

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIV



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1979

SUMARIO

ARTÍCULOS

	<u>Págs.</u>
A. GARRIDO SANZ, <i>La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich</i>	223
H. MARTÍN IZQUIERDO, <i>El tema de Dios y del hombre en la Fenomenología de M. Scheler</i>	273
A. NATAL ÁLVAREZ, <i>La participación en los Diálogos de Platón</i>	337

TEXTOS Y GLOSAS

J. M. ERDOZAIN DE VICENTE, <i>Notas en torno a la «Dictadura del Proletariado»</i>	349
J. CANO PELÁEZ, <i>Presentación del «Panfleto contra el Todo» de Fernando Savater</i>	369
L. RODRÍGUEZ, <i>Manuscritos de las Obras de San Agustín</i>	377

LIBROS	381
--------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIV



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1979

SUMARIO

ARTÍCULOS

	<u>Págs.</u>
A. GARRIDO SANZ, <i>La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich</i>	223
H. MARTÍN IZQUIERDO, <i>El tema de Dios y del hombre en la Fenomenología de M. Scheler</i>	273
A. NATAL ÁLVAREZ, <i>La participación en los Diálogos de Platón</i>	337

TEXTOS Y GLOSAS

J. M. ERDOZAIN DE VICENTE, <i>Notas en torno a la «Dictadura del Proletariado»</i>	349
J. CANO PELÁEZ, <i>Presentación del «Panfleto contra el Todo» de Fernando Savater</i>	369
L. RODRÍGUEZ, <i>Manuscritos de las Obras de San Agustín</i>	377
LIBROS	381

DIRECTOR: Alfonso Garrido Sanz
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez
ADMINISTRADOR: Constantino Mielgo
CONSEJO DE REDACCIÓN: Isacio Rodríguez
Fernando Campo
Lope Cilleruelo
Teófilo Aparicio

REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniانو
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79
Valladolid (España)

SUBSCRIPCIÓN

España: 600 ptas.
Extranjeros: 9 dólares USA.
Números sueltos: 250 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423 - 1966
Ediciones Monte Casino 1979 - Zamora
Imprime: Benedictinas - San Blas, 3 - Zamora

La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich

I. GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DE LA TERMINOLOGÍA ECLESIOLOGICA

1. *Primera experiencia y conferencia de 1919*

Conviene advertir desde el principio que Tillich se mueve siempre dentro del círculo teológico. Y este círculo teológico es para él el cristianismo luterano. Por eso, cuando al terminar la primera guerra mundial comienzan a aparecer sus escritos y comienza a dejarse oír su voz en los diversos ambientes intelectuales de Alemania, es necesario ver en él al hombre de Iglesia. Tillich ama la Iglesia. En él se da la paradoja constante de una crítica continuada y severa a la Iglesia y de un amor intenso por ella. «A pesar de la crítica que he hecho tanto a la doctrina como a la praxis eclesiástica, la Iglesia ha sido siempre mi casa»¹. En este ensayo, aparecido por vez primera en 1936 formando la primera parte del libro con que se presentó al público norteamericano *The interpretation of History*, se refiere Tillich a la situación de la Iglesia luterana alemana al final de la primera guerra mundial. Se ve obligado a criticar a la Iglesia a causa de su alejamiento de las realidades sociales y económicas de las masas. La experiencia sufrida en los cuatro años de guerra fue dura, y le llevó al convencimiento íntimo de que el idealismo filosófico de la Alemania del s. XIX había muerto para él, ya que, en la praxis, la distancia entre la esencia y la existencia, entre el esquema mental y la realidad brutal del conflicto, aparecía como insalvable.

Al comenzar la actividad universitaria, después del primer conflicto mundial del siglo, Tillich se encuentra con una dura realidad:

«Alemania y Europa en el caos, el final del período triunfante de la burguesía del modo de vivir del s. XIX, la escisión entre las iglesias luteranas y el proletariado, el abismo entre el mensaje trascendente del cristianismo tradicional y las esperanzas inmanentes de los movimientos revolucionarios»².

1. *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*, New York 1964, 58.

2. *The Protestant Era*, Chicago 1957, xiii.

De la experiencia de la guerra sacó Tillich la decisión íntima de una dedicación constante por una nueva sociedad, ya que la relación entre capitalismo e imperialismo era evidente³. Como trasfondo experiencial habría que pensar también en la mentalidad del *Movimiento Wingolf* al cual perteneció Tillich durante sus años de estudio en las universidades alemanas:

«Pronto se vio claro que la aplicación exclusiva a la teoría, al igual que la ya mencionada huida a la fantasía, era consecuencia del desplazamiento fuera de la realidad /.../ El debate por los principios de una comunidad cristiana se desarrolló con tan completo éxito en la asociación *Wingolf* que todos los que habían participado en ella activamente sacaron provechosas lecciones»⁴.

Al igual habría que pensar en la influencia de su gran maestro Martín Kähler acerca del Principio Protestante de la «justificación por la fe», principio que hace extensivo a toda la realidad humana; «La interpretación radical y universal de la doctrina de la «justificación por la fe» ha tenido importantes consecuencias teológicas que van más allá de la experiencia personal /.../ La Religión, como Dios, es omnipresente; su presencia, como la presencia de Dios, puede ser olvidada, rechazada, negada. Pero es siempre real, y confiere una inexaurible profundidad a la vida y un inexaurible significado a toda creación intelectual»⁵. Esta universalidad del cristianismo, esta presencia 'siempre presente' de Dios en el hombre, este convencimiento íntimo de que Dios nunca deja solo al hombre, como más tarde expondrá de manera constante en su *Systematic Theology*, es la que le lleva a descubrir ya en este período inmediato a la postguerra (1919) la presencia de una sustancia cristiana en los más diversos movimientos, bien sean laicos o religiosos, que luchan por la justicia y por la humanidad:

«Sólo después de la guerra vi con toda claridad la realidad y la esencia de este humanismo. El encuentro con el movimiento obrero, con las masas llamadas descristianizadas, me mostró claramente que también aquí se escondía una sustancia cristiana bajo la forma humanística, aunque este humanismo tenía la forma de una filosofía popular materialista, superada hace tiempo en el arte y en la ciencia»⁶.

Conferencia de 1919. Perteneciente a este primer encuentro de Tillich con la Iglesia en plan crítico es la célebre conferencia de 1919 *Über die Idee einer Theologie der Kultur*⁷ tenida en la *Kant-Gesellschaft* a la que el mismo

3. *On the Boundary*, 32. Otra conclusión fuerte de la experiencia de la guerra fue el abandono del idealismo. Tillich mismo nos narra cómo después de una larga noche entre muertos en la campaña de Verdún, se dijo a sí mismo: «éste es el final de la vertiente idealista de mi pensamiento».

4. *On the Boundary*, 31.

5. *The Protestant Era*, xi. «Era natural que, sobre la base de estos presupuestos, la historia de la religión, y del cristianismo en particular, exigiese una nueva interpretación» (Ib. xii).

6. *On the Boundary*, 62.

7. «Über die Idee einer Theologie der Kultur», en *Gesammelte Werke* (CW), IX, Stuttgart 1967, 13-31.

Tillich da cierta importancia, ya que la recuerda en diversos pasajes de sus producciones autobiográficas ⁸. Aunque en dicha conferencia no afronta directamente el tema de la terminología acerca de la Iglesia, contiene sin embargo visiones certeras acerca de lo que después sería el núcleo de su pensamiento eclesiológico. Tillich no puede soportar ya en esta época la distancia existente en la sociedad alemana entre una cultura puramente humanista secularizada y una religión cristiana reducida al campo privado de la vida personal, cerrada en sus montajes eclesiásticos. Asimismo no podía soportar el dualismo existente en la postura de su padre: intransigente luterano por una parte y admirador de la cultura humanista por otra. La misma «afirmación luterana de la presencia de lo Infinito en lo finito es para Tillich una afirmación paradójica que une en una tensión radical el pecado y la gracia, la ley y el evangelio, la cultura y la fe» ⁹.

Al final de esta conferencia, propone la relación que puede existir entre una teología de la cultura, tal como viene expuesta a través de la conferencia, y la teología eclesiástica-dogmática. El simple hecho de proponer este problema demuestra claramente que el propósito de Tillich en esta época no es meramente filosófico u ontológico, sino fundamentalmente cristiano. Tillich intuye tres posibles soluciones ¹⁰: 1) la postura católica, 2) la postura protestante tradicional, y 3) la propia postura personal. Dentro de la visión católica, la teología de la cultura queda absorbida por la teología dogmático-eclesiástica, ya que en la concepción católica la distinción entre Reino de Dios e Iglesia no es suficientemente afirmada, apareciendo la Iglesia como representante único del Absoluto, pretendiendo dirigir al mundo en nombre del principio absoluto en ella existente. La postura tradicional concede a la cultura una autonomía total, ya que la teología como ciencia de la revelación de Dios está alejada de las realidades culturales y humanas; la distancia se mantiene infinita. Por último, la postura adoptada por Tillich, aunque rebosante de fórmulas con frecuencia oscuras, intenta una mediación. Fiel al principio protestante acerca de la Infinitud de Dios y de la incapacidad del hombre para abarcarlo, Tillich mantiene ya que cualquier manifestación del Infinito, tal como aparece en la creación, se convierte en una actualización relativa. Si la teología sistemática de las Iglesias han optado por la consideración del Principio Absoluto de Dios, la teología de la cultura ha de optar por la consideración del Principio Absoluto en el proceso de desarrollo histórico. Fiel a la tradición teológica de Justino y de Orígenes, Tillich intenta encontrar la presencia del Absoluto en lo relativo; éste sería el cómpito de la teología de la cultura. De esta manera «la religión es la sustancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión» ¹¹.

8. *The Protestant Era*, xi; *On the Boundary* 71.

9. J. P. GABUS, *Introduction a la Théologie de la Culture de Paul Tillich*, Paris 1969, 19.

10. GW IX, 28-29.

11. GW VI, Stuttgart 1963, 320-329; *Theology of Culture*, New York 1959, 42.

Aunque no se afronta aquí directamente el problema de la Iglesia, hay una cosa clara: se resiste a encerrar la sustancia cristiana dentro de los límites de la Iglesia organizada, dentro de los límites de la piedad personal y de la administración clerical. Ya en esta época estaba convencido del significado único de Jesús como el Cristo, en cuanto centro de la historia y en cuanto criterio último para toda interpretación de la misma. De ahí que luche denodadamente por encontrar la presencia del «Fundamental cristiano» en las más diversas realizaciones de la vida humana: arte, filosofía, ciencias etc...

Años más tarde volvería a hablar sobre la esencia de esta conferencia y las motivaciones de la misma. Fue en 1946, en una conferencia en la Universidad de Chicago que tiene por título *Religion and secular Culture*. Merece la pena dejar oír su voz:

«Al volver de la primera guerra mundial encontramos una profunda escisión entre la revolución cultural y la tradición religiosa en la Europa central y oriental. Las iglesias luteranas, la iglesia católica de rito romano y de rito griego, rechazaron las revoluciones culturales y, con algunas excepciones por parte del Catolicismo Romano, también las revoluciones políticas. Las rechazaron como la expresión rebelde de una autonomía secular.

Los movimientos revolucionarios, por otra parte, repudiaron a las iglesias como la expresión de una heteronomía transcendente. Era evidente para los que teníamos afinidades espirituales con ambas partes que esta situación era intolerable y, a la larga, resultaría desastrosa para la religión y la cultura /.../ En el terreno religioso no sólo sufrimos el ostracismo de los representantes del 'cristianismo de la clase dominante', sino que fuimos también agarrados por aquella teología dinámica que en América se define como Neo-ortodoxia, que unía elementos de fuerza profética con un elemento no profético de la cultura, confirmando y profundizando la escisión /.../

En una conferencia que pronuncié en Berlín inmediatamente después del fin de la guerra (1919), titulada *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, intenté por vez primera analizar la inmanencia recíproca entre la religión y la cultura. Fue escrita con el entusiasmo de aquellos años en que creíamos iniciada, a pesar de la crisis y la miseria, una nueva época, un período de transformación radical»¹².

Hagamos notar, sin embargo, que Tillich nunca compartió el sueño de la utopía de los movimientos revolucionarios, en los que se afirmaba la posibilidad de conseguir a escala intrahistórica y por las solas fuerzas del hombre un reino de justicia y de paz total. Él mismo nos lo dice: «No compartimos (en aquella época) el pensamiento de muchos humanistas americanos, religiosos y seculares, del s. XX. No pensamos que el Reino de Dios, que significa paz, justicia y democracia, se hubiera establecido. Muy pronto tuvimos conciencia de esas estructuras demoníacas de la realidad que, en los últimos meses, han sido reconocidas por todos los pensadores de este país»¹³.

12. *The Protestant Era*, 55-56.

13. *The Protestant Era*, 56.

2. *La Eclesiología en el período alemán, hasta 1933*

La preocupación intelectual de Tillich en este tiempo se acentúa a cada momento. Son los años de profesorado en diversas universidades alemanas y, posiblemente, los años más ricos de contenido. Sigue moviéndose a gusto en el campo de la «Filosofía de la Religión», más que en el campo de la teología propiamente dicha, aunque ambas se conjuntan y se complementan. Su esperanza en la reestructuración de la sociedad postbélica le llevó enseguida a alistarse en el movimiento llamado «Socialismo Religioso»¹⁴. Pronto se agrupó a un grupo de trabajo formado por los profesores Mennicke, Heimann, Löve y otros. Dentro de la misma Iglesia evangélica se había organizado una asociación de «socialistas religiosos» que intentaban «cerrar el abismo entre la Iglesia y el partido social-democrático, tanto a través de la acción eclesiástico-política como a través del conocimiento teórico»¹⁵. A partir de 1923 se acentúa con más fuerza la distancia de la nueva Neo-ortodoxia barthiana, especialmente en cuanto tanto Barth como Brunner y Gogarten se desentendían por aquel entonces de la realidad social alemana, «restando importancia al problema 'Iglesia-sociedad humanista', Iglesia-proletariado, dejando abierto un gran abismo por parte de la Iglesia». En estos años Tillich vive embarcado en una gran actividad, convencido como estaba de que la verdad se hace desde dentro y de que hay que tomar en serio la historia si se quiere ser fiel al mensaje del evangelio. Le duele enormemente el que las masas se alejen de las Iglesias, dado que el lenguaje usado por ellas no les alcanza. El análisis de algunas producciones tillichianas de este período reflejan este compromiso con el evangelio y con la historia, creando nuevas formulaciones con las que unir a la historia con la Iglesia.

En 1924 publica *Kirche und Kultur*¹⁶, un artículo en el que aparece con fuerza un elemento nuevo que será esencial para toda su concepción eclesiológica posterior. Viene a ser la aplicación del principio de la «justificación por la fe» a escala eclesial: solamente la Revelación como gracia y como don, de la cual es depositaria la Iglesia, conquistará las ambigüedades de lo religioso y de lo cultural. En la situación actual, tanto lo sagrado como lo secular están expuestos a demonización y a profanización. Si el elemento «religioso» se absolutiza e intenta ocupar el puesto que solamente le corresponde a Dios se convierte en demoníaco e idolátrico; y si lo «secular» pierde de vista su relación con lo Incondicional se priva de su verdadero sentido último y termina corrompiéndose, dando lugar a un naturalismo vacío y nihilista. Ante esta situación insoluble de *heteronomía* o *autonomía*, solamente la Revelación puede actuar creando nuevas formas teónomas. Tales formas teónomas, tanto de lo religioso como de lo secular, aparecen como consecuencia de una

14. *On the Boundary*, 33.

15. *On the Boundary*, 33.

16. *Kirche und Kultur*, en GW IX, 32-46.

gracia reveladora de Dios. La Iglesia cristiana tiene que estar dispuesta a recibir continuamente esta llamada a la teonomía como gracia que no merece y que solamente puede acoger con humildad. La Iglesia no es el Reino de Dios en esta tierra, aunque sea portadora de los valores del Reino en la situación ambigua de la historia ¹⁷.

a) *Iglesia manifiesta e Iglesia latente (1931)*

En este contexto problemático de Iglesia-sociedad aparece en 1931 su ensayo *Kirche und humanistische Gesellschaft* ¹⁸. Ensayo interesante en el que aparece por primera vez la terminología de *Iglesia latente e Iglesia manifiesta*. Es una nueva terminología que, con algunas variaciones, estará presente en todo su trabajo teológico posterior. El mismo Tillich advierte que «no se trata de la distinción primitiva protestante de Iglesia visible e Iglesia invisible, a la que parece aludirse, sino que lo que a mí me importaba era una diferenciación dentro de la Iglesia visible». La razón fundamental de esta distinción y de este nuevo modo de hablar la encuentra Tillich en la existencia de un humanismo cristiano fuera de la Iglesia cristiana organizada ¹⁹. Se trata de evitar que los cuadros y los estamentos dirigentes de la Iglesia se sientan en posesión absoluta de toda verdad y de toda *Gestalt* de gracia. En la respuesta a una crítica hecha por W. Stählin a este artículo, Tillich hace hincapié en la necesidad que tiene la Iglesia de abandonar la postura heterónoma que le aleja de las realidades del mundo y le induce a rechazar la presencia de elementos cristianos en la esfera de la vida profana: cultura, movimientos sociales, grupos animados a una lucha por el hombre. Dado que en tales creaciones de la historia se encuentran ciertos elementos sustanciales del mensaje evangélico, a veces con más fuerza y resonancia que dentro de las estructuras de los grupos eclesiales tradicionales, Tillich se cree en el derecho de llamar *Iglesia latente* a los movimientos portadores de esos valores ²⁰.

Recordando la sustancia de este artículo, escribía años más tarde:

«Es inadmisibles designar como extraeclesiales (*unchurched*) a todos aquellos que están separados de las iglesias organizadas y de los símbolos tradicionales. Mi vida en estos grupos durante media generación me mostró cuánta *Iglesia latente* hay en ellos: vivencia de la situación humana de frontera, problema del más allá, de lo limitativo, entrega incondicional a la justicia y

17. *The Protestant Era*, xi-xii; *Systematic Theology* (ST) III, Chicago 1963, 249 ss.

18. *Kirche und humanistische Gesellschaft*, en GW IX, 47-61.

19. GW IX, 61.

20. «Latente Kirche ist überall da auf dem Boden der autonomen Gesellschaft zu finden, wo die christliche Substanz sich im Widerspruch zu autonomen Lebensgefühl des Humanismus in gebrochen humanistischen Formen durchsetzt» (*Die Doppelgestalt der Kirche. Antwort Tillichs auf die Erwiderung von Stählin und Thomas*, en GW IX, 80).

caridad; esperanza que es más que utopía, reconocimiento de los valores cristianos y aguda conciencia del abuso ideológico del cristianismo en la relación Iglesia-Estado. Con frecuencia me parecía como si la *Iglesia latente* que me encontraba yo en estos grupos fuera más verdadera Iglesia que la organizada, en cuanto que estaba menos implicada en el fariseísmo de la posesión de la verdad»²¹.

A través del artículo de 1931 se notan ciertas imprecisiones en el lenguaje, pero la finalidad última es clara: acortar la distancia entre la Iglesia y la sociedad. Tillich se encuentra a gusto entre esos grupos, sean religiosos o seculares, nacidos después de la primera guerra mundial. Escucha en ellos la resonancia de las voces proféticas. A estas voces proféticas por la justicia, la verdad, la lucha por una humanidad más humana en consonancia con las exigencias del Reino, es a lo que Tillich llama *Iglesia latente*. Al igual que en todos los trabajos de esta época, sigue firme en sus afirmaciones acerca de la universalidad de la revelación y de la universalidad de la presencia del Espíritu de Dios en el mundo. En terminología teológica, podríamos afirmar que estos grupos están en posesión de la fe, ya que están «últimamente preocupados». La seriedad es una de las condiciones a la que da mucha importancia. Y estos grupos son «serios».

b) *Lo «sacramental» en la Iglesia (1929)*

No deberíamos pasar adelante en el análisis cronológico de la concepción tillichiana de la Iglesia sin hacer alusión a un artículo aparecido en 1929 *Natur und Sakrament*²². Podría dar la impresión que la teología de Tillich sobre la Iglesia se difuminaba en el campo de la filosofía de la religión. Y no es así. Siempre aparece claro la centralidad de Cristo como fundamento de la Iglesia; aunque Tillich en esta época esté preocupado por el intento de acercar la Iglesia a la sociedad.

La lucha del protestantismo secular contra la posible demonización del elemento sacramental católico ha sido constante. El peligro contrario consiste en que, sin un elemento sacramental serio, la Iglesia no puede subsistir. Tillich es consciente de esto y considera como una desgracia la pérdida del elemento sacramental en la Reforma y en las actuales Iglesias luteranas, y afirma que la desaparición completa de lo «sacramental» llevaría consigo la desaparición inmediata del culto y la consiguiente pérdida de servicio a la sociedad. De ahí que plantee con seriedad el problema, proclamando la relación íntima de toda forma sacramental con el acontecimiento central de Jesús como el Cristo:

«No se puede entender ningún sacramento del pensamiento cristiano prescindiendo de su relación con el Nuevo Ser en Jesús el Cristo; por tanto no se

21. On the Boundary, 67.

22. *Natur und Sakrament*, publicado originariamente en «Religiöse Verwirklichung», Berlin 1929; incluido después en *The Protestant Era*, 94-112.

puede entender ningún sacramento prescindiendo de la historia. La naturaleza, al adaptarse al uso sacramental del cristianismo —y especialmente del Protestantismo— debe ser entendida históricamente y en el contexto de la historia de la salvación»²³.

Si entendemos la naturaleza en sentido realista y a la vez histórico, podemos afirmar que cualquier objeto natural puede convertirse en portador de un poder y de un significado trascendente, puede convertirse en un «elemento sacramental». La naturaleza, cuando se inserta en la historia de la salvación, adquiere un valor salvífico²⁴. Es más: «cualquier objeto o acontecimiento es sacramental cuando en él se percibe el trascendente como presente»²⁵. Tillich hace aquí una transposición del pensamiento hegeliano de que «la idea no está privada de la posibilidad de realizarse», al campo de lo religioso: «ninguna iglesia puede sobrevivir sin un elemento sacramental»²⁶.

La misma crítica profética contra el sacramentalismo idolátrico en que había caído la antigua adoración de Yhavé comporta el mantenimiento del elemento sacramental del pacto de Dios con el pueblo. Y la misma crítica profética de la Reforma en contra del elemento mágico-sacramental del Catolicismo comporta la afirmación sacramental de la Biblia como expresión del poder divino en Jesús el Cristo. Reflexionando sobre la Iglesia en que Tillich vive, el problema consiste en: no volver al sacramentalismo mágico del Catolicismo, ni caer en una postura pre-profética; sino afirmar continuamente la estrecha relación existente entre la fe y el sacramento.

Aunque Tillich habla aquí con cierto desprecio sobre el catolicismo, pocos años más tarde (1941) invocará, casi con envidia, la sustancia profunda del Catolicismo romano, proponiéndolo como contrapartida necesaria del profetismo radical del Principio protestante. Tillich, pues, no quiere una Iglesia meramente espiritual, desvinculada de lo histórico como portador sacramental de la gracia. La experiencia le ha demostrado que «el enorme crecimiento del secularismo en los países protestantes se puede explicar, en parte, por el debilitamiento del poder sacramental en el ámbito protestante»²⁷.

c) Lo «profético» en la Iglesia

Una de las lecciones más ejemplares de la vida de Paul Tillich es su vivir la vida con seriedad, su tomar parte en la historia de su tiempo, su compromiso con los hombres y la historia. Esta postura chocaba de manera llamativa con el Protestantismo oficial de su tiempo. De ahí su lucha. En 1931 publica *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation*²⁸ en donde critica durante el

23. *The Protestant Era*, 102.

24. *The Protestant Era*, 102-103.

25. *The Protestant Era*, 108.

26. *The Protestant Era*, 109.

27. *The Protestant Era*, 112.

28. *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation*, Bonn 1931; publicado después en *The Protestant Era*, 161-181.

aislamiento del Protestantismo en el marco de la persona individual y su alejamiento de las masas que se mueven en los movimientos laborales, sociales y políticos. Los hechos proclaman esta realidad:

«Consideramos, por ejemplo, la lucha de casi cien años entre los representantes del Protestantismo y aquellos que hicieron de la situación proletaria el fundamento de su pensamiento. El nexo sociológico entre las iglesias protestantes y la pequeña burguesía y el feudalismo en Europa Central, su relación con los grandes capitales y los grandes hombres de empresa en Europa Occidental y en América; la oposición interna de las masas proletarias a la forma de vida y las ideas características del Protestantismo; la alianza política de los partidos proletarios y los partidos católicos, y el rechazo a los representantes políticos de la clase trabajadora por parte de dirigentes de partidos respaldados por los círculos protestantes. En todo esto, una cosa aparece clara: la situación proletaria, en cuanto representa el destino de las masas, es impenetrable a un Protestantismo que, en su mensaje, plantea a la personalidad individual la necesidad de tomar una decisión religiosa, y después la abandona a sí misma en la esfera social y política, considerando las fuerzas dominantes de la sociedad como queridas por Dios»²⁹.

En contra de esta lamentable situación, Tillich defiende que la Iglesia debe tomar conciencia de misión de lucha en contra de la perversión del hombre; perversión que alcanza no solamente su naturaleza individual, sino que se refleja también en el campo social. «Hay situaciones en las que la perversión de la verdadera naturaleza del hombre se manifiesta primordialmente como una perversión social y como una culpa social»³⁰. Cuando las Iglesias olvidan este cometido de salvación social están contribuyendo a la ruina de su esencia protestante.

Si la realidad protestante es así, tal como viene descrita por los hechos de la vida ordinaria, Tillich no puede por menos de convertirse en profeta y clamar contra la falta de fidelidad de su Iglesia luterana a los grandes principios de la Reforma, especialmente al Principio Protestante. Si las Iglesias han pactado con las fuerzas dominadoras que convierten al hombre y su trabajo en una posibilidad del mercado, tales Iglesias están ahogando la esencia de la Reforma, ya que convierten en ídolos las fuerzas demoníacas de la historia. Las Iglesias de hoy, al igual que hizo el cristianismo primitivo, deben denunciar esos poderes demoníacos que intentan convertirse en «dioses».

Como elemento motivador de fuerza profética, Tillich analiza la presencia de lo «sacro» dentro de los grandes movimientos de las masas. En su empeño pastoral y teológico no había otro modo de hacer comprender a las Iglesias su negligencia que demostrándoles los elementos de sustancia cristiana en aquellos sectores de la sociedad que ellas mismas han abandonado, juzgándolos ateos, arreligiosos y anticristianos:

29. *The Protestant Era*, 161.

30. *The Protestant Era*, 166.

«Lo 'sacro' no es un valor al lado de los demás valores, sino una cualidad que aparece en todos los valores y en la totalidad del ser /.../ De ahí que el Protestantismo debe preguntarse si, bajo la apariencia de una teoría y de una práctica secularizante, el socialismo no representa un tipo, esto es, el tipo que tiene su origen en el profetismo hebraico y trasciende el mundo en la esperanza de una tierra nueva»³¹.

Tillich quiere una Iglesia que tome en serio al hombre y se oponga a la injusticia social. Pero también denuncia con voz severa, la misma que le costaría la expulsión de su Patria poco tiempo después, el sometimiento casi completo del Protestantismo oficial a la ideología nazi; critica a su propia Confesión religiosa que mantiene los viejos vínculos de Iglesia-Estado, apoyando de manera casi incondicional el Nacional-Socialismo.

Detrás de todas estas críticas al Protestantismo alemán del período de entre las dos guerras está la identificación que ha hecho el Protestantismo entre ideología y cristianismo, sirviendo solamente al Dios de «su grupo social, de su clase o de su nación»³².

d) Conclusiones de este período

La concepción eclesiológica que se desprende del análisis de los trabajos de este período nos llevan a la conclusión de que en Tillich convergen dos caminos: su tradición familiar y su compromiso con la vida. Por tradición familiar es un cristiano luterano, acunado en las lecturas de la Biblia, con una vivencia fuerte de lo sagrado, de la culpa y del perdón; su misma ordenación como ministro luterano, su actividad pastoral en los cuatro años de guerra, su profesorado apologético en Berlín, Marburg, Dresden, Leipzig y Frankfurt no son otra cosa que «consecuencias de un sentimiento de correspondencia activa con la Iglesia»³³. Por otra parte, desde el comienzo de su vida activa, primeramente en las duras experiencias de la guerra y después con su participación en la sociedad alemana deshecha económica y moralmente, Tillich entiende que es necesaria la acción, el compromiso, ya que la «verdad» solamente se descubre «haciéndola». Este compromiso con la vida encuentra cabida en su participación activa en el «Socialismo Religioso», en su lucha a favor de las masas abandonadas por las Iglesias, en su crítica continua a las mismas iglesias oficiales por su carencia de sentido profético y por su vacío sacramental, y finalmente en su oposición sistemática al poder demoníaco del Nacional-Socialismo.

Tanto en los artículos mencionados, como en otros varios de este tiempo: *Kairos* (1922), *Christologie und Geschichtdeutung* (1924), *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926), *Kairos und Logos* (1926), *Gläubiger Realismus*

31. *The Protestant Era*, 175.

32. *The Protestant Era*, 181

33. *On the Boundary*, 59.

(1927), *Sozialismus* (1930), así como las numerosas colaboraciones en *Die Religion un Geschichte und Gegenwart* ³⁴, encontramos el primer esquema de su Eclesiología. Aun con el peligro de simplificar podríamos reducirlo a los siguientes principios:

1.º) Afirmación radical del Principio Protestante que niega cualquier posibilidad de absolutizar la realidad finita. Como consecuencia de este Principio, las Iglesias no pueden absorber al Espíritu, estando obligadas también a reconocer y admitir la presencia de lo «sacro» en manifestación o en grupos sociales separados de las instituciones eclesiales.

2.º) Obligación de las Iglesias de salir de su «ghetto», si quieren ser fieles al mensaje del Evangelio; obligación de ofrecer una salvación al hombre entero, destruyendo el dualismo casi-ontológico de cuerpo y alma, ajeno al pensamiento bíblico. Obligación de procurar 'sanar' al hombre no solamente en su esfera privada-individual, sino en la esfera de su vida social y política.

3.º) Necesidad de nuevas fronteras eclesiásticas; lo cual viene expresado por la distinción entre «Iglesia latente e Iglesia manifiesta».

4.º) Superación de la visión eclesiástica del mundo, basada en una interpretación no válida de la Providencia y de la Predestinación que dejan al hombre a merced del destino, negando la posibilidad de una responsabilidad personal y social a los portadores de la historia.

5.º) Proclamación de un «Centro único y universal» tanto para la historia como para las religiones, que es Jesús como el Cristo, portador del Nuevo Ser y manifestación suprema de Dios en la historia.

6.º) Aceptación de la fe como gracia; dando a la palabra «fe» no un sentido intelectualista de aceptación de verdades impuestas desde fuera, sino como «preocupación última» que viene del encuentro del hombre con el Espíritu, mediante un acto de gracia por parte de Dios. Fe y gracia ya en este tiempo se identifican para Tillich. La fe sería como la situación existencial del hombre captado por el Espíritu. Y esto no lo puede hacer el hombre por sí solo, es una gracia. Y esta gracia se da también fuera de los límites de las organizaciones eclesiásticas.

7.º) Necesidad de acentuar el carácter profético y sacramental de las Iglesias, siguiendo la línea del pensamiento profético judío y la interpretación realista de la naturaleza en relación con la historia de la salvación.

8.º) Afirmación tajante de que el Reino de Dios es transhistórico, es decir, que no tendrá su plena realización en el estado actual de la historia y que su total cumplimiento es obra de la gracia. Este Reino de Dios se manifiesta de

34. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2.ª edic., Tübingen, Vol. IV (1930) y Vol. V (1931), en donde Tillich colaboró ampliamente. Entre otros podemos citar los siguientes trabajos: *Mythus und Mythologie, Offenbarung, Philosophie, Philosophie und Religion, Religiöse Sozialismus, Theonomie, Wissenschaft*; y se da la curiosa causalidad de que en la tercera edición de esta obra desaparece por completo el nombre y las colaboraciones de Tillich, como consecuencia de oposición manifiesta al sistema y a la política del Nacional Socialismo.

alguna manera en la historia, especialmente en el *Kairos* fundamental que es Jesús el Cristo y en los *kairoi* secundarios que solicitan nuestra libertad y exigen «decisión y riesgo».

9.º) A pesar de su defensa de la «Iglesia latente», Tillich afirma en repetidas ocasiones la poca consistencia de estos grupos en cuanto en ellos no existe el criterio último de la historia y de la religión, que es Jesús como el Cristo. La superioridad de la «Iglesia manifiesta» sobre la «Iglesia latente» consiste en que la «Iglesia manifiesta»: «está en condiciones de sostener la lucha defensiva contra los ataques al cristianismo. La Iglesia latente no tiene armas, ni religiosas ni de organización, necesarias en esta lucha»³⁵.

En este período Tillich ha realizado una gran empresa: el crear nuevos conceptos y el devolver su pleno significado a términos antiguos, con frecuencia olvidados o desgastados por el tiempo. *Realismo creyente, dimensión de la profundidad, situación de frontera, teonomía, kairos, Gestalt de gracia, Realidad última, Incondicional, fe...* encierran el gran intento tillichiano. Su explicación más madura y su sentido cristiano aparecerán más tarde, especialmente en su *Systematic Theology*³⁶.

3. Socialismo e Iglesia cristiana³⁷

En las notas autobiográficas Tillich afirma que su primer contraste con la Iglesia, en la que había nacido y había sido educado, tiene como punto de partida su encuentro con los grupos obreros. Movido de un espíritu netamente apostólico, funda con algunos amigos el «Socialismo Religioso» con la única finalidad de superar el abismo existente entre las Iglesias protestantes y el mundo del proletariado. Jamás intentó Tillich comprometer en él a la Iglesia como institución, sino más bien consideraba el movimiento como un asunto de cristianos individuales, «grupos voluntarios» dispuestos a aplicar los principios de justicia y de amor proclamados por la Iglesia. En 1922 escribía: «Por el presente, el Socialismo Religioso no debe convertirse ni en un movimiento político de Iglesia ni en partido político de estado, si no quiere perder su poder ilimitado de someter a juicio bien sea a las Iglesias bien sea a los partidos»³⁸.

Embargado de un fuerte carácter profético, el Socialismo Religioso intentaba transformar la sociedad en una sociedad teónoma en donde las formas históricas culturales, económicas y sociales estuviesen impregnadas de un contenido religioso trascendente. Intentaba superar la concepción laicista del

35. *On the Boundary*, 67.

36. Cfr. J.L. ADAMS, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York 1965, 277-289.

37. Los escritos de Tillich sobre el Socialismo religioso están contenidos en las GW II: *Christentum und Soziale Gestaltung*. Allí se encuentra también su famosa obra de 1933: *Die Sozialistische Entscheidung* (219-365). Otras aportaciones relativas al tema han sido recogidas en *Paul Tillich. Für und wider den Sozialismus*, Stuttgart 1969.

38. «Kairos», en *The Protestant Era*, 50-51.

socialismo secular, su humanismo cerrado y su utopía intrahistórica. No se cierra sobre los problemas económicos y sociales, sino que toma en serio al hombre en su conjunto y ofrece una nueva interpretación de la historia ³⁹.

a) *Fuentes de Socialismo religioso*

En la primavera de 1963 Tillich daba un curso en la Universidad de Chicago acerca de las corrientes de la teología protestante en los siglos XIX-XX. En una de las últimas clases, con poco tiempo por delante, afronta el tema del socialismo Religioso. A treinta años de distancia es interesante contemplar cómo resume lo que fue en un tiempo su gran ideal ⁴⁰.

Tillich piensa que las raíces del «Socialismo religioso» hay que buscarlas en el realismo bíblico que trasciende el luteranismo doctrinal y su aislamiento ante las realidades políticas y sociales. El realismo bíblico afirma la tesis de la presencia de Dios en el mundo y en la historia, superando el afán de encerrar el Espíritu dentro del marco de las Iglesias institucionalizadas. Dentro de esta línea estaba el pensamiento de hombres como Boehme, Schelling, Martín Kähler, su maestro, y especialmente los Blumhards (padre e hijo). Consecuencia de lo anterior es la afirmación de la realidad intrahistórica del Reino de Dios, aun manteniendo la imposibilidad de una plena realización en esta situación temporal. Trascendencia e inmanencia necesarias para salvaguardar el mensaje evangélico y para oponerse a toda concepción puramente secularista de la historia.

El Socialismo Religioso intenta recuperar la antigua tradición de los profetas que, en nombre de Dios, se sienten obligados a juzgar cualquier estamento humano. «El Socialismo Religioso intenta llevar la crítica a su último fundamento, tomando al Incondicionado como punto de partida de su crítica. Tal profetismo se dirigirá no solamente contra el socialismo laico (comunismo) sino también contra las mismas Iglesias, en cuanto que, como instituciones sociológicas que también son, llevan consigo las consecuencias del pecado y de la alienación. Se trata de tener como arma única: «el «sí» incondicionado al Incondicionado, independientemente de cuales puedan ser sus formas y sus símbolos» ⁴¹.

Las respuestas del Socialismo Religioso a la situación social de la época vienen resumidas por Tillich en el uso de tres palabras: *demoníaco*, *kairos* y *teonomía*. Lo «demoníaco» se usa para describir las estructuras de destrucción presentes en la historia ⁴²; el *kairos* es el tiempo oportuno en que lo Eter-

39. «Autobiographical Reflections», en *The Theology of P. Tillich*, New York 1952, 12-13; *On the Boundary*, 77; *The Protestant Era*, xiii-xiv.

40. *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, New York 1972, 530-535.

41. *The Protestant Era*, 50.

42. GW. II, 146.

no se hace presente en la historia superando las fuerzas de destrucción negativas (el pecado) presentes en una estructura injusta; la *teonomía* supera el estado de heteronomía y de autonomía creando un verdadero humanismo cristiano con caracteres de auténtica profundidad⁴³.

Precisando la esencia del Socialismo Religioso tillichiano podríamos decir: 1) El Socialismo Religioso es un movimiento o fuerza espiritual, cercano al significado religioso del Calvinismo y a la teología social de las sectas; 2) El Socialismo Religioso se interesa por la vida humana total, diferenciándose esencialmente del marxismo científico; 3) La aportación más notoria, según Tillich, del Socialismo Religioso a la teología protestante es el haber creado una interpretación religiosa de la historia basada en los tres conceptos indicados anteriormente; 4) El Socialismo Religioso intentó servir a la Iglesia, forzándola a tomar postura en contra del «capitalismo y del Nacional-Socialismo en cuanto poderes destructores que divinizan sus más altos valores»⁴⁴.

b) *Socialismo Religioso y marxismo*

Se ha criticado con frecuencia a Tillich y a sus compañeros del Socialismo Religioso a causa de su excesiva tendencia marxista en estos años. Lo dicho hasta ahora demuestra lo contrario. Lo que sí es cierto es que el grupo de Tillich analizó a fondo el marxismo de Marx en comparación con el profetismo cristiano. La analogía más honda que encuentran con la teoría de Marx se refiere a la interpretación de la historia.

«Tanto el profetismo como el marxismo consideran la lucha entre las fuerzas buenas y malas como el contenido principal de la historia, describiendo sobre todo las fuerzas negativas como las fuerzas de la injusticia y previendo la victoria final de la justicia. Esta interpretación crea en ambos casos una atmósfera escatológica /.../ Tanto el profetismo como el marxismo atacan el orden existente en la sociedad y el pietismo personal como expresiones de un mal universal en un período determinado /.../ Tanto el profetismo como el marxismo creen que la transición del estado actual de la historia a un estado de cumplimiento ocurrirá en una catástrofe o en una serie de acontecimientos catastróficos, al final de los cuales tendrá lugar la llegada de un reino de paz y justicia /.../ Libertad y destino histórico no son contradictorios para el pensamiento profético y marxista: ambos niegan la necesidad mecanicista»⁴⁵.

Estos puntos de coincidencia entre la postura profética cristiana y el marxismo teórico vienen acompañados por una fuerte crítica teológica del Socialismo Religioso contra el marxismo. En *Marxism and christian Socialism* (1942) los principales puntos de crítica son los siguientes:

43. GW II, 173; *A History of Christian Thought*, 534.

44. *The Protestant Era*, xiv-xvi.

45. «Marxism and Christian Socialism», en *Christianity and Society*, 7 (1942) 13-18. Este trabajo fue incluido después en la primera edición de *The Protestant Era*, Chicago 1948.

1.º) La trascendencia marxista se queda en el tiempo y en el espacio, en la política y en la historia, mientras que la trascendencia cristiana habla de lo eterno y de la culminación de la historia en una trascendencia absoluta, invisible y eterna. La historia para el cristianismo encuentra su cumplimiento más allá de la historia y no en el interior de ella.

2.º) La utopía, en su versión marxista, viene criticada duramente por el Socialismo Religioso. Aunque Marx luchó contra el llamado «socialismo utópico», él mismo fue víctima de la utopía. El Socialismo Religioso entiende que las fuerzas de la injusticia, del orgullo y de la voluntad de poder jamás serán totalmente exterminadas de la esfera histórica, aunque puedan ser vencidos en un momento de la historia algunos representantes de estas fuerzas. La utopía marxista jamás se realizará, ya que el reino de la justicia y de la paz no se consigue por un continuado proceso y por la lucha de las masas proletarias. El Reino de Dios es escatológico, en sentido trascendente, ya que se identifica con la Vida Eterna.

3.º) El Socialismo Religioso da importancia a la transformación de la vida personal, como componente esencial del mensaje evangélico, cosa olvidada en el marxismo. La antropología protestante mantiene firme la afirmación de que la situación «corrompida» del hombre tiene raíces más profundas que las estructuras políticas y económicas. La nueva humanidad solamente se puede alcanzar mediante la presencia de lo divino en el hombre, y esto es obra de la gracia, don de Dios.

II. LA IGLESIA: COMUNIDAD ESPIRITUAL DEL NUEVO SER EN CRISTO

Los temas hasta ahora expuestos nos han abierto camino para una comprensión de la Eclesiología de Tillich. Sin tener presente toda la dinámica del espíritu de los capítulos anteriores, nos expondríamos a seguir repitiendo unos términos sin profundizar en su verdadero significado. Con las precisiones hechas en las páginas anteriores, el entrar en el misterio de la Iglesia nos resultará ya más fácil.

Otra advertencia preliminar para nuestro trabajo es el método a seguir. La exposición tillichiana parece invitar, de momento, a un estudio aislado de la Comunidad Espiritual, pasando después a aplicar el contenido de esta Comunidad a la Iglesia. Nosotros hemos juzgado más clarificador y sistemático el proceder de manera conjunta. Comenzamos hablando de la Iglesia: grupo histórico fundamentado en Cristo; y desde ahí analizaremos sus componentes: lo teológico y lo sociológico. Exige un esfuerzo especial, pero creemos merece la pena.

Resumimos. La presencia del Espíritu Divino en el hombre recibe el nombre de Presencia Espiritual. Cuando esta Presencia Espiritual toma cuerpo en grupos humanos —religiosos o seculares— forma la Comunidad Espiritual, que viene a ser el resultado de la presencia del Espíritu en los grupos históricos. El Cristianismo confiesa que el Espíritu Divino se ha manifestado de manera no-ambigua en Jesús como el Cristo, venciendo plenamente las ambigüedades de la vida, haciendo de él el Nuevo Ser, la Nueva Creación. Este Nuevo Ser es el criterio para juzgar a todos los demás grupos religiosos o seculares, expuestos a la ambigüedad, ya que carecen de este criterio universal concretizado en una persona, Jesús como el Cristo. Cuando un grupo histórico se encuentra fundamentado en la confesión y en la aceptación de Jesús como el Cristo, en un acto de fe, tal grupo histórico recibe el nombre de *Iglesia, Comunidad Espiritual manifiesta*.

1. *El doble aspecto de la Iglesia*

«La Iglesia universal, así como las iglesias particulares incluidas en ella, es considerada bajo un doble aspecto: como 'cuerpo de Cristo' por una parte —una realidad Espiritual—, y por otra como un grupo social de individuos cristianos»¹.

A esa Realidad Espiritual —Cuerpo de Cristo— presente en el grupo sociológico que confiesa a Jesús como el Cristo se le llama Comunidad Espiritual. El término 'Comunidad Espiritual' tiene unas resonancias bíblicas en su

1. ST III, 163.

profundo significado. Es la traducción de ese conjunto de expresiones del Nuevo Testamento que denotan la Nueva Creación llegada con Cristo:

«En el lenguaje del Nuevo Testamento, la manifestación de la Comunidad Espiritual en la iglesia Cristiana aparece descrita del siguiente modo: la iglesia en el Nuevo Testamento Griego es *ecclesia*, la asamblea de aquellos que son llamados de todas las naciones por los *apostoloi*, los mensajeros de Cristo, a la congregación de los *eleutheroi*, aquellos que han llegado a ser ciudadanos libres del «Reino de los Cielos»².

No conviene exagerar con exceso la distinción entre Comunidad Espiritual e Iglesia. Siendo fieles a la terminología de Tillich, al menos en la *Systematic Theology*, hay que afirmar que la palabra «Iglesia» lleva consigo tanto la realidad Espiritual — que llamamos Comunidad Espiritual —, como el aspecto sociológico de todo grupo humano. Es más, no puede darse Iglesia alguna sin que este doble aspecto esté presente. Es cierto que la expresión Comunidad Espiritual apunta exclusivamente al aspecto Espiritual, como claramente lo afirma Tillich: «La expresión 'Comunidad Espiritual' ha sido usada para caracterizar perspicazmente en el concepto de iglesia aquel elemento llamado 'Cuerpo de Cristo' en el Nuevo Testamento, y que en la Reforma es llamado 'iglesia invisible' o Espiritual»³.

Pero esta distinción no apunta a una doble Iglesia. Tillich se esfuerza en demostrar cómo la tradición teológica ha sido un tanto ligera al juzgar el lenguaje de la Reforma, como si ésta hubiera pretendido establecer o distinguir dos iglesias realmente distintas. Comprendemos que el lenguaje en este terreno no siempre resulta fácil y que hay que resignarse a repetir para clarificar. Hablando de la terminología de la Reforma acerca de la Iglesia visible y de la Iglesia invisible, hace notar cómo cualquier intento de nueva formulación puede llevar a equívocos y confusiones. La misma confusión que se produjo con el visible-invisible de la Reforma, se puede producir ahora con la Comunidad Espiritual-iglesia. Al igual que entonces se pensó en una Iglesia al lado de la otra, así puede pasar ahora. Pero si sucede esto, hay que suponer que ninguna de las dos formulaciones se ha entendido:

«La iglesia invisible (se refiere a la terminología de la Reforma) es la esencia Espiritual de la iglesia visible; como toda cosa espiritual, está oculta, pero determina la naturaleza de la iglesia visible. Del mismo modo, la Comunidad Espiritual no existe como una entidad al lado de las iglesias, sino que es su esencia Espiritual, efectiva en ellas a través de su poder, su estructura, y su lucha contra sus ambigüedades»⁴.

De manera que no se puede hablar de dos iglesias, ni en la Reforma ni en

2. ST III, 162.

3. ST III, 162.

4. ST III, 163; *Theology of Culture*, New York 1959, 62.

Tillich. «Existe una 'Iglesia', una 'asamblea de Dios' (o de Cristo) en cualquier villa en donde el mensaje de Jesús como el Cristo ha tenido éxito y ha llegado a formar una comunión o *koinonía* cristiana». La Comunidad Espiritual es la fuerza interior, el componente espiritual el *telos* interno de cualquier Iglesia. Si falta esto, la iglesia como Comunidad Espiritual del Nuevo Ser ha dejado de existir, ya que se ha privado de su «fundamental cristiano».

El otro aspecto de la Iglesia es el «grupo sociológico», aunque tenga una forma religiosa. En cuanto grupo humano está expuesto a las ambigüedades propias de la existencia de cualquier grupo histórico. La fuerza de la Comunidad Espiritual es la que actúa para superar esas ambigüedades, pero solamente lo consigue de manera fragmentaria, ya que vive en el tiempo y en el espacio. De esta forma se entiende que la Iglesia, como tal, está expuesta a vivir según el dinamismo de los grupos sociológicos y pueden aparecer en ella: el afán de poder, la política como medro, la demonización, el ascenso de élites, el autoritarismo etc. Ambigüedades todas que pueden convertirse en pecados. De ahí la necesidad de confesar también una «Iglesia pecadora».

Tanto la Iglesia universal como las iglesias particulares tienen este doble aspecto: a) *teológico*. Comunidad Espiritual, realidad Espiritual abierta solamente a los ojos de la fe; y b) *sociológico*; grupos de personas históricamente conjuntadas que confiesan a Jesús como el Cristo. El peligro a evitar es también doble: no se puede concebir a la Iglesia como una idea platónica de conjunto de santos celestiales, jerarquías celestes que tienen en la tierra unos representantes que serían las jerarquías eclesiásticas o los sacramentos; así como tampoco se puede concebir a la Iglesia como un mero grupo humano sin trascendencia alguna.

2. La paradoja de la Iglesia

Se trata de acentuar lo expuesto anteriormente, pero dándole una orientación de unidad y sentido único. Por paradoja de la Iglesia entiende Tillich el hecho de que la Iglesia participe a la vez de ese doble elemento: la no ambigüedad de la Comunidad Espiritual y la ambigüedad de la vida y de la religión.

«La paradoja de las iglesias es el hecho por el que ellas participan, por una parte en las ambigüedades de la vida en general y de la vida religiosa en particular, y por otra parte participan en la vida no-ambigua de la Comunidad Espiritual»⁵.

5. ST III, 165. Hablando de la relación de las iglesias al Reino de Dios clarifica esta idea: «The churches which represent the Kingdom of God in its fight against the forces of profanization and demonization are themselves subject to the ambiguities of religion and are open to profanization and demonization. How, then, can that which is itself demonized represent the fight the demonic and that which is profanized represent the fight against the profane? The answer was given in the chapter of the paradox of the churches: they are profane and sublime, demonic and divine, in a paradoxical unity» (ST III, 377).

Una demostración patente de esta paradoja de las Iglesias es la crítica profética de las Iglesias por las mismas Iglesias. Dentro de cada Iglesia existe esa constante de renovación sobre la misma Iglesia en algún aspecto concreto. La Iglesia tiene el criterio último al cual adaptarse, Jesús como el Cristo, y en este trabajo continuo de responder al mensaje se ve obligada a criticarse a sí misma, a echar fuera de sí cada día los elementos de pecado y de destrucción que en ella anidan. Esto es la paradoja de la Iglesia, que tiene su relación con el carácter dialéctico y escatológico de la misma. Las consecuencias de esta visión podrían ser las siguientes:

1) Necesidad de tener siempre presentes estos dos aspectos cuando se hable o se juzgue a la Iglesia;

2) Necesidad de reafirmar que se trata de una sola y única Iglesia en el tiempo y en el espacio;

3) Necesidad de no abusar de estos elementos distintivos. El abuso puede llegar, como lo vemos por la historia, a sugerir la idea de dos Iglesias distintas, dando origen a movimientos de tipo espiritualista que devalúan la sacramentalidad eclesial, o bien a movimientos liberales que ignoran el aspecto espiritual de la Iglesia⁶. Este doble peligro viene localizado por Tillich en *Theology of Culture*, hablando de una teología y de una Iglesia europea empeñada solamente «en fundamentar a la perfección la Iglesia, haciendo aparecer a ésta ante todo como una institución para la salvación de las almas»; así como en el cristianismo americano «la Iglesia es una fuerza social entre otras, que trata de sobresalir sobre las demás por su atractivo»⁷.

4) Necesidad de que las Iglesias sean conscientes de su aspecto sociológico y de que «lo absoluto no puede encerrarse en ninguna de las realidades que pertenecen al campo de las preocupaciones provisorias. De ahí que si la institución religiosa se constituye en fin de sí misma, perdiendo de vista su significado de instrumentalidad de lo sagrado, entonces se idolatra»⁸. Tales realidades provisorias vienen enumeradas por Tillich: aparición y caídas de élites, luchas por el poder y las armas destructivas usadas para ese fin, conflicto entre libertad y organización, exoterismo aristocrático en contraste con el exoterismo democrático... todos ellos son elementos destructores que confieren a la vida su carácter de ambigüedad⁹. Cuando este aspecto es considerado de manera exclusiva, la historia de la Iglesia aparece distorsionada. Los enemigos acentuarán su carácter polémico y sus puntos negativos, mientras que los apologetas se centrarán solamente en los servicios que la institución eclesial ha prestado a la humanidad. Ambas posturas nos llevan al error y se presentan como incapaces de hablar acerca de la iglesia.

