

## EL DESARROLLO HISTORICO DE LAS IDEAS Y DEL DOGMA CATOLICO

Fue a finales de 1844 cuando Newman decidió estudiar a fondo la teoría del desarrollo doctrinal, o la evolución dogmática, que es el tema que nos ocupa. Su postura era simple: si acabado este trabajo, sus concepciones sobre la Iglesia de Roma permanecían, su acuerdo de compromiso con ella quedaría sin avalar<sup>1</sup>.

Pero Newman, según Luis Bouyer<sup>2</sup>, habló por primera vez de un desarrollo doctrinal en el XV y último de sus *Sermones universitarios*, pronunciado el 2 de Febrero de 1843, aunque parece haber sido dirigido a sus oyentes ya en el transcurso del año anterior. A partir de Marzo de 1844 retoma el problema de lo que habría de ser el *Ensayo*, que dejaría inacabado con su conversión al catolicismo, en Octubre de 1845<sup>3</sup>, y que publicará en el mes siguiente. El texto fue retomado por Newman y reeditado definitivamente en 1878.

<sup>1</sup> Cf. C.S. Dessain, *O Cardeal Newman, percussor do Vaticano II* (Braga 1989) 94-102.

<sup>2</sup> Para las citas del *Ensayo* nos servimos de la versión francesa *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (col. *Textes newmaniens*) (París 1964), ed. por L. Bouyer y M. Nédoncelle, con una Introducción de L. Bouyer, a la que ahora nos referimos, p. 9.

<sup>3</sup> Sobre la conversión al catolicismo: *Apologia* (Lisboa: Verbo) 266ss. (Se respetan las citas del autor según esta ed. portuguesa, salvo los textos de citas largas, que se harán por la ed. española: *Apologia pro vita sua* (Madrid: BAC, 1977). *Nota del traductor*).

Somos de la opinión de que la cuestión del desarrollo del dogma, abordada por Newman, debe ser afrontada a partir de las relaciones entre verdad e historia. La perspectiva que tiene en cuenta esta relación entre verdad e historia se interesa por el pasado teniendo en cuenta que el espíritu humano conlleva una *memoria*. Para Hegel, como sabemos, el tiempo de la memoria es el de la marcha hacia el concepto, que no es más que una representación del presente implícito inicialmente en la conciencia<sup>4</sup>. Para Heidegger, sin embargo, la comprensión del ser, de manera diferente, nunca agota el ser, dado que la experiencia filosófica y el pensamiento nunca dominan la articulación entre el Ser que es la presencia y el ente que es representación. Así para Heidegger, la meditación que hace el pensador permanece siempre abierta a un más allá de ella misma, a una Historia que da sentido a un desarrollo temporal y a partir de ahí conceptual. O sea, la historia se transforma en una especie escatológica del Ser<sup>5</sup>.

Más que hacer una representación pura y simple de la doctrina de Newman, lo que vamos a procurar es justamente elucidar el método para abordar el desarrollo del dogma en el *Ensayo sobre el desarrollo*, que me invitan a considerar. Confrontado con el problema, tal vez bastante semejante de Ireneo o del mismo Tertuliano, de saber quién se ha desviado de las Escrituras o quién las ha guardado, ¿qué respuesta dio a ello Newman? ¿Y por medio de qué razonamiento teológico resolvió Newman su cuestión, que es la cuestión del operar de la razón teológica? Estos dos asuntos serán los que nos ocupen en esta nuestra reflexión.

## I. LA CUESTION DE NEWMAN

La cuestión de Newman, esto es, la razón por la cual emprendió una reflexión sobre la evolución del dogma, comienza con su itinerario interior de búsqueda de la verdad, en un camino lento y difícil poblado de presiones y dificultades interiores del que la *Apología* es un registro admirable. Como escribe Dessain<sup>6</sup>, «la teoría de la evolución era una hipótesis de

<sup>4</sup> Según Hegel, «das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang listl. weil der Anfang der Zweck ist». *Phänomenologie des Geistes* (Hamburgo 1962<sup>b</sup>), ed. por F. Meiner.

