

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año II

1976

Núm. 3

ÍNDICE

	Pág.
Vicente Collado Bertomeu: Yahwe no es un Dios terrible	1
Antonio Vilaplana: El problema del hombre en el catolicismo actual	21
Gonzalo Gironés: Hardouin y Berruyer, dos herejes oportunos	35
Antonio Molina Meliá: Juan de Torquemada y la teoría de la potestad indirecta de la Iglesia en asuntos temporales	45
Antonio Mestre Sanchis: La reforma de la predicación en el siglo XVII (A propósito de un tratado de Bolifón) .	79
Juan José Garrido: Spinoza y la interpretación del cristianismo	121
Salvador Castellote: El hombre como persona, según Francisco Suárez ...	179
Recensiones	209

RECENSIONES

CONGAR, Y., *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación.*
Ed. Cristiandad, Madrid 1976, 244 págs.

A quien conoce la larga dedicación del P. Congar a los temas eclesiológicos y ecuménicos no le puede sorprender la riqueza de información y el rigor de juicio que revela esta obra.

El libro tiene dos partes. La primera se ocupa de la Iglesia como sacramento de salvación. Se inicia con la exposición del tema — uno de los característicos del Concilio— según el Vaticano II, comparando su doctrina con la propuesta, desde perspectivas distintas, por el Vaticano I y el magisterio pontificio entre ambos concilios. Remontándose a los orígenes, estudia luego el uso bíblico y patristico de los términos *mysterion* y *sacramentum*. Y termina con un amplio estudio sistemático del tema, tal como se presenta en la teología moderna y contemporánea. La exposición, sucinta y densa, de las aportaciones de los distintos autores, va acompañada de su correspondiente valoración crítica, con particular atención a los problemas concernientes a la relación entre la Iglesia y los sacramentos. El capítulo final expone la realidad y las exigencias de la Iglesia como pueblo mesiánico. En suma, esta primera parte constituye una magnífica síntesis de toda la problemática sobre el tema. Es evidente, y el propio autor lo confiesa, el aprovechamiento de materiales ya usados en otras obras; pero la incorporación de las últimas aportaciones del pensamiento teológico, y la elaboración coherente del conjunto, proporcionan al lector una información sumamente útil.

Si la primera parte se cierra con el estudio de las interrogantes que plantea la traducción a las estructuras sociopolíticas de la justicia escatológica, la segunda aborda la problemática viva y debatida de la teología de la liberación. El uso, a menudo sólo parcial, de la Escritura, en autores que se ocupan de estos temas hace necesaria una consideración global de las afirmaciones bíblicas acerca de la salvación y la liberación, si se quiere llegar a un discernimiento válido de las distintas teologías. Resulta, pues, oportuna la amplia exposición de Congar sobre el sentido bíblico de la salvación. No es fácil encontrar en las actuales controversias una presentación del tema tan desapasionada y completa, aunque no original.

El autor es consciente de que su actitud puede ser considerada por algunos como poco comprometida. ¿No es acaso ineficaz el distanciamiento crítico frente a la realidad, porque contribuye a que se perpetúen determinadas situaciones de injusticia? Pero ¿no es también un riesgo hablar 'sin rubor y sin orgullo' como teólogo, sin desolidarizarse de la doctrina de ayer y de hoy, ni del pensamiento 'que trata de adquirir precisión en las inquietudes y diálogos actuales?' (p. 10).

El autor afronta conscientemente el que se califique su trabajo de 'teología equilibrada'. Si no estuviera ya acreditada por una larga historia personal, este libro bastaría para dar fe de la lealtad con que Congar recoge, sin disimulo, los reproches que se le dirigen a la Iglesia, tanto desde fuera de ella, como desde las trincheras de una teología beligerante o desde las filas de cristianos que están luchando en favor del hombre. Más aún, no se recata de decir: 'admiro a quienes tratan de llegar a la misma síntesis a través de un compromiso duro, efectivo y concreto con los movimientos de liberación' (p. 10).

