. Els contactes amistosos entre cristians de confessions diverses i contràries, també amb els adeptes d'altres religions, i àdhuc amb els escèptics, han produït fatalment discussions i revisions sinceres per tal d'aclarir on és la veritat total, o en quines proporcions la tenen repartida els contraopinants.

Fa anys que es veia venir aquesta situació d'intents ecumenistes, i per això començarem una obra — avui potser un xic desenfocada — de revisió teològica, continguda en els sis volums de *Theologumena*. Els teòlegs catòlics, sacerdots o laics, s'han de convèncer de la necessitat urgent, vital, de presentar en els col·loquis ecumenistes, una teologia sòlida, humanista, expurgadora d'anacronismes, però reforçada de cara als temps moderns i als valors constants de la dialèctica.

Hem alludit els laics teòlegs i voldríem haver esmentat un fet real més que un desig. La teologia no és un privilegi de l'estament sacerdotal, ni de cap estat de vida. Som partidaris entusiastes d'un laicat ben teològic. Faria una feina més eficaç que la feta pels sacerdots teòlegs. Però hem de confessar la trista desil·lusió. Hem llegit amb tota simpatia escrits recents d'escriptors seglars — escriptors d'alta categoria literària! — tranctant temes teològics i... quina decepció! No citem noms perquè es tracta

d'autors honorables i encara vivents. Direu que tampoc per la part sacerdotal no hi ha per aquestes terres una florida d'estudis teològics! Teniu massa raó. Però sense escatir-ne les causes ni entrar en comparacions concretes i sempre enutjoses, haureu de concedir que en general la desproporció és innegable en quantitat i també en qualitat. Després del concili Vaticà II es parla molt de la intervenció dels seglars en la vida eclesial. És un ideal de reacció autènticament cristiana, però de funcionament molt difícil sense una prèvia elevació teològica en els uns, els seglars, i... en els altres.

Heus ací una mostra recent, justificativa d'aquest nostre pessimisme: «Todavía creía el clérigo (un que controvertia amb ell) en esas pruebas de la existencia de Dios que los tomistas de tercera fila atribuyen a santo Tomás aceptando que a Dios se le puede encontrar en el extremo de un silogismo. Se fabrican — estos pensadores sin pensamiento — unos principios filosóficos abstractos que sólo concluyen en una idea, pero no en una realidad. “Dios, que no tiene principio, no puede ser encontrado a través de un principio que sea distinto de Él mismo”, afirma con razonable dosis de buen sentido el Padre Scheuer».

L'autor d'aquests dites és un seglar il·lustrar en matèries religioses al qual no regategem l'aplaudiment i ben sovint ni l'adhesió sincera i plena en qüestions de sociologia religiosa, apostolat, direcció política, etc. Però davant d'aquestes dissortades paraules, hom li preguntaria: és que dubteu que les cinc vies són autènticament de sant Tomàs? Consulteu la *Sum. theol.*, 1,2,3. Si les heu llegides, no heu vist que al costat de principis abstractes invoquen fets reals i concrets que permeten traure'n conclusions de realitat? Que Déu carent de tot principi, no pot ésser trobat a través de cap principi aliè? L'utor i el P. Scheuer que invoca per justificar-se, deuriem fer-se aquesta distinció tan obvia: Déu no té principi causal, ontològic, conc.; no té principi lògic, subjectiu, *ex effectu ad causam*, per poder arribar-hi la ment? Vegeu sant Pau, *Rom. I*, 19, següents.

En parlar així, fem constar el nostre respecte però també la nostra independència sobre el valor de les famoses cinc vies. Cf. *Theologumena*, vol. V, pàgs. 391, seg.

La reforma dels estudis teològics és una necessitat sentida per tot arreu, però fins avui no gaire satisfeta i en alguns països com

el nostre, ben just si és iniciada i àdhuc en algun seminari eclesiàstic que coneixem, ni intentada. En les altures romanes ha estat confessada reiteradament i s'hi han assenyalat solucions ben orientades en general, però les ordenacions concretes i satisfactòries es fan massa d'esperar. Confessem que són difícils de trobar, però les exigeix urgentment la dignitat i eficàcia dels estudis teològics.

No ens proposem ací de formular una de tantes nova *ratio studiorum*, sinó d'assenyar uns principis fonamentals i no prou atesos en la pedagogia teològica dels nostres dies.

El primer i més important és que *l'èxit de la docència teològica i de tota docència, depèn principalment de les condicions personals del mestre*. Amb el lèxic de l'escolàstica diríem que: programes, textos escolars, plans d'estudi, edificis i utilatge, normes de pedagogia sistemàtica, etc., vénen a ésser com la matèria prima de la pedagogia; la forma substancial n'és el mestre. Uns estudis exquisitament ordenats i perfectament ajustats a les exigències de la pedagogia veritable, si són executats per professors ineptes, esdevindran eixorcs. En canvi, un professor amb preparació i ànima de mestre, treurà bon profit amb textos i programes i edificis deficients, o inexistents, o contraproductius. El primer pas, doncs, i el més imprescindible pel camí d'aquesta anhelada reforma, hauria d'ésser — per aquestes terres generalment no ho és — la *selecció i el control* del professorat. Una selecció per vies d'oposicions serioses, lliures d'influències, de prejudicis polítics, jerarquistes, burocràtics, etc., menades sota el doble signe de la preparació intel·lectual certament, però també del sentit didàctic. A més, un control discret però ferm que mantingués la tessitura docent, evitant la gran falla del sistema d'oposicions per a càtedras vitalícies, çò és, el desinterès del professor que ja té segura la càtedra guanyada, i es dedica a ocupacions més lucratives o simplement alienes a la seva professió.

Reconeixem les dificultats pràctiques d'exercir eficaçment aquest control tan indispensable i no és aquesta l'ocasió de concretar-ne les resolucions. Només insinuem que els mateixos alumnes discretament explorats són un exponent prou segur del valor de la docència.

La actual decadència teològica en terres espanyoles constatada

i lamentada generalment, té ací la principal explicació: la selecció i el control del professorat en els estudis eclesiàstics, deixada al lliure albir de la burocràcia diocesana. En podríem citar casos, que faríeu riure si no fossin tan perniciosos. Com un cas concret general adduiríem, el nomenament aribtrari de professors de religió en les universitats i instituts d'Espanya. L'Estat tingué la deferència de posar en mans dels bisbes respectius l'elecció lliure del personal docent. I aquesta elecció lliure ha procedit tan desencertadament, que al cap d'uns anys de funcionar, el fracàs és palès i confessat pels dos autors de l'ordenació. Quan hom pensa que el *docete omnes gentes* fou el gran encàrrec de Jesús als seus apòstols, i que llurs successors en un cas tan viable com aquest, hagin demostrar que no en saben...

Un altre principi referent, no a la forma substancial com l'anterior, sinó a la matèria prima de la pedagogia teològica, és aquest: *cal simplificar els estudis teològics, no pas eliminant matèries indispensables, sinó acoblant assignatures.*

La gran dificultat que pateix l'alta didàctica moderna és la multiplicitat de matèries o assignatures disperses. Per una part els estudis moderns presenten cada dia nous camps interessants, que no es poden deixar erms sense que restin deficientes els anteriors i propis, car les ciències cada dia es palesen més relacionades mútuament. Seguint aquesta tendència s'arribaria a una multitud d'assignatures i càtedres i despeses pecuniàries i de temps escolar, impossible d'abastar. I sembla que per aquest camí van fatalment els estudis moderns. La solució que sol adoptar-se és la multiplicació creixent d'assignatures disperses, independents didàcticament, amb professors diversos, llibres de text, classes, examens, notes escolars, etc., propis i exclusius.

Són palesos els inconvenients d'aquesta tendència didàctica en els estudis de teologia. N'indiquem alguns: repeticions contínues i pèrdua de temps o superficialitat inevitable, desarticulació de coneixements que deurien acoblar-se per a il·lustració mútua i per consolidar-ne la memòria, augment del nombre de cursos escolars i de les despeses necessàries, etc. I amb això ja hem indicat també la solució general que ens sembla veritable i les raons que la imposen. Aplicades als estudis teològics donarien aquest resum. Una assignatur central, la teologia dogmàtica estudiada a fons i projec-

tada immediatament sobre les principals derivacions morals, canòniques, litúrgiques, bíbliques, històriques, patristiques. Caldria evitar divisions tan inútils com la separació de la teodicea del tractat teològic de *Deo uno*: la moral sacramental aniria molt bé encaixada amb la dogmàtica; la cosmologia amb el de *Deo creante*; el *Deo elevante* incorporat al de *Gratia*, etc.

El curs filosòfic restaria escurçat i es podria dedicar més a ciències, com la geologia, biologia, etc., tan relacionades avui amb la teologia.

El curs d'humanitats també es podria reduir notablement amb la condició d'emprar el llatí (un llatí correcte, *signanter* de part del professor) en les classes de filosofia i sobretot de teologia.

Les assignaturaes associades a la teologia no serien suprimides del tot, però sí reduïdes a perspectives particulars segons la importància que presenten per a la teologia actual. Posem com a cas destacat els estudis bíblics. Com assignatura pròpia es reduirien gairebé a la *Introducció in sacram Scripturam* i a les normes generals d'exegesi bíblica. És una utopia voler muntar dins la carrera d'estudis teològics una exegesi seriosa de *tota* la bíblia. Ja és prou si s'ensenya l'estil d'exegesi bíblica amb algun exemple concret. I bé, el model de pràctica exegetica vindria donat pel professor de teologia sobre aquells textos bíblics que la dogmàtica ha de comentar àmpliament i a fons. També el professor propi podria presentar algun exemple concret d'exegesi en matèries d'història, arqueologia, lingüística i altres més o menys deslligades de la dogmàtica.

Aquest és en línies generals el nostre pensament sobre docència teològica, derivat dels dos principis que hem assentat sobre la forma i la matèria de la pedagogia. Són principis d'abast universal en la pedagogia moderna i no n'és una excepció la teologia, sinó més aviat una exigència més viva i potser més fàcil de satisfer. No baixem a determinacions més concretes que tenim ja redactades i pensem publicar-les en el colum III del nostre llibre *El talent*.

*Dificultats?* Confessem que n'hi ha, i no fàcils de resoldre, en els dos aspectes formal i material que distingim suara: dificultats de trobar professors capacitats per a aquesta mena de teologia integral, i textos apropiats sota el mateix signe d'integralitat. Presentaria tantes dificultats un canvi operat bruscament que pot-

ser seria preferible d'anar gradualment a aquesta desitjada unificació de professors i d'assignatures. Un període introductori *ad experimentum* abans d'arribar a fixacions profundes estables. L'intercanvi entre professors intel·ligents podria simplificar destriaments i assignacions als professors i a les càtedres més oportunes. Ací el gran problema és el problema etern de la pedagogia: muntar un professorat apte i deixar-li certa autonomia. Amb això sol molts inconvenients serien superats; però hem de dir sincerament que no és fàcil de muntar un professorat per a fer funcionar completament aquest sistema pedagògic<sup>1</sup>.

Caldria no precipitar les coses sinó preparar-les amb paciència elegint i preparant les persones i controlant llurs activitats professorals. Hi cap en aquest afer un optimisme justificat per l'experiència. L'esperit i la vocació d'ensenyar és contagiós. Un professor com cal excita vocacions i crea esperit de professor. I quan hi ha esperit i vocació de professor, moltes dificultats naturals es resolen automàticament; l'escola funciona ja d'antuvi més o menys expeditament però sempre amb eficàcia progressiva.

I en darrer terme s'alça inexorable el dilema: o unificació com la que preconitzen, o l'aggravament progressiu del conflicte per a vergonya de l'alta pedagogia moderna, tan pretensiosa.

Cal comentar una preocupació d'actualitat que pot afectar l'orientació dels estudis teològics. Hi ha en molts sectors moderns la tendència a valoritzar la teologia positiva, sobretot la bíblica, i a menysprear l'especulativa. És una conseqüència del fervor ecumenista portat de cara als protestants; però de cara al seny teològic no passa d'un irenisme ingenu. Bé, que la teologia es llenci

<sup>1</sup> En aquest sentit és una nota satisfactòria el coHloqui de professors de teologia moral de Comillas (21, VIII, 1965) (*Sal Terrae*, n. 154, p. 26). Heus ací com a mostra la conclusió tercera sobre la necessària estructuració de la teologia: «Se coincide en que debe hacerse un nuevo acoplamiento o reestructuración de las materias y según muchos del mismo enfoque, lo que exige contactos con profesores de las asignaturas afines par aevitar repeticiones y unificar orientaciones».

Segueixen conclusions de sentit concret, no poques de les quals podrien ésser discutides i esmenades o millorades; però amb el to de seny pedagògic de la conclusió que citem hi ha una base excel·lent per a muntar eficàcies de pedagogia teològica. Allò de sempre: un professorat competent, en funció autònoma.

En canvi hi ha d'altres ordenacions d'estudis teològics proposades modernament i d'imposició, que per no tenir prou en compte les dues normes generals que hem formulat, no alçarien la dignitat dels estudis teològics i n'augmentarien els inconvenients que intentem esmenar. Parlem en general sense citacions concretes, que podrien ésser molestoses.

a fons en direcció positiva, bíblica principalment, però sense pretensions d'exclusivisme que no sols serien desassenyades sinó absurdes i tot. L'instint filosòfic innat en la consciència humana i aguditzat per la reflexió científica, no s'accontenta de constatar els fets o fenòmens que se li presenten, sinó que exigeix imperiosament la recerca de llurs causes. Concretem: la bíblia i la tradició ens imposen, v. gr., l'existència de l'home-Déu que és Jesucrist! La ment, però, tot i que ho accepti, no s'aturarà aquí. Voldrà saber quelcom del misteri acceptat, per conèixer-lo, per adorar-lo, per fer-lo conèixer, per defensar-lo d'objeccions enemigues. I hi farà jugar conceptes de subtilitat metafísica — la *physis* i la *hypostatis* — enigmàtics i evolutius dintre la filosofia. I vindran fatalment les opinions subtilíssimes sobre el constitutiu hipostàtic, i les incursions a la psicologia tenebrosa, desconcertant, de la doble consciència divina i humana concentrades en una mateixa persona, etc. En una paraula, no podreu evitar les qüestions especulatives que tant us molesten, com no les pogué evitar la història del dogma. I si aconseguíeu d'evitar-les personalment, us les plantejarien en les vostres activitats apostòliques els interlocutors, tant creients com incrèduls.

Dieu que voldríeu tancar la teologia dins de la bíblia per tal d'evitar desviacions enutjoses com les de l'especulativa escolàstica? Feu-ne la prova sincerament. I trobareu dubtes i foscors i desviacions iguals o majors que les que voleu evitar. Haureu d'establir hipòtesis que no podreu controlar, apriorismes tan arbitraris o més que els de l'especulació escolàstica, i us trobareu implicats en una xarxa inextricable d'opinions i controvèrsies. L'estat de confusió de l'exegesi bíblica moderna no és inferior al dels moments de màxima decadència dels sillogistes medievals. També avui com aquells dies, a la bíblia es troba fàcilment tot allò que vol trobar-hi l'apriorisme teològic incontrolat. I a fi de comptes, si procedint amb lògica sincera, us demaneu la raó de l'autenticitat divina de la bíblia que poseu com a fonament únic del vostre positivisme teològic, us trobareu, com els protestants antics i moderns, en un carreró sense sortida. I potser us adonareu de la veritat fonamental d'aquella frase agustiniana: *evangelio non crederem nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas*. (*Contra Manich.*, 5, 6: R. de Journal, n. 1.581).

També es parla molt avui, i no sense raó, de la necessitat d'orientar els estudis teològics en direcció pràctica a l'apostolat. És una imposició del zel cristià i del mateix seny teològic. Cal muntar la teologia de cara a l'apologètica; una teologia, doncs, de sentit *humanista*, però sense exageracions ni exclusivismes; cal també una teologia d'estil *escolàstic*, *tomista* *gosem* a dir-ho, tot i sabent que ferirem alguna oïda moderna. Volem dir que la nova teologia ha de conèixer a fons les veritats definitives de la teologia tradicional per tal d'aplicar-les a resoldre qüestions, velles i noves, que es planteja la consciència humana de tots els temps i de totes les geografies. Vol explicacions convincents, positives, o almenys negatives, racionals, d'allò que se li demana creure. I no s'accontenta de *literatura* teològica ni que sigui tan copiosa com la que patim acutalment, ni d'hipòtesis simplistes avui tan abundants en el camp de la teologia europea i americana. Vol solucions profundes, convincents, com ho són sovint les de la vella escolàstica i ho constaten els qui les estudien a consciència; això sí, però, presentades i amanides amb la modernitat d'un llenguatge entenedor i d'uns conceptes rebaixats de les altures de l'abstracció a les planúries concretes del seny i de la claredat.

La pastoral religiosa més ben intencionada va naturalment al fracàs, si no és muntada sobre un ideari teològic de relativa profunditat. I les profunditats teològiques es troben en els teòlegs clàssics, sant Tomàs en primer terme, molt més que en les vaguetats i literatures d'una nova teologia que es va posant de moda. No fa gaire vaig tenir ocasió de comparar una opinió personal meva sobre el procés de la visió beatífica amb la que propugna gairebé idèntica Karl Barth. I . . . deixo la impressió al qui vulgui repetir-ne la prova.

Aquestes matèries de pedagogia teològica es presten a llargues i interessants discussions. Acabo amb una observació que he inculcat tot sovint, i urgeix cada dia més, si hom vol humanitzar la teologia.

L'especulació teològica dels escolàstics s'esmerçà principalment, gairebé exclusiva, en la metafísica aristotèlica (potència i acte, accidents i substància, espècies intelligibles, etc., etc.). No ho censurem: era una necessitat almenys cronològica. Però la teologia, si vol ésser humanista s'ha de confrontar amb la *psicologia* tant

o més que amb la *metafísica*. Els tractats teològics que més interessen a la consciència moderna (la gràcia, el pecat, els novíssims, la vida íntima del Déu-home, el procés de la fe, etc.) freturen d'estudis a base de psicologia intel·lectual i afectiva, sense els quals desemboquem en un *impasse*, tan insuperable com el de la cèlebre qüestió *de gratia et libero arbitrio*, ofegada sota pressions d'una metafísica rectilínia (tomisme) o esquivada amb evasives agudes (molinisme).

JOAN B. MANYÀ, PREV.

## CRÓNICA Y BIBLIOGRAFÍA



## UPSALA 1968: IV ASAMBLEA DEL CONSEJO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS

No queremos hacer aquí una crónica detallada de la Asamblea de Upsala, pues ha hecho ya en otros lugares y en estos momentos carecería de interés<sup>1</sup>. Nos limitaremos a exponer unos elementos para una evaluación teológica del hecho de Upsala. Tal hecho trasciende, en cierto modo a los documentos, pero se basa firmemente en ellos. Nuess-tra valoración será forzosamente provisional, ya que el hecho está todavía demasiado cercano a nosotros.