6. ST III, 165-166; ST III, 245.

7. *Theology of Culture*, 168.

8. F. CHAPEY, Introducción a la edición francesa de *Dynamique de la foi*, Paris 1968, 14.

9. ST III, 165.

5) Necesidad de que las Iglesias mantengan con firmeza su dimensión espiritual, aunque sin olvidar el aspecto humano. Tillich critica duramente a la Iglesia de Roma por su afán desmedido en la historia de haber pretendido identificar la realidad Espiritual con la vida del grupo, haciendo casi imposible cualquier posibilidad de crítica, ya que atacar a la Iglesia significaba atacar al Espíritu¹⁰. No obstante, la Iglesia tiene en sí el criterio último para juzgar la historia y para juzgarse a sí misma. De ahí que la historia de la Iglesia no puede ser identificada, sin más, con cualquier otra historia profana:

«La historia de la iglesia tiene una cualidad que no tiene ninguna otra historia: en todos sus períodos y en todas sus expresiones hace referencia a la manifestación central del Reino de Dios en la historia, ya que tiene en sí el criterio fundamental: el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo»¹¹.

3. *La Iglesia: Comunidad Espiritual en Cristo*

La creatividad del Espíritu en la humanidad se manifiesta en tres estamentos: en la humanidad como un todo, que es la preparación a la manifestación final (*Comunidad Espiritual latente*); en Jesús como el Cristo, Nuevo Ser (*revelación central*); y en la Comunidad Espiritual que nace bajo el impacto del Nuevo Ser (*Comunidad Espiritual manifiesta, iglesia*)¹². Esta triple creatividad divina responde en Tillich a la naturaleza de la revelación que incluye: una revelación *preparatoria* (antes del encuentro con Cristo); revelación *final* en Cristo; y revelación *receptora* (grupos religiosos que aceptan a Cristo).

Según esto, la definición más precisa de la Iglesia dada por Tillich es la siguiente: «La Comunidad Espiritual es la Comunidad del Nuevo Ser. Es creada por el Espíritu Divino como se manifiesta en el Nuevo Ser en Jesús el Cristo»¹³.

Ningún grupo religioso puede llamarse cristiano si no está fundado en el reconocimiento de Jesús como el Cristo. En la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo» encuentra Tillich los dos elementos fundamentales para la existencia de una iglesia: proclamar la realidad histórica de Jesús de Nazaret y proclamar su aceptación como el Cristo. Con relación a Cristo, su fundamento, la Iglesia debe ser:

a) *Una Iglesia que reconozca en la realidad histórica de Jesús de Nazaret, como el Cristo, su fundamento. Un postulado necesario de la fe es el reconocimiento de la realidad objetiva de Jesús como el Cristo:*

10. ST III, 187; ST III, 166-167.

11. ST III, 409. Unas reflexiones sobre este carácter dialéctico de la iglesia pueden encontrarse en E. SCABINI, *Il pensiero de Paul Tillich*, Milano 1967, 195-222.

12. ST III, 149.

13. «The Spiritual Community is the community of the New Being. It is created by the divine Spirit as manifest in the New Being in Jesus as the Christ» (ST III, 155).

«La realidad objetiva del Nuevo Ser precede la participación subjetiva en él»¹⁴.

Aunque es cierto que Tillich no da demasiada importancia para la fe a la investigación sobre el Jesús histórico, sin embargo afirma tajantemente que la realidad de Jesús como el Cristo es un hecho histórico. El que diga que esta afirmación solamente puede ser hecha desde el ángulo de la fe, no lleva consigo el que niegue la realidad objetiva que se dio en ese personaje. La fe cristiana se lo asegura: «La fe no puede ni siquiera garantizar el nombre de 'Jesús' respecto a aquel que fue el Cristo; pero la fe garantiza la transformación fáctica de la realidad en esa vida personal que expresa el Nuevo Testamento en su descripción de Jesús como el Cristo»¹⁵. Jesús de Nazaret antes de ser aceptado por la Comunidad como el Cristo contiene en sí la cualidad del Nuevo Ser que supera el abismo de la alienación existencial. Es éste uno de los pasajes en que se ve claramente que el símbolo participa de la realidad. El Cristo es una realidad histórica de por sí, antes de ser aceptado como tal por Pedro y por la comunidad. Cuando Tillich dice que «Cristo no es Cristo sin los que le reciben como el Cristo»¹⁶, está haciendo alusión a la diferencia existente entre el personaje histórico Jesús de Nazaret y el Cristo. Está diciendo que el reconocimiento de Jesús como el Cristo no es ni puede ser obra de la investigación histórica empírica, ya que el Cristo es una dimensión de fe, que desborda el conocimiento histórico. Es la fe la que garantiza y afirma la realidad del personaje llamado el Cristo y su realidad objetiva. La fe cristiana de Tillich tiene este contenido como necesario.

b) *Una Iglesia que acepte a Jesús de Nazaret como el Cristo*

Hasta la confesión de Pedro en Cesarea, nadie había aceptado a Jesús como el Cristo. Fue necesario la irrupción del Espíritu en Pedro para hacer esta confesión. No es la carne ni la sangre (la historia) la que puede garantizar esta aceptación, sino solamente el don de Dios, la fe. De ahí que Tillich evite siempre el nombre de Jesucristo, fundándose en la distinción entre el personaje Jesús de Nazaret y el título mesiánico de Cristo. Esta situación perdura a través de la historia; ya que multitud de hombres sabios, investigadores, reformadores sociales, y hasta revolucionarios incrédulos reconocen y admiten la existencia del personaje histórico llamado Jesús de Nazaret, pero a la vez niegan en él este título mesiánico de Cristo, Nuevo Ser. Es necesario esta recepción (*receiving side*):

«La recepción por la fe de Jesús *como* el Cristo exige ser subrayada con vigor. Sin esta recepción, Cristo no hubiese sido el Cristo, es decir, la manifes-

14. ST II, 121.

15. ST II, 107.

16. «As the Christ is no the Christ without those who receive him as the Christ, so the Spiritual Community is not Spiritual unless it is founded on the New Being as it has appeared in the

tación del Nuevo Ser en el tiempo y en el espacio. Si Jesús no hubiese sido el Cristo para sus discípulos y, a través de ellos, para todas generaciones posteriores, hoy recordaríamos quizás al hombre que se llamó Jesús de Nazaret como una personalidad importante desde el punto de vista histórico y religioso»¹⁷.

Conviene aclarar, pues, que la experiencia receptora de Jesús como el Cristo no es fundamento del contenido de fe, sino un instrumento a través del cual la realidad objetiva es existencialmente recibida¹⁸.

c) *Una Iglesia que, en acto de fe*, reciba a Jesús como el Cristo. La unión de la afirmación histórica explicada y su recepción por la comunidad en un acto de fe constituyen la unidad básica del acontecimiento cristiano. De ahí que Cristo y la Iglesia sean necesariamente interdependientes. No hay Iglesia sin Cristo, y tampoco hay — podemos decir — Cristo para el hombre de hoy sin Iglesia. El simbolismo bíblico ha hablado de Cristo como Cabeza de la Iglesia, y de ésta como Cuerpo de Cristo. Lo que enseña el pasaje de Cesarea es la presencia del Espíritu de Dios en Pedro que le lleva a proclamar y a aceptar a Cristo. La recepción de Cristo como un acto de fe es básico en la eclesiología tillichiana. De una forma u otra, cualquier hombre que proclame a Cristo lo hace bajo el impulso de la gracia:

«Fue el Espíritu el que poseyendo a Pedro le hace capaz de reconocer al Espíritu en Jesús que lo hace el Cristo. Este reconocimiento es la base de la Comunidad Espiritual contra la cual los poderes demoníacos no tienen fuerza /.../ De ahí que podamos decir: como el Cristo no es el Cristo sin aquellos que lo reciben como Cristo, así también la Comunidad Espiritual no es Comunidad Espiritual si no está fundamentada en el Nuevo Ser como apareció en el Cristo»¹⁹.

Así, pues, la Iglesia como Comunidad Espiritual, es la Comunidad Espiritual del Nuevo Ser, en cuanto que los hombres que forman parte activa de esa Comunidad han sido poseídos por el impacto del Espíritu que les ha llevado a confesar y a recibir a Jesús como el Cristo. La Iglesia, dirá Tillich, es:

«un grupo de personas que expresan una Realidad Nueva que las ha captado. La Iglesia no significa en realidad otra cosa más que eso. La Iglesia es el lugar donde el poder de la Nueva Realidad que es Cristo, que ha sido preparada en toda la historia, especialmente en la historia del Antiguo Testamento, obra en nosotros y se continúa en nosotros»²⁰.

Christ» (ST III, 150). La comprensión de la frase requiere el contexto. El no haberse dado cuenta de esto, es lo que le plantea un problema a Ambruster, Cfr. *El pensamiento de Paul Tillich*, Santander 1968, 185.

17. ST II, 99.

18. Cfr. D. H. KELSEY, *The Fabric of Paul Tillich's Theology*, London 1967 33 ss.

19. ST III, 150.

20. *Theology of Culture*, 212.

4. *La Iglesia como misterio: La experiencia de Pentecostés*

De lo dicho hasta ahora, bien podemos concluir que la Iglesia, como Comunidad espiritual, es un misterio, es algo a lo que solamente se puede llegar por la fe. La aparición de la Nueva criatura en el hombre es obra de Dios:

«La Iglesia es el lugar en donde el Nuevo Ser es real, donde nosotros podemos ir para introducir el Nuevo Ser en la realidad. Ella es la continuación del Nuevo Ser, aunque su organización nos parezca que traiciona siempre el Nuevo Ser. El Nuevo Ser que ella encierra es el Ser divino. Pero este Ser divino no es un ser entre los demás seres. Él es la Eternidad que conquista la temporalidad. Es la gracia que conquista el pecado, es la realidad última que conquista la duda»²¹.

La narración de Pentecostés le ofrece a Tillich la posibilidad de precisar la relación de la Comunidad Espiritual con el Nuevo Ser. Cree poder encontrar en ella los siguientes elementos:

1) El *éxtasis*, como experiencia interior que trasciende la realidad sujeto-objeto de la persona, según hemos visto. Sin esta experiencia de «éxtasis» no se da nueva personalidad Espiritual.

2) La *fe*, tal como viene sentida y vivida por el grupo de los discípulos cuando les amenazaba la duda sobre el maestro; esta experiencia de fe, tanto aquí como en las apariciones del Resucitado, es la que forma la primitiva Comunidad cristiana, superando toda duda.

3) El *amor* que surge pronto entre ellos y que se expresa en el mutuo servicio, en particular hacia los más necesitados, y que incluye a extranjeros que se unen a la Comunidad Espiritual.

4) La *unidad* de individuos de diferentes nacionalidades y condiciones sociales, tal como aparece en la celebración sacramental de la Eucaristía como punto central.

5) La *universalidad* manifestada en el carácter misionero de aquellos que fueron poseídos por el Espíritu²².

Esa es la primera comunidad cristiana: «un grupo de hombres que expresan una Nueva realidad por la que han sido poseídos»²³ y que viven la nueva dimensión de fe, amor, unidad y universalidad. La Iglesia como Comunidad Espiritual no será ni religión organizada, ni autoridad jerárquica, ni organización social; esto será también necesario, pero como instrumento al servicio de lo esencial, tal y como veremos en la segunda parte de nuestro trabajo.

Una vez fundamentada la Comunidad Espiritual, tal como hemos tratado de explicar, Tillich no tiene el menor reparo en hacer uso de las imágenes y de los simbolismos bíblicos que encuentra en la teología del Nuevo Testamento: «La Iglesia como «cuerpo de Cristo»; Cristo como «cabeza de la Iglesia»; las

21. *Theology of Culture*, 213.

22. Cfr. ST. III, 150-152.

23. *Theology of Culture*, 212.

imágenes del «esposo» y de la «esposa»; Cristo como «Señor de la Iglesia». «Todo este conjunto de imágenes apuntan al hecho a que nos hemos referido ya: que el espíritu divino es el Espíritu de Jesús como el Cristo, y que el Cristo es el criterio al que hay que someter toda demanda Espiritual»²⁴.

5. *La Comunidad Espiritual latente*

La expresión «Comunidad Espiritual latente» es casi de uso exclusivo de la *Systematic Theology*. En *Kirche und humanistische Gesellschaft* (1931), Tillich habla de Iglesia latente, entendiendo por tal aquellos grupos humanistas cristianos que, viviendo al margen de la Iglesia organizada, manifestaban en su existencia los signos del Nuevo Ser. Se trata de grupos juveniles, culturales, artísticos y políticos nacidos dentro de una sociedad sociológicamente cristiana. La misma expresión de «Iglesia latente» sigue usando en otros escritos como *Theology of Culture* (1959) y en diversos artículos de *The Protestant Era* (1948).

En la *Systematic Theology* aparece la expresión de «Comunidad Espiritual», con el fin de evitar equívocos y de reservar solamente la palabra «Iglesia» para los grupos que reciben expresamente la revelación del Nuevo Ser tal como aparece en Jesús el Cristo. Por otra parte, en este tiempo Tillich ha reflexionado con más detenimiento sobre el sentido de «revelación universal» y de la presencia del Espíritu en los diversos grupos religiosos (o no religiosos) aparecidos en la historia. Sin embargo, él mismo confiesa que fue la presencia latente del Nuevo Ser en ese humanismo cristiano el que le llevó a ampliar su campo de visión, y el que le llevó a admitir el poder de la Presencia Espiritual en la historia de la religión y de la cultura²⁶. De ahí que abandone la expresión de «Iglesia latente» y comience a hablar de «Comunidad Espiritual latente». El nuevo vocabulario del tercer volumen de la *Systematic Theology* es claro: Comunidad Espiritual latente para aquellos grupos religiosos en los que se ha hecho presente el Espíritu antes del encuentro con Jesús como el Cristo; y Comunidad Espiritual manifiesta para aquellos grupos religiosos que tienen su fundamentación en la recepción histórica de Jesús como el Cristo.

24. ST III, 152.

25. ST III, 153: «The concrete occasion for the distinction between the latent and the manifest church comes with the encounter of groups outside the organized churches who show the power of the New Being in an impressive way. There are youth alliances, friendship groups, educational, artistic, and political movements, and, even more obviously, individuals without any visible relation to each other in whom the Spiritual Presence's impact is felt, although they are indifferent or hostile to all overt expressions of religion. They do not belong to a church, but they are not excused from the Spiritual Community».

26. «It was the latency of the Spiritual Community under the veil of Christian Humanism which led to the concept of *latency*, but the concept proved to possess a wider relevance. It could be applied to the whole history of religion (which is in most cases identical with the history of culture)» ST III, 154.

a) *Comunidad Espiritual latente y Nuevo Ser*. Lo que constituye a un grupo religioso en Comunidad Espiritual viene determinado por su relación al Nuevo Ser en Cristo, aunque esta relación aparezca en ocasiones de forma oculta. La teología de la Comunidad Espiritual tiene su punto de partida en Cristo, revelación central y universal, el *kairos* que juzga los demás *kairoi*. Pero dado que Dios nunca ha dejado solo al hombre y que en la historia siempre han existido momentos determinados de irrupción del Espíritu que crea la Comunidad Espiritual, hay que admitir la continua presencia del Nuevo Ser en la historia ²⁷.

Esta irrupción del Espíritu no se puede identificar con la revelación llamada general o con una revelación natural, de la cual habla la teología natural, sino que se trata de la acción concreta y determinada del Espíritu en un grupo humano, se trata del impacto del Espíritu en un grupo ²⁸. De esta forma, la Comunidad Espiritual, aun la latente, puede definirse como «la vida no ambigua creada por la Presencia Espiritual» ²⁹. Tal comunidad Espiritual latente tiene, pues, una relación dialéctica al Nuevo Ser en Jesús como el Cristo, así como también a la Comunidad Espiritual manifiesta, de la cual es su preparación anticipada.

b) *Comunidad Espiritual latente y vida no-ambigua*. En cuanto obra de la Presencia Espiritual, la Comunidad Espiritual latente participa de la unión trascendente de la vida no-ambigua, superando el abismo sujeto-objeto, que es el símbolo más claro de la alienación humana. Esta superación es fragmentaria, ya que se realiza en los límites de la historia. El término «latente» no indica mera potencialidad, como si cualquier grupo histórico pudiera ser denominado Comunidad Espiritual en todo momento; sino que se requiere una actualización positiva, fruto del Espíritu, que comporta fe y amor, trabajo por la justicia, preocupación última por el sentido de la existencia. Cuando esas re-

27. «The Spiritual Community is determined by the appearance of Jesus as the Christ /.../ where there is the impact of the Spiritual Presence and therefore revelation (and salvation) there must also be the Spiritual Community» ST III, 152.

28. Conviene recordar el sentido que da Tillich a la palabra revelación. La revelación universal a la que alude aquí no puede confundirse con la «revelación general» que con frecuencia aparece en los manuales de teología. La revelación para Tillich siempre reviste el carácter de «acontecimiento». El Espíritu *actúa, irrumpe*, donde quiere y cuando quiere, pero siempre con este carácter de acontecimiento: «Revelation occurs or it does not occur; but it certainly does not occur 'generally'. It is not a structural element of reality. 'Universal', as distinguished from 'general', means (or can mean) a special event with an all-embracing claim». ST I, 138.

La revelación universal tampoco puede identificarse con la revelación natural, en el sentido de que aparece siempre y en todo lugar: «The third misunderstanding of the term 'universal' is the assumption that revelation is occurring always and everywhere. Nothing like this can be said in view of the marks of revelation and its existential character. But it is equally impossible to exclude the universal possibility of revelation. This also would deny its existential character, and, even more, it would make the final revelation impossible» ST I, 139.

29. «The unambiguous life created by the divine Presence» ST III, 150.

velaciones del Espíritu presente en algún grupo reflejan las cualidades del Nuevo Ser, aunque no sea de manera plena, merece denominarse Comunidad Espiritual latente:

«Hay una Comunidad Espiritual latente en la asamblea del pueblo de Israel, en las escuelas de los profetas, en la comunidad del templo, en las sinagogas de Palestina y de la Diáspora, y en las sinagogas medievales y modernas. Hay una Comunidad Espiritual latente en las comunidades religiosas islámicas, en los movimientos místicos y en las mezquitas y escuelas teológicas del Islam. Hay una Comunidad Espiritual en las comunidades que adoran los grandes dioses mitológicos, en los grupos espirituales exotéricos, en los cultos místéricos del mundo antiguo y en las comunidades semicientíficas y semirituales de las escuelas filosóficas griegas. Hay una Comunidad Espiritual latente en el misticismo clásico del Asia y de Europa y en los grupos monásticos y semi-monásticos que han tenido origen en las religiones místicas. El impacto de la Presencia Espiritual, y por tanto de la Comunidad Espiritual, se deja sentir en todos estos grupos y en muchos otros. Hay en ellos elementos de fe en cuanto están poseídos de una preocupación última; y hay elementos de amor en cuanto han sido conquistados por la reunión trascendente de aquello que estaba separado»³⁰.

El poder del Espíritu presente en tales grupos puede ejercer una función profética de crítica sobre las mismas Iglesias organizadas; dándose la posibilidad de que esa función crítica sobre las Iglesias provenga de grupos que se presentan como antirreligiosos. La crítica profética de los grupos humanistas a la Iglesia luterana de la primera postguerra deja bien en claro que tales grupos eran portadores de algunos elementos de la Comunidad Espiritual; ya que clamaban por el fin del sometimiento de la Iglesia al estado y porque las Iglesias diesen más importancia a los problemas del proletariado y de la justicia³¹.

c) *Deficiencias*. Los grupos religiosos o seculares en los que se hace presente la Comunidad Espiritual latente están expuestos a una serie de notables deficiencias, en virtud de que no poseen el criterio último de toda Presencia Espiritual, que es el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo³². Están expuestos a las fuerzas de la demonización, en cuanto tienden siempre a conferir un valor absoluto-idolátrico a los signos y ritos existentes dentro de ellos, y no tener el criterio de la Cruz de Cristo que impone la obligación de no dar carácter divino a creatura alguna; están expuestos a las fuerzas del secularismo, en cuanto tienden de alguna manera a perder de vista lo trascendente o a

30. ST III, 154.

31. Cfr. ST III, 155; *Theology of Culture*, 36-39. *The Protestant Era*, 161; Ib. 185.

32. «If the appearance of the Christ is the central manifestation of the divine Spirit, the Spiritual Community's appearance in the period of preparation must differ from its appearance in the period of reception» ST III, 152.

identificarlo con la experiencia. Tales grupos están asimismo incapacitados para una radical auto-negación y auto-transformación, tal como se hace presente en la Cruz de Cristo; tales grupos carecen de fuerza organizativa para defenderse de los ataques del paganismo moderno ³³.

33. *On the Boundary*, 64; ST III, 154; C. AMBRUSTER, *El Pensamiento de Paul Tillich*, Santander 1968, 215-216.

III. LA IGLESIA: COMO COMUNIDAD ESPIRITUAL DE FE

No entra dentro de nuestro propósito el hacer un análisis de la fe en el pensamiento de Paul Tillich. Nos centraremos solamente en aquellos puntos que nos sirvan de base en torno a la Iglesia como Comunidad Espiritual de fe ¹. Dada la importancia del tema de la fe, clave esencial de toda la comprensión cristiana del hombre, del mundo y de Dios, el mismo Tillich ha dedicado muchas páginas al tema ². En la introducción a *Dynamics of Faith* confiesa que la finalidad de ese trabajo es «reinterpretar la palabra (fe) y remover las connotaciones que producen confusión y distorsión, algunas de las cuales han sido herencia de siglos» ³. Dejemos bien claro una cosa desde el principio: la importancia del fenómeno de la fe para Tillich. Sin fe, sin la experiencia de esa nueva Realidad en que se supera la separación de los elementos esenciales y existenciales del ser, no hay posibilidad alguna de entrar en el mundo del cristianismo. Se trata, como en otras ocasiones, de buscar la unión de estos elementos mediante una vida no-ambigua, que conquiste la alienación existencial:

«La unión trascendente es la respuesta a la cuestión general implicada en todas las ambigüedades de la vida. Aparece en el espíritu humano como el movimiento extático, el cual desde un punto de vista es llamado «fe» y desde otro es llamado «amor». Estos dos estados manifiestan la unión trascendente que es creada por la Presencia Espiritual en el espíritu humano» ⁴.

Creemos sinceramente que para la comprensión de la fe tillichiana ayuda más el tener en cuenta la vivencia cristiana del autor y su empeño, repetido en ocasiones, de prestar una ayuda al hombre de hoy desde su punto de vista de teólogo, de hombre que reflexiona sobre los contenidos y la experiencia de la misma fe.

1. En la actualidad tenemos algunos trabajos sobre la problemática que la fe presenta en Tillich: Cfr. B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo*, Torino 1967, cap. III, 71-106, dedicado totalmente a la fe; en donde expone de manera sistemática la doctrina del teólogo de Harvard, analizando por separado la fe religiosa y la fe cristiana, R. SMITH, *Faith without Belief*, en «Paul Tillich in Catholic Thought», London 1965, 133-142, acentúa la comparación y relación entre el pensamiento tillichiano y la doctrina católica; D. KELSEY, *The Fabric of Paul Tillich's Theology*, New Haven-London 1967, que es un intento serio de ver en Tillich a un verdadero cristiano, tratando de fundamentar toda su teología en las grandes verdades de la revelación, tal como aparece en la Escritura, aunque con un lenguaje moderno; F. CHAPEY, Introducción a la edición francesa de *Dynamique de la foi*, Paris 1968, 7-16.

2. Merecen mención especial: *Dynamics of Faith*, *The Courage to be*, *The New Being*, y algunos artículos de *The Protestant Era*; así como las partes correspondientes de la *Systematic Theology* I, 71-159 y ST III, 129-134.

3. *The Dynamics of Faith*, New York 1958, ix.

4. ST III, 129.

La fe, al igual que la revelación, no se puede concebir sin una participación humana. De ahí el error en que incurren algunos comentaristas de Tillich cuando al ver afirmaciones de este estilo concluyen que la revelación, como la fe, no son otra cosa que realidades sacadas de la filosofía de la religión⁵. Pero Tillich distingue claramente entre acontecimiento revelador (*giving side*) y experiencia de la revelación (*receiving side*). Dentro de la fe cristiana este «*giving side*», esta realidad reveladora, no es otra que el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo. Es más, llega a dar el nombre de «miracle» a esta realidad reveladora. Es el elemento objetivo de la revelación, con realidad objetiva propia, aun antes del encuentro con el ser humano. La presencia de esta realidad objetiva en el espíritu es lo que constituye el elemento subjetivo de la revelación (*receiving side*), llamado también «éxtasis». En el caso de la revelación cristiana esto viene llamado «fe»; o si queremos, «fe» es el nombre de un acontecimiento complejo del cual el «éxtasis» es solamente un elemento⁶. La palabra revelación incluye tanto al «miracle» como al «éxtasis». El acontecimiento de la confesión de Pedro que hemos comentado nos da buena prueba de ello. Milagro y éxtasis son interdependientes en su expresión para los hombres. Lo importante para Tillich es que hubo alguien, tanto ayer como hoy, que en un momento determinado ha tenido la experiencia de que ese personaje Jesús de Nazaret es el Cristo; esa experiencia como acto de fe es pura gracia, puro don, ya que el hombre nunca podría superar la distancia infinita que le separa del Infinito, el viejo ser nunca podría alcanzar la realidad del Nuevo Ser.

«El acontecimiento sobre el que se basa el Cristianismo tiene dos aspectos: el hecho que es llamado 'Jesús de Nazaret' y la recepción de este hecho por aquellos que le recibieron como el Cristo»⁷.

«Jesús como el Cristo es a la vez un hecho histórico y un objeto de recepción por la fe. Sin afirmar ambas cosas no es posible decir la verdad acerca del acontecimiento en el que se fundamenta el Cristianismo. De haberse subrayado con la misma fuerza estos dos aspectos del «acontecimiento cristiano» se hubieran evitado numerosos errores teológicos»⁸.

La experiencia de ese acontecimiento, la fe como experiencia, solamente es el medio por el que llega a nosotros la revelación o la realidad revelada (*giving side*). Los símbolos religiosos expresarán el hecho de que ese acontecimiento revelador ha tenido lugar, expresarán ese acontecimiento extra-

5. «Es utópico pensar que se puede llegar a una fórmula que hable solamente de Dios sin incluir al hombre que la pronuncia, y por tanto la experiencia que la fundamenta. De ahí se sigue que el objeto de la teología no es jamás solamente Dios, sino juntamente Dios y el hombre; Dios en relación con el hombre y éste en tensión hacia Dios», Cfr. C. MOLARI, *La fede e il suo linguaggio*, Assisi 1972, 117.

6. Cfr. D. KELSEY, *The Fabric of Paul Tillich's Theology*, 22; Cfr. P. TILlich, *Reply to Interpretation and Criticism by Paul Tillich* en «The Theology of Paul Tillich», 338.

7. ST II, 97.

8. ST II, 98.

humano; a la vez los símbolos religiosos tienen también que expresar el lado subjetivo (*receiving side*), la experiencia religiosa de ese acontecimiento. La Iglesia, como grupo de hombres que confiesa a Jesús como el Cristo, nace de la unión de estos dos aspectos: revelación y experiencia, que algunas veces vienen llamados de manera conjunta «fe». La Iglesia es esencialmente una Comunidad de Fe.

1. *Clases de fe*

El concepto de fe necesita, para Tillich, una revisión casi total. «Ha estado y sigue estando expuesto a deformaciones, incomprensiones y definiciones arbitrarias», dado que generalmente la palabra «fe» ha llevado consigo el significado de creencia (*belief*) en afirmaciones que no son de por sí evidentes. Actualmente, tanto la teología católica como Tillich se afanan en dejar en claro que la fe debe presentarse en una panorámica mucho más existencial y personal, como la aceptación del amor de Dios que se revela en Cristo. Tillich dirá que la fe es «ante todo un estado de la persona total que implica una preocupación última»; «una pasión última», como la llama en alguna ocasión, haciendo alusión a la idea de Kierkegaard.

La fe no es, pues, una creencia en algo que no aparece evidente, tampoco es una simple opinión más o menos fundamentada, como se suele usar en el lenguaje vulgar, sino que «la fe consiste en estar poseído por aquello que nos importa de manera última»⁹. Y aquello que nos importa de manera última, aquello que constituye la preocupación última del hombre es la «unión trascendente de la vida no-ambigua». La expresión alemana es «*Was uns umbedingt angeht*»; y en inglés: *State of being ultimately concerned*.

a) *Consideración formal de la fe*. La fe formalmente considerada viene definida por Tillich como:

«Fe, definida de manera formal o general, es el estado de estar poseído por aquello a lo que aspira la auto-trascendencia, lo último en el ser y en significado. En una fórmula breve, se puede decir que la fe es el estado de estar poseído por una preocupación última»¹⁰.

Consecuencia de esta definición general de fe es que todo hombre puede estar en estado de fe, en cuanto de alguna manera se presenta el problema del sentido de la vida. Tal fe se encontraría en el corazón de todos los actos humanos en donde el sentido de la existencia viene implicado. Una primera aproximación al sentido de fe en Tillich nos llevaría a afirmar que esta «preocupación última» representa aquello a lo que nos atenemos por encima de todo, aquello por lo que sacrificaríamos todo lo que tenemos, nuestra misma

9. *Dynamics of Faith*, 1, 55.

10. ST III, 130.

vida. En este sentido solamente no tendrían fe aquellos que no se toman la vida en serio en ninguno de sus aspectos, aquellos que navegan en la superficialidad de todas las cosas y no optan por nada. Renunciar explícitamente a esta preocupación última, sea cual sea: amor a una persona, éxito, grandeza de la nación, verdad científica... sería renunciar a ser hombre y sería la única forma de ateísmo auténtico ¹¹.

Pero el hombre está expuesto a la ambigüedad, y uno de los síntomas mayores de este peligro es el convertir las preocupaciones provisorias en preocupación última. La historia plantea continuamente este problema: la lucha entre una fe que se dirige hacia una realidad última y una fe dirigida hacia realidades preliminares que pretenden aparecer como última (fama personal, éxito económico, triunfo humano...). En la misma vida cotidiana de muchas personas, aún cristianas, encontramos esta especie de «régimen de coexistencia pacífica», o de mutua indiferencia entre la verdadera preocupación última y las preocupaciones provisorias. Tal situación constituye la negación misma del carácter absoluto de la inquietud por el absoluto, que en la Biblia se llama «primer mandamiento».

Cuando el objeto de esta fe es una preocupación provisorio, entonces tenemos una fe idolátrica. Cuando el objeto de esta fe es el Absoluto, aquello que interesa de manera última, como es el sentido de la existencia y del hombre, podemos hablar de fe religiosa. Es la pregunta angustiada del hombre y la respuesta, envuelta en la ambigüedad de la religión, de Dios. De ahí que Tillich, cuando pasa a hablar de la fe cristiana la califique como fe material, concreta, determinada.

b) *Consideración material de la fe.* Partiendo de su experiencia cristiana, Tillich define la fe material como:

«Fe es el estado de estar poseído por la Presencia Espiritual y el estar abierto a la unión trascendente de la vida no-ambigua. En relación con el Cristianismo, se puede decir que fe es el estado de estar poseído por el Nuevo Ser tal como se manifiesta en Jesús el Cristo. En esta definición de fe, el concepto universal y formal de fe se ha hecho particular y material; es cristiano» ¹².

Esta definición de fe cristiana nos permite ver que el cristianismo aparece como el cumplimiento hacia el cual se dirigen todas las demás formas de fe. Es más, viene a ser el criterio último que puede y debe juzgar toda clase de fe. Si la fe, en su sentido formal o genérico, implica una tensión por superar las ambigüedades de la vida, un afán por superar el abismo entre la esencia y la existencia; solamente la fe cristiana es capaz de conseguir esto de manera plena, ya que cuenta con una realidad histórica como fundamento, realidad his-

11. Cfr. F. CHAPEY, Introducción a *Dynamique de la foi*, 7.

12. ST III, 131.

tórica en forma personal, que es la única manera en que la nueva creación puede aparecer con carácter universal: Jesús como el Cristo.

La experiencia de Pedro y la experiencia de Pentecostés es lo que le hace decir a Tillich.

«La fe en el Nuevo Testamento consiste en estar poseído (*grasped*) por el *Espíritu* divino. En tanto que *Espíritu*, él es la presencia del Poder divino en el alma humana; en tanto que *Espíritu Santo*, él es el *Espíritu* de amor, de justicia y de verdad»¹³.

La fe cristiana, llamada «material» o «particular» encierra en sí una serie de características que no se encuentran en la fe formal; estas características se pueden reducir a explicar que la respuesta a los interrogantes de la vida viene dada revelación de Jesús como el Cristo, el Nuevo Ser, en el que el hombre se siente aceptado a pesar de su inaceptabilidad, como explicaremos más adelante. Y esto viene dado en la experiencia personal, histórica, que hace del cristianismo el acontecimiento único y singular de la humanidad. La Iglesia como Comunidad de fe en Cristo será la portadora ante el mundo de este don de Dios para la historia.

2. *Carácter personal de la fe*

Tillich juzga de interés el acentuar el carácter central y personal del acto de fe, ya que en él «se recibe la Presencia Espiritual y se actualiza el Nuevo Ser»¹⁴. De ahí que tanto en *Dynamics of Faith* como en *Systematic Theology* analice este aspecto¹⁵.

La finalidad de este análisis es clarificar el triple elemento que Tillich distingue en el acto de fe cristiana: 1) apertura del hombre por la Presencia Espiritual, lo cual exige como condición que el hombre tenga conciencia previa de sus limitaciones y de su pobreza, y anhele la reunión de sus elementos esenciales y existenciales; 2) aceptación de esa Presencia Espiritual a pesar de la conciencia personal de su inaceptabilidad; 3) la espera confiada, con carácter anticipatorio, de lo que será la plena realización de la vida no-ambigua en la Vita Eterna¹⁶.

Con un esquema que el mismo Tillich repite varias veces, podemos decir que:

a) *La fe no es una creencia*. La fe no es un acto del entendimiento, ya que en el acto de fe no se da la estructura racional de sujeto-objeto que acom-

13. *Dynamics of Faith*, 71.

14. ST. III, 173.

15. «Faith as the state of ultimate concern includes total surrender to the content of his concern in a centered personality» *Dynamics of Faith*, 25.

16. Estos elementos se hacen siempre presentes en el acto de fe cristiana: «These elements are within one another; they do not follow one after the other, but they are present wherever faith

pañía a toda acción del entendimiento. El acto de fe no está sujeto a una verificación de tipo matemático. De ahí que cuando se entiende por fe un acto del entendimiento que comporta cierto grado de certeza, entonces confundimos fe (*faith*) con creencia (*belief*). Si damos a la palabra «fe» este sentido de aceptación de algo en virtud de una autoridad, entonces habría que admitir que la mayor parte de nuestros conocimientos están basados en la fe. La fe es algo más que la confianza en una autoridad, aunque la confianza sea un elemento de la fe.

«El cristiano puede creer en los escritores de la biblia, pero no de manera incondicional. El cristiano no tiene fe en ellos. /.../ La fe es algo más que la confianza en la autoridad más sagrada. La fe es la participación en aquello que nos preocupa de manera absoluta, participación con todo nuestro ser. De ahí que no se debería emplear el término «fe» cuando se trata de un saber teórico»¹⁷.

La certeza de la fe es una certeza de tipo existencial. Y si en lenguaje cristiano hablamos de Dios como contenido de la fe (aspecto-objetivo), en cuanto nos preocupa de manera última, habrá que decir que Dios no puede ser objeto de la fe, sin ser al mismo tiempo sujeto. La fe es una dimensión del ser humano por encima de cualquier juicio teórico; y cuando cualquier ser finito es convertido en preocupación última se pervierte el verdadero sentido de la fe, apareciendo la fe idolátrica. Ningún ser finito puede superar la distancia existente entre el sujeto y el objeto, propio de cualquier conocimiento teórico. La fe, como acto central de la persona, exige una tensión entre participación y separación, entre el creyente y su preocupación última. Desde San Agustín se ha venido repitiendo que nadie preguntaría por Dios si no supiera ya algo de él:

«Sin una cierta participación en el objeto de nuestra preocupación última, no sería posible el estar preocupado por él (por el Absoluto). En este sentido, todo acto de fe presupone una participación en aquello a lo que se dirige. Sin una experiencia previa del Absoluto, no se puede tener fe alguna en el Absoluto /.../ Sin la manifestación de Dios en el hombre, la pregunta por Dios y la fe en Dios no serían posibles. No hay fe alguna sin participación en el objeto de la fe»¹⁸.

b) *La fe no es un acto de la voluntad.* Fe no es un acto de obediencia a la Palabra de Dios, ya que el mismo acto de aceptar la obediencia a Dios presupone el acto por el cual ese ser humano acepta esa obediencia. La obediencia

occurs. The first element is faith in its receptive character, its mere passivity in relation to the divine Spirit. The second element is faith in its paradoxical character, its courageous standing in the Spiritual Presence. The third element characterizes faith as anticipatory, its quality as hope for the fulfilling creativity of the divine Spirit» ST III, 133.

17. *Dynamics of Faith*, 32.

18. *Dynamics of Faith*, 99-110.

cia de la fe presupone la fe, pero no la crea ¹⁹. En *Dynamic of faith* plantea la diferencia entre la concepción tomista y la concepción protestante que, según él, existe en este campo. Tillich hace hincapié en que, según la doctrina tomista, la falta de evidencia de la fe debe ser suplida por un acto de la voluntad; lo cual presupone que la fe es entendida como obediencia a una serie de verdades propuestas por una autoridad: Biblia o Jerarquía. Nuestro autor cree poder recuperar el pensamiento puro de la antigua tradición cristiana; y para ello recurre a San Agustín:

«Agustín distinguía entre dos formas de fe. Una es *credere Deo aut Cristo*, que significa aceptar las palabras y los mandamientos de Dios y de Cristo; la otra es *credere Deum aut Christum*, creer en Dios y en Cristo. La primera es una admisión intelectual, sin esperanza y sin amor. La segunda es una comunión personal creada por la gracia, o por el Espíritu Santo, o por el amor. Esta es solamente la fe que justifica, ya que hace justo a aquel que no está justificado» ²⁰.

c) *La fe no es sentimiento*. Una mala interpretación de Schleiermacher ha dado origen a considerar la fe como un sentimiento, traicionando el verdadero significado del autor. De hecho se ha interpretado la fe como un asunto de emoción, sin connotación a un objeto concreto y sin unos mandamientos a los que obedecer. El sentido original de Schleiermacher es presentar la fe como un «sentimiento de dependencia incondicional» que se relaciona íntimamente con lo que Tillich llama «preocupación última» ²¹.

De este resumen, podemos deducir que cualquier intento de presentar la fe como una función de una determinada facultad humana nos lleva a la deformación intelectualista, voluntarista o emocional de la misma fe ²².

En cuanto acto central de la personalidad entera, la fe lleva consigo la actuación de las diversas facultades humanas: entendimiento, voluntad, afectividad. Así podemos decir que «hay una aceptación intelectual de la verdad de nuestra relación acerca de lo que nos concierne de manera última y sobre los símbolos que la expresan: Dios, Jesús como el Cristo etc.; hay también una «obediencia» en el acto de fe en cuanto la fe nos mantiene abiertos a la Presencia Espiritual que nos ha poseído; obediencia que es participación y no sujeción heterónoma; igualmente se da un elemento emocional que va desde la angustia de la propia finitud hasta el valor de sentirse aceptados ²³.

19. «For instance, if one is asked to accept the Word of God in obedience — and if this acceptance is called «obedience of faith» — one is asked to do something which can be done only by one already in the state of faith who acknowledges the word heard to be the Word of God» ST III, 132.

20. *A History of Christian Thought*, 129.

21. *Dynamics of Faith*, 39.

22. *Dynamics of Faith*, 4, 105-107; ST III, 131-133.

23. Cfr. ST III, 133.

3. *La fe cristiana como «gracia»*

Si hemos hecho la disquisición anterior ha sido con la intención de poner en claro el sentido auténtico de la fe en la interpretación tillichiana. Por otra parte, no haría falta repetir que Tillich habla dentro del círculo teológico propio, que es el cristianismo luterano. Es decir: Tillich es un creyente, con la intención sana de presentar el mensaje en unos términos comprensibles al hombre de hoy.

Si ha usado la palabra «fe» para expresar la realidad de la Presencia Espiritual en el hombre es porque está convencido que en la Biblia se encuentra el fundamento de este modo de hablar:

«Hay que hacer notar que el tratar de la fe como de una especie de realidad independiente tiene una fundamentación bíblica, así como la visión del pecado como una especie de poder mitológico que dirige el mundo se encuentra también en la línea del pensamiento bíblico, especialmente del pensamiento paulino. La actualización subjetiva del pecado y de la fe, y los problemas que en sí encierran, son secundarios a la objetividad de los dos poderes, aunque los aspectos subjetivos y objetivos no pueden separarse en la realidad»²⁴.

La fe, pues, en cuanto recepción del Espíritu y actualización del Nuevo Ser es una verdadera gracia de Dios, un don, algo que el hombre no puede por sí solo conseguir. Esta experiencia de fe, este Espíritu de Dios en el hombre es lo que sana, lo que cura, lo que hace que el hombre se reúna con Dios y consigo mismo. Es la nueva dimensión que se actualiza por obra de Dios:

«En relación con Dios todo es de Dios. El espíritu del hombre no puede conseguir lo Último, aquello hacia lo que se autotrasciende, a través de sus funciones. Pero lo Último puede poseer todas sus funciones y transportarlas más allá de sí mismas por la creación de la fe»²⁵.

Aunque la fe está en el hombre, no procede del hombre. El hombre experimenta la irrupción del Espíritu, pero no lo crea; el hombre tiene un corazón inquieto, pero solamente Dios puede calmarlo: «La fe» *is not from man, but it is in man*». Y esta es la fe que justifica, como veremos en el último capítulo de la primera parte. «La fe, la fe que justifica, no es un acto humano, aunque sucede en el hombre; la fe es el trabajo del Espíritu divino, el poder que crea el Nuevo Ser en el Cristo, en los individuos, en la Iglesia»²⁶.

4. *Iglesia: Comunidad de Fe*

La Comunidad cristiana primitiva surge del encuentro con el Nuevo Ser,

24. ST III, 134.

25. ST III, 133.

26. ST II, 178.

de la aceptación, por obra del Espíritu, de Jesús como el Cristo. La Iglesia es, pues, la Comunidad de Fe fundada en Jesús como el Cristo:

«Si nosotros llamamos a las iglesias o a una iglesia particular comunidad de fe, decimos que, conforme a su intención, ella está fundada sobre el Nuevo Ser en Jesús el Cristo, o que su esencia dinámica es la Comunidad Espiritual»²⁷.

Solamente dentro de una comunidad puede el hombre realizar su fe, ya que la fe necesita un lenguaje y este lenguaje necesita una comunidad²⁸. Si Jesús como el Cristo es recibido como Nuevo Ser por personas humanas, este grupo de personas tienen que formar necesariamente una Comunidad de Fe. «Estudiando la naturaleza de la fe, hemos visto que la fe no es real ni viva más que dentro de una comunidad de fe y que ella crea el lenguaje de fe común /.../ El amor viene implicado en la fe y, como el amor es el deseo de reunión de aquello que está separado, él crea una comunidad. Y puesto que la fe es causa de la acción y la acción supone la comunidad, el estado de preocupación última no es auténtico más que si se realiza en una comunidad de acción»²⁹. Este modo de hablar genérico se concretiza cuando Tillich habla directamente de la Comunidad de fe en la Biblia:

«La fe bíblica es la fe de una comunidad, de una nación, de una iglesia. El que participa en esta fe participa en sus expresiones simbólicas y rituales. La comunidad formula inevitablemente sus fundamentos en declaraciones que revelan sus diferencias con los demás grupos, y las protege contra las distorsiones. Aquel que se junta a una comunidad de fe debe aceptar las declaraciones de fe, el credo de la comunidad. Este asentimiento puede ser la expresión de un sometimiento genuino y personal, pero puede convertirse en un asentimiento meramente intelectual, y mantener así la tendencia a reducir la fe a un acto intelectual. Inmediatamente, la palabra «fe» puede cambiar su verdadero significado. En vez de designar el estado de estar poseído por una preocupación incondicional, puede designar una serie de doctrinas, tal como aparecen en frases como «fe cristiana», «fe de la iglesia», «la defensa de la fe», o, en términos clásicos *fides quae creditur*»³⁰.

La confesión de Jesús como el Cristo dentro de una Comunidad cristiana presenta problemas serios para la Iglesia. Ya de por sí deben existir tensiones

27. ST III, 173.

28. «Only in the community of spiritual beings is language alive. Without language there is no faith, no religious experience. /.../ The religious language, the language of symbol and myth, is created in the community of the believers and cannot be fully understood outside this community /.../ This is the reason of the predominant significance of the community of faith. Only as a member of such a community (even if in isolation or expulsion) can man have a content for his ultimate concern. Only in a community of language can man actualize his faith» (*Dynamics of Faith*, 24).

29. *Dynamics of Faith*, 117.

30. *Biblical Religion and the search for Ultimate Reality*, 53-54.

dentro de la Comunidad, tensiones debidas a que la participación del individuo en la fe y en el amor siempre se realiza de manera fragmentaria, provocando tales tensiones entre el individuo y la Comunidad ³¹. A escala eclesial, Tillich nos invita a unas reflexiones de suma importancia para la vida de las comunidades cristianas.

a) *Decisión existencial del creyente*. Este problema no apareció en la primera comunidad cristiana. Se presentó cuando en la Iglesia se comenzó a admitir personas carentes de verdadera «decisión existencial», cuando la Iglesia comenzó a formar parte de la civilización y el personalismo creyente fue olvidado. Muchos de estos cristianos no son personalidades Espirituales, ya que no viven en profundidad la *fides qua*. En esta situación fue tomando auge la *fide quae*, las fórmulas estereotipadas de los credos cristianos. El concepto de fe comenzó a ser ambiguo, iniciándose un proceso de intelectualismo exagerado que llegó a convertirse en repetición de fórmulas carentes, con frecuencia, de significado para el individuo. Junto a esta exageración doctrinalista aparecen las expresiones litúrgicas, éticas que, siendo necesarias y buenas en sí mismas, pueden llegar a absolutizar la verdadera fe, dejando en la sombra el verdadero Absoluto. La Comunidad de fe queda de esta manera parcializada y la experiencia del Espíritu va perdiendo importancia. Consecuencia inmediata de esta ausencia de decisión existencial es la merma de la acción cristiana, el relajamiento en el amor y en la unidad, la intolerancia y el fanatismo religioso.

b) *Las fórmulas de fe*. La comunidad cristiana necesita expresar la experiencia de su fe. La expresión de la experiencia del Absoluto solamente se puede hacer mediante expresiones simbólicas, ya que el Absoluto no permite en sí una expresabilidad total ³². La expresión simbólica de la comunidad cristiana de fe aparecen en el culto y el mito. Ambas formas son necesarias y pretender eliminarlas conduce al vacío religioso.

Culto y mito son expresiones simbólicas; y el pecado consiste en desviar la comprensión de su carácter simbólico. Tanto el literalismo como el liberalismo han destruido el verdadero carácter simbólico de esas expresiones.

«Los símbolos rituales de la fe han degenerado en realidades mágicas con poder efectivo como si fueran fuerzas físicas, aunque no sean aceptadas en un acto de fe como expresiones de una preocupación última /.../ El rechazo de la superstición sacramental fue uno de los principales puntos de la protesta Protestante. Pero el Protestantismo expulsó mediante su protesta no solamente la superstición cultural sino también el genuino significado de lo ritual y de los símbolos sacramentales /.../ Pero la fe no puede permanecer viva sin expresiones de fe y sin participación personal en ella /.../ Sin símbolos en los

31. ST. III, 172.

32. *Dynamics of Faith*, 41,117.

que lo santo viene experimentado como presente, la experiencia de lo santo se desvanece.

Lo mismo se puede decir de la expresión mitológica de una preocupación última. Si el mito es entendido literalmente, la filosofía le debe rechazar como absurdo; debe desmitologizar las narraciones sagradas, transformando el mito en filosofía de la religión y finalmente en una filosofía sin religión. Pero si el mito viene interpretado como la expresión simbólica de la preocupación última se convierte en el criterio fundamental de toda comunidad religiosa. No puede ser reemplazado por la filosofía o por un código independiente de moral»³³.

Pero el problema que generalmente presentan las comunidades cristianas es el de las formulaciones de la fe cristiana. Tillich dice claramente que ninguna expresión doctrinal de fe puede encerrar el Absoluto de manera incondicional. Pretender por tanto el proponer como absolutas las fórmulas de fe que la historia de la Iglesia ha conseguido formar da origen a la idolatría y a la intolerancia³⁴.

El misterio cristiano puede recibir una formulación, pero esta formulación es siempre reductiva. El acontecimiento salvador, plenamente revelador, es traducido en palabras, en expresiones humanas que, por muy cerca que estén del misterio, jamás conseguirán abarcarlo plenamente. Cuando se pretende lo contrario, es decir, cuando se intenta absolutizar las formulaciones históricas de la fe, es que se ha concebido la fe de una manera esencialmente intelectualista.

La Comunidad de fe que es la Iglesia vive también inmersa en su aspecto sociológico. De ahí que las mismas Iglesias puedan expresar de manera ambigua la centralidad del mensaje cristiano. ¿Qué hacer en tal situación? ¿Qué solución buscar? ¿Cómo compaginar en este campo la Comunidad Espiritual, que es la esencia dinámica de la Iglesia, y su existencia dentro de las ambigüedades de la historia y de la religión? La respuesta es doble: 1) las Iglesias, aunque con todo derecho formulan su fe, nunca pueden exigir que tales formulaciones puedan proponerse como absolutas, como irreformables, como únicas: «Cualquier tipo de fe tiende a elevar sus símbolos concretos a una validez absoluta. El criterio de la verdad de la fe será aquel que implique un elemento de autonegación. El símbolo más adecuado es aquel que expresa no solamente la ultimidad, sino también su propia carencia de ultimidad. El cristianismo se expresa a sí mismo en un símbolo en contraste con todas otras religiones, concretamente, en la Cruz de Cristo. Jesús no podía haber sido el

33. *Dynamics of Faith*, 120-121.

34. «If faith is the state of being ultimately concerned, and if every ultimate concern must express itself concretely, the special symbol of the ultimate concern participates in its ultimacy. It participates in its unconditional character, although it is not unconditional itself. This situation which is the source of idolatry is also the source of intolerance. The one expression of the ultimate denies all other expressions. It becomes —almost inevitably idolatrous and demonic» (*Dynamics of Faith*, 122).

Cristo sin sacrificarse a sí mismo como Jesús a sí mismo como el Cristo. Toda aceptación de Jesús como el Cristo que no sea la aceptación de Jesús el crucificado es una forma de idolatría. La preocupación última del cristiano no es Jesús, sino el Cristo-Jesús que se manifiesta en el Crucificado. El acontecimiento que ha creado este símbolo ha proporcionado el criterio por el cual la verdad del Cristianismo, así como de otras cualquier religión, debe ser juzgada»³⁵.

2) Jesús como el Cristo, portador del Nuevo Ser, es la respuesta única, convirtiéndose a la vez en el contenido básico de la fe cristiana³⁶. Tal afirmación tiene consecuencias claras y determinantes tanto con relación al individuo como con relación a la comunidad. Con relación al individuo se impone la decisión personal en la fe, la decisión que implica al menos la voluntad de querer o no querer pertenecer a una Comunidad que confiesa a Jesús como el Cristo. Si el individuo decide en contra, ha dejado de pertenecer a la Iglesia, aunque por razones sociales no formalice su negativa³⁷. No obstante, cuando esta problemática se la plantean los ministros de la Iglesia, Tillich opina que habría que forzarles a abandonar la iglesia o al menos separarles del ministerio que ejercen ante la comunidad. Es función de la teología el hacer posible el acercamiento a esta dimensión nueva de la fe. Para ello la teología y las Iglesias deberán esforzarse en presentar los símbolos cristianos «no como absurdos inaceptables para el espíritu interrogativo de nuestra época, sino como símbolos que expresan solamente aquello que merece ser tenido como preocupación última, el fundamento y el sentido de nuestra existencia, así como de la existencia en general»³⁸.