Después de exponer los distintos modos de concebir la salvación a lo largo de la historia, Congar señala los factores que han hecho surgir una nueva actitud respecto a la salvación. La teología de la liberación aprovecha la sociología del conocimiento ('Tenemos la teología que corresponde a nuestro género de vida') para apuntar, con una actitud severamente crítica, los condicionamientos de los que ha sido tributaria hasta ahora la reflexión teológica. Por eso mismo es también razonable adoptar una actitud semejante respecto a las teologías de la liberación. ¿O habrá que resignarse, como piensan algunos, a la imposibilidad del diálogo, porque los condicionamientos del propio compromiso (o de la falta de compromiso) incapacitan para entender al interlocutor, incluso cuando se piensa que se está usando el mismo lenguaje? Congar se arriesga a realizar un discernimiento de las liberaciones humanas desde la perspectiva y el ámbito de la salvación, y de la misión de Cristo. No son nuevos los razonamientos; pero no dejan de ser actuales y, a nuestro juicio, continúan siendo válidos. En todo caso no se trata de acallar las inquietudes del propio corazón con equilibradas razones. Y Congar no lo hace. 'Han resultado ciertas muchas veces las palabras de P. Eudokimov: "La Iglesia posee el mensaje de la liberación, pero son otros los que liberan". Esta situación se debe en gran parte a que los hombres de Iglesia se interesaban por las cosas de la Iglesia, sin inquietarse por nada hasta que las realidades intraeclesiales se veían afectadas o amenazadas' (p. 208).

Sin pretenderlo, el P. Congar ofrece un libro testimonial. Da fe de una incansable dedicación a la eclesiología, y de un apasionado e inextinguible amor a la Iglesia de Cristo.

JUAN AGULLES

DANIELOU, J., *Memorias*. Edit. Mensajero, Bilbao 1975, 194 págs.

Cuando se inicia la lectura del libro —'en lo más íntimo de mi ser me siento un hombre libre'— sobreviene la tentación de la desconfianza. ¿Se puede hallar alguien todavía que no cuide de componer su imagen pública, que no claudique ante el compromiso o no se envanezca de su independencia? No sentirse defraudado, al concluir la lectura, constituye sin duda el mejor aval de estas *Memorias*. Cualquiera puede decir con el autor: 'Concedo escasa importancia a cuanto se diga acerca de mí'; pero hacer verdaderas estas palabras, cuando se es consciente de hallarse entre dos fuegos, exige un valor extraordinario. Por eso, más allá de cualquier posible discrepancia sobre algún enfoque doctrinal en las páginas menos

vivas de la obra, cautiva la actitud y la peripecia personal del escritor. Hombre de estudio y contemplación, sensible y al mismo tiempo inquebrantable en sus convicciones; esencialmente intuitivo, espontáneo, con una gran libertad de juicio; ajeno a los ambientes clericales —hasta con ciertos destellos de anticlericalismo—, pero, hasta lo más hondo de su ser, hombre de Iglesia. Tal cree ser el autor. Y las páginas del libro no le desmienten.

La obra se lee con gran interés. En ella se puede encontrar la clave de ciertos comportamientos aparentemente contradictorios de una figura controvertida, que no ha rehuído ningún riesgo en su coherente trayectoria personal.

JUAN AGULLES

DE LUBAC, H., *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*. Ed. Sigüeme, Salamanca 1974, 254 págs.

El título del libro corresponde en realidad al de su primera parte. El autor, cuyas aportaciones a la eclesiología son bien conocidas a través de obras ya clásicas, escribe a impulsos de una preocupación vivamente sentida. Ciertas tendencias disgregadoras que se manifiestan en la teología y en la vida eclesial ¿no podrían malograr las esperanzas abiertas a las iglesias por el Vaticano II?

De Lubac comienza por un estudio de vocabulario. El Concilio no es del todo coherente en el uso de los epítetos *particular* y *local* aplicados a la Iglesia; pero se descubren ciertas constantes. Iglesia particular suele designar la presidida por un obispo, mientras que Iglesia local designa una agrupación de iglesias (particulares), en cuyo origen han influido factores de tipo socio-cultural. Sin embargo existe una cierta arbitrariedad en estas designaciones, que el autor se decide a adoptar por afán de claridad. La Iglesia particular ¿no es acaso una realidad local? Por otro lado, en la formación de las iglesias locales no siempre han prevalecido razones socio-culturales, sino motivos de índole religiosa.