<sup>5</sup> Cf. sobre todo sus *Holzwege*, que citamos por la edición francesa *Chemins qui ne mènent nulle part* (París 1962), trad. por W. Brokmeier y F. Fédier.

<sup>6</sup> *O Cardenal Newman*, 95.

considerar la dificultad que representa la diferencia entre la enseñanza oficial de la Iglesia de los primeros tiempos y la de la Iglesia del siglo XX. La diferencia es la misma que existe entre el niño y el hombre adulto».

En su *Apologia*, Newman afirmará que esta cuestión se tornó capital para su itinerario:

«Así vengo a parar al principio del desenvolvimiento de la doctrina de la Iglesia cristiana, al que consagré mi atención a fines de 1842. Lo he mentado en un pasaje que he citado muchas veces atrás en *Home Thought Abroad*, publicado en 1836, y hasta en fecha anterior lo había introducido en *mi Historia de los arrianos*, de 1832. Nunca lo perdí de vista en mis especulaciones. Está, ciertamente, reconocido en el tratado de Vicente de Lerins, que tantas veces se ha tomado como base del anglicanismo. Yo comencé a considerarlo atentamente en 1843, lo hice tema de mi último sermón en la Universidad, el 2 de febrero, y la visión general a que llegué está consignada así en la carta a una amiga, fechada a 14 de julio de 1844 (...) Y así fui conducido –continúa Newman– a otra consideración. Vi que el principio del desenvolvimiento no sólo explicaba ciertos hechos, sino que era en sí mismo un notable fenómeno filosófico que da carácter a todo el curso del pensamiento cristiano»<sup>7</sup>.

O sea, para Newman el desarrollo dogmático no muestra apenas que la Iglesia Católica no tenga corrompidos sus orígenes como es un factor del desarrollo del pensamiento cristiano. Partiendo del hecho de la constatación de que a lo largo de sus 1.800 años se encuentran en el cristianismo incoherencias y alteraciones que llaman irresistiblemente la atención de los que lo estudian, Newman plantea la cuestión de «¿cómo se producen y qué significan?». En la respuesta a esta cuestión, Newman piensa que, para unos, el cristianismo cambió desde el principio acomodándose a los tiempos. Otra hipótesis es la de los teólogos anglicanos: «piensan introducir coherencia y orden en esta exhuberancia de datos históricos, opiniones y dogmas que no llevan el sello de la Iglesia primitiva»<sup>8</sup>.

Newman reconoce que la interpretación anglicana contiene una verdad grandiosa, ofrece un principio inteligible y representa un aire racional. Reconoce también que se trata de una posición connatural al espíritu inglés, que toma, por así decir, una posición media, no apartando a los Padres, pe-

<sup>7</sup> *Apologia* IBACI, 156-157.

<sup>8</sup> *Essai*, 32s.

ro tampoco aceptando al Papa. Mas Newman concluía esta apreciación del modo siguiente:

•Admite una doble interpretación del método de interpretación histórica anglicano si se le encoje con el propósito de no probar la catolicidad del credo de Pío IV, al mismo tiempo se convierte en objeción contra el de Atanasio; y si se le dilata hasta poder admitir las doctrinas profesadas por la Iglesia de Inglaterra, deja también de excluir ciertas doctrinas de Roma que esta Iglesia niega. No puede condenar simultáneamente a Santo Tomás y a San Bernardo y defender a San Atanasio y a San Gregorio Nacianceno»<sup>9</sup>.

## II. LA TEORÍA DE NEWMAN Y SUS APRECIACIONES

Como ha mostrado Gadamer<sup>10</sup>, la mentalidad dogmática constituye un fenómeno específicamente moderno, lo que explica que no exista una teología dogmática, en el sentido moderno del término, hasta el siglo XVII. Este problema de la modernidad, que se tradujo en el difícil equilibrio entre historicidad y eclesialidad, preocupó a fondo a la teología de los siglos XIX y XX. En este contexto Newman realizó una notable contribución. En la medida en que su teoría del desarrollo dogmático representa una vía media entre la historia y la verdad en el sentido apuntado, Newman se tornó una referencia eminente en una de las cuestiones más complejas de la Iglesia y de la teología en los últimos años. Muchos autores sublimarán las insuficiencias de la teoría newmaniana de las notas de una auténtica evolución dogmática acusándola de falta de rigor terminológico, o incluso, como Gardeil, de reducir al orden biológico la actividad intelectual.