Para poder entender y valorar la IV Asamblea hay que tener en cuenta el cambio de panorama que ha tenido lugar desde la Asamblea de Nueva Delhi en el horizonte ecuménico<sup>2</sup>. El informe de «Fe y Orden» aprobado por la Asamblea de Upsala dice muy acertadamente:

Los acontecimientos ocurridos durante los últimos siete años, desde la pasada Asamblea, han transformado el clima en el cual se ha perseguido esta búsqueda de la unidad. Casi todas las Iglesias ortodoxas han llegado a ser miembros del Consejo Mundial. La Iglesia católica romana, después del Concilio Vaticano, es un «partenaire» ecuménico en un nuevo sentido. Los estudios exegéticos contemporáneos han planteado la cuestión de saber si se hallan una diversidad de eclesiologías en el Nuevo Testamento

<sup>1</sup> Por ejemplo en: A. PERCHENET, *Upsal, chrétiens ensemble* (Paris, 1968); K. SLACK, *Uppsala Report. The Story of the WCC Fourth Assembly* (Londres, 1968); PASTEUR EBERHARD et PÈRE BEAUPÈRE, O. P., *Uppsala 1968. Une étape vers l'unité* (Paris, 1968); ANTOINE WENGER, *Upsal. Le défi du siècle aux Eglises* (Paris, 1968); L. SANDRI, *Rassegna e Bilancio conclusivo della IV Assemblea Generale del CEC*, en «Il Regno» 165-16 (1968) 317-332; A. MATABOSCH, *Upsala 1968: Encrucijada ecuménica*, en «Destino», nn. 1610 (10 agosto 1968) 13-15 y 1611 (17 de agosto) 10-13; E. LANNE, *La quatrième Assemblée du Conseil oecuménique à Upsal: 4-19 juillet 1968*, en «Irenikon» 41 (1968) 318-343; M. VILLAIN, *L'Assemblée d'Upsal*, en «Rhythmes du Monde» 16 (1968) 165-191; JULIÁN GARCÍA HERNANDO, *La Asamblea de Upsala*, en «Diálogo ecuménico» 3 (1968) 337-366; ANTONIO M.<sup>a</sup> JAVIERRE, S. D. B., *Upsala 1968: el diálogo ecuménico bajo el signo de la antropología*, en «Revista española de teología», 28 (1968) 255-296.

<sup>2</sup> Uno de los mejores estudios preparatorios es el de CHARLES MOELLER, *A la veille de l'Assemblée d'Upsal*, en «Irenikon» 41 (1968) 164-224. También es interesante: C.-J. DUMONT, *Le Conseil Oecuménique et ses problèmes*, en «Vers l'Unité chrétienne» 21 (1968) 1-8, 21-27 y 45-55.

y si esta diversidad justifica una multiplicidad de denominaciones. La renovación del interés por los estudios patristicos y la reanudación de la discusión sobre la Tradición y las tradiciones han dado una nueva profundidad histórica a nuestra discusión sobre la unidad. La Conferencia de Ginebra sobre Iglesia y Sociedad ha estimulado de manera inesperada la conciencia de las Iglesias hacia las aspiraciones de la humanidad a una vida más desarrollada y a las nuevas posibilidades de llegar a ella. El estudio sobre la estructura misionera de la comunidad, autorizado en Nueva Delhi, y otros estudios relacionados con ella, han levantado, en ciertos ambientes, cuestiones radicales sobre las estructuras tradicionales de las Iglesias y, por consiguiente, sobre la forma de la unidad que ellas presuponen. Un diálogo vigoroso con los adeptos de otras religiones u otras ideologías ha comenzado. Muchos jóvenes contemporáneos, preocupados por el testimonio y la acción de los cristianos en el mundo, están descontentos de la lentitud de los progresos de las Iglesias hacia una unidad que ellas han proclamado con frecuencia <sup>3</sup>.

La cita es larga, pero valía la pena; es un magnífico resumen de las situación planteada.

¿Cuál ha sido la respuesta de la Asamblea ante esta nueva panorámica? Podría responderse con una sola palabra: renovación. No puede concebirse un avance en profundidad en el camino ecuménico, sin una profunda renovación de las Iglesias y los cristianos. El tema general de Upsala es muy significativo: «He aquí que yo hago nuevas todas las cosas» (Apoc. 21,5). El Secretario General del Consejo, E. Carson Blake, había dicho meses antes: «nuestra esperanza y nuestra oración son que la Asamblea de Upsala... sea utilizada por Dios para aclarar, fortalecer y renovar a toda su Iglesia por medio de nuestra adoración común, nuestro estudio en común de la Biblia y de los problemas más importantes que preocupan a los hombres de hoy. Y esto, no en función de un interés personal, sino como prenda de la intención y la promesa de Dios de renovar finalmente toda su creación». Intentando aclarar el tipo de renovación requerido y su fundamento, el Metropolitano Ignacio de Lattaquié, en su magistral conferencia de apertura de la Asamblea, dijo que «el acontecimiento en nuestro mundo de la Novedad creadora del Dios viviente es Cristo, su Logos encarnado y vencedor de la muerte», «hecho nuestro... por el Espíritu Santo», «que introduce un dinamismo nuevo en el mundo horizontal» y que «es vivido dentro de la Iglesia». Pero, añade, «¿qué hacemos nosotros con este

<sup>3</sup> *Rapport d'Upsal 1968. Rapport officiel de la quatrième Assemblée du Conseil Oecuménique des Eglises. Upsal, 4-20 Juillet 1968. Edité par Norman GODALL, Genève, 1969, p. 231.*

don?»: «es necesaria una renovación radical en nuestras Iglesias», para serle fiel<sup>4</sup>.

Para hacer practicable esta renovación a nivel eclesial era necesario hallar caminos concretos, tanto en el plano de las directrices doctrinales como en el de las tareas a cumplir por parte de las Iglesias y de la misma organización del Consejo Mundial, en tanto que órgano funcional al servicio de la Unidad. Ésta fue la tarea de las diversas secciones (principios de renovación) y comités (determinación de directrices futuras para el Consejo Mundial). Los puntos doctrinales de renovación fueron seis:

- Sección I: «El Espíritu Santo y la Catolicidad de la Iglesia»
- » II: «Renovación de la Misión»
- » III: «Desarrollo económico y social»
- » IV: «Hacia la justicia y la paz en los asuntos internacionales»
- » V: «El culto»
- » VI: «Hacia nuevos estilos de vida»

Los informes de los Comités que tienen un mayor valor teológico son los de «Fe y Orden», «Iglesia y Sociedad» y la decisión de emprender un estudio sobre la antropología cristiana. Examinemos cada uno de estos documentos.

#### *Las Iglesias y el mundo o el Ecumenismo secular*

Upsala acentuó de forma clara que una fuente preferente de renovación de las Iglesias debía ser su fidelidad en el servicio al mundo. El mismo «Mensaje de la IV Asamblea a todos los hermanos cristianos» comienza así:

El choque provocado por los asesinatos políticos, el desorden de las guerras, las quejas de las revueltas de los estudiantes, las esperanzas suscitadas por el impulso científico: así se caracteriza el año 1968. En este clima nos hemos reunido en Upsala. Y antes que nada hemos escuchado.

Hemos oído como las masas reclamaban la paz; los hambrientos y explotados, la justicia; las víctimas de la discriminación reivindicaban su dignidad de hombres.

Dios también oye estos gritos y nos juzga. Pero su palabra nos libera. Hemos oído como nos decía: «Yo os precedo. Cristo ha cargado con vuestro pasado culpable y el Espíritu os confiere la libertad de vivir para los demás. Vivid, pues, en el porvenir

<sup>4</sup> *Rapport d'Upsal 1968*, pp. 297-298. También el Decreto sobre Ecumenismo, n.º 6, afirma claramente la renovación como medio indispensable para llegar a la unidad.

de mi reino y traducid vuestra gozosa adoración en actos audaces. Jesucristo, el Señor, nos ha dicho: «Mirad, todo lo renuevo»<sup>5</sup>.

Este escuchar al mundo tuvo lugar especialmente durante los primeros días de la Asamblea: Países ricos y pobres, racismo, educación, derechos del hombre... Personalidades como Kenneth Kaunda, Lady Jackson, James Baldwin, Lord Caradon... Los miembros del «Staff» de Ginebra se apuntaron un claro éxito. Toda esta presentación actuó como un revulsivo y encaró a las Iglesias con estos problemas. En el fondo no fue más que presentar, en un nivel menos técnico, la problemática de la Conferencia de «Iglesia y Sociedad» (Ginebra, 1966) y de la de Beyrouth, organizada conjuntamente por «Iglesia y Sociedad» y la Comisión pontificia «Justitia et Pax» (abril, 1968).

El Cristianismo en nuestros días tiene planteado fuertemente el problema «verticalismo-horizontalismo»: ¿debemos insistir en la salvación eterna por un Dios trascendente, con peligro de olvidar los problemas del hombre de hoy? O bien ¿debemos potenciar el amor al hermano, en la lucha por el hombre, en detrimento de su aspecto trascendente y eterno? La trascendencia absoluta de Dios ha sido siempre uno de los pilares básicos del Consejo Mundial. No en vano Karl Barth y los que formaron la llamada «nueva ortodoxia», siguiendo a Lutero, han insistido sobre este punto y han ejercido gran influjo en el Consejo Mundial. Pero hoy parece que en ciertos ambientes se pone en entredicho el aspecto trascendente en favor del horizontal, o sea del esfuerzo para humanizar al mundo (v. g., Altizer, Van Buren, Hamilton, Dorothea Sölle...).

W. A. Visser't Hooft (Comité Central, Ginebra, 1966) y Carson Blake (Eraklion, 1967) afirmaron fuertemente la trascendencia de Dios. En esta misma línea, pero completándola, en sus respectivas conferencias ante los delegados de Upsala, insistieron en que no puede haber verdadero cristianismo sin un efectivo servicio a la humanidad. Visser't Hooft dijo:

Un cristianismo que hubiera perdido su dimensión vertical habría perdido su sal y no sólo sería insípido sino también sin utilidad para el mundo. Pero un cristianismo que utilizara las preocupaciones verticales como un medio para escapar de sus responsabilidades con respecto al hombre y a su vida común, sería, ni más ni menos, una negación de la encarnación, del amor de Dios por el mundo, manifestado en Cristo<sup>6</sup>.

Más adelante añade estas frases que ya se han hecho célebres:

<sup>5</sup> *Rapport d'Upsal 1968*, p. 1.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 314.

Cualquiera que sea el número de las resoluciones y de las declaraciones moralizantes, nada nos ayudará en nuestra coyuntura presente si no encontramos otra vez, en primer lugar en la teología, la enseñanza y la predicación, la doctrina bíblica, claramente expresada, de la unidad de la humanidad, dando así a nuestras Iglesias un fundamento sólido para abordar toda la cuestión de la justicia económica mundial y haciendo aparecer de golpe una motivación mejor y más convincente para la ayuda al desarrollo. Ya es hora de comprender que todo miembro de la Iglesia que rehúsa prácticamente asumir una responsabilidad hacia los desheredados, estén donde estén, es tan culpable de herejía como aquellos que rehúsan tal o cual artículo de la fe. La unidad de la humanidad no es simplemente un bello ideal que está en las nubes; es una parte integrante de la revelación de Dios. Más que en otras partes es aquí donde la dimensión vertical dada por Dios es esencial para toda acción sobre el plano horizontal o inter-humano <sup>7</sup>.

En el fondo lo que el Dr. Visser't Hooft pedía era una fundamentación teológica de la intromisión de las Iglesias en los problemas inter-humanos.

Para el Metropolitano Ignacio la aparente oposición inmanencia-trascendencia debe integrarse en una síntesis superior: «La tensión dramática en que vivimos no es entre trascendente conceptual y un inmanente fenomenal, sino entre dos tiempos: este tiempo de ahora que es dialogal ciertamente, pero también diabólico, y el tiempo nuevo que es parusíaco y convierte en "pascual" al tiempo actual. Es el Espíritu Santo el que instaura esta tensión (...) El acontecimiento de la novedad está en el interior de la historia justamente porque le es trascendente. Es porque Dios es Dios que se ha hecho hombre en Cristo y es porque Dios viene al hombre, que el hombre sólo puede ser hombre si está deificado». <sup>8</sup>.

Los documentos definitivos sólo han recogido una parte de las afirmaciones del Dr. Visser't Hooft. Las Secciones III y IV son un claro ejemplo de que las Iglesias se han preocupado por el mundo; pero ha faltado una fundamentación teológica seria de esta preocupación. El director de «Fe y Orden», Dr. Lukas Vischer, ha admitido esta falta de profundidad <sup>9</sup>. En estas dos secciones hay algunos párrafos referentes

<sup>7</sup> Id., p. 316.

<sup>8</sup> Id., p. 298.

<sup>9</sup> Cf. la entrevista publicada en «Diálogo ecuménico» 3 (1968) 477-488 y «Questions de Vida cristiana», n.º 44 (1968) 115-125. El informe de los observadores católicos insiste también en que a pesar del equilibrio demostrado entre la dimensión vertical (teocéntrica, y la dimensión horizontal (antropocéntrica) no se ha logrado una perfecta «mise en place» de las dos dimensiones. Cf. «Service d'information. Secrétariat pour l'unité des chrétiens». n.º 6, Janvier, 1969/1, p. 6.

a una visión cristiana, especialmente en la Sección IV, nn. 1-10, pero incluso allí la impresión es de gran pobreza, especialmente bíblica <sup>10</sup>.

Este problema de la fundamentación teológica hace tiempo que se viene debatiendo en el Consejo Mundial. Hace unos tres años el Doctor Vischer escribió un artículo titulado: *L'Eglise dans le monde, problème oecuménique majeur* <sup>11</sup>, que no era más que un signo del acento que «Fe y Orden» pone en los problemas de la sociedad desde la reunión de Montreal en 1963. Los problemas teológicos planteados por la Conferencia de Ginebra de 1966 empezaron a ser estudiados conjuntamente por «Iglesia y Sociedad» y «Fe y Orden» en la reunión de Zagorsk (cerca de Moscú) en marzo de 1968. Sin embargo, los documentos definitivos aprobados en Upsala no reflejan una madurez profunda ni en la superación o integración del binomio horizontalismo-verticalismo, ni en la justificación de que los documentos III y IV no son temporalismos falsos. A pesar de todo, es un claro signo de madurez, responsabilidad y fidelidad a la Palabra de Dios el solo hecho de que se haya aprobado unánimemente una visión tan detallada sobre: la situación de los pueblos ante el desarrollo, las injusticias económicas mundiales, los aspectos humanos del desarrollo, las obligaciones concretas de cada Iglesia o persona y las implicaciones de una instauración de la justicia y la paz internacionales. Es necesario dejar constancia aquí de la reiteración con que se habla, en varios documentos aprobados, de la revolución, como medio eventual de un cambio social. La cuestión suscitó largos y encendidos debates en la Conferencia de Ginebra <sup>12</sup>, volvió a ser estudiada en Zagorsk y Upsala <sup>13</sup>. La Asamblea consideró que la cuestión no estaba muy madura y que, dada su ambigüedad moral, debía dejarse la decisión al individuo y a su comunidad.

Otro punto que debería haber quedado más claro en los documentos es el porqué una Asamblea reunida en vistas a planear la unidad de las Iglesias cristianas se preocupa de algo aparentemente extrínseco a esta finalidad: el servicio al mundo y sus problemas. En el seno de ciertas Secciones o Comités el tema fue debatido, pero en los textos definitivos sólo aparecen algunas indicaciones, como ésta: «El servicio comprometido de una tal acción (ayudar al progreso de la humanidad) nos permite ver nuevas implicaciones en la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad . . . » (Sección I). Aunque no se haya expresado con cla-

<sup>10</sup> Algunos elementos pueden hallarse también cuando habla de la misión de la Iglesia (Sección II), al establecer la relación entre la filiación divina y el conocimiento de su verdadera naturaleza (n.º 2) y afirmar los efectos en la comunidad de la liberación del hombre por Jesucristo (n.º 4) y la «necesidad de considerar los logros de una mayor justicia, libertad y dignidad como parte de la restauración de la verdadera humanidad en Cristo» (n.º 7).

<sup>11</sup> En *Un nouvel age oecuménique* (Paris, 1966).

<sup>12</sup> Cf. *World conference on Church and Society. Official report* (Geneva, 1967).

<sup>13</sup> Cf. Sección II, n.º II,2,b; Sección III, n.º 15; Sección IV, n.º 3; Sección VI, n.º 15 y 17.

ridad en un documento oficial, el Consejo Mundial está convencido, con razón, de que siendo fiel a la llamada de Dios de ponerse al servicio del mundo, con el tiempo se verán de otro modo, bajo otro punto de vista, los problemas clásicos que impiden la unidad. Ha de ser, sin duda, un buen camino para profundizar la eclesiología; el Dr. Vischer cree que «la relación Iglesia-mundo constituye, en el fondo, una parte de la eclesiología... Del sentido dado a la palabra «Iglesia» depende la manera en que es aprehendido el mundo e, inversamente, lo que una Iglesia lee en el mundo se refleja sobre su propia eclesiología»<sup>14</sup>. Los jóvenes tienen razón al empujar hacia una línea de mayor compromiso, con todo lo que ello implica teológicamente, incluso y, sobre todo, de cara a la unión, siempre y cuando se procure no desvirtuar el contenido propio del Evangelio<sup>15</sup>.

*La concepción cristiana del hombre o el «humanum» en un mundo cambiante*

El creciente interés del Consejo Mundial y de las Iglesias miembros en los problemas del hombre y del mundo ha llevado a que varias de sus divisiones y departamentos se interesen cada vez más en entender al hombre, a lo «humanum». El problema afloró con fuerza en Zagorsk<sup>16</sup>; en Upsala fue aprobada una moción a fin de coordinar los futuros estudios sobre el hombre (humanum), durante un período de tres años. Por el interés y la importancia del tema citaremos textualmente las preguntas que este estudio debe resolver y que copiamos del informe:

... #

¿Qué es el hombre? Esta eterna cuestión se plantea hoy con un sentido agudo de urgencia y una preocupación existencial. ¿En qué es diferente el hombre de hoy de su predecesor? ¿Qué es lo que ha cambiado en el fondo? ¿Sus circunstancias? ¿Su modo de vida? ¿La comprensión que él tiene de sí mismo o su misma personalidad? ¿En qué medida la naturaleza humana es un dato inmutable y hasta dónde el hombre es capaz de cambio? Si la humanidad en el hombre no es un dato inmutable, sino una posibilidad, ¿cuáles son los criterios de decisión que el hombre puede tener para el futuro?

¿Existe un punto de vista específicamente cristiano sobre el hombre? ¿De qué manera Jesucristo es la verdadera revelación de la humanidad auténtica? ¿Cuáles son las características del

<sup>14</sup> *L'Eglise dans le Monde...*, p. 25.

<sup>15</sup> Cf. LUIS ACEBAL MONFORT, *Upsal, un symptôme? Signification théologique de la contestation des jeunes*, «Nouvelle Revue théologique» 101 (1969) 47-64.

<sup>16</sup> Cf. el trabajo de HEINZ EDUARD TÖDT, *La conception chrétienne de l'homme, face aux questions posées par les transformations modernes de la société*, en «Rencontre oecuménique» 4 (1968, n.º 4) 3-20.

«hombre nuevo en Cristo» y de la nueva humanidad de la Iglesia? ¿Qué filosofías del hombre están implicadas en las ciencias modernas, en las ideologías seculares, las culturas regionales y las religiones no cristianas? ¿Cómo establece la Iglesia el diálogo con ellas? ¿Cómo puede la Iglesia ayudar a los hombres a adquirir una visión global de la humanidad? Estas cuestiones y muchas otras, también muy actuales, están allí, bajo esta simple cuestión de ¿«qué es el hombre»?<sup>17</sup>.

Como puede apreciarse, la problemática es inmensa. Hasta hoy el Consejo Mundial sólo ha tenido tiempo de desbrozar el camino, de plantearse con seriedad el problema<sup>18</sup> y descubrir las posibles líneas de estudio. El polifacético estudio de E. Lange, aprobado por Upsala como documento de trabajo<sup>19</sup>, es todo un programa de trabajo. Dada su complejidad, este estudio corre el peligro de dispersión. El programa es ambicioso, pues se trata de examinar al hombre desde muy diversos puntos de vista: desde el puramente científico positivo hasta el estrictamente teológico-cristológico. Creemos que deberán ponerse unos límites justos a fin de que este útil y necesario estudio no acabe diluyéndose en interminables trabajos de análisis<sup>20</sup>.