35. *Dynamics of Faith*, 97-98; Cfr. Ib. 29.

36. «There is one answer which underlies all parts of the present system and which is the basic content of the christian faith, and that is that Jesus is the Christ, the bringer of the New Being» (ST III, 174).

37. ST III, 174-175. «The criterion of one's belonging to a church and through it to the Spiritual Community is the serious desire, conscious or unconscious, to participate in the life of a group which is based on the New Being as it is appeared in Jesus as the Christ» (ST III, 175). Tillich reconoce a continuación que muchos miembros formales de la iglesia no quieren en realidad pertenecer a ella. Lo lógico sería su expulsión, pero Tillich opina que el tolerarles es una posibilidad a seguir, ya que la Iglesia no se fundamenta en las decisiones de los individuos, sino en la Comunidad Espiritual. Lo que llama más la atención es esta excesiva flexibilidad que muestra hacia aquellos que están con dudas sobre su decisión personal con relación a Jesús como el Cristo. Tillich es consciente de la existencia de tantas personas atribuladas sobre el sentido de los símbolos cristianos: presentados con frecuencia bajo fórmulas vacías carentes de vida. De ahí que su empeño pastoral le obligue a hablar así. No por debilidad y ligereza en la fe, sino por compasión y comprensión hacia los cristianos sinceros.

38. *Theology of Culture* 50.

IV. LA IGLESIA: COMUNIDAD ESPIRITUAL DE AMOR

Dentro de la teología de Tillich, la fe y el amor como efectos de la Presencia Espiritual siempre aparecen unidos. No es posible la fe sin el amor, así como no es posible la existencia de un verdadero amor sin una experiencia de fe ¹. La experiencia cristiana del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo lleva consigo no solamente el estar poseído por esa realidad que es el Espíritu, sino que a la vez comporta el sentirse aceptado, provocando un estado de confianza en Dios, que supera de manera no ambigua —aunque fragmentaria— la distancia existente entre la esencia y la existencia del hombre. El amor es esencialmente un estado de aceptación, que viene traducido por reunión, consigo mismo, como consecuencia de estar re-unido con Dios ².

«El amor como tendencia que pugna por reunir lo que está separado constituye lo opuesto a la alienación. En la fe y en el amor el pecado es vencido, porque la alienación queda superada por la unión» ³.

Y es que cuando la fe viene desvinculada de la visión meramente intelectualista, y es considerada como una experiencia del Espíritu en el hombre, como un don de Dios que intenta hacer del hombre aquello que debe ser, entonces la aparición del amor se hace también necesaria. Es más, Tillich llega a decir que en relación a Dios la fe y el amor se identifican.

La fundamentación que Tillich ofrece para llamar a la iglesia «Comunidad Espiritual de amor» es la misma de siempre: «La Comunidad Espiritual es la Comunidad del Nuevo Ser. Es creada por el Espíritu divino tal como se manifiesta en el Nuevo Ser en Jesús el Cristo. Este origen determina su carácter: es la Comunidad de fe y amor» ⁴.

1. «The transcendent Union answers the general question implied in all ambiguities of life. It appears within the human spirit as the ecstatic movement which from one point of view is called «faith», from another «love». These two states manifest the transcendent union which is created by the Spiritual Presence in the human spirit».

«Faith is the state of being *grasped* by the transcendent unity of unambiguous life —it embodies love as the state of being *taken* into that transcendent unity» (ST, III, 129).

2. El análisis de la fe hecho por Tillich no es cosa nueva en el cristianismo. Uno de los casos más típicos que nos presenta la historia es San Agustín. Grabosky ha demostrado cómo a pesar de los múltiples sentidos que la palabra «fe» tiene en San Agustín, el que más fuerza tiene es el de la fe como don de Dios, como parte esencial de la vida Espiritual, la identificación de la fe con la justicia (Cfr. S. J. GRABOSKY, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, Madrid 1965, 307-321). El mismo Gilson, concluyendo su análisis de la fe en San Agustín, dice: «La fe, en San Agustín, es al mismo tiempo adhesión de la mente a la verdad sobrenatural y humilde entrega de todo el hombre a la gracia de Dios: la adhesión de la mente a la autoridad de Dios supone humildad, y a su vez supone confianza en Dios, la cual es por sí misma un acto de amor y caridad» (E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Paris 1949, 36).

3. ST II, 47.

4. ST III, 155.

1. *Amor como «agape» y Comunidad cristiana*

A través de sus escritos, Tillich ha intentado hacer una ontología, una antropología y una teología centradas en el amor. La ontología del amor está expuesta en *Love, Power and Justice*. La dinámica humana del amor, como valor para aceptar el ser aceptado a pesar de la propia inaceptabilidad, la encontramos en *The Courage to be*, en donde afronta la pregunta existencial última del hombre, encontrando la respuesta solamente en el Fundamento del ser (*Ground of being, Power of being*) que le sale al paso y le invita a aceptarse a sí mismo, como consecuencia de sentirse aceptado por Dios. La traducción de esta terminología filosófica y existencial en una terminología cristiana es llevada a efecto por Tillich en sus sermones, principalmente en *The New Being*. Aquí parece traducir el *Power of Being* por 'Amor de Dios'. Leyendo a Tillich es necesario estar atento a este cambio de terminología. En sus sermones, habla a personas creyentes, principalmente a estudiantes que están dentro del círculo teológico y viven conscientemente una experiencia de fe; mientras que en las otras obras mencionadas se dirige esencialmente a un público laico-intelectual que tiene sus dudas y que le resulta difícil aceptar ciertas formulaciones históricas de la fe. Su fidelidad al primitivo mensaje de salvación es lo que le obliga a esta difícil tarea de traducción, con el fin de ofrecer una respuesta cristiana al hombre angustiado de nuestro tiempo.

a) *¿Qué es el amor?* Tillich saca su concepto de «amor» del mundo bíblico y de la vida cristiana. Encierra un elemento emocional y un elemento volitivo, pero no podemos definir el amor por estos elementos, ya que entonces se nos haría difícil entender el amor de Dios. «Dios es amor. Y puesto que Dios es el ser-en-sí, hemos de decir que el ser-en-sí es amor...» «Si decimos que Dios es amor aplicamos a la vida divina nuestra experiencia de la separación y de la reunión /.../ Dios es amor, y esto significa que la vida divina posee la índole del amor, pero de un amor situado más allá de la distinción entre potencia y realidad. Significa, pues, que es un misterio para el entendimiento finito»⁵. De hecho el Nuevo Testamento usa un término especial «agape» para hablar del amor divino.

Lo característico del amor verdadero, en su análisis de experiencia, viene definido por Tillich como «el estado de ser introducido mediante la Presencia Espiritual en la unión transcendente de la vida no ambigua»⁶. Lleva consigo este elemento dinámico de sentirse unido a lo Incondicional, a Dios. Este aspecto dinámico de querer unir lo separado en un centro único se hace presente en todo amor. Adopta diversas formas, en su expresión humana, con el consiguiente riesgo de la ambigüedad y de la destrucción.

De hecho, Tillich, en su intento de expresar la gran realidad del amor, recurre a la expresión bíblica de *agape*, que se atribuye esencialmente a Dios,

5. ST I, 279-280.

6. ST III, 134.

«aunque lo usa también para designar el amor del hombre por el hombre, así como el amor del hombre por Dios»⁷.

«El *agape* afirma al otro incondicionalmente, es decir, con independencia de que sus cualidades sean mejores o peores, agradables o desagradables. El *agape* une al amante y al amado en la imagen de la plenitud que Dios tiene de ambos. Por eso el *agape* es universal; nadie con quien sea técnicamente posible una relación concreta ('el prójimo') queda excluida del *agape*; y tampoco nadie es objeto de preferencia alguna. El *agape* acepta al otro a pesar de su resistencia. Sufre y perdona. Busca la plenitud personal del otro. *Caritas* es la traducción latina de *agape*; de ella procede la palabra inglesa *charity* (caridad) que se ha ido deteriorando con el tiempo hasta quedar reducida al nivel de 'empresas caritativas'. Pero incluso en este sentido nos remite al tipo *agape* del amor, el cual va en busca del otro a causa de la unidad última del ser con el ser en el seno del fondo divino»⁸.

La plenitud de una vida de amor será el cumplimiento perfecto de este *agape* bíblico: sólo Dios puede amar así al hombre. Al hombre le resulta imposible amar de este modo a Dios, ya que el hombre nunca podrá anhelar la plenitud última de Dios, ya que Dios es por sí mismo plenitud. El hombre amará a Dios, aceptando el unir su vida a la voluntad de Dios, participará del amor (*agape*) en la medida que transpasa su propia ambigüedad participando en la vida divina que es plena unión. Así puede decir Tillich:

«El *agape* es el amor no-ambiguo y por tanto imposible para el espíritu humano por sí mismo. Al igual que la fe, es una participación extática del espíritu finito en la unidad trascendente de la vida no-ambigua. Aquel que está en el estado de *agape* es introducido en esa unidad»⁹.

Este *agape* aparece en Tillich como un don, una gracia, es «una manifestación extática de la Presencia Espiritual» y solamente es posible dentro del campo de la fe; viene a ser la cualidad divina del amor, capaz de unir las demás formas de amor, juzgarlas y transformarlas¹⁰.

b) *La Iglesia y el «agape»*. Esta descripción del amor como *agape*, tal como hemos visto, nace de la visión cristiana de la fe. La personalidad Espiritual que es el cristiano se siente partícipe de esa vida divina en donde no existe ambigüedad, porque no existe separación de esencia y existencia. El cristiano

7. ST I, 280.

8. ST I, 280-281. Los otros tipos de amor descritos por Tillich son: *philia*, movimiento del igual hacia su unión con el igual, llamado ordinariamente amistad; *eros*, que es el término platónico para designar el amor, denota el movimiento de lo inferior hacia algo superior; *libido*, como deseo de saciar una necesidad. En todos estos casos hay presente un deseo. Cuando este deseo es la plenitud última del otro entonces tiene existencia el *agape*. (Cfr. ST. III, 136).

9. ST III, 135.

10. ST III, 137.

tiene esta experiencia en la participación del Nuevo Ser en Jesús el Cristo, en el que se ha dado de manera plena esta realidad de unión de Dios, y de unión consigo mismo. Es el principio de la nueva criatura, hecha realidad en el Cristo.

Hablar, pues, de la Iglesia como Comunidad de amor es hablar de lo más profundo del cristianismo; ya que la Iglesia, en su esencialidad de Comunidad Espiritual, es la continuación histórica de la respuesta de Dios a la pregunta existencial del hombre, respuesta que es reunión, curación, salvación. La Iglesia lleva en sí esta respuesta no-ambigua, aunque en su vida ordinaria la respuesta aparezca siempre de manera fragmentaria, ya que tiene su existencia en el tiempo; y reviste a la vez un carácter anticipatorio de lo que será la perfecta unión en la Vida Eterna ¹¹.

La comunidad cristiana tendrá que hacer realidad a través de su existencia en el tiempo este don recibido de Dios que convierte a los cristianos en «hijos de Dios», ya que participan de alguna manera de su unidad trascendente. El ejemplo a seguir será el ejemplo realizado en su fundamento: el Cristo. Por encima de las mil ambigüedades de la religión y de la vida, la Iglesia tiene la misión de presentar a la humanidad esta dimensión nueva de la vida humana, la dimensión divina en su participación humana:

«Se puede decir que la Iglesia es el lugar en donde un acto de amor triunfa de la fuerza demoníaca de la objetivación que transforma al prójimo en objeto. Ella no representa una ley nueva para la acción social, sino que ella es el lugar donde se hace posible el cumplimiento de una doble exigencia: retirarnos de la situación para atacar la situación. La Iglesia es el lugar donde el Nuevo Ser es real, donde nosotros podemos ir para introducir el Nuevo Ser en la realidad. Ella es la continuación del Nuevo Ser, aunque su organización nos parezca traicionar siempre el Nuevo Ser. El Nuevo Ser que ella encierra es el SER DIVINO. Pero este Ser Divino no es un ser entre los demás seres. Es el Poder de ser que conquista nuestro no-ser. El es la eternidad que conquista la temporalidad. Es la Gracia que conquista el pecado. Es la realidad Última que conquista la duda» ¹².

2. La vida práctica de amor en la Comunidad cristiana

Forma parte de la esencia de la Iglesia la manifestación de una vida de amor, ya que éste es uno de los componentes de la Presencia Espiritual. Aun sin descender a detalles prácticos sobre las exigencias del amor en relación a

11. La realidad plena del *agape* solamente es aplicable a Dios y su amor hacia las criaturas. La participación de este amor total de Dios por parte de la criatura, que es pura gracia, reviste tres cualidades: es *receptivo* en cuanto es aceptación del amor sin restricciones; es *paradójico* en cuanto que la participación tiene lugar a pesar de la alienación existencial en que vive el hombre; y es *anticipatorio* en cuanto es una experiencia previa de lo que será en la Vida Eterna la plena realización del ser humano (Cfr. ST III, 138).

12. *Theology of Culture*, 212-213.

los diversos aspectos de la vida en sus múltiples dimensiones, Tillich analiza algunas de las consecuencias de este amor al interno de las comunidades cristianas.

a) *El amor en la relación interpersonal.* La primera manifestación de la Iglesia como Comunidad Espiritual de amor se encuentra en la relación yo-tú. Como postulado exigido por el concepto de *agape*, se impone ante todo la aceptación del otro y el reconocimiento del otro, del prójimo, en lo que es, y en lo que debe ser:

«El presupuesto en la iglesia es que todo miembro tiene una relación con cualquier otro miembro y que esta relación se hace actual en una cercanía espacial y temporal (el «prójimo» del Nuevo Testamento) ¹³.

La aceptación del prójimo en lo que es su verdadero sentido final se fundamenta en la aceptación nuestra por parte de Dios: «Quien es últimamente aceptado, también puede aceptarse a sí mismo. Ser perdonado y ser capaz de aceptarse a sí mismo es exactamente lo mismo. Nadie puede aceptarse a sí mismo si no se siente aceptado por un poder de aceptación mayor que él, mayor que sus amigos, sus consejeros y sus orientadores psicológicos» ¹⁴. Esta aceptación de nosotros mismos, como consecuencia del sentirnos aceptados por Dios, es la fuerza motora que nos lleva a aceptar a los demás en lo que son realmente, por encima de sus cualidades. Este amor al prójimo, íntimamente ligado a la fe, consecuencia del encuentro extático con el amor de Dios, hace que amemos en el prójimo aquello que es digno de amor: la presencia de Dios en él, la presencia de lo Infinito:

«El amor vence la separación y crea participación, y en esa participación se da una mayor riqueza que la que a ella han aportado las personas que la integran. El amor es lo Infinito que surge en lo finito. Por eso amamos *en* los demás, ya que no amamos simplemente a los demás, sino que amamos el Amor que está en ellos y que es más que su amor y que nuestro amor» ¹⁵.

Este amor, que nos libera interiormente de nuestro egoísmo y busca al otro en lo que tiene de digno de ser amado, se convierte para Tillich en el criterio de la verdad cristiana: «Desconfiad de toda verdad que los hombres proclamen si no la véis unida al amor; y estad seguros de que sois de la verdad y que la verdad se ha adueñado de vosotros, si es el amor el que se ha adueñado de vosotros y ha empezado a liberaros de vosotros mismos» ¹⁶. El prójimo debe ser amado porque es portador de algo digno de amor:

«El amor tiene que destruir *aquello* que se yergue contra el amor, pero *no a*

13. ST III, 178.

14. *The New Being*, 12.

15. *The New Being*, 173.

16. *The New Being*, 74.

quien es portador de lo que se yergue contra el amor. Porque toda criatura, en cuanto criatura, siempre es un poder de ser o una creación del amor. No obstante cuando la persona actúa así (destruyendo al prójimo), la unidad de su voluntad queda destruida y entra en conflicto consigo mismo. El nombre de este conflicto es desesperación»¹⁷.

La Comunidad de amor que es la Iglesia debe tender a unir aquello que está existencialmente separado: debe tender a unir al hombre consigo mismo, con los demás y con Dios. El estar existencialmente separado incluye una participación profunda, una pertenencia recíproca en aquello de lo que está separado. Si la separación fuera esencial no sería posible ningún tipo de unión. Esta tarea de relación humana amorosa que debe estar presente en el cristiano con relación a su prójimo incluye el saber escuchar, dar y perdonar:

«Para saber lo que es justo en una relación de persona a persona, el amor escucha, escuchar es la primera tarea. No es posible ninguna relación humana, especialmente las de carácter íntimo, sin escucharse mutuamente. Todas las cosas y los hombres nos interpelan, por decirlo así, con voz queda y poderosa. Quieren que los escuchemos, quieren que comprendamos sus derechos intrínsecos, la justicia de su ser. Quieren que les hagamos justicia. Pero solamente podemos hacerles justicia si les amamos con un amor que escucha»¹⁸.

Igualmente, todo ser humano con quien nos relacionamos tiene derecho a pedirnos algo, al menos que lo reconozcamos como persona, «y este mínimo de donación conduce a un máximo, que incluye el posible sacrificio personal si la ocasión lo exige. Dar es una expresión de la justicia creadora, si sirve al designio del amor que re-une»¹⁹. El amor que busca el auténtico bien del otro puede llevar hasta el martirio, contribuyendo poderosamente a realizar en el cristiano la realidad de su Nuevo Ser.

La tercera característica del amor cristiano hacia el prójimo es el perdón. Perdón que aparece como medio de hacer justicia y que en ocasiones es el medio único para conseguir que el hombre se re-una consigo mismo; como consecuencia de la doctrina de la justificación por la gracia.

«La palabra justificación significa literalmente hacer justo y, en el contexto de la doctrina de San Pablo y de Lutero, equivale a aceptar como justo al que es injusto. Ninguna doctrina parece contradecir más a fondo la idea de justicia que ésta, y todos los que la han sostenido han sido acusados de promover la injusticia y la inmortalidad. Parece, en efecto, absolutamente injusto declarar que el hombre injusto es justo. Pero nada menos que esto es lo que se ha llamado la Buena Nueva en la predicación Cristiana. Y nada menos que esto es la culminación de la justicia. Porque es la única forma de re-unir a los que es-

17. *Love, Power and Justice*, 114.

18. *Love, Power and Justice*, 84.

19. *Love, Power and Justice*, 85.

tán separados por la culpa. Sin reconciliación no existe re-uni6n alguna. El amor que perdona es el 6nico medio de dar satisfacci6n al derecho intr6nico de cada ser, es decir, al derecho de ser aceptado de nuevo en la unidad a la que pertenece»²⁰.

La experiencia de amor de la primitiva comunidad cristiana demuestra c6mo vivi6 esta exigencia hasta las 6ltimas consecuencias. Exigencia que podr6 resumirse en: 1) aceptaci6n del individuo a pesar de las diferencias nacionales, sociales, econ6micas racionales; 2) esfuerzo por hacer desaparecer a escala pr6ctica tales diferencias que puedan provocar una situaci6n de injusticia. Esto es lo que llev6 a la primitiva comunidad cristiana a su experiencia de «comunismo ext6tico» en relaci6n con los bienes materiales²¹.

b) *La comunidad de amor y sus miembros.* La Iglesia, como comunidad de amor, ejercita esta misi6n de amor hacia sus miembros de dos maneras: mediante la cr6tica (*judgment element*) y mediante el perd6n (*forgiving element*).

El amor implica un juicio cr6tico contra todo aquello que impide o niega el amor:

«La Iglesia como comunidad de amor ejercita continuamente este juicio en toda su existencia. Lo ejercita tanto contra aquellos que est6n fuera como contra aquellos que est6n dentro de la comunidad; y lo debe ejercitar en ambas direcciones, de una forma consciente y activa»²².

En relaci6n con los miembros de la comunidad, la Iglesia ejerce esta misi6n de amor a trav6s de todas las funciones, tal como estudiaremos en la segunda parte de este trabajo, as6 como mediante la Palabra y los Sacramentos. El problema de disciplina intraeclesial, de tanta importancia en el calvinismo, le presenta a Tillich serias dificultades. ¿Puede una comunidad cristiana excomulgar a algunos de sus miembros? Conforme al Principio Protestante, no puede darse autoridad alguna ni grupo religioso alguno que tenga derecho a ponerse entre Dios y el hombre, ni unir Dios al hombre, ni separar al hombre de Dios. De ah6 que la consecuencia l6gica de este Principio Protestante ser6 que, dentro del Protestantismo, hay que predicar la imposibilidad de una «excomuni6n» para cualquier miembro de la comunidad cristiana. La misma pr6ctica existente en el mundo protestante de separar a uno de sus miembros puede traer consecuencias desastrosas para el mismo individuo. Tillich no duda en considerar esta pr6xis como «una ofensa contra la Comunidad Espiritual y la Iglesia». Dado que la finalidad de la Iglesia es el provocar la re-uni6n, cualquier intento que erosione esta finalidad debe ser suprimido. Como elemento disciplinar solamente queda el «counseling» y, en caso de tratarse de alg6n

20. *Love, Power and Justice*, 86.

21. ST III, 178.

22. ST III, 179.

representante oficial, la exclusión de su oficio²³. La reflexión de Tillich en este campo resulta confusa, al menos a nuestro entender. Por una parte, se ve obligado a proclamar la exigencia del Principio Protestante que niega a una comunidad o a su autoridad cualquier posibilidad de absolutizar la pertenencia o no pertenencia de un miembro a la Iglesia. Por otra parte, es consciente de que los grupos sociológicamente dominantes de las comunidades pueden llegar a imponer a la comunidad su propia visión de las cosas, ya que la doctrina protestante del sacerdocio universal de los creyentes priva al ministro de ese carácter directivo con que le protege la Iglesia católica de Roma. En última instancia, se ve precisado a admitir que en la práctica este elemento de crítica ha llegado a desaparecer de las Iglesias protestantes. Es más, parece lamentarse de esta situación, ya que concluye diciendo: «Posiblemente, tal situación hace más daño a la Iglesia que un ataque abierto sobre sus principios lanzado por miembros que se desvían y que yerran»²⁴.

El otro elemento de la relación de la comunidad cristiana con sus miembros es el perdón (*forgiving element*), cuya significación profunda ya hemos estudiado. Con frecuencia las ambigüedades de la religión aparecen como punto de resistencia a esta misión de la comunidad cristiana. Cuando esto es así:

«El perdón puede ser un simple acto mecánico o una mera permisividad, o la humillación de aquél que es perdonado»²⁵.

En este caso, el perdón no es fruto de la Presencia Espiritual, sino una distorsión que manifiesta la ambigüedad de la religión. Tillich da al perdón un sentido trascendente, que lleva consigo el aceptar a la persona, a pesar de no poseer cualidades humanas para la aceptación. Es el perdón manifestado por Jesús a la mujer pecadora, el perdón manifestado por el padre hacia el hijo pródigo. El perdón no lleva consigo negar el pecado, la falta concreta; ya que tampoco hizo eso Jesús. El perdón lleva consigo el aceptar a la persona, ya que en ella se encuentran los elementos que la hacen digna de perdón: la presencia del Infinito, o la posibilidad de una reconciliación consigo misma. En este sentido el perdón es curativo y salvador²⁶.

c) *Relación de la Iglesia con otros grupos.* Existe una Iglesia como «co-

23. Cfr. ST III, 179-180.

24. ST III, 180. Esta postura es una constante en el pensamiento de Tillich. En 1941 publicó un artículo con el título: «*The permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism*» en GW, VIII 124-132, en donde expone cómo el catolicismo ha mantenido vivos los elementos sacramental y sacerdotal que Tillich echa de menos en el Protestantismo, a la vez que anhela el aspecto sacramental de la autoridad existente en la Iglesia de Roma.

25. ST III, 181.

26. Cfr. *The New Being*, sermón primero 3-14, en donde Tillich analiza estos pasajes de la vida de Jesús y expone el verdadero sentido del perdón, y la exigencia de un perdón similar para el cristiano.

munidad de amor» allí donde se confiesa a Jesús como el Cristo y tiene lugar la reunión del hombre consigo mismo y con Dios. La relación de un grupo religioso cristiano con otros grupos presenta dificultades prácticas. Tillich distingue dos problemas: 1.º) La relación de una Iglesia con los individuos particulares de otros grupos religiosos, como judíos, musulmanes, humanistas... Si tales individuos desean entrar en la Iglesia, hay que exigirles que acepten al menos las declaraciones de fe y disciplina (*creed and order*) de esa Iglesia. De no aceptar esto, hay que seguir considerándolos como miembros potenciales de la Comunidad Espiritual Manifiesta, aunque quizás pertenezcan a la Comunidad Espiritual latente:

«Lo que es decisivo, al menos en la esfera protestante, es el deseo de participar en un grupo cuyo fundamento es la aceptación de Jesús como el Cristo; este deseo ocupa el lugar de una afirmación de fe y, a pesar de la ausencia de conversión, abre la puerta dentro de la comunidad de amor sin reserva por parte de la iglesia»²⁷.

2) La relación de una Iglesia con otra Iglesia, de una comunidad cristiana con otra, presenta a través de la historia una de las páginas más tristes del cristianismo. Las guerras religiosas desangraron a Europa. Todo ello no es otra cosa que una prueba fehaciente de la ambigüedad de los grupos sociológicos que componen las Iglesias. No hay que escandalizarse de ello, sino simplemente reconocer el propio pecado. A estas motivaciones de tipo sociológico y político, Tillich cree encontrar otras razones más profundas para explicar el antagonismo secular que ha existido entre diversas confesiones cristianas. Toda comunidad cristiana encierra en sí un cierto temor de que al dar cabida en su seno a otra comunidad, la nueva comunidad puede corromper su credo religioso y su orden cristiano de vida. El fanatismo surge como consecuencia de la propia inseguridad. Solamente cuando una comunidad cristiana de amor se hace consciente de que la otra comunidad es también portadora del Nuevo Ser, y de que ambas están expuestas a la demonización y a la profanización, es cuando puede superarse ese fanatismo y ese miedo. El admitir la presencia del Espíritu en la otra comunidad no significa renunciar a sus particularidades sino proclamar que todas las denominaciones llamadas cristianas están sometidas al juicio de lo Eterno, al juicio manifestado en el criterio último del cristianismo: la Cruz de Cristo²⁸.

3. *Paradoja de la Iglesia como comunidad de amor*

Dado que la Iglesia tiene ese doble aspecto, del que ya hemos hablado, habrá que concluir que la vida de amor de la Iglesia tiene también un carácter paradójico. La Comunidad Espiritual participa de ese *agape* divino, de carác-

27. ST III, 181.

28. ST III, 182.

ter universal y no-ambiguo. Pero esta Comunidad Espiritual se hace presente en un grupo sociológico que está expuesto a las ambigüedades de la vida.

«El amor en las iglesias manifiesta el amor de la Comunidad Espiritual; pero lo hace bajo las condiciones de las ambigüedades de la vida»²⁹.

A pesar de que la Iglesia no podrá nunca realizar de manera total esa vida de amor, ya que la plenitud del Reino de Dios tiene un carácter transhistórico, sin embargo deberá esforzarse por hacer presente en la historia todos aquellos valores que contribuyan a desarrollar la dignidad humana del individuo y la justicia del grupo. Deberá luchar contra aquellos elementos de destrucción, como son las desigualdades políticas, sociales y económicas, al igual que contra todas las formas de explotación del hombre por el hombre, o contra aquellas estructuras que convierten al hombre en mero objeto. Debe dejar oír su voz profética:

«La palabra profética de la iglesia debe ser oída contra todas formas de inhumanidad y de injusticia; pero en primer lugar las iglesias deben transformar sus propias estructuras sociales»³⁰.

La Iglesia como comunidad de amor debe hacer signos concretos de ayuda a los necesitados, con el fin de que los hombres puedan llegar a disponer de sus propias posibilidades humanas. Las obras de caridad se hacen necesarias, aun a sabiendas de que con frecuencia pueden ser ambiguas, ya que en ocasiones contribuyen a crear situaciones en las que siempre se hace necesaria la caridad; cuando lo esencial del *agape* es crear condiciones de vida en las que el verdadero *amor* sea posible para todo ser humano. No obstante, a pesar de estas posibles ambigüedades en el ejercicio de su misión de amor, la Iglesia sigue siendo el lugar de reunión de los hombres consigo mismos y con Dios:

«Si la Iglesia, en cuanto asamblea de Dios, tiene una significación última, ésta consiste en la proclamación y realización de la reunión del hombre con el hombre, aunque ahora sea parcial y deformada. La Iglesia es el lugar en donde la reunión del hombre con el hombre es un acontecimiento efectivo, a pesar del hecho de que la Iglesia de Dios es continuamente traicionada por las iglesias cristianas»³¹.

A. GARRIDO SANZ

29. ST III, 178.

30. ST III, 178.

31. *The New Being*, 23.

El tema de Dios y del hombre en la fenomenología de M. Scheler*

CAPÍTULO QUINTO

EIDOLOGÍA DE LOS ACTOS

Antes de adentrarnos en la exposición fenomenológica del acto religioso como correlato esencial del objeto religioso, nos proponemos trazar las líneas generales de la eidología de los actos en general, que con la de los objetos y las correlaciones esenciales entre ambos configuran la fenomenología tridimensional de M. Scheler como estructura unitaria indivisible.

En la eidología de los actos nos vemos precisados a anticipar necesariamente conceptos que encuentran su sentido adecuado dentro de la concepción scheleriana de «persona». Remitimos, pues, a nuestra Tercera Parte a fin de obtener una visión coherente y comprensiva de la totalidad.

1. *Estructura formal de los actos*

El principio fenomenológico fundamental scheleriano señala la existencia de una correlación esencial entre el objeto y el acto.

Este axioma originario implica una dualidad significativa:

a) Perfecta disyunción entre la esencia del objeto y la del acto.

Ningún ser puede pertenecer simultáneamente a la esfera de los actos y a la de los objetos; ningún acto puede ser objetivable igual que ningún objeto puede manifestar un carácter eminentemente «actual».

b) Si las cualidades y direcciones diferenciales de los actos tienen una estricta correspondencia con las regiones esenciales de los objetos, determinados objetos pueden «aparecer» (erscheinen) sólo en actos cualitativamente

* Cfr. Estudio Agustiniano, 13(1978) 456-522 y 14(1979) 71-122.

específicos, igual que determinados actos sólo pueden apuntar hacia objetos con estructura esencial específica.

La conexión esencial entre acto y objeto tiene el carácter de una relación condicionante recíproca, en virtud de la que todo objeto posible puede ser aprehendido en un acto, del mismo modo que todo acto tiende intencionalmente a un objeto. De aquí emerge como característica esencial de los actos la «intencionalidad» e.d., los actos señalan más allá del acto y del contenido actual del acto, en el acto se significa un objeto «pudiendo sólo aparecer el objeto en su realización»²⁶⁷.

Intencionalidad no significa necesariamente que *todos* los actos han de apuntar directamente a un objeto, que *todos* los actos han de aprehender siempre algo objetual: el acto de la «reflexión» no apunta a algo objetual.

Todo acto, en cuanto inobjetivable, consiste en su «realización» (Vollzug). Pero de alguna forma tiene que «darse» el ser inobjetivable del acto, de alguna forma ha de aparecer a sí mismo. La dimensión óptica del acto le obliga a que esto sólo sea posible en virtud de una participación óptica en la «actualidad» pura.

Ahora bien, la «co-realización» de actos tiende de manera indirecta hacia el objeto, ya que por medio del acto realizado apunta al objeto del mismo, pero aprehende además el contenido del acto en cuanto acto y el sujeto del acto.

Existe, como veremos, en M. Scheler una clase de actos (la reflexión) que se dirige exclusivamente a las cualidades mismas de los actos en cuanto actos.

Si se designa, pues, como «intencionalidad» este apuntar-hacia del acto co-realizador y de la reflexión, puede afirmarse que tiene un sentido estricto y otro amplio:

- a) el apuntar del acto al objeto,
- b) el señalar-más-allá de sí mismo.

La intencionalidad en sentido amplio es propia de todos los actos en general: todo acto señala más allá del acto y del contenido del acto.

Propio del acto intencional en sentido estricto es la conciencia de trascendencia perteneciente a la estructura de la intencionalidad objetual del acto. En la conciencia-de-algo- en cuanto objeto se da un saber sobre la autonomía del objeto respecto a la realización del acto en el que se manifiesta.

El sentido amplio de la intencionalidad no contradice al principio fenomenológico fundamental ya que en éste se establece una correspondencia esencial entre objeto y acto dentro del orden esencial mientras que aquélla indica un mero apuntar más allá de sí.

Con el término «conciencia-de-algo» presenta M. Scheler una nueva determinación en la estructura formal de los actos.

267. Eth. 264.

Es propio de las «intenciones» cualitativamente diferentes del espíritu el carácter «actual».

Ahora bien, el ser espiritual abarca tanto la vertiente teórica como la emocional.

A todos estos actos, cualitativamente diferentes, les es común el ser «noesis». De aquí que se encuentre en toda intención del acto un saber inmediato y prelógico de sus objetos. Esta «conciencia-de-algo» presente en todos los actos no es una mera «representación» de los objetos ²⁶⁸ en cuanto «objetivación-actual que fundamenta todos los demás actos intencionales» ²⁶⁹, es más bien el momento aprehensor y noético inherente a toda dirección intencional de los actos.

Los actos tienen una determinación ulterior en su relación esencial con el «contenido-de-sentido» intemporal, que constituye un nuevo momento estructural de la intencionalidad.

Los actos están «llenos de sentido» y poseen una correlación significativa entre sí.

Las estructuras significativas son elementos integrantes de la comprensión de los actos. Sin embargo, al verificarse la aprehensión «actual» de las estructuras de sentido en la co-realización o post-ejecución de los actos, tal comprensión no tiene nada que ver con el mero «entender» conceptual-causal de la psicología «comprensiva».

Junto a su principio fenomenológico fundamental presenta M. Scheler un sentido-objetivo-en-sí, que trasciende a la realización de los actos.

Ahora bien, ¿constituye el sentido la objetualidad del objeto? ¿Se manifiesta el sentido en, con o como objeto solamente? ¿Están llenos los actos de sentido únicamente en cuanto tienden a los objetos?

Ante estas preguntas que hemos de formularnos dentro de la eidología scheleriana de los actos, parece que el principio fenomenológico fundamental se hunde en un mar de confusiones y vaguedades.

Los contenidos significativos y sus conexiones esenciales parecen constituir en M. Scheler como un puente entre el objeto y el acto.

Sin embargo, nos parece que los actos en su realización no son meros receptores de estructuras de sentido consistentes en sí y con plena autonomía frente a la realización de los actos.

En la realización fáctica de actos se dan conexiones significativas y síntesis de sentido absolutamente específicas. Tales síntesis han de ser inobjetivables y nunca pueden interpretarse como consistentes en sí ya que sólo son posibles por la espontaneidad del sujeto de actos.

Aquí converge, precisamente, el sentido de los actos en la forma de unidad de los mismos: la persona espiritual totalmente inesencial e intemporal.

268. Nachl. 384.

269. Eth. 391.

Los conceptos de «intencionalidad», «conciencia-de-algo», «trascendencia del objeto», «estructuras significativas» nos describen los actos en su estructura formal.

Además de esta estructura formal posee todo acto, claro está, una esencia material según pertenezcan a la esfera de la «representación», del «sentir», del «amor», etc.

Tanto la estructura formal como la esencia material forma lo que llama M. Scheler «contenido-esencial» (Gehaltwesen), distinguiendo además el «Seinswesen» de los actos que podríamos interpretar como el «qué de la existencia» de los actos, como la «forma del ser» de los actos, en contraposición a la mera «existencia del qué» de los actos.

2. *Forma del ser de los actos*

La forma del ser de los actos no tiene nada que ver con el coeficiente de la realidad, puesto entre paréntesis por la reducción fenomenológica. El puro-ser-acto (la existencia del acto) es presupuesto esencial del conocimiento fenomenológico ya que siempre ha de ser realizado el acto de intuición.

La importancia de esta problemática viene condicionada por el hecho de que M. Scheler les declara «inobjetivables».

En virtud del principio fenomenológico fundamental deja abierta M. Scheler una esfera del ser más allá de todo lo objetivable.

Ahora bien ¿por qué está determinada aquella disyunción ontológica según la que las esencias como apriori óntico son diferenciadas en un «mundo de objetos» y un «mundo de actos»? ¿Cuáles son las características positivas de la esfera óntica de actos? ¿Qué es lo que determina lo «actual» de las esencias de los actos?

No encontramos en M. Scheler una respuesta clara y concisa a estos interrogantes. Sin embargo es posible su reconstrucción basándonos en las afirmaciones que aparecen diseminadas por sus obras.

La forma del ser del acto la describe M. Scheler con el término «realización» (Vollzug)²⁷⁰. El ser de los actos es su realización. Su forma de ser es pura actualidad, el acto «es» en cuanto «es realizado».

Ahora bien, la realización en cuanto pura actualidad no implica ninguna dimensión temporal.

Los actos son intemporales, al mismo tiempo que saltan dentro del tiempo y constituyen la esencia supratemporal e inespacial de la persona²⁷¹.

Los actos intemporales pertenecen a un orden supratemporal (procedencia) y al orden temporal al que saltan (destino).

M. Scheler sólo puede salvar esta contradicción aparente asignando a los actos una función mediadora.

270. Eth. 90; U. d. W. 234; Ew. M. 309; Nachl. 364-365.

271. Nachl. 297.

Por otra parte tienen los actos, entre sí, un orden originario dentro del tiempo que se refleja en el momento temporal de los contenidos objetivos de los actos ²⁷².

En la realización del acto existe una actitud consciencial crítica, consistente en que el sujeto de actos, la persona espiritual, no se agota en la realización de los mismos, sino que revierte sobre la conciencia de los actos:

«Esta reflexión no es ninguna «objetivación», ninguna clase de «percepción...» es una mera vibración incualificada de la «conciencia-de» en el acto-realizador» ²⁷³.

La conciencia reflexiva es concomitante pero no objetivante.

Si M. Scheler exige intencionalidad a esta «reflexión», sólo puede entenderse en el sentido de que señala más allá de sí, en cuanto apunta a algo que no es ella: al acto mismo.

Sólo aquellas esencias de actos que pertenecen a la unidad existencial de la persona pueden darse a una reflexión, no lo perteneciente a la pura posibilidad del ser del acto.

Lo específico de la reflexión se encuentra precisamente en que se dirige intencionalmente y de manera exclusiva a las mismas esencias de actos. Con ello se encuentra dentro de las fronteras de la intuición fenomenológica.

La reflexión revierte sobre el puro qué de los actos no sobre su ser-de-realización.

«Aquello a lo que dirijo mi mirada no es nunca el acto mismo, sino algo que pertenece a su contenido» ²⁷⁴.

Esto indica que la actualidad pura es trasconsciente y por tanto no comprensible fenomenológicamente: únicamente por la participación en su mismo ser, por la «realización» de los actos puede lograrse un saber-no-intencional sobre su forma de ser específica, completando así la teoría scheleriana del saber como «participación óptica» (Seinsteilnahme) su concepción fenomenológica.

272. Eth. 462, nota.

273. U. d. W. 234.

274. U. d. W. 234.

CAPÍTULO SEXTO

EIDOLOGÍA DEL ACTO RELIGIOSO

1. EL ACTO RELIGIOSO COMO ÚNICO ACCESO POSIBLE A LA ESFERA DEL ABSOLUTO.

Vamos a seguir en el presente capítulo el pensamiento scheleriano tal y como es expuesto en *De lo Eterno en el hombre*. Sin embargo, es de suma importancia destacar la transición continua operada por M. Scheler que pasa —consciente o inconscientemente— de una perspectiva fenomenológica a una experiencia-religiosa, que desde aquélla ha de parecer absolutamente dogmática e intolerable en un fenomenólogo.

En el siguiente capítulo intentaremos presentar algunas precisiones al respecto a fin de obtener una comprensión adecuada de la significación y límites de la eidología del acto religioso en M. Scheler.

Si existe, como hemos podido constatar en el capítulo anterior, una correlación esencial entre el objeto y el acto en el que se manifiesta aquél ²⁷⁵, de modo que a todo «fenómeno originario» hay que asignarle una forma específica de experiencia ²⁷⁶. Si todo ser incluye en sí —al menos como posibilidad— la forma específica de conocimiento del mismo, siendo contradictoria «la idea de un ser totalmente incognoscible» ²⁷⁷, es una consecuencia fenomenológica que la «esfera» del Absoluto, que como toda esfera del ser no puede inferirse de otra distinta dada su irreductibilidad, tiene una correlación esencial con el acto en el que se manifiesta: el acto religioso. Acto y objeto constituyen una estructura unitaria indestructible:

«Los actos religiosos y su esfera objetiva de ser y de valor manifiestan una totalidad cerrada en sí misma, tan originaria como los actos de la esencia de la percepción externa y del mundo exterior» ²⁷⁸.

Dado el carácter originario del acto religioso, que por lo demás no pro-

275. Eth. 264.

276. Eth. 261.

277. Ew. M. 181.

278. Ew. M. 169.

viene solamente de la correlación esencial existente entre la esfera objetiva del ser y valor religiosos y aquél, sino también de que «la relación del hombre con lo divino es constitutivo esencial del hombre mismo»²⁷⁹, prescinde M. Scheler de toda pregunta genética, psicológica y crítica al no tener ningún sentido dado el carácter apriorístico de la esfera del absoluto y de su acto correspondiente. Tales preguntas, como hemos visto en el capítulo anterior, podrían formularse en función del «momento temporal» en el que aparecen los contenidos objetivos de los actos²⁸⁰, pero desde la perspectiva de la actitud fenomenológica que prescinde de todo coeficiente de la realidad, son excluidas expresamente por M. Scheler.

De la correlación esencial entre el objeto y el acto emerge el hecho de que la particularidad del acto religioso esté condicionada precisamente por la región esencial del objeto religioso, igual que el hecho de que el acto religioso sea el único acceso posible a la esfera del Absoluto.

2. ESTRUCTURA INTERNA DEL ACTO RELIGIOSO

Al ser el acto religioso correlato noético esencial de lo Divino, aparece claro que éste se proyecte en aquél²⁸¹.

El acto religioso es anterior al racional y fundamento del mismo. La experiencia de lo Divino testifica, de una manera inmediata, «que el alma tiene una determinación que trasciende a la vida, que participa de un reino óntico-axiológico suprasensible, cuyos contenidos no pueden dimanar de la experiencia de cosas finitas»²⁸², siendo este carácter intencional el que hace que no se hunda el acto religioso en sí mismo, sino que se fundamente en lo objetivo divino que es trascendente a él y causa del mismo.

Esta característica esencial del acto religioso excluye toda postura subjetivista. Si fuera solamente «un fenómeno que se realiza en la vertiente subjetiva», si no le correspondiera una «materia originaria de acto»²⁸³, sería totalmente inmanente. Pero por su «intencionalidad» dirigida a lo Divino «abre al hombre una mirada sobre el mundo del ser objetivo, que permanecería por otra parte, totalmente oculto»²⁸⁴.

Al superar toda postura inmanentista, tiende un puente que une al hombre inmediatamente con lo divino: «Los actos religiosos no pueden ser meros deseos, indigencias, añoranzas, ni algo similar, ya que tienden intencionalmente a un reino de objetos esencialmente distintos»²⁸⁵. El acto reli-

279. Ew. M. 257-258.

280. Eth. 462, nota.

281. Ew. M. 255.

282. Ew. M. 257-258.

283. Ew. M. 276.

284. Ew. M. 277.

285. Ew. M. 242.

gioso no «imagina» o «construye» un objeto con ayuda de la espontaneidad de la razón, sino que le viene dado, recibe la verdad que busca, precisamente de aquél a quien tiende.

A estas alturas está claro que M. Scheler rechaza toda concepción subjetivista de lo Religioso. La relación Dios-hombre, no es resultado del yo subjetivo, del que surgiría como una «objetivación» la idea de Dios. Es cierto que el acto religioso tiene una dimensión inmanente, sin embargo «solamente es posible comprender su existencia si se acepta la realidad de las formas objetuales a las que tiende»²⁸⁶. Esta perspectiva, sin embargo, ya no puede ser fenomenológica aunque no lo subraye M. Scheler, ya que la fenomenología prescindiría de toda «realidad».

Por otra parte, los actos religiosos tienen una legitimidad autónoma, que no puede inferirse de una causalidad empírico-psicológica. Esta legitimidad es de matiz noético, no psicológico²⁸⁷.

Los «sentimientos» son un elemento concomitante del acto religioso, pero nunca puede ser reducido a éstos, al no ser un «fenómeno fundamental psíquico»²⁸⁸, como tampoco son especies o combinaciones de otras clases noéticas de acto p.e., lógicos, éticos, estéticos, etc... Esto es evidente dada la originalidad y autonomía de la Religión.

El pensamiento scheleriano, se muestra contundente en este punto y dada su importancia le ofrecemos textualmente:

«Para toda región del ser, existen nexos esenciales, evidentes y materiales (a priori), frente a cualquier experiencia, positivo-inductiva y una clase de actos que corresponden legítima y esencialmente a su posible intuición... por consiguiente existen también axiomas evidentes, objetivamente válidos y categorías de intuición y conocimiento religioso, que sólo pueden ser evidentes, si realizamos en nosotros el ser eterno de estas intuiciones, si despertamos en nosotros el acto religioso y nos ejercitamos en una cosmo-visión religiosa. En el pensamiento religioso, existe pues, una lógica del ser, que, como toda lógica, incluye en sí la lógica formal y la teoría de los objetos y que al mismo tiempo va más allá de los principios de éstas, llegando a las evidencias óntico esenciales de la esfera del ser y del objeto religioso a la que sería imposible llegar por otra esfera de ser no-religiosa»²⁸⁹.

En el acto religioso, verdaderamente tal, está comprometido todo el hombre, de aquí que M. Scheler rechace fundamentalmente los intentos de concebir lo Religioso, exclusivamente desde la vertiente del entendimiento (Hegel), de la voluntad (Kant) o del sentimiento (Schleiermacher). La concepción scheleriana, presenta un «engagement» total del hombre: «En la totalidad indivisa de la persona, en su mismo núcleo... reside lo más profundo en

286. Ew. M. 242.

287. Ibid.

288. Ew. M. 244.

289. Ew. M. 273.

nosotros, aquel maravilloso resorte, habitualmente inadvertido y olvidado regularmente, que actúa siempre de una manera constante, elevándonos a lo Divino, por encima de nosotros mismo y más allá de todo lo finito»²⁹⁰.

En el acto religioso —como compromiso total del hombre— se pueden distinguir según esto:

- a) un elemento intelectual por cuanto la óptica esencial de lo divino, precede siempre al acto religioso. Al ser anterior el ser al conocimiento del mismo «los objetos de la esencia de lo divino, son algo originariamente dado a la conciencia humana»²⁹¹;
- b) un elemento volitivo: de cara a lo Divino, la voluntad humana viene a ser el núcleo central. Mientras no exista el acto volitivo permanece el hombre impermeable a Dios: ya se sabe, no existe un ciego más ciego, que el que no quiere ver;
- c) un elemento afectivo: ya que el encuentro personal con lo Divino se efectúa dentro de un plano emocional: «Nuestra relación emocional, con lo trascendente, precede a toda formación de ideas, la guía y la dirige»²⁹².
- d) un elemento activo: el acto religioso es una reacción a la acción originaria de Dios, por eso la experiencia religiosa aunque esencialmente receptiva, es una pasividad activa; la teopatía ha de estar unida a una verdadera antropogénesis.

En el acto religioso, se cruzan, pues, todos los elementos constitutivos del hombre, en cuanto persona-espiritual. No se puede cuadrar a éste para entender el acto mismo de la experiencia religiosa. Es un verdadero engagement del hombre. Por esto es el acto religioso, el acto por excelencia del hombre, constitutivo de su esencia²⁹³; por esto el hombre sólo se puede comprender desde la esfera del Absoluto²⁹⁴. El hombre no tiene ninguna elección posible entre la aceptación o negación de la esfera del Absoluto, ya que es algo originario en la conciencia humana. Solamente puede elegir el hecho de que esta esfera esté llenada por Dios, o por un ídolo. En este caso, el camino que lleva al verdadero Dios, es la des-ilusión. Entonces aparece el verdadero orden del ser ante la razón y el del valor ante el principio cognoscitivo del mismo: el corazón. Aquí se vuelve a establecer el verdadero «ordo-amoris», del que es expresión concreta el acto religioso. Con esto nos encontramos con otra dimensión: el amor:

Esta dimensión inmanente es completada mediante la relación del acto con su objeto intencional. Ambos, forman una unidad de la que surge el acto religioso como trascendente inmanente.

El acto religioso, tiene además una dimensión interna-individual y

290. Ew. M. 103.

291. Ew. M. 159.

292. Ew. M. 350.

293. Ew. M. 171.

294. Eth. 293.

externa-social ²⁹⁵. Precisamente porque el acto religioso es el más personal del hombre, es un acto que ha de llegar a su objeto por medio de una forma comunitaria ²⁹⁶. M. Scheler conecta aquí con el pensamiento de la tradición cristiana: «Unus christianus-nullus christianus» ²⁹⁷.

Esta dimensión social del acto religioso, no solamente está condicionada porque el «yo» auténtico ha de aparecer siempre en la forma concreta de un «nosotros» ²⁹⁸, sino y ante todo, por «la plenitud inagotable de Dios», a la que sólo puede acercarse un «nosotros» de tiempo y pueblos ²⁹⁹.

Aquí aparece el acto religioso en su historicidad en su relación temporal. M. Scheler, subraya estas dos propiedades frente a la teología natural de la filosofía de la Ilustración. La historicidad connota a un suceder en el tiempo y la relación temporal a un realizarse en la historia.

La insuficiencia del acto religioso considerado en su singularidad, para adentrarse en profundidad sobre el horizonte de lo Divino enfrenta el pensamiento scheleriano con la actitud «mística» y «racionalista»: «ambas tienen como característica el intimar con demasiada facilidad con Dios: ésta por medio de conceptos que atomizan a Dios, aquélla con el sentimiento, en el que parece playearse Dios. A las dos les falta un respeto reverencial, e.d., aquella actitud en la que se percibe a Dios como ser eminentemente oculto» ³⁰⁰.

Hemos visto, hasta ahora, el carácter originario del acto religioso —dada la conexión esencial con su objeto y su pertenencia a la misma esencia del hombre—, nos hemos asomado a su estructura interna y hemos reseñado algunas propiedades del mismo; ahora bien, aunque el acto religioso pertenezca al constitutivo esencial del hombre, aunque sea en sí «una dote necesaria del alma humana espiritual» ³⁰¹, solamente puede ser realizado por el hombre «bajo ciertas condiciones» ³⁰².

M. Scheler se encuentra con esto en abierta oposición con H. Scholz ³⁰³. Está de acuerdo con él en que la experiencia religiosa tiene una gráfica caprichosa, a veces clara y otras un tanto diluida; también en que puede ser excitada con determinados métodos técnicos; incluso concede a H. Scholz que ciertas predisposiciones, pueden obstaculizar totalmente su posible realización. Sin embargo duda de que «ciertas predisposiciones positivas (como sucede p.e., cuando se trata del talento) han de condicionar la experiencia religiosa, de modo que pueda decirse que un hombre no es religioso como podría afirmarse que no tiene cualidades musicales» ³⁰⁴.

295. Cfr.: Ew. M. 258-261.

296. Ew. M. 261.

297. Ew. M. 260.

298. Cfr.: Symp., 228-287.

299. Ew. M. 19.

300. U. d. W. 26.

301. Ew. M. 261.

302. Ew. M. 21.

303. *Religionsphilosophie*, Berlin: Elwert und Meurer 1922.

304. Ew. M. 23.

Para M. Scheler un Dios que permitiera que un grupo de hombres tuviera más aptitud que otro para la experiencia religiosa no sería Dios ³⁰⁵.

En oposición a H. Scholz, propugna M. Scheler que «la experiencia del contacto personal con Dios en el núcleo de la persona humana y espiritual se da siempre y de una manera necesaria, si se cumplen dos condiciones, una negativa y otra positiva» ³⁰⁶.