Las obras de Walgrave<sup>11</sup> y de O. Chadwick<sup>12</sup> deben ser estudiadas en el contexto de una respuesta a las insuficiencias de Newman, y al mismo tiempo de una mejor comprensión de su sentido global. Según Walgrave, «no se integran sus reflexiones bajo el sello de la intuición que rige todo su pensamiento. Tampoco se comprende su punto de vista, su intención»<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> *Essai*, 34.

<sup>10</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubinga 1965<sup>2</sup>) 487s.

<sup>11</sup> *Newman et le développement du dogme* (Turnai-Paris 1957).

<sup>12</sup> *From Bossuet to Newman. The Idea of doctrinal Development* (Cambridge 1957).

<sup>13</sup> *Newman, le développement du dogme*, 281., 281.

Para Walgrave, los criterios son aspectos de un proceso total, «dado que Newman procede sintéticamente»<sup>14</sup>.

Mientras O. Chadwick tiende también a minimizar la importancia de los criterios<sup>15</sup>, Walgrave estima que los criterios no pasan de «presupuestos abstractos, morales y prácticos, no [son] artículos concretos del dato revelado: hacen crecer la doctrina, pero sin crecer ellos mismos»<sup>16</sup>. También para Balthasar es indiscutiblemente la apologética de las *razones del corazón* la que es preciso realzar en Newman<sup>17</sup>.

Efectivamente, más importante que los criterios de la evolución dogmática es en Newman la integración de los mismos en el principio global de la revelación. Newman afirma «que la Revelación introduce una nueva premisa o un nuevo principio racional y a partir del momento en que es puesto en nuestras manos podemos juzgar si ha lugar para esperar más»<sup>18</sup>. Por otro lado, una carta inédita de Newman sobre el desarrollo del dogma, datada en 1868<sup>19</sup>, nos ayuda sin duda a reforzar el principio de la unidad del desarrollo dogmático más que los artículos en sí mismos.

En este texto, escrito para precisar su doctrina, Newman plantea la siguiente cuestión: ¿qué entendemos nosotros por conocer la filosofía de Aristóteles? Y responde: esto significa tener presente en el espíritu constantemente todas las aserciones doctrinales, todos los sentimientos, opiniones, tendencias intelectuales y morales de Aristóteles, lo cual es imposible. De modo que «la filosofía en cuanto sistema está almacenada en la memoria, profundamente enraizada si queremos, pero en la memoria, y echamos mano de ella según las ocasiones»<sup>20</sup>. Refiriéndose al progreso que se da en el sistema que la dogmática representa, Newman refiere que este sistema «permite al teólogo encarar la cuestión o cuestiones *per modum unius* (...) Esta técnica sostiene su inteligencia como se sostiene un nadador»<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 282-284.

<sup>15</sup> *From Bossuet to Newman*, 143-149.

<sup>16</sup> Walgrave, cit., 141.

<sup>17</sup> H. Urs von Balthasar, *Gloria*, vol. 1: *La percepción de la forma* (Madrid 1985) 155.

<sup>18</sup> *Essai*, 93.

<sup>19</sup> Transcrita en *Essai*, 537-545.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 541.

<sup>21</sup> *Ibid.*

### III. REFLEXION CRITICA

Sabemos cómo la evolución del dogma suscitó en la teología católica algunos trabajos monográficos de gran mérito desde finales del pasado siglo<sup>22</sup>, y más tarde con motivo de la proclamación del dogma de la Asunción<sup>23</sup>.