El redescubrimiento de la realidad de las iglesias particulares, en las que se manifiesta plenamente el misterio de la Iglesia, y el reconocimiento de los valores de los distintos pueblos y culturas, que tienen su reflejo en las iglesias locales, son logros indudables del Vaticano II. Pero, superada la secular situación de una iglesia latina uniforme y monolítica ¿no acechan otros riesgos? ¿Es imaginario el peligro de una nacionalismo eclesial? Si la colegialidad episcopal es esencialmente universal ¿se comprende siempre la diferencia entre la actuación *conjunta* de una conferencia episcopal, y la actuación *colegial* del episcopado universal? ¿Se capta siempre que lo colegial no es necesariamente colectivo? Junto al deseable y beneficioso desarrollo de intercambios y colaboración entre los miembros del episcopado de un país ¿no puede existir a veces el deseo de buscar el apoyo o de refugiarse en el anonimato de una decisión conjunta? Lo que debe ser servicio común ¿no se convierte en ocasiones en servidumbre, al quedar los pastores absorbidos por un trabajo conjunto que les aleja de las respectivas comunidades? ¿Y no está necesitado de una mejor comprensión el servicio de Pedro en la

Iglesia? Todos estos son problemas de hondas repercusiones eclesiales que De Lubac en su libro.

El autor, que nos tiene acostumbrados a estudios serenos y profundos, continúa fiel a sí mismo. Su información es amplia, y ejemplar su capacidad de discernimiento. ¿Le abruman ciertos derroteros de la teología y determinados movimientos eclesiales? Es posible. Pero nadie podrá negar la realidad de los problemas que apunta. En todo caso no se niega nunca a una valoración positiva de las mismas realidades, cuyo desarrollo unilateral considera pernicioso.

La segunda parte del libro trata de la maternidad de la Iglesia. Se recogen abundantes testimonios de la tradición patristica sobre el tema, que ha sido ampliamente estudiado en los últimos decenios, en parte por el propio autor. A través de estas páginas aparece la Iglesia como ámbito de comunión personal y personalizadora, en virtud del Espíritu de Cristo que vive y actúa en ella. La hipertrofia de lo colectivo e impersonal en la vida social, el crecimiento del mundo administrativo que extiende su tiranía anónima sobre los ciudadanos, la racionalización universal, obsesionada por la eficacia e ignorante de toda gratuidad ¿no son también tentaciones para la Iglesia, cuyo ser contradicen? “La verdadera amenaza para el hombre no es el enfriamiento de la tierra, sino un mundo glacial, interiormente impersonal” (Teilhard, cit. p. 217). Sucumbir a esas tentaciones significaría para la Iglesia separarse del Misterio personal del que procede, y volverse inservible para los hombres a quienes ha sido enviada.

En apéndice se recoge una entrevista hecha al autor, y publicada anteriormente, sobre el sacerdocio.

JUAN AGULLES

FABRO, CORNELIO, *La aventura de la teología progresista*, Editorial EUNSA, Pamplona 1976, 330 págs.

El problema del método teológico ha preocupado desde siempre a los teólogos, hasta el punto de no estar todavía hoy plenamente dilucidado.

La razón de este hecho estriba en que la teología no es una ciencia sólo positiva ni sólo teórica o especulativa. En efecto, si la teología fuese solamente una ciencia positiva, su método consistiría en fijar el contenido objetivo de la palabra de Dios y en descubrir la coherencia interna que guardan todos los libros de la Biblia. Este modo de proceder ha sido conocido técnicamente con el nombre de “positivismo teológico” y ha estado muy presente, tanto en el protestantismo como en el catolicismo, a partir del Renacimiento. Piénsese, por ejemplo, en el tratado *De locis theologis* de Melchor Cano o en el libro *De inventione dialectica* de Rodolfo Agrícola, teólogo luterano.

Las grandezas y las miserias de este método son bien patentes. Destaca, sin duda, la trascendencia de la palabra de Dios y la imposibilidad de su reducción a categorías filosóficas. Pero olvida, del modo más craso, el “propter nos et propter nostram salutem” de la palabra de Dios.

Por el contrario, si la teología fuera solamente una ciencia especulativa o teórica, su método se identificaría con la epistemología filosófica. Teólogo sería aquel que, partiendo de los supuestos de la inteligencia, intentara llegar a la comprensión del ser de Dios. En tal caso, la teología ya no sería la ciencia que trata acerca de la palabra de Dios sobre sí mismo y sobre el mundo, sino la ciencia de la palabra del hombre sobre Dios. Esto supuesto, la palabra de Dios quedaría desvirtuada y reducida a una ideología más. El gnosticismo teológico del siglo II, el protestantismo liberal decimonónico y el modernismo católico de principios de siglo son testigos elocuentes de esta segunda forma de entender la teología.