#### *Ecumenismo teológico*

Toda Asamblea del Consejo Mundial se propone dar un paso más en el camino de la convergencia estrictamente teológica. La división de las Iglesias se apoya siempre en diferentes visiones y vivencias del Evangelio; es necesario, pues, que se intente por todos los medios un acercamiento mutuo.

En este campo es necesario destacar la decisión del Comité I, de que «Fe y Orden» debe «continuar el estudio sobre la unidad de la Iglesia en el contexto más amplio del estudio sobre la unidad de la humanidad y de la creación»<sup>21</sup>. A continuación el Comité propone que se estudie si el problema del camino hacia la unidad puede reducirse a una «manifestación acrecentada» de una unidad ya existente o bien

<sup>17</sup> *Rapport d'Upsal 1968*, p. 214.

<sup>18</sup> Un primer paso fue el magnífico estudio sobre *Dieu dans la nature et l'histoire*, publicado en *Nouveauté dans l'oecuménisme*, Les presses de Taizé 1968, presentado a la Asamblea de Bristol de 1967, que puso de manifiesto la necesidad de un estudio sobre *L'homme dans la nature et l'histoire*.

<sup>19</sup> *Coordination des études sur «l'homme» (l'humanum) dans un monde en changement*. *Problèmes, points de repère, méthodologie, procédure, esquisse*, en «Rencontre oecuménique» 4 (1968, n.º 3) 21-36.

<sup>20</sup> Cf. algunas observaciones en P. BAZOCHE, *Upsal: quelles «choses nouvelles?»*, en «Irenikon» 41 (1968) 494-508.

<sup>21</sup> *Rapport d'Upsal 1968*, p. 231. Esta decisión complementaría la falta de estudios teológicos de que hablábamos anteriormente.

debe entenderse como una «ruptura interior» de la unidad que debe ser restablecida. El problema no debe pasarse por alto y los ortodoxos se cuidaron de insistir sobre ello. Se plantea aquí, de alguna forma, todo el problema de la «nueva hermenéutica», la cual hallaría en el Nuevo Testamento tal diversidad de teologías y eclesiologías que justificarían las actuales divisiones.

Las Secciones I, II y V tratan también de aspectos estrictamente teológicos y de importancia capital. La I.<sup>a</sup> Sección quiere dar un paso más respecto de la declaración sobre la unidad aprobada en Nueva Delhi. Se intentó allí por primera vez, describir la unidad hacia la cual se tendía, pero reduciéndola casi exclusivamente al plano local. Upsala intentó profundizar en la unidad en el plano universal y en sus relaciones con el local. Para llegar aquí tuvo el acierto de revalorizar el concepto de «católica»; los ortodoxos han ejercido un influjo decisivo. Las Iglesias deben tender, dice el documento, hacia una unidad católica. «Católico», sin embargo, tiene un significado mucho más amplio del que durante siglos ha tenido, pues normalmente se aplica a una sola Iglesia y se entiende en sentido geográfico, universal. Para la primera Sección, «Católica» es «la cualidad por la cual la Iglesia expresa la plenitud, la integridad, la totalidad de la vida en Cristo». La Catolicidad es un don en cuanto que Dios, por el Espíritu, da la vida a su Iglesia; pero a la vez es una búsqueda, porque los hombres no somos fieles a la llamada de Dios. Las divisiones entre las Iglesias, las discriminaciones raciales o de sexo o cultura, son pecados contra la catolicidad. Ésta exige, a la vez, fidelidad al pasado (continuidad, apostolicidad) y renovación constante; unidad en lo esencial y diversidad en muchos aspectos. Nos parece de gran importancia la revitalización de este término, porque a través de él hay la posibilidad de descubrir lo perenne del don de Dios y a la vez lo dinámico, ya que se coloca en perspectiva escatológica. Es evidente que como católicos daríamos un contenido más amplio a este don de Dios, pero hay que reconocer que lo que se ha hecho en Upsala es un gran paso hacia adelante. En el futuro será necesario determinar institucionalmente el contenido de estos principios, en especial la nota de apostolicidad tan directamente relacionada con la de catolicidad<sup>22</sup>.

La segunda Sección fue dedicada a la «Renovación de la Misión». Este documento tiene dos objetivos principales: insistir en la obligación de la misión y cambiar radicalmente los métodos misionales. Respecto al primer aspecto, se acentúa la misión de salvación total que proviene de la obra de Cristo y la necesidad de «crear las ocasiones para que los hombres respondan a Jesucristo», mediante una «Iglesia para los demás»; en este sentido toda comunidad local debe ser misio-

<sup>22</sup> Existe ya una Comisión mixta Consejo Mundial-Iglesia Católica romana que estudia el tema «Catolicidad y Apostolicidad».

nera. Respecto al segundo objetivo, reconoce la necesidad de una renovación radical de las estructuras eclesiales y de las sociedades misionales tradicionales, a fin de adaptarse a esta misión evangelizadora, esencial a las Iglesias, e insiste en la necesidad de determinar sectores preferentes de misión. La elaboración de este documento fue dura y suscitó muchas polémicas, tanto en el seno del Comité como en la sesión plenaria. A decir verdad la aplicación de los principios enunciados supondría el cambio de muchas cosas.

Por primera vez una Asamblea general del Consejo Mundial ha hablado sobre el culto. En la misma introducción del documento se afirma de forma clara la necesidad del culto. Quizá la novedad del documento estaría en las afirmaciones acerca del reto que supone el proceso de secularización y los beneficios que puede aportar al culto a fin de purificarlo de elementos espúreos. En todo culto, añade, hay que tener en cuenta la continuidad y el cambio. El documento nos parece interesante como primer paso, pero en general peca de superficialidad y no acaba de verse clara la interrelación entre secularización y culto<sup>23</sup>. El documento es más concreto cuando habla de la predicación (homilía dialogada, preparada en equipos o teniendo en cuenta las artes visuales y el juego dramático), el bautismo (reconsideración de la administración indiscriminada) y la Eucaristía (celebración semanal...). Desgraciadamente no se tuvo en cuenta la proposición de J. Von Allmen de que cada confesión nombrase una comisión que en breve tiempo enumerase su posición, de forma clara, respecto de la Intercomunión. En estos últimos años este problema ha llegado a ser un motivo constante de tensión y conflicto porque muchos, especialmente jóvenes, no comprenden que estando unidos en todos los demás campos deban separarse al celebrar la Eucaristía. Los estudios sobre este tema se han multiplicado<sup>24</sup>. Aunque el texto de la Sección no diga gran cosa a este respecto, el Comité de «Fe y Orden» aprobó una decisión en la que se recomienda un estudio más profundo de la cuestión, en un futuro próximo, teniendo en cuenta sobre todo el acuerdo de principio sobre el significado de la Eucaristía, al que llegó un grupo interconfesional de teólogos de «Fe y Orden».

Por último, la Asamblea de Upsala aprobó un documento, Sección VI, sobre los nuevos estilos de vida. Los que lo concibieron se

<sup>23</sup> Cf. J. M. R. TILLARD, O. P., *Le document d'Upsala sur le culte*, en «Nouvelle Revue Théologique» 100 (1968) 812-833.

<sup>24</sup> Cf. A. MATABOSCH, *Intercomunión y comunión abierta. Estado de la cuestión*, en «Phase» 8 (1968) 415-428; MAX THURIAN, *Le pain unique*, Les presses de Taizé, 1967; diversos artículos en «Lumière et Vie» 16 (1967, n. 84); posición de la Iglesia Anglicana en *Intercommunion today* (London, 1968); J. M. R. TILLARD, *Le «Votum Eucharistiae»-L'Eucharistie à la rencontre des chrétiens*, en *Miscellanea Liturgica*, offerts au Card. G. Lercaro (Bruges-Paris, 1967); PAUL LEBEAU, S. J., *Vatican II et l'espérance d'une Eucharistie oecuménique*, en «Nouvelle Revue théologique» 101 (1969) 23-46.

proponían algo muy ambicioso: reducir todo el programa renovador de Upsala a una síntesis y a unas normas prácticas de actuación para el cristiano de hoy. A nuestro juicio el documento contiene una serie de afirmaciones válidas, p. e., sobre los problemas de generaciones, la utilización del poder, la colaboración constructiva entre todos los hombres . . . , pero no consigue la esperada visión de conjunto.

### *Conclusión.*

La Asamblea de Upsala ha sido un acontecimiento altamente positivo. Durante estos últimos años se ha hablado de crisis del Movimiento Ecuménico, de que «debía encontrar su segundo aliento»<sup>25</sup>. Creemos sinceramente que lo ha encontrado: el acento puesto en el ecumenismo secular es un indicio de renovación y de fidelidad a Dios. Por su parte, el Ecumenismo doctrinal ha recibido un gran apoyo. Quizá sea verdad, sin embargo, que el íntimo equilibrio, conexión y fundamentación de los dos no haya llegado a su madurez. Podría ser que el futuro nos deparase nuevas fronteras donde ejercer el ecumenismo, nuevas divisiones que recomponer; se manejan hoy nuevas ideas y tendencias: nueva teología, nueva hermenéutica, la Iglesia subterránea . . .

Protestantes, anglicanos, ortodoxos y católicos están comprometidos en el diálogo ecuménico. El hecho es muy positivo. Pero para afrontar todos los problemas, antiguos o nuevos, no hay otra solución que llevar hasta las últimas consecuencias el lema de Upsala: «Hacer todas las cosas nuevas» y llevar a la realidad de las Iglesias la oración con que acaba el «Mensaje de la Asamblea a todos los hermanos cristianos»:

«Oh Dios, Padre nuestro, tú puedes hacer nuevas todas las cosas. Nosotros confiamos en ti: ayúdanos

- a vivir para los demás, puesto que tu amor los abraza todos;
- a buscar las verdades que no hemos sabido ver todavía;
- a obedecer a aquellos de tus mandamientos que hasta hoy nos hemos limitado a oír;
- a tenernos confianza mutua, en la comunidad que tú nos has dado.

Podamos en tu Espíritu ser renovados por Jesucristo, tu Hijo nuestro Señor. Amén.»

ANTONI MATABOSCH

<sup>25</sup> Entrevista a Mons. Emiliano, representante del Patriarca Atenágoras I en el Consejo Mundial de las Iglesias, SOEPI, 22 febrero 1968.



## EL XIV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA

Del 2 al 9 de septiembre de 1968 tuvo lugar en Viena el XIV Congreso Internacional de Filosofía. Se trata, como es sabido, de las reuniones más importantes que tienen los filósofos. Organizados a partir de 1948 por la «Federación Internacional de Sociedades de Filosofía» se celebran últimamente cada cinco años. El primer Congreso se reunió en París en 1900. Luego ha habido los de: II Ginebra (1904), III Heidelberg (1908), IV Bolonia (1911), V Nápoles (1924), VI Cambridge, Mass. (1926), VII Oxford (1930), VIII Praga (1934), IX París (1937), X Amsterdam (1948), XI Bruselas (1953), XII Venecia (1958) y XIII México (1963). Ésta era la primera ocasión que el Congreso se reunía en Austria.

La elección de Viena, ciudad de gran tradición filosófica en los campos de la lógica y de la hermenéutica psicológica, al mismo tiempo que cruce de los opuestos módulos de pensamiento que dividen nuestro mundo, parecía una garantía de éxito a los organizadores. Los cerca de 4.000 congresistas efectivos de alrededor de 70 países que asistimos al mismo, certificaron la realidad de esta presunción. Fue además el primer congreso que contó con representaciones numerosas de los países del este europeo, aunque mucho menores que las anunciadas en las estadísticas oficiales. Con todo, la sorprendente hasta cierto punto delegación de Estados Unidos — más de 400 congresistas — y la numerosísima de la Alemania Occidental — unos 280 — fueron, con la austríaca, las más nutridas. Alrededor de 50 filósofos españoles, representaron a nuestro país; diez de ellos correspondían a las facultades de Barcelona.

No vimos, como ya es costumbre en estos congresos, a los filósofos «célebres» de la generación de entreguerras. Ni Jaspers, ni Heidegger, ni Sartre asistieron. Marcel apareció sólo en la reunión de clausura. Lo nuevo en este aspecto es que la generación de la postguerra vino prácticamente con todas sus figuras. Sólo Marcuse no juzgó oportuno acudir.

Las más de 1.000 comunicaciones recibidas serán publicadas en las Actas en el curso del año 1969. Se prevén seis tomos de setecientas páginas cada uno, editadas por Herder-Wien. Dos de ellos nos fueron ya entregados durante el congreso. En ellos se recogían los textos de los «filósofos invitados» y algunos de los Coloquios.

Porque para descongestionar el Congreso y permitir tomar la palabra a todos, sin menoscabo de una cierta agilidad, el comité organizador — el de la Sociedad austriaca de filosofía —, mantuvo el criterio de los últimos congresos de repartir el trabajo en tres tipos de sesiones.

Por la mañana las *Sesiones plenarias* estaban consagradas a los temas propuestos por los organizadores. Dieciocho personalidades de once países tenían a su cargo las lecciones introductorias a los debates. Los ponentes invitados fueron: E. Fink (Alemania F.), M. Guérout (Francia), A. Guzzo (Italia), y K. Popper (Inglaterra) para el primer tema: *Espíritu, mundo e historia*; W. Frankena (USA), P. Ricoeur (Francia), y S. Strasser (Holanda) para el segundo: *Libertad: responsabilidad y decisión*; H. G. Gadamer (Alemania F.), J. D. García Bacca (Venezuela), P. W. Kopnin (URSS) y A. Schaff (Polonia), para el tema *Lenguaje: semántica y hermenéutica*; G. Mende (Alemania R. D.), V. M. Mshvenieradse (URSS), J. Sommerville (USA) y G. Wetter (Austria) para las relaciones entre *Filosofía e ideología*; finalmente, A. J. Ayer (Inglaterra), A. V. Ambartsumyan (URSS) y F. Gonseth (Suiza) para el tema *Filosofía y ciencias de la naturaleza*. La «apertura al este», como puede apreciarse, era mucho más que una ilusión. También, si comparamos con los «filósofos invitados» a anteriores congresos, lo que con humor se llamó una «apertura a sinistra». En total, las intervenciones preparadas para estas sesiones pasaban de las 170.

Por la tarde tenían lugar los *Coloquios*. El primero y con mucho el más concurrido trataba sobre «Marx y la filosofía contemporánea». Estaba concebido como homenaje a Marx en el primer centenario de su muerte que acababa de finalizar. La prensa ya indicó en su día el marcado cariz político que tomó, sus confrontaciones mitinescas y las protestas de los grupos de jóvenes socialistas a que dio lugar. Los demás, con estilo más constructivo, trataron los temas siguientes: 2) Brentano, la psicología filosófica y el movimiento fenomenológico; 3) Wittgenstein, el Círculo de Viena y la Filosofía analítica; 4) La lógica deontica y su significación para la ética y el derecho; 5) Sentido de las síntesis en el pensamiento integrativo; 6) Cibernética y filosofía de la técnica; 7) El tiempo; 8) La naturaleza del hombre y el problema de la paz. En total ciento sesenta y siete intervenciones.

También por la tarde y en concurrencia casi siempre con los coloquios, trabajaban las *Secciones*. En ellas, después de una breve introducción, se pasaba en seguida a la lectura y discusión de las comunicaciones libres (705 en este apartado) repartidas en trece secciones: 1) Lógica; 2) Teoría del conocimiento y de la ciencia; 3) Filosofía del lenguaje; 4) Ontología y metafísica; 5) Ética y filosofía de los valores; 6) Estética y filosofía del arte; 7) Filosofía de la naturaleza; 8) Filosofía de la cultura; 9) Filosofía de la historia; 10) Antropología filosófica; 11) Filosofía social, del derecho y de la política; 12) Filosofía de

la religión y 13) Investigación de la historia de la filosofía, subdividida a su vez en doce subsecciones según autores o épocas estudiadas.

Los locales de la Universidad y los cercanos del bello y funcional «Neuesinstitut» albergaron todos los trabajos. En el Neuesinstitut, además, estaban enclavados los secretariados (general, turístico, de prensa y publicaciones, etc.) y oficinas anejas. Bares, restaurantes, guardarro-pía, parking, etc., en ambos edificios ayudaron también al mejor éxito social y humano de estas reuniones.

El «gran auditorio» de la Universidad daba cabida a las sesiones plenarias y a algunos coloquios. En estos casos la traducción simultánea — y para algunas sesiones un circuito cerrado de televisión — se daba también en otra gran sala, dado que el número de asistentes a las sesiones plenarias sobrepasaba ampliamente el millar. Los idiomas oficiales eran el alemán, inglés y francés. Los necesarios servicios de la traducción simultánea fueron realizados, en conjunto, con gran escrupulosidad. Con todo hay unos límites — los del lenguaje filosófico creador, el más auténtico — difícilmente salvables en una traducción. Además del Coloquio sobre Marx, tuvieron muchos adeptos, los de Fenomenología y Filosofía analítica, y entre las Secciones de la Filosofía de la religión. En estas reuniones sin traducción simultánea, la lengua que privó desde el primer día fue el inglés con bastantes intermedios en alemán. El francés ha perdido muchos puntos como idioma internacional, por lo menos entre los filósofos.

La apertura solemne del congreso se celebró el lunes 2 de septiembre, por la mañana, en el marco fastuoso de la Opera, engalanada. Oímos muchos discursos de bienvenida y de buenos deseos y los coronaron las palabras del card. F. König que leyó también un telegrama de S. S. el Papa y del Canciller de la República, J. Klaus. Con una breve intervención, el Presidente de Austria, F. Jonas, declaró solemne-mente inaugurado el Congreso. Casi todos ellos hicieron mención de la hora presente — doce días después de la invasión de Checoeslovaquia por las tropas del pacto de Varsovia —, como «una hora de la reaparición de la violencia en los campos de Europa en lugar de la razón y la libertad de los pueblos». Los excesivos aplausos, lo mismo que los silencios, fueron muy significativos. En el interín, el profesor Gadamer había desarrollado la conferencia solemne sobre «El Poder de la Razón» dentro de la mejor tradición humanista.

Este mismo lunes por la tarde, empezaron propiamente los trabajos con la apertura del coloquio sobre «Marx y la filosofía contemporánea», y se prolongaron a un ritmo feroz hasta el lunes 9 por la noche. La vacación del domingo fue tan aprovechada que este segundo lunes, en particular por la tarde, fue deliciosamente lánguido. Al mediodía acudimos todavía los suficientes para llenar la sala de audiciones con

motivo de la conferencia de prensa de clausura que se anunciaba movida, y que terminó con la retirada de la misma de los representantes oficiales de la URSS, por sentirse particularmente ofendidos por los ataques de otros miembros del Comité Internacional. Nunca los filósofos rusos han dicho tan claro que una cosa es la filosofía y otra distinta es la política.

Los organizadores, además de las reuniones sociales en la universidad, ayuntamiento y en el palacio de Schönbrunn, del más puro estilo versallesco, de la sesión especial de la Opera y de un concierto de la Orquesta Filarmónica de Viena, prepararon también paseos y excursiones de distracción en abundancia. Muchos «viajes de estudio poscongreso», a Grecia, Rusia, Hungría y Checoslovaquia, a muy buen precio, eran también muy tentadores, en particular para los americanos. En este programa se contaba con los gustos y posibilidades de casi todos. Viena sabe organizar maravillosamente este género de manifestaciones. Por nuestra parte tuvimos una recepción en la embajada de España, homenaje similar al de la mayoría de los países con sus delegaciones. Fue una posibilidad más de entablar amistosas relaciones con quienes trabajan en problemas afines dentro del mismo contexto cultural.