La condición negativa, la apellida Scheler «des-ilusión acerca del ídolo» y la hace consistir en «la eliminación del centro de la esfera dada originariamente a la conciencia humana como esfera del absoluto, de todas las cosas y valores finitos juntamente con la re-moción de la propia identificación, consciente o inconsciente con estos objetos finitos de fe y amor» ³⁰⁷.

El contenido de esta condición es platónica: se necesita una «*κάθαρσις*» ³⁰⁸. El camino que lleva a ella es un «*μετένοια*», siendo la «*μετανο είν*» aquella «conversión que devuelve al hombre su segunda inocencia en una completa abertura a Dios.

La condición positiva consiste en que «la misma persona espiritual (y consiguientemente sus actos) actúe no condicionada por otra cosa sino sólo por sí misma, frente al principio vital (y sus funciones)» ³⁰⁹. Esta aptitud es fundamental. La libertad de elección es una propiedad del hombre por la que éste se encuentra en la encrucijada de afirmar o negar la posibilidad de existencia auténtica que, como hemos visto, consiste en una antropogénesis, que se da por la irrupción de Dios en el hombre mismo.

Dadas estas dos condiciones, se realiza el acto de la experiencia religiosa, como un encuentro entre Dios y el hombre, resultado de este encuentro es el contacto vivencial con Dios, la «inmediata intuición» (Schau) de Dios.

Ahora bien, ¿cómo se puede entender esta «inmediatez» en el conocimiento de lo divino, sabiendo que M. Scheler rechaza directamente toda postura ontologista? ³¹⁰. Para explicarla no podemos defender aquí la existencia de un coeficiente histórico agustiniano en M. Scheler, ni tampoco de un agustinismo con la impronta de la época de Nietzsche.

Según la tradición agustiniana, a la que apela por otra parte frecuentemente M. Scheler ³¹¹, el carácter inmediato del conocimiento religioso está especificado por su peculiaridad concreta: la presencia de lo divino aparece también en ausencias. Es algo paradójico: presencia del ausente y «aún no» del presente. La experiencia religiosa es un padecer inmediato lo desconocido y en esto se diferencia, precisamente, de la mística: Dios permanece como el

305. Ew. M. 24.

306. Ew. M. 28.

307. Ibd.

308. Cfr.: *Fedón*, Buenos Aires: Aguilar 1961, 670.

309. Ew. M. 28.

310. Ew. M. 14.

311. Ew. 265; Soz. Welt. 93-94.

«Desconocido», el «Buscado» aunque esté presente. Lo divino es simultáneamente lo más cercano desde una vertiente óptica (intimior intimo meo), aunque desde el plano ontológico sea lo más lejano. La presencia y la ausencia de Dios en la tradición agustiniana es como una mística de cercanías y distancias, como una mística en la noche.

Sin riesgos de ningún ontologismo estaría así explicada la «inmediatez» del conocimiento de lo divino... pero no en M. Scheler.

Tampoco creemos se pueda explicar esta «inmediatez» interpretándola en un sentido meramente fenomenológico, deviniendo de la intencionalidad del acto religioso, como hace concretamente E. Przywara³¹². En el acto religioso, como veremos en el capítulo siguiente, hay toda una complejidad de dimensiones.

La «inmediatez» del conocimiento está determinada propiamente en el pensamiento scheleriano por el hecho de que todo conocimiento es una «relación óptica» que implica, por tanto, una «participación en el ser del otro»³¹³.

312. *Zu M. Schelers Religionsauffassung*, 25.

313. *Wi. Ges.* 203.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LA ACTITUD FENOMENOLÓGICA DE M. SCHELER Y EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

I

Reconocer, en principio, la complejidad temática de este capítulo, es para nosotros condición esencial de su planteamiento y de todo intento que se dirija objetivamente a encontrar una respuesta adecuada.

El planteamiento simple y la respuesta parcial no pueden tener ninguna validez de cara a la objetividad.

De aquí parte precisamente la crítica de J. Llambias de Azevedo —única cuestión en la que por cierto estamos de acuerdo con él— a la obra, por lo demás tan meritoria de M. Dupuy³¹⁴, resumida en esta afirmación: «M. Dupuy... no ha tenido en cuenta estas distinciones... por lo cual sus conclusiones son demasiado globales y no pueden reducir las contradicciones y las negligencias de Scheler a sus verdaderos límites»³¹⁵.

Si queremos juzgar con exactitud la postura de M. Scheler en esta problemática concreta tenemos que distinguir en él entre «quaestio iuris» y «quaestio facti».

Con respecto a la primera, el pensamiento scheleriano no ofrece ninguna dificultad, es claro y explícito.

Al hacer como un balance de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* afirma tajantemente: «En todo este trabajo no se habla para nada de una posición real de la esencia de Dios»³¹⁶.

En *De lo Eterno en el hombre* es, incluso, más explícito:

«La fenomenología esencial —por tanto la fenomenología esencial de la religión— aunque no autoriza nunca la posición real de un objeto afirmada como verdadera, pues procede precisamente con la exclusión consciente del

314. *La philosophie de la Religion chez M. Scheler*, Paris: P.U.F. 1959.

315. J. Llambias de Azevedo, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía*. Buenos Aires: Nova 1966, 328 nota.

316. Eth. 395 nota.

coeficiente de existencia de los correspondientes objetos, sabe «a priori» que las «conexiones esenciales» logradas por ella, al ser válidas para la esencia de los objetos, valen también para todos los posibles objetos contingentes de la «esencia» correspondiente e.d., los juicios sobre ella son verdaderos. Pero la realidad misma «según» y «conforme» esas conexiones esenciales sólo la puede «poner» una especie de experiencia contingente... concretamente (tratándose de objetos de la esfera suprasensible) la Metafísica o la auto-comunicación positiva de Dios e.d., la «revelación», cuya aceptación tiene lugar exclusivamente en actos de fe»³¹⁷.

Es evidente, pues, como simple consecuencia fenomenológica, que la actitud fenomenológica de M. Scheler excluye «legítimamente» («quaestio iuris») toda «posición real» de la idea de Dios.

Ahora bien, el excluir de derecho esta problemática no implica que «de hecho» («quaestio facti») M. Scheler prescinda de la «posición real» de la esencia de Dios.

Y es aquí donde reside precisamente la complejidad del pensamiento scheleriano.

Para explicar este «hecho» no podemos aceptar en ningún sentido ni la interpretación general ni las razones de la misma que presenta J. Llambias de Azevedo:

«M. Scheler describe el objeto religioso tal como se da en el «acto religioso natural...» «Natural» significa aquí no sólo lo opuesto a lo sobrenatural en el sentido del acto en que se recibe el contenido de la revelación positiva, sino también «actitud natural» como opuesta a «actitud fenomenológica». Esta interpretación se confirma: primero, porque Scheler sostiene que el acto religioso es ejecutado por todo el hombre y todo hombre no es fenomenólogo y segundo, porque al referirse a estos actos los determina como aquéllos en que «la conciencia religiosa vive ingenuamente como en su milieu»³¹⁸.

Sinceramente creemos que la complejidad del pensamiento de M. Scheler raya en este punto con la contradicción —como veremos—. De ahí el problema.

Pero nunca es solución aceptable de un problema... negarlo. Y esto es lo que involuntariamente hace J. Llambias de Azevedo.

No sólo niega prácticamente la existencia del problema con su interpretación al afirmar que M. Scheler ni advierte cuándo la asume (la actitud fenomenológica) ni cuándo la relega»³¹⁹, sino que reduce a la nada el principio fundamental de la fenomenología scheleriana, destacado insistentemente por M. Scheler, según el cual «existe una correlación legítima y esencial entre el acto religioso y el objeto religioso»³²⁰.

317. Ew. M. 13-14.

318. J. Llambias de Azevedo, *Max Scheler*. 325-326.

319. J. Llambias de Azevedo, l.c., 326.

320. Ew. M. 277-273.

No comprendemos que basándose en una palabra («natural») de sentido sin duda polivalente, pueda desconocer que M. Scheler pretende ante todo ofrecer una descripción fenomenológica del acto religioso, sin lograrla, al dar entrada a datos extrafenomenológicos del conocimiento religioso.

Podríamos multiplicar los textos a este respecto:

«Esto es lo que puede decirse —según creo— en virtud de la descripción esencial del acto religioso»³²¹.

«El acto religioso en cuanto especie esencial de actos...»³²².

«El acto religioso, si no va precedido de una óptica esencial de lo Divino lleva a un absoluto subjetivismo»³²³.

Por otra parte M. Scheler asigna al acto religioso las características dimanantes de la fenomenología de los actos en general:

- a) El trascender al mundo de su intención,
- b) La posibilidad de llenarse sólo con lo divino,
- c) La posibilidad de llenarse con un ser divino que se abra a sí mismo en una auto-manifestación³²⁴.

Estas dos últimas características tienen su razón de ser en que dada la correlación entre objeto y acto, éste participa de la región esencial del objeto correspondiente.

J. Llambias de Azevedo apoya también su interpretación en que para M. Scheler el acto religioso «es ejecutado por todo el hombre...» y no todo el hombre es fenomenólogo. La ingenuidad de la interpretación es casi irritante.

No tiene en cuenta la peculiaridad del pensamiento antropológico de M. Scheler que —como veremos en la Tercera Parte— cuando habla del hombre se refiere a la «persona espiritual», que como eterno en el hombre, tiene su sentido precisamente en su inserción en la Esfera del Absoluto.

II

Hasta ahora hemos visto que en M. Scheler hay que distinguir entre «quaestio iuris» y «quaestio facti».

Con respecto a la primera hemos constatado que no puede existir ninguna dificultad interpretativa ya que expresamente se pone entre paréntesis la «posición real» de algo con «esencia divina».

Ahora bien, en la «quaestio facti» podemos apreciar una diferencia clara entre las obras de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* y *De lo Eterno en el hombre*.

En la obra ética de M. Scheler el mundo de los valores se fundamenta en

321. Ew. M. 243.

322. Ew. M. 244.

323. Ew. M. 285.

324. Ew. M. 244-245.

el valor de lo absolutamente santo. Pero ¿cómo puede pensarse que toda la vida moral pueda asentarse en una «esencia fenomenológica» aunque sea de lo santo absolutamente?

Sin duda que M. Scheler supone más de lo que pudiera permitir su actitud fenomenológica. Si se coloca la dimensión real de lo absolutamente santo en un segundo plano, y más si se prescinde expresamente de ella pierde la obra ética su propio sentido. Bien pudiera decirse que si no parte abiertamente de la «posición real» de lo absolutamente santo, tampoco la excluye.

Esta afirmación puede tener su punto de apoyo en la abierta contradicción de los siguientes textos:

«En todo este trabajo no se habla para nada de una posición real de la «esencia» de Dios»³²⁵.

«Si se ha puesto ya la realidad de Dios... puede y debe ser capaz el hombre de la intuición ética... en cuanto «iluminación natural» del hombre por parte de Dios»³²⁶.

No hay que pensar que ambos textos están distantes en el tiempo.

El estudio recogido por los *Escritos póstumos* y que lleva como título *La Esfera del Absoluto y la posición real de la idea de Dios*, está escrito por los años 1915-1916³²⁷ precisamente cuando M. Scheler está publicando *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*³²⁸.

Si nos referimos ahora a cómo procede «de hecho» M. Scheler frente al problema de la existencia de Dios en la obra *De lo Eterno en el hombre* creemos que hay que distinguir nuevamente dentro de la esfera del acto religioso entre «consistencia» (Bestand) y «contenido» (Gehalt) del mismo.

Es la misma fórmula que él propone y que nos ha servido para solucionar cierta confusión rayana con lo contradictorio en lo referente a la «consistencia» de la esfera del Absoluto y al «contenido» de la misma en virtud de sus «diferentes formas de manifestación».

Sinceramente creemos que aquí está la clave de la interpretación auténtica.

Podría censurarse, quizá, en M. Scheler la ausencia de una exposición sistemática, matizada, pero entonces no sería M. Scheler.

Si existe una correlación esencial entre objeto y acto, si el acto participa de las peculiaridades esenciales de la región esencial del objeto, si el objeto tiene una «consistencia» y un «contenido», el acto ha de manifestar la estructura esencial del objeto. Es obvio que pueda considerarse, pues, en sus dos vertientes.

Ahora bien, si las «formas de auto-manifestación» del objeto religioso

325. Eth. 395 nota.

326. Nachl. 198.

327. Nachl. 512.

328. 1913-1916.

van más allá de toda intención fenomenológica al estar insertadas en las coordenadas de lugar y de tiempo, también el «contenido» del acto religioso.

En este nivel es todo un principio fenomenológico que «la posición fáctica... de algo ya determinado esencialmente se fundamenta en la experiencia accidental y fáctica y no... sobre la experiencia fenomenológica»³²⁹.

Aquí se mueve igualmente M. Scheler más allá de toda actitud fenomenológica.

Pero con esto no han terminado los problemas interpretativos. Podríamos hablar hasta aquí de planteamiento o enfoque.

III

Si el acto religioso en su «consistencia» (Bestand) tiene como correlato esencial el objeto religioso, en su «contenido» (Inhalt) es «la revelación... de un real de la esencia de Dios» correlato intencional del mismo³³⁰.

Por este motivo puede afirmar M. Scheler: «Pertenece a la esencia de la conciencia finita el tener una esfera del Absoluto y el llenar esta esfera con un cierto contenido»³³¹.

Si preguntamos ahora: «¿Puede inferirse de la existencia de los actos religiosos la existencia de Dios?»³³², la respuesta ha de ser clara: como el acto religioso puede tener un correlato esencial (la esfera del Absoluto) y un correlato esencial-fáctico — dimanante, por una parte de la «consistencia» apriórica de su objeto (esencial) y por otra de su manifestación (fáctica) — según desde qué ángulo de visión presentemos la pregunta tendremos una u otra respuesta.

Dentro de una vertiente exclusivamente fenomenológica, desde la atalaya de la «consistencia» tanto de la esfera del Absoluto como del acto religioso la respuesta es clara: «Si tenemos la esencia de un ser personal todo-amor como dato apriórico, es evidente que no podemos decir nada sobre su ser-real o no-real»³³³.

Ahora bien, si presentamos la pregunta desde el ángulo del «contenido» tanto de la esfera del Absoluto, en virtud de sus «diferentes formas de auto-manifestación» como del acto religioso en que se manifiestan como correlato intencional e.d., más allá de toda actitud fenomenológica, aparece igualmente clara la respuesta de M. Scheler: «La esencia apriórica de la divinidad — en contraposición de los objetos reales de esencia finita — excluye que lo (eventualmente) real de esta esencia se «deje conocer como real por actos espontá-

329. Nachl. 181.

330. Ew. M. 249.

331. Ew. M. 262.

332. Ew. M. 254.

333. Nachl. 194.

neos de la persona o razón finita. Dicho de forma positiva: Si existe algo de esencia divina en realidad hay sólo una forma según la que su realidad pueda llegar a las personas finitas: que se dé a conocer espontáneamente a estas personas (o a alguna de ellas)... Este darse-a-conocer sólo puede significar la auto-manifestación de la persona»³³⁴.

IV

Tiene capital importancia para el objeto de nuestro trabajo la precisión de la vivencia de esta «realidad, como «contenido de fe»³³⁵ del acto religioso.

En general podemos afirmar que existe una gran fluctuación en M. Scheler de esta época — 1921 — en lo referente a la aprehensión de la vivencia de la «realidad». Sin embargo aparecen ya ciertos indicios que apuntan al momento volitivo en la aprehensión de la realidad; no despejan, es cierto, algunas dudas, sino contradicciones, ya que se muestra M. Scheler en este punto demasiado cauteloso en sus afirmaciones.

«El ser-real de algo... se da originariamente en la vivencia intencional de posibles resistencias de un objeto frente a una función espiritual volitiva en cuanto tal»³³⁶.

A pesar de esta afirmación no está muy claro, sin duda, su pensamiento.

Por una parte repite insistentemente —y según creemos en el sentido anteriormente explicado— que lo divino como real se da en el acto religioso de fe³³⁷.

Sin embargo el acto religioso de fe es diferenciado del de la voluntad: «Este acto es un acto sui generis y no puede subsumirse ni en la esfera de actos intelectuales no volitivos»³³⁸.

Esta irreductibilidad de los actos de fe a la esfera de la voluntad es indicio cierto de que M. Scheler fluctúa en su pensamiento sobre la aprehensión de este «real» de la esencia de Dios. Tenemos un ejemplo claro en la siguiente afirmación que encontramos en los «*Escritos Póstumos*»: «El ser-ahí de una esencia en la esfera del ser ideal es dado por posición, en la esfera real, limitada y relativa por la «fe» (belief), en la esfera del ser-ahí absoluto por la «fe» (faith)³³⁹.

Según esto podríamos afirmar que la vivencia de lo «real» de esencia de Dios en el acto religioso aparece por el momento en M. Scheler en una cierta fluctuación entre inclusión o exclusión de la «vivencia de resistencia». M.

334. Nachl. 185.

335. Ew. M. 262.

336. Ew. M. 215.

337. Ew. M. 155-155, 165, 297; Nachl. 184-186.

338. Ew. M. 262; Cfr. Nachl. 241.

339. Nachl. 211.

Scheler, pues, no tendría que modificar nada, solamente completar matizando, aunque, como veremos más adelante al precisar su aprehensión de la realidad, se abra a un «dualismo de actos» que tiene como vertiente objetiva el «dualismo ontológico».

De una parte y por ahora, sostiene M. Scheler que todo acto religioso presupone un «contra-acto» por parte del objeto religioso ³⁴⁰, llegando incluso a afirmar que «percibimos en la vivencia de resistencia de «algo»... la eficiencia de algo que re-siste» ³⁴¹.

Solamente pues en el sentido de un encuentro inmediato y no de una cognoscibilidad en general podríamos entender que el ser-ahí de un real-substancial de la esencia de Dios se da en la experiencia positiva religiosa de su revelación, haciendo, precisamente, consistir la experiencia de resistencia con respecto al ser-real de esencia de Dios en el encuentro con su revelación.

Ya sabemos el sentido específico de todo «encuentro», presupone siempre un ir «en-contra». Una cuestión fundamental sería si toda resistencia experimentada es indicio de realidad o sólo la que tiene una estructura sensible. En el primer caso se podría hablar de la realidad de las alucinaciones.

De modo ulterior defiende M. Scheler que el ser-real de Dios en el acto religioso se logra «por un contacto personal de la experiencia del mismo núcleo de la persona» con lo divino ³⁴².

La explicación concreta de esta afirmación la encontramos en *Esencia y formas de la simpatía*: «La persona (espiritual) *qua* persona es un ser inobjetable, exactamente igual que el acto (persona es tan sólo una ordenación arquitectónica, intemporal e inespacial de actos, cuya totalidad hace variar cada acto particular, o como yo suelo decir, persona es «substancia hecha-de actos»), un ser sólo susceptible de que se participe ónticamente en su ser-ahí por la co-ejecución (pensar, querer, sentir con otro, pensar, querer, sentir lo mismo que otro, etc.)» ³⁴³.

Incluso lo recalca M. Scheler en una nota al mismo pasaje:

«Si se piensa a Dios como persona, el saber de esta persona no es tampoco concebible como saber de algo objetivo, sino sólo como cogitare, velle, amare «in Deo», e. d., como coejecución de la vida divina y un «oír» su palabra por medio de la cual él mismo atestigua su ser-ahí como persona» ³⁴⁴.

Y este es precisamente el sentido que tiene en M. Scheler la «fe», en cuanto contenido del acto religioso, en la que nos «encontramos» con el ser-ahí de esencia de Dios: la «identificación» con él mismo ³⁴⁵.

340. Ew. M. 248.

341. Ew. M. 215.

342. Soz. Welt. 41.

343. Sym. 241.

344. Ibd. nota.

345. Ew. M. 262.

Así aparece en el pensamiento scheleriano una idea vertebral en toda su antropología: la «deificación».

Si, como hemos visto ya, la actitud fenomenológica converge en la aspiración a «ser semejante a Dios»³⁴⁶, más allá de toda actitud fenomenológica nos encontramos nuevamente con este concepto que, en consecuencia necesaria, llegará a su plenitud en la filosofía final.

V

Como resumen general de esta parte de nuestra investigación podemos afirmar que el pensamiento de M. Scheler en torno al tema de Dios presenta datos fenomenológicos junto con otros absolutamente extrafenomenológicos procedentes del área de la «experiencia religiosa» e.d., del conocimiento religioso ingenuo.

La legitimidad de su actitud fenomenológica sólo puede circunscribirse a la «consistencia» (Bestand) de la «Esfera del Absoluto» y a la «eidología esencial» (Wesensontik) de la misma.

Por otra parte, al darse una correlación esencial (Wesenszusammenhang) entre determinadas clases de objetos y sus actos respectivos, la legitimidad de su actitud fenomenológica en lo referente al «acto religioso» sólo puede limitarse a la «consistencia» (Bestand) del mismo, pero nunca a su «contenido» (Inhalt). Si éste en M. Scheler está determinado por la experiencia religiosa, hemos de subrayar que ésta no puede pertenecer en ningún sentido a la esfera fenomenológica.

Fenomenológicamente, pues, aparece la «esfera del Absoluto» en su «ser-así», en su «deitas». En la etapa final de su filosofía al enfocar el tema de Dios —según el «sistema de conformidad» programado en *De lo Eterno en el hombre*— desde una perspectiva metafísica, se destacará —por cuanto se apoya como hemos visto ya en la eidología—, la «deitas» (Geist), y al mismo tiempo —al depender de los datos de las ciencias positivas y en cuanto Realwissenschaft— el momento de la «realidad», que al estar determinada por el «impulso» (Drang) tendrá como simple consecuencia filosófica el dualismo metafísico (Gesit-Drang) dentro del mismo Ser Supremo.

OBSERVACIONES CRÍTICAS

El sistema fenomenológico-religioso de M. Scheler ha levantado una polvareda de polémicas.

Nos llevaría muy lejos la simple historia de esta polémica. Sólo queremos constatarla circunscribiendo nuestra intención, más bien, a subrayar alguna

346. Ew. M. 86.

de las deficiencias importantes para el objetivo de nuestra investigación y a destacar ciertos inicios germinales de la concepción scheleriana que irrumpirá en su filosofía final.

A. *Ausencia del momento gnoseológico:*

Aunque, en principio, M. Scheler es víctima de su división fundamental entre el ser-así y el ser-real, que aparecerá al final como dualismo metafísico de espíritu-impulso, no creemos se pueda censurar de «formalista» la concepción scheleriana de la esfera del Absoluto: es independiente de toda formalización intelectual, es irreductible a cualquier orden noético. Sin embargo ¿cómo puede ser consciente el hombre de su objetividad? ¿cómo puede saber que no es resultado de un espejismo, ni de la pura subjetividad? No estimamos suficiente la respuesta de M. Scheler de que sea «index veri et falsi».

B. *Infravaloración de la metafísica:*

No es feliz, al ser inexacta, la apreciación de H. Fries, de que para M. Scheler «La Religión metafísicamente hablando carece de importancia, igual que es absolutamente irrelevante la metafísica desde un ángulo religioso»³⁴⁸. Hay que distinguir el orden intencional y el fáctico en el sistema filosófico-religioso de M. Scheler.

En principio, el acto religioso es concebido como «Gemütsakt» y como «Vernunftsakt» y se impugna decididamente el conocimiento religioso que no esté anclado en las profundidades metafísicas igual que el metafísico que no se fundamente en el religioso. Por otra parte, el sistema filosófico-religioso de M. Scheler, es un «sistema de conformidad» en el que Religión y metafísica están en una íntima unidad religiosa: La posesión adecuada de Dios se realiza sólo en la conjunción de los dos momentos —religioso y metafísico.

Sin embargo, —y como ya lo hemos visto anteriormente— esto es prácticamente un programa, en la obra *De lo Eterno en el hombre*, un plan que sólo se queda en maqueta de exposición. Y no se piense que este hecho es el resultado de una simple omisión; es más bien, fruto de una convicción que subestima el valor funcional de la metafísica bajo dos aspectos: en cuanto al contenido de su objeto y en cuanto a su capacidad.

Si M. Scheler afirma concretamente que la metafísica no puede llegar al conocimiento de Dios como persona, ello se debe, en último término no solamente a que la persona es únicamente cognoscible en cuanto se da a conocer, sino porque es concebida esencialmente como «substancia de actos» que nunca pueden desempeñar las funciones de «objeto» ya que se manifiestan de una manera exclusiva en la co-ejecución de los mismos. Esta exclusividad, tiene aquí caracteres de infravaloración.

348. *Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* 149.

La significación óptica ha de ser la misma en la Religión, que en la metafísica, puesto que el ser por excelencia de la metafísica ha de poseer la plenitud interna de ser en el mismo núcleo personal. No se trata de ignorar la diferencia intencional existente en la Religión y en la metafísica, pero tampoco de interpretar un «no-estar-desarrollado», un «no-ser-explicito», por una incapacidad esencial.

Por otra parte, creemos sencillamente errónea la actitud de M. Scheler, frente a la capacidad metafísica, igual que el proceso que converge en esa actitud: «Si prescindimos de las determinaciones formales, ontológico-axiológicas de su esencia (*Ens a se* por excelencia, *Valor absoluto* por antonomasia) el ser absoluto tiene un valor de probabilidad igual a cero. Esto significa que existe ciertamente una metafísica, pero no una metafísica material del ser absoluto»³⁴⁹.

Para M. Scheler, la metafísica se basa en los conocimientos reales de las ciencias positivas. Su conocimiento es la conclusión de dos premisas, siendo la mayor la ontología esencial y la menor la ciencia positiva. En rigor lógico (*peiores sequitur semper conclusio partem*) los conocimientos metafísicos «tienen constantemente un valor hipotético»³⁵⁰ y de aquí el carácter esencial de probabilidad de la metafísica.

Dada esta infravaloración de la metafísica, tan injustificada como inaceptable, y partiendo de que no existe un fundamento más firme de la Religión que ella misma, lo que en principio fue orientación objetiva se queda en una simple descripción fenomenológica parcial: M. Scheler hace en *De lo Eterno en el hombre* pura y sola hierología, ya que prescinde de dos momentos esenciales —o al menos integrales—: el gnoseológico, que analiza y purifica y el metafísico, que profundiza y ancla.

C. *Mezcla indiferenciada de lo «natural» y «sobrenatural»*

Existe en M. Scheler, una inclinación al «Tradicionalismo»: «Todo saber cerca de Dios, es a través de Él», siendo por esta causa el conocimiento religioso más originario que el metafísico. Los «hombres religiosos» —término de la manifestación divina— constituyen el punto de partida de toda filosofía de la religión. Pero los «hombres religiosos» no se mueven en un plano absolutamente natural, al menos están en un espacio intermedio. El orden natural y sobrenatural, aparecen ya aquí un tanto diluidos.

M. Scheler, ignora —o aparenta ignorar— la dimensión sobrenatural de algunas de sus afirmaciones. Nos referimos concretamente al hecho de la experiencia religiosa, en el sentido auténtico scheleriano, como «tercer principio de conocimiento» de lo Divino. Aquí es M. Scheler, víctima de una confusión manifiesta: entre lo perteneciente al hombre «*de iure*» y «*de facto*».

349. Ew. M. 300.

350. Ew. M. 292.

Personalmente, creemos que al vestirse de tiempo Dios en la Encarnación, se convierte la Historia Universal en Historia de Salvación, y el hombre es elevado «de hecho» al plano sobrenatural, pero... no «de derecho».

Sin embargo, para M. Scheler, el acto de la experiencia religiosa, es «Mitgift» del alma, es constitutivo esencial del hombre, pudiendo tener todo hombre experiencia de Dios como persona. Aquí ignora M. Scheler que se mueve en un plano sobrenatural: si el pecado es aversión de Dios, gracia es esencialmente «conversión» y en el núcleo del acto religioso ha de estar esta conversión que es abertura a lo Eterno. Podríamos decir que las condiciones —negativa y positiva— que exige M. Scheler, para el hecho de la experiencia religiosa son exposición personal de las disposiciones negativas y positivas de que nos habla la Dogmática para la «gracia». Pero no certifica que el orden al que se eleva el hombre sea «dado gratuitamente».

Nos encontramos, pues, con una mezcla de ideas indiferenciadas pertenecientes a órdenes distintos que polariza en una confusión heterodoxa, entre el orden natural y sobrenatural.

D. *Núcleos germinales de desviación scheleriana de la cosmo-visión teísta:*

Si hablamos de «núcleos germinales», los interpretamos como elementos iniciales que condicionan, sin duda, la cosmo-visión final de M. Scheler. Recordemos que el dique de contención de la tradición agustiniana es el concepto de «ejemplaridad» con el que está marcada toda la creación, según el que, aunque Dios se encuentra en el núcleo más profundo de todo ser, se delimita éste en su finitud fundamental, frente a aquél.

Pero, todo esto, tenía que experimentar una conmoción en M. Scheler, al chocar con el pensamiento contemporáneo, sobre todo desde Kant, Hegel y Nietzsche.

Por cierto, que M. Scheler, en un principio, es tajante en la recusación de la postura panteísta. Sin embargo, el mero repaso de ciertos conceptos schelerianos, no puede por menos despertar en nosotros la preocupación de sentirnos incapaces de encuadrarlos dentro de las fronteras de una cosmo-visión teísta.

Los conceptos de «participación», «co-ejecución» y «deificación» parecen desequilibrar el orden estructural del universo en su relación con Dios.

En la tradición agustiniana es fundamental el concepto de «συγγένεια», de «cognatio cum Deo», de «participatio Dei», pero solamente como donación de Dios que se desgaja en abundancia en sus creaturas, como donación marcada siempre con el carácter «ejemplar», que reduce al ser participante a los límites esenciales de su finitud.

M. Scheler olvida, sin duda, estos límites originarios dando al hombre mismo —como veremos en la Tercera y Cuarta Parte de nuestro trabajo— la capacidad de determinar el alcance de esta participación, que en su ansia de «Prometeo» ha de ser naturalmente ilimitado e infinito.

Esta misma dimensión aparece también en el concepto de «co-ejecución».

Dios es «ser en acto», tanto en cuanto ser absoluto como en cuanto persona, y si la persona no puede ser aprehendida sino es mediante la «co-ejecución» de sus actos, tampoco Dios. M. Scheler llega, incluso, a afirmar que el acto co-realizado por el hombre «es idéntico en cuanto a su contenido» con el realizado por Dios ³⁵¹.

Ya hemos visto, también, cómo el hombre en la «actitud fenomenológica» tiende a «ser semejante a Dios» ³⁵², igual que hemos podido constatar que en el acto religioso se opera una verdadera «deificación» ³⁵³.

Bien podríamos decir que con los conceptos de «participación», «co-ejecución», «deificación», borra M. Scheler del horizonte esa raya profunda de diferencia ontológica entre Dios y el hombre. No sólo reduce distancias, sino que cree capaz al hombre de franquear fronteras originariamente vedadas.

En la Tercera Parte volveremos detenidamente sobre esto.

Insistimos en que la herencia augustiniana juega con muchas de estas vivencias, pero, como hemos dicho en las Notas Introductorias, está apoyada esencialmente en hitos, en arbotantes, en diques de contención que aseguran la estabilidad estructural del cosmos en su relación con Dios, estabilidad que se quiebra en M. Scheler por carecer de una frontera firme y claramente diferencial.

Es precisamente la ausencia del principio de «ejemplaridad», del principio de «analogía» la que hace que lo que podría haber sido un enorme arco abovedado distinto de lo infinito, pero apuntado hacia él, se quiebre diluyéndose en una prometeica y nietzscheniana fusión que acabará en el devenir renqueante tanto de Dios como del hombre en busca de su realización completa en la historia.

E. *Otros inicios germinales de la cosmovisión scheleriana final:*

Queremos destacar finalmente tres puntos, que expondremos muy brevemente ya que tendrán su explicación y culminación en la etapa final de M. Scheler.

Estos puntos, junto a los conceptos anteriormente reseñados, son gérmenes sin duda del pensamiento scheleriano que aparecerá en su filosofía postrera.

1. Aunque M. Scheler subraya, en principio, la «creación del mundo» ³⁵⁴ no es tan fácil su comprensión.

351. Eth. 230.

352. Ew. M. 86.

353. Ew. M. 262.

354. Ew. M. 225.

Desde una perspectiva fenomenológica — como veremos más adelante — igual que corresponde a la persona finita un «mundo», le corresponde también a Dios, como persona infinita. A esto se reduce lo que podríamos llamar «inferencia trascendental» de la idea de Dios, aunque en M. Scheler no es propiamente una «inferencia» sino una correlación esencial.

Esta idea de Dios como correlato esencial del macrocosmos no parece estar en plena armonía con el concepto de «creación».

2. M. Scheler parece defender ya claramente la impotencia del espíritu: «Los actos del espíritu son en sí impotentes»³⁵⁵. Quizá le impida su actitud fenomenológica dedicarse al estudio de «lo real», quizá no tenga suficientemente elaborada su posible aprehensión, pero lo que es indudable es que, puesta la impotencia del espíritu, las consecuencias son incalculables.

3. Dentro de la aprehensión scheleriana de Dios como «logos guiado por el amor», se advierten sin duda ciertas posibilidades también de su metafísica final.

Aunque analizaremos el concepto de «amor» en M. Scheler en nuestra Tercera Parte podemos anticipar aquí que para él es el amor el principio de movimiento del espíritu que está caracterizado por una absoluta «espontaneidad».

Las dimensiones de a-racional y pre-volitivo junto con la relación que le une al impulso — ciertamente no de «producción activa» sino de «limitación y selección» —³⁵⁶ le acercan notoriamente a la esfera del «Impulso» en la que se insertará prácticamente en la filosofía final, perdiendo su centralidad precisamente a manos de lo «impulsivo».

355. Ew. M. 234.

356. Sym. 201.

TERCERA PARTE

EL TEMA DEL HOMBRE EN LA FENOMENOLOGÍA DE M. SCHELER

SECCIÓN I

CONCEPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL HOMBRE COMO PERSONA

CAPÍTULO PRIMERO

EL HOMBRE COMO SER BIFRONTE

La antropología fenomenológica scheleriana se basa en que el «hombre, considerado como la esencia 'más valiosa' y como esencia ética, sólo es aprehensible y fenomenológicamente intuible 'bajo la luz' de la idea de Dios»¹.

En continuidad absoluta de pensamiento, derivada, en última instancia, del dualismo antropológico de R. Eucken, para M. Scheler «el término y concepto del hombre encierra una péfida anfibiología»²: Frente al «concepto esencial» se encuentra la idea «científico-natural», como exponentes de la bifrontalidad óptica de lo humano.

Si en el «concepto científico-natural» el hombre es «sólo un rincón muy reducido de la esfera de los vertebrados»³, en su «concepto esencial» lleva a cuestras la tendencia que trasciende todos los «valores vitales» posibles hasta llegar a los aledaños del «espíritu»⁴.

Esta es precisamente la razón de que, desde esta perspectiva, sólo podemos otear lo esencial-humano «bajo la luz» de la idea de Dios.

La contraposición entre el «So-sein» y el «Da-sein» —(resultado de la

1. Eth. 293.

2. Stell. 10-11; Cfr.: Eth. 296; U. d. W. 195-196; Phil. W. 31.

3. Stell. 10-11.

4. Eth. 296.

«actitud fenomenológica») —, entre la constelación de los «valores» y el mundo de los «bienes» y de las «cosas» — (temática de la «Axiología») —, entre lo «esencial-ideal-irreal» y lo «operativo-fáctico-real», al aparecer sobre el horizonte antropológico se disfraza de distinción entre el «hombre-(espiritual)-persona» y el «homo naturalis».

Conscientes de que no pertenece al ámbito fenomenológico y de que, por tanto, hay que ponerlo «entre paréntesis» y marginarlo («epoché»), sin embargo, en aras de la arquitectura sistemática expositiva diseñaremos, en «negativo» al menos, el perfil «científico-natural» del hombre en M. Scheler, para destacar, al contraponerla, su «concepción fenomenológica del hombre como persona».

1. EL «HOMO NATURALIS»

Podría decirse que sobre el campo del hombre se está librando en silencio una gran batalla, entablada entre la Filosofía y las Ciencias y planteada en términos drásticos en el área metodológica. Lo que dirime en el fondo es la objetividad y, no en última instancia, el prestigio.

La complementariedad de perspectivas, la interdisciplinariedad de las Ciencias del Hombre habría que escribirla con caracteres de urgencia.

Esto es precisamente lo que M. Scheler intentará muy esquemáticamente en «El puesto del hombre en el cosmo», que como se sabe tiene el sabor ácido de balance final.

Mientras tanto, y en etapa fenomenológica-intermedia de su pensamiento, M. Scheler, «ebrio de esencias» que diría Ortega y Gasset, destaca fuerte lo trasempírico del hombre, su vertiente «espiritual», llevando a cabo este objetivo de dos formas:

- de una manera directa, insertando la persona en Dios, por la participación en su esencia⁵ y por la co-ejecución de sus actos⁶, y
- de una forma indirecta, insertando al «hombre biológico-natural» en el mundo taciturno de las bestias.

«El hombre = homo naturalis es simplemente un animal, un pequeño camino vecinal de la vida dentro del campo de los vertebrados y concretamente de los primates. Su 'desarrollo' no ha ido más allá del mundo animal, sino que era, es y seguirá siendo animal»⁷.

Elevando hasta el infinito la esfera del «espíritu» e infravalorando la vertiente «natural» del hombre M. Scheler abre un enorme hiato en la demarcación de lo humano, de consecuencias trascendentales ya que el hombre es «microcosmos» y «microtheos»: «Lo que apunta M. Scheler con su relativización sin límites de la apariencia externa del hombre va mucho más allá de to-

5. Ew. M. 285: Sym. 141.

6. Sym. 241, nota.

7. U. d. W. 190-191.

das las exigencias de la antropogénesis, siendo sólo posible en el trasfondo apriórico de un dualismo radical que divide al hombre en vida y espíritu»⁸.

El «hombre natural» medido exclusivamente con el patrón de los valores biológicos no es en forma alguna el ser viviente «más valioso»⁹.

En primer lugar no existe una diferencia ontológica, sino sólo de grado, entre el «hombre natural» y el animal: «Entre un chimpancé astuto y Edison (tomando a éste sólo como técnico) no existe más que una diferencia de grado, aunque ésta sea muy grande»¹⁰. El animal y el hombre constituyen una «continuidad estricta»¹¹ en la esfera biológica. La estructura y las funciones vitales psíquico-conscienciales pertenecen a la esfera vital psicofísica, existiendo entre ambas una «unidad funcional»¹². Son dos caminos de acceso diferentes a un mismo proceso vital: «Lo que llamamos «fisiológico» y «psíquico» son, pues, dos perspectivas desde las cuales se puede considerar el único y mismo proceso vital. Hay una «biología desde dentro» y una «biología desde fuera»¹³.

Por otra parte, el «hombre natural» es un ser absolutamente indigente. Sus deficiencias instintivas, adaptativas e incluso regenerativas¹⁴ ha de suplirlas con la conducta técnica e inteligente, aunque no pueda impedir que éstas sean propiamente «virtud de una carencia»¹⁵.

Ahora bien un ser que tiene necesidad de fabricar artificios para poder subsistir ontogénica y filogenéticamente no es sólo un «paso dado en falso», sino que manifiesta, incluso, su inferioridad frente a las bestias.

De aquí las expresiones de Scheler sobre el hombre: «callejón sin salida de la vida»¹⁶, «animal enfermo»¹⁷ animal «extraviado»¹⁸ «faux pas»¹⁹ «deserteur de la vida»²⁰.

Por último, la separación radical entre la estructura biofísica y la esencia espiritual le lleva a consecuencias tan inevitables como grotescas, defendiendo que no existe una «forma igual de la naturaleza humana»²¹ ni en sentido empírico-psicológico, ni biológico, ni histórico, llegando a afirmaciones como

8. F. Hammer, *Theonome Anthropologie? M. Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Den Haag: M: Nijhoff 1972, 158.

9. Eth. 293.

10. Stell. 37, nota 1.

11. U. d. W. 194.

12. Phil. W. 24.

13. Stell. 74.

14. M. Scheler llama al hombre «esclavo de la corteza cerebral» ya que tiene un poder regenerativo mínimo, apareciendo así el proceso vital como «petrificado» (Phil. W. 25).

15. U. d. W. 185.

16. Phil. W. 25.

17. U. d. W. 185.

18. U. d. W. 192.

19. U. d. W. 185.

20. Phil. W. 78.

21. Phil. W. 122, nota 11.

ésta: «Si mi perro apareciese y se ocultase intermitentemente en mi biombo, constatando yo que no quería ser descubierto... apostarí sin duda que era un hombre encantado»²².

M. Scheler llega, sin duda, demasiado lejos en la infravaloración psicofísica del hombre. La crítica sería demasiado fácil. Su intención se dirige, sin embargo, a separar irreductiblemente lo biológico-natural de lo espiritual-personal. Sólo al concebir al hombre como centro de donde emergen los actos espirituales se abre todo un abismo entre el hombre-espíritu y el «hombre natural» clavado en el mundo taciturno de las bestias.

2. EL ESPÍRITU

La fenomenología scheleriana del «espíritu» —constitutivo esencial del hombre— es sólo inteligible de forma adecuada en su conexión con las tendencias filosóficas de principios del siglo XX, contrarias a la «filosofía de la vida».

Desde un principio traza vigorosamente M. Scheler una línea ontológica diferencial entre «espíritu» y «vida», impugnando todo intento de explicación del espíritu como epifenómeno de la vida y defendiendo, en una continuidad absoluta de pensamiento, la irreductibilidad recíproca de ambos: «Rechazamos plena y totalmente el biologismo metafísico, e.d., la concepción del principio mismo del mundo como «élan vital», «vida...». El espíritu, el «nous» ni en cuanto «espíritu» cognoscente, intuitivo y pensante, ni en cuanto «espíritu» emocional y volitivo, es una «flor de la vida», una «sublimación de la vida», ninguna especie ni forma de leyes noéticas se deja «reducir» a leyes biopsíquicas de los procesos automáticos y (objetivamente) teleoclinos; cada uno de estos dos grupos es 'autónomo'»²³.

Si el hombre psicofísicamente es el «callejón sin salida de la vida», su espíritu es la «salida» de ese callejón²⁴.

Esta «salida» o «Ausweg» implica esencialmente la trascendencia y la actualidad, estando, pues, constituido el espíritu por estas dos características.

A. TRASCENDENCIA

«Espíritu» no significa para M. Scheler ser estático y cerrado en sí mismo, sino «movimiento-hacia» una meta que se encuentra fuera de sí.

Ya en el «Trabajo de Habilitación para la docencia» concibe M. Scheler el espíritu como «un apuntar más allá de sí»²⁵. Luego, en todos sus escritos subrayará esta dimensión trascendente de la fenomenología del «espíritu»:

22. U. d. W. 176.

23. Eym. 82.

24. Phil. W. 27.

25. Meth. 161.

«La esencia del hombre está constituida por la intención de trascenderse a sí mismo y a todo lo vital»²⁶. El hombre es únicamente «una cosa que se trasciende».

Precisamente por ser el hombre esencia espiritual y consistir ésta en pura trascendencia no es aquél ningún «estado firme» entre lo «natural» y «Dios»: «sólo es un «puente», un «entre», una «frontera», un «paso hacia adelante», una «epifanía de Dios» y un «eterno más allá» de la vida sobre sí misma»²⁷. Aquí radica, precisamente para M. Scheler, que el hombre por su espíritu sea, frente al «hombre natural», el «buscador de Dios», el «gesto de la trascendencia» y la «oración de la vida»²⁸.

Ahora bien, esta trascendencia del espíritu le es dada al hombre como tal, pero no le es dada hecha, sino como quehacer.

En el trasfondo aparece de nuevo el hombre como ser esencial bifronte, que se encuentra ante una encrucijada de alternativa: la posibilidad de remontarse hasta la misma esencia de Dios, mediante la co-ejecución de sus mismos actos o de enquistarse en el mundo taciturno de las bestias.

Si con anterioridad pudimos constatar que M. Scheler se desborda en la infravaloración de la estructura biopsíquica del hombre —igualmente exagera ahora la dimensión de trascendencia del espíritu:

«Una cosa que empieza a trascenderse a sí misma en una búsqueda de Dios ya es hombre, parezca lo que parezca»²⁹.

La trascendencia del espíritu humano se nos presenta así de forma claramente discutible: «El concepto de trascendencia se vuelve problema en virtud de la tesis scheleriana de que el sujeto de esta trascendencia no está determinado ni psicológica ni biológicamente: no le pertenecen ni dedos, ni maxilares, ni, incluso, un alma racional (que Scheler distingue claramente del espíritu)»³⁰.

Creemos que las expresiones de M. Scheler al respecto, aunque controvertibles en sí ciertamente, se dirigen fundamentalmente a destacar el hiato profundo que existe en el hombre en cuanto ser-espiritual y ser-vital.

Ahora bien, como el «buscador de Dios» y el «homo naturalis» pertenecen constitutivamente al hombre en su ser bifronte, niega consecuentemente M. Scheler su «unidad óptica», habla de un ser corpóreo-psíquico y espiritual: no existe «un lazo de unidad substancial sino sólo dinámico causal» entre el espíritu y la vida, la persona y el centro vital³¹.

26. Eth. 293.

27. U. d. W. 186.

28. Ibd.

29. U. d. W. 189.

30. W. Hartmann, «Das Wesen der Person. Zur Personlehre Max Schelers» en: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, (X-XI) 1966-1967, 153.

31. Sym. 83.

B. ACTUALIDAD

Con la trascendencia tiene una conexión inmediata la actualidad. Al no poder ser «substancia», esta trascendencia es sólo «en» actos y «por» actos. De forma ulterior, estos actos al distinguirse —como veremos— de las «funciones» por su carácter eminentemente intencional, revierten nuevamente en la trascendencia. Entre actualidad y trascendencia existe, pues, un nexo intrínseco y esencial.

Ahora bien, si preguntamos cómo se diferencian las esencias de «actos abstractos» de las de los «actos concretos» que realizamos como nosotros, nos responde M. Scheler: «La persona es la única forma de existencia necesario-esencial del espíritu, en cuanto que se trata de un espíritu concreto»³².

32. Eth. 289.

CAPÍTULO SEGUNDO

FENOMENOLOGÍA DE LA PERSONA

Sin sortear el Scilla del asistematismo y el Caribdis de la perspectiva fenomenológica no es posible llegar a la comprensión adecuada de la persona en M. Scheler. En ningún sector de su pensamiento es tan válida la exigencia de Ortega y Gasset como en la doctrina scheleriana de la persona: «Es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó: arquitectura, orden, sistema»³³. En sus escritos aparecen como «perdidos», sugeridos al margen, elementos descriptivos parciales, nunca una sistemática completa de la persona.

De ulterior, la actitud fenomenológica no tiene en absoluto como objetivo definir metafísicamente la persona, únicamente describirla como «hecho fenomenológico». Muchas de las objeciones y críticas, pues, surgen de ignorar expresamente esta perspectiva específica y así es imposible que logren sus propósitos³⁴.

1. UNAS DELIMITACIONES PREVIAS

La Fenomenología de la persona en M. Scheler presupone el análisis de unos binomios de conceptos que resumiremos en los siguientes:

A. ACTOS Y OBJETO

«Acto» (intencional) y «objeto» son dos formas fundamentales de lo «dado» entre las que existe una correlación esencial y una irreductibilidad recíproca. La «esfera total de los actos» la condensa M. Scheler en el término «espíritu»³⁵, diferencia ontológica entre el animal y el hombre.

Por su «espíritu» el hombre está «abierto al mundo» (weltoffen). Para el animal no hay objetos: Ser-objeto es «la categoría más formal del lado lógico del espíritu»³⁶.

33. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, 6 Ed., Madrid: Revista de Occidente 1966, 511.

34. Cfr.: E. Klumpp, *Der Begriff der Person und das Problem des Personalismus bei M. Scheler*, (No impreso), (Phil. Diss.) Tübingen 1951, 52 ss.

35. Eth. 388; Stell. 40.

36. Stell. 41.

La esfera de lo «objetual» presupone la del «espíritu», aunque el nexo esencial entre ambos no pueda entenderse en sentido idealista, como si «objeto» no significara más que la identificabilidad de algo por un «yo». Entre el «objeto» y el «acto» (intencional) se da una correlación esencial, una vinculación recíproca, de forma que «han de corresponder objetos esencialmente idénticos a actos esencialmente idénticos también»³⁷. A la esencia de «objeto» pertenece la posibilidad de ser aprehendido por su acto correspondiente; pero ni un objeto puede ser realizado como acto, ni un acto puede convertirse en objeto: «A la esencia de los actos pertenece el ser vividos únicamente en la realización (Vollzug) y el ser dados en la reflexión»³⁸.

Todo acto, pues, puede darse de forma dual: en su inmediata realización y en la reflexión³⁹.

En la «reflexión», que es concomitante a la realización del acto o subsiguiente a ella, «se sabe» el acto, pero no está en forma alguna objetivado: «Objeto» y «acto» (intencional) son dos órdenes en correlación esencial y en irreductibilidad recíproca.

No es preciso apuntar que de la irreductibilidad entre «objeto» y «acto» brota un apretado de consecuencias de importancia capital para la comprensión de la «persona» en M. Scheler como «centro de actos».

B. ACTOS Y FUNCIÓN

En conexión, por una parte, y por otra, en polémica abierta con F. Brentano⁴⁰ y C. Stumph⁴¹, M. Scheler propugna que no pueden confundirse los «actos», en cuanto realizaciones intencionales, y las «funciones».

Las «funciones» lo son del yo, no de la persona. Son psíquicas. Presuponen un cuerpo y un contorno al que pertenecen sus «manifestaciones». Las «funciones» son hechas en la esfera temporal fenoménica y hasta indirectamente mensurables en la subordinación de sus relaciones temporales-fenoménicas a las duraciones mensurables del tiempo de los fenómenos dados en ellas⁴².

Los «actos» no son ni físicos, ni psíquicos; no presuponen en su esencia ni cuerpo ni alma; no pueden ser objeto de la Psicología Comprensiva, ya que son «espirituales» e.d., «inobjetivables».

37. Eth. 374; Ew. M. 277.

38. Ibd.

39. Eth. 90; U. d. W. 234.

40. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig: Dunker und Humblot 1874.

41. *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Berlin: Vlg. für staatswiss. und Gesch. 1906.

42. Eth. 387.

C. ESENCIA ABSTRACTA Y CONCRETA DE ACTOS

Frente a la esfera de «objeto» y «funciones», M. Scheler reconoce como lugar específico de la «persona», la esfera de los actos. Dentro de la esfera esencial de los actos, distingue ulteriormente entre «esencias abstractas» y «esencias concretas».

Las esencias abstractas «son 'abstractas' —no como si fueran «abstraídas»— en el sentido de que reclaman un complemento de desarrollo, si han de existir. Frente a las esencias abstractas hay una segunda clase de esencias auténticas e intuitivas: las esencias concretas: para que una esencia de actos sea concreta «se precisa, para su ser dado pleno e intuitivo, la referencia a la esencia de la persona que es la realizadora de actos»⁴³.

La diferenciación, pues, entre esencia abstracta y concreta es esencial para el planteamiento auténtico de la Fenomenología de la persona en M. Scheler.

La distinción entre «abstracto» y «concreto» no tiene nada que ver con la oposición entre la realidad concreta espacio-temporal y las abstracciones empíricas, al ser sólo válida en la esfera de las esencias.

Las esencias abstractas no tienen una autonomía óptica, exigen algo que las llene, que las sirva de «complemento», apuntando, pues, de manera esencial a la esencia concreta.

Aunque según su materia son fenomenológicamente intuitivos, propiamente son meros momentos de un complejo esencial, cuya autonomía óptica constituye la esencia concreta: «El «matiz rojo» de una superficie coloreada, p.e., de este paño, es intuitivo por completo, y como tal matiz rojo es también «individual», no únicamente por el complejo en que entra. Pero, a la vez, es algo abstracto perteneciente a la cosa concreta de esa superficie de tela»⁴⁴. Las esencias abstractas pertenecen, pues, a las concretas «si es que han de existir».

Las esencias concretas son ópticamente independientes, aunque «por el sólo hecho de que algo sea concreto no es considerado ya como 'real'»⁴⁵.

A pesar de que suene a algo tautológico hemos de recalcar que las «esencias concretas» pertenecen al orden de lo «esencial», no al de lo «real».