Así, pues, la teología se mueve simultáneamente en dos campos: quiere establecer el contenido objetivo de la fe (teología bíblica y dogmática) y, al mismo tiempo, descubrir en el hombre aquello que le hace ser y estar constitutivamente abierto a la fe (teología fundamental).

Pues bien, el profesor Cornelio Fabro analiza en esta obra las diversas corrientes de la teología europea de la posguerra, con el fin de descubrir el común denominador de todas ellas.

Para Fabro, la teología actual está inficionada por la así llamada "inversión antropológica (antropologische Wende). Con términos ciertamente insultantes, atribuye a K. Rahner el haber sido el artífice de esta nueva teología, que se presenta, según él, como una forma trasnochada de modernismo (pág. 23). Y con respecto al contenido de la "teología progresista" —expresión acuñada por nuestro autor—, dice que el nuevo método "vacía de su realidad histórica los acontecimientos de salvación y deja en penumbra los misterios y dogmas fundamentales del cristianismo para dedicarse únicamente a las estructuras socio-político-económicas del hombre, rechazando lo sagrado del misterio de la caída y de la redención del hombre" (pág. 15).

Así, pues, la teología actual, que hunde sus raíces en el modernismo, que ha encontrado un sistematizador genial en el padre Rahner y que se prolonga hoy en la teología política de Jean-Baptist Metz, está bajo el signo de la perdición, por cuanto que, lejos de volver a las fuentes de la Revelación, se repliega en el hombre (Rahner) o en la dimensión sociopolítica del mismo (Metz).

Y llegado el momento de pronunciarse críticamente sobre la teología progresista, Fabro concluye así la primera parte de su obra: "la crisis de la teología contemporánea... es, por una parte, una crisis científica de método, esto es, de abandono de los "loci theologici" del método clásico, y, por otra, una crisis moral por querer olvidarse del "scandalum crucis" para adecuarse a los errores y locuras hedonistas del mundo contemporáneo" (pág. 177).

Desde un punto de vista crítico, la obra de Fabro tiene el mérito de haber intentado exponer, a nivel de manual, la dimensión antropológica subyacente a la teología de hoy. No obstante, la valoración crítica que hace de la teología, bautizada por él con el calificativo de "progresista", es claramente injusta. Y esto por las siguientes razones:

1. Identifica la teología actual con la crisis modernista. Lo cual no es cierto. Siempre que ha sido acusado K. Rahner de neomodernista ha contestado que "la antropología trascendental", profesada por él, no pretende, en modo alguno, deducir el "a posteriori" de la fe (los dogmas) del "a priori" de la misma (el

hombre), sino descubrir las estructuras y las condiciones antropológicas desde las que es posible presentar al hombre como "oyente de la palabra". En este sentido, identificar a Rahner con el modernismo es tan injusto como confundir a Maurice Blondel con Loisy.

2. En varias ocasiones, contrapone Fabro el método teológico actual al método seguido por Sto. Tomás. Lo cual es imperdonable en un especialista del pensamiento tomista. Según Fabro, el "método trascendental" no respeta la peculiaridad de la palabra de Dios, cosa que no ocurre en la teología del "doctor angélico". A ello habría que decir que K. Rahner tiene plena conciencia de haber seguido las huellas de Sto. Tomás. Lo que ocurre es que K. Rahner no tiene delante de sus ojos la filosofía que tuvo Sto. Tomás. En éste, el filósofo del que hay que partir es Aristóteles. Sin embargo, en K. Rahner, la filosofía, cuyo lenguaje y contenidos hay que asumir, es la idealista e inmanentista. Repetidas veces ha dicho el eximio jesuita que la comprensión de la fe no puede olvidar "el condicionamiento postkantiano de la inteligencia".

A Fabro habría que decirle lo que Napoleón dijo en su día a uno de sus generales, en el decurso de una discusión sobre la estrategia que había que utilizar en una determinada batalla: "no hay que hacer lo que Alejandro Magno hizo, sino lo que el conquistador de Asia haría ahora".

MANUEL UREÑA PASTOR

O'CALLAGAN, J., *El cristianismo popular en el antiguo Egipto*. Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 133 págs.