En el ámbito del Congreso pero al margen de sus tareas, interesó mucho la acostumbrada exposición bibliográfica de toda la producción editorial aparecida desde el anterior Congreso de México. Junto a las muchas reediciones de clásicos, en todos los formatos y para todas las categorías de lectores, pudimos observar una buena eclosión de nombres nuevos, prometedores. La producción, original o en traducción casi inmediata, en lengua inglesa era impresionante. También llamaron poderosamente la atención los avances rumanos y yugoeslavos. Rusia presentó poca literatura filosófica, en su mayor parte traducciones de obras de Marx y Lenin a las lenguas de otros países.

Una universidad de Alemania Federal, presentó al Congreso su ordenador electrónico programado especialmente para el análisis de obras y de bibliografía filosófica, entre otras posibilidades. La visita comentada que pudimos hacerle fue un gran momento. Comprendimos que con «estos auxiliares» muy pronto los trabajos de investigación histórico-filosófica y los de estructuración cambiarán de sentido, tanto en su método como en su precisión y rapidez, dejando un tiempo mayor a la posibilidad de creación original. También se nos ocurrió pensar que incluso en los niveles de la filosofía pura, salva la original creatividad de alguno, la distancia entre los países con medios técnicos y los carentes de ellos, tiende a convertirse en abismal. Aunque sea cierto que este «logos» tecnificado no agote las posibilidades del pensar.

¿Fue un éxito el XIV Congreso Internacional de Filosofía? Sí, ciertamente, como acabamos de ver, por lo que respecta a su organización

y asistencia de congresistas. No, en su ilusión de anudar de alguna manera más permanente el diálogo entre los filósofos marxistas del Este y los occidentales, en orden a sentar las bases de una cultura más universal. La invasión de Checoeslovaquia, tan reciente, agostó las esperanzas de muchos. El muro de hostil ignorancia entre los dos bloques de pensadores era ya demasiado espeso para confiar en un éxito clamoroso de una reunión multitudinaria como el Congreso. Tanto peor después de unos hechos que difícilmente se compadecen con las filosofías y cosmovisiones, también con la marxista. Por desgracia, lo que quedó bien claro fue que, de una manera general, hay en casi todos un miedo profundo, anterior a las filosofías, que dificulta gravemente la comprensión entre los hombres.

Esta ocasión perdida, a la que se refirieron largamente algunos periódicos, quizá pueda recuperarse en parte, juntamente con otras muchas cosas, cuando podamos leer todas las Actas. Porque, en definitiva, el nivel estrictamente filosófico no se consigue casi nunca más que con la meditación prolongada y la reflexión serena en la que se decantan las aguas turbias de las pasiones para conseguir, a veces, auténticos progresos válidos para la humanidad. Evidentemente no es esta calma el clima de ningún Congreso y menos podía serlo de éste. Por ello será preciso también observar las obras de los próximos años para percartarnos de hasta qué punto el mantenimiento de un «statu quo» determinado, priva por encima del convencimiento mayoritario de que ya no es una utopía trabajar por una filosofía plural pero correlacionada en el seno de una humanidad única. El estudio metódico de las Actas permitirá juzgar el Congreso de Viena desde el punto de vista propio de la filosofía y determinar cuáles son en realidad las direcciones que tienen futuro.

Pero, si lo visto estos días en las Sesiones plenarias y lo leído en los dos volúmenes de las Actas indica algo, no parece aventurado avanzar un auge creciente de los análisis estructurales — sobre todo sociales y del lenguaje —, la casi desaparición del existencialismo, la inflexión psicoanalítica de la fenomenología, la aparición de una filosofía renovada de la naturaleza y el mantenimiento de una sola filosofía oficial en el este de Europa. La reflexión de índole trascendental quizá se camufle de hermenéutica.

No quiero terminar sin mencionar un hecho significativo: el de la activa presencia de los jóvenes en el Congreso. No me refiero a lo que podríamos llamar «rebelión de los jóvenes» sobre lo que ya me extendí en otra parte. Lo que deseo señalar ahora es el renovado interés de la juventud por la filosofía, entendida como búsqueda de razones humanas de vivir y de esperar. Porque lo más nuevo en este sentido es la reaparición de las cuestiones filosóficas en el seno mismo del mundo de la técnica, en los estudiantes y jóvenes profesores de las que hemos dado en llamar ciencias de la naturaleza. La cuestión del sentido, de

la problematicidad, del misterio de la existencia humana, y del cosmos surge de nuevo en un mundo cambiado, sin dejarse disolver simplemente en el anonimato de la propaganda y del hombre común. El testimonio de estos jóvenes, con su presencia y con sus obras, certifica una vez más que la ciencia y la técnica no agotan la filosofía sino que la urgen hacia perennes, siempre renovadas tareas. Al mismo tiempo, parece acentuar el desplazamiento de la filosofía, en cuanto a procedimientos e ideal de saber, hacia modelos más análogos con los científicos actuales. Las preguntas y respuestas esconden pero no anulan la pregunta radical por el «es» en su patencia, en su estructura y en su destino.

J. M. VÍA

## ¿LOVANIENSE I o VATICANUM II?

### NOTAS A UN LIBRO RECIENTE DE MONS. CHARLES MOELLER

1. Mons. Charles Moeller acaba de publicar un libro sobre la elaboración del esquema XIII<sup>1</sup>. La personalidad científica del autor y el conocimiento que él mismo afirma poseer de todas las etapas de redacción del texto que estudia, por lo menos a partir de febrero de 1963<sup>2</sup>, podrían hacer esperar que en este libro se diera la *historia* de la redacción del esquema XIII<sup>3</sup>.

La obra tiene sin duda grandes valores propios. El conocimiento que el autor posee de la historia espiritual de los tiempos modernos, sintetizada en las veinte páginas introductorias (13-32), en que se dibuja el cañamazo construido por la historia de la Iglesia en los últimos cien años y sobre el que se levantó el esquema XIII, su innegable experiencia de primera mano en muchas de las cosas que narra por su intervención en los trabajos redaccionales de la «*Gaudium et Spes*», el hecho de haber recogido de otras fuentes de primera mano y de primerísima categoría indicaciones muy interesantes (en algunas páginas el lector tiene la impresión de ver dibujarse en el fondo la experiencia personal del card. Suenens). Todo ello hace de la obra una aportación indiscutiblemente preciosa para la historia del esquema XIII, de la que no

<sup>1</sup> CH. MOELLER, *L'élaboration du schema XIII. L'Église dans le monde de ce temps* (Tournai-Paris), Casterman, 1968, 150 p. Traducción alemana: *Die Geschichte der Pastoralkonstitution*, en: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*. III. Freiburg, Herder, 1968, pp. 249-279. Siendo el texto francés el original, como el mismo autor reconoce (p. 10), nos referiremos a él en el curso de esta nota.

<sup>2</sup> «... le fait que, par une série de hasards, il (el autor) a participé au travail des équipes successives...», p. 10; «L'équipe de théologiens et spécialistes qui rédigèrent le texte 2 (el primer intento de lo que entonces se llamaba esquema XVII) se composait du... chan. Moeller...» (p. 52).

<sup>3</sup> La intención del autor no se ve muy clara; si de una parte habla de la «histoire qu'on va lire...» (p. 9), por otra parece reducirse a «une série de petits faits qui, croit-il, éclairent l'histoire du texte» (p. 10). El hecho de sintetizar e incorporar las aportaciones de otro — Tucci, Houtart, de Riedmatten, Laurentin, Wenger, Caprile?, Kloppenburg (cf. p. 33, nota 1) — y el mismo plan del libro («une introduction qui relate "la préhistoire de ce texte", l'exposé détaillé des huit étapes successives par lesquelles passe la caravane des rédacteurs», página 11, P.-S.) parecen indicar que el autor quiere, por lo menos, ofrecer un esquema válido de la historia de la Constitución pastoral «*Gaudium et Spes*».

será posible prescindir a la hora de escribir una historia válida del mismo.

2. Pero también se puede ya afirmar que no se trata de una historia definitiva en cuanto a los elementos que ofrece, sino que ésta corregirá sustancialmente algunas por lo menos de las visiones de los hechos que el autor ofrece en su obra.

Bástenos para comprobar esta afirmación detenernos en el tema del nacimiento del esquema XIII. Entendemos por tal aquella acción que dio personalidad oficial a lo que con el tiempo se convertiría en la Constitución «Gaudium et Spes»; tal determinación fue tomada por la Comisión Coordinadora de los trabajos del Concilio en su primera reunión de los días 21-27 de enero de 1963; a pesar de ser el punto central del nacimiento del esquema, es evidente que aquella decisión no nació por generación espontánea ni llevó a la práctica lo que ella misma había determinado; por lo cual, en nuestra consideración sobre el nacimiento del esquema XIII, nos referiremos también al proceso de preparación de aquel acto decisivo y a sus consecuencias inmediatas, resumidas en la constitución y primeras sesiones de trabajo de la Comisión constituida en virtud de la decisión de la Coordinadora. Compararemos la versión de Mons. Moeller y la de los documentos fehacientes<sup>4</sup>.

a) *La versión de Mons. Moeller.* Creemos poder resumirla fielmente en los siguientes puntos:

I. Un obispo de América latina dio origen al movimiento que desembocaría en el esquema sobre la Iglesia en el mundo. Don Helder Cámara decía en una conferencia en la Domus Mariae: «El problema

<sup>4</sup> Que el esquema XIII nació oficialmente en aquella reunión de la Comisión coordinadora es un hecho públicamente reconocido, a pesar de que, todavía en mayo de 1963, en «Herder-Korrespondenz» se afirmaba que sobre aquellas sesiones se poseían sólo noticias incompletas (17 [1962-63], p. 394). Los órganos de información en aquel momento ciertamente ignoraron que había nacido un esquema sobre la Iglesia en el mundo (cf. L'Osservatore Romano, La Documentation Catholique, Herder-Korrespondenz, Informations Catholiques Internationales, o La Civiltà Cattolica correspondientes a aquellas fechas); sólo C. Calderón daba la noticia en Ecclesia: «... la Comisión coordinadora propondrá la redacción de un nuevo esquema sobre el hombre, su fin; exigencias espirituales, derechos humanos, etc...»: *El Concilio en paréntesis activo*, 2 febrero 1963, p. 29, col. 1; después la noticia se ha convertido en conocimiento general: cf. G. CAPRIGLI, *Il Concilio Vaticano II. Il primo periodo*. Roma, «La Civiltà Cattolica» (1968) 335.

Los documentos en que apoyamos nuestras consideraciones se hallan en el Archivo de la Comisión Mixta que elaboró el esquema XIII (cit. AXIII; además el número romano se referirá a la carpeta, y el arábigo, al documento); también nos referiremos alguna vez al Archivo de la Comisión Conciliar para el Apostolado de los laicos, aunque sin abreviar la cita; podemos también disponer de unas notas para la historia del mismo esquema, redactadas por Mons. Achille Glorieux, Secretario de la Comisión para el apostolado seglar, inéditas todavía (cit. Glorieux).

principal de América latina: ¿la falta de sacerdotes? ¡No! El subdesarrollo» (p. 48).

II. Algunos miembros del grupo «La Iglesia de los pobres», animados por el P. Gauthier, pidieron al card. Cicognani (21-XI-62) la creación de un Secretariado para los grandes problemas del mundo actual (p. 48).

III. Don Helder Cámara, que se había unido al grupo, lo consideraba casi exclusivamente espiritual y buscó otro camino: reunir a los secretarios de otras Conferencias episcopales (él lo era de la brasileña); así empezaron los encuentros de lo que él llamó «la ecuménica» (Francia, África, Alemania, Países Bajos, Japón, India, Canadá, Congo; añadiremos por nuestra parte que, según P. Franssen, «Wort und Wahrheit» 18 (1963-I) 22, el nombre era «pequeña ecumene» (pp. 48-49).

IV. Don Helder Cámara entró pronto en relación con el card. Suenens, y el 1.º de diciembre se celebró en el Colegio belga (Fransen, l. c., precisa: bajo la presidencia de Mons. Himmer, obispo de Tournai) una reunión de unos cincuenta obispos representativos de los diversos continentes. El card. Suenens subrayó la necesidad de fundar un Secretariado que se ocupara de estos problemas, a semejanza del Secretariado para la unión. Otros cardenales y obispos (p. e. Léger) habían escrito al Papa en el mismo sentido (p. 49).

V. El 4 de diciembre, el card. Suenens tiene su célebre intervención pública en el Concilio en la que proponía la estructuración de todos los documentos conciliares en torno a la Iglesia considerada hacia dentro y hacia fuera (p. 49; añadamos que también entonces repitió la propuesta de un Secretariado para los problemas del mundo actual; cf. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Il primo periodo*, Roma, 1968, página 247, 3), p. 49).

VI. En la reunión de la Comisión coordinadora de 21-27 de enero de 1963<sup>5</sup> «el cardenal propuso integrar en el nuevo esquema todo lo que podía salvarse de los textos anteriores y, punto capital, insistió en la unidad del conjunto. El esquema debía constar de seis capítulos... El cardenal propuso establecer una Comisión mixta en la que los miembros de la Comisión teológica y los de la Comisión para el apostolado de los seglares trabajaran a una. Esto elevaba a sesenta el número de sus miembros...» (p. 51).

VII. «A los expertos que él reunió, el cardenal Suenens les pidió que siguieran lo más posible los textos del período preparatorio...» (p. 50). «El equipo de teólogos y especialistas que redactaron el texto 2 (el primer intento de texto unitario sobre los problemas de la Iglesia y el mundo actual) estaba compuesto del P. Daniélou, de monseñor Pavan, Ferrari-Toniolo, Ligutti, Ramselaar, Klostermann, del ca-

<sup>5</sup> No acaba de quedar claro si Moeller se refiere a una o dos reuniones de la Comisión coordinadora en aquella última década de enero; véase la pág. 50 y compárese con la 51 de su libro. Ciertamente, la serie de reuniones fue única.

nónigo Moeller, de los PP. Labourdette, Sigmond, de Riedmatten, Tucci. La primera versión del texto se elaboró en un tiempo récord, entre el 6 y el 10 de febrero» (p. 52).

b) *La versión de los documentos.* Si nuestra interpretación no es infiel, creemos que la versión de Mons. Moeller presenta un nacimiento del esquema XIII en el cual el papel central y prácticamente único corresponde al cardenal Suenens; Mons. Cámara habría dado el impulso inicial a un proceso que pronto pasó a otras manos, mientras que el grupo «Iglesia de los pobres» no habría pasado de representar un papel marginal; todo lo demás se resumiría en un nombre: cardenal Suenens. En cambio, el autor parece no conocer o por lo menos no valorar en absoluto, hasta el punto de silenciarla completamente, otra línea de influencia que en los documentos adquiere un relieve de primera categoría. Pero dejemos hablar a los mismos documentos. Y vayamos directamente al punto central del asunto, a saber, a la decisión de la Comisión coordinadora, tomada durante su primera reunión de los días 21-27 de enero de 1963, en virtud de la cual nació como documento sustantivo e independiente lo que más tarde sería la Constitución pastoral sobre la presencia de la Iglesia en el mundo de hoy.

I. Aquella determinación fue formulada de la manera siguiente: «El esquema “Principios y actuación de la Iglesia para promover el bien de la sociedad” parece muy importante y, por consiguiente muy útil; más aún, necesario. Por ello, la Comisión coordinadora acepta con satisfacción los deseos de la Comisión para el apostolado de los laicos y desea que toda la materia sea tratada por una Comisión mixta a base de la Comisión teológica y de la Comisión para el apostolado de los laicos»<sup>6</sup>. Al referirse a los «optata-deseos» de la Comisión para el apostolado y sólo a éstos; la coordinadora da testimonio de que tal petición pesó en sus decisiones hasta el punto de que éstas se deben considerar respuesta a aquéllos.

II. El deseo de la Comisión para el apostolado de los laicos fue formulado el día 17 de enero de 1963, durante unos días dedicados a sesiones plenarias de la misma. He aquí cómo lo presentan las actas de la Comisión: «El Excmo. Sr. Hengsbach insiste todavía más en el n. 16, en que se propone un nuevo documento conciliar, a saber, una Constitución (o Decreto) sobre “presencia eficaz de la Iglesia en el orden social y en la comunidad internacional”... La mayoría de los

<sup>6</sup> He aquí el texto original: «Schema “De Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum” videtur maximi momenti esse et proinde valde utile, quinimmo necessarium. Libenter igitur Commissio coordinationis accedit ad optata Commissionis de Laicorum apostolatu et exoptat ut tota materia tractetur a Commissione mixta ex Commissione theologica et Commissione apostolatus laicorum». Carta del card. Cicognani, Presidente de la coordinadora, al cardenal Cento, Presidente de la Comisión de apostolado seglar, 30-I-63, en la que se comunican oficialmente a éste las decisiones tomadas durante la primera sesión ya citada; AXIII, I, 12, anexo 8, 3.

presentes está de acuerdo con esta propuesta. El Emmo. card. Presidente determina a continuación que esta propuesta pase a la Comisión coordinadora»<sup>7</sup>.

Esta propuesta Hengsbach venía de lejos: ya el 25 de noviembre de 1962 había presentado a la Comisión de Apostolado seglar un estudio comparativo entre la parte dedicada a la actividad social en la primitiva Constitución sobre el Apostolado de los seglares<sup>8</sup>; el 5 de diciembre se trató el problema en sesión plenaria de la misma Comisión<sup>9</sup>; después Mons. Hengsbach insistió constantemente en la necesidad de ir a un nuevo esquema y de que se hiciera cargo de él una Comisión mixta formada por miembros de la teológica y de la de apostolado seglar<sup>10</sup>. Así, pues, los hombres de esta última pensaban en un nuevo esquema y en una nueva Comisión (o subcomisión) mixta; el cardenal Suenens pensaba en un nuevo esquema y en un Secretariado independiente, a la manera del de la unidad. La coordinadora se decidió por un nuevo esquema y por una comisión mixta; no creo que se

<sup>7</sup> *Acta Commissionis Conciliaris «De fidelium apostolatu»* (ciclost.) p. 22. El número 16 citado en el texto dice así: «Quapropter Sacrosancta Synodus omnes laicos hortatur ut tantum sibi munus in omnibus ordinis temporalis saeptis commissum agnoscant et exsequantur, speciali ratione habita eorum negotiorum quae in Constitutione (vel Decreto) huius Concilii «De Praesentia efficaci Ecclesiae in ordine sociali et communitate gentium» continentur». Archivo de la Comisión Conciliar para el Apostolado de los laicos, II, n. 29, p. 12. El texto es de la segunda quincena de diciembre de 1962.

<sup>8</sup> *De relatione inter schema constitutionis doctrinalis «De ordine sociali», propositum a commissione theologica, et partem IV nostri schematis «De apostolatu laicorum in actione sociali»*. AXIII, I, 1.

<sup>9</sup> *Acta Comiss. Conc.* (cit.), p. 4.