Las esencias abstractas están implicadas en las concretas, siendo posible en la datitud de una esencia concreta la intuición de las esencias abstractas, en cuanto se fundamentan en ella. Todo ser, en su esencia, es primordialmente concreto. Concreción significa el carácter de esencia determinada y pertenece al «qué» de la realidad, no a la «realidad» del «qué».

Apliquemos, ahora, la distinción entre esencias abstractas y concretas a la esfera específica de las esencias de acto:

43. Eth. 383.

44. Eth. 383, nota 1.

45. Eth. *ibid.* nota 2.

La fenomenología de los actos presenta las distintas clases, formas y direcciones de los mismos, sus conexiones esenciales, prescindiendo rigurosamente de los depositarios reales de esos actos y de su organización natural; tampoco considera si estas formas esenciales de actos han sido realizadas, ni por quién.

La actitud fenomenológica constata las posibilidades puramente esenciales y sus leyes, válidas para todo depositario y realizador de actos a priori.

Ahora bien, a toda esencia de actos pertenece esencialmente un «realizador» del mismo.

De aquí que ha de brotar una última pregunta:

«¿Qué es, pues, lo que, en entera independencia de la organización natural de sus depositarios (los hombres, p.e.), mediante cuya reducción llegan a destacar únicamente las esencialidades de los actos, vincula en unidad esas esencias diversas de actos»? ⁴⁶.

Puesto que las esencias de actos y sus conexiones fundamentales son a priori, podemos, pues, preguntar: ¿qué realizador «pertenece» esencialmente a la realización de actos de esencias tan diversas? Sólo ahora «y no antes» ⁴⁷ se nos presenta la problemática de la persona.

Al no tener una autonomía óptica las esencias abstractas de actos hemos de preguntarnos qué pertenece aún a las distintas esencias de actos, a fin de que los actos puedan ser realizados.

La esencia concreta, exigida aquí, de las esencias abstractas de actos es la «persona».

El problema de la persona en M. Scheler se encuentra, pues, dentro de la región esencial de los actos, como «complemento» último de los mismos.

2. LA PERSONA COMO CONCEPTO LÍMITE

La fenomenología de los actos, sin variación fundamental de su actitud, ya que permanece en la esfera de las correlaciones esenciales —según lo que hemos expuesto en el párrafo anterior— puede considerar las esencias de actos en su dimensión de abstractas, sin autonomía óptica, y puede también analizar la «vinculación en unidad» de las esencias abstractas de actos en la esencia concreta «persona», como realizadora de actos. La esencia «persona» «fundamenta», pues, las esencias abstractas de actos en el sentido de que éstas únicamente pueden representarse y aparecer en el ser-actual de aquélla. Así se logra la siguiente descripción fenomenológica, y no definición metafísica, de la persona:

«Persona es la concreta y esencial unidad entitativa de actos de esencia diversa, que en sí —no, por tanto quoad nos— antecede a todas las diferencias esenciales de actos, y en particular a la diferencia entre percepción inter-

46. Eth. 380.

47. Ibd.

na y externa, querer, sentir, amar, odiar, etc..., externos e internos. El ser de la persona fundamenta todos los actos esenciales diversos»⁴⁸.

Esta descripción fenomenológica general de la persona necesita, sin duda, una exposición detallada, si queremos evitar ciertos quívocos y parcialidades en su interpretación.

Ante todo, se circunscribe, por ahora, nuestra intención a la esfera de la persona en sí misma. En los próximos capítulos trataremos de la persona como independiente en su ser-así de la corporeidad, de lo psíquico y también de la conciencia en general.

Al considerar la doctrina scheleriana de la persona en sí misma, se ha de evitar, en principio, toda postura extrema.

Es casi unánime la actitud de los intérpretes más representativos de M. Scheler de encuadrarle dentro de un «actualismo» manifiesto: Entre estos citamos especialmente a E. Przywara⁴⁹, J. Geysers⁵⁰, N. Hartmann⁵¹, H. Fries⁵², H. E. Hengstenberg⁵³, P. Wust⁵⁴, W. Weymann-Weyhe⁵⁵, R. J. Haskamp⁵⁶ y F. Hammer⁵⁷.

Entre los más objetivos encontramos a G. Kraenzlin⁵⁸ y a W. Hartmann quien afirma: «Puede discutirse, ciertamente, si Scheler tuvo una feliz selección de términos, pero es indiscutible que los falsos entendidos de su doctrina sobre la persona proceden las más veces... de no haber considerado todos sus textos»⁵⁹.

En una consideración panorámica de sus escritos en lo referente a la problemática de la persona aparece ésta como concepto-límite entre posturas extremas.

I

Prescindiendo de las «modificaciones» metafísico-religiosas de su pensamiento, existe en M. Scheler un grupo de expresiones que enfrentan clara-

48. Eth. 382-383.

49. *Religionsbegründung*. M. Scheler-J. H. Newman, 27-31.

50. *M. Schelers Phänomenologie der Religion*, 60-62.

51. *M. Schelers Lehre vom Menschen*, 102.

52. *Das Problem des geistigen Seins*, 56-57.

53. *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, 56.

54. *Philosophische Anthropolgie*, 194.

55. *Das Problem der Personseinheit in der ersten Periode der Philosophie M. Schelers*, 63-64.

56. *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus*, 179.

57. *Theonome Anthropolgie? M. Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, 76.

58. *M. Schelers phänomenologische Systematik*, 34 ss.

59. *Das Wasen der Person. Zur Personlehre M. Schelers*, 167.

mente su concepción de la persona a toda interpretación «substancialista» de la misma.

En este sector aparece la persona como «unidad concreta (de actos) sui generis»⁶⁰, «estructura monárquicamente organizada de actos espirituales»⁶¹, «complejo de actos organizados monárquicamente, e.d., de los que uno lleva en cada caso el gobierno y la dirección»⁶², «unidad (de actos) puramente espiritual»⁶³, «ordenación arquitectónica, intemporal e inespacial, de actos»⁶⁴.

Todas estas descripciones apuntan al «hecho fenomenológico» de que la persona «no es... ni ser substancial ni ser objetivo, sino tan sólo un plexo y orden de actos, determinado esencialmente, y que se realiza continuamente a sí mismo y en sí mismo»⁶⁵.

El «sentido» de estas expresiones se halla en la equiparación frecuente realizada por M. Scheler entre «substancia» y «cosa», «substancia» y «objeto»⁶⁶.

Al concebir la persona como «unidad arquitectónica de actos» que «varía» en y por cada acto⁶⁷, no puede entenderse aquélla como ser estático existente «detrás» o «debajo» de los actos. Estas son imágenes insuficientes tomadas de la esfera espacio-temporal, que «no cuenta evidentemente para la relación persona-acto»⁶⁸.

Podría decirse que M. Scheler, en esta perspectiva, se siente obligado a rechazar el concepto de substancia entendida objetivamente, en la que domina la causalidad estricta.

Por eso, precisamente, impugna en la esfera de la persona toda causalidad histórica, biológica y psicológica⁶⁹ puesto que llevarían a la concepción de substancia objetiva⁷⁰.

II

M. Scheler, sin embargo, es consciente de la dificultad que entraña la concepción de la persona sin aceptar el concepto de «substancia». Por esta

60. Nachl. 63.

61. Phil. W. 14.

62. Stell. 64.

63. Sym. 134.

64. Sym. 241.

65. Stell. 49.

66. Eth. 371; Nachl. 47; Phil. W. 14; Stell. 44.

67. Eth. 384.

68. Ibd.

69. Nachl. 240.

70. Cfr.: M. Lehner, *Das Substanzproblem im Personalismus M. Schelers*, 17-19.

razón no cae en el extremo del «actualismo», como Wundt, a quien rechaza decididamente ⁷¹.

La persona no puede interpretarse en el sentido de «ex operari - esse», ya que «no puede reducirse a la incógnita de un simple punto de partida de actos, ni a cualquier especie de conexión o tejido de actos» ⁷².

Aquí precisamente nos parece residir el «sentido» de otro sector de expresiones que a simple vista están en contradicción abierta con las reseñadas anteriormente, y que sin embargo las sirven de complemento, apareciendo la persona, en la descripción fenomenológica scheleriana, en un pendular incesante, complejo y paradójico entre ambos extremos, sin detenerse en ninguno de ellos.

A fin de no caer, pues, en una interpretación parcial, hagamos un pequeño recuento de esta otra vertiente complementaria de la doctrina scheleriana de la persona:

A.- En 1917 aparece el Ensayo *En defensa del arrepentimiento*, incluido luego en la obra *De lo Eterno en el hombre* con el título «Arrepentimiento y Regeneración».

En él está investida la persona de un poder sobre sus actos pasados, en virtud del arrepentimiento. Este es capaz de suprimir las culpas pasadas al dirigir la acción «desde el centro vital de la persona» incoando nuevos actos ⁷³. Ciertamente que no se puede suprimir la realidad de la acción pasada, pero sí su sentido y valor como acción nuestra.

Con respecto a este texto llega a afirmar P. Wust que M. Scheler «parece aproximarse aquí a la doctrina cristiana de la unidad de la naturaleza corporeopsíquica del hombre» ⁷⁴.

B.- En el Ensayo *Para la renovación religiosa*, escrito en 1918 e insertado en *De lo Eterno en el hombre* igualmente, con el título de «Problemas de la Religión», al analizar fenomenológicamente el acto religioso afirma M. Scheler: «La semejanza con Dios... está pues inscrita... en el espíritu humano... en su mismo ser» ⁷⁵.

Por otra parte frente a los intentos panteístas que «convirtiendo la relación de semejanza en identidad... destruyen incluso aquélla» ⁷⁶, defiende la semejanza del espíritu humano con el divino «en lo referente a la autonomía del ser, a la libertad y a la espontaneidad de la acción».

De manera ulterior entiende M. Scheler la antropogénesis auténtica en función de la irrupción de Dios en el hombre, logrando así éste su ser «autónomo» e «independiente».

71. Eth. 384, nota 1.

72. Eth. 383.

73. Ew. M. 36.

74. P. Wust, *M. Schelers Lehre vom Menschen*, 121.

75. Ew. M. 191.

76. *Ibid.*

C.- En su breve Ensayo *¿Socialismo profético o marxista?* aparecido en 1919, caracteriza M. Scheler a la persona, contra todos los intentos de concebirla como mera determinación de un principio universal, como «un ser espiritual, individual, substancial»⁷⁷.

D.- En la *Filosofía alemana contemporánea*, publicada en 1922, se cuenta M. Scheler entre los defensores de una concepción antipanteísta del alma «como substancia autónoma y activa»⁷⁸.

E.- En la obra *Esencia y formas de la simpatía* (1923), describe M. Scheler la persona como «el único caso de «existencia independiente» (substancia) que está individualizada en sí misma»⁷⁹, «substancia personal»⁸⁰, «substancia unitaria de actos»⁸¹, «substancia de actos»⁸².

Todas estas expresiones aparecen con las indicadas en el primer punto, siendo también frecuente la expresión «centro de actos»⁸³.

F.- En los *Escritos Póstumos*, M. Scheler llega incluso, a aceptar «frente a la teoría actualista del espíritu la afirmación «ex esse (de los centros) sequitur operari»⁸⁴.

III

Frente a esta panorámica de textos, creemos improbable en extremo que M. Scheler acepte y rechace simultáneamente la interpretación «actualista» o «substancialista» de la persona. Su descripción fenomenológica ha de situarse más allá de ambos extremos.

Contra las teorías «actualistas» propugna algo permanente en la persona, pero rechaza inmediatamente el carácter substantivo de este algo.

La persona, pues, aparece en M. Scheler tan compleja y paradójica como su expresión preferida «substancia de actos»⁸⁵.

Concretamente: si preguntamos por lo que permanece, por aquello que nos posibilita hablar de nuestros actos pasados como «nuestros», nos responde M. Scheler: «la identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa del puro tornarse otro»⁸⁶.

Toda separación entre persona y acto en el sentido relacional de substancia-accidente es rechazada de plano. Frente a la inmutabilidad subs-

77. Soz. Welt. 262.

78. Phil. Geg. 206.

79. Sym. 71.

80. I.c., 136.

81. I.c., 180.

82. I.c., 241.

83. I.c., 33; 34, 70, 71, 83, 232, 246.

84. Nachl. 237.

85. Sym. 241.

86. Eth. 385.

tancial está la variabilidad de la persona. Sin embargo, ha de tener, sin duda, algún sentido hablar de la persona como «realizadora de actos»⁸⁷.

Por otra parte, al brotar del «centro personal» los actos, parece apuntarse al «esse» de la persona como «Centro»: «...este centro está totalmente en cada uno de sus actos, realizando su ser en cada acto»⁸⁸.

Con el término «ser» del centro parece impugnada, ciertamente, toda teoría actualista, sin embargo, de forma inmediata, se rechaza la actitud substancialista con el concepto de ser «co-realizado».

No se trata ni de vacilación ni de contra-sentido. M. Scheler se encuentra, más bien, con la dificultad de expresar en palabras —insertadas en el sistema de coordenadas espacio-temporal de la cosmovisión natural— la vivencia de la persona más allá de todo «substancialismo» y «actualismo». De ahí su oscilar entre ambos, de ahí su negación inmediata de toda postura que parezca enquistarse en alguno de los extremos.

IV

La persona en M. Scheler es «la concreta y esencial unidad entitativa de actos»⁸⁹ en la que éstos adquieren su esencia concreta al insertarse en ella, no siendo comprensibles ningún acto sin una intuición cognoscitiva simultánea de la esencia «persona» que le realiza.

Toda la persona está en cada uno de los actos particulares y «varía» en y por cada acto.

Ahora bien, «en el concepto de «variación» como puro «tornarse otro» no hay nada de un tiempo que haga posible tornarse otro, ni mucho menos una variación cósmica. Tampoco es dado en ella un «sucesivamente» en ese hacerse otro»⁹⁰.

El pensamiento no fenomenológico de la cosmovisión natural permanece aferrado a imágenes espacio-temporales. No le es tan fácil la intuición de la persona supratemporal y supraespacial, ya que se basa en los medios insuficientes del lenguaje orientado igualmente a lo objetivo.

La actitud fenomenológica scheleriana se sitúa, claramente, más allá de toda cosmovisión natural: «Si intentamos presentar en su ser dado ese fenómeno, que es el más oculto de todos, podemos, desde luego, obligar al lector mediante imágenes, a ver en la dirección del mismo fenómeno. En ese caso podemos decir: la persona vive dentro del tiempo; más no vive en el interior del tiempo fenoménico que es dado inmediatamente en el flujo de los procesos anímicos, interiormente percibidos»⁹¹.

87. Nachl. 282.

88. Nachl. 238.

89. Eth. 382.

90. Eth. 384.

91. Eth. 385.

Hemos de precisar el significado de las últimas palabras, si queremos profundizar en el «sentido» de la «supratemporalidad» de la persona.

Sorprende, en principio, la «analogía» que presenta M. Scheler entre la persona y sus actos, y el yo y sus vivencias ⁹².

Las afirmaciones: «En el concepto de «variación» (de la persona) como puro «tornarse otro» nada hay de un tiempo» ⁹³ y «El yo individual no «dura» sino que, más bien, «varía» en cada una de sus vivencias» ⁹⁴, manifiestan, de manera palmaria, una analogía entre la «in-» o «supratemporalidad» de la persona y del yo.

Sólo la unión esencial del yo con la «corporeidad» hace que la «variación» originaria del contenido total anímico se desmembre en la temporalidad fenoménica de la «corriente vivencial».

La «duración», pues, sólo corresponde a la constelación de lo corpóreo.

V

Dada la irreductibilidad entre la esfera de «objetos» y la de «actos», la persona, en cuanto unidad arquitectónica de actos es absolutamente inobjetable, por esta razón no puede darse en el «saber». Su ser está «cerrado» a toda forma de conocimiento espontáneo; sólo puede darse en la co-realización de sus actos. Aquí radica, precisamente, la prueba de la «indemostrabilidad de la persona» ⁹⁵.

«La persona (espiritual) *qua* persona no es en absoluto capaz de ser objeto, sino exactamente como el acto... un ser sólo susceptible de que se participe ónticamente en su existencia por obra de la co-realización» ⁹⁶.

Ahora bien, como el momento determinante de la realización de los actos que llevan a cualquier forma de participación, sólo puede ser el amor ⁹⁷, la persona individual «sólo nos es dada por y en el acto del amor» ⁹⁸.

El análisis ulterior de las consecuencias implicadas en esta afirmación scheleriana será objetivo concreto de uno de nuestros próximos capítulos. Ahora intentamos terminar el presente parágrafo con otras observaciones que estimamos de suma importancia.

A.- La doctrina de M. Scheler sobre la persona nos brinda la posibilidad de constatar la continuidad de su pensamiento fundamental, sobre el que gravita toda nuestra investigación.

La pregunta por la esencia del hombre, en cuanto ontológicamente dis-

92. Pueden compararse Eth. 384 (persona-acto) y Eth. 421. (yo-vivencias).

93. Eth. 384.

94. Eth. 421.

95. Ew. M. 331.

96. Sym. 241.

97. Wi. Ges. 204.

98. Sym. 179.

tinto del animal, le lleva a proyectar una metafísica sacra del espíritu en la que la trascendencia de Dios es suprimida, prácticamente, en favor de la trascendencia de la persona humana, que se inserta, de golpe, en el mismo núcleo de la esencia de Dios.

Por otra parte, al negar M. Scheler a la esfera de la persona, por su carácter trascendente, toda causalidad «la vida espiritual-personal logra, sin duda, una supremacía absoluta, pero pierde toda virtualidad histórica»⁹⁹, hecho que concuerda absolutamente con la impotencia del espíritu, que, como hemos visto ya en la Segunda Parte, aparece clara en *De lo Eterno en el hombre*¹⁰⁰. La metafísica dualista del último Scheler, se presenta desde esta perspectiva como simple consecuencia y es el hombre, concretamente, el que nos da la clave.

B.- M. Scheler afirma que la persona «vive» en la realización de sus actos.

Radicalizando la pregunta ¿se ha de interpretar esta «realización» de actos como auto-eficiencia?, creemos que sólo existen dos posibilidades de explicación:

1) La persona, y con ella el acto, es «creada».

Pero por este camino parece introducirse el concepto substancialista de persona. La creación parece presuponer la categoría de substancia.

Según esto, es acertada la afirmación de Hengstenberg: «Hemos de rechazar la concepción de que la persona del hombre — está hablando de M. Scheler — se origina en un punto temporal por creación... El hombre es persona desde el mismo inicio de su existencia o nunca»¹⁰¹.

2) La persona consiste en la co-realización de los actos de Dios. Ella es lo Eterno en el hombre, la epifanía de Dios en el hombre, élla tiende a ser lo que es, parte de la esencia de Dios. De esta forma el panteísmo esencial parece inherente a la concepción scheleriana de la persona. Sobre este punto volveremos expresamente en la Segunda Sección de esta Tercera Parte.

3. CRÍTICA DE N. HARTMANN

En varios pasajes de su *Ética*¹⁰² y de *El problema del ser espiritual*¹⁰³ N. Hartmann entra en abierta polémica con el concepto scheleriano de persona.

A su vez, M. Scheler en el *Prólogo* a la Tercera Edición (1926) de *El Formalismo en la ética y la ética material de los valores* muestra, por una parte, «su gran satisfacción... porque un investigador de la talla, independencia y vi-

99. F. Kaufmann, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 108.

100. Ew. M. 234.

101. *Philosophische Anthropologie*, 352.

102. Ethik, 3. Aufl., Berlin: De Gruyter 1949: Sujeto y persona, 185-186; Doctrina scheleriana sobre la persona y el acto, 228-232; Posibilidad ontológica de la libertad personal, 765-766.

103. Das Problem des geistigen Seins, 2. Aufl. Berlin: De Gruyter 1949: La vida espiritual como realización de actos, 56-58; Tejido de actos y unidad de persona, 139-140.

gor científico de N. Hartmann»¹⁰⁴ haya «continuado» parcialmente su obra, aunque sea consciente, al mismo tiempo, de la crítica de la que es objeto y la rechace expresamente por «injustificada»¹⁰⁵.

M. Scheler se defiende atacando: «Hartmann ha ido a parar a un realismo ontológico... tan claro que recuerda casi al medievalismo»¹⁰⁶.

Ahondemos ahora en las razones primordiales por las que M. Scheler encuentra «injustificada» la «crítica» de N. Hartmann, prescindiendo concretamente de la óptica general desde la que ambos abordan su problemática: N. Hartmann desde la atalaya de un «Ateísmo postulatorio» y M. Scheler desde una visión axiológica fundamentada y rematada por el valor de lo «Santo» y la «Idea» de Dios.

A.- Lo que critica N. Hartmann ante todo es «el concepto actualista de persona» en M. Scheler. Admite, inicialmente, la posibilidad de caracterizar los «actos» a través de los conceptos de «realizarse» (sich vollziehen) y «realización» (Vollzug), pero rechaza que puedan aplicarse a la persona:

«Bajo el término de realización ha de entenderse obviamente algo más que un simple suceder neutral, algo más que un proceso. Si la «realización» fuera mero suceso, la compartiría el ser espiritual con los procesos naturales inferiores. Si se tiene que entender algo más, toda realización ha de apuntar a un «realizador» activo. De esta forma, en el trasfondo de toda realización se encuentra un 'realizador'»¹⁰⁷. La dimensión aporética que N. Hartmann señala en su crítica se cifra en que, según él, para M. Scheler la «persona» es la «realizadora» de actos, consistiendo simultáneamente en cuanto «espíritu» «en la realización»: «Entonces ¿se realiza ella misma por un realizador? ¿Se encuentra acaso algún otro detrás de ella? ¿O se realiza a sí misma?»¹⁰⁸.

Tres notas podríamos poner al margen de esta crítica de N. Hartmann:

— Habría que recordarle que M. Scheler no pretende ningún concepto metafísico de la persona, ya que su actitud, al menos intencional, es eminentemente fenomenológica. Podría, pues, objetarse a N. Hartmann que el trinomio «realizador-realizar-realizado» es sólo una imagen antropomórfica que reproduce el orden de sucesión de la acción observada por el hombre dentro de la «cosmovisión natural-ingenua», trascendida claramente por la actitud fenomenológica.

— A N. Hartmann le pasa desapercibido el que M. Scheler se formule expresamente la pregunta sobre «el realizador de actos»¹⁰⁹.

— Por lo demás, también se encuentran en N. Hartmann expresiones de marcado actualismo, sin que por este motivo esté justificada la interpretación

104. Eth. 19.

105. Eth. 21.

106. Ibd.

107. *Das Problem des geistigen Seins*, 57.

108. *Das Problem des geistigen Seins*, 57.

109. Eth. 380.

actualista de la persona en él; como ejemplo tendríamos las siguientes: «La persona consiste en la unidad de realización de actos» ¹¹⁰; «La vida de la persona consiste en el tejido de actos emocionales trascendentes» ¹¹¹.

B.- Un segundo punto de discrepancia y crítica lo encuentra N. Hartmann en el carácter inobjetivable de la persona:

«Puede darse, ciertamente, una percepción interna del yo y de sus funciones, pero no de la persona y sus actos. Se presupone siempre que la percepción interna, en sentido psicológico, es la única formalidad del saber sobre lo que aquí se pregunta. Este presupuesto es precisamente controvertible. Pero si no existe ninguna posibilidad de considerar los actos y las personas como objetos la ética sería entonces un imposible» ¹¹².

Digamos ante todo que N. Hartmann se basa en un concepto de objeto mucho más amplio, más primitivo. Mientras que M. Scheler distingue meticolosamente entre actos de percepción (interna-externa) y actos de aprehensión de los valores ¹¹³ N. Hartmann unifica ambas regiones de actos, interpretándolas como «maneras de tener objetos» y rechaza que la percepción interna, en sentido psicológico, sea la única forma posible de «saber-algo» en la esfera cognoscitiva de los actos y de la persona.

Aquí tenemos la grave sospecha de que esta afirmación que N. Hartmann atribuye a M. Scheler no se encuentre en absoluto en éste. Lo que niega realmente M. Scheler es que la persona pueda ser objetivada «en el amor» o «en otros actos genuinos, aunque sean actos de conocimiento» ¹¹⁴, aunque se pueda vivenciar «co-ejecutando» sus actos:

- cognoscitivamente, en el «comprender» y el «vivir lo mismo» y
- moralmente, «siguiendo su ejemplo» ¹¹⁵.

Lo mismo es válido también para los valores inherentes a la persona: Pueden aprehenderse como objetos los valores de lo corpóreo y de lo anímico, incluso los valores no-morales de la persona, como su capacidad intelectual o artística, pero nunca podrá ser «objeto» la persona y su valor moral específico.

Por cierto que, más allá de la reflexión psicológica, N. Hartmann distingue «una forma primaria de percepción de la persona, la más viva, concreta e individualizada» que entiende como «algo inmediato y sumamente misterioso en su inmediatez» ¹¹⁶: en ella se incluye «un sentir directamente la realización del acto de la persona ajena» ¹¹⁷.

110. Ethik, 233.

111. *Das Problem des geistigen Seins*, 139.

112. Ethik, 229.

113. *Wi. Gees.* 104, 341.

114. *Sym.* 180.

115. *Ibd.*

116. Ethik, 231.

117. Ethik, 232.

Pero lo que no se comprende es cómo N. Hartmann subsuma en lo «objetivado» esta vivencia inmediata de la persona ajena, descrita en vocabulario eminentemente scheleriano.

Desde una perspectiva fenomenológica la crítica de N. Hartmann representa, en este aspecto, una caída vertical en la concepción primitiva y no-diferenciada de «objeto», que amenaza con destruir las intuiciones más esenciales de la ética de los valores, concretamente, la superación del dualismo «razón-sensibilidad» por medio de unas formas aprióricas de experiencia más amplia, p.e., «el sentir axiológico» (das Fühlen-von), el «amor», etc.

No le falta, pues, razón a M. Scheler cuando, sin más explicaciones, califica de «injustificada» la crítica de N. Hartmann a su «Personslehre»¹¹⁸.

118. Eth. 21.

CAPÍTULO TERCERO

RELACIÓN PERSONA-MUNDO

1. MUNDO Y VERDAD DE LA PERSONA

La persona, en cuanto ser espiritual, no está cortada según el patrón del «mundo-circundante» sino «abierta al mundo», tiene «mundo»¹¹⁹. El mundo es el correlato objetivo de la persona. Del mismo modo que los actos se estructuran en la unidad de la persona, los objetos intencionales, en su datitud última, están vinculados en la unidad «mundo». Y si a todo acto (intencional) le corresponde un objeto (intencional), «a toda persona (como esencia) le corresponde un mundo (como esencia)»¹²⁰.

Ahora bien, la comprensión adecuada de la co-relación esencial «persona-mundo» presupone una aclaración del sentido del «mundo» en M. Scheler.

«Mundo» aparece en tres sentidos marcadamente distintos:

a) Puede designar, en principio, la totalidad de los objetos en general. A este «mundo» pertenecen, incluso, los objetos del mundo-circundante (Umwelt) de una esencia corpóreo-espiritual. El «mundo-circundante» es el mundo-resistencia, relativo de existencia con respecto a un ser corpóreo-psíquico. Sus objetos están caracterizados siempre por el coeficiente de realidad. El que este ser-resistencia tenga el carácter de objetualidad depende de la espiritualidad de una esencia corporal. Sólo en cuanto participa la esencia corporal del ser espiritual puede elevar a la dignidad de «objeto» los centros de «resistencia» de su mundo-circundante.

b) En contraposición a éste y en un sentido más estricto, designa «mundo» la totalidad de las esencias objetivas y sus conexiones esenciales. En esta significación es el mundo un absoluto que ha de distinguirse de las regiones de objetos relativos de existencia, de los mundos-circundantes y de las formas esenciales que los constituyen. Este sentido de «mundo» implica, propiamente, el conjunto estructural de todos los mundos existentes posibles; es como el marco de posibilidad del ser-mundo; abarca las esencias objetivas

119. . Stell. 38.

120. Eth. 381.

abstractas y sus conexiones esenciales, válidas a priori para todos los posibles mundos reales y objetivos.

c) Ahora bien, del mismo modo que las esencias abstractas de actos exigen un complemento en la esencia concreta «persona», «si es que han de existir».¹²¹ así las esencias objetivas abstractas necesitan aquella esencia que constituye su condición de existencia, la razón de posibilidad de que alcancen existencia objetiva.

Esta esencia concreta de objeto es, precisamente, el «mundo», en el tercer sentido scheleriano, en cuanto «correlato objetivo de la persona»¹²².

Las esencias objetivas abstractas connotan, pues, con una esencia objetiva concreta, aunque esta connotación sea tan sólo «un aspecto esencial general de todos los mundos posibles»¹²³, precisamente porque se da únicamente en la región de las esencias de lo objetivo.

De forma similar a la persona, la esencia «mundo» constituye también una unidad fundamental; es condición del «ser» de las esencias abstractas objetivas y, ulteriormente, la forma esencial en la que están vinculadas entre sí aquéllas en una unidad originaria.

Por otra parte, igual que cada persona, como esencia de acto, posee una materia esencial específica, el mundo —correlato objetivo de la persona— ha de ser un concreto-esencial, objetivo e individual¹²⁴.

Las esencias objetivas abstractas sólo poseen su unidad en una esencia objetiva concreta: el «mundo».

Ahora bien, cada objeto dado en los actos de una persona es objeto únicamente en cuanto forma parte del mundo individual de la persona. En la esencia de lo objetivo se encuentra, pues, su pertenencia al mundo personal concreto. Esto no indica, en modo alguno, el estar condicionado el «mundo» por el sujeto individual de actos, sino que manifiesta, más bien, la correlación fenomenológica esencial «persona-mundo».

El mundo, correlato objetivo de la persona, no es, pues, una «idea» en sentido kantiano, sino una esencia objetiva, concreta e individual.

Aquí radica, precisamente, el hecho de que la verdad es absoluta, pero personal y, consecuentemente, no universalmente válida. Esta «verdad personal» no implica ninguna clase de relativismos, ya que «se fundamenta en la esencia del ser —no de la «verdad»— el que esto sea así y no de otra manera»¹²⁵.

Lo que es dado a la persona en los objetos está determinado por un contenido esencial absoluto, constitutivo de su mundo y sólo subsistente para sí. Los hechos objetivos relacionados con tal contenido esencial sólo son acce-

121. Eth. 283.

122. Eth. 392.

123. Eth. 393.

124. Eth. 392.

125. Eth. 394.

sibles a una persona: Los juicios sobre estos hechos igual que los conceptos en que son aprehendidos sólo son válidos y verdaderos para la persona concreta.

Existe, pues, una verdad que no es válida para una pluralidad de personas, sino sólo para la persona individual.

Esta verdad para M. Scheler es absoluta, metafísica, «verdad en sí», al tener como contenido el ser esencial y absoluto del mundo objetivo e individual, «distinto para cada persona»¹²⁶.

«Siendo mundo y persona ser absoluto y estando ambos en mutua relación de esencias, la verdad absoluta únicamente puede ser personal y sólo en cuanto que es impersonal o «válida universalmente», no válida personalmente, debe ser falsedad exclusivamente o verdad acerca de los objetos relativos en su existencia»¹²⁷.

La validez universal, pues, no tiene nada que ver con la «verdad», sólo puede proporcionar un «criterio»¹²⁸ en la región de objetos relativos en su existencia.

Un «mundo» común a todos sólo puede ser el «mundo circundante».

2. LA IDEA DEL MICROCOSMOS Y DEL MACROCOSMOS

Aunque no exista un «mundo» accesible a una pluralidad de personas, ni una verdad absoluta «universalmente válida», podemos preguntarnos si la pluralidad de microcosmos personales se aúna en un «mundo único, idéntico y real», en un «macrocosmos». Entonces los microcosmos, los mundos personales, sin perjuicio de su totalidad como mundos serían partes de macrocosmos: «La contrafigura personal del macrocosmos sería la idea de una persona espiritual infinita y perfecta. Esa persona debería ser concreta, para cumplir la condición esencial de una realidad. De ese modo la idea de Dios está dada juntamente con la unidad, identidad y unicidad del mundo, en virtud de una conexión de esencias»¹²⁹.

Igual que cada microcosmos tiene como correlato esencial la persona concreta, el macrocosmos exige, por así decir, una persona infinita concreta¹³⁰.

Con esta inferencia llega M. Scheler a la «Idea» de Dios, al que como persona infinita la corresponde un mundo como totalidad macrocómica.

Ahora bien, por cuanto la unidad de microcosmos personales sólo es posible en virtud de la idea de Dios, toda comunidad de personas ha de funda-

126. Cfr.: Nachl. 302.

127. Eth. 394.

128. Soz. Welt. 19.

129. Eth. 395.

130. Ya hemos indicado anteriormente que, en M. Scheler, por el solo hecho de que algo sea concreto no es considerado como «real»: Rth. 383, nota 2.

mentarse en la comunidad con Dios: «Todo amare, contemplare, velle, está enlazado intencionalmente, pues, a un mundo concreto, en el sentido único de un amare, contemplare, cogitare y velle «in Deo»¹³¹.

La idea del microcosmos y del macrocosmos como correlatos esenciales de la persona es vertebral en el pensamiento scheleriano. En ella se puede vislumbrar, nuevamente, la deificación de la persona, al darse sólo una diferencia cuantitativa entre la persona microcósmica y macrocósmica y al no existir en M. Scheler ningún principio de analogía o de ejemplaridad que sirva de frontera entre ambas.

Al ser el macrocosmos correlato esencial de la idea de Dios se vuelve difícil explicar la «creación», igual que resultaba imposible este concepto dentro de la auto-eficiencia de la persona.

Ahora bien, de la correlación esencial persona-Dios, microcosmos-macrocosmos, macrocosmos-Dios a la afirmación de la filosofía final de M. Scheler —«la conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural»—¹³² hay, sin duda, muy poca distancia y desde luego, una continuidad lógica de pensamiento. Del hombre «microcosmos» emerge el hombre «microtheos», cualitativamente insertado en el mismo núcleo esencial de la divinidad. Pero como en el hombre hay algo más que «estrato personal» se puede preguntar si es que en Dios también se da ese dualismo ontológico; la respuesta positiva sería pura consecuencia y la negativa pura incongruencia. Dejémoslo esto así; por ahora sólo es nuestro propósito apuntar algo que analizaremos detenidamente en la segunda sección de esta Tercera Parte.

131. Eth. 396.

132. Stell. 88.

CAPÍTULO CUARTO

I. EL PROBLEMA DE LA UNIDAD EN EL HOMBRE

1. LOS CENTROS COMO NIVELES ÓPTICOS DIFERENTES

A pesar de la «unidad vital psico-física»¹³³ para M. Scheler el hombre no forma en sí una unidad cerrada, sino que es más bien algo compuesto y dividido. M. Heidegger señala esta ruptura en el hombre como causa de la imposibilidad de un planteamiento auténtico del problema del sentido del «Da-sein»:

«Lo que obstruye y desvía la pregunta fundamental por el ser del Dasein es la orientación constante hacia la antropología cristiano-antigua, de cuyos fundamentos antropológicos insuficientes prescinde tanto el Personalismo como la Filosofía de la Vida»¹³⁴.

En la breve controversia con el pensamiento antropológico scheleriano, M. Heidegger indica certeramente las fuentes de aquél: la concepción platónico-gnóstica.

Más explícito es H. U. v. Balthasar:

«De forma velada pero continua se presenta nuevamente la ruptura platónico-gnóstica en la imagen scheleriana del hombre que divide a éste en dos elementos: natural-terreno y divino-celeste»¹³⁵.

En su «Período Fenomenológico» ya es el hombre para M. Scheler sólo un concepto que abarca diferentes niveles ópticos, absolutamente irreducibles: «Persona», «Yo-Cuerpo». Cuanto más se libera el Centro Personal de actos del Yo, cuanto más independencia manifieste la persona frente a toda causalidad bio-psíquica, tanto más intenso será el estado de libertad interna de la persona¹³⁶.

133. Nachl. 367.

134. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: F.C.E. 1974, 53.

135. H. U. v. Balthasar, «Scheler», en: *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. III, *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg-Leipzig: Meiner 1939, 161.

136. Eth. 331-345, Sym. 193-194.

Gráficamente nos podríamos representar el siguiente esquema:

<u>VERTIENTES</u>	<u>CENTRO</u>	<u>CORRELATO</u>
HOMBRE NATURAL	Cuerpo Yo-alma vital	Sensaciones orgánicas Funciones psíquicas o egoicas
HOMBRE-(espiritual)- PERSONA	Persona	Actos espirituales- personales

«La persona está 'elevada' (erhoben) y en su pureza 'se cierne' (erhaben) sobre su cuerpo y sobre su 'vida'... que son sólo condiciones de su existencia terrena»¹³⁷.

El cuerpo es «una cárcel oscura»¹³⁸.

Esta división del hombre en un principio espiritual y otro corporal, que ha de tener una proyección inmediata en el Dualismo Metafísico de la Filosofía scheleriana final, es de todo punto incontrovertible.

Por otra parte, el origen gnóstico de la imagen del hombre en M. Scheler apenas si se puede discutir:

«Esto es precisamente 'gnosis': que dentro de esta mortalidad se oculta un núcleo esencial divino que viviendo en lo extraño espera ser redimido de su ser mortal... Esta chispa divina se llama Espíritu»¹³⁹.

Entre la persona y el cuerpo se encuentra el Yo.

M. Scheler habla también del «Yo vital», «Centro vital»¹⁴⁰ que dentro de la estructura total humana constituye:

«El punto medio entre la conciencia del cuerpo, que abraza específicamente en unidad todas las sensaciones orgánicas y los sentimientos sensibles localizados y el ser persona noético-espiritual, como centro de todos los actos intencionales 'supremos'»¹⁴¹.

Entre la «persona» y el «centro vital» únicamente se da una «unión dinámico-causal»¹⁴²:

«El Yo vital y el substrato del mismo, el alma vital, representan como la 'infraestructura' que determina el hecho de que puedan darse los actos noéticos de la persona espiritual en el hombre y a la vez el 'instrumento' de este centro personal»¹⁴³.

137. Sym 83.

138. Ew. M. 335.

139. F. Leist, *Biblische und gnostische Seinserfahrung*, Salzburg: O. Müller 1958, 341.

140. Smy. 37, 85, 118.

141. Sym. 33.

142. Sym. 83.

143. Sym. 110.

La separación entre «Persona» y «Yo» (Espíritu y Psiché) es tan radical que el lugar originario de la esfera de los actos y de la región de lo psíquico pertenecen a reinos ópticamente diferentes; el mundo psíquico no se constituye por una referencia peculiar al «espíritu», sino por la región objetiva que le sirve de base ¹⁴⁴.

A pesar de esta falta de conexión entre Persona y Yo, a pesar de que pertenecen a niveles ópticos diferentes, existe un paralelismo, una sorprendente analogía entre ambos ¹⁴⁵: El Yo «vive» en sus vivencias como la persona en sus actos; toda vivencia psíquica pertenece a un Yo igual que todo acto a una persona.

Sorprende, sin duda, que M. Scheler subraye esta analogía, ampliándola, como hemos visto, a la intemporalidad del Yo, en abstracción del Cuerpo.

La «persona» y el «Yo» son dos Centros ópticos irreductibles entre los que únicamente puede existir la relación intencional de los actos de la persona, por cuanto el Yo y sus vivencias psíquicas pueden ser objeto de un acto personal de percepción interna: Pero ya sabemos que entre «objeto» y «acto» se da una irreductibilidad absoluta.

Al insertar, por una parte, la «persona» en la esfera del «Espíritu» (Geist), como lo Eterno en el hombre e «idéntica» a la esencia de Dios ¹⁴⁶, y al volatilizar, por otra, lo «psíquico» en lo «vital», aparece el Dualismo Metafísico que llena, en explicación consecuente, la etapa final de la Filosofía scheleriana. El Hombre en M. Scheler es quien nos da la clave al ser «microcosmos» y «microtheos».

2. ESTRATIFICACIÓN (Schichtenbau) DE LA VIDA EMOCIONAL

Teniendo en cuenta la concepción scheleriana de los centros ópticos como niveles distintos e irreductibles, la «Estratificación de la vida emocional» es una descarada inconsecuencia.

Los «centros ópticos» y los «estratos (Schichten) emocionales» en «*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*» — (A) — y en «*Esencia y formas de la simpatía*» — (B) — pueden representarse en el siguiente esquema:

<u>CENTRO</u>	<u>ESTRATO EMOCIONAL</u>
Cuerpo	(A) Sentimientos sensibles Sentimientos corporales

144. Cfr.: B. Lorscheid, Schelers Phänomenologie des Psychischen, Bonn: Bouvier 1957, 37 ss.

145. Eth. 421.

146. Sym. 141.

<u>CENTRO</u>	<u>ESTRATO EMOCIONAL</u>
Yo-alma vital	Sentimientos vitales (B) Unificación afectiva Sentimientos anímicos puros Simpatía
Persona	Sentimientos espirituales puros Amor

Este esquema es, sin embargo, forzado: Los centros ónticos y los estratos emocionales no se corresponden enteramente entre sí e incluso muestran claras incompatibilidades.

Por una parte, M. Scheler inserta en lo «puramente psíquico», constituido por el Yo, estructuras emocionales relativas al cuerpo.

Por otra, y dentro de la teoría de los estratos emocionales, lo «psíquico» y lo «espiritual» no están contrapuestos de forma tan disyuntiva como la esfera de los actos y la de los objetos en la concepción de los «céntricos ónticos».

II. FUNDAMENTACIÓN DE LA PERSONALIDAD

La imagen scheleriana del hombre, cuadrículada en «centros ónticos» y en «estratos emocionales» inspira todo menos la idea de unidad.

La unidad del ser personal no deriva ni del Yo ¹⁴⁷, ni de la Conciencia ¹⁴⁸, ni tampoco de la Voluntad ¹⁴⁹. De forma similar rechaza M. Scheler todo concepto unitario supra-individual, según el que la persona sería un «modo» o «función» de un Espíritu Universal entendido como «Razón Trascendental» (Fichte), «inconsciente» (E. v. Hartmann) o «Conciencia Trascendental» (Husserl); esto sería «el mayor de todos los errores metafísicos» ¹⁵⁰.

También impugna M. Scheler el que la persona esté individualizada por su propio cuerpo: aunque exista una correlación entre la persona concreta y su cuerpo, siendo incluso una intuición esencial la pertenencia de un cuerpo a la persona ¹⁵¹, y aunque la persona sólo pueda expresarse mediante un Yo, un Centro vital y, por tanto, un cuerpo, sin embargo, su «So-sein» es absolutamente independiente del «So-sein» de su propio cuerpo; las diferencias del «ser-así» de las personas no se basan de ninguna forma en aspectos diferenciales del ser-así de sus cuerpos:

«Las personas, aun cuando prescindamos de sus cuerpos y de la distinción de éstos en el sistema espacio-temporal... se diferencian siempre por su propia esencia como centros concretos de actos. Se distinguirían, pues, aun

147. Eth. 377.

148. Eth. 391.

149. Eth. 60.

150. Sym. 83.

151. Ew. M. 332; Nachl. 49.

cuando se pudiera imponer a sus cuerpos y al contenido total de sus conciencias una plena 'coincidencia'. Más aún, son los únicos casos de 'existencia independiente' (substancia) que están individualizadas exclusivamente en sí misma»¹⁵².

A esta distinción individual de las personas, dadas en su ser-así puro e.d., en su esencia, se refiere M. Scheler cuando las designa como «individuos absolutos».

Con esto tenemos esbozada la doble vertiente — negativa y positiva — de la concepción scheleriana de la persona en lo referente a su fundamentación; en su dimensión positiva implica una problemática dual: identidad e individuación.

1. IDENTIDAD DEL SER PERSONAL

La identidad de la persona intemporal e inespacial, en cuanto «substancia de actos» no puede basarse en una continuidad temporal, como pretenden las teorías substancialistas:

«La identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa del puro tornarse otro»¹⁵³.

«La persona íntegra se halla en cada acto plenamente concreto y 'varía' también la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o 'cambie' como una cosa en el tiempo»¹⁵⁴.

La identidad de la persona, por tanto, es posible únicamente en la esfera supra-temporal. Sólo allí tiene un sentido la fórmula paradójica que describe la «perfectibilidad» de la persona: «Llega a ser quién eres».

2. INDIVIDUACIÓN DE LA PERSONA

La independencia de la persona con respecto a su propio cuerpo podría decirse que es la «condición negativa» de la posibilidad de la teoría scheleriana de la individuación del ser personal que M. Scheler formula de dos formas:

- a) «La persona es la forma de existencia única, esencia y necesaria del espíritu, mientras se trate del espíritu concreto»¹⁵⁵.
- b) «Este espíritu está individualizado en sí mismo, no según su «Da-sein» sino según su «So-sein»¹⁵⁶.

Trataremos primeramente de esta segunda formulación, que es menos compleja que la primera con respecto a sus posibles consecuencias.

152. Sym. 71.

153. Eth. 385.

154. Eth. 384.

155. Eth. 389.

156. Phil. W. 34.

La Tesis de la individuación del ser-personal en sí mismo aparece con impenitente reiteración en el pensamiento scheleriano, pero sobre todo en su obra «Esencia y formas de la simpatía»¹⁵⁷.

En virtud de esta Tesis, W. Hartmann vincula a M. Scheler con todos aquellos pensadores que desde finales de la Edad Media colocan en la «totalidad óptica» ('tota entitas') el principio de individuación¹⁵⁸.

Para demostrar su Tesis sobre la individuación del ser personal por sí mismo podríamos recurrir a estas dos razones:

— En la estructura emocional de la simpatía «la distancia de las personas y la conciencia, tanto propia como recíproca, de su diversidad, subsiste de forma absoluta»¹⁵⁹.

Esto tendría una difícil explicación si no se comprendiera a las personas concretas como «realidades individuales, absolutas y autónomas».

— En el ensayo «Muerte y supervivencia», publicado en sus «Escritos póstumos» (1933) M. Scheler destaca la independencia de la persona en su «So-sein» con respecto al cuerpo: Parte de la experiencia de que al contenido de lo dado en cualquier acto espiritual le caracteriza una «superabundancia» frente a los estados somáticos respectivos, que, en la muerte, polariza en un acto en el que la persona se experimenta como «escapándose» del cuerpo¹⁶⁰.

Estos dos pasajes de la obra de M. Scheler se complementan con la afirmación según la que:

«las substancias-personas o las substancias-actos son las únicas que poseen una genuina esencia individual y su existencia distinta se sigue, en primer término, de esta su esencia individualizada en sí. En razón de esta esencia tiene también cada substancia espiritual su destino individual...»¹⁶¹.

a) Analicemos ahora la primera formulación en virtud de la que un espíritu concreto sólo puede existir esencial y necesariamente como «espíritu personal».

Esta afirmación podría resumir drásticamente toda la problemática en torno a la continuidad o discontinuidad del pensamiento scheleriano.

Ante todo, digamos que no puede limitarse a la esfera del espíritu humano; a pesar de su carácter general, la afirmación es precisa: «Todo espíritu, necesaria y esencialmente, es persona»¹⁶². «La idea de un 'espíritu impersonal' es absurda».

157. Sym. 35, 71, 72, 73 nota 1, 83, 136, 262.

158. «Esta concepción defendida por P. Aureolo, G. Biel y F. Murcia entre otros, fue reincorporada por Leibniz en su 'Disputatio metaphysica de principio individui' (1663)», W. Hartmann, «das Wesen der Person. Zur Personlehre M. Schelers», en: Salzburger Jahrbuch für Philosophie, IX-X (1966-1967), 174.

159. Sym. 70.

160. Nachl. 9 ss., 42 ss., 46 ss.

161. Sym. 136.

162. Eth. 389.

Conjurando ahora ante nosotros la dinámica global del pensamiento filosófico de M. Scheler, a la luz de esta afirmación categórica puede brotar ciertamente el problema en torno a una posible discontinuidad de su concepción religioso-filosófico-metafísica, arriesgando la opinión, como hacen algunos intérpretes¹⁶³ de que M. Scheler parte de una cosmovisión cristiano-teísta y llega, en una ruptura flagrante, a una metafísica dualista del «Fundamento del mundo» (Weltgrund), muy próxima al panteísmo de E. v. Hartmann, donde aquella afirmación es totalmente inaceptable. Esto nos parece demasiado controvertible para que pueda ser cierto¹⁶⁴.

Si adelantamos aquí algunos aspectos del pensamiento final de M. Scheler es debido a que creemos son imprescindibles en la tarea de apuntar la posible compatibilidad de esta afirmación con su Filosofía Final.

Ya hemos visto cómo, en un principio, el hombre es concebido, dentro de las coordenadas de un claro «supernaturalismo», como «buscador de Dios» (Gottsucher); su superioridad frente a lo natural, en la forma óptica y axiológica de la persona, deriva de su inserción parcial (a través de la «persona»-«lo Eterno en el hombre») en Dios.

«No es un antropomorfismo la idea de «persona» aplicada a Dios, Dios es, más bien, la única persona pura y perfecta. Lo que se designa como hombre es sólo una persona de forma imperfecta y por analogía (gleichnisweise)»¹⁶⁵.

En cuanto persona espiritual-infinita Dios es «origen, fundador, señor soberano de toda posible comunidad espiritual y terrena»¹⁶⁶.

Del mismo modo que en cada persona singular existe originariamente un «ser-para-sí» (persona íntima) y un «ser-miembro» (persona-social), cada unidad de personas singulares apunta, más allá de sí, hacia una unidad personal más amplia y profunda...¹⁶⁷.

163. Son los que defienden un «Bruch», una «ruptura» en el pensamiento de M. SCHELER a partir de Segunda Edición de «*De lo Eterno en el hombre*» (1922) o desde la Segunda Edición de «*Para la fenomenología y Teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio*» que lleva como título *Esencia y Formas de la simpatía*» (1923) Entre éstos destacaríamos a:

H. Lützel, *Der Philosoph M. Scheler*, Bonn: Bouvier 1947, 19.

J. Hessen, *M. Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, Essen: Chamier 1948, 120.

H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss M. Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Neidelberg: Kerle 1949, 116.

M. Dupuy, *La Philosophie de M. Scheler*, vol. II, Paris: P.U.F. 1959, 623.

164. Entre los que admiten una evolución progresiva, continua y uniforme se encuentran: N. Hartmann, «*M. Scheler*», en: *Kantsstudien*, Köln 33 (1928), XIV.

F. J. Brecht, *Bewusstsein und Existenz, Wesen und Weg der Phänomenologie*, Bremen: Storm 1948, 57.

Th. Haecker, *Essays*, München: Kösel 1958, 225.

165.: U. d. W. 190.

166.: Ew. M. 337.

167. M. Scheler habla en este sentido de una «prueba sociológica» de la existencia de Dios (Ew. M. 260-261; 374).

La forma suprema de encuentro personal, el «amor personal», sólo es posible bajo la premisa del teísmo ¹⁶⁸.

Si en su Filosofía Final M. Scheler niega el supuesto teísta de «un dios espiritual y personal, omnipotente en su espiritualidad» ¹⁶⁹ ¿se viene abajo quizá todo lo construido sobre aquél? o ¿se da exclusivamente una trasposición del pensamiento anterior sobre un nuevo pentagrama, concretamente en clave «metafísica»?

Hay que analizar muy meticulosamente lo implicado en lo que M. Scheler, muy de pasada, llama, en el Prólogo a la Tercera Edición (1926) de *«El formalismo en la ética y la ética material de los valores»*, «ampliación» (Erweiterung) o «cambio de perspectiva» (Anderung des Standorts) en su pensamiento ¹⁷⁰.

Esta «ampliación» de perspectiva implica un nuevo interés noético junto con un contenido significativo específico.

Por lo que respecta al «nuevo interés noético», puede decirse que el pensamiento scheleriano se caracteriza por una liberación gradual del pensamiento fenomenológico respecto a los fundamentos de la fe, vivenciados en la «experiencia religiosa».

Si en «El formalismo en la ética y la ética material de los valores» la descripción fenomenológica surge de una unidad casi ingenua entre los «fundamentos de la fe» y el «pensamiento filosófico», M. Scheler cambia su perspectiva noética a partir de 1922.

En el Prólogo a la Segunda Edición de *«De lo Eterno en el hombre»* (1922), reaccionando ante la crítica, traza claramente una línea diferencial entre las cuatro perspectivas noéticas que utiliza: «conocimiento religioso basado en la experiencia interna», «fenomenología descriptiva», «fenomenología esencial» y «análisis metafísico» ¹⁷¹.