Aunque con título diverso, la obra es idéntica, en sus dos tercios, a la que publicó el autor en 1964: *La vida en los primeros siglos según las cartas cristianas*. El contenido del libro es más concreto de lo que pueda sugerir cualquiera de los dos títulos. En él se estudian "tres modos de expresión religiosa popular: la plegaria, la correspondencia y la superstición" según los testimonios conservados en papiros escritos en griego y de origen egipcio, pertenecientes a los siglos II-VII.

La estructura de la obra, pensada para el gran público, es sencilla. Una introducción pone al lector al corriente de lo que es un papiro, señala la importancia de la papirología para el conocimiento de la antigüedad y enumera los principales especialistas y centros de investigación. Cada una de las tres partes en que está dividido el libro, correspondientes respectivamente a las plegarias, las cartas y las supersticiones, se inicia con un breve preámbulo para ambientar los textos —más de 140— de gran interés y variedad. Iluminan aspectos tan dispares de la vida cristiana como liturgia, catecumenado, amistad, ayuda mutua, actitud frente a la muerte y la enfermedad, expresiones ambiguas en la oración, etc. Hay que agradecer al P. O'Callaghan que haya hecho accesibles a cualquier lector documentos que sólo se encuentran en ediciones fuera del alcance de los

no especialistas. Y que su discreción y sobriedad le hayan llevado a hilvanar los textos con las palabras precisas para aligerar la lectura.

La introducción y la segunda parte reproducen con leves modificaciones de estilo la edición anterior. Inexplicablemente, porque no se trata de error tipográfico, se repiten casi literalmente dos páginas (pp. 106-107=67; pp. 107.108-109= pp. 87.88-89); cosa que no ocurría en la primera edición.

El libro cumple bien el objetivo de dar a conocer un mundo ignorado. Quien desee servirse de los documentos con rigor científico tendrá que recurrir a la bibliografía selecta que se ofrece al final del libro.

JUAN AGULLES

ORLANDIS [ROVIRA], JOSÉ, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1976, 22 cms., 400 págs.

La obra que presentamos reúne once estudios —ya editados entre 1950 y 1974, menos el último— sobre temas de la Iglesia española relativos a la época visigoda y alta edad media. Para enjuiciarlos debidamente hay que presuponer la fecha de su publicación, la motivación respectiva (jornadas y semanas internacionales de estudios o artículos en revistas científicas) y el fin concreto propuesto en cada caso. De todos modos, el conjunto se ofrece coherente por su afinidad temática y los capítulos publicados anteriormente han sido sometidos a revisión, habiéndose incorporado lo más sustancial de la bibliografía reciente. La edición ha sido muy oportuna por la dificultad en localizar trabajos tan meritorios y dispersos.

Como su articulación no puede ser sistemática debido al carácter antológico de la obra, conviene conocer sus títulos: 1. El cristianismo en la España visigótica (1956); 2. Los problemas canónicos de la conversión de los visigodos al catolicismo (1962); 3. Las relaciones intereclesiales en la Hispania visigótica (1972); 4. El elemento germánico en la Iglesia española del siglo VII (1966); 5. Iglesia, concilios y episcopado en la doctrina conciliar visigoda (1965); 6. "Lex in confirmatione concilii" (? y 1971); 7. Pobreza y beneficencia en la Iglesia visigótica (1973); 8. El trabajo en el monacato visigótico (1973); 9. La elección de sepultura en la España medieval (1950); 10. Reforma eclesiástica en los siglos XI y XII (1974); 11. La estructura eclesiástica de un dominio monástico: Leire (inédito).

Si esta relación es el mejor exponente de que casi todas las cuestiones tratadas son fundamentales para acercarnos lo más posible a la realidad histórica de épocas tan decisivas como la visigótica y los siglos XI y XII, no suficientemente estudiados todavía, su lectura abre a los mismos especialistas perspectivas insospechadas, guiados por la luz que brota de una investigación directa de las no muy abundantes fuentes, nuevamente interpretadas, expuesta con nitidez y precisión. Con los originales puntos de vista y agudas observaciones en no pocos aspectos, se conjuga la visión clara del historiador, la ponderación exacta del jurista y la profundidad del teólogo: cualidades y aptitudes requeridas para abordar en su ple-

nitud estudios tan medulares como los seis primeros y el décimo, sin que desmerezca el mérito de los restantes.