<sup>10</sup> Carta a Mons. Glorieux, 29 diciembre 1962: «Expectamus aliquod novum schema praeparandum ex membris nostrae Commissionis theologicae, in quo pars specialis nostra schematis «De actione sociali» et duo schemata praeparata a Commissione theologica «De ordine sociali» et «De communitate gentium» in unum coadunantur». AXIII, I, n. 5, p. 1; otra carta de Mons. Glorieux, 8 enero de 1963: «Quod attinet partem specialem tituli «De actione sociali» non mihi placeret, componere aliquem textum abbreviatum ex parte nostra, antequam conventus factus sit cum respectivis membris commissionis theologicae, qui se occupant cum textu «De ordine sociali» et «e communitate gentium». Secus duplicatio laboris inevitabilis erit». Archivo Comisión Conciliar De apostolatu laicorum, II, n. 33 p. 1. Otros hombres de la misma Comisión hacían gestiones en idéntico sentido: «A nome dei membri e dei periti della Commissione Conciliare per l'Apostolato dei laici... mi permetto formulare... una richiesta: Allo scopo di rendere più organico e producente il lavoro del Concilio, si propone de raggruppare tutta la parte sociale in un nuovo schema, dal titolo «De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno»...» S. Quadri: *Pro-memoria per Sua Eminenza il Sig. Card. Carlo Confalonieri*, Arch. Com. Con. Apost. II, n. 28, pp. 1-2 (29-XII-62); «Le nouveau Schema dont S. E. le card. Suenens a parlé à LL. EE. les cardinaux Ottaviani e Cento, correspond en grande partie, m'ha dit S. E. le cardinal Urbani au Schema «De praesentia Ecclesiae...» dont lui avait parlé Mons. Ferrari-Toniolo (et qui est celui que S. Exc. Mgr. Hengsbach avait proposé dans notre dernière session». Mons. Glorieux: *A propos du nouveau schema confié à la Commission mixte* (29-I-63), AXIII, I, n. 9 (la última sesión, a la que hace referencia el texto transcrito, es la de 17 de enero de 1963).

pueda dudar de la línea en la que se halla la decisión de la coordinadora (a no ser que el card. Suenens, abandonando la suya propia, no se hubiera sumado antes a la de la Comisión de Apostolado seglar)<sup>11</sup>.

Con relación a la puesta en práctica de la decisión de la Comisión coordinadora tenemos lo siguiente. Ya antes de que se recibiera el documento oficial de ésta (fechado el 30 de enero), Mons. Glorieux, Secretario de la de Apostolado, se preocupaba en el documento citado, al final de la nota 10, de la composición de la Comisión mixta<sup>12</sup>. Al mismo tiempo, el card. Suenens proponía nombres para cinco subcomisiones, correspondientes a los cinco temas principales que en un principio estaban previstos para el nuevo esquema<sup>13</sup>.

La primera reunión oficial de Presidentes y Secretarios de ambas Comisiones afectadas se celebró el 5 de febrero de 1963<sup>14</sup>; en ella se

<sup>11</sup> Por lo demás, a los hombres de la Comisión de Apostolado seglar no les cabía la menor duda de que la coordinadora se había sumado a sus puntos de vista. Precisamente en las sesiones que la ya constituida Comisión mixta celebró entre los días 4 y 9 de marzo de 1963 se planteó un problema de fondo sobre el nuevo esquema, a saber, su sentido básico; he aquí un momento de aquella discusión: «*Eximus. Henbsbach meminit ideam Schematis 17 ortam esse a Commissione De Apostolatu Fidelium, quae proposuit Schema centratum in aspectu sociali problematum.*» Glorieux, p. 10.

<sup>12</sup> «... il importe que le choix des Évêques et des Periti soit fait, des deux côtés, selon des critères qui permettent la réalisation de ce qui est attendu de la Commission mixte. En outre, dès la mise en route du travail, il faudra que notre Commission soit largement présente et active.»

<sup>13</sup> *De praesentia Ecclesiae in mundo hodierno*, AXIII, I, n. 14. La determinación del número de temas principales parece haber pasado por tres fases durante aquellos últimos días de enero de 1963: 1.ª El card. Suenens propone los siguientes: «*Hoc novum schema sequentia praecipua capita habeat: 1) De persona humana in societate; 2) De Matrimonio, familia et de problemate demographico; 3) de cultura humana; 4) De ordine oeconomico et de iustitia sociali; 5) De Communitate gentium et de pace.*» Carta Cicognani-Cento, cit., anexo n. 3, página 2.—2.ª Por decisión de la coordinadora, una parte del antiguo esquema *De depositito fidei pure custodiendo* (relator ante aquella Comisión, Liénart) pasó a ser una parte especial, dedicada a tratar «*De la maravillosa vocación del hombre según Dios*», del capítulo I (cf. ib., anexo 2), cuyo título cambió de esta forma: «*De persona in societate humana et de eius vocatione divina*»; la propuesta de subcomisiones hecha por el card. Suenens responde a este estadio; por esto son cinco como los capítulos.—3.ª El anterior primer capítulo se desdobra en dos, con lo que los capítulos pasan a ser seis. Así se presenta en la lista definitiva de temas conciliares o de los 17 esquemas que salieron de la reunión de la coordinadora (carta cit., anexo 1; el primer capítulo toca lo referente a Dios—*De admirabili vocatione hominis secundum Deum*—, y el segundo, la socialidad humana: *De persona humana in societate*). ¿Este tercer paso se dio por influencia del card. Suenens? Moeller parece afirmarlo (p. 51); nuestros documentos no nos permiten seguirle; lo que hemos expuesto, más bien parecería pesar a favor de una negativa.

<sup>14</sup> Presentes, los cardenales Ottaviani y Browne y el P. Tromp por la teológica; el card. Cento y Mons. Glorieux por la de apostolado. La presencia del cardenal Browne se explica porque el card. Ottaviani le encargó la suplencia en la comisión mixta, con lo cual normalmente estuvo presidida por el card. Cento (cf. GLORIEUX, p. 4).

determinó establecer «sólo un pequeño grupo de miembros y peritos»<sup>16</sup>; en aquel mismo momento se pasó a designar al primer grupo de los últimos, que fueron: Mons. Pavan, Mons. Ferrari-Toniolo, el P. Sigmond, Rector del Angelicum, además de los dos secretarios; se pensó también en el P. de Riedmatten<sup>16</sup>; entre el 5 y el 8 del mismo mes de febrero se pensó en el P. Ermenegildo Lio, en el P. Hans Hirschmann, en Mons. Ferdinand Klostermann y Anton Ramselaar<sup>17</sup>.

En lo tocante a los obispos, su lista acabó de determinarse el día 21 de febrero; representarían a la Comisión teológica el card. König y los obispos Griffiths, Pelletier y McGrath; a la de Apostolado, los obispos Hengsbach, Blomjous, Guano y Kominek<sup>18</sup>. Y ésta fue la primera Comisión mixta oficial establecida en virtud de la decisión de la Comisión coordinadora. Por otra parte, los documentos solo nos permiten afirmar que se hizo caso omiso de la propuesta Suenens presentando las cinco subcomisiones al que nos hemos referido en la nota 13.

3. La versión presentada por Mons. Charles Moeller difiere tanto de la que creemos haber dibujado con fidelidad a los documentos, que necesariamente plantea el problema de cuál puede ser la causa de esta diferencia tan notable.

Apuntaríamos una hipótesis: ¿No será que, fiel a su Alma Mater, Mons. Moeller intenta presentar el Vaticano II, y en particular la Constitución «Gaudium et Spes» como una obra totalmente debida a los hombres de la Universidad de Lovaina? Por lo menos su versión, en la que tanto se subraya la importancia del card. Suenens en el nacimiento del esquema XIII, sólo parece poder explicarse a base de aquella idea general.

En una breve nota, por supuesto, no pretendemos zanjar el problema de fondo; sólo podemos afirmar que, en el punto concreto que hemos estudiado, la respuesta de los documentos, sin negar la importancia de unos influjos, revela otros seguramente más determinantes, que invalidan la versión dada por Mons. Charles Moeller sobre el nacimiento de la Constitución pastoral «Gaudium et Spes».

Dr. JOSÉ PERARNAU

<sup>16</sup> GLORIEUX, p. 4; con ello, se cae por la base por lo menos en aquel momento, el temor de que la Comisión mixta se elevara a 60 miembros. Cf. n. 2, a, VI de nuestro texto.

<sup>16</sup> GLORIEUX, p. 5; el P. de Riedmatten había sido propuesto por el card. Suenens como experto en problemas internacionales (era representante de la Santa Sede en las organizaciones internacionales de Ginebra) y la coordinadora había hecho suya la indicación (carta Cicognani-Cento, cit., anexo 3, p. 2). Otros nombres, o no se dieron o fueron desestimados por la coordinadora.

<sup>17</sup> GLORIEUX, p. 5 bis.

<sup>18</sup> GLORIEUX, p. 6.



## BIBLIOGRAFÍA

*Bíblia*. Fundació Bíblica Catalana. Institut Cambó. Barcelona, 1968, xxx-2.340 pàgs.

Por segunda vez la *Fundació* ofrece a los pueblos de lengua catalana una traducción completa de las Sagradas Escrituras. La primera versión llenó quince volúmenes, que fueron apareciendo a lo largo de veinte años, publicándose el último en 1948. Hasta el momento presente era la única traducción catalana íntegra directa de los textos originales. La segunda, que acaba de salir en vísperas de la Navidad de 1968, recoge otro primado: el de ser la primera que se nos ofrece en un solo volumen. Tipográficamente espléndido, nítido, manejable no obstante sus casi dos mil cuatrocientas páginas a una sola columna (los textos poéticos en disposición esticométrica). Títulos destacados en el texto, subtítulos marginales, notas al pie de página e introducciones al principio de cada libro o grupo de libros, además de una amplia introducción general. Al tomar en las manos este riquísimo don que la *Fundació Bíblica* aporta al tesoro cultural de Cataluña, el sentimiento espontáneo es de gratitud. Uno recuerda el colofón que rubrica la última página de la primera edición impresa (1478) de la de Bonifacio Ferrer: «Gracias infinides sien fetes al omnipotent deu e senyor nostre Jesu christ: e a la humil e sacratissima verge maria mare sua. Acabada la biblia molt vera e catholica . . . etc.». Entre los instrumentos de que se ha servido la Providencia para crear y mantener la *Fundació Bíblica*, a la que debemos estas dos primeras ediciones completas modernas de la Sagrada Escritura en catalán, es obligado mencionar, ante todo, al generoso y clarividente protector de nuestras letras, D. Francisco Cambó, cuyo ideal ha sabido heredar, con espíritu de continuidad digno de todo elogio. D. José Guardans.

La primera «Sagrada Biblia» de la *Fundació* fue traducida y anotada por dieciséis colaboradores. Como respetuoso homenaje a aquel equipo de precursores, se reproduce en esta segunda la versión que hizo Carlos Riba del libro de Rut. Todas las demás traducciones, explicaciones introductorias y anotaciones son nuevas. Los que le conocimos, hubiéramos agradecido también un recuerdo explícito del venerado sacerdote, pensador y escritor Carlos Cardó, quien, después de haber colaborado durante años en la primera, aportó, a última hora

de su vida, su eficaz consejo, iniciativa y esperanza en el anteproyecto de la segunda. En aquélla se acentuó el carácter de monumento hierático al Libro de Dios y a la lengua catalana en fase de renacimiento, puesta a su servicio y enriquecida a un tiempo por este servicio. En esta segunda, pensada y realizada en clima de postconcilio, se ha procurado ante todo la adecuación a su finalidad funcional en el orden de la profundización religiosa, de la liturgia y del cultivo de la vida espiritual de todo el pueblo, en un estilo que, sin dejar de ser digno y noble, esté en sintonía con la manera con que piensa, siente y habla el pueblo de nuestro tiempo.

El equipo de colaboradores ha sido ahora mucho más amplio: cerca de cuarenta (elenco onomástico en págs. xvi-xvii). El haber podido coordinar sus aportaciones en una obra de conjunto bastante homogénea, y en un espacio de tiempo relativamente breve, supone un inmenso trabajo de organización y paciente revisión, que ha recaído en gran parte sobre el incansable Secretario de la *Fundació Bíblica*, Mossèn Josep M.<sup>a</sup> Aragonés. Como es obvio, la personalidad de cada colaborador tiene que reflejarse en la parte que le ha sido encomendada, así en el estilo de la traducción como en la tesitura de las introducciones y notas. En orden a ulteriores ediciones será bueno recoger y estudiar las observaciones concretas que los críticos y lectores calificados vayan ofreciendo. Algunos sugerirán tal vez que se procure un mayor equilibrio de proporción entre las notas de diversos libros. Y también que se tienda a aproximar más, y aun a unificar en determinados casos, el vocabulario de algunos textos paralelos. Por la importancia excepcional que tienen en sí, y por la que se les da hoy en la bibliografía de todos los círculos del pensamiento religioso, sería oportuno quizá ampliar algo la introducción y anotación a los Evangelios. Si el número de páginas no fuera ya tan elevado, serían bienvenidos un índice alfabético de temas fundamentales y una sumaria guía cronológica y topográfica. Pero estas sugerencias que puedan hacerse serán del todo marginales en comparación con la calidad, excelente y aun diríamos excepcional del conjunto, así en el aspecto literario como en el doctrinal y pedagógico.

El slogan editorial que lleva el volumen en la faja externa (La Biblia de Catalunya) puede recordar la denominación ya universalmente aceptada de «La Biblia de Jerusalén», pero sugiere sobre todo un anhelo que va a ser, dentro de pocos años, una exigencia pastoral y aun cultural urgente: la de disponer en cada área lingüística de un texto en lengua vernácula o *vulgar* que cumpla la misión coordinadora que ha cumplido durante unos siglos la *Vulgata* latina en el uso litúrgico y en el servicio de los estudios religiosos escritos en latín. Difícilmente el pueblo común poseerá una mentalidad bíblica si no puede apoyarla en formulaciones cristalizadas. El vehículo principal para llegar a ello serán las celebraciones y oración litúrgica. Pronto el «Bre-

viario» se enriquecerá con la lectura de todo el Nuevo Testamento y de una gran parte del Antiguo. El Leccionario de la Misa familiarizará al pueblo con un tesoro de textos mucho más amplio que hasta ahora. Salta a la vista lo que insinuamos con esta reflexión: la esperanza de llegar pronto a un texto *receptus*. Su eficacia dependerá más de la calidad inmanente que de una autoridad extrínseca que lo imponga. Auguramos que la nueva traducción de la *Fundación Bíblica* signifique una etapa trascendental en este camino.

Encarecemos, por fin, la lectura reflexiva de la Exhortación inicial que firman los obispos del área lingüística catalana. Dice con exacta sobriedad el pensamiento de la Iglesia en esta primavera religiosa del postconcilio. Se dirige a todos los miembros del Pueblo de Dios, y a todos los que buscan sinceramente la Verdad, que está en su Palabra.

ISIDRO GOMÁ

JEAN-JACQUES VON ALLMEN, *Vocabulario Bíblico*. Versión española del original francés «Vocabulaire Biblique» realizada bajo la dirección de J. M. González Ruiz. Madrid, Ed. Marova, 1968, 365 págs.

Todos los colaboradores de esta obra son investigadores bíblicos rigurosamente técnicos. Entre ellos figuran algunos nombres prestigiosos en el campo de las ciencias bíblicas: O. Cullmann, Ed. Jacob, G. Pidou, etc. Ello no es óbice a que en la redacción de los artículos se utilice un lenguaje directo. Se pone al alcance de los que no son especialistas el resultado del trabajo de los orientalistas, filósofos, exegetas e historiadores.

La finalidad principal de esta obra es ofrecer a lo que se llama el gran público una visión precisa del alcance que nuestros términos humanos toman cuando son elegidos como vehículos de la Palabra de Dios. Con amplio espíritu ecuménico se busca interesar y ayudar no sólo a los protestantes, sino también a aquellos «de fuera», según dice el mismo Von Allmen, a quienes la Biblia intriga y conmueve.

Se ha renunciado a toda técnica científica, pero los artículos son exegéticamente profundos (Cf., por ejemplo, *pecado, llamar, revelación*). Sus autores se reconocen en parte deudores de los artículos del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, y a las mejores *Teologías del Antiguo y del Nuevo Testamento*. El presente vocabulario puede ser considerado como un manual popular de teología bíblica. En este sentido cumple su función entre los lectores de lengua castellana: no es una obra de carácter científico como el *Diccionario de Teología Bíblica* de J. B. Bauer, editado por la Ed. Herder, pero dentro de su género divulgativo es una obra superior al *Vocabulario de Teología Bíblica* de Léon-Dufour, editado igualmente por Herder.

Algunos artículos, como *Evangelio* nos parecen insuficientemente

desarrollados. Creo que hubiese sido máximamente útil hablar de su prefiguración conceptual y semántica, tanto por lo que respecta al hebreo y al griego, en el A. T. No sé hasta qué punto pueda aceptarse totalmente la afirmación: «El N. T. no dice de Dios cosas que el A. T. no sepa, sino que muestra que Dios ha cumplido sus promesas». De hecho, a pesar de que el N. T. se esfuerza en querer demostrar esta evolución homogénea, Cristo será la gran novedad dentro de la misma gran perspectiva a la cual está abierto el A. T.

Podríamos añadir alguna que otra observación respecto a otros términos. Así, por ejemplo, creo que es sumamente importante distinguir en el término *gloria* lo que nos llega a través del texto hebreo y lo que nos llega a través del texto griego. Tal distinción no es despreciable teniendo en cuenta el innegable influjo de los LXX en el N. T.

Algunas notas añadidas por los revisores de la obra desmerecen del conjunto o, por lo menos, son innecesarias. Tales son la nota de la página 230 y la de la pág. 171. Quizás han olvidado que se trata de un «vocabulario bíblico», no de un manual de dogmática. Tampoco comprendemos por qué en algunas notas añadidas por los revisores hay que citar bibliografía, cuando la obra se ha abstenido intencionadamente de ella, y además esta bibliografía pertenece a una lengua difícilmente al alcance del gran público al cual va destinado el «vocabulario». Así, por ejemplo, en la pág. 146 se cita a P. Gächter, *Petrus und seine Zeit*.

Los traductores han trabajado bien y se ve que han tratado los artículos con respeto y simpatía.

En estos momentos en que los profesores de teología quieren y buscan recuperar la confianza de sus alumnos a base de un contacto más serio con las grandes líneas del pensamiento bíblico, se pone a su alcance una obra de suma utilidad.

FREDERICH RAURELL

W. H. VAN DER POL, *El sentit del Protestantisme*. Pròleg i traducció de Josep Junyent i Rafart amb la col·laboració d'Eulàlia Calsina de Vila, Barcelona — Edicions 62 — 1968, 270 pàgs.

Si no fuese por el temor a traicionar la voluntad del autor, bien pudiera subtitularse su obra de estudio comparativo de la dogmática de la Reforma. De hecho lo es, y precisamente a través de él puede darnos el sentido profundo, pero religioso a la vez, puesto que constantemente aflora a lo largo de sus páginas la actitud del creyente, que da testimonio de su fe, más aún, de su peregrinar en la búsqueda de la plenitud de comunión con Cristo, el único salvador. En este aspecto su propia y personal trayectoria, que le llevó desde la Iglesia Hervormde Holandesa, en la que recibió el bautismo, hasta la Iglesia

Católica Romana, en la que en 1944 recibió su ordenación sacerdotal, pasando por la Iglesia Anglicana de Utrecht, en la que fue confirmado en 1919, le preparó para poder verter, después de largo período de reflexión y estudio crítico, el testimonio auténtico recogido a lo largo de ella. Los diez capítulos centrales de la obra, el primero sirve de introducción y el último de vivaz y crítico examen del ecumenismo, van siguiendo los temas centrales y los núcleos esenciales de las Confesiones y Documentos Doctrinales de las Iglesias de la Reforma: teología de la consolación, Palabra de Dios, teología de la fe, el pecado y el hombre, el único Salvador, teología de la gracia, la vida cristiana, teología de la Iglesia, bautismo y eucaristía, culto litúrgico. Temática afrontada con sinceridad de creyente y objetividad de estudioso, que hacen muy apreciable la aportación de van der Pol no tan sólo al campo de los estudios ecuménicos, sino también al conocimiento más profundo de la fe cristiana, fruto de la confrontación de diversas formulaciones y sobre todo convergencia de diversas experiencias religiosas, a las que sirve de trama el Calvinismo.