Visto en la perspectiva de algunas aportaciones contemporáneas<sup>24</sup>, e incluso en perspectiva de la doctrina conciliar sobre la revelación y de la teología, ¿dónde colocaríamos el esfuerzo de Newman? Ponemos el esfuerzo, sin mayor dificultad, al lado de aquellos más modernos que parten del principio de que el espíritu humano en su apertura trascendental al misterio absoluto del propio ser es una grandeza vacía y abstracta que se concreta en una historia; o que, según la descripción de Rahner, puede ser afirmado del modo siguiente:

«La historia de la evolución del dogma es ella misma desvelamiento progresivo de su misterio. En la Iglesia, la realidad viva del saber consciente de la fe llega progresivamente más y más a sí misma, no en una reflexión previa al acto, sino en el acto mismo»<sup>25</sup>.

Colocaríamos también el esfuerzo de Newman al lado de aquellos que piensan que es de la esencia del kerigma, al servicio del cual está la teología, presenciar una anámnesis y una promesa escatológica:

<sup>22</sup> Entre otras obras generales sobresalen: J.B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura* (Roma 1896); A. Gardeil, *Le dogme révélé et la théologie* (Paris 1932); F. Marin-Solá, *La evolución homogénea del dogma católico* (Valencia 1923); cf. La conocida ed. francesa en 2 vols. *L'évolution homogène du dogme catholique* (Friburgo, Suiza 1924), que publicaría en español después la BAC y la Biblioteca de *Tomistas Españoles* (Madrid-Valencia 1963<sup>2</sup>); E. Dhanais, 'Révélation explicite et implicite', *Gregorianum* 34 (1953) 157-287; Z. Alszeghy-M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico* (Brescia 1967).

<sup>23</sup> Entre otros trabajos sobre la evolución del dogma, en relación con la Asunción, citamos: G. Philips, 'Autour de la définibilité d'un dogme', *Marianum* 10 (1948) 81-111; R. Garrigou-Lagrange, 'L'Assomption est-elle formellement révélé de façon implicite?', *Doctor Communis* 1 (1948) 28-63; J. Nicolás, 'La définition de l'Assomption', *Revue Thomiste* 50 (1950).

<sup>24</sup> Cf. sobre todo los estudios de K. Rahner: '¿Qué es un enunciado dogmático?', en *Escritos de teología* (= ET), vol. V (Madrid 1964) 55-81; 'Sobre el problema de la evolución en el dogma': ET I (Madrid, 1963) 51-93.

<sup>25</sup> K. Rahner, ET I, 53.

«La *anámesis* teológica, pues, ha de interrogar siempre a su objeto con vistas a la promesa que éste trae consigo para el problema salvífico-existencial del hombre de hoy»<sup>26</sup>.

Ya se conciba el desarrollo dogmático en la línea progresiva del misterio (Rahner), ya se conciba sobre todo en la línea de concepto heideggeriano de *andenken*, lo cierto es que la posición de Newman, como escribe Schillebeeckx, coloca el acento sobre el contacto religioso con la revelación como acontecimiento; bien que éste admita un estado implícito anterior al conocimiento de la fe (...) bien que admita que la intuición global implícita no haya sido examinada, o que al menos no haya sido claramente descrita<sup>27</sup>.

La posición de Newman tiene que ver con la de Blondel, la de la Facultad de Teología de Tubinga o incluso con la de H. de Lubac. Todavía, como reconoce Schillebeeckx, independientemente de la Facultad mencionada (especialmente Drey y Möhler), «fue sobre todo Newman el que formuló explícitamente el problema y se esforzó por resolverlo»<sup>28</sup>. Como decíamos en la introducción, la contribución de Newman se sitúa en la difícil relación entre verdad e historia, que constituyó uno de los problemas más difíciles y polémicos del siglo XIX. Antes de Newman ya la escuela de Tubinga tenía concepciones semejantes, y más tarde J. M. Scheeben. El filósofo francés M. Blondel distingue lo *implícito vivido* de lo *explícito conocido* y se refiere a la acción cristiana como a aquella que engendra un conocimiento más profundo de la verdad<sup>29</sup>. Finalmente, H. de Lubac afirma que cuando la revelación se acaba, todo está ya actualmente dado en la conciencia de fe<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca 1969) 59.

<sup>27</sup> E. Schillebeeckx, *Revelación y teología* (Salamanca 1968) 73-76.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>29</sup> M. Blondel, 'Histoire et dogme', *La Quinzain* 56 (1904) 145-167. Cf. ed. española: M. Blondel, *Historia y dogma*, ed., intr. y comentarios por M. Muñoz (Cuadernos «Institut de Teologia Fonamental», nn. 7 y 11) (San Cugat del Vallés, Barcelona 1989).