Como resultado esencial de la actitud fenomenológica ha de considerarse en especial la indemostrabilidad lógica del personalismo teísta ¹⁷². Entre tanto, se mantiene la comprensibilidad ética y metapsicológica de la mera forma personal del 'Ens a se' ¹⁷³. Sin embargo, la existencia de Dios como persona, e.d., su «personalidad fáctica» ha de darse en una autorrevelación ¹⁷⁴.

La diferenciación de perspectivas noéticas, pues, converge en un concepto pluralista de Dios.

El objeto total —Dios o el hombre— abordado desde estas perspectivas noéticas (religiosa, ética, fenomenológica, metafísica) se presenta como un

168. Sym. 110.

169. Stell. 90.

170. Eth. 17.

171. Ew. M. 14.

172. Ew. M. 19-20; 331.

173. Ew. M. 303 nota.

174. Ew. M. 141.

«sistema de conformidad»¹⁷⁵, como una «nivelación» (Ausgleich)¹⁷⁶ entre las distintas posibilidades cognoscitivas reseñadas que parece quebrarse siempre que M. Scheler se coloca sobre una perspectiva noética concreta, pero que debe surgir, al menos como objetivo intencional unitario, al aglutinarse las diferentes perspectivas parciales.

M. Scheler, pues, habla unas veces de Dios en cuanto «Dios de la religión pura»¹⁷⁷ y otras en cuanto «fundamento metafísico del mundo», al que corresponde además de la «espiritualidad», la «vida universal». Incluso se da en M. Scheler una superposición de conceptos como cuando habla de «Dios en Dios»:

«si la primera vez entendemos por Dios el Dios de la pura religión y la segunda, Dios como principio metafísico del mundo»¹⁷⁸.

Frente a la «fenomenología de la persona», en los Escritos finales (1922-1928), aparece una «metafísica de los actos», y frente a la «fenomenología de la Esfera del Absoluto» y su proyección sobre el hombre como simple «teomorfismo», M. Scheler describe las grandes líneas de su «Antropología Filosófica: Ya no es central el tema de Dios, la centralidad la ostenta ahora el hombre.

Al cambio de perspectiva noética corresponde un cambio de contenido significativo: Ya no se ve al hombre desde Dios (teomorfismo) sino a Dios desde el hombre (antropomorfismo), al ser éste «microcosmos» y «microtheos»¹⁷⁹.

A través de la deducción trascendental M. Scheler se asoma ahora al «Weltgrund» o fundamento metafísico del mundo que, en su marcha procesual como «Dieu qui se fait», concuerda sólo en su final con el Dios teísta al ser éste «meta ideal» del proceso cósmico universal.

Pero de todo esto hablaremos detenidamente al analizar el pensamiento antropológico de la etapa final de M. Scheler.

3. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Sorprende un tanto el que M. Scheler no publicase ningún estudio sistemático del problema de la libertad, radicado como está en el núcleo más íntimo de la persona.

Nos encontramos, es cierto, con alusiones expresas¹⁸⁰ que nos indican la preocupación de M. Scheler por «las preguntas oscuras que hacen surgir el

175. Ew. M. 142.

176. Phil. W. 89.

177. Sym. 142.

178. Ibd.

179. Phil. W. 14.

180. Eth. 211, 245, 593.

problema de la libertad»¹⁸¹, pero la desacostumbrada amplitud de su obra ética le impide insertar un capítulo especial dedicado a tal problema¹⁸². Sólo en sus *Escritos Póstumos* (1933) aparece un Ensayo que lleva como título *Fenomenología y metafísica de la libertad*¹⁸³ y que debió ser escrito el último año de la publicación de su obra ética (1916).

Nuestra exposición girará entonces a este Ensayo. En él no parte M. Scheler de una postura crítica frente a Kant, sino que con una actitud fenomenológica clara se coloca dentro de la conciencia inmediata de la libertad¹⁸⁴ manifestando como consecuencia su oposición directa a la postura kantiana sobre la libertad.

Dentro de una doctrina como la kantiana, que mide el ser-libre del individuo por la congruencia relacional con la universalidad de un deber-ser ideal, es pura consecuencia el que aparezca la voluntad como debiendo hacer algo.

Ahora bien, una inferencia de esta índole es totalmente innecesaria si la existencia moral autónoma no está fundamentada en la trascendencia de una razón supraindividual ni en el deber ser que emerge de ella, sino en la inmediatez del ser personal que se experimenta como tal en su misma individualidad. «Individualidad» no significa «singularización» de algo genérico en virtud del hic et nunc de su existencia empírica, sino — como hemos visto — la esencia de una persona única y original, en la que lo histórico-accidental y lo esencial-necesario están concretados en un centro irrepetible de actos. Esta concreción corresponde a la igual originalidad de la conciencia de «poder» y «deber» como experiencias moralmente relevantes y no deductibles por tanto.

A la afirmación kantiana «Puedes pues debes» opone M. Scheler el punto de vista de Lutero «A debere ad posse non valet consequentia»¹⁸⁵.

Al no fundamentarse la vivencia de «poder» en la de «deber-ser» — ya que es igualmente originaria — hay que concluir que todo deber-ser-normativo presupone una vivencia potencial de «poder».

Para M. Scheler, la experiencia inmediata de la libertad en el hombre se realiza primordialmente en la conciencia de «poder», no de «deber-ser», y esto en un doble sentido: Por una parte experimenta el hombre el poder de la voluntad, su capacidad para tomar una determinación, por otra tiene la vivencia de poder-otra-cosa y con ella la libertad de elección¹⁸⁶.

Mientras la primera experiencia connota la conciencia de una espontaneidad y eficiencia original y autónoma de la persona, la segunda vivencia se basa en la primera: la fuerza para decidirse por otra cosa, para comportarse de

181. Ibd.

182. Eth. 593 nota 211.

183. Nachl. 157-177.

184. Nachl. 157.

185. Eth. 243.

186. Nachl. 157.

otro modo presupone el poder de la voluntad para tomar una determinación en general. La libertad, pues, no se intensifica por el número de posibilidades elegibles, sino más bien por el grado de vivencia subjetiva del poder de la voluntad y de los objetivos de la tendencia hacia los valores proyectados en ella ¹⁸⁷.

Esta diferenciación entre «libertad para algo» —como poder de decisión— y «libertad de algo» —como fuerza de poder-también-otra-cosa ¹⁸⁸, dentro de la conciencia inmediata de libertad, puede compararse en cierto sentido con la distinción kantiana de «libertad positiva» y «libertad negativa» ¹⁸⁹: en lugar de la autolegislación de la razón práctica aparece «la libertad en la conexión significativa de los actos» ¹⁹⁰. Así pues, «libre» es «obrar por un querer motivado en general, a diferencia del obrar sin un querer motivado...» «un obrar que resulta del motivo de un querer cuyos proyectos poseen un nexo significativo según sus móviles» ¹⁹¹.

Con esto se describe una relación entre la esfera del «querer» y del «obrar» que puede vivenciarse como «sentimiento de libertad» y que junto con la libertad constitutiva de la voluntad puede designarse «libertad interna». Esta ha de delimitarse claramente frente a la «libertad externa» que connota la relación entre la libertad de poder obrar y la libertad de obrar ¹⁹².

Estas dos esferas de la libertad, pues, han de diferenciarse rigurosamente. La libertad de obrar puede no existir a causa de influencias externas y puede experimentar ciertas limitaciones, aunque concurren todas las condiciones subjetivas encaminadas a la ejecución de una acción ¹⁹³.

Dentro de esta escala de esferas de libertad, estructurada de dentro a fuera en dirección a un obrar fáctico, la libertad de poder-obrar constituye como un eslabón entre la mera libertad de querer y la libertad de obrar, exclusivamente externa. Su lugar intermedio se manifiesta subjetivamente en que idénticas coacciones externas se experimentan como ausencia de libertad en forma marcadamente distinta según el grado de intensidad con que sean vivenciados el querer obrar y el poder obrar frente a tales coacciones ¹⁹⁴.

La esfera personal de libertad, pues, está esencialmente codeterminada por el momento subjetivo del poder obrar, pero no puede confundirse con el mero sentimiento subjetivo de libertad que puede ser víctima de ilusiones tanto con respecto a la esfera del poder obrar como con respecto a la esfera de la libertad de obrar objetivamente.

187. Ibd.

188. Nachl. 165.

189. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 98.

190. Nachl. 165.

191. Nachl. 167.

192. Nachl. 171.

193. Nachl. 170.

194. Nachl. 171.

Podríamos decir que la libertad interna del poder obrar en cuanto tal no es ni puramente subjetiva ni objetiva, es más bien una categoría personal fenoménicamente mediadora entre ambas regiones.

En oposición a Kant, para quien la libertad es sencillamente una propiedad de la voluntad ¹⁹⁵, M. Scheler afirma: «Libre» «es originariamente un atributo de la persona y no de ciertos actos (como «querer») no del individuo» ¹⁹⁶. Ser libre significa, pues, ser autoeficiente, y puesto que el sí mismo como persona sólo existe en la realización de sus actos, ser en concreto eficiente en una conexión significativa de actos.

Esta afirmación debe ser explicada en dos sentidos:

a) Si la libertad está vinculada a la realización de los actos en su conexión significativa personal concreta, la persona obrará tanto más libremente cuanto más intensamente participe la totalidad de la persona, con toda su tabla de valores, en la acción ¹⁹⁷.

b) Libertad significa siempre vinculación y orden. Libertad y orden se comportan de forma complementaria entre sí. No puede excluirse sino que se condicionan recíprocamente: «Libertad es el nombre de una relación vivencial de causalidad superior y amecánica frente a la causalidad inferior y mecánica. Las exigencias objetivas de los valores se dan de manera primordial. Han de ser realizadas. Su forma superior de realización es la libertad» ¹⁹⁸.

Hemos de detenernos ahora en la aclaración de estos dos puntos.

a) La conciencia de libertad interna enraizada en la vivencia del poder obrar no puede equipararse a la idea de indeterminación, como tampoco coincide la coacción con la determinación. Estos dos órdenes de contraposición se basan en puntos de vista diferentes.

«Aunque tuviera validez el determinismo teórico... sería posible, sin embargo, la libertad en sentido estricto» ¹⁹⁹.

Nos encontramos con la categoría de la libertad al tomar conciencia de nosotros mismos en la realización de actos e.d., como causas. Desde esta perspectiva es evidente que el grado de libertad en una acción coincide con el nivel de autoeficiencia de la persona, es tanto más intensa cuanto más determine la totalidad del centro de actos a la acción.

La relación entre libertad y determinación se nos presenta, en este sentido, como directamente proporcional, por cuanto «determinación» significa regularidad y posibilidad de calcular un suceso sea de la índole que sea.

Ahora bien, el comportamiento de una persona nos parece tanto más calculable cuanto más libre obra: «Existe precisamente la conexión esencial de

195. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 80.

196. Nachl. 174.

197. Nachl. 160.

198. Nachl. 164.

199. Nachl. 159.

que un acto es realizado tanto más libremente... cuanto más determinado esté por la persona»²⁰⁰.

Al contrario, el caprichoso e incalculable es aquel que sucumbe ante estímulos situacionales externos. Por otra parte, cuando el hombre forma parte de la masa su obrar es incalculable y... tanto menos libre.

b) En virtud de la fundamentación dual de la libertad sobre la conciencia originaria de «poder» y sobre la eficiencia de la individualidad personal, concreta y esencial M. Scheler se enfrenta a Kant en un doble sentido.

En principio descarta un aspecto básico en la ética kantiana: el reconocimiento de la autonomía de todas las categorías del deber-ser ideal frente a las del ser ideal y real.

Por otra parte aunque está de acuerdo con Kant en que libertad en sentido positivo, significa tanto como orden, difieren ambos filósofos en el principio de ese orden.

Mientras que para Kant el deber-ser ideal y su carácter normativo encuentran su fundamento unitario en la ley moral de la razón práctica, la respuesta de M. Scheler es mucho más complicada. Presenta tres principios fontales distintos de los que emergen las proposiciones normativas, entre las que no existe siempre ni necesariamente una relación de complementaridad, sino que son posibles múltiples antinomias.

Según esto, el deber-ser ideal y, consiguientemente, el deber-ser normativo pueden estar fundamentados:

1. En la intuición de «valores universalmente válidos»²⁰¹. La validez universal hay que entenderla al menos en relación con un grupo amplio, como un pueblo o una totalidad cultural.

2. En la intuición de la «esencia individual de valor de una persona»²⁰².

3. En la intuición del ser-conjunto de las personas constitutivo esencial de todo el ser personal²⁰³.

Tenemos, pues, que el deber-ser ideal se fundamenta siempre en los valores. Esta afirmación básica de todas las éticas (materiales) de valores frente a las éticas del deber-ser cristaliza en los siguientes axiomas: Todo valor positivo debe ser y todo valor negativo no debe ser.

El carácter fundante del valor se manifiesta primordialmente en su indiferencia con respecto a la existencia o no existencia. Todo deber, por el contrario, es un deber-ser o un no-deber-ser de «algo», concretamente de algo valioso positiva o negativamente.

El ser del valor es un hecho autónomo, fenoménicamente experienciable que existe con independencia de su realización. El valor no está fundamentado en su ser-debido.

200. Nachl. 160.

201. Eth. 483.

202. Eth. 481.

203. Ew. M. 371.

La independencia de la datitud del valor con respecto a las maneras de darse el ser es la base de la libertad: «Libertad es únicamente la dirección hacia la independencia de la determinación de un acto por las coordenadas de lugar y tiempo del contenido determinante... por eso es la determinabilidad por los valores, futuros y pasados que no influyen momentáneamente en nuestro estado, un signo seguro de libertad»²⁰⁴.

(Continuará)

H. Martín Izquierdo

204. Nachl. 164.

La participación a través de los diálogos de Platón

«Un estudio del pensamiento de Platón, dice Julián Marías, tendrá que ser forzosamente una peregrinatio ad fontes, un intento de conjurar a Platón e invocarlo en sus propias palabras, valiéndose de ellas, literalmente «tomándolo por la palabra»¹.

El título de este trabajo parece exigir que ordenemos cronológica y doctrinalmente la obra platónica, y que señalemos después la orientación a seguir en esta «peregrinatio» «a través» de las bellas construcciones del autor de *La República*.

La cuestión del orden cronológico-doctrinal de los diálogos podría construir por sí todo un edificio de bibliografía y de trabajos especializados. Nosotros solamente vamos a recordar algunas de las clasificaciones hechas por los especialistas, que han estudiado a fondo la producción del «divino» filósofo.

Centraremos nuestra atención en el sentido de la participación platónica.

Según Tovar, «el *Sofista* fue escrito tarde, y figura entre los diálogos de Platón que suelen rechazar los lectores superficiales y apresurados. Debió ser redactado, desde luego, por los años en que Platón se ha desengañado en su intento de imponer orden filosófico en el gobierno de Dionisio el Joven. Ha regresado de su segundo viaje a Siracusa. Piensa en completar una trilogía el *Sofista*, el *Político*, el *Filósofo*, cuyo prólogo es, clausurando el segundo período el *Teeteto*, obra destructiva, de transición, en la que la doctrina de la verdad y de la contradicción quedan en tela de juicio. Según las deducciones más verosímiles se escribió hacia 365, en todo caso antes de 361, fecha del tercer viaje de Platón a Siracusa. Los análisis estilísticos confirman estas fechas: el orden *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Leyes*, es admitido invariablemente por los clásicos del método: Lutoslawsky, Gomperz, Natorp, Raeder y Ritter»².

1. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Introducción y notas de J. Marías. Texto bilingüe. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1959, IX.

2. A. TOVAR, Introducción a PLATÓN, *El Sofista*. Texto bilingüe. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1970, V.

De acuerdo con Diès, tendríamos que distinguir entre «les classements antiques» y «les classements modernes». Deberíamos de apoyar una clasificación lógica (Campbell) o decidirnos por un orden pedagógico (Schleiermacher).

Estamos con aquellos que consideran El Fedro como un diálogo programático, conteniendo ya los gérmenes de la doctrina de Platón: Ideas, condición humana, participación, bien, etc. Consideramos que El Parménides y La República contienen los aspectos fundamentales del pensamiento platónico.

«C'est Tennemann (1792-1795) qui lança le premier l'idée d'une période mégarique de la philosophie platonicienne: le Théétète dut être écrit au temps où, d'après le témoignage de Diogène Laërce (II, 106), Platon était réfugié à Mégare auprès d'Euclide. Schleiermacher datait de cette période le Parménide seulement. Ast (1816) étendit à huit années ce séjour à Mégare, y rattacha le Théétète, le Sophiste, et reconnut, dans le Politique, écrit peut-être après ce séjour à Mégare, une influence mégarique certaine. Stallbann, H. Ritter, Hermann admirent l'existence de la période mégarique comme démontrée. Hermann, contrairement à Schleiermacher, ordonna les dialogues d'après un progrès doctrinal: groupe socratique, groupe dialectique ou mégarique, groupe constructive ou de maturité. Dans le groupe dialectique ou mégarique se rangent succesivement: Cratyle, Théétète, Sophiste, Politique, Parménide. Le Philèbe est à peu près au milieu du groupe constructif, qui commence par le Phèdre et finit par Timée, Critias et Lois. Cette division a Longtemps servi de base aux manuels»³.

Apreciamos, igual que Zeller, los diálogos dialécticos, tratando de descubrir las posibles conexiones que hubiere entre dialéctica y participación.

Podríamos aportar las clasificaciones de Blass, Dittenberger, Grube, etc., pero aún así no aclararíamos convenientemente la cuestión del orden cronológico-doctrinal de la obra de Platón.

Esperamos que las líneas precedentes ilustren la dificultad del problema, iniciamos el estudio de la *Méthesis*.

En La Metafísica, Aristóteles nos habla de la importancia que la participación tenía para su maestro. El estagirita consideraba que la participación era la modificación más notable que Platón había introducido en la ciencia: —«Después de las filosofías mencionadas llegó la teoría de Platón, que, en general, está de acuerdo con éstas, pero tiene también cosas propias, al margen de las filosofías de los itálicos. Pues, habiéndose familiarizado desde joven con Cratilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y ha-

3. A. DIÈS, Notice Générale au Parménides. PLATÓN, Oeuvres Complètes. Tome VIII 1er partie. Les Belles Lettres. Paris 1956, 31 ed. V.

biendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, (Platón) aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que éste se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Éste, pues, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de ellas, pero según éstas se denominan todas; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies. Y, en cuanto a la participación, no hizo más que cambiar el nombre; pues los pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre»⁴.

El reactivo del diálogo platónico es la opinión fallida, ya que al formularse se revela como insostenible y por lo mismo es necesario ir a la búsqueda de otra más apropiada. Desde la opinión se impone el camino hacia la episteme, lugar estable y apropiado para la formación científica.

La teoría platónica de las ideas es también una teoría de las consistencias. A diferencia de Parménides, Platón no se queda en las consistencias, sino que vuelve hacia las cosas intentando comprenderlas y dominarlas. La dialéctica platónica busca a través de las ideas el camino hacia lo real.

En el Sofista Platón nos advierte de la importancia de la participación: «—*Ext.* Supongamos que ellos dicen, si quieres, primero que nada tiene ninguna posibilidad de participar en manera alguna de nada. ¿No sucedería que el movimiento y la quietud no participarían en modo alguno del ser?

— *Tee.* Pues no participarían.

— *Ext.* Pues con esta conclusión inmediatamente todo queda destruido, según parece, lo mismo lo que sostienen los partidarios de que todo se mueve a los que lo inmovilizan como unidad, que lo que los de que todos los seres en sus respectivas formas están quietos e idénticos siempre, pues todos atribuyen el ser, los unos diciendo que esencialmente las cosas se mueven, los otros que esencialmente están quietas»⁵.

La participación, por tanto, parece un concepto clave dentro de la ontología del autor del Parménides; por la participación se pueden dar y se pueden entender las cosas que están en movimiento y la que no, y sin la participación no se puede producir, ni explicar la ciencia.

Ext. «Entonces, que el movimiento es lo mismo y no es lo mismo, hay que reconocerlo y no hay que tomarlo a mal. Porque cuando digamos que áquel es lo mismo y no es lo mismo no decimos cosa semejante, sino que cuando decimos que es lo mismo, lo decimos por la participación del mismo respecto de sí mismo, y cuando decimos que no es lo mismo, lo decimos a su vez por la participación que tiene en lo otro, de manera que, por el contrario, también se dice rectamente que no es lo mismo»⁶.

4. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Texto trilingüe de V. García. Gredos, Madrid 1970, Libro I (A), 387 a-b.

5. PLATÓN, *El Sofista*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1970, 251e-252a.

6. PLATÓN, *El Sofista*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1970, 256 a-b.

Algunos autores consideran que el Sofista es una especie de complemento del Parménides. Nosotros consideramos que, concretamente, la doctrina de la participación tiene amplias bases en La República y en el Parménides, pero que tiene su culminación en el Sofista —diálogo difícil y desconcertante—.

El ser es, sin duda, el caballo de batalla de una concepción filosófica. La Historia de la filosofía ha reflejado diversas opiniones sobre el ser. Para unos se subdivide en múltiples seres o entes, para otros también pluralistas hay algunos seres que se asocian para formar el ser. En estos casos, lo que el pluralismo no suele explicar es la unidad del ser; es decir, que cada uno de estos existentes sea y que participe de una unidad superior. Si admitiéramos la tesis de que el ser es el Uno y el Todo, parecería que se incluyen todas las diferencias o que se excluyen, pero también esta concepción es problemática. Platón parece que quiere dar a entender que en el Sofista aclara las objeciones que se había formulado en el Parménides, y que no eran tan graves como podría parecer. Es necesario replantear el problema del ser. Se ha dicho que el movimiento y el reposo participan de alguna forma en el ser. La «mentira» que es el fundamento de la enseñanza del sofista, ha mostrado que el no ser había de ser él mismo en cierto modo. De esta manera cae por tierra la tesis de Parménides que niega toda multiplicidad y que, así, impide que se hagan otros juicios que no sean tautológicos: el ser es.

Sobre la relación que puedan tener las esencias unas con otras, se ofrecen tres posibilidades: O nada tiene poder de comunicarse con alguien, o todas las cosas tienen poder de comunicarse entre sí, o bien algunas esencias admiten mezclarse con otras y sólo con éstas.

La primera posibilidad conduce a una actitud contradictoria: Hablamos de la palabra «es», del vocablo «separadamente», del término «los otros», para que el hablar tenga sentido será necesario que las esencias se comuniquen.

La segunda conduce al hombre a un discurso vacío y sin sentido, o al silencio, si seguimos el consejo de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»⁷.

Parece que en estas dos posibilidades primeras es difícil mantenerse y que hay que dirigirse hacia una tercera: Las Esencias se refieren las unas a las otras y se organizan, según conveniencias e inconveniencias, lo mismo que las sílabas se organizan para formar palabras y las palabras para formar proposiciones coherentes. El descubrir sus articulaciones o sus inconveniencias será tarea del lógico o del dialéctico.

El Ser, género supremo, es de lo que participan el movimiento y el reposo. Pues si una de estas determinaciones le faltara ya no sería el ser, pues no sería el Todo, no podría reunir el conjunto de calificaciones que hacen de él el ser mismo, la unidad sintética, o lo que Robin llama «la mezcla sintética».

7. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Texto bilingüe. Traducción de E. Tierno Galván. Alianza, Madrid 1973, 203, n.º 7.

Heráclito y Parménides quedan superados, a la espera del Hilemorfismo; la estabilidad y el cambio son modos del ser. El ser es, siendo al mismo tiempo manantial de vida, fuente de participación. Platón aceptó el reto de que las cosas sensibles propiamente no tienen consistencia, pero frente a la inconsistencia de la realidad sensible, afirmó que la consistencia estaba en la idea. Para Rábade, «precisamente en este desplazamiento de la verdad desde las cosas hasta el entendimiento es donde surge la necesidad de introducir un nuevo elemento en la concepción de la verdad, que es la *orzotes*. Si ya la verdad no consiste sin más en la presentación o desvelación de las cosas, sino que, por parte de éstas, consiste en la participación de la idea correspondiente o en la posesión de su morfé natural, y, por parte de mi entendimiento, en la captación de esa efectiva participación o posesión, es preciso restringir la denominación de verdad a aquellas cosas constituidas rectamente de acuerdo con su idea o con su forma»⁸.

En *La República*, Platón tras exponer el sentido de la justicia, la imagen de la ciudad ideal, la educación, la función del filósofo, pasa a estudiar en profundidad su teoría del ser y de la participación. Para llevar a cabo esta empresa utiliza material propiamente aclarativo-demostrativo, imágenes, mitos, alegorías.

Vamos a examinar enseguida algunos textos tomados de *La República* y relativos a la participación.

—«Puedes decir, por tanto, que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la idea de bien, a la cual debes concebir como objeto de conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno de los dos por el bien mismo, pues mucho mayor (es) todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien»⁹.

El bien está en la cúspide del sistema de Platón y de él participan todas las ideas. Es la causa de la ciencia y de la verdad. La verdad está en la idea suprema de Bien y las ideas verdaderas son tales, en cuanto que participan de esta verdad. Así pues, la verdad no está en las cosas, sino en el eidos, creándose así la metafísica como lo que está subsistiendo consistentemente más allá de la fisis. El bien tiene mayor consideración para Platón que la verdad y el cono-

8. S. RABADE ROMEO, *Verdad, conocimiento y ser*. Madrid 1974, 2.ª, 18.

9. PLATÓN, *La República*. Texto bilingüe. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1969, 508 d-e, 509 a, Libro VI (S).

cimiento, pues siendo bella la verdad y siendo bello el conocimiento, lo son por participación en el Bien y no debemos de identificarlos con el Bien.

El texto anterior y el que citamos —tomado del Mito de la Caverna— nos parecen centrales en la doctrina de la participación.

Esquema geométrico para explicar la teoría platónica sobre el ser:

$$\frac{AD}{DB} = \frac{AC}{CD} = \frac{DE}{EB}$$

A, _____ C, _____ D, _____ E, _____ B,

AC representa las copias. Las copias, dice Platón, son primeramente las sombras trasladadas, y en segundo lugar, las imágenes reflejadas en la superficie del agua, y también en los cuerpos que sean compactos, lisos y luminosos. CD representa «los animales que en nuestra experiencia conocemos y, en conjunto, todo lo que se procrea y lo que se fabrica. AD constituye la sección de lo que es visible: el mundo sensible que percibimos. DB es el mundo de lo inteligible». Pero se puede dividir de forma semejante al mundo de lo sensible: «De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la ayuda sola de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes que en la búsqueda de aquello recurría»¹⁰.

El empeño de construir la filosofía more geométrico parece que tuvo en Platón y concretamente en el Libro sexto de *La República* un máximo exponente. Parece que la consigna colocada a la entrada de la academia platónica «no entre aquí quien no sepa geometría» debe de considerarse como con intención metodológica, no como una pura anécdota. El divino filósofo que consideraba que había una correspondencia geometría y proporcional entre algunas ideas y cosas sensibles, exigía también a sus discípulos que razonasen con el rigor de un geómetra. El ser puede ser definido en términos matemáticos y geométricos.

«Pues bien, aprende ahora que sitúe en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando la hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la elevan hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando, de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de ese modo,

10. PLATÓN, *La República*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1969, 510 b, Libro VI (S).

descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas»¹¹.

Platón explica su concepción del ser y su metodología. Además del método geométrico, está el método dialéctico, que no tienen por qué ser contrapuesto. La visión del ser proporcionada por la dialéctica es más clara que la que proporcionan las artes.

En el *Cratilo*, al preguntar Sócrates por el filósofo dialéctico, se respondía que era el que poseía el arte de preguntar y de responder. Así la dialéctica tendría dos grandes ingredientes: la pregunta y la respuesta. El arte de preguntar tendría raíces socráticas y el arte de responder tendría aportaciones platónicas.

«Ahora aplícame a los cuatro segmentos estas cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia (noesis), el más elevado; el pensamiento (dianoia), el segundo; al segundo dale la creencia (pistis) y al último la imaginación (eikasía); y ponles en orden, considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica»¹².

El Mito de la Caverna es la caja fuerte donde Platón guardó, con apariencia sencilla, las claves de su obra. La clave pedagógica, la clave política, la clave epistemológica, etc., están escondidas en las breves páginas de este mito. Del bien participan lo bello y lo recto, la verdad y el conocimiento; el bien es el sol que ilumina toda participación: —«Pues bien —dije—, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la vivienda prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida del mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea de bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y la productora de verdad y conocimiento, y que tiene que verla por fuerza quien quiera proceder sabiamente en su vida privada y pública»¹³.

11. PLATÓN, *La República*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1969. 511 b-c, Libro VI (S).

12. PLATÓN, *La República*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1969. 511 d.e, Libro VI (S).

13. PLATÓN, *La República*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1969, 517 a-b-c, Libro VII (Z).

La participación es también un importante tema del Parménides. Éste es un diálogo polémico, en el que Parménides, Sócrates y Zenón buscan claridad respecto de las concepciones del ser y de la participación. Si admitimos que lo sensible participa en la idea, se plantean varios problemas. Si la idea está presente en los objetos sensibles ¿no perderá su unidad fragmentándose en distintas porciones. Si la idea se divide informando una de sus partes una cosa y la otra parte otra, parece aún más difícil de admitir. Es necesario, pues, precisar convenientemente la noción de participación.

Platón había comparado la participación con la luz que se desparrama y hace visibles todos los objetos, pero Parménides le exige más precisión: Si afirmamos que esto es grande o pequeño, ¿será porque participa de la idea de grandeza o pequeñez?, ¿no tendrá que existir alguna cosa que sea lo grande o lo pequeño? Si Sócrates sensible toma su existencia del Sócrates inteligible, ¿no tendrá que existir algún otro Sócrates que los una de alguna manera?

Si estamos de acuerdo en admitir un mundo de las ideas que garantiza objetividad, universalidad y verdad a nuestros conocimientos —la ciencia es de universales—, ¿qué vínculos unirá este mundo al mundo sensible?

Parménides considera que estos vínculos se deben de buscar en el mundo de lo inteligible. Si no admitimos el mundo de las ideas, dice Parménides, nada hay que hacer en la filosofía y en la ciencia. Si lo admitimos, es necesario que prestemos todo entendimiento al ejercicio de la dialéctica, pues la dialéctica es el mejor medio de no dejar escapar la verdad, de descubrir el orden del universo de las esencias, y de imponer este universo como el modelo aceptable y adecuado.

Parménides quiere dar al joven Sócrates una lección de dialéctica con el fin de que profundice en la participación y le somete al siguiente interrogatorio: «— Pero contéstame a lo que voy a preguntarte: a ti te parece que existen ciertas formas; y bien, ¿por el hecho de que las cosas participen de ellas reciben por esto sus nombres? Esto es, ¿la participación en la semejanza las hace semejantes; la participación en la magnitud las hace grandes, y en la belleza y en la justicia, justas y bellas?

— Naturalmente, contestó Sócrates.

— ¿Y cada una de las cosas participa en la totalidad de la forma o solamente en una parte de ella? ¿O bien hemos de considerar aparte de éstas otro posible modo de participación?»¹⁴.

El Parménides es un monólogo dialogado. Parménides lleva la voz cantante sin que exista un oponente digno de este nombre, pues más que verdaderos oponentes son un pretexto para que el viejo Parménides luzca su dialéctica. Sócrates aún es joven y no ha sido presa de la filosofía, si bien tiene buenas cualidades y pronto será filósofo.

Según Diès, este diálogo es una especie de drama, donde las partes se

14. PLATÓN, *El Parménides*. Obras completas. Aguilar, Madrid 1966, 975.

pueden distinguir y nos conducen a una apoteosis final. Los personajes se distribuyen de dos en dos para facilitar la expresión dialéctica y la disputa. El personaje Sócrates, que domina el resto de los diálogos de Platón, queda en éste en un lugar secundón, probablemente para realzar la figura de Parménides. Los temas tratados en este diálogo son de tal envergadura que parece que no quedan suficientemente aclarados y que el Parménides debe de continuar en otro u otros diálogos.

Las relaciones entre el mundo sensible y el inteligible, así como la posibilidad de que el primero participe en el segundo, son abordadas también en el Teeteto o diálogo sobre la ciencia. Existen opiniones contrarias a este diálogo por considerar que ha contribuido al desprestigio de los sofistas. Los trabajos realizados en la Universidad de Valencia, bajo la dirección del profesor Montero, han devuelto a los sofistas su verdadero puesto. Parece que Platón no tiene la culpa de esa divinización de Sócrates y de esta mala fama de los sofistas, por lo menos, no tiene toda la culpa: —«¿Sabes acaso, Teodoro, qué es lo que más admiro de tu amigo Protágoras?

— *Teodoro*. — Dilo y lo sabré.

— *Sócrates*. — En muchos aspectos sus razones no me disgustan; así, por ejemplo, cuando muestra que lo que a cada uno parece, es, en ese sentido real. Pero el comienzo de su reflexión produjo en mí gran sorpresa. ¿No vino a decir, que «la medida de todas las cosas es el cerdo», o «el cinocéfalo», o cualquiera de esas bestias más insólitas que poseen sensación? ¡Y vaya manera presuntuosa y altisonante de comenzar su discurso! A todos los que le admirábamos como si fuese un dios por su sabiduría, no sólo nos demostró que no era superior por su juicio a cualquier hombre, sino que ni siquiera resultaba serlo con respecto a un simple renacuajo»¹⁵.

Todo conocimiento empieza por los sentidos, pero no se queda en ellos, pues si así sucediese no se podría establecer la ciencia. El sensismo y relativismo sofista es para Platón un atentado contra la ciencia y contra su teoría de la participación, por eso, el autor de *La República* quiere cortar por lo sano, modificando, si es necesario, la doctrina de Protágoras. Protágoras decía que «el hombre era la medida de todas las cosas», Platón quiere hacerle decir que el cerdo era la medida de todas las cosas. Cada uno, diría Sto. Tomás, «recibe según la capacidad que tiene de recibir», y por lo tanto, un cierto relativismo no parece ser un mal tan condenable. Cada cosa participa de una forma el bien supremo, existe una proporcionalidad o relativismo respecto de la participación.

El Fedón apodado en la antigüedad «sobre el alma», trata de la inmortalidad de ésta, pero también esboza algunas teorías que después se estudiarán en *La República*: teoría de las ideas, teoría del conocimiento. Sócrates deja claro que es connatural al alma la participación de la inmortalidad. Critica las

15. PLATÓN, *El Teeteto*. Aguilar, Madrid 1966, 921.

teorías de los fisicistas y también a Anaxágoras, que habla de una materia espiritual, pero que apenas recurre a ella cuando se trata de asegurar la inteligibilidad. Este espíritu material (nous) de Anaxágoras, ni forma parte del mundo de las ideas, ni es participado.

«Y es que la cuestión, Simmias, se nos presenta así» —continuó Sócrates—. Sí, como repetimos una y otra vez, existe lo bello, lo bueno y todo lo que es una realidad semejante, y a ella referimos todo lo que procede de las sensaciones, porque encontramos en ella algo que existía anteriormente y nos pertenecía, es necesario que, de la misma manera que nuestras realidades existen, exista también nuestra alma, incluso antes de que nosotros nacióramos. Pero si éstas no existen, ¿no se habría dicho en vano este razonamiento? ¿No se presenta así la cuestión? ¿No hay una igual necesidad de que existan estas realidades y nuestra alma, antes, incluso, que nosotros nacióramos, y de que si no existen aquéllas tampoco existan éstas?

—Es extraordinaria, Sócrates, la impresión que tengo, dijo Simmias, de que hay la misma necesidad. Y el razonamiento arriba a buen puerto, a saber: que nuestras almas existen antes de nacer nosotros, del mismo modo que la realidad de la que acabas de hablar. Pues nada tengo por tan evidente como el que lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole de que hace un momento hablabas tienen existencia en grado sumo; y, en mi opinión, al menos, la demostración queda hecha de un modo satisfactorio»¹⁶.

El Menón es un diálogo corto en el que Platón plantea el problema de la reminiscencia y de las ideas innatas.

Mediante unas conversaciones con un esclavo, Sócrates demuestra que éste tiene en él ideas científicas, aún sin haber estudiado, y al preguntarle Sócrates, el esclavo las va recordando con toda exactitud.

Los ejemplos propuestos están tomados de la geometría, son deducibles lógicamente; comienzan en lo muy sencillo y llegan a un cierto grado de complicación.

El hecho de que el esclavo analfabeto conteste con corrección a las preguntas sobre geometría es suficiente para que Sócrates concluya que cuando nosotros aprendemos, en realidad sólo recordamos. Los sentidos y las preguntas son la ocasión para que tengamos reminiscencia de la sabiduría que nuestra alma tenía en el mundo de las ideas, sabiduría participada de la idea de bien.

—«*Sócrates*. — En estos momentos las opiniones verdaderas han brotado en él como en un sueño. Pero si se le interrogase con frecuencia y de diversas formas sobre los mismo temas, puedes estar seguro de que acabaría por tener de ellos un saber tan exacto como cualquiera.

—*Menón*. — Es probable.

—*Sócrates*. — Sabrás, pues, sin haber tenido maestro, gracias a simples

16. PLATÓN, *El Fedón*. Aguilar, Madrid 1966, 634-635.

preguntas, habiendo vuelto a encontrar en sí mismo por sí mismo su ciencia, ¿no es así?

— *Menón*. — Sí.

— *Sócrates*. — Ahora bien: reencontrar por sí mismo y en sí mismo su sabiduría, ¿acaso no es precisamente recordar?

Menón. — Enteramente»¹⁷.

Parece, pues, demostrado que se da la reminiscencia. Ahora bien, si se recuerda una determinada ciencia, como nadie da lo que no tiene, parece necesario que antes la hubiera aprendido o participado: «¿Y no es necesario que esta ciencia que tiene él ahora, o bien la haya recibido en un momento determinado, o bien que la haya tenido siempre?

— *Menón*, — Sí.

— *Sócrates*. — Ahora bien, si siempre la ha tenido es porque siempre ha sido sabio, y si la ha recibido en un momento determinado, no habrá ocurrido esto seguramente en la presente vida. ¿Ha tenido él, pues, por causalidad un maestro en geometría? porque él reencontrará de la misma manera toda la geometría, así como todas las demás ciencias. ¿Acaso alguien se lo ha enseñado todo? Imagino que tú debes saberlo bien, y tanto mejor cuanto que ha nacido y se ha criado en tu casa.

— *Menón*. — Estoy completamente seguro de que nunca ha tenido un maestro»¹⁸.

No hay duda de que la demostración tiene una gran fuerza y que da aliento a las teorías aprioristas e innatistas. Parece que nacemos con unas estructuras mentales, o a menos con predisposición a adquirirlas. ¿Cuándo nace en nosotros el concepto de verdad? ¿Qué principios de ética escribe la ley natural en nosotros? ¿Cuándo adquirimos las nociones de espacio y de tiempo? ¿Porqué el principio de contradicción es evidente para nosotros?

Parece que antes de toda experiencia poseemos ya un cierto número de ideas, o tenemos predisposición para poseerlas. ¿Quién puso en nosotros esas ideas innatas. Quién nos dejó predispuestos a discernir lo que es justo y lo que es injusto, aun antes de habérselo enseñado?

Es razonable no rechazar la doctrina de Platón sobre el innatismo, sin antes hacer una profunda reflexión sobre la misma.

Finalizaremos este estudio sobre la participación comentando unos textos de Las Leyes, escritos en la vejez de Platón.

Algunos críticos han despreciado estos últimos escritos alegando fallos estilísticos, incoherencias, etc. No nos parece justa esta postura, ni carecen de profundidad y de méritos las Leyes.

Sabemos con certeza que son los últimos escritos del genial maestro de Aristóteles, o por lo menos que los escribió cuando ya era muy viejo.

17. PLATÓN, *El Menón*. Aguilar, Madrid 1966, 455.

18. PLATÓN, *El Menón*. Aguilar, Madrid 1966, 455.

Las Leyes deberían de ser estudiadas por un jurista más que por un filósofo. Sin embargo también tienen enseñanzas para estos últimos. El derecho, las leyes, emanan de las costumbres, de la ley natural y de la ideología, por tanto, justo es el estudiar lo que está detrás de la legislación.

No es un secreto para nadie que Platón deseó ardientemente participar en política, no sólo como ideólogo, sino como gobernante. La participación que tiene sus raíces en las ideas, tiene también manifestaciones socioculturales muy cercanas. Platón luchó políticamente contra la tiranía y encontró que el modo más eficaz de combatir la tiranía era la participación. Si los ciudadanos participan en la enseñanza, en la confección de las leyes, en la administración de la ciudad, poco espacio le queda al tirano, digamos que la tiranía desaparece automáticamente cuando cada uno participa desde su puesto en las cosas que le atañen y en aquellas de interés común. En el mito de la caverna nos lo explica con una gran claridad. Que nadie crea que los Estados nacen de las encinas y de las rosas, dice en el Libro octavo de La República. Los Estados, añade, nacen de los caracteres que poseen los hombres y de sus costumbres. El saber popular dice que cada país tiene el gobierno que se merece, y Platón vendría a darle la razón. Así pues, es misión del hombre el trabajar y participar en la lucha por la ciencia y en la lucha por los asuntos de la polis.

El alma es, después de los dioses lo más divino que hay: «pues de todos los bienes que uno tiene, el alma es, si se exceptúan los dioses, lo más divino que hay, y ello porque es también lo más personal. En efecto, todas las cosas que uno tiene pertenecen en todo humano a una de dos clases: la de lo mejor y superior, que es lo que rige, y la de lo peor o inferior, que es lo sometido a servidumbre; pues bien, hay que preferir siempre aquella parte de uno que manda a aquella otra que obedece»¹⁹.

El alma participa del mundo de las ideas, el cuerpo sirve en el mundo de las sombras. Si mandase nuestro cuerpo sería el reino de las opiniones y de las sombras, un reino asentado sobre lo mudable y que no conoce ni la verdad, ni la justicia, ni la divinidad, porque como nos aconseja Platón: «No es posible que jamás llegue a ser un firme creyente en la divinidad ninguno de los hombres mortales que no pueda hacerse cargo de las dos cosas dichas ahora, QUE EL ALMA ES LO MÁS ANTIGUO DE TODO CUANTO PARTICIPA DE GENERACIÓN Y QUE ES INMORTAL Y GOBIERNA A LOS CUERPOS TODOS»²⁰.

ANTONIO NATAL
Instituto Eijo y Garay
Madrid 1978

19. PLATÓN, *Las Leyes*. Texto bilingüe. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970, 726 a, Libro V (E).

20. PLATÓN, *Las Leyes*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970, 968 a, Libro XII (IB).

TEXTOS Y GLOSAS

Notas en torno a «la dictadura del proletariado»

INTRODUCCIÓN:

Las notas que constituyen este artículo pretenden realizar, a grandes rasgos, unas consideraciones en torno a uno de los temas más polémicos del pensamiento marxista: «la dictadura del proletariado».

La corriente eurocomunista, ateniéndose a la realidad histórica del capitalismo desarrollado de los países europeos, ha decidido abandonar la doctrina de la dictadura del proletariado. Esta decisión, tomada en el XXII Congreso del Partido Comunista Francés, ha sido asumido, en fecha reciente, por los delegados del IX Congreso del Partido Comunista Español.

Ante el abandono de la tesis marxista de la dictadura del proletariado, medida que ha originado una serie de recientes controversias, tanto entre los militantes de los partidos comunistas como de los partidos situados a la izquierda de ellos, nos viene a la mente, espontáneamente, el planteamiento de las cuestiones siguientes: ¿Qué importancia tiene «la dictadura del proletariado» en el pensamiento de Marx y de Engels?: ¿se trata de una enseñanza fundamental o más bien de una tesis condicionada por la conjuntura política de su época? ¿Qué relación mantiene la «dictadura del proletariado» con el conjunto de la estructura dialéctica del pensamiento marxista? ¿Cuáles han sido las razones que han llevado a la corriente eurocomunista al abandono de la «dictadura del proletariado»? ¿Cuáles pueden ser sus repercusiones doctrinales?

I. IMPORTANCIA DE «LA DICTADURA DEL PROLETARIADO» EN MARX Y ENGELS

La mayoría de los estudiosos del marxismo considera que «la dictadura del proletariado» es una enseñanza fundamental de Marx y de Engels. En este sentido, recogemos el siguiente texto de Jean Touchard:

«No es una invención posterior a Marx la afirmación de que la humani-

dad no podrá desembocar, de la noche a la mañana, del capitalismo al socialismo comunista, y de que habrá, tras la toma del poder por el proletariado, una transición durante la cual el proletariado ejercerá una dictadura despótica para borrar todos los estigmas de la antigua sociedad y reprimir a sus adversarios. No es cierto que haya sido mencionada por Marx sólo «una vez y de pasada». Por el contrario, es una enseñanza fundamental de Marx y Engels»¹.

En este mismo orden de ideas, Santiago Carrillo considera que la doctrina de la dictadura del proletariado pertenece al legado teórico de los fundadores del marxismo, siendo una fórmula «de gran trascendencia»:

«Quiero empezar sentando la afirmación de que, aunque Marx y Engels hayan utilizado públicamente sólo en ocasiones contadas la expresión «dictadura del proletariado», no puede compartirse la opinión reformista de quienes atribuyen eso a un azar redaccional, a una fórmula fortuita sin gran trascendencia, como podría deducirse del folleto de Kautsky...»².

Sobre la importancia de la «dictadura del proletariado» en el pensamiento de los fundadores del marxismo, disponemos de un texto privilegiado en el que el mismo Marx considera esta teoría como una de sus aportaciones originales al pensamiento socialista:

«En lo que a mí me toca, escribe Marx, no se me debe el mérito ni de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni su lucha entre sí. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses habían expresado su anatomía económica. Lo que yo hice de nuevo fue: 1) demostrar que LA EXISTENCIA DE LAS CLASES no está ligada sino a DETERMINADAS FASES DE DESARROLLO HISTÓRICO DE LA PRODUCCIÓN; 2) que la lucha de clases CONDUCE necesariamente a la DICTADURA DEL PROLETARIADO; 3) que esta misma dictadura no constituye sino el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una SOCIEDAD SIN CLASES»³.

Lenin comenta el texto de Marx, de la forma siguiente:

«Lo fundamental en la doctrina de Marx es la lucha de clases. Así se dice y se escribe con mucha frecuencia. Pero esto no es exacto. De esta inexactitud se deriva con gran frecuencia la tergiversación oportunista del marxismo, su falseamiento en un sentido aceptable para la burguesía. En efecto, la doctrina de la lucha de clases NO FUE creada por Marx, y es, en términos generales, ACEPTABLE para la burguesía. Quien reconoce SOLAMENTE la lucha de clases no es aún marxista, puede mantenerse todavía dentro del marco del pensamiento burgués y de la política burguesa. Circunscribir el marxismo a la doctrina de la lucha de clases es limitar el marxismo, bastardearlo, reducirlo a

1. TOUCHARD, J., «*Historia des Idées Politiques*». Trad. de J. Pradera, Madrid 1975, 497.

2. CARRILLO, S.: «*Eurocomunismo y Estado*». Ed. Grijalbo. Madrid 1977, 180.

algo que la burguesía puede aceptar. Marxista sólo es el que HACE EXTENSIVO el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la DICTADURA DEL PROLETARIADO. En esto es en lo que estriba la más profunda diferencia entre un marxista y un pequeño (o un gran) burgués adocenado. En esta piedra de toque es en la que hay que contrastar la comprensión y el reconocimiento REAL del marxismo»⁴.

Recorriendo la trayectoria de la doctrina de la dictadura del proletariado en la obra de los fundadores del marxismo, encontramos esta idea ya en el «Manifiesto Comunista»:

«Ya dejamos dicho que el primer paso de la revolución obrera será la exaltación del proletariado al Poder, la conquista de la democracia. El proletariado se valdrá del Poder para ir despojando paulatinamente a la burguesía de todo el capital, de todos los instrumentos de la producción, centralizándolos en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase gobernante, y procurando fomentar por todos los medios y con la mayor rapidez posible las energías productivas. Claro está que, al principio, esto sólo podrá llevarse a cabo mediante una acción despótica sobre la propiedad y el régimen burgués de producción...»⁵.

Aunque la expresión «dictadura del proletariado» no aparece aún en «El Manifiesto Comunista», sin embargo aparece su significado en la expresión «proletariado elevado a clase dominante».

A partir de 1852, en la carta de Joseph Weydemeyer, anteriormente citada, Marx hablará explícitamente de la «dictadura del proletariado» como una de sus aportaciones esenciales:

Esta doctrina es reafirmada, de forma categórica, por Marx y Engels en la «Crítica del Programa de Gotha» (1875), obra en la que someten a crítica el proyecto de programa de los socialdemócratas alemanes, dirigidos por Lasselle y Bebel:

«Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período de tránsito, durante el cual el estado no puede ser otro que la «dictadura del proletariado»⁶.

Si bien la «dictadura del proletariado» es una noción imprecisa en lo referente a la explicitación de su significado, no obstante es definida como un período de tránsito entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista,

3. MARX, K.: «*Briefe von Karl Marx an Weydemeyer und Frau*», 5 März 1852. En Marx-Engels, «Obras escogidas», T. II, 456.

4. LENIN, V. I.: «*El Estado y la Revolución*» de 1917. de la traducción castellana para España y América. Ed. Ariel, Esplugas de Llobregat 1975, 51-52.

5. MARX-ENGELS: «*Das Kommunistische Manifest*». Trad. de W. Roces. Ed. Ayuso, Madrid 1976, 45.

6. MARX, K.: «*Zur Kritik des Gothaer Programms*» de 1875. Ed. Adoratsky. Zurich 1934, 13-14.

período en el que el proletariado se constituye en clase dominante. Y la constitución del proletariado en clase dominante «es la medida práctica fundamental en la que toma cuerpo la revolución proletaria»⁷.

II. LA «DICTADURA DEL PROLETARIADO» EN EL CONJUNTO DE LA TEORÍA MARXISTA

Algunos intelectuales marxistas se preguntan hasta qué punto el abandono de la «dictadura del proletariado» «implica la rectificación o la revisión de los principios del marxismo»⁸. Para saber qué es lo que se rechaza si se rechaza esta doctrina, nos interesa analizar la relación existente entre la «dictadura del proletariado» y el conjunto del sistema dialéctico marxista.

1. «Dictadura del proletariado» y superestructura jurídico-política

«Si queremos situar en forma precisa la teoría marxista de la dictadura del proletariado —dice Marta Harnecker— debemos señalar que no pertenece a la teoría general del materialismo histórico sino a una teoría regional: la teoría de la transición del modo de producción capitalista al modo de producción socialista y, más precisamente, a la subregión de la instancia jurídico-política de esta etapa de transición»⁹.

La estructura jurídico-política, que abarca el Estado y el derecho, juntamente con la estructura ideológica, que incluye las formas de conciencia social, constituyen la problemática noción de «superestructura». Y, según la teoría marxista, no es en el pensamiento o voluntad de los hombres sino en la estructura económica de la sociedad o «infraestructura» donde hemos de encontrar la explicación de los fenómenos producidos a nivel jurídico-político e ideológico.

La estructura jurídico-política comprende «un conjunto de aparatos institucionales y normas destinadas a reglamentar el fundamento de la sociedad en su conjunto»¹⁰. En las sociedades clasistas está asegurada por la «violencia legítima» ejercida por el Estado, el cual realiza una función doble:

- servir de instrumento de opresión de la clase dominante sobre las clases oprimidas;
- servir de árbitro entre las diversas fuerzas sociales, realizando, así, una función técnico-administrativa.

De estas dos funciones del Estado es, sobre todo, la función de opresión o

7. CALVEZ, J. Y.: «*La Pensée de Karl Marx*». Ed. Du Seuil. Paris, 499.

8. BALIBAR, E.: «*Sur la dictature du prolétariat*». Trad. de Josefa Cordero. Ed. Siglo XXI, Madrid 1977².

9. HARNECKER, M.: «*Los conceptos elementales del materialismo histórico*». Ed. Siglo XXI, Madrid 1975, 229.

10. *Ibidem*, 118.

de dominación política la que define al Estado, ya que determina poniendo a su servicio a la función técnico-administrativa. Según Marta Harnecker, «no existen, por lo tanto, tareas técnico-administrativas con un carácter neutro»¹¹.