La versión catalana ha sido muy bien cuidada, aunque algunas veces se presente poco flexible y excesivamente purista. Lástima que no se haya invertido la praxis adoptada al dar fragmentos poéticos o litúrgicos; su traducción debiera ir inserta en el texto y los originales, si se consideraba necesario darlos, en nota; ello hubiera favorecido la lectura. Asimismo sorprende la inserción de algunas notas del traductor, que más son comentarios, y de que en alguna de ellas no sean tenidos en cuenta documentos ulteriores a los citados. Finalmente hay que recordar, para una mayor inteligencia de la obra, que ésta fue publicada en su original en 1960, aunque posteriormente se le hayan hecho algunos retoques.

JUAN BADA

PAUL M. VAN BUREN, *El significado secular del Evangelio*. Barcelona, Ediciones Península, 1968, 238 págs.

Un análisis del título nos lleva a comprender la obra y la intención misma de Van Buren.

Él comprende que hoy el cristianismo no sólo vive *in saeculo*, sino que se ha hecho secular. Para él sólo tiene *sentido* lo que ocurre *in saeculo*, en la visibilidad verificable de este mundo.

El drama que hoy ocurre es éste: Si el Evangelio nos habla de «otro mundo» este otro mundo extra-muros del nuestro no tiene inteligibilidad para los hombres «seculares». No hay otro camino — si se quiere que el Evangelio conserve hoy un sentido — sino «llamar la atención hacia el aspecto “de este mundo” del Evangelio».

Van Buren expone la finalidad y el método de su teología en el último

capítulo de su obra, nada ambiguo, de una claridad cortante. La *finalidad* está ya explicitada: Cómo queda inscrito y traducido el Evangelio de Jesús en la trama «secular» que hoy condiciona nuestro conocer y nuestro quehacer. Nótese el respeto por el Evangelio en cuanto el Evangelio es Cristología, en cuanto es el mensaje de la liberación de Jesús.

El *método* lo va a exponer cuidadosamente Van Buren en este decisivo último capítulo del «Significado secular del Evangelio». «Hemos echado mano del método de cierto análisis lingüístico, porque este método refleja las actitudes empíricas que, a nuestro parecer, caracterizan al mundo secular.» Es decir, en el frente de la Teología radical, Van Buren se distinguirá por poner la Cristología en el centro de su Teología y, como dato más específico, para asumir el análisis lingüístico (del tipo de Wittgenstein) para interpretar el Evangelio: «De esta suerte el análisis lingüístico es un valioso instrumento para determinar el significado secular del Evangelio».

¿Por qué es un valioso instrumento?

Porque ese análisis lingüístico actuará como un filtro fotográfico colocado ante el Evangelio, y este filtro — de rigurosa lógica, con el principio de verificación en su portada — *no dejará pasar* al lector, sino aquellos datos seculares, es decir, empíricos, del Evangelio de Jesús, o sea sus dimensiones históricas y éticas, filtrando y no dejando pasar los elementos metafísicos y «religiosos».

Hay, pues, una resuelta postura por parte de Van Buren: una «decisión de interpretar el Evangelio tan sólo como una Cristología secular».

Puesto que tan sólo lo empírico, secular, histórico, ético, tiene significado, es preciso despojar al Evangelio no sólo de una exterior «mitología», sino de toda presunta significación metafísica-transempírica: «Por medio de un análisis funcional del lenguaje mostramos las diversas bases empíricas de las diferentes afirmaciones teológicas, sugiriendo las formas en que puede comprenderse el significado en los aspectos evidentemente transempíricos del lenguaje de la fe cristiana». (Entre paréntesis: la dificultad de lenguaje de Van Buren es sólo aparente: en un primer momento el lector queda trabado por la sutil estructura de un lenguaje cimbreado, muy contrapuntado y lógico que tiene algo del irritante cerebralismo del sabelotodo estudiante U. S. A. Ejemplo clarísimo de este tipo de lenguaje neoconceptista es la siguiente frase: «Es un método — el del análisis lingüístico — que nos permite decir lo que queremos, pero que también nos recuerda que podemos ignorar la lógica del lenguaje sólo al precio de la confusión».)

En resumen: el método va a consistir en «explorar la base empírica del lenguaje del Evangelio».

Pero esto equivale en la práctica a una enorme reducción. Reducción de la Teología a Ética y a Historia (no se pierde jamás en Van Buren un deseo de conexión con el hombre histórico Cristo Jesús).

Pero: «Aunque la Teología tradicional tiene una dimensión histórica y ética, ¿acaso no incluye muchísimo más?» ¿Qué queda del «muchísimo más» que la Teología añade a la ética, que la gloria de Dios añade a la persona y a la acción del hombre?, hace preguntar Van Buren a sus hipotéticos argüidores. La respuesta de Van Buren es, a su vez una pregunta: ¿qué será ese «muchísimo más?»

Él admite francamente que la Teología queda reducida a la Ética, pero lo justifica diciendo que también, desde el Renacimiento, la Astrología ha sido «reducida» a Astronomía, es decir, despojada de la Cosmología y la Metafísica; la Alquimia ha sido «reducida» a la Química y el arte pictórico ideológico a la pintura pura.

Entonces se comprende todo el trabajo de traducción y filtraje que Van Buren ha llevado a cabo: Según este filtro «a priori» del análisis lingüístico, el autor lee de nuevo los conceptos básicos de la fe evangélica: Revelación, Predestinación, Creación, Pecado, Justificación, Santificación, Iglesia, Bautismo, Predicación, Eucaristía, Oración, Misión de la Iglesia. Es como un vocabulario teológico de la nueva concepción.

Quisiéramos dar una pequeña muestra de este método reductivo:

¿Cuál es el significado secular de la expresión «preocuparse por la "gloria de Dios", y cómo puede ser identificada una persona que tiene esta preocupación?»

Toda la gloria de Dios — es la respuesta — se halla en el rostro de Cristo (reducción cristológica). Puede describirse la gloria de Dios sólo *en términos de este hombre*. El preocuparse por dicha gloria significa preocuparse por ese hombre (y, en definitiva, por el hombre-reducción antropológica).

*Breve crítica.* — En general deberíamos decir lo mucho bueno que hay en Van Buren:

a) Partir de la Cristología y del valor antropológico de la Pascua, entendida como la libertad espiritual de Jesús contagiada a los discípulos. Van Buren se muestra buen discípulo de Barth al colocar la Cristología en el centro de su pensamiento.

b) El haberse planteado la necesidad de un método riguroso — del análisis lingüístico — con una finalidad clara y pastoral: la comprensión secular del Evangelio. Este rigor metódico da a la obra de Van Buren una solidez mucho mayor que la que tienen los estudios de los restantes teólogos americanos.

Al lado de esto aparecen los puntos débiles: a) El análisis lingüístico usado muchas veces queda más en programa que en realización. Junto a los buenos deseos, obsérvese en el fondo, la pobreza del capítulo IV: «Los análisis del lenguaje teológico» y se comprobará que el programa Van Buren cuenta todavía con un instrumento insuficientemente desarrollado.

c) La decisión de limitar el *significado* del Evangelio a su ver-

tiende secular es una decisión *a priori* conexas con la decisión de la fe. ¡Cuántas veces — por ejemplo, tratando de la Cristología calcedoniana de las dos naturalezas — aparece que el lenguaje de la fe de Van Buren desborda la retícula de la lógica de la verificabilidad! Porque la fe en el Señor es ya, de entrada, una confesión de superar lo empírico verificable. Por eso muchas veces el hombre creyente se expresa con un lenguaje más libre y más religioso afortunadamente que el lenguaje rígidamente «secular».

El método podría convertirse aceptablemente en un método *afirmativo* (afirmativo de la dimensión ética) pero no *exclusivo*, porque la pregunta por lo transempírico — como dominio de la fe y de la teología — sigue en pie y es legítima; y una rama u otra del conocer (la teología y la metafísica, p. ej.) pueden y deben contestarla.

Afirmamos la necesidad de una constante reducción cristológica y antropológica como la practicada por Balthasar a propósito de los Novísimos (\*), para poder encontrar siempre el centro de la fe que es Cristo.

Pero esta reducción *es el acto de buscar el centro y por tanto el apoyo humano y cristológico de nuestra fe*, no es el acto de reducir en sí esta fe que queda expansionada y acotada, conceptualmente al menos, por la *profesión de fe*, en nuestro caso por la profesión de Calcedonia.

El teólogo o los teólogos que subrayarán la vertiente y traducción secular del Evangelio-del-Padre-del-Cielo, y que asimismo establecieron, con más complejidad que Van Buren, las relaciones entre esta praxis Cristológica nuclear — ¡el «seguimiento de Cristo» preconizado por Dietrich Bonhöffer! — con la mejor expansión, sobriamente conceptualizada en los «articula fidei», de la dimensión de conocimiento que tiene la fe en Cristo salvador y donador del Espíritu, haría un buen servicio a la teología que los hombres de hoy intentamos hacer, a la vez in Christo et in saeculo.

J. M.<sup>a</sup> ROVIRA BELLOSO

ANDRÉS IBÁÑEZ ARANA, *La doctrina sobre la Tradición en la Escuela Salmantina*. Vitoria, Editorial Eset, Seminario Diocesano, 1957, I-XX; 1-377 págs.

Un estudio histórico sobre la Tradición y sus implicaciones con la Escritura y con el Magisterio, en los teólogos que explicaron en Salamanca durante el s. XVI, es ciertamente oportuna.

La obra comprende el análisis de veinte teólogos: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alfonso de Castro, Bartolomé de Carranza, Mar-

(\*) Ver el artículo «Escatología», en *Panorama de la Teología actual* (Madrid, 1961), pp. 499-518.

tín Pérez de Ayala, Pedro de Soto, Martín de Ledesma, Pedro de Sotomayor, Juan de la Peña y Mancio de Corpus Christi, Antonio de Córdoba, Melchor Cano, Miguel de Medina, Gaspar Cardillo de Villapando, Francisco de Orantes, Fray Luis de León, Domingo Báñez, Pedro de Aragón, Gregorio de Valencia, Gregorio Núñez Coronel.

El estudio histórico es, pues, una investigación de estos teólogos, expuesta según el orden de autores indicado, sobre una tematización que da lugar a los siete capítulos de la obra en una progresión muy bien pensada: Concepto de Tradición (cap. I); Prueba de la Tradición (cap. II); La Tradición como introductoria de la Escritura (cap. III); La Tradición interpretativa (cap. IV); La Tradición constitutiva (capítulo V); Relación entre la Tradición y el Magisterio (cap. VI); Los criterios de la Tradición (cap. VII).

El análisis de los teólogos mencionados está bien hecho y no se obliga a los textos a decir lo que ellos no dicen. En todo caso, cuando son oscuros o discrepantes entre sí se da siempre una interpretación convincente e incluso aguda, como en el caso de los textos, al parecer opuestos, de F. de Vitoria sobre la Tradición constitutiva (págs. 258-260). En otras ocasiones tal vez el lector queda un poco más perplejo como cuando se interpreta el «secundum Evangelium» de D. de Soto en el sentido de «al margen del Evangelio» (pág. 48).

Hubiéramos preferido que el autor ampliara y matizara sus conclusiones a un capítulo tan importante y de tanta actualidad (después de la «*Dei Verbum*») como es el 5.º sobre la Tradición Constitutiva. Si bien es verdad que para los teólogos salmantinos «es doctrina católica característica el admitir las tradiciones que no están en la Escritura» (pág. 302) <sup>1</sup>, se podría haber destacado, como compensación, y según se ve en los textos aducidos, el interés de muchos de ellos — el caso de F. de Orantes es bien claro, así como el de P. de Soto y aun Cano — en afirmar, de alguna manera, que «todo se encuentra en la Escritura» (pág. 292). Matización ésta de mucho valor para quien no considera la Tradición y la Escritura como «dos fuentes de Revelación independientes», como si en una de ellas pudieran contenerse verdades que no se encuentran de ninguna manera en la otra. También creemos hubiera sido oportuna una «conclusión general».

Un reparo haríamos finalmente: En la Bibliografía esencial sobre teólogos del s. XVI, nada tienen que hacer manuales de principios de siglo como Billot o Von Noort. Si se optaba por citarlos, con mayor razón deberían consignarse entonces los estudios más recientes de Kasper, Congar, Geiselman, Smulders, Tavard y también los de Cullmann.

Quisiéramos apresurarnos a señalar que la obra, por su honrado análisis de los textos, por el interés del tema y por el conocimiento

<sup>1</sup> «Non omnia, quae ad doctrinam christianam pertinent, esse etiamnum in sacris litteris expressa» (Melchor Cano, citado en pág. 287).

que de la Escuela Salmantina demuestra el autor, está muy por encima de las críticas «locales» que con sinceridad nos hemos atrevido a señalar. Es otra valiosa obra que se añade dignamente a la ya copiosa serie «Victoriensia», y que ilustra bien el estado de la cuestión sobre Tradición y Escritura en aquel período.

JUAN ROVIRA BELLOSO

JUAN LUIS PINTOS, *El ateísmo del último Sartre*. Madrid, «Razón y Fe», 1968, XXII, 166 págs.

Ensayo de reinterpretación del ateísmo sartriano a partir de las afirmaciones de Sartre en el primer tomo de sus memorias, *Les Mots*. Una larga primera parte trata de mostrar brevemente las características y argumentos principales de Sartre en relación a Dios. Pintos los extrae en particular del «Ser y la Nada» y los encuadra en su contexto histórico y literario (págs. 9-85). En la segunda parte — que da nombre a todo el volumen — delimita la «trayectoria del ateísmo sartriano» basándose particularmente en *Les Mots* (págs. 87-139). La obra termina con unas reflexiones finales en las que se hace hincapié en el fracaso de la experiencia de Sartre, confesada por él mismo, y que posibilitaría su reencuentro con Dios, más que en otros momentos de su vida (páginas 141-157). Una bibliografía bastante completa hasta fines de 1966 llena las páginas últimas.

En conjunto es un libro cristiano para cristianos. El autor a pesar de su propósito inicial, evita situarse en un plano de radical diálogo filosófico (págs. 49, 52, 75, etc.). Quizá por esto interpreta masivamente el fracaso sentido por Sartre en *Les Mots* como el fracaso de su ateísmo. A nuestro juicio era preciso perfilar mucho más: la mayoría de «fracasos», Sartre los comparte con todos los franceses de su generación, ateos o creyentes. ¿Es que el creyente no experimenta también la inutilidad de la palabra para cambiar el mundo y hacerlo más humano? Tampoco la exégesis de la parábola del viajero sin billete (págs. 72 y 156), contra todo sentido obvio — en el que es una nueva profesión de ateísmo — parece justificada.

El autor roza en varias ocasiones la cuestión esencial: la de «la evidencia natural — para Sartre — de que no hay Dios». Parece reducirla a un problema de experiencias infantiles deficientes y traumatizantes (págs. 60-64 y 99-107). Este expediente quizás «explique» algo, pero con él no «comprendemos» gran cosa. Experiencias como las de Jean-Paul niño, son relativamente frecuentes y no siempre conducen al ateísmo. La verdadera cuestión se sitúa en si es posible mantenerse humanamente en una experiencia meramente mundana, en la que es evidente que no hay Dios por precisión metódica previa. El paso ilógico del Dios-no-evidente al No-Dios-evidente, trata de justificarse en el

silencio de Dios y en la necesidad del superhombre o del «hombre libre». Mostrar cómo de hecho volvemos siempre a la experiencia-global-parlante o como el autor apunta una vez, a la «experiencia del símbolo», plantea de nuevo correctamente el problema de Dios. Si se prefiere, plantea de nuevo con exactitud el estatuto esencial del hombre, el único ser que, a pesar de todo, puede decir siempre «no» al fundamento. Pintos lo ha entrevisto bien en sus reflexiones finales.

J. M. Vía

OSCAR CULLMAN, *La historia de la salvación*. Barcelona, Ediciones Península, 1967, 430 págs.

Con la lectura de esta obra reciente del profesor Oscar Cullmann — así como con la lectura de los comentarios que ha merecido *Vorträge und Aufsätze*, 1925-1926, Zurich, 1966, 724 págs., recopilación de los escritos y conferencias de unos treinta años ofrecidos al ilustre profesor con ocasión de sus sesenta y cinco años (25-II-1967) — que aparece ahora en castellano, se llega al convencimiento de que su pensamiento, desde el comienzo, progresa en una línea continua tratando de acercarse al centro del mensaje cristiano. Hay en toda la producción del ilustre profesor de Basilea una profunda unidad y al mismo tiempo un crecimiento homogéneo y disciplinado que llega a su cumbre en sus últimos escritos. Aun las mismas divergencias, con Bultmann, por ejemplo, se han desarrollado, no por espíritu de polémica, sino siguiendo un desarrollo vital y orgánico. Esto aparece con extraordinaria claridad en la obra que nos ocupa.

Esta ausencia de polémica, esta extraordinaria probidad intelectual, sitúa a Cullmann en un lugar privilegiado, como un puente providencial en el diálogo entre teólogos católicos y protestantes.

«Cullmann — escribía el doctor Antonio Briva en el prólogo de la versión castellana de "Cristo y el tiempo" (Editorial Estela. Barcelona, 1967, págs. XIII) — no necesita una especial presentación entre los católicos. Es muy conocido por sus escritos, por su actitud ecuménica y por su cordial relación con los representantes de la jerarquía y de la teología católicas. Su presencia, como observador, en las sesiones del Concilio Vaticano II, a las cuales asistió directamente invitado por el Secretariado para la Unión de los Cristianos, es un índice del aprecio en que es tenido dentro de las fronteras de la Iglesia Católica.»

Todavía como introducción, parece oportuno destacar el interés con que, aquí en Barcelona, ha sido seguida la obra de Cullmann: aquí ha aparecido el díptico *Cristo y el tiempo-La Historia de la Salvación*, fundamental para entender la trayectoria intelectual de Cullmann; aquí, en 1961, se publicó *El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann*, del doctor Antonio Briva Mirabent, primer tomo de una tri-

logía cuyos dos siguientes volúmenes — «La segunda parte — decía en el prólogo — tendrá por objeto la reseña y sistematización de la crítica católica sobre las obras de este autor, pero desde el punto de vista ecle-siológico. La tercera será una exposición de la doctrina católica sobre el tiempo de la Iglesia» — esperan todavía quién los lleve a térmi-no...; aquí, por último, en 1967, apareció el libro titulado *El diálogo está abierto* (Ediciones de cultura popular. Barcelona, 1967, 283 págs.), en que Cullmann tiene una parte muy importante.

Dedicada al Secretariado para la Unión de los Cristianos como gra-titud por la invitación al Concilio Vaticano II, y como un estímulo para el diálogo entre las diversas confesiones cristianas, *Heil als Geschichte* reemplaza, al menos por el momento, la obra sobre la Escatología en el N. T. proyectada como tercera parte, después de *Christus und die Zeit* y la *Christologie des Neuen Testaments*, para formar una vigorosa trilogía teológica. El interés del tema, como recuerda el autor, lo puso de manifiesto el mismo Paulo VI cuando, ante los observadores no cató-licos invitados al Concilio, señaló el valor de «una teología concreta e histórica, centrada en la Historia de la Salvación» (cf. «Ecclesia», n. 1.163 [1963], pp. 6-8).

La obra es de una gran densidad de contenido y de sugerencias para la reflexión, el estudio y la confrontación teológica. Basta aquí men-cionar la temática fundamental de cada capítulo y algunos temas mere-cedores de ulteriores elaboraciones en orden a una auténtica teología ecuménica.