<sup>30</sup> H. de Lubac, 'Le problème du développement du dogme', *Recherches de Science Religieuse* 35 (1938) 130-160.

#### IV. NEWMAN. ¿UN PRECUSOR DEL CONCILIO?

Pedro Langa ha estudiado exhaustivamente, en el número que la *Revista Agustiniana* consagró a John Henry Newman<sup>31</sup>, las relaciones entre Newman y el concilio último. Basándose en las actas conciliares, Langa llega a la conclusión de que Newman, de acuerdo con las Actas del Vaticano II, fue profusamente citado y los padres conciliares se sirvieron de su pensamiento en numerosas ocasiones, quedando registrada su presencia siete veces en el esquema *De Ecclesia* y tres en el esquema *De Ecclesia in mundo huius temporis*, así como en los esquemas relativos a la revelación y al ecumenismo, mientras tan sólo se apela a él en una ocasión en el esquema relativo a la liturgia. Todo ello deja ver por dónde venía abriéndose camino la doctrina newmaniana, que justifica ampliamente el epígrafe titular de mi contribución aquí<sup>32</sup>.

Las intervenciones que rastrean el pensamiento de Newman se deben a los obispos ingleses y angloasiáticos, según el mismo autor. Entre los tres temas de especial actualidad, éste destaca la Iglesia, el ecumenismo y la búsqueda de la verdad. En los temas eclesiales, realza el autor referido, el justo equilibrio entre Papa y obispos, la totalidad de la Iglesia incluidos los laicos, como guardianes de la Tradición, la conciencia en cuanto voz de Dios y fundamento de la fe, el papel de los factores subjetivos en la fe y en el conocimiento (fe y razón), la necesidad de mostrar al mundo un Cristo atrayente, la dimensión histórica de la teología y el retorno a las fuentes, el respeto a las personas, el suave ejercicio de la autoridad, la irreductibilidad del pueblo de Dios a la Iglesia y a los simplemente bautizados, la prioridad de las existencias sobre las esencias, y la de la palabra viva sobre las formas arquetípicas, etc<sup>33</sup>.

Las principales llamadas al ecumenismo de Newman fueron escasas, reconoce Langa: el liderazgo indiscutible del Movimiento de Oxford, las ideas claras acerca del asentimiento religioso y poco más<sup>34</sup>. Respecto al afán de búsqueda de la verdad, que constituyó la pasión de Newman, Langa realza la relación entre el humanista Newman y Juan XXIII,

<sup>31</sup> P. Langa, 'El Vaticano II, concilio del Cardenal Newman', *Revista Agustiniana* 96 (1990) 781-819.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 788.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 802.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 808.



en cuya encíclica *Ad Petri Cathedram* encontramos el lema: *Non enim possumus aliquid adversus veritatem sed pro veritate*<sup>35</sup>.

Esta actitud de fondo ante la verdad, a saber, la búsqueda de una totalidad perdida, que fue tal vez el deseo de Juan XXIII al convocar el concilio, ha sido bien resumida recientemente por un hombre que apelaba a Newman como Jean Guitton:

«Newman era un hombre que unía la sensibilidad con la erudición, que se proponía conseguir en un siglo lúcido, la difícil ósmosis entre la inteligencia y la fe»<sup>36</sup>.

Más adelante Guitton anotará:

«Es apenas necesario anotar, en 1988, que la crisis actual de la Iglesia plantea a las conciencias católicas este mismo problema de cambio, de fidelidad –de distinción entre “desarrollo” y “corrupción”. Y no sin razón, como diré, Pablo VI pensaba que Newman era el inspirador del II Concilio Vaticano, como Santo Tomás lo fue del Concilio de Trento»<sup>37</sup>.