Los límites propios de una reseña nos impiden comentar ampliamente cuestiones y planteamientos tan sugestivos como la vida interna de las iglesias hispanas y sus relaciones con Roma (1, 2, 3, 7, 9); la proyección y trascendencia que implican para el historiador y el hombre de la época temas más o menos circunstanciales, como el impacto del goticismo en el episcopado español, que perdurará, con sus naturales condicionamientos y mitigaciones, en la mozarabía (4); la doctrina y disciplina conciliar en el marco único de una Iglesia nacional, pero equilibrada y ortodoxa, no obstante las tensiones con la sede apostólica (5); los precedentes e influencias bizantinas de la "lex in confirmatione concilii" (6); la elección del lugar de sepultura, preocupación hondamente sentida, con los problemas de todo orden que esta cuestión suscitó (9); los derechos de los laicos sobre las iglesias, que difieren dentro de la reforma a propósito de los movimientos laicistas de Europa (10), y el feliz ensayo a base de compaginar el método propio de la historia institucional y el de la cuantitativa en el estudio de la estructura eclesiástica del monasterio legerense (11).

Nos permitimos unas pocas y leves observaciones al margen del plan y contenido del libro:

1.^a En un estudio nuestro, inédito, sobre el primer concilio Valentino, cuya cronología, lugar y reinado bajo el cual se celebró se presentan contradictorios en los diversos códices que nos han transmitido su texto, hemos podido asignarle con seguridad el año 546 (no el 549: pp. 39 y 87) y situarlo en el reinado de Teudis (531-548) (no el de Teudiselo o Teudiselo, su sucesor [548-549]: p. 39). En cambio, el año del concilio de Gerona, 617 (p. 39) es una evidente errata, por 517.

2.^a Sobre el título de "primado de la Iglesia española" visigoda, que, con sobrada razón histórica y jurídica, da al metropolitano de Toledo, convendría matizar la diferencia jurídica que existe entre esta prerrogativa, ciertamente supranacional, que le otorgó el concilio XII de Toledo (681) y ratificó el XIII (683), y la homónima institución creada por Gregorio VII (1079), que inspiró sin duda el privilegio concedido por Urbano II (1088) a don Bernardo de Cluny, el primer arzobispo que ocupó la sede toledana a raíz de su restauración, teniendo en cuenta, además, que esta nomenclatura no se encuentra en dichos concilios, tiene un valor semántico y usual diferente a la utilizada por san Braulio de Zaragoza (585?-651?) ("primas episcoporum", no "Hispaniarum", como se pretendió interpretar este texto en el siglo XIII) y difiere del alcance que le dieron el concilio y decreto de Gundemaro (610) y Félix de Toledo (693-698/700), que la restringían al metropolitano dentro de su provincia.

3.^a Dado el carácter misceláneo de este libro, quizá hubiera sido más apropiado el título "Estudios sobre la Iglesia en la España visigótica y medieval", a semejanza del que leemos en su reciente obra similar "sobre instituciones monásticas medievales" (1971) y pudiera haber incluido, salvo mejor criterio, otros trabajos afines, como "La Iglesia visigoda y los problemas de la sucesión al trono en el siglo VII" (1962).

La madurez científica que supone la meritoria y fecunda labor que el doctor Orlandis desarrolla en sus escritos de índole histórico-jurídica, o bien participando

en reuniones nacionales e internacionales de alto nivel científico y en su magisterio en la cátedra de Historia del Derecho en la Universidad de Zaragoza y en la dirección del Instituto de Historia de la Iglesia en la de Navarra, amén de varios aspectos más, le configuran hoy entre los aventajados continuadores de la técnica y métodos de la Escuela de Hinojosa y otros movimientos similares, sin que podamos silenciar el influjo recibido, entre otros, de maestros tan cualificados como Sánchez-Albornoz, García Gallo, Lacarra y Abadal, a quien sucedió en la presidencia de la Sociedad Española de Estudios Monásticos.

VICENTE CASTELL MAIQUES

SEGURA DE LAGO, JOAN, *Llinatges d'un poble valencià. Algemesí. Estudi històric i demogràfic 1433-1850*. Pròleg de V. Castell Maiques, Diputació provincial de València. Institució Alfons el Magnànim. Ajuntament d'Algemesí, 1975, XXXI, 283 pàgs.