La parte primera — Prolegómenos — presenta el problema: precisar la «esencia del cristianismo» a partir de los escritos del N. T. El pro-blema lo ha puesto de nuevo Bultmann y su escuela, encontrando la solución en la comprensión nueva de nuestro ser como consecuencia de la decisión existencial ante la que nos pone el kerigma cristiano. Hay que observar que Cullmann no elimina estos elementos de su sín-tesis, sino que los recoge y los trata de completar dando un sentido a esa decisión, y transformando el «siempre» decidirse, en un decidirse «ahora», en el momento en que nos encontramos, entre el hecho salví-fico central pasado (el «ya») y el elemento final («todavía no») de la Historia del a Salvación.

En el segundo y tercer capítulo estudia históricamente la oposición a la concepción histórico-salvífica en el siglo segundo y en la investi-gación más reciente. Aun constatando diferencias no puede menos de señalar algunos trazos comunes entre Marción y los Gnósticos del s. II y Bultmann y su escuela: negación a atenuación del AT., desprecio de lo histórico, docetismo, sincretismo filosófico. Los dos últimos capítulos de esta parte son observaciones preliminares sobre problemas *herme-néuticos* y precisiones *terminológicas* sobre algunas voces, como «Heil-geschichte» o «Heilsökonomie», Escatología y Apocalíptica.

En la parte segunda se plantea el problema de la *realización de la*

*visión histórico-salvífica*. Cullmann señala cómo la Historia de la Salvación no viene formulada conceptualmente, sino entrañada en el *estilo narrativo histórico* que es característico de la Biblia. En el NT, en concreto, «el Evangelio como noticia sobre la vida de Jesús es el género literario específicamente cristiano», observación precisa y llena de consecuencias. Esto le lleva a un estudio pormenorizado de las relaciones entre el *acontecimiento* y su *interpretación*, en la Biblia, particularmente en el AT. Aquí, el autor aprovecha muchos de los resultados de los estudios de Gerhard von Rad, en su Teología del AT.

La parte tercera estudia los *criterios fenomenológicos* por los que llega a conocer la Historia de la Salvación. Un capítulo considera la relación entre los elementos históricamente controlables y los que no lo son, es decir, la relación entre la *Historia* y el *Mito*. Con el estudio de las *relaciones entre la historia salvífica neotestamentaria y la historia profana* toca C. un punto que le interesa aclarar, ya que ha sido acusado de confundir ambas historias. También estudia aquí el tema, tan querido al autor, de la *tensión entre el «ya» y el «todavía no»*. Esta tensión caracteriza, según C., la vida cristiana toda, su doctrina y su ética. Y aquí hace una observación que merece destacarse: si bien — dice — en el campo moral en el catolicismo se conserva la tensión, en el campo doctrinal, la aceptación de un magisterio infalible (como infalible y no como magisterio) elimina el «todavía no».

La cuarta parte es fundamentalmente analítica: *Posiciones fundamentales del NT*. En ella se analizan en detalle los principios esenciales de los que deriva una concepción histórico-salvífica, la nueva forma que ésta toma en la Iglesia primitiva, la presentación histórico-salvífica en Pablo y en el Evangelio de Juan.

En la quinta y última parte, C. desbordando el período neotestamentario que constituía el límite propio de su obra, traza un esquema de la evolución dogmática y ética de la Historia de la Salvación, llena de consecuencias prácticas. Junto a afirmaciones de extraordinario contenido, nos encontramos de nuevo, hablar de cómo la historia santa prosigue en la historia de la Iglesia, la afirmación de que la infalibilidad del magisterio destruye, en la concepción católica, la Historia de la Salvación al transformar el «todavía no» en otro «ya». Y, naturalmente, entre «ya» y «ya» no es posible la tensión, clave para la existencia y comprensión de una historia salvífica. Permítasenos, para concluir, unas sugerencias sobre este punto.

Ciertas maneras de presentar la infalibilidad, no en el Vaticano I, pero sí en los teólogos posteriores, ¿no comportaban una eliminación del «todavía no»? ¿Hasta qué punto pudo influir en este hecho la debilitación, en la teología católica, de la concepción histórico-salvífica? ¿No nos ha sido necesario un «ressourcement» bíblico-patristico para proceder a esta corrección de perspectiva? ¿Cómo armonizar adecuadamente la infalibilidad, definida en el Vat. I., con los documentos fun-

damentales del Vaticano II, «Lumen gentium», «Dei Verbum», «Gaudium et Spes», en los que esta tensión persiste y aun se acrecienta?

Habría, además, que estudiar las implicaciones en el campo doctrinal de la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios peregrinante hacia la escatología, y las de la sentencia conciliar «Ecclesia . . . Dei Verbum religiose audiens . . . » La infalibilidad del magisterio, ¿hasta qué punto nos da, acá bajo, y ahora una posesión plena? La cuestión puede aclararse no poco, creemos, a la luz de las relaciones entre fe y visión (y el dinamismo entre ambas) y a la luz de las relaciones Escritura-Magisterio, teniendo muy en cuenta la afirmación de la «Dei Verbum»: «non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat» (n. 11). De hecho, el mismo C. sitúa en este punto el diálogo con los teólogos católicos, a raíz del Concilio (cf. *El diálogo está abierto*, pp. 150-151).

JORGE PIQUER

R. CABIE, *La Pentecôte, l'évolution de la Cinquintaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Bibliothèque de Liturgie, dirigée par A. G. Martimort, Desclee et Cie., 1965, 272 págs.

La obra del director del seminario de Toulouse-Albi, que ahora presento, aparece ya de entrada como de una gran seriedad científica. Se trata de una verdadera tesis que aporta los materiales precisos que hacían falta para probar apodísticamente lo que indicios esparcidos por doquier ya daban por seguro, a saber: En su origen, la hoy llamada fiesta de Pentecostés, era un cincuentena indiferencia de unos días, los cuales todos tenían el mismo valor, por tratarse del gran día de Pascua que tenía esta prolongación cincuentenaria.

Si como esperamos, la próxima aparición de la reforma del año litúrgico, devuelve a este tiempo su verdadero sentido, no cabrá duda de que en la obra de Cabié, encontramos su justificación pastoral y científica. En adelante encontraremos normal que, los domingos intermedios de este tiempo, no se llamen ya más «domingos de después de Pascua, sino «domingos de Pascua». Todavía aparecerá mucho más natural que desaparezca la octava de Pentecostés. Con lo cual a más de evitar la anomalía etimológica de Pentecostés — 56 días, se restablecerá el verdadero y pleno sentido de la fiesta central del año cristiano.

Quizás el mérito principal de la obra radique en la abundancia de testimonios de los Padres y de la liturgia, particularmente de los siglos II y III, en los cuales aparece el unánime criterio sobre el sentido primitivo de la Pascua. Así llegamos a la certeza de cuál fue este sentido en los cinco primeros siglos cristianos. Creo suficiente reproducir aquí, por su claridad, la aportación de Tertuliano en su *De oratione*, XIII: «Nos vero, sicut accepimus, solo dominicae die resurrectionis non ab isto tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debe-

mus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. *Tantundem et spatio pentecostes, quae eadem exultationis solemnitate dispungitur*», cf. p. 39.

A partir del siglo iv, el concepto original de Pascua va a empobrecerse por la aparición de la nueva concepción que viene influenciando hasta nuestra litúrgica actual. Aquella tradición de la cual se hace eco la propia Vulgata al traducir por «Dum complerentur dies Pentecostes» el singular griego «τῆ ἡμέραν τῆς πεντηκوستῆς», queda ensombrecida por la nueva que, se abre paso y considera la Pentecostés como una fiesta autónoma, «sello del día quinquagésimo», fiesta del Espíritu Santo o fiesta de la Ascensión.

Esta cincuentena quedará del todo minimizada al establecerse como fija la fiesta de la Ascensión en medio de ella, a los cuarenta días después de Pascua, según la tradición bíblica de los Actos de los Apóstoles. De esta forma queda cortada como en dos partes. Todavía peor cuando un siglo y medio más tarde se hace preceder la fiesta de unos días de rogaciones y de penitencia, cf. págs. 249 ss.

Es de agradecer igualmente el número considerable de testigos aportados para demostrar que la fiesta de la Ascensión no solamente es una fiesta bastante posterior con relación a la cincuentena, sino que además, en su origen, fue celebrada no el día cuarenta después de Pascua, sino al cincuenta, cf. págs. 127 ss.

Aunque el autor presenta su estudio principalmente desde el ángulo histórico, parece echarse de menos aquí una referencia más clara a las otras tradiciones bíblicas sobre el día de la Ascensión, máxime cuando parecen coincidir con el sentido litúrgico primitivo. En este sentido parece que hubiera sido una buena aportación el ampliar más lo que nos dice en las págs. 83 ss. con el material que nos ofrece, p. e., el gran exegeta alemán H. Schlier sobre el tema, o el propio F. X. Durrwell, en su conocido libro *La Resurrección de Jesucristo...*

No faltan en el libro un estudio introductorio sobre el concepto y evolución de la Pentecostés en el propio judaísmo, ni un buen complemento sobre los temas de catequesis bíblica en los Padres, de acuerdo con lo que la tradición cristiana ha guardado de la antigua judía.

Estudios positivos como éste prestarían un gran servicio a la investigación abierta sobre tantos campos de la liturgia, con la consecuente derivación pastoral a cuyo servicio está toda la ciencia teológica.

JUAN BELLAVISTA

**JOSÉ PERARNAU**, *Decreto sobre el apostolado de los laicos*. Texto oficial. Traducción y comentario. Barcelona, 1968. Facultad de Teología de Barcelona. Sección San Paciano. Serie conciliar: Documentos del Vaticano II. 536 págs., 22 × 15'5.

Este volumen inaugura la «Serie conciliar», que publica la sección de San Paciano de la Facultad de Teología de Barcelona. Con él, José Perarnau continúa la ya no breve lista de comentarios a los documentos del Concilio Vaticano II: La Constitución sobre la Liturgia, el decreto sobre los medios de comunicación social, la Constitución dogmática sobre la Iglesia, los decretos sobre el ecumenismo, sobre las Iglesias orientales católicas y sobre los obispos, la Constitución sobre la revelación, y la declaración sobre la libertad religiosa.

En la presentación de la obra explica Perarnau cómo pudo tener a su disposición una muy selecta y valiosa documentación de base para elaborar su estudio. Las posibilidades de acceso a las fuentes fueron prácticamente desbordantes cuando ya el autor tenía escrita gran parte de la obra: Perarnau no dudó en beneficiar su capítulo 6 con las aportaciones de este nuevo material, consciente de la responsabilidad que asumía al presentar una obra elaborada en sus seis capítulos con base documental no idéntica. Así, comparativamente, el capítulo sexto resulta enormemente enriquecido, sobre todo con datos relativos al proceso de la formación del texto conciliar. Esto, con todo, en nada disminuye el valor de los datos ofrecidos en la presentación de los otros capítulos anteriores, ni el rigor de la interpretación del texto del decreto en estos mismos capítulos.

La obra se ajusta, en su estructura, a las partes en que está dividido el decreto conciliar: proemio, vocación de los laicos al apostolado, fines a conseguir, diferentes campos de apostolado, diferentes formas de apostolado, el orden que debe observarse. Cada uno de los capítulos se inicia con la historia, más o menos detallada, de la evolución del texto. A continuación viene la transcripción latina y la versión castellana, a doble columna, de cada uno de los párrafos que constituyen el capítulo, seguidos todos ellos de un comentario exegético.

El cuerpo de la obra va precedido de una importante introducción. En ella, el autor, además de trazar las líneas generales de la gestación del decreto: la personalidad del seglar en la Iglesia, el temporalismo y aborda problemas globales que están implicados en la temática teológica del decreto: la personalidad del seglar en la Iglesia, e temporalismo y la Acción católica.

En el problema de la personalidad del laico en la Iglesia, el autor descarta la secularidad como nota específica del laico: «Este concepto — dice — no pasa de ser una supervivencia de una época de cristiandad, en la que de hecho, sociológicamente, el estado clerical se dedicaba

(con todas las excepciones) a las tareas religiosas, y los demás estados a los asuntos mundanos» (pág. 38). «El mundo — sigue diciendo — es elemento constitutivo de la Iglesia durante todo el tiempo intermedio entre la Ascensión y la Parusía (...). Esta mundanidad o secularidad, que es propia de toda la Iglesia, no puede ser considerada como elemento específico del seglar y de su personalidad teológica» (págs. 38-39, cf. pág. 452). Con la palabra «laico» se designa, en realidad, en la Constitución sobre la Iglesia y en el Decreto sobre el apostolado de los laicos, al miembro del Pueblo de Dios que no es ni clérigo ni religioso. Esta delimitación negativa supone como nota específica propia del laico, la de ser un miembro del Pueblo de Dios. Sobre este supuesto — afirma Perarnau —, el decreto sobre el apostolado de los laicos, siguiendo la pauta de la Constitución sobre la Iglesia, establece «toda su fundamentación teológica del apostolado seglar» (pág. 38).

El tema de la autonomía de las realidades temporales viene a continuar «con un sentido nuevo, el tema secular de las relaciones entre gracia y naturaleza» (pág. 43). Perarnau se limita, en este punto, a trazar las líneas principales de crítica del «orden cristiano», propugnando por el agustinismo político (pág. 43), y a indicar con gran sobriedad las líneas de la elaboración de una nueva doctrina que redescubra la relación entre las realidades creadas y el plan de Dios, y que, desde el punto de vista de la metodología, tenga como presupuesto una actitud de espíritu siempre dispuesta a interrogar los hechos (pág. 43). A mi modo de ver, en este punto el autor, ni aquí ni en los comentarios a los números 5, 7, 9, 18 y 20 del decreto, explota suficientemente su intuición anunciada en la página 38, sobre el mundo como constitutivo de la Iglesia en el tiempo intermedio entre la Ascensión y la Parusía.

El tema de la Acción católica es planteado en la introducción a partir de la situación de crisis que presenta en nuestro país. Dos son, a juicio del autor, los puntos clave en el debate a que se ha visto sometida la Acción católica española: el problema del temporalismo y el de las relaciones entre seglares y Jerarquía en el seno de la Acción católica.

A juicio de Perarnau los nuevos estatutos de la Acción católica española, aprobados el 28 de noviembre de 1967 durante la sexta Asamblea plenaria de la Conferencia episcopal española, revelan desde el punto de vista de la relación Iglesia-mundo, «unas tendencias fuertemente deficitarias» (pág. 45). La misión de la Acción católica sobre la esfera de lo temporal no se puede considerar como algo accesorio, si se es fiel al contenido de los números 5, 7 y 20 del decreto conciliar. Perarnau ve en los artículos 19, párr. 1, 12, párr. 2, 22 y 15, de los Estatutos de la Acción católica española, referidos a la Acción católica general y a la Acción católica especializada, una acentuación preponderante de la función formativa, en perjuicio de la faceta apostólica (página 46).

En las relaciones entre laicos y jerarquía, tal como las prevén los mencionados estatutos, Perarnau ha podido enumerar cuarenta y nueve expresiones en que la intervención de la jerarquía es decisiva e inapelable, contra veintiséis expresiones que indican una intervención suave (visto bueno, ratificación): «una proporción, pues, de casi el cien por cien a favor de las expresiones fuertes, en las que se agranda la intervención de la Jerarquía» (pág. 48).

La crisis de la Acción católica española nos permite ver, a juicio del autor, «a una Iglesia fuertemente jerarquizada, de una parte, y de otra, asustada ante su posible proyección (o una posible proyección de una asociación suya) en el orden temporal» (pág. 49). En el fondo de las tensiones que trabajan a la Iglesia española, de las cuales la crisis de la Acción católica ha sido sólo un episodio, ve el autor un único problema, formulado con esta doble perspectiva: «la Iglesia de este país debe seguir siendo un componente más de un orden establecido, un orden que por resultar de la colaboración de la Iglesia se considerará el cristiano por antonomasia o quizá el único cristiano, o por el contrario debe avanzar con decisión a ser ella misma una auténtica comunidad de fieles dentro de la cual la Jerarquía tenga su tarea específica, aunque no única ni absorbente, y que por último acepte todas sus responsabilidades, sin que la frene compromiso alguno, para fomentar los valores humanos en el orden de la creación» (pág. 49).

Cautelosamente el autor coloca al final de esta introducción una nota en la cual afirma el carácter «puramente doctrinal» de las afirmaciones relativas a la Acción católica española, y destaca el interés que el Episcopado español mostró en el Concilio por el apostolado seglar. Esta cautela, el derecho a la cual nadie negará al autor, no es sino un recurso singular en toda la obra: Perarnau señala sin reparos, por ejemplo, las preferencias del Episcopado español, junto con el italiano y mejicano, por una acentuación del jerarquismo en la Acción católica, durante el debate conciliar en tono al número 20 del decreto sobre apostolado seglar (pág. 265).

El comentario de Perarnau al núm. 24 del Decreto, párrafo e (páginas 333-340; cf. págs. 315-322) es particularmente original en el tema de las relaciones entre la Jerarquía y los laicos organizados, y en el análisis de los conceptos de «mandato» y de «misión canónica».

En conjunto hay que decir que el interés máximo de la obra que comentamos, estriba, evidentemente, en la autoridad que a la interpretación de Perarnau presta el conocimiento adquirido por el autor de la trayectoria seguida por el texto conciliar en el proceso de su elaboración. El trabajo está enriquecido, además, con un índice de materias que facilitará el ajeo del libro, y con una muy amplia reseña de la bibliografía sobre el tema.

El reconocimiento de la masa de erudición de que hace gala el autor, y de su rigor interpretativo basado en una documentación selectísima

y abundante, no impide captar ciertas deficiencias de menor cuantía, que podrán ser subsanadas, sin duda, en una ulterior edición.

En la línea tercera de la traducción del párrafo 2 a, del decreto (página 65), se ha deslizado la palabra «misión», en vez de la palabra «rendición». En la página 130 se afirma que el conjunto de la realidad humana, en cualquier momento de la historia, tiene un valor «absoluto»: tal vez el adjetivo sea impropio, y la idea de que los valores terrestres no son simples medios podría expresarse mejor con otras locuciones, como por ejemplo «valor en sí mismas», «valor propio», etc.

A estas observaciones de detalle conviene añadir que la fuente de información acerca del proceso histórico de la colaboración entre los laicos y la Jerarquía en el curso de los últimos pontificados, desde el papa Pío IX, es algo anticuada y deficiente: F. MAGRI, *L'Azzione Cattolica in Italia*, Milano, 1953. No puede recoger, por consiguiente, estudios tan sustanciales como el de Maurice MONTUCLARD, sobre la democracia cristiana (*Conscience religieuse et démocratie*, París, 1965; hay traducción española, Madrid, 1968, ed. Taurus), que da una visión de los movimientos católicos entre la publicación de «Rerum Novarum» y de principio del pontificado de san Pío X (1891-1903), mucho más rica y matizada que la que transcribe Perarnau en las págs. 274-276. La *Asociación de Católicos* no data ciertamente de 1850, sino de 1868 (cf. Vicente de LA FUENTE, *Memoria sobre el origen, desenvolvimiento, beneficios y actual estado de la Asociación de católicos*, en *Crónica del primer Congreso Católico Nacional Español*, Madrid, 1890, vol. 2, páginas 398-402).