Aplicando la teoría marxista del Estado a la doctrina de la dictadura del proletariado, se puede afirmar que el Estado proletario es, también, la opresión de una clase dominante (el proletariado) sobre otra clase dominada (la burguesía). A esta forma de dominación estamos llamando «dictadura del proletariado». Según Rafael Belda y Ricardo Alberdi, «la dictadura del proletariado no es más que el proletariado convertido en clase dominante»¹². Y añaden estos autores la siguiente explicación: «Si el Estado proletario sigue siendo Estado y, por consiguiente, dictadura del proletariado sobre la burguesía, es porque todavía no se ha afirmado el socialismo y es preciso acabar con los privilegios y poder de la burguesía, al mismo tiempo que se crean las condiciones necesarias para el paso al comunismo»¹³.

Podemos, por consiguiente, entender que es necesario, en la teoría marxista, que el proletariado adopte la forma de Estado, durante la fase de transición del capitalismo al comunismo. Es necesario admitir, pues, la intervención de factores extraeconómicos para luchar contra las «huellas» del sistema anterior y llegar a la posesión efectiva de los medios de producción por los trabajadores y a la supresión de las clases¹⁴.

2. «Dictadura del proletariado» y democracia

Para Marx la política siempre es dictadura, ya que es el reflejo de una sociedad dividida en clases, las cuales están en constante lucha por conseguir el Poder, la dominación de una sobre otra. Así lo afirma Marx en «El Manifiesto Comunista»: «El Poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de la otra»¹⁵.

Sin embargo hay que señalar la diferencia entre el modo totalitario de ejercer el Poder político, que no respeta las llamadas libertades formales, y el modo democrático, propio de las democracias burguesas occidentales. Marx fue partidario de la forma democrática del ejercicio de la dictadura de clase. En este sentido, el Estado proletario, como dictadura de clase, no implica, por consiguiente, en Marx, un uso dictatorial del Poder político. La dictadura del proletariado es como una democracia para la mayoría del pueblo: «La democracia burguesa —dice Marta Harnecker— que es la democracia para una minoría y la dictadura para la mayoría del pueblo, se transforma ahora en de-

11. Ibidem, 115.

12. ALBERDI, R.-BELDA, R.: «Introducción Crítica al estudio del Marxismo». Ed. CEASO, Vitoria 1977, 123.

13. Ibidem, 124.

14. Cfr. M. HARNECKER, op. cit., 116 y ss.

15. MARX-ENGELS: «Das Kommunistische Manifest», op. cit., 46.

mocracia para la mayoría y dictadura para el pequeño grupo que no acepta desprenderse de sus privilegios... El proletariado desearía implantar el socialismo en un régimen de absoluta democracia para todos, pero la realidad de la lucha de clases, el carácter que ella toma necesariamente cuando éste se propone destruir los privilegios de las clases dominantes, hace necesaria esta dictadura»¹⁶.

Engels en la «Crítica del programa de Erfurt» sostiene que el partido no elude la acción parlamentaria sino que debe apoyar «todas las reivindicaciones adecuadas para mejorar la situación del proletariado».

Lenin, al referirse a un texto de Engels (Anti-Düring) sobre la «extinción» del estado proletario, interpreta su significado como «extinción» de la democracia: «Todos nosotros sabemos que la forma política del «estado», en esta época, es la democracia más completa. Pero a ninguno de los oportunistas que tergiversan desvergozadamente el marxismo se le viene a las mientes la idea de que, por consiguiente, Engels hable aquí del «adormecimiento» y de la «extinción de la DEMOCRACIA. Esto parece a primera vista muy extraño. Pero esto sólo es «incomprensible» para quien no haya comprendido que la democracia TAMBIÉN es un estado y que, consiguientemente, la democracia también desaparecerá cuando desaparezca el estado»¹⁷.

Santiago Carrillo interpreta este texto de Lenin como la identificación entre democracia y Estado, realizada en defensa de la revolución de Octubre frente a las aspiraciones socialdemócratas de las democracias burguesas, y considera que, pese a que algunos seguidores de Lenin han subestimado la democracia, con Palmiro Togliatti se vinculan las nociones de democracia y socialismo¹⁸.

La corriente eurocomunista valora la democracia, no como opuesta al socialismo sino como un componente esencial del mismo. Sin embargo, desde nuestro punto de vista queda aún sin esclarecerse una cuestión importante y problemática: saber si en los fundadores del marxismo cuando se habla de democracia se refiere siempre a la democracia burguesa, siendo entonces su utilización solamente provisional, o si, por el contrario, se entiende la democracia como un conjunto de valores permanentes, y por consiguiente, conservables y enriquecibles en la sociedad comunista.

3. *Estado proletario y Estado burgués*

El Estado presenta algunas diferencias notables respecto al Estado burgués. Marta Harnecker considera que el proletariado, como clase dominante en la transición del capitalismo al socialismo, presenta una gran debilidad en

16. HARNECKER, M., op. cit., 132.

17. LENIN, V. I.: «*El Estado y la Revolución*», op. cit., 28-29.

18. CARRILLO, S., op. cit., 112 y ss.

dos niveles: a) en el nivel de la infraestructura económica; b) y en el nivel de la superestructura ideológica ¹⁹.

La debilidad a nivel de la infraestructura radica en la no-correspondencia entre las nuevas relaciones sociales de producción, que establece la propiedad social de los mismos, y las relaciones técnicas de producción, en las que la apropiación real de estos medios sigue estando en manos de administradores y técnicos formados en el régimen anterior, con los que, sin duda, se corre el riesgo de una restauración del capitalismo.

La debilidad a nivel de la superestructura ideológica se debe a que el peso de la tradición y de las costumbres de muchas generaciones no puede cambiarse repentinamente. De ahí que es necesario realizar, junto a la revolución política y económica, una revolución ideológica.

Debido a esta doble debilidad, la dictadura del proletariado, como período de transición, es una fase de lucha para implantar definitivamente el socialismo. Esta lucha se orienta a la destrucción del aparato del Estado burgués para reemplazarlo por un aparato totalmente diferente, por un aparato proletario.

Marx y Engels se inspiran, al determinar las características del Estado proletario, en las enseñanzas de la Comuna de París, que realiza, fundamentalmente, las tareas siguientes:

- la supresión de la burocracia centralista;
- la sustitución del ejército permanente por el pueblo armado, y la transformación de la función pública de la policía por una tarea de servicio a la comunidad;
- la democratización de los representantes del pueblo, elegibles mediante sufragio universal y revocables constantemente ²⁰.

Según un conocido texto de Engels, que a continuación vamos a citar, otra diferencia entre el Estado burgués y el Estado proletario consiste en que el aparato político burgués será «abolido» mientras que el aparato político proletario será «extinguido»:

«El proletariado se apodera del poder del Estado y transforma, desde luego, los medios de producción del Estado. De esta suerte se destruye él mismo como proletariado, suprime todas las diferencias y antagonismos de clase y también al Estado como Estado... Mas llegando al cabo a ser el representante efectivo de la sociedad entera, se hace superfluo. Desde el momento en que ya no hay clase social que mantener oprimida... ya no hay que reprimir nada y deja de ser necesario un poder especial de represión, o sea el Estado... La intervención del Estado en los asuntos sociales se hace progresivamente superflua y acaba por languidecer. Al gobierno de las personas sigue la admi-

19. Cfr. M. HARNECKER, *op. cit.*, 129 y ss.

20. ALBERDI-BELDA, *op. cit.*, 124.

nistración de las cosas y la dirección de los procesos de producción. El Estado no es «abolido»; «muere»²¹.

Lenin interpreta el texto de Engels («Anti-Düring») de la forma siguiente: «La sustitución del estado burgués por el estado proletario es imposible sin una revolución violenta. La supresión del estado proletario, es decir, la supresión de todo estado, sólo es posible por medio de un proceso de «extinción»²².

La tesis de Engels, en el texto citado, es doble: por una parte, se afirma que el Estado proletario, en su función de dominación política, tiende a «extinguirse»; sin embargo, se afirma un segundo aspecto: la subsistencia del Estado, no en su función esencial de dominación, sino en sus funciones de tipo técnico-administrativo. Esta idea de la subsistencia del poder público o función administrativa en la sociedad comunista, aparece ya en el «Manifiesto Comunista»:

«Tan pronto como en el transcurso del tiempo, hayan desaparecido las diferencias de clases y toda la producción esté concentrada en manos de la sociedad, el Estado perderá todo carácter político. El Poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de la otra»²³.

4. *Revolución y transición*

a) *Tesis marxistas sobre la revolución*²⁴:

1. La revolución es el resultado de la no-correspondencia entre la evolución de las fuerzas productivas y las relaciones de producción (relaciones de propiedad y superestructuras).

2. Las revoluciones anteriores fueron revoluciones políticas, en las que una clase de la sociedad se consideraba como universal representante de los intereses de toda la sociedad, creando una superestructura política, en orden al mantenimiento de su privilegiada situación de dominio.

3. La revolución plena y conscientemente social se realiza sin esta ficción. Sólo el proletariado puede ser el agente que restablezca a la sociedad en su universalidad positiva, por ser la imagen viviente de la desapropiación absoluta y de la pérdida total de toda particularidad.

4. Las medidas revolucionarias prácticas consisten, por una parte, en la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y, por otra parte, en la institución de la «dictadura del proletariado».

21. ENGELS, F., «*Herrn Eugens Dürings Umwälzung der Wissenschaft*» de 1877-78 (Esta obra es conocida corrientemente como «Anti-Düring»). Trad. de José Verdes Montenegro y Montoro. Ed. Ciencia Nueva, Madrid 1968, 304-5.

22. LENIN, V. I.: «*El Estado y la Revolución*», op. cit., 33.

23. MARX-ENGELS: «*Das Kommunistische Manifest*», op. cit., 46.

24. Cfr. J. Y. CALVEZ, op. cit., 483.

b) *Necesidad de la lucha*

Si según se manifiesta en el «Prefacio a la Crítica de la Economía Política» toda revolución social se debe a la contradicción existente entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el de las relaciones de producción, las cuales en un momento dado se convierten en trabas de las primeras, nos preguntamos si la única actitud lógica del proletariado habrá de ser esperar pasivamente a que se produzca mecánicamente el cambio deseado.

Frente a la posición mecanicista o economicista, el marxismo afirma que la lucha del proletariado, conscientemente emprendida, es necesaria e inevitable. Por consiguiente, la necesidad de las leyes que gobiernan la sociedad capitalista no implica una actitud pasiva de los hombres frente a estas leyes.

En este sentido, podemos valorar dos textos, el primero tomado de una carta de Marx a Ruge, escrita en septiembre de 1843:

«Nosotros no decimos a la gente: «renuncia a tus luchas ya que carecen de valor»... Nosotros le mostramos simplemente por qué lucha en realidad, y la conciencia de esto es algo que está obligado a adquirir, incluso aún sin quererlo»²⁵.

El otro texto es de Lenin:

«...Este es uno de los temas preferidos para el filósofo subjetivista: la idea del conflicto entre el determinismo y la moralidad, entre la necesidad histórica y la significación de la personalidad individual... En realidad no existe tal conflicto... la idea de la necesidad histórica (no) menoscaba en nada el papel del individuo en la historia; toda la historia se compone precisamente de acciones de individuos que son indudablemente personalidades. La cuestión real que surge al valorar la acción social de una personalidad consiste en saber en qué condiciones se asegura el éxito a esta actuación ¿Qué garantiza que esa actividad no resultará un acto individual que se hunde en el mar de los opuestos?»²⁶.

Estos textos no descartan la acción del hombre en la historia, sino que insisten, frente a espiritualismos desencarnados, en que es necesario analizar las condiciones reales de la vida y de la acción de los hombres.

Las acciones de los hombres, no son acciones de individuos aislados, sino que están relacionadas con las acciones de los grupos, que difieren entre sí por el lugar que ocupan dentro de la producción social. «El marxismo sostiene —según dice Marta Harnecker— que en las sociedades de clase no es el hombre o los hombres en general los que hacen la historia, sino las masas, es decir, las fuerzas sociales comprometidas en la lucha de clases, las cuales son el motor de la historia»²⁷.

25. MARX, K.: «*Briefwechsel zwischen K. Marx und Arnold Ruge*». De la traducción francesa de J. Molitor «*Oeuvres Philosophiques*», T.V. Paris 1948, 210.

26. LENIN, V. I.: «*¿Quiénes son los amigos del pueblo?*». Parte I (1894). Ed. en *Lenguas Extranjeras*, Moscú 1956, 31-32.

27. HARNECKER, M., op. cit., 236.

En este sentido, en la interpretación marxista de la acción revolucionaria del proletariado se deben superar tanto el mecanicismo o economicismo espontaneísta, que predica la sumisión pasiva a las leyes del desarrollo económico, como el voluntarismo, que desconoce las condiciones objetivas para emprender con éxito la acción revolucionaria. El voluntarismo, pasando por alto las condiciones económicas necesarias para hacer la revolución, considera que es la voluntad de los hombres la que determina la historia ²⁸.

Hemos mostrado cómo en la teoría marxista se considera necesaria la acción política revolucionaria para realizar el tránsito del capitalismo al comunismo. Podemos preguntarnos, sin embargo, ¿por qué es necesaria la lucha revolucionaria de la clase proletaria?

Según las enseñanzas del materialismo histórico, el tránsito de un modo de producción a otro se caracteriza por la no-correspondencia entre las viejas relaciones de producción y el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, lo cual conlleva la implantación de nuevas relaciones de producción. Este tránsito se ha producido de forma espontánea en el cambio de la sociedad esclavista a la sociedad feudal y de la sociedad feudal a la sociedad capitalista. Pero lo propio de la transición del capitalismo al comunismo, es que en el seno de la sociedad capitalista no pueden surgir espontáneamente las relaciones de producción socialistas. De ahí que estas nuevas relaciones de producción únicamente puedan instaurarse por medio de una revolución política que se adelante a las nuevas relaciones de producción. En la transición del capitalismo al socialismo son las relaciones jurídico-políticas las primeras en establecerse, creando, después las condiciones de las revoluciones a nivel ideológico y económico.

Esta interpretación del materialismo histórico lleva a plantear en forma crítica aquella otra interpretación basada en el «Prefacio a la Crítica de la Economía Política», que establece un orden en el cambio, dando prioridad a los cambios producidos a nivel de la infraestructura ²⁹. Nuestro objetivo, sin embargo, no es entrar en el planteamiento crítico de la compatibilidad de estas dos interpretaciones del materialismo histórico, sino mostrar, en esta consideración de conjunto de la teoría marxista, la necesidad de la lucha proletaria como marco en el que cobra sentido la medida revolucionaria de la «dictadura del proletariado».

c) *El proletariado, agente de la revolución*

Marx y Engels afirman al comienzo del «Manifiesto Comunista»:

«Toda la historia de la sociedad humana es una historia de luchas de clases» ³⁰. Pero Marx, según veíamos en la carta a Weydemeyer, no es el des-

28. Ibidem, 242 y ss.

29. Ibidem, 155 y ss.

30. MARX-ENGELS: «*Das Kommunistische Manifest*», op. cit., 23.

cubridor de la existencia de las clases, ni de la lucha entre ellas. Su aportación original está en la vinculación de las clases con el lugar que ocupan en la estructura económica de un modo de producción determinado. Esta idea es puesta de manifiesto por Marta Harnecker en la definición de clase del texto siguiente: «Las clases sociales son grupos sociales antagónicos en que uno se apropia del trabajo de otro a causa del lugar que ocupan en la estructura económica de un modo de producción determinado, lugar que está desempeñado, fundamentalmente, por la forma específica en que se relaciona con los medios de producción»³¹. Esta definición pone de manifiesto que la oposición social existente entre las clases tiene su origen, y por lo tanto ha de tener también su solución en el nivel de la infraestructura económica.

R. Alberdi y R. Belda incluyen en la definición de las clases dos elementos, uno objetivo y otro subjetivo: «La clase social está constituida por un doble elemento: un elemento objetivo, que es el fundamental, y que consiste en última instancia en la relación que ocupan sus miembros en el proceso de la producción, más en concreto, en la relación que guardan con la propiedad de los medios de producción; y un elemento subjetivo, la conciencia de clase, que es la percepción racional clara de la tarea histórica que a los individuos de una clase, en cuanto miembros de tal clase les corresponde cumplir»³².

En la época de economía capitalista subsisten únicamente dos clases fundamentales: el proletariado y la burguesía. Los demás grupos sociales no tienen apenas significación real, ya que no participan de forma directa en el proceso de la producción.

La doctrina marxista de la «dictadura del proletariado» pone de manifiesto que es el proletariado el agente fundamental de la producción. Sin embargo, no siempre quedan suficientemente precisadas en los fundadores del marxismo las diferencias entre trabajador, propietario y clase obrera.

Algunos teóricos marxistas, dado que Marx fundamentalmente estudia la producción material, consideran obrero al trabajador productivo de bienes materiales. En el sistema capitalista de producción, el trabajo material para ser productivo ha de producir plus-valía. Tenemos, así pues, trabajadores productivos y trabajadores improductivos, según creen o no plus-valía. La clase obrera sólo incluye a los trabajadores productivos creadores de plus-valía. El proletariado es la vanguardia consciente de la clase obrera y, por lo tanto, no abarca la totalidad de la clase obrera y mucho menos la totalidad de los trabajadores. Por consiguiente, cuando se afirma, en la teoría marxista, que el proletariado es el primordial agente de la revolución, se refiere al proletariado productivo o proletariado industrial, propio de una situación de capitalismo avanzado, como fracción del proletariado más preparada para dirigir la revolución socialista³³.

31. HARNECKER, M., op. cit., 168.

32. ALBERDI, R.-BELDA, R., op. cito., 417.

33. Cfr. M. HARNECKER, op. cit., 175 y ss.

d) *Partido político y lucha proletaria*

En la teoría marxista, la clase dominante impone las ideas dominantes. Por ello en una sociedad capitalista resulta muy difícil que el proletariado adquiera, por sí mismo, conciencia de clase y se convierta en vanguardia de la clase obrera. De ahí, la necesidad de que el proletariado sea guiado en su lucha por un partido político, cuya tarea consistirá en ayudar en la toma de conciencia de clase mostrando al proletariado sus verdaderos intereses de clase ³⁴.

La necesidad de «la organización del proletariado en partido político» ha sido proclamada desde el «Manifiesto Comunista». Pero, en éste, como en algunos otros puntos mencionados en estas notas, falta en Marx una teoría suficientemente sistematizada. De ahí que no sea fácil descubrir en los fundadores del marxismo qué entendían por partido, ni cual era su naturaleza y su función en la revolución proletaria. Pero, en cualquier caso, para Marx y Engels el partido estaría constituido por los trabajadores que hayan tomado conciencia de los intereses propios de su clase.

Según la opinión de algunos teóricos marxistas, parece ser que en Marx y Engels la necesidad de que el proletariado se organizara políticamente no implica necesariamente la defensa de un partido único del proletariado; se admite, por el contrario, la pluralidad de organizaciones políticas en el seno de la clase obrera.

En cuanto a la formación doctrinal del partido, Marx y Engels consideran que sólo el marxismo, como socialismo científico, puede proporcionar una visión exacta del proceso histórico y de la función que corresponde al proletariado dentro de la historia.

En lo referente a la organización y disciplina interior del partido, los fundadores del marxismo se sitúan dentro de la Internacional entre los partidarios de Mazzini, que deseaban dar a la Asociación una organización muy centralizada y rígida, y los partidarios de Bakunin, que, por el contrario, hubieran querido que cada sección de la Internacional dispusiera de total autonomía.

Por otra parte, el partido, en su acción, debe tender hacia una revolución social internacional, aunque su acción inmediata se orienta a la toma del poder, instaurando la «dictadura del proletariado» en cada uno de los Estados nacionales.

Sin embargo, la teoría leninista del partido, condicionada posiblemente por las circunstancias en que se llevó a cabo la Revolución de Octubre, modifica la concepción de Marx y Engels, siendo, en la actualidad objeto de fuertes críticas por parte de la corriente eurocomunista ³⁵.

34. *Ibidem*, 183.

35. Sobre la teoría leninista del partido, cfr. ALBERDI-BELDA, *op. cit.*, 163 y ss.

III. EUROCOMUNISMO Y DICTADURA DEL PROLETARIADO

La corriente eurocomunista, a la que pertenecen, fundamentalmente, los partidos comunistas de Italia, Francia y España, introduce algunas innovaciones importantes, no tanto en lo referente a las características de la sociedad comunista del futuro, como a los principios y estrategia que conducen a ella. Una de las modificaciones más importantes consiste en el abandono de la «dictadura del proletariado». Este cambio es explicado por alguno de los dirigentes eurocomunistas más destacados como el fruto de un proceso de maduración a partir de Gramsci, Togliatti, las declaraciones de Kroustchev en el XX Congreso del PCUS y el hecho de la invasión de Checoslovaquia en el 1968 ³⁶.

1. *Razones por las que se abandona «la Dictadura del Proletariado»*

Ateniéndonos a las declaraciones de algunos de los dirigentes eurocomunistas, indicamos, a continuación, las razones más importantes:

—Las connotaciones de rechazo que conlleva el término «Dictadura», tras la horrenda experiencia de las dictaduras de todo signo, vividas en nuestro siglo. En este sentido, afirma Georges Marchais: «La dictadura evoca automáticamente los regímenes fascistas de Hitler, Mussolini, Salazar y Franco, es decir, la negación de la democracia. No es esto lo que queremos» ³⁷.

—Cambios en las clases sociales provocados por la evolución del capitalismo. Con la aparición de las nuevas capas sociales, el obrero industrial ha perdido el predominio numérico, al menos en las sociedades capitalistas desarrolladas. «En cuanto al proletariado —dice Marchais— evoca hoy el núcleo, el corazón en la clase obrera. Si su papel es esencial, no representa, sin embargo, la totalidad de ésta, y menos aún el conjunto de los trabajadores del que ha de surgir el poder socialista que prevemos» ³⁸.

Desde esta óptica, consideran que es necesario superar el concepto estrecho de proletariado para contar con las nuevas capas sociales, en orden a la supresión del capitalismo por el socialismo.

—Cambio del contexto histórico. G. Haddad ³⁹ considera que, «la dictadura del proletariado, correspondió mejor a circunstancias específicas de la lucha de clases, en determinadas condiciones históricas, sociales y económicas». En este mismo sentido, Santiago Carrillo defiende que en los tiempos de

36. Cfr. S. CARRILLO, op. cit., 141 y ss.

37. MARCHAIS, G.: «*Le Socialisme pour la France*». Algunos fragmentos de esta comunicación, presentada en nombre del Comité Central en el 22e. Congreso del Partido Comunista Francés, han sido recogidos por E. BALIBAR, op. cit., 198.

38. Ibidem.

39. HADDAD, G.: «*A propos de la dictature du proletariat*». Hay extractos de esta comunicación en la obra de E. BALIBAR, 165.

Marx y Engels el sector del proletariado, consciente de que en una crisis revolucionaria podía hacerse cargo del poder, era una minoría de la población que sólo podía tomar aquél por la fuerza de las armas, conservarlo y comenzar la transformación de la sociedad por la fuerza, es decir, por la dictadura; mientras que, por el contrario, en los países desarrollados del mundo capitalista, los trabajadores juntamente con las nuevas capas sociales constituyen la mayoría de la sociedad. Por consiguiente, no es necesaria, en estos países, la «dictadura de proletariado» para implantar el socialismo ⁴⁰.

En base a estas razones, la corriente eurocomunista, sin dejar de reconocer que la «dictadura del proletariado» pertenece al legado teórico de Marx y Engels, defiende que «hoy existen otras vías y otras formas para establecer la hegemonía de los trabajadores en la sociedad y para llegar al poder político» ⁴¹.

2. *Repercusiones doctrinales del abandono de la «dictadura del proletariado»*

Como la «dictadura del proletariado» pertenece a la estructura jurídico-política, las modificaciones doctrinales más importantes, derivadas del abandono de este concepto, serán de carácter político. Así pues, Santiago Carrillo considera que Lenin no tenía razón más que a medias, al considerar que la «dictadura del proletariado» es la esencia de las diversas formas políticas en que se puede realizar el tránsito del capitalismo al comunismo; opina, por el contrario, que dicho cambio se ha de realizar mediante la «hegemonía de los trabajadores», la cual es alcanzable por medio de distintas medidas políticas, sin que sea necesaria la dictadura del proletariado ⁴².

a) *Eurocomunismo y democracia*

«Estoy convencido —dice Santiago Carrillo— de que en los países democráticos de capitalismo desarrollado, el socialismo no sólo es en definitiva la ampliación y el desarrollo de la democracia, la negación de toda concepción totalitaria de la realidad social, sino que el camino para llegar a él es el de la democracia, con todas las consecuencias» ⁴³. En la teoría eurocomunista democracia y socialismo han quedado vinculados de tal forma que el fortalecimiento de una verdadera democracia debe llevar hacia el socialismo. En esta dirección, George Marchais declara que el Partido Comunista se encuentra indefectiblemente ligado a la defensa de las libertades formales, las cuales no son libertades burguesas sino del pueblo:

«En verdad no hay en Francia una sola libertad cuya conquista no haya

40. Cfr. S. CARRILLO, op. cit., 190.

41. Ibidem, 191.

42. Ibidem, 195-196.

43. Ibidem, 195.

sido pagada por sufrimientos, luchas y, a veces, sangre de nuestro pueblo. Sí, los trabajadores, las masas populares, han tenido que luchar, entre otras cosas, por el sufragio universal, la libertad de opinión... Y lo han hecho porque todas estas libertades corresponden a sus intereses y a sus aspiraciones. Por eso las aprecian y el Partido Comunista se encuentra indefectiblemente ligado a ellas... Si el carácter de ciertas libertades es hoy formal, es porque la burguesía en el poder se ha esforzado en vaciarlas de contenido. Lejos de colaborar con ella, despreciando su existencia, pensamos, por el contrario, restaurarlas en su plenitud, renovarlas... Tenemos la convicción de que el socialismo en nuestro país debe identificarse —so pena de permanecer en las palabras— con la salvaguardia y el florecimiento de las adquisiciones democráticas, que largas y pertinaces luchas han permitido obtener a nuestro pueblo. Debe y puede hacerlo»⁴⁴.

De esta manifiesta y decidida vía hacia un socialismo democrático, se pueden deducir algunas consecuencias, en el ámbito doctrinal, asumidas por la corriente eurocomunista:

—Rechazo de la estructura política antidemocrática de los países socialistas y consiguiente estrategia hacia una autonomía respecto a la influencia soviética.

—Defensa del pluralismo de partidos políticos y respeto al derecho de existencia y actividad del juego político de la oposición.

—Defensa de la actividad de unos sindicatos libres.

—Defensa de los derechos de las regiones y nacionalidades, frente al centralismo del Estado.

Antes de concluir el desarrollo de esta vía democrática al socialismo, creemos necesario preguntarnos: ¿Era o no preciso suprimir la dictadura del proletariado para defender la vía democrática?; ¿acaso no entendía Marx la dictadura del proletariado como una dictadura de clase y no como ejercicio dictatorial del poder?

b) *Eurocomunismo y revolución*

En la teoría eurocomunista se aprecia considerablemente la influencia de Gramsci, para el cual la revolución no consiste directamente en el asalto al poder político por medio de una insurrección violenta, sino que acentúa primordialmente la revolución ideológica en orden a lograr, mediante la incorporación de los intelectuales, una hegemonía cultural. En esta dirección, el eurocomunismo utiliza dos criterios en defensa de un modo pacífico de entender la revolución:

—el criterio, utilizado por Marx y Engels, de la correlación de fuerzas, siendo pacífica la revolución en el caso de que la correlación fuese favorable al proletariado;

44. MARCHAIS, op. cit., 294 y ss.

—el criterio de rechazar la violencia (guerra) como vía hacia el socialismo, ya que el empleo del arma nuclear abocaría al hundimiento de las clases en pugna.

El eurocomunismo propone, positivamente, como vías de acceso al socialismo en los países capitalistas desarrollados:

—el sufragio universal ⁴⁵;

—la acción de masas en la calle, orientada a la transformación de los aparatos del Estado en orden a lograr los dos aspectos siguientes ⁴⁶: —que la burguesía pierda la hegemonía sobre los aparatos ideológicos;

—que la burguesía pierda la hegemonía sobre los aparatos coercitivos, lo cual exige una política de democratización del orden público, ya que las fuerzas de orden público no han de estar al servicio de un gobierno sino de la sociedad.

c) *Eurocomunismo y partido*

La corriente eurocomunista rechaza la teoría leninista del partido, entendido como minoría revolucionaria de profesionales, cuyo objetivo era la conquista del poder político por la fuerza.

La vía democrática al socialismo intenta conciliar el papel dirigente del partido con el protagonismo de la clase obrera, atribuyéndole las características siguientes:

—Como vanguardia consciente del proletariado, realiza una función educadora de la conciencia de clase.

—En un partido de masas, no de minorías, procurando incorporar a sus filas a las nuevas «capas» sociales, así como a los intelectuales. Este hecho exige partir de un análisis distinto de las clases.

—Su objetivo primordial es contribuir a que las fuerzas del trabajo y de la cultura conquisten la hegemonía político-social.

—Promueve una estrategia de confederación de partidos políticos y de diversas organizaciones sociales con unos ideales comunes, a los que Santiago Carrillo llama la «nueva formación política» ⁴⁷.

—Ya no se considera el partido como el único representante de la clase obrera.

45. MARCHAIS, G.: «Ce que veulent les Communistes pour la France» en CAHIERS DU COMMUNISME. Février-Marz. 1976. 22e. Congrès du Parti Communiste Français, 376. (Este Documento fue aprobado en el Congreso).

46. Cfr. S. CARRILLO, op. cit., 66 y ss.

47. Ibidem, 127 y ss.

IV. PRECISIONES CRÍTICAS DE ETIENNE BALIBAR

Terminaremos estas notas con la exposición del planteamiento crítico de E. Balibar que se opone a las decisiones del XXII Congreso del Partido Comunista Francés, en lo referente al tema de la supresión de la «dictadura del proletariado», por considerar que siendo una doctrina fundamental en la teoría marxista no había sido objeto de un examen profundo en el curso de los debates preparatorios, y menos aún durante el desarrollo del Congreso mismo ⁴⁸.

La pregunta central en torno a la cual gira la crítica de Balibar se refiere a la necesidad de suprimir la enseñanza marxista de la «dictadura del proletariado» como medio de afianzar la vía democrática de acceso al socialismo. Sobre el tema del abandono de la «dictadura del proletariado», tal como es planteado en el XXII Congreso del Partido Comunista Francés, dice Balibar: «El problema aparece inmediatamente situado en el marco de una alternativa simple: «dictadura del proletariado» o bien «vía democrática al socialismo». Entre estos dos términos habría que elegir: no hay tercera solución, ninguna otra alternativa» ⁴⁹. Y en este sentido considera Balibar que la argumentación del Congreso establece una triple oposición entre los medios de lucha dictatoriales y los medios democráticos ⁵⁰:

a) La oposición entre medios políticos «pacíficos», propios de la vía democrática, y medios «violentos».

b) La oposición entre medios «legales» y medios «ilegales». Una vía democrática se serviría de los cauces que ofrece la legislación vigente para la transformación de la sociedad.

c) La oposición entre la unión y la división, que asumen la oposición entre la mayoría y la minoría. Si en la «dictadura del proletariado» el poder lo ejerce la clase obrera, como grupo minoritario, la posibilidad del paso pacífico al socialismo se derivaría de la «voluntad de la mayoría» manifestada a través del sufragio universal.

Si se aceptan estas oposiciones llegaríamos a una concepción falsa de la auténtica dictadura del proletariado: como poder político violento e ilegal de una clase obrera minoritaria, que aseguraría el paso al socialismo por una «vía no pacífica», erigiéndose en partido único.

Balibar considera que esta argumentación del XXII Congreso está regida por tres ideas simples y falsas ⁵¹:

—La idea de que la dictadura del proletariado se identifica con la vía seguida por la Unión Soviética, su posterior modo de ejercer el poder y sus instituciones.

48. BALIBAR, E., op. cit., 2.

49. Ibidem, 5.

50. Ibidem, 6 y ss.

51. Cfr. BALIBAR, op. cit., 9 y ss.

—La idea de que la dictadura del proletariado representa un «régimen político» particular, que asegura el poder político de la clase obrera, como si se tratase de una determinada forma de gobierno con un determinado conjunto de instituciones opuestas a una forma de gobierno democrática.

—La idea de que la dictadura del proletariado es únicamente una «vía de paso al socialismo», con lo cual se definiría por su relación al socialismo, olvidando el objetivo final de una sociedad comunista, sin clases.

Frente a las ideas anteriores expone Balibar las razones por las que considera necesaria la dictadura del proletariado. La necesidad que lleva al movimiento obrero a admitir la dictadura del proletariado radica en que «la explotación capitalista entraña inevitablemente la dictadura de clase de la burguesía»⁵². Así pues, rechazar la dictadura del proletariado es no percatarse de la dictadura ejercida por la clase burguesa dominante: «Si creemos poder luchar por la democracia «real» la democracia de las masas populares, sin pasar por la dictadura del proletariado, entonces pretendemos negar la existencia de la dictadura de la burguesía, y negamos el papel del aparato del Estado como instrumento de la explotación»⁵³.

Por otra parte, para Balibar, el origen de la oposición entre la dictadura del proletariado y la democracia política de masas está en los países socialistas (no en todos) «que han desfigurado y desacreditado la «dictadura del proletariado», siendo en la práctica una dictadura del Partido-Estado sobre el proletariado»⁵⁴.

Concluyendo su exposición crítica, considera Balibar que ante la capacidad de iniciativa y de anticipación del imperialismo contemporáneo, la estrategia adecuada para la transición al socialismo no ha de conformarse con la unión de las fuerzas populares, sino que se ha de recurrir a «las formas de lucha de masas, ampliamente democráticas, que «realizan efectivamente» la dictadura del proletariado, la unión de combate de los trabajadores y del pueblo contra los explotadores y el Estado burgués»⁵⁵.

Por nuestra parte, al comenzar estas notas nos preguntábamos por la importancia de la «dictadura del proletariado», su relación con el conjunto de la teoría marxista y las repercusiones doctrinales derivadas de su abandono; ahora, desde nuestra óptica de opinión, podemos ya responder que siendo considerada por Marx como una de sus aportaciones más originales, y estando en estrecha relación con otros conceptos básicos de la teoría marxista —como hemos podido verlo en estas notas—, ocupa un lugar fundamental en la explicación del tránsito del capitalismo al comunismo. En este sentido afirma E. Bali-

52. *Ibidem*, 179.

53. *Ibidem*.

54. *Ibidem*.

55. *Ibidem*, 183-184.

bar que «la dictadura del proletariado es un concepto que forma parte de toda la teoría marxista de la lucha de clases, y no puede ser desligado de ella sin que el conjunto se encuentre replanteado»⁵⁶.

JESÚS M^a. ERDOZAIN DE VICENTE

56. *Ibidem*, 155.

Presentación del «panfleto contra el todo» de Fernando Savater ¹

I. *Encuadre:*

Es el mismo Savater, quien, en otro lugar ² habla de un «pensamiento negativo», que ha aparecido en todas las filosofías, a través de todas las épocas, como algo inherente a ellas y también como producto o consecuencia de ellas. «Al hablar de «pensamiento negativo» aludo a cierto discurso atareado en dudar de la absoluta necesidad del texto establecido del mundo, en desacreditar las apologías de lo existente, en hallar fallos en el tejido de la realidad, en llevar las contradicciones de la llamada sabiduría hasta su punto más alto, en desaprender lo que se consideraba mejor aprendido y en otras tareas subsidiarias y de idéntico corte ³. Así se entiende este pensamiento negativo. Incluso dicho «pensamiento negativo» es «la función primordial y específica de la Filosofía». Y este pensamiento negativo, «tendencia crítica que de un modo u otro aparece en todas las filosofías», no pensemos que es —porque no lo es— «una escuela o un sistema». Tan sólo se constata. El sistema o la escuela se hace, se piensa, se prepara, se programa.

Y sigue hablando Savater sorprendiéndonos con otra nueva constatación: «un pensamiento reconciliado». Tal pensamiento reconciliado, que participa de algunas características del pensamiento negativo ha hecho su aparición en la filosofía actual, o más específicamente en la filosofía posthegeliana. Es «el

1. Fernando Savater, profesor en la Universidad Autónoma de Madrid, y en la Universidad a Distancia, nació en 1947. Autor representativo en los momentos españoles actuales con obras como *La filosofía tachada*, Ed. Taurus 1972. *La piedad apasionada*, Ed. Sígueme, 1977. *Ensayo sobre Ciorán*, Ed. Taurus. *La Infancia recuperada*, Ed. Taurus, 1977. Su último libro, *Panfleto contra el Todo*, Ed. Dopesa, Barcelona, 1978, fue galardonado con el «Premio de Ensayo Mundo, 1978». Activo participante en los Congresos de filósofos jóvenes; colaborador frecuente de la sección «Arte y Pensamiento» de «El País». Fue expulsado a su «debido» tiempo de la Universidad. Esta le abrió sus puertas con la llegada de los nuevos tiempos.

2. M. A. QUINTANILLA, (dirigido por), *Diccionario de filosofía contemporánea*. Ed. Sígueme. Salamanca 1976, 334-346.

3. M. A. QUINTANILLA, o.c., 334.

sistema que ha logrado integrar en su necesaria coordinación incluso los aspectos negativos y contradictorios que todavía perturbaban la ciudad ideal platónica. La realidad halla en el discurso especulativo y sistemático su más completa validación, el definitivo refrendo de la necesidad y razonabilidad de lo que hay: todo es bueno, porque todo es pensable»⁴. Se distinguen cuatro niveles en este «pensamiento reconciliado»: NIVEL ACADÉMICO: el cual halla su reconciliación en la transmisibilidad de los conocimientos, en su carácter de «datos positivos», de respuesta a un problema. NIVEL RELIGIOSO: la reconciliación se da a nivel de la salvación y de la inmortalidad personal, enfocando la religión como el monoteísmo de Occidente. NIVEL CIENTÍFICO: la reconciliación se da en la utilidad de la transformación que nos proporcionan el conjunto de conocimientos empírico-matemáticos orientados a largo o corto plazo a finalidades técnicas: sería la identificación de «científico», «verdadero» y «útil». Y un último NIVEL SOCIOLÓGICO O REVOLUCIONARIO: hallaría su reconciliación en «todo ese pensamiento destinado a reflexionar sobre las condiciones actuales del estado, los mecanismos del poder, las contradicciones del orden y los medios de conservar, conquistar o suprimir las cimas de la jerarquía»⁵.

A pesar de todo, después de Hegel se han visto manifestaciones de un «pensamiento negativo no reconciliado», o no reconciliado totalmente.

Para Savater «se enfrenta al objetivismo sociológico el gran rechazo subjetivista, que niega tanto las formas establecidas del poder como la oposición tradicional a éste y se rehúsa a interiorizar la sumisión a la jerarquía autoritaria aun como forma de un partido revolucionario; frente al perpetuo aplazamiento de las satisfacciones hasta el día siguiente a la revolución, la subjetividad reclama el paraíso ahora»⁶. De esta forma, en estas categorías, aparece ese pensamiento negativo no reconciliado.

Este «Panfleto contra el Todo», quedaría orientado, según el pensamiento de su mismo autor, dentro del NIVEL SOCIOLÓGICO O REVOLUCIONARIO, como un pensamiento «reconciliado» y «negativo» al mismo tiempo; es decir: como un «pensamiento no totalmente reconciliado».

II. *El Todo como problema concreto en el Todo político; y la política como problema totalizante*

«Todo va bien. Todo va mal. En cualquier caso, todo va: es el Todo lo único que va». Dice Hegel: «Sólo piensa quien piensa desde el Todo y hacia el Todo». Pero ¿y qué es este Todo? Pues sabemos algo de él: que «quizá sea el Todo quien nos piensa», que «suyo es el poder», y que «el Todo es lo verdade-

4: Ibid., 335.

5: Ibid., 335-336.

6: Ibid., 337.

ro, que sólo el Todo puede ser verdad, según dictamen del gran administrador del Todo, Hegel. Por eso nos hiere y a la vez, secretamente, nos euforiza la proclamación con que se subleva el hegeliano Adorno: «El Todo es lo falso». De aquí partimos y aquí tenemos que volver»⁷.

«El Todo es plural y uno: necesita la pluralidad para funcionar, la unidad para eternizar su orden»⁸. Este sería el Todo Total y más abstracto, planteado como problema único y que Savater enseguida reduce: «Centrémonos ahora en el terreno *político*, que es el que este panfleto particularmente nos interesa»; por eso «el lugar donde debe efectuarse la denuncia del Todo es el lugar del Estado, por eso este Panfleto tiene que incurrir directamente en lo político»⁹. Y será «una política que vaya tanto contra el Capital como contra el Pueblo, que no favorezca a la Sociedad pero tampoco halague al Individuo»¹⁰. ¿Se contradice? Veamos el capítulo siguiente: «Pues, siendo éste un panfleto contra el Todo, pudiera pensarse que lo que propugna es una defensa del individualismo, considerando a éste último como el opuesto natural del primero. El punto de vista que sostengo es aproximadamente contrario: a saber, que el individuo es la más firme y sólida herramienta teórica y política del Todo, que nace con éste y para servir a éste, que incluso en sus desviaciones antioleativas —si sigue conservando su identidad individual— le rinde servicio y pleitesía»¹¹. No nos desanimemos. O mejor, reflexionemos otros instantes antes de alarmarnos en profundidad. Porque «este Todo —en palabras de Bertrands du Jouvenel— no es un hecho, por más cuidado que se ponga en romper todas las tradiciones y todas las formaciones particulares existentes. Es una ficción que se pretende tanto más ardientemente acreditar cuanto que constituye el título nobilitador del poder. Creo que éste es el punto esencial de todo este panfleto, el secreto a voces de la ideología política moderna —tanto derechista como izquierdista»¹².

El Poder y el Todo están interrelacionados: «Es el Poder el que crea un Todo social —ese es precisamente su poder— y al mismo tiempo a ese Todo le es imprescindible a nivel simbólico como justificación racional de su dominio»¹³. No es ni más ni menos que lo que afirma Agustín García Calvo, cuando habla del Estado como mentira y realidad: «...antes de mostrar por los medios que pueda la realidad del Estado, deseo pararme a considerar la relación entre ambas cosas: mentira y realidad. Que es que domina más bien, también entre la gente, pero sobre todo entre los políticos, la idea de que la práctica es la práctica y las ideas las ideas: es contra ella contra la que aquí me empeño en

7. F. SAVATER, *Panfleto contra el Todo*, Ed. Dopesa. Barcelona 1978, 15.

8. F. SAVATER, o.c., 16.

9. *Ibid.*, 20.

10. *Ibid.*, 20.

11. *Ibid.*, 59.

12. *Ibid.*, 28.

13. *Ibid.*, 29.

sugerir cómo las ideas son el fundamento mismo del Poder: no hay poder sin necesidad de justificación, y por tanto de como dicen los políticos, ideología, tanto más eficaz y poderosa cuanto más abstracta y metafísica sea y por tanto más difícil de denunciar la idea porque es ya lo que todo el mundo sabe. De manera que bien puede decirse que la justificación o ideas dominantes, esto es, la mentira, son el fundamento de la realidad política (que es la humana) y que son su fuerza. Son, por otra parte, su debilidad: porque la necesidad de justificación que el Señor —el Todo— padece y que le hace desarrollar en forma de ideas es lo que tal vez permita alguna esperanza de que hablando (de las ideas, es decir, contra las ideas) pueda estarse haciendo algo práctico y eficaz contra el Señor o contra el Poder —o contra el Todo—; esperanza, desde luego, no asegurada por nadie ni por nada»¹⁴. Esta extensa cita ha merecido la pena, porque resulta que «no sólo el capital es Poder sino también el Poder es Capital y la fusión de ambos aspira a la administración total, al control de Todo»¹⁵. En resumen: «El Todo es un delirio paranoico ascendido a teoría lógico-política»¹⁶.

III. *La Alternativa del Todo o la alternativa de la Alternativa:*

¿Qué pensaríamos, desde el punto de vista humanista, no ya evolucionista, ni libertario, de aquellos que en una guerra, bien teórica o bien práctica, «vencen pero terminan por aprender a convencer y, si no éstos, al menos sus retoños ya se van preparando una ideología de recambio, una alternativa teórica que les perpetuará en el poder con la tibia garantía de la bendición progresista»?¹⁷ Y ¿qué pensaríamos de un rey que al ser elegido dijera a sus súbditos: Señores, hemos de revisar a fondo y reformar nuestro pensamiento, leyes, instituciones, trabajos, etc. Y al poco tiempo de darles más libertad, más pluralidad, de multiplicarles los caminos, de multiplicarles los horizontes a sus súbditos —o por lo menos de hacerles creer que ahora tienen más caminos, más libertad, más horizontes—, paralelamente les multiplicara su policía estatal de carreteras, su policía estatal de pensamiento, su policía estatal de libertades? Pero no nos entretengamos en decir verdades ociosamente y vayamos al tema.

Savater no da tiempo a prevenirnos: «No hay «alternativa de poder» que no venga sencillamente a confirmar que no existe más alternativa que el Poder, lo mismo que el Todo de cada Individuo refleja y refuerza ese extraño individuo Total que es la organización del Poder separado»¹⁸. «Porque —nos había dicho antes— nada contribuye tan eficazmente al reforzamiento de la

14. GARCÍA CALVO, *Qué es el Estado*. Ed. La Gaya Ciencia. Barcelona 1977, 15-16.

15. F. SAVATER, o.c., 25.

16. F. SAVATER, o.c., 20.

17. F. SAVATER, *La Piedad Apasionada*. Ed. Sígueme. Salamanca 1977, 86.

18. F. SAVATER, *Panfleto...*, 59.

sociedad totalitaria como las falsas soluciones que ella misma alienta desde dentro de sus propios planteamientos y acotando sus mismos ideales, las «alternativas» que procura para luego mejor aplastarlas o convertirlas en su opuesto ante el desconcierto más y más desarmado de las almas rebeldes»¹⁹. Porque, como muy ciertamente dice en otro lugar, «les obsesiona —a los del Poder y su Todo, o al Todo y su Poder— el monopolio de lo subversivo: no puede haber pensamiento revolucionario fuera del que acepta sus categorías y sus tics verbales»²⁰.

Esto es evidente. Por la sencilla razón de que «los medios no son neutros», por la sencilla razón de que «es una falacia (...), el pensar que las armas del Enemigo —del Todo— (que está necesariamente inscrito Él mismo en la forma de sus armas) pueden usarse contra el Enemigo —contra el Todo—»²¹, que nos dice Agustín G. Calvo. Pudiera caber la posibilidad de ir contra el Todo sin su colaboración: lo que, no obstante, «como se ha visto sobradamente, querer liberarlo Todo es una forma más de querer controlarlo Todo»²². O, en todo caso, se podría cambiar el Todo, «pero no contra el Todo». Esto mismo expresado bajo el esquema y problema a la vez, de las clases y su dialéctica sería que: «Cuando la clase se realice como tal, suprimiéndose, cuando tome el control del Todo, tanto en lo que afecta a los proletarios como al resto de los grupos sociales —éstos deberán seguir por lo que se ve, subordinados—, lo que se vivía como cadena se convertirá en libre asociación»²³, realidad ésta dada, pero por lo mismo, en su existencia se da una falacia: esa falacia que Savater subdivide, en el tercer capítulo, en varias, tales como: la falacia del Todo, la falacia del individuo, la falacia del bien común, la falacia de la historia, etc.

Es decir, no basta sublevarse contra los «ahora dominantes», sino contra la dialéctica histórica misma, contra la vocación centralizadora del poder»²⁴. Y que sería lo que intuyó Schopenhauer: «Uno son el torturador y el torturado. El torturador se equivoca, porque cree no participar en el sufrimiento; el torturado se equivoca, porque cree no participar en la culpa»²⁵. Lo que pasa es que ahora el torturador será el torturado y el torturado hará de torturador. Con la temporal diferencia de que los que cumplen el papel de torturadores o de expresiones o de defensores-creadores del Todo, prepararán «la gran coartada del Todo que es la justicia junto con la seguridad», de tal forma que «crece la demanda de seguridad —con su consiguiente disminución de libertad— porque el peso del Todo fomenta la debilidad de sus partes, las acostumbra a

19. F. SAVATER, o.c., 59.

20. F. SAVATER, *La Piedad Apasionada*, 87.

21. A. GARCÍA CALVO, *Qué es el Estado*, 69.

22. F. SAVATER, *Panfleto...* 67.

23. *Ibid.*, 88.

24. *Ibid.*, 96.

25. SCHOPENHAUER, Citado F. Savater en el *Panfleto*, 109.

no gozar de otra fuerza que la que él reparte»²⁶. A la vez los que cumplen el papel de torturados «no serán libres porque no desean realmente la libertad». Porque «Solo la libertad —dice La Boetie, citado por Savater— los hombres la desdeñan, únicamente a lo que me parece, porque si la deseasen la tendrían: como se rehusase a hacer esa preciosa conquista porque es demasiado fácil»²⁷. En otro libro suyo, ya citado, habla acerca de esto genialmente: «Se ha dicho: las ideas que dominan al mundo son las ideas de los que dominan el mundo. Puede añadirse: lo importante no es cambiar de ideas y de dominadores, sino procurarse ideas no dominantes —no torturadoras—, ideas desligadas de la vocación de dominar»²⁸.

Pensémoslo: o creemos en el Todo y su alternativa, o creemos en nosotros y nuestra alternativa que andamos buscando; o creemos en la «falacia» o creemos en «nuestra búsqueda». «El Todo, más cuando se encarna actúa en su forma más horriblemente real de poder-ideología es «la administración teórica de la muerte; de la administración práctica se encargarán los de siempre»²⁹.

IV. *A pesar del Todo y del Todo con sus alternativas, la creencia y la crítica como salida:*

Como dice Marcel Gauchet traído aquí por Savater: «Cuando el Poder se apodera de la ley, se pretende la ley, ya no hay ley (...). Un Poder que, por su pretensión de saber, ya no indica algo más allá de él, un poder que rechaza el que haya alguna cosa fuera de sí mismo, disuelve literalmente el lazo social con la dimensión simbólica del espacio colectivo»³⁰. Porque «la exigencia de un Todo social cada vez más abstracto, desterritorializado, cosificado, capitalista en suma y la petición de un Estado que procure cada vez más servicios, que sea cada vez más providencia y juez, que substituya ventajosamente al viejo Dios perdido de la trascendencia, éste es el verdadero rostro del individualismo moderno, posterior a, e inventado por, la revolución francesa»³¹. Puesto que ¿quién no ha sentido alguna vez en propia carne que «cuando la ley se desenraíza de la trascendencia religiosa o legendaria y se fija en la claridad manipulable, revocable, de la razón o en la decisión imperiosa del tirano, ya no conoce límites ni hay frente a sus exigencias resguardo alguno?»³².

Según esto, hablemos de alguna salida, aparte por supuesto, de que cada cual ha de crear su propia salida, cada cual ha de salirse o asentarse. Cada cual

26. F. SAVATER, o.c., 43.

27. F. SAVATER, o.c., 37-38.

28. F. SAVATER, *La Piedad Apasionada* 85.

29. F. SAVATER, *La Piedad...*, 87.

30. F. SAVATER, *Panfleto...*, 82.

31. *Ibid.*, 66.

32. *Ibid.*, 78.

ha de creer-crear o no creer-crear, pero en ambos casos buscar. Es un hecho que a quien no busca, ya de una forma u otra, le busca el Todo; y ya lo creo que lo encuentra.

Primera posible salida: «Pero en modo alguno se crea que me parece lamentable el proceso por el que la ley trascendente de lo social como Todo se ha interiorizado en el período racional y convertido arbitrariamente en Poder. No, porque esta transición, además de dar paso al totalitarismo, permite también, por primera vez, realizar una crítica en profundidad de la función misma de la ley del Todo. La situación en que el Todo se garantizaba desde una trascendencia mítica es —felizmente irrecuperable; nuestra posición actual es particularmente violenta y peligrosa, pero abierta también a una revocación antes inimaginable»³³. La crítica. Es una posible salida —en principio, como todas las salidas—. Pero no sólo la crítica, sino el simple hablar, «hablar de». «Porque es que *si hablas de una cosa, hablas contra ella*: sólo se habla de aquello contra lo que se habla: hablar de una idea —quíralo o no lo quiera el que está hablando— es ponerla en tela de juicio y por tanto hacerla peligrosa de algún modo como idea»³⁴. Pero además, porque si no criticamos, si no hablamos, nunca podremos llamar la atención de otros posibles rebeldes que comulgen con nuestra causa o nuestra fe o nuestro ateísmo, y que nacen, crecen y mueren a nuestro lado. Y si no «rebeldes», sí desertores o «simplementes desencantados».