Me encuentro con este libro cuando me hallo realizando una estimación de los efectos de la gran peste de 1647-1648 sobre la ciudad de Valencia. Cuando he pasado una temporada manejando los *quinque libri* que quedan de aquellos tiempos... Por desgracia, en Valencia faltan, tan sólo en san Esteban se conservan casi completos... Y este libro significa una amorosa y trabajada elaboración de los libros parroquiales de Sant Jaume de Algemesí entre 1532 y 1850. Por ello me interesó su lectura.

El prólogo es presentación de la figura del autor, el arquitecto que construyó el archivo del reino de Valencia, gran aficionado a las cosas del pasado de su Algemesí... Evoca su archivo y su biblioteca, sus estudios y trabajos, sus papeles... su familia... sus proyectos... El libro apareció póstumo, debiendo encargarse el prologista de terminar el último capítulo, poniendo notas.

El libro posee dos partes bien definidas, una referida a la demografía de Algemesí, la otra a los linajes o familias de aquella población. Un último capítulo trae las fórmulas de los asientos —algunas de ellas referidas a diversos tiempos— destacando sus particularidades, algunas de personajes célebres tales como Cabanilles, el músico y compositor o el P. Bleda, el historiador de la *Coronica de moros* y el justificador de la expulsión de los moriscos en su *Defensio fidei in causa neophytorum sive morischorum Regni Valentiae* de 1610. Los bautizos de los niños moriscos adoptados cuando la expulsión... Los años de la nueva planta desde los libros. Y de la misma manera, tras los bautizos, los “desposoris”, los “mortuoris”... Estos comienzan por ser “libre de clausules testamentàries”, después tan sólo se hace referencia al testamento y las cantidades por bien de alma... A partir del XVIII empiezan a parecer *albats* que antes no figuraban... Un recorrido al final por los libros, con eruditas notas que no pudo poner el autor; la muerte le sorprendió a mitad de su trabajo.

Pero volviendo al centro de su trabajo. La parte demográfica consiste en una descripción de los libros, de sus series, para empezar. Después, las curvas demográficas de nuevos linajes, desposorios y bautizos entre 1530 y 1850. Se echa de

menos las cifras concretas de cada una de estas series —sólo vienen expresadas en las curvas— y, por entero, faltan los números de defunciones. Por otro lado, la curva de nuevos linajes expresaría, en cierto modo, inmigraciones que van completando la población. Las curvas, para suavizarlas, se trazan sobre los datos referidos a los años terminados en cero; mejor hubiera sido suavizarlas por medias decenales, pues, serían más exactamente representativas. Algunas explicaciones generales sobre las curvas... Otras más concretas, incluso intenta una relación entre marcha económica y el crecimiento de la población, entre la situación de las finanzas de la villa y los nacimientos.... La relación es lógica y necesaria; ahora bien, los datos económicos no son suficientes para representar la coyuntura.... Termina con un estudio de la inmigración que va acudiendo, señalando en un cuadro resumen los que proceden de cada una de las comarcas del reino, de Cataluña y Baleares, de Aragón, Castilla y Navarra, de Italia, Francia, Portugal, Irlanda.... La presencia de franceses es relativamente notable, pues hasta Algemesí llega esa inmigración que estudiaron Nadal y Giralt sobre Cataluña y que he podido comprobar en Valencia en los años de la peste. El capítulo III recoge —persona por persona— los oficios, salvo labradores, que son la mayoría.

Después —la parte más extensa— los distintos linajes o apellidos que aparecen en los libros, con notas extensas de otras fuentes complementarias.... Un enorme trabajo, sin duda útil para quienes se interesen por genealogías....

El libro tiene trabajo y tiene gran amor por sus temas, por Algemesí. Quizá no sea feliz su estudio demográfico que hubiera interesado mucho, dada la falta de libros parroquiales en la ciudad de Valencia, siendo allí, en cambio, tan completos.... Esperamos que quienes van a continuar su obra en Algemesí, sus amigos y sus émulos, vayan sacando a luz la historia de aquella población....

MARIANO PESET

XIRAU, RAMÓN, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*. Alianza Editorial, Madrid 1975, 211 págs.