Finalmente hay un punto en que un esfuerzo de profundización hubiera resultado, sin duda, notablemente beneficioso, si no para una interpretación más rigurosa del texto, sí por lo menos para ofrecer una perspectiva de gran alcance en el problema de la relación Iglesia-mundo. El autor, como he dicho ya más arriba, indica que el mundo es un elemento constitutivo de la Iglesia en el tiempo que transcurre entre la Ascensión y la Parusía (pág. 38). Este factor no es suficientemente asumido al tratar de la «proyección de la Iglesia en lo temporal» (pág. 45), o de la Acción católica en la misma esfera temporal (página 283); ni al comentar el doble objetivo de la misión de la Iglesia «en el orden espiritual y en el temporal» comentarios al núm. 5 y 9 del decreto, págs. 107-108); ni al denunciar el extrinsecismo anejo a una cierta forma de entender las realidades sobrenaturales o «espirituales» (págs. 230-231); ni al insistir en la «autonomía de las realidades temporales» (pág. 132); ni al indicar las ambigüedades de un régimen de cristiandad (págs. 45, 128, 132, 136, 240 y 283); ni, por último, al tocar el tema tópico de la misión que tiene la Iglesia de «formar conciencias» (págs. 105, 112, 283). La intuición de una Iglesia en que el elemento mundo es constitutivo de la misma obligaría a una visión más unitaria en todos estos puntos, y choca con la visión dual que en todos ellos se

trasluce. Con todo, en descargo del autor, no hay que echar en olvido, por una parte, que cierto dualismo no parece quedar del todo salvado en el mismo texto conciliar, y por otra, que el mismo autor quiso de antemano dejar bien establecido que su labor era rigurosamente exe-gética: «el comentario — advierte en la presentación del libro — no es una obra independiente, sino que está en función del texto del Concilio, hasta el punto que sólo podrá comprenderse si se lee como medio para adentrarse en la inteligencia de aquél» (pág. 8).

En resumen, en la obra de Perarnau, por encima de los detalles en gran parte subsanables que se han señalado, se alían la erudición, el rigor interpretativo y la sensibilidad ante los problemas candentes que tiene planteados la vida de la Iglesia y la reflexión eclesiológica.

CASIMIRO MARTÍ

J. ALEU, V. M. CAPDEVILA, A. MATABOSCH, J. PERARNAU, J. M. ROVIRA BELLOSO, E. M. VILANOVA, *La teologia del postconcili*. Primeres jornades catalanes de teologia. Barcelona; Edicions 62, 1967.

Segons les paraules textuais de Mn. Perarnau en la *Presentació* d'aquest recull de treballs sobre la teologia del postconcili, «els dos dies que convisquérem a Castelló de la Plana no són ja cap secret per a ningú» (pág. 7). Amb molta més raó són, a hores d'ara àmpliament conegudes per tothom que hi tingui un cert interès les reunions anuals dels professors o estudiosos catalans de teologia. El present volum ofereix a un públic més extens el resultat — el que es pot objectivar sobre paper imprés — de la primera d'aquestes reunions, tinguda al Seminari de Castelló de la Plana el desembre de 1966. Conté el text complet de totes les ponències que constituïren la base del treball col·lectiu i un resum dels diàlegs que seguiren cada ponència.

El tema de les jornades i, per tant, el del llibre fou la teologia del postconcili; cada ponència en presenta un aspecte: *La teologia segons el Concili Vaticà II* (J. Perarnau); *La teologia al servei de la renovació postconciliar* (A. Matabosch i J. M. Rovira Belloso); *La teologia de la «història de la salvació»* (E. M. Vilanova); *Assaig d'una sistematització de la teologia sobre la base del Concili Vaticà II* (J. Aleu); *Nota sobre un intent d'estructurar el Tractat sobre el Baptisme* (V. M. Capdevila).

Ja es comprèn que de la teologia del postconcili no se'n pot parlar, en cap aspecte, com d'una teologia feta i acabada. Per dir-ho d'una altra manera, no es tractava d'estudiar únicament la teologia que ha fet el Concili ni de suposar que n'hagi proposat alguna de ben definida perquè els teòlegs postconciliars es dediquin simplement a assimilar-la i a difondre-la. Es tractava més aviat de la recerca col·lectiva, com a teòlegs catalans, de la tasca concreta que el mateix fet del Concili i les seves varies indicacions explícites imposen al treball teològic i de l'es-

tudi de les pistes i dels mètodes més aptes per a portar-lo a cap al servei de l'Església en aquest país. «El Concili assenyala el camí i el mètode, a través dels quals els teòlegs, sota la llum de la fe i de la raó, ara s'han d'aplicar als estudis sagrats, de manera que, constantment fidels a la paraula de Déu, també tinguin la intel·ligència de cara a totes les veus, a totes les necessitats, a tots els valors autèntics de la nostra època que evoluciona amb tanta rapidesa» (text de Pau VI, citat en la *Presentació*, pàgs. 5 s). Aquesta que fou la finalitat primordial de les primeres jornades catalanes de teologia és també, em penso, l'aportació més genuïna del volum que en publica el principal contingut.

No és pas fàcil de resumir, en poques paraules i d'una manera una mica més detalla, la multiplicitat d'aspectes i la riquesa de punts de vista i de suggerències que presenten aquestes primícies del treball conjunt dels teòlegs catalans en el moment actual. No sabria tampoc destacar cap aportació determinada per damunt de les altres. Ja és molt important aquesta mostra de treball coordinat i la voluntat col·lectiva que expressa de posar-se, per fi, a recórrer el llarg camí que falta fins a saldar el dèficit crònic de teologia realment útil que presenta el país.

Produeix una veritable satisfacció el nivell de real responsabilitat científica que demostren totes les ponències, els autors de les quals són ben coneguts entre nosaltres. És reconfortant, per exemple, llegir treballs de caràcter positiu com el de Mn. Perarnau; no ens en sobren pas de teòlegs competents dedicats a la investigació especialitzada. D'altra banda, la preocupació pel que es podria anomenar la projecció pastoral de tota teologia autèntica — en lloc dels llunyans i marginals *scholia* de tipus més o menys pràctics que se solien afegir tradicionalment a algunes tesis o a tota la teologia en forma de «teologia pastoral» — es troba vivament reflexada a cada pas. Una teologia despreocupada o tan sols poc atenta a la concreta realitat històrica que ha de servir acabaria per no merèixer ni el nom de teologia, com es proposen de fer veure, d'una manera particular, la suggestiva i ben documentada ponència dels Mns. Matabosch i Rovira Belloso i el magnífic treball del P. Vilanova. «Caldria també tenir un contacte directe amb la realitat a fi que el coneixement del teòleg acabi en l'home i no es quedi en pura abstracció» (pàg. 60).

Els diàlegs resumits en l'última part del llibre, malgrat llur evident interès i potser, en part, pel mateix inevitable fet d'haver estat resumits, diria que resulten sovint una mica massa meridionals, en el sentit de desordenats i poc sistemàtics. En tot cas, per damunt dels defectes i fins dels valors intrínsecs — que són molts — del llibre, hi ha, em sembla, el seu caràcter significatiu i simptomàtic. És, més que res, un començament i cal que continuï. És d'esperar que se'n publicaran més d'obres d'aquestes. Els defectes es corregiran de mica en mica i a còpia d'assiduitat.

R. SALA

J. LIEBAERT, *L'incarnation. I. Des origines au Concile de Chalcédoine*, Paris, Les Éditions du CERF, 1966, 227 págs.

La obra reseñada constituye el tercer volumen de la *Histoire des Dogmes*.

El volumen se inicia con una introducción del padre P. Lamarche, S. I., en la que ofrece un esbozo analítico de la cristología bíblica, para poder entroncar y entender mejor los esfuerzos teológicos de los Padres.

La primera parte está dedicada al estudio de las dos naturalezas de Cristo con las controversias históricas, que la elaboración teológica de la verdad revelaba suscitó entre los primeros ensayistas de la cristología: el docetismo y el adopcionismo. Ocupa un lugar preponderante de esta primera parte la cristología arriana y apolinarista, que divergentes en la consubstantialidad divina del Verbo, están de acuerdo en la suplencia del «noûs» por la presencia del Verbo.

La condenación del apolinarismo por el sínodo de Alejandría (362), por el papa san Dámaso y por la reacción de los capadocios salvaguardaba la integridad de la naturaleza humana del Señor.

A finales, pues, del siglo iv y principios del v, las controversias teológicas habían esclarecido la realidad de la integridad de las dos naturalezas de Cristo, la divina y la humana. El quehacer de los teólogos debía encaminarse hacia explicación del modo de la unión de ambas naturalezas en la persona del Hijo de Dios.

Dos esquemas se presentaban como opuestos, el alejandrino Verbo-carne y el antioqueno Verbo-hombre. La verdad de ambos se patentizó en la lucha contra el nestorianismo y el monofismo, que obligó a los partidarios respectivos a limar expresiones para formular la ortodoxia de la fe. Las vicisitudes de estos enfrentamientos y diálogos, que culminaron en los concilios de Efeso y Calcedonia, constituyen el objeto de la segunda parte de la obra, mucho más breve que la primera.

A lo largo de su trabajo el autor señala la influencia de las escuelas antioquena y alejandrina y sus respectivas bases filosóficas en la elaboración de la teología cristológica.

El estudio de Liebaert es digno de todo elogio. Conoce a los autores que cita de primera mano. Su estilo es sencillo y atrayente, su terminología de gran precisión.

Opinamos que la lectura resultaría más agradable y, sin duda, más útil, si el autor hubiera remarcado con algo más de insistencia la influencia filosófica y antropológica de la época, y hubiera ofrecido junto con sus análisis una panorámica sintética y como radial del quehacer teológico patrístico.

P. RIBES

HARVEY COX, *La ciudad secular*. Colección «El pensamiento cristiano». Barcelona, Ediciones Península, 1968, 304 págs.

Eusebio Colomer ha escrito para este libro en su edición castellana un prólogo en que resume el contenido de la obra en forma tan precisa y ajustada, que constituye para el lector asediado por la multitud de los escritores que solicitan su atención, una verdadera tentación de dar por terminado el diálogo con el autor en el mismo umbral de su obra.

Cox introduce su estudio con una afirmación global de la raigambre bíblica de la secularización, como movimiento que restituye a las realidades creadas su ser propio, purificado de referencias ambiguamente religiosas o metafísicas. El desencanto de la naturaleza comienza en la creación. La desacralización de la política tiene lugar en el éxodo. Y la desconsagración de los valores terrestres se lleva a efecto en la alianza del Sinaí, con la prohibición de fabricar cualquier réplica de la divinidad (págs. 43-58).

El cuerpo de la obra, como afirma Colomer, tiene tres líneas de fuerza que lo definen: el análisis del concepto de la ciudad secular; el estudio de la función de la Iglesia en un mundo secular; y el planteamiento del problema de Dios para el hombre secular.

1. En el concepto de ciudad secular, Cox destaca dos aspectos: la estructura y el estilo de vida. La vida secular, estructuralmente, se realiza en el anonimato y comporta la movilidad de los hombres seculares llamados graciosamente por Cox «urbanistas». Ambas características del hombre de la ciudad secular tienen para Cox una carga positiva de libertad y de autocreación, con resonancia evangélica. Desde el punto de vista del estilo de vida, dos son también los rasgos que destaca el autor como definitorios del hombre secular: el pragmatismo y la profanidad, rasgos encarnados respectivamente en dos personajes, el presidente asesinado John Kennedy y el novelista Albert Camus.

Esta parte del libro termina con la descripción de cuatro ciudades del mundo que, a juicio del autor, ilustran cada una a su manera la rica variedad del proceso de secularización: Nueva Dehli, Roma, Praga y Boston.

2. La Iglesia, dentro de la ciudad secular, se ve llamada ante todo a una atención mantenida constantemente ante los acontecimientos. Esta tentación es la que hace a la Iglesia capaz de presentar el Reino de Dios como algo realizable dentro de la sociedad secular, porque no implica incompatibilidad de principio con ella, y porque representa un fermento de «revolución» (132). Los párrafos dedicados a la «teología de la revolución», junto con los consagrados a las ciudades de Nueva Dehli, Roma, Praga y Boston (109-124), al presidente Kennedy y a Camus (85-101), son tal vez los que destacan por un mayor con-

vencionalismo y una más abundante presencia de juicios aproximativos.

La Iglesia, dentro de la ciudad secular, tiene una cuádruple función que Colomer sintetiza así: «Primero, la función del *kerygma*: la Iglesia ha de proclamar la adultez del hombre que ha recibido de Dios la responsabilidad del mundo. Luego, la función de la *diaconía*: la Iglesia ha de concebir su misión como un servicio del hombre en la curación y recuperación de sus heridas y fracturas individuales. Después, la función de *koinonía*: la Iglesia ha de crear la comunión entre los hombres, colaborando con los grandes movimientos epocales que se esfuerzan en caminar hacia una nueva y mejor etapa de la historia. Finalmente, la función del *exorcismo*: la Iglesia ha de asumir la tarea de sacar de la humanidad contemporánea los "demonios" que la poseen, tanto en el campo del trabajo, como del sexo y de la cultura» (pág. 9).

3. El problema de hacer presente a Dios en el mundo secular no es, para Cox, solamente un problema de lenguaje, aunque lo sea también, sino que predominantemente es el de señalar el lugar en donde el hombre secular es capaz de un encuentro con Dios. Y este lugar es lo que, no sin cierta sensación de cometer una amfibología, Cox denomina la «política». «La manera en que hablamos de Dios en una forma secular es hablar de Él políticamente. (...) Hablamos de Dios políticamente siempre que damos ocasión a nuestro prójimo de hacerse el responsable, el agente adulto, el hombre plenamente postburgués y postribal que Dios espera que sea hoy día. Le hablamos de Dios siempre que hagamos que se percate conscientemente de la trama de reciprocidad interhumana en la que está cogido y sostenido como hombre...» (págs. 276-277).

En esta reducción aparente de lo religioso a lo político, Colomer indica el peligro de «rebajar el mensaje divino de salvación a términos de economía social» (pág. 16). En realidad, Cox no deja de insistir en la importancia decisiva de llegar a «nombrar» a Dios, es decir, en la importancia de la explícita confesión de fe (págs. 264 y 279-191).

Colomer subraya, además, para mostrar discretamente su disconformidad, el excesivo optimismo de Cox, que no señala los elementos alienadores de la ciudad secularizada; la ambigüedad que Cox manifiesta tener en los conceptos de religión y de metafísica; y el acento preponderante que Cox coloca en la idea de Iglesia como «acontecimiento», en la cual queda poco valorada la consistencia de su «ser en Cristo».

A una obra con claras características de ensayo, no es posible pedirle, por lo demás, el rigor de un trabajo con pretensiones estrictamente científicas. Los requisitos del género ensayístico los cumple ampliamente el autor al demostrar su capacidad para aproximarse significativamente y sugestivamente al tema que se ha propuesto.

La traducción deja algo que desear. Ciertos términos técnicos no son adaptados al uso corriente entre nosotros: subestructura, por infraestructura (pág. 137); corporaciones, hablando de sociedades mercantiles o industriales (págs. 160); planificación a largo alcance, en vez de a largo plazo (157). Y ciertas expresiones poco trabajadas, como por ejemplo el subtítulo «la emancipación del trabajo de la religión» (página 201), de significado confuso.

CASIMIRO MARTÍ

*Mariages en peril? Repertoire pratique des solutions aux problèmes et aux conflits conjugaux en droit civil et en droit ecclésiastique.* Gembloux, Duculot, 1967, 269 págs.

Diversos especialistas en derecho tanto civil como canónico y en pastoral han colaborado en la elaboración de esta obra, que, partiendo del hecho insoslayable de los matrimonios que han fracasado o sufren las crisis de la desunión, pretende dar una orientación teórica y práctica que sirva de ayuda en tales situaciones. Va dirigido y será útil no solamente a los mismos esposos que experimentan en carne viva los problemas de la convivencia, sino también a todos aquellos que por acción social, caritativa o pastoral son llamados a intervenir en ayuda de estos «matrimonios en peligro».

En la introducción se señalan algunos principios fundamentales de la vida matrimonial y se establece el papel de dos consejeros que frecuentemente son consultados por los esposos: el abogado y el sacerdote. El primer capítulo señala las causas de los conflictos conyugales, las crisis más frecuentes y los remedios. El segundo capítulo señala aquellas soluciones que, sin ser extremas, resuelven en el campo civil diversos conflictos de los esposos, p. e., los que hacen referencia al establecimiento del domicilio conyugal, a las prestaciones económicas para el mantenimiento del hogar, a la patria potestad, etc.

Los capítulos tercero y cuarto tratan respectivamente de la declaración de nulidad, de la dispensa «super rato» e «in favorem fidei» en la legislación canónica y de la nulidad, divorcio y separación en la legislación civil de Bélgica. Se trata de una presentación fácilmente inteligible y esquemática de las principales cuestiones substantivas y procesales del derecho canónico y civil en materia matrimonial.

El capítulo quinto recoge una serie de cuestiones conexas con las anteriores, p. e., la ausencia y la muerte presunta del cónyuge en derecho civil, los matrimonios mixtos en derecho canónico, etc.

El capítulo sexto plantea un problema eminentemente práctico como es la repercusión de las diversas situaciones matrimoniales en el régimen de pensiones (¿pueden acumularse las pensiones?, ¿se pierden en caso de segundo matrimonio?, ¿y en el caso de la mujer separada?) laborales, de invalidez, de enfermedad o accidente, etc.

Como complemento, se añade al final del libro un glosario de los términos técnicos más frecuentes para su debida comprensión y unas tablas de referencias a las legislaciones canónica y civil en sus cánones, artículos o textos legislativos más importantes en la materia.

JAIME TRASERRA

(Acabado de imprimir en septiembre de 1969)



## Normas para la colaboración en la revista "Analecta sacra Tarraconensia"

Los artículos y notas que se ofrezcan para ser publicados en la revista deberán ser originales y de carácter estrictamente científico, redactados según las normas de la metodología y crítica modernas de tema histórico religioso o eclesiástico en sentido amplio.

El director de la revista ha publicado unas normas de Metodología (en el vol. XV, pp. 203-218 de esta publicación) a las que, en líneas generales, deberá ajustarse la redacción de los trabajos. Se recomienda la distribución sistemática de la materia, la sobriedad en el uso de notas bibliográficas, la uniformidad en la manera de citar libros y artículos de revistas y, sobre todo, el evitar digresiones largas que se aparten del tema principal propuesto, aunque en sí puedan ser valiosas.

Se recuerda particularmente que sólo deben ir con inicial mayúscula los nombres propios y no los nombres comunes como *obispo*, *diócesis*, *monasterio*, etc. Que sólo se han de subrayar para ir en cursiva los títulos de obras o artículos citados, no los nombres de revistas, colecciones, archivos o bibliotecas, fondos de estos centros, etc.

Por excepción pueden ir en cursiva las palabras o frases muy breves tomadas de lengua distinta a la del texto, o bien cuando, aun siendo en la misma lengua, se toman como ejemplos, así las palabras *obispo*, *diócesis*, *monasterio* en el párrafo anterior.

Sólo irán en versalitas los nombres de «autores» cuando se citan en las notas, pero no en el texto ni aun en las mismas notas cuando se introducen en la exposición de las ideas.

Para citar los artículos de revistas, además del nombre del autor y título del trabajo (completos o abreviados), el de la revista (sin artículos ni preposiciones) irá entre comillas, no en cursiva, y a continuación se dará el número del volumen en cifras arábigas; el año, entre paréntesis, y el número de la página o páginas citadas, por ejemplo: «Analecta sacra Tarraconensia» 28 (1955) 133-55.

Los originales se presentarán en cuartillas escritas a una sola cara en **líneas suficientemente espaciadas** para dar lugar a las correcciones, dejando, además un **margen blanco**, a la izquierda, de tres centímetros como mínimo. Las notas, al final, separadas del texto.

Se supone que los autores concedan un amplio margen de libertad a la Redacción para modificar los originales con el fin de adaptarlos a las citadas normas de metodología.

Los originales se enviarán al Director, R. Dr. José Vives, Durán y Bas, 9. — Barcelona - 2.