Sin duda que en esta búsqueda de una verdad universal, Newman fue un modelo. Su *Ensayo* sobre el desarrollo representa esa búsqueda de verdad, en sus diversas ramificaciones, en sus diferentes caminos. Todavía, y no negando la influencia e incluso la presencia inspiradora de Newman en el concilio, que el estudio citado prueba de manera irrecusable, no podemos dejar de decir, de manera formal, que apenas si hay una frase en la Constitución sobre la revelación que no refleje el pensamiento newmaniano. Esta constitución dice dentro de este campo lo siguiente:

«Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2, 19 y 51); ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales; ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la pleni-

<sup>35</sup> *Ibid.*, 814.

<sup>36</sup> J. Guitton, *Un siècle, une vie* (París 1988) 227.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 228.

tud de la verdad divina. hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios»<sup>38</sup>.

El Espíritu Santo aparece en este texto del Magisterio como animador y envolvente de todos aquellos en quienes se concreta la fe, y constituye ciertamente el gran principio que el concilio entiende ser el factor del desarrollo del dogma. La cuestión más general aún, en la cual creemos que se inserta el esfuerzo de Newman, de las relaciones entre verdad y historia está por tamizar en el concilio, de manera global; probablemente por falta de una teoría hermenéutica más vasta, en la cual la tratan y la comprendían los estudios modernos.

Al inicio del siglo, el teólogo protestante alemán Ernesto Troeltsch emitió la opinión de que, en el futuro, el encuentro entre teología e historia levantaría mayores problemas que el encuentro entre teología y ciencias de la naturaleza, que en la época del teólogo fue un problema crucial<sup>39</sup>. Es un problema, en efecto, que todavía no está del todo aclarado, si bien ya no se ponga en causa su legitimidad de forma general. K. Rahner concluye un breve artículo sobre este tema con esta afirmación:

«a este problema, que nada dice respecto al desarrollo del dogma, tal como existe en la realidad, esta legitimidad que está fundada en la asistencia del Espíritu Santo, la teología no ha encontrado aún una respuesta que se imponga de manera unánime»<sup>40</sup>.

H. de Lubac, partiendo, ora de la revelación ora de la acción, pensaba que sería desde la fe y desde la conversión, en cuanto dinamismos creadores de novedad y de comprensión nueva, desde donde se debería plantear la comprensión del hecho del desarrollo del dogma, «tomándolo en primer lugar, por así decir la flor de la historia, para profundizar enseguida en la naturaleza, como un esfuerzo de no dejar perder nada de su complejidad tan rica y por tanto tan única»<sup>41</sup>.

Mas entre tanto llegamos, pues, a la conclusión de que es imposible hacer una amplia concesión a este desarrollo

<sup>38</sup> II Concilio Vaticano, Constitución sobre la divina revelación *Dei Verbum*, n. 8b.

<sup>39</sup> E. Troeltsch, 'Über historische und dogmatische Methode in der Theologie', en sus *Gesammelte Schriften*, vol. II (Tubinga 1913) 729-753.

<sup>40</sup> K. Rahner-H. Vorgrimmler, *Petit dictionnaire de théologie catholique* (París 1970) 123.

<sup>41</sup> H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, vol. II (París 1990) 66.

-como obligan los hechos de la historia cristiana- sin arriesgar atentado alguno a esta verdad primera, según la cual Jesucristo todo él nos fue dado y revelado simultáneamente<sup>42</sup>. Este trabajo está, entonces, por hacer. Quizá pueda hacerse como recurso a una hermenéutica más global que tenga en cuenta el desarrollo dogmático de la Tradición. Hasta entonces forzoso es reconocer que el *Ensayo* sobre el desarrollo dogmático de Newman sigue siendo una obra genial y acabada, en un terreno prácticamente virgen, en el que a la búsqueda personal de la verdad se añade un conocimiento admirable de los Padres de la Iglesia, al mismo tiempo que una percepción muy intuitiva de la forma como en la historia de los ríos de la Tradición se renuevan permaneciendo fieles a una cierta verdad orgánica y a una cierta memoria de lo esencial.

*Traducción del original portugués:*

Prof. A. GONZALEZ-MONTES

ARNALDO CARDOSO DE PINHO  
Universidad Católica Portuguesa  
Sede de Oporto, Portugal

<sup>42</sup> *Ibid.*