R. Xirau intenta en el presente libro hacer unas reflexiones sobre la historia de la filosofía en Occidente, para así mostrar cómo el estudio del pasado nos puede ayudar a entender la crisis contemporánea presente, que para el autor es esencialmente de orden espiritual, “y (que) solamente con medidas de orden espiritual podrá ser vencida, encauzada y llevada a un más alto nivel de conciencia” (p. 12). Xirau cree que esta crisis, que es primordialmente de orden religioso, sólo se podrá resolver buscando la unidad entre Amor y Razón, sin negar el nuevo cuerpo con el que nos encontramos ahora, el de la ciencia, el de la técnica; sólo puede ser superada mediante la armonización de los diversos aspectos de la naturaleza, del hombre y de la vida en un más elevado nivel de conciencia, unificación solamente posible, para el autor, estando ligado con los otros y, “en última y primera instancia, al Otro, que es, con toda la fuerza de la palabra, Ser” (p. 200).

Indica claramente el autor que no quiere ofrecer una ley general del pensamiento, intento ciertamente inútil, sino interpretar ciertas tendencias, ciertos ritmos repetidos y variables que cree encontrar en la historia de la filosofía occidental. Por ello mismo, tampoco ha pretendido hacer una historia de la filosofía, sino que ha ido eligiendo una serie de autores o sistemas, prescindiendo deliberadamente de otros no menos importantes, que se acomodan a su intención. Y todo ello partiendo, como ya hemos indicado, de la idea de que la verdadera causa de las grandes crisis no es de tipo económico o social, sino de orden religioso o metafísico.

En cada período de los analizados —Grecia, Época Medieval, Edad Moderna— va a distinguir tres fases que, en sus rasgos generales y en sus consecuencias espirituales, son similares en los tres períodos citados:

a) una primera fase de *ascenso*, en la que existen formas abiertas de la filosofía que suelen ser creadoras, vivas, llenas de un alto grado de visión y que estarían representadas por el pensamiento pre-socrático en Grecia —aunque el autor se va a limitar a analizar tan sólo el pensamiento de Heráclito—, por la patristica anterior a S. Agustín en la Época Medieval, y por el racionalismo y el empirismo en la Época Moderna.

b) un segundo momento, que sería el de las grandes *síntesis*, que tienden a armonizar en un todo lo que han descubierto parcialmente los diversos sistemas de las anteriores épocas de ascenso. Aquí encontraríamos los sistemas platónico y aristotélico —no analizado por el autor—, las “summas” de S. Agustín y Sto. Tomás, y los sistemas de Kant, Fichte y Hegel, aunque Xirau sólo va a exponer la síntesis hegeliana, sin hablar de los otros dos grandes sistemas de la Época Moderna.

c) una fase final de *crisis* en que se critican los sistemas anteriores y en las que lo que se hace, según Xirau, es deificar la parte, absolutizarla, tomar lo contingente por lo absoluto, lo relativo por lo necesario. En Grecia estaría representada la crisis por los estoicos, epicúreos y escépticos; en la Edad Media, por los nominalistas de fines de la misma, y en la Época Moderna por los autores que siguen y critican a Hegel: Feuerbach, Marx, los positivistas, Nietzsche y Kierkegaard, o sea todos aquellos sistemas que, para el autor, no guardan un necesario equilibrio entre el Logos y el Eros.

Pienso que el libro ofrece poco interés a los especialistas en la materia, ya que su análisis de los distintos períodos y sistemas no es muy profundo, tiene muchas lagunas y en algunos aspectos es claramente discutible.

Además, creo que deja bastantes problemas sin resolver como, por ejemplo, el de los sistemas cerrados y totales que encontramos en las épocas de ascenso —caso de Parménides, Giordano Bruno, etc.— o el de la relación entre los tres períodos que analiza viendo la influencia de los anteriores en los posteriores y las causas que originan el fin de una crisis y el inicio de una nueva época de ascenso, etc.

Por último, el querer encontrar ciertos ritmos en la historia del pensamiento occidental es un a priori que el autor no justifica plenamente a lo largo de su

obra y con cuya elaboración resulta difícil estar de acuerdo. Por otra parte, el análisis de las causas que determinan los períodos de crisis de la filosofía es bastante simple y reduccionista, de tal manera que da la impresión de que la intención del libro no sea tanto hacer un análisis serio y profundo del desarrollo y las crisis de la filosofía occidental, cuanto intentar justificar desde la historia las propias ideas del autor acerca de la crisis contemporánea.

No obstante, por su claridad y sencillez, y por las síntesis que hace de los sistemas filosóficos de algunos autores, puede ayudar su lectura a quienes se estén iniciando en el estudio de la filosofía.

JOSÉ VTE. FERRE