Segunda posible salida: «La razón humana reducida a sus fuerzas individuales es perfectamente nula, no solamente para la creación, sino también para la conservación de toda asociación religiosa o política, porque no produce más que disputas y el hombre, para conducirse, no necesita problemas, sino creencias»³⁵. Más «humano» si se quiere, diríamos que se necesitan «pasiones». El hombre necesita hundirse, antes que expansionarse, antes que abarcar, antes que centrarse, o que antes que unificarse; o, mejor, antes que intentar unificarse o centrarse. Dice Kierkegaard: «Cuando un hombre emprende el camino, penoso en un sentido, del héroe trágico, muchos deben estar en condición de aconsejarle; pero a quien sigue la estrecha senda de la fe nadie puede ayudarlo, nadie puede comprenderle —«nadie puede comprenderle»—. La fe es un milagro: sin embargo nadie está excluido; porque aquello en que toda vida humana halla unidad es la pasión y la fe es una pasión»³⁶. Pero la fe, ella misma, ayuda, porque ella nos devuelve a nosotros mismos. De ahí que un buen principio —del cuál no se deduce un mejor fin,

33. Ibid., 83.

34. A. GARCÍA CALVO, o.c., 8.

35. F. SAVATER, o.c., 105.

36. KIERKEGAARD, *Temor y Temblor*. Ed. Losada. Buenos Aires 1947, 77.

pero ni tampoco con las posibilidades a que no suceda así—, en nuestra oposición —se supone la lucha— al Todo, es negarle nuestra pasión, es negarle nuestra fe, es negarle nuestra creencia, si es que alguna vez hemos sentido fe en él, pasión por él, creencia en él; si bien no la acción y nuestro sufrimiento puestos en marcha por quienes obran, ordenan y castigan en nombre de «tal».

Con la fe no se juega ni se puede jugar. Porque nuestra fe o nos «vive» o nos «muere», o nos «construye» o nos «destruye». Por aquello que decía Ortega: «Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas, y por lo mismo no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que tenemos estas o las otras ideas, pero nuestras creencias más que tenerlas las somos»³⁷. Sin embargo ¿qué decir de las creencias comunes, de esas creencias de las que, al parecer, el Todo se cree poseedor, representante, repartidor y sancionador? ¿Qué decir a lo que nos dice Ortega: «Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno por sí y por propia cuenta, hay siempre un estado colectivo de creencias»?³⁸. Pues que ese «estado colectivo de creencias», siempre salvaguardado por «el creyente» —con esto se cuenta—, es cierto siempre y cuando se «constate», siempre y cuando «aparezca», siempre y cuando «ocurra»; pero nunca cuando ese «estado colectivo de creencias» se «proponga», nunca cuando se «suponga», y jamás cuando «ese estado colectivo de creencias» se «imponga» por alguien y por su fuerza y por ninguna otra razón que su fuerza.

V. *Ahora cada cual verá:*

Dijimos al principio: «El Todo es lo falso. De aquí partimos y aquí tenemos que volver». Ahora cada cual juzgará, y medirá las creencias, y la fe, que respaldan su sublevación, su vida, su historia. Ahora cada cual se sentirá creyente o se sentirá ateo frente al Todo. Ahora cada cual ha de ser él mismo para seguir creyendo o para volverse ateo; para empezar su creencia en «algo distinto», o para comenzar su ateísmo en «algo distinto»; o, quizás, por qué no, para empezar a ver y a verse como «algo distinto», y descubrir, de pronto, la gran corriente que le hace pleno en Todo y frente al Todo, y que brota, consciente y densamente el más humano silencio de todas las montañas.

JESÚS CANO PELÁEZ

37. J. ORTEGA Y GASSET, *La Historia como sistema*. Ed. Revista de Occidente, Madrid 1970, 12.

38. J. ORTEGA Y GASSET, o.c., 13.

Manuscritos de las obras de san Agustín

Conocidas son las Ediciones: Migne y Maurinos. Los monjes de San Benigno, más y mejor que ningún otros, recopilaron y transmitieron gran parte de la «ciencia» medieval. El trabajo de copistas necesita meditación y se parece algo al pintor de Iconos. Es verdad que cada día se descubren nuevos Manuscritos y que algunos publicados bajo un nombre contienen errores hasta sobre el autor, sin embargo, la obra de los colosos copistas siempre será meritoria.

En la Biblioteca Pública y Universitaria de Ginebra (Suiza) existen tres Manuscritos de interés para los estudiosos de San Agustín. Se consultan en la Sección de Manuscritos y llevan los Números: 15, 16, 24. El Manuscrito 48, hoy en Montpellier, antes también estuvo en Ginebra.

Mns. LATINO 48

Sermón: En esta vida conviene hacer obras de misericordia.
Homilía sobre las plagas de Egipto.
Homilía sobre los diez Mandamientos.

Mns. LATINO 16

Los críticos aceptan sea del siglo VI.

Historia:

Es posible que el viz-conde de Narbona, allá por los años 851, fuese el propietario. La Catedral de San Justo (Narbona), siguiendo el rito agustiniano, lo utiliza.

En el siglo XVII perteneció a la familia Fimarcón y fue el profesor de Historia Eclesiástica de Ginebra, Ami LULLIN, quien lo compra a los Petau. No faltaron autores que creyeron fuese propiedad del Monasterio benedictino de Fleury (Loire) saqueado por los protestantes en 1562.

Particularidades:

Es «Papyrus Aegyptiaca».

El Mns. Lat. 11461 de la Biblioteca Nacional de París es el cuerpo del Mns. de Ginebra.

La escritura es magnífica y existen glosas tanto del siglo VI como posteriores.

Contenido

Sermones:

De conversione Pauli.

De eo quod scriptum est in Ecclesiastico fide posside cum proximo tuo in paupertate et bonis eius perfruaris.

De tempore.

De continentia et sustinentia.

De pace et caritate.

De mundi curis.

De Nativitate Domini.

De Epiphania.

De Epiphania, alter.

De Evangelio, diliges inimicos vestros.

De Evangelio, duo in lecto unus adsumitur.

De Fide.

Algunos de estos Sermones no fueron conocidos por el P. Amador del Fueyo OSA. ni por muchos otros.

Estudio

El investigador Henry BORDIER en su obra: *Restitution d'un manuscrit du VI siècle, mi-parti entre Paris et Genève, contenant des Sermons de Saint Augustin* («Etudes paléographiques sur des papyrus du VI siècle en partie inédits» Geneve et Bâle 1866, pag. 109-154) cree haber descubierto algo de original y sin publicar. El Sr. BORDIER realizó una gran obra y trabajo, puesto que de hecho es el primero que publica la introducción al Salmo XXXVI.

Ya en 1681 el P. Mabillon había hablado del manuscrito en *De re Diplomática*, y los benedictinos, aunque de manera diferente, lo publicaron entre los años 1687-1700.

Rudolf BEER, en una exposición hecha ante la Academia imperial de Viena titulada: *Die Anecdota Borderiana Augustineischer Sermonen. V. Sitzungsberichte der philophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (Tom. CXIII, 18886, pags. 679-690), informa sobre los errores del Sr. BORDIER y señala que el *De Fide* es el Primer libro de *Doctrina Christiana*.

Mns. LATINO 15

Características:

Escritos en vitela, 168 folios no bien conservados.

El copista se esmeró en la colocación de las dos columnas.

Tiene 364 milímetros de largo por 262 de ancho.

Contenido:

Fol. 1.v. «Incipit retractatio Aurelii Augustini episcopi in libris de *Doctrina Christiana*.

De *Doctrina Christiana*, libri IV. (Fol. 2) Prologus: «Sunt precepta...».

Los 4 Libros llegan hasta el fol. 46.

«Incipit liber Sancti Augustini episcopi *contra Felicianum Arrianum* desde el Fol. 54.v. al 63. Liber 1.

«Incipit retractatio Aurelii Augustini episcopi in explanatione.

Epistole ad Galatas (Fol. 68).

«Incipit Prologus (Fol. 68.v.).

«Incipit explanatio *Epistole ad Galatas*. Paulus Apostolus... (Fol. 69.v.-87).

«Incipit retractatio Beati Augustini episcopi in libro *De consensu IV evangelistas* (Evangeliorum) (Fol. 88).

«Incipit liber Beati Augustini episcopi: *De consensu IV Evangelistas* (Evangeliorum) Libri IV. (Fol. 88-168).

Otros

Además de los cuatro libros de San Agustín, el copista intercaló otros dos de los que dice: «nescitur» el autor.

«Incipit liber, nescitur cuius, *De vita christiana*. Liber 1 (Fol. 46.v.).

«Ut ergo peccator et ultimus... quod tibi prestare presentes non possumus conferans absentes» (Fol. 63.v.).

Parece ser que el autor sería: FASTIDIUS.

«Incipit *Tractatus de Trinitate*, nescitur cuius. *Catolice fidei fidissimum fundamentum...* (Fol. 63-68).

El autor es Fulgentius RUSPENSIS y la obra: *Pro fide catholica*.

Ms. LATINO 24

Características

La transcripción es del siglo XII.

Con los Sermones de San Agustín se copian otros de San Ambrosio, Máximo, Eusebio y Avito.

Algunos Sermones de San Agustín

Sermo Sancti Augustini de resurrectione.

Resurrectionis divine veneranda sollemnitatis.

Divinita in albis sermo eiusdem.

Divinum quidem aures.

De ascensione.

Post miracula tanta signos.

Fratres carissimi hodierno die.

Sermo de caritate.

In natali Sancti Eusebi.

In vincula Sancti Petri apostoli.

In natali Sanctos Machabeos.

... ..

El investigador que se interese en cotejar quizá descubra frases intercaladas y hasta capítulos.

Mi trabajo no es de un científico en Manuscritos agustinianos ni otros, pero es útil que los técnicos sepan donde están las cosas.

Esta nota sirva para saludar a mis «hermanos».

LEANDRO RODRÍGUEZ
Ginebra, abril de 1979

LIBROS

Sagrada Escritura

MOLONEY, F. J., *The Johannine Son of Man*. Biblioteca di Scienze Religiose, 14.2 ed. L.A.S., Roma, Piazza del Ateneo Salesiano, 1, 1978, 24 x 16,5, XV, 306 p.

Se trata de una tesis doctoral presentada en Oxford en 1975, y que ya fue publicada en 1976. Es sintomático que haya tenido que hacerse una segunda edición a los dos años de la primera.

El objeto del libro es claro, estudiar la cristología de Juan que aparece en el uso del título «hijo del hombre» que ocurre 13 veces en este evangelio... Tras una exposición de las diferentes opiniones reinantes, el autor acomete el examen de cada pericopa en que están insertas las frases en que aparece el título «hijo del hombre» siempre en boca de Jesús como es general en los evangelios... Al final hace un resumen de las conclusiones. Brevemente son éstas: el título de «hijo del hombre» expresa que Jesús es la Revelación de Dios, porque ha bajado del cielo para testificar lo que ha visto. Secundariamente insinúa el papel de juez en cuanto que el hombre al aceptar o no el mensaje o la persona de Jesús, se realiza el juicio. «Hijo del hombre» no es sinónimo del título «Hijo». Este último se emplea para hablar de las relaciones de Jesús con el Padre, mientras que Hijo del hombre subraya la humanidad de Cristo, y aquí es posible distinguir un matiz antidoce-tista.

En esta segunda edición, las conclusiones las mantiene en pie, pero añade un apéndice (pp. 221-226) en el que el autor trata del trasfondo del uso de este título en el evangelio y niega que el evangelio aluda al tema del Redentor que desciende y sube al cielo. Añade además una copiosa bibliografía.— C. MIELGO.

MUELLER, G. (ed.), *Israel hat dennoch Gott zum Trost*. Fests. f. Schalom Ben-Chorim. Paulinus Verlag, Trier 1978, 23 x 16, 202 p.

Schalom Ben-Chorim es una figura bien conocida en los encuentros entre cristianos y judíos. Muy activo, es autor de numerosos trabajos, en los que aparece un gran aprecio por las figuras del cristianismo. Citemos solamente sus libros «Hermano Jesús» o «Pablo» o «Madre María», que son los que más han llamado la atención.

Al cumplir 65 años, sus amigos cristianos y judíos le dedican este volumen homenaje. Su contenido es variado, pero como es de esperar se refieren al A.T y al N.T., así como a las cosas que el cristianismo ha heredado del judaísmo, o a la historia propiamente judía. Los artículos están escritos con espíritu ecuménico, impregnados, podríamos decir, del mismo respeto que respiran los libros del homenajeado. Y como Ben-Chorim es, entre otras cosas, periodista, también los artículos aquí contenidos tienen un aire atractivo y ligero, aunque no exentos de profundidad.— C. MIELGO.

MUELLER, H. P., *Das Hiobproblem*. (Erträge der Forschung, 84). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978. 19,5 x 12, 5, 185 p.

La colección «Erträge der Forschung» pretende presentar los resultados de la exégesis acerca de un tema particular. El presente volumen está dedicado a Job, libro particularmente difícil, literaria y teológicamente hablando. En un primer capítulo el autor presenta las antiguas interpretaciones de Job desde Herder a R. Otto, especialmente autores que no pueden ser tenidos como especialistas de la Biblia, Hegel, Kant, Kierkegaard, etc.

En la parte principal se trata de situar el problema de Job dentro de la literatura del A.T. y del antiguo Oriente. Seguidamente presenta las interpretaciones sálmicas, jurídicas y sapienciales del libro de Job. Claro que en todo caso se trata de matices. Pues en la interpretación del libro de Job es más fácil encontrar una interpretación que integre los puntos de vista diferentes.

Finalmente, el libro ofrece una bibliografía selecta, pero muy amplia del libro de Job. Y se ha de felicitar al autor por haber sabido condensar en tan pocas páginas tanta información sobre el libro de Job.— C. MIELGO.

BEYERLIN, W., «*Wir sind wie Träumende*». Studien zum 126. Psalm. (stuttgarter Bibelstudien, 89). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1978. 21 x 13, 79 p.

Es un breve estudio del salmo 126, que presenta ciertas dificultades. El autor precisamente comienza presentando la historia de la exégesis del salmo; para constatar la diferente interpretación que ha recibido. Particularmente es notable que el salmista parece dar en la primera parte la restauración de Sión como un hecho y en la segunda parte la pide y la suplica.

El autor hace precisamente un recuento de todos los lugares en que se habla de sueño, y constata que se trata de un sueño real. Y también es sueño real de lo que habla el salmista. No hay por qué traducir los primeros versículos en futuro. Se refiere al presente el sueño y en el sueño Dios revela la realidad de la restauración de Sión. No tiene así nada de extraño que el salmista pida seguidamente esta restauración a Dios con una súplica. El autor cree que el salmo es dependiente de Joel y del Deuterocanónico y su origen hay que buscarlo en el ambiente de los fieles del Sur de la Palestina que cantan a Sión— C. MIELGO.

PREUSS, H. D. (ed.), *Eschatologie im Alten Testament*. (Wege der Forschung. 480). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978. 20 x 13,5, VII, 513 p.

Conocida es esta colección de estudios «Wege der Forschung» de la benemérita Edit. de Darmstadt, en que se recogen los artículos más interesantes sobre un determinado tema publicados en un largo período. El presente volumen recoge el material acerca de la escatología en el A.T. Los artículos recogidos abarcan desde el año 1929 hasta 1974. Y todos ellos tratan de la Escatología del A.T.: terminología, definición, origen, desarrollo, contenido, valoración etc. Son artículos publicados en diversas revistas de no fácil acceso, y que ahora se ofrecen al especialista como un recuento y una puesta a punto del camino recorrido.

Muy interesante y equilibrada es la introducción del editor, H. D. Preuss, en la que hace un recuento de las diversas opiniones que hay, aún hoy, sobre cada uno de los puntos. Es un serio intento de recapitulación de lo adquirido y de lo que queda por hacer. Es estimable la labor, porque así es relativamente fácil averiguar en qué punto está la investigación y ofrece material para que cada uno se enriquezca con las aportaciones de los demás.— C. MIELGO.

GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus*. 1. Teilband. Mk 1-8,26. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, II/1. Benziger—Neukirchener, Zürich-Neukirchen—Vluyn 1978, 24 x 16,5, 316 p.

BROX, N., *Der Erste Petrusbrief*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, XXI. Benziger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen 1978, 24 x 16,5, VIII, 262 p.

Con periódica regularidad van apareciendo los comentarios de esta serie hecha por profesores católicos y protestantes. Esta es la novedad dentro de la exégesis bíblica. Esta serie es paralela a la que la edit. Neukirchener publica aunque referente al A.T. Las líneas son muy semejantes, la extensión de los comentarios del A.T. es mayor.

Los comentarios al N.T. son comentarios teológicos, es decir, tratan de acentuar el contenido doctrinal, aunque en manera alguna olvidan el aspecto crítico-literario. Cada sección, cuya versión alemana se ofrece, es analizada redaccional, literaria y tradicionalmente. Luego se comenta la perícopa en su conjunto, no faltando la referencia al carácter histórico y predominantemente teológico de la sección. Seguidamente se expone la influencia en la exégesis o teología de la Iglesia. De cuando en cuando el comentario es interrumpido por diversos «excursus» donde se tratan ciertos temas más particularmente.

Estas son las características de los dos comentarios últimamente publicados, el primero dedicado al Evangelio de Marcos, y el segundo a la primera carta de Pedro. El comentario de Gnilka es denso, aunque claro. No podemos detenernos en particularidades, pero a veces se nota falta de compromiso al resolver o juzgar determinadas tradiciones. Así por ejemplo, acerca de las tentaciones de Jesús en el desierto, el autor juzga que la estancia de Jesús en el desierto no remonta a un recuerdo histórico; es una tradición de origen teológico. Pero con ello no se responde al origen de la tradición sobre las tentaciones de Jesús. El autor pasa por alto responder a esta pregunta.

Más extenso es el comentario de Brox a la primera Carta de Pedro, cuyo carácter petrino niega y matiza el paulinismo que respira esta carta. Es decir, admite el carácter paulino, pero también sus diferencias con la teología paulina.

Esta serie de comentarios constituirán un hito en la historia de la exégesis del N.T.— C. MIELGO.

LEROY, H., *Jesus*. Ueberlieferung und Deutung. (Erträge der Forschung, 95). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1978, 19,5 x 12,5, 154 p.

El libro recoge las posiciones o resultados de la exégesis de los años 60 para acá en torno al problema del Jesús histórico. Para el autor, la pregunta es doble. Primeramente, qué interés presenta para la teología el Jesús histórico; y en segundo lugar, qué se puede afirmar históricamente de Jesús con las fuentes que tenemos. Respecto del primer tema, como es natural, expone los puntos de vista de Bultmann, así como las respuestas que ha recibido a partir del famoso artículo de Käsemann. Seguidamente, pasa a examinar el estado en que nos han llegado las tradiciones evangélicas, seleccionadas, kerigmatizadas, etc. y se detiene brevemente en el examen de los criterios de la historicidad. Ya en la segunda parte examina el valor histórico de las fuentes y lo que se puede afirmar sobre el origen, familia, predicación, actividad, pasión y apariciones, etc. Tratándose de un libro de pequeño volumen, el autor no puede a veces exponer los motivos que le llevan a adoptar tal o cual posición. En conjunto es prudente, aunque a veces excesivamente negativo— C. MIELGO.

SCHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento*. IV: Consumación de la obra creadora y redentora. Comunidad de discípulos e Iglesia. Herder, Barcelona 1978, 21,5 x 14, 516 p.

Con este cuarto y último tomo completa K. H. Schelkle su *Teología del Nuevo Testamento*, que, como ya sabrán los que hayan consultado los tomos anteriores, se desarrolla según una expo-

sición temática: por análisis de voces, conceptos y temas. En el primer tomo el autor hacía una teología de la creación como inicio de la historia de la salvación. El segundo se centraba en la historia de la salvación y revelación. En el tercero aparecía lo referente a la conducta humana: la moral neotestamentaria.

En esta última parte se estudian la perspectiva escatológica y eclesial del Nuevo Testamento. El orden de los temas es semejante al que pudiera encontrarse en cualquier curso de escatología y eclesiología. El tratamiento es exhaustivo y une lo expositivo a lo sintético, con lo cual queda configurado un rasgo esencial de toda esta gran obra. Trata de superar los racionalismos escolásticos y neoescolásticos, ofreciendo al hombre de hoy un horizonte más humano para su esperanza, basado precisamente en la concepción bíblica. Afronta los problemas de la conexión entre Jesús y la Iglesia, así como la problemática en torno al Reino de Dios.

Con esto, la editorial Herder completa igualmente la publicación de esta importante obra, admirablemente impresa y presentada.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

Teología

VARIOS, *La infalibilidad de la Iglesia*. Respuesta a Hans Küng. Obra dirigida por K. Rahner. BAC Madrid 1978, 19 x 13, 342 p.

El reto que supuso el libro de Hans Küng *¿Infalible? Una pregunta*, sigue manteniendo vigencia. En esta misma revista nos ocupamos del caso con amplitud: 6(1971) 495-510. Poco después aparecieron en castellano algunas réplicas al libro y las respuestas del autor. Ahora, bajo la tutela y dirección de Rahner, la BAC nos ofrece la traducción de una obra alemana, en colaboración, aparecida en 1971. Aunque un poco tarde, bien merece la pena.

Rahner ha reunido en torno a sí a quince estudiosos católicos que intentan ofrecerse al diálogo y a la búsqueda serena de la verdad. La mayor parte de los autores se niegan a lanzar anatemas sobre Küng, aunque no renuncian a una severa crítica. Ratzinger trata de buscar las contradicciones existentes en el libro de Küng, llegando a afirmar que, con la postura del autor, difícilmente se puede mantener la forma fundamental del catolicismo. El análisis de los argumentos históricos (Brandmüller y Becker); las reflexiones exegéticas de Schnackenburg; la permanencia en la verdad y la verdad de las proposiciones (Rahner y Scheffczyk); la relación entre indefectibilidad e infalibilidad (Congar); así como otros aspectos tratados por Sartori, Alfaro, Semmelroth, Fries, Klinier, Vorgrimler y Lehmann, nos presentan un panorama crítico y enriquecedor. Lástima que el volumen no incluya a la vez algunas respuestas de H. Küng a estas orientaciones de sus críticos. Ello nos permitiría cotejar y contrastar esta apasionante discusión teológica.— A. GARRIDO SANZ.

BRUNO DE SOLAGES, *Cristo ha resucitado*. La resurrección según el Nuevo Testamento. Herder, Barcelona 1979, 20 x 12, 216 p.

El autor intenta ofrecernos el contenido del mensaje del Nuevo Testamento acerca de la resurrección de Cristo. ¿Qué es lo que realmente se afirma en el libro sagrado? ¿Qué se pretende decirnos cuando se habla de apariciones, de vida resucitada? ¿Qué decir de las objeciones: relatos no-históricos, dificultades de tipo psicológico y filosófico? El autor analiza todo esto en las dos partes en que divide su trabajo. En la *primera parte* analiza la creencia de la resurrección según la enseñanza de los apóstoles, en sus relaciones a nuestro destino escatológico y al retorno glorioso de Cristo (*parusía*); en la *segunda parte* aborda los textos evangélicos de las apariciones, así como los testimonios y relatos que se refieren a la creencia de la resurrección; estudia la relación mutua de los diversos relatos y la cuestión de la historicidad. Dentro de la grandeza del Misterio Pascual, se impone la fe como riesgo para captar el significado profundo de la afirmación cristiana: Cristo ha resucitado.— A. GARRIDO SANZ.

PANIKKAR, R., *Culto y secularización*. Apuntes para una antropología litúrgica. Marova, Madrid 1979, 21 x 13,5, 161 p.

El criticismo radical sobre lo «sagrado» parece estar pasando ya de moda. Hay que reconocer las consecuencias positivas que ha traído; puesto que ha forzado la reflexión del teólogo hacia o contra lo que había llegado a ser «ritualismo», «formalismo», «manierismo» o «rubricismo». La teología católica ha puesto en crisis las orientaciones populares anteriores; y el mundo protestante está ya redescubriendo el valor del rito y del símbolo como medio necesario para huir del vacío sagrado a que estaba avocado. R. Panikkar nos ofrece en este librito el verdadero camino a seguir: no hay posibilidad de vivencia religiosa profunda al margen del símbolo y del rito; la verdadera esencia del rito se centra en la relación «yo-tú» o «tú-yo». El rito es la contrapartida a la ciencia. En el rito se descubre, se vive y se siente la relación personal y la relación trascendente. El tema del rito no es un problema intelectual, es un problema existencial, ante todo. Descubrir el sentido sacramental de la naturaleza en su verdadera orientación, superando la autonomía que endiosa al hombre y la heteronomía que le hace esclavo, es la finalidad última del rito. Hay que buscar el camino de la *ontonomía* que dice Panikkar, o de la *teonomía* que propugna Tillich. Solamente así, nuestro mundo religioso abandonará el miedo al rito y celebrará con alegría el amor, el servicio y la participación trascendente que pregona la verdadera liturgia.— A. GARRIDO SANZ.

SPAEMANN, H., *Macht und Überwindung des Bösen*. Kösel, München 1979, 22 x 13,5, 88 p.

Spaemann, autor de este librito, es capellán en el Vianney-Hospital de Überlingen. Su contacto con el mundo de los enfermos le ha llevado a repensar los símbolos religiosos en torno al «maligno». ¿Qué quiere decir la Liturgia cristiana milenaria cuando habla de «Satanás», del «maligno» y del «diablo»? ¿Qué entiende Juan por «padre de la mentira» y «príncipe de este mundo»? Las fuerzas destructoras existentes en el hombre, tal como ha puesto de manifiesto el psicoanálisis moderno, exigen una reformulación teológica de los símbolos bíblicos que hacen referencia a este tema. Y éste es el cometido y la finalidad de estas páginas.— A. GARRIDO SANZ.

VARIOS, *Schriftauslegung dient dem glauben*. (Hrsg. von H. Kahlefeld), J. Knecht, Frankfurt 1979, 20 x 12,5, 104 p.

La relación entre el trabajo exegético y la fe cristiana viene analizada en esta reunión conjunta de teólogos de la iglesia evangélica y de la iglesia católica. La reunión tuvo lugar en el mes de julio de 1978 y, al igual que otras anteriores, representa el punto de encuentro y colaboración entre estudiosos cristianos de diversas confesiones de la universidad de München. El mundo de la investigación bíblica no puede convertirse en una «sociedad cerrada». Y a la vez, la comunidad de los creyentes necesita un diálogo. ¿Dónde está el punto de encuentro entre la labor del científico bíblico y la experiencia cristiana de la comunidad creyente? Los temas expuestos intentan ofrecer caminos de solución a este difícil problema: *Los evangelios y el Jesús histórico* (Prof. J. Gnilka), *El magisterio eclesial y el trabajo exegético* (Prof. H. Fries), *Interpretación de las Escrituras como tarea ecuménica*. Termina el libro con la homilía pronunciada por H. Kahlefeld en la celebración eucarística sobre el texto de Mt 13,1-23.— A. GARRIDO SANZ.

MARCEL MARTIN, G., *Hoffnung weltweit*. Impulse und Texte aus Bangalore. Otto Lembeck, Frankfurt 1979, 21 x 12,5, 116 p.

En la segunda quincena de agosto de 1978, tuvo lugar en Bangalore, ciudad del estado de Maisur (India), una sesión ecuménica de la Comisión *Fe y Constitución* (Fait and Order), a la cual

asistieron representantes de 58 países, de todas las Confesiones de la tradición cristiana. El libro nos ofrece los textos discutidos en torno al tema de la esperanza cristiana en el mundo actual, su fundamentación teológica, la llamada al perdón universal, la exigencia de la colaboración del mundo de la ciencia, de la cultura y de la tecnología, la esperanza como invitación y como riesgo. Mención especial merece el apartado dedicado a la respuesta ecuménica de los países occidentales. Ahí se tocan los puntos de contraste entre las exigencias religiosas y éticas del evangelio de Jesús y las posturas consumistas, de dominio político y militar de algunos países en relación a otros. Los cristianos americanos se defendieron con fuerza, tratando de liberar su «cristianismo» de las acusaciones lanzadas. La opción final de la Comisión fue clara: Cristo como salvador, que debe traducirse por una decisión de las iglesias en favor de la justicia de Dios, que hay que traducir por como justicia para el hombre.— A. GARRIDO SANZ.

PARENTE, P., *Il mistero teandrico della Chiesa e la Collegialità*. Instituto Padano di Arti Grafiche; Rovigo 1978, 18 x 12, 121 p.

He aquí un librito-síntesis, en donde el antiguo profesor de Dogmática, hoy Cardenal, expone, al margen de todo aparato bibliográfico, su pensar sobre la Iglesia en la Tradición Cristiana (I), la Eclesiología del Vaticano II (II) y la Colegialidad (III). Especial atención merece la Colegialidad, ya que viene tratada en sus fundamentos teológicos y colocada dentro del conjunto eclesiológico. El Cardenal Parente, cuya posición teológica fue objeto de laudes y de ataques por las diversas tendencias conciliares, se nos presenta aquí con un equilibrio digno de alabar. Trata de poner a salvo la colegialidad, liberándola de los anatemas de algunos y de los peligros de otros. El viejo Maestro, aunque a veces da muestras de querer defenderse, nos ofrece un lección más de su ya consumado arte teológico.— A. GARRIDO SANZ.

BONHOEFFER, D., *Fragmente aus Tegel*. Drama und Roman. Chr. Kaiser Verlag, München 1978, 19 x 12, 252 p.

Bonhoeffer pasó 18 meses en la celda de Tegel, una habitación de dos por tres metros. La soledad, la suciedad y el futuro incierto conformaron su existencia en este tiempo. El presente volumen nos ofrece la última parte de la producción de Bonhoeffer en la cárcel, producción no publicada en los seis volúmenes de sus obras completas. En la cárcel, Bonhoeffer se trazó un plan de trabajo duro: preparación de interrogatorios, ensayos literarios y de teología, etc... Fruto de este trabajo son los fragmentos de este libro: un drama literario, con excesiva densidad de diálogo de sus dos personajes; y una novela «Historia de una familia burguesa». Ambas obras tienen un marcado carácter autobiográfico y reflejan las inquietudes de Bonhoeffer sobre su propio destino y el destino de Alemania. La experiencia personal de estos meses es enriquecedora. «Hay vidas llenas, a pesar de que son muchos los deseos incumplidos», escribirá. «Lo único que importa es atenerse a lo que se tiene y puede, y esto es siempre mucho». El volumen concluye con «documentos» que esclarecen su biografía y el ambiente de la existencia de Bonhoeffer. ¿Habrá ocasión de poder leer en castellano estos siete volúmenes de la obra completa del mártir cristiano?— A. GARRIDO SANZ.

VARIOS, *Abenteurer Gottes*. Menschen wie Mutter Teresa. Aktuell Verlagsgesellschaft Aachen, Trier 1976, 26 x 21, 140 p.

Se trata de doce reportajes del Tercer Mundo, teniendo como telón de fondo la acción socialmisionera-evangelizadora de doce personajes cristianos que ofrecen un ejemplo luminoso a seguir. Las 148 páginas del reportaje están impregnadas de fotos elocuentes, cuya sola visión son un testimonio. Lugar central ocupa la Madre Teresa de Calcuta; pero a su lado aparecen personajes

tan interesantes como el danés T. Hansen, abogado danés y antiguo jugador del equipo nacional de baloncesto, actual misionero en los Andes; la acción de la Hermana Francis, miembro de las hermanitas de Foucauld; el P. Merten, que del campo de concentración pasa a la misión de Ghana; la atrayente figura del catequista Otto Mey en Nueva Guinea; el llamado «párroco de los pobres» de Pettah, barrio de Colombo; la Hermana I. Alonso, española, y su misión en Colquiri (Bolivia)... Una cosa queda después de la lectura y de la contemplación de estas páginas: el hombre como objeto de amor por encima de cualquier ideología. La frase de la M. Teresa de Calcuta parece presidir la vida de estos personajes: «Al principio creí que mi misión era convertir almas; después caí en la cuenta de que, ante todo, debía amar».— A. GARRIDO SANZ.

GRÉGOIRE LE GRAND. *Dialogues*, Téquì, Paris 1978, 15 x 10,5, 539 p.

La editorial Téquì nos ofrece la traducción en lengua francesa, obra de L. Regnault, del célebre escrito, tan leído en siglos posteriores a la vida de su autor, del papa san Gregorio el Grande. La traducción se ha efectuado con esmero, teniendo en cuenta las particularidades del latín tardío y cristiano, particularidades cuya explicación ocupa gran parte de las numerosas notas que, recogidas al final del libro, facilitan en sumo grado la comprensión del texto.

La edición, en tamaño bolsillo, ha sido muy bien cuidada.— P. DE LUIS.

VIAN, G. M., *Testi inediti del commento ai salmi di Atanasio*. Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1978, 24 x 17, 84 p.

Correspondiendo a las dos partes del libro, dos son los servicios que ofrece el presente estudio a los estudiosos de san Atanasio, en concreto, de sus *Comentarios a los Salmos*. Al primero hace referencia el título: presenta con aparato crítico textos inéditos hasta el presente o publicados solamente en traducciones orientales o en griego, pero dispersos. El segundo consiste en un elenco de textos no auténticos presentes en la edición maurina de B. Montfaucon, reproducida en la Patrología griega de Migne. Ambas partes van precedidas de su respectiva introducción. Esta obra es provisional y está, por tanto, sujeta a eventuales modificaciones en espera de que el mismo autor concluya la edición crítica del texto íntegro de los *Comentarios*.— P. DE LUIS.

BANDERA, A., *Comunión Eclesial y Humanidad*. Ed. San Esteban, Salamanca 1978, 21 x 13. 280 p.

Este libro podría parecer un eco de las palabras de Cristo en la noche que precede a su pasión, en la que pide por la unidad de los suyos. La Iglesia es vista aquí en toda su estructuración humano-divina, en su dimensión de comunión con la humanidad. La exposición sigue los pasos de la idea de participación comunitaria que preside todos los documentos con que la Iglesia ha ido renovando la liturgia de acuerdo con las decisiones del Concilio Vaticano II. Se presenta a la Iglesia como misterio de comunión, en dinamismo constante, y no solamente como comunión católica sino como comunión intereclesial ecuménica. La Iglesia-Comunión lleva como consecuencia a la Iglesia-Misión en el apostolado, en la vida de fe y de eucaristía, en la Iglesia realizada universalmente en las diversas religiones aun no cristianas que, en este sentido, hacen verdadera la famosa frase —no siempre bien interpretada— de que «fuera de la Iglesia no hay salvación».

Creemos que tenemos entre manos un libro muy apto para una profundización de la teología eclesial que aviva el sentido cristiano de comunión y sitúa en sus exactas dimensiones los afanes misioneros de la Iglesia.— F. CASADO.

BOUCHEX, P., COFFY, R., GARRONE, G-M. y otros, *La Foi de l'Église*. Cerf, Paris 1978, 22 x 14, 468 p.

Este libro es un comentario hecho por obispos de hoy a un Credo de ayer y de siempre, Credo Niceno-Constantinopolitano-Calcedonense. Diríamos que es de máxima actualidad. En realidad es la respuesta a una orden de misión del Papa a los obispos, a los cuales, en frase de Pablo VI, «incumbe decir al pueblo de Dios, del cual son responsables delante de Él, lo que Dios les exige en cuanto al contenido de la fe». No hay que olvidar que, al lado de la función necesaria de los teólogos, es imprescindible la exposición y confesión de la fe de los legítimos sucesores del Colegio Apostólico, fieles conservadores del depósito de la fe. Catorce obispos franceses, al exponernos las verdades de nuestra fe, señalan los peligros que pueden acecharnos en unos momentos en que a veces los mismos legítimos pastores son, o menospreciados, o considerados en franca oposición entre sí.— F. CASADO.

RATZINGER, J., BALTHASAR, U. y otros, *Misión de la mujer en la Iglesia*. BAC popular, Madrid 1978, 19 x 11,5, 168 p.

El libro comienza con la Declaración «Inter insigniores» de 15 de octubre de 1976 acerca de la admisión de la mujer al sacerdocio ministerial. Esta Declaración de la Congregación para la doctrina de la fe, basándose en la Tradición, en la actitud de Cristo, en la práctica de los Apóstoles, en el valor permanente de dichas actitudes, independientemente del ambiente y de su tiempo, en la consideración del sacerdocio ministerial a la ley del misterio de Cristo y del misterio de la Iglesia, rechaza tal admisión, no obstante que «hace votos para que las mujeres cristianas tomen plena conciencia de la grandeza de su misión... papel importante tanto para la renovación y humanización de la sociedad como para descubrir de nuevo por parte de los creyentes el verdadero rostro de la Iglesia».

Sigue luego un juicio de Mons. Hamer sobre la ocasión y motivo de esta Declaración, recordando que no ha propuesto una doctrina nueva sino que simplemente ha recordado con claridad y autoridad una conocida posición tradicional.

Varios otros autores completan el pensamiento hablando: de la promoción de la mujer según la Iglesia (Spiazzi); de la actitud de Cristo y de la práctica de los Apóstoles (Descamps); de la importancia de la Tradición en este asunto (v. Balthasar); del valor de la fórmula «in persona Christi» (Martimort); de la Alianza y el sacerdocio ministerial (Martelet); del sacerdocio ministerial y promoción de la mujer (Ratzinger) y, finalmente, del misterio de María y el sacerdocio ministerial (Nicolas). Son éstas exposiciones serenas, que no se dejan guiar por sentimentalismos ni derechos de promoción de la mujer entendidos por encima de cualquiera otra consideración.— F. CASADO.

BORNE, G. F., *Christlicher Atheismus und Radikales Christentum*. Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von G.F.W. Hegel. Kaiser, München 1979, 23 x 15, 309 p.

Después de la presentación un tanto folklórica de la teología de la muerte de Dios, es ya llegada la hora de revisar el asunto con verdadera serenidad, y plantear los problemas de una forma realmente seria, profunda y científica. Esto es lo que viene a hacer el libro de Borné con respecto a la teología de Altizer. Para ello se centra previamente en tres fuentes que deben reconsiderarse. La primera es el aspecto olvidado de algunas corrientes de creyentes consideradas heréticas sin más pero que tenían aspectos que deben investigarse de nuevo ya que se desecharon con las prisas excesivas de las condenaciones, v gr., los apocalípticos, carismáticos o místicos, etc... En segundo lugar se recoge el significado de la poesía de William Blake como representante decisivo de la más

moderna y actualísima crítica de la religión. Finalmente se considera el pensamiento de Hegel sin el cual nada se puede entender de la teología actual incluso de la llamada de la secularización. Así autores tan secularistas como van Buren nos dejan la impresión que están traduciendo a Hegel por medio de las más modernas teorías del lenguaje y la semántica. Esto no parecerá tan extraño si tenemos en cuenta que el existencialismo aparentemente tan antihegeliano no consigue en definitiva librarse de Hegel. Autores tan conocidos como Heidegger y Sartre se nos convierten de repente en meros comentaristas de la *Fenomenología del Espíritu*; y entonces, ¿qué pensar de esta situación? Por esto mismo pensamos que el autor ha acertado plenamente en el planteamiento del tema y en el análisis de las fuentes para una reconsideración de Altizer. Creemos igualmente acertado el planteamiento de Borné, para quien la discusión sobre la muerte de Dios no es una «batalla contra Dios» sino una autocorrección de la propia teología en cuanto a métodos, fuentes y planteamientos. Por supuesto que obras como ésta vienen a clarificar muchas cosas y señalan nuevos pasos a dar en el futuro, por ello es preciso felicitar al autor y a la editorial.— D. NATAL.

FREY, Ch., *Arbeitsbuch Anthropologie*. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung. Kreuz, Stuttgart 1979, 22 x 14, 262 p.

Se trata de una antropología teológica que presta atención a las investigaciones científicas más importantes de nuestro tiempo. Así se comienza con el estudio de las bases antropológicas del pensamiento de Barth, Bultmann, E. Brunner, Pannenberg, K. Rahner y Tillich, para entrar a continuación en las aportaciones del psicoanálisis tanto en Freud como en Marcuse así como a la etología de Lorenz y la teoría de los sistemas de N. Luhmann. También se recogen aportaciones tan decisivas como las de Gehlen y Plessner. Se crean por tanto unos nuevos puentes entre teología y ciencias humanas que no pueden ignorarse cómodamente por más tiempo. No se trata por tanto de un resumen más de la situación actual de la antropología teológica, estamos más bien ante un nuevo planteamiento de la metodología en antropología teológica.— D. NATAL.

CASPER, B., W. BREUNING, *Warum Christen glauben*. Theologisches Sachbuch. Spee, Trier 1979, 24 x 17, 262 p.

Dadas en principio como una serie de charlas para la televisión se presentan en este libro un conjunto de aportaciones sobre el cristianismo realizado por varios autores. B. Casper trata el tema de la religión y su posibilidad respecto al hombre y la realidad de Dios en su encuentro con el hombre. H. Ott presenta el tema de la revelación como autodesvelamiento de Dios, y el tema de la fe en Dios por Cristo que afecta al hombre de modo concreto en la fuerza del amor. W. Breuning ofrece el tema de Jesús el Cristo, su imagen y realidad histórica y la aparición de la Iglesia en la obra de Jesús. F. Lentzen-Deis considera la realidad del pecado y la salvación en Cristo, para adentrarse finalmente en el profundo tema de la resurrección. G. Sauter expone la dimensión del Espíritu como lugar de la esperanza, del nuevo futuro de la Iglesia como acontecimiento pascual. R. Schulte profundiza en la realidad de la Eucaristía, el Bautismo y la Confesión. Finalmente P. Zulehner retoma la oración de los creyentes y el servicio cristiano como dimensiones fundamentales de la Fe.— D. NATAL.

AUER, J., RATZINGER, J., *Curso de teología dogmática. T. III. El mundo, creación de Dios*, Herder. Barcelona 1979, 21,5 x 14, 664 p.

El *Curso de teología dogmática*, en nueve tomos, intenta presentar los temas teológicos dentro de una contextura unitaria, siendo fiel al dato revelado, al acontecer histórico del mismo y a la reflexión sistemática actual. Los autores lo han logrado también en el presente volumen tratando el tema de la creación, la antropología teológica en un marco de reflexión bíblica y actual

con todos los aspectos que desde la revelación pueden ser considerados. Es sumamente significativo cómo los autores han sabido responder en su exposición a los interrogantes del hombre contemporáneo y han abierto perspectivas capaces de integrar la imagen de Dios, del hombre y del mundo en una síntesis profunda. Bienvenidas sean estas obras que recogen lo mejor de la reflexión teológica actual y sirven de ayuda tanto para el cristiano que intenta vivir su fe de forma consciente, como para el teólogo preocupado por profesión a la labor de reflexión de la fe y proyección para su mundo.— C. MORÁN.

IODICE, S., *Lege e Grazia in S. Agostino*. Centro Bibliotecario, Portici (Napoli) 1977, 25 x 17, 367 p.

El tema que el autor del presente estudio recoge aquí, ha sido multitud de veces tomado en consideración por varios autores preocupados todos de clarificar ideas sobre el pensamiento agustiniano en torno a esta problemática. Iodice se centra básicamente en tres obras de Agustín: *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*, *Epistolae ad Galatas expositio* y *De spiritu et littera*. Al mismo tiempo nos presenta la traducción en italiano de las mismas al final del trabajo. Agustín sigue fundamentalmente el pensamiento paulino en su exposición recogiendo conclusiones en torno al sentido de la ayuda de Dios a la hora de cumplir la ley que lleva consigo la función principal de llevar a la gracia. La gracia de esta forma se convierte, según Agustín, en la única ley del hombre nuevo. Estudio llevado a cabo de modo verdaderamente científico y colaborará una vez más a darnos claridad sobre el tema central de todo el pensamiento agustiniano. C. MORÁN.

OPERE DI SANT'AGOSTINO, *Matrimonio e Verginità*. Nuova Biblioteca Agostiniana. Città Nuova Editrice, Roma 1978, 24 x 17, 510 p.

Bajo el título genérico de *Matrimonio y Virginidad* recoge la *Cátedra Agostiniana* encargada de la nueva edición italiana de las obras de S. Agustín diversos escritos del Santo: *De bono coniugali*, *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, *De coniugiis adulterinis*, *De continentia*, *De nuptiis et concupiscentia*. Traducción muy cuidada en todos los aspectos, tanto en lo que se refiere a textos críticos originales, como comentarios, notas etc., etc. Auguramos que siguiendo esta línea pronto tendremos una edición completa de las obras de Agustín en italiano.— C. MORÁN.

IAMMARRONE, G., *Attualità e inattualità di S. Agostino. Lo spiritualismo nel suo discorso antropologico*. Città di vita, Firenze 1975, 24 x 17, 228 p.

El tema de la antropología en S. Agustín ha sido debatido y estudiado frecuentemente a través de estos últimos años, dejándose llevar los autores de la preocupación básica antropológica, de donde surgirán después alternativas de todo género a la hora de orientar los diversos contenidos y orientaciones tanto filosóficas como teológicas. De aquí que el autor se haya centrado en su estudio en las obras de carácter retórico para poder encontrar las líneas que rigen el sentido excesivamente espiritualístico de su antropología. Estudiando a Agustín desde Agustín mismo y de dónde recibe su orientación sería un mejor método que dejarse llevar a veces de otras conclusiones, no obstante el autor del presente estudio tiene el mérito de indicar una vez más el realismo desde el cual Agustín intenta presentar sus conclusiones basado en la línea cristiana de inspiración. Obra que puede contribuir a una más completa comprensión del pensamiento del Hiponense y a clarificar ideas en torno a un tema tan debatido en nuestro tiempo.— C. MORÁN.

Moral-Derecho

LARRAÑETA, R., *Una moral de la felicidad*, Edit. San Esteban, Salamanca 1979, 22 x 14, 349 p.

Ya desde el mismo título nos tropezamos con las dificultades de intelección. Que la moral cristiana sea una moral de felicidad sólo llegarán a comprenderlo quienes hayan alcanzado altas cotas de madurez. Y digo que ya desde el título tropezamos con dificultades de intelección, porque la lectura de este volumen exige una buena dosis de concentración y amplios conocimientos. En lenguaje tradicional diríamos que se trata de una Moral Fundamental que intenta ser de nuestros días. Y creo que, al menos en buena parte, si no en todo, lo consigue. No rehúye los problemas y aceptada la crisis de la moral en todo su crudeza, acepta con espíritu de vencedor el combate planteado por las más variadas acusaciones, hechas por pensadores y hoy en boca del hombre de la calle, contra la moral cristiana: moral de alienación, moral de proyección, moral de negación de la vida, etc. Coordinando perfectamente su saber ético con el filosófico nos ayuda a desgranar cada una de tales acusaciones precisando con minuciosidad cuanto con humildad hemos de aceptar los cristianos y aquello que hemos de rechazar, precisamente para que la moral cristiana siga siendo fermento en medio de una humanidad que busca ansiosamente. Y partiendo de los escombros aprovechables del sistema moral habitual emprende la presentación de esa moral del futuro, centrada en lo más profundo de la persona humana que va construyéndose dentro de los márgenes que le enseña la libertad, como propiedad de toda persona humana.— Z. HERRERO.

PROSS, H., *Familie-wohin?*. Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1979, 22 x 14, 256 p.

El Simposio internacional del Instituto de Investigación de las Ciencias Sociales y del Espíritu de Siegen nos ofrece sus muy apreciables conclusiones sobre la familia. Científicos de diversas ciencias reflexionan sobre la familia desde la óptica propia de sus respectivas ciencias y tratan de hacer un poco de luz en medio de la discusión en torno al problema familiar. Toman como punto de partida no las simples teorías, sino los hechos, las estructuras y las corrientes tal como aparecen en las familias de las actuales sociedades industrializadas. ¿Qué es la familia en la actualidad? ¿Qué formas está adoptando? ¿Qué relaciones mantiene la familia con la economía, la política, la religión, la ciencia? ¿Cuáles son las corrientes por las que se orienta hacia el futuro? Estas preguntas fundamentales son las que quieren encontrar respuesta adecuada a través de sociólogos, historiadores, psicólogos, artistas, pedagogos etc.— Z. HERRERO.

HOCHSTAFFL, J., *Die Aufgaben der Seelsorge*. Kösel Verlag, München 1979, 22 x 13,5, 94 p.

La necesidad del cuidado pastoral del hombre, de todo el hombre: alma y cuerpo, se impone por sí misma. Pero no basta la simple actividad pastoral, se requiere realizarla de una forma tal que se cuente, al menos, con algunas probabilidades de conseguir ciertos resultados. Resultados que jamás se obtendrán si no se cuenta con unos ciertos conocimientos, cuya puesta en práctica requiere la colaboración de no pocas personas. He aquí entonces que una de las cualidades que más contribuirán a la eficacia, desde el punto de vista humano, será la capacidad de diálogo del pastor que sabe congregarse en torno a sí a especialistas de todo género, respetando sus iniciativas y conocimientos y reservándose la función de levadura que va fermentando en el grupo. Y siendo dispares las distintas actividades del quehacer pastoral, se muestra imprescindible un plan pastoral. A su falta atribuye el autor no pocas de las crisis de derrotismo que aquejan a los animadores de grupos, como lógica consecuencia de sentirse desbordados por el cúmulo de exigencias que tal actividad les presenta. Por ello ha confeccionado un cuidadoso plan de acción pastoral en las

parroquias, dividido en secciones y subsecciones que permitirán dar participación activa a las más variadas fuerzas parroquiales, responsabilizándose cada grupo de su correspondiente sección.— Z. HERRERO.

SEIFERT, S y T., *Ich-Du-Wir. Lebens des stufen*. Kreuz Verlag, Stuttgart 1979, 21,5 x 12,5, 198 p.

El hombre del siglo veinte, que experimenta de forma aguda la soledad, encuentra grandes obstáculos para abrirse y entrar en una verdadera amistad, amistad sencilla pero profundamente humana o amistad típica como la matrimonial. La fuerza de la divorcialidad, que fuerza a las naciones a establecer marcos legales dentro de los cuales pueda obtenerse el divorcio, son un buen exponente de las resistencias que necesariamente debe vencer el hombre de hoy para llegar a la amistad profunda con alguna otra persona. Esta situación es la que constituye el tema central de los estudios de esta pareja de psicoterapeutas. Lo estudian con enorme cariño, convencidos de la importancia que el tema tiene en la lucha por un mundo más humano. Lo exponen con un conocimiento afinado de los problemas y también con la experiencia de quienes han dedicado su vida a identificarse de la mejor manera posible con quienes son víctimas de estos problemas y guiados por el ánimo de ayudarles a hacer un poco de luz en sus esfuerzos y orientarlos de forma útil y fructífera.— Z. HERRERO.

DOMINIAN, J., *La autoridad. Interpretación cristiana de la evolución psicológica del concepto de autoridad*. Ed. Herder, Barcelona 1979, 21,5 x 14, 171 p.

El centro de sus reflexiones lo ocupa el tema de la autoridad y el modo como es ejercida de manera activa y las diversas actitudes de la autoridad. Recorre todas aquellas personas físicas o jurídicas que, en la sociedad actual, detentan de alguna manera la autoridad, desde los padres hasta la última instancia de la misma: Dios. No se circunscribe a las líneas rígidas de una discusión académica, sino que deduce sus conclusiones de un complejo integrado por sus experiencias clínicas, sus diversos estudios, meditaciones y discusiones sobre la autoridad en la familia, en la vida profesional, en la Iglesia y en la comunidad social. Coordina las aportaciones que le ofrecen los estudios psicológicos con las convicciones ancladas en su propia fe cristiana, con la mirada puesta en el futuro, en ese futuro en que todos los cristianos hayan aunado sus esfuerzos para proclamar a Cristo en el amor y por el amor. La ausencia de este testimonio vital es el que ha alejado a las masas de la fe cristiana. Es indispensable que la autoridad, alimentada por la fe cristiana, constituya como centro de sus preocupaciones la igualdad social en la fe y en el amor.— Z. HERRERO.

McFADDEN, Ch., *Challenge to Morality. Our Sunday Visitor*. Huntington, Indiana 1978, 20,5 x 13,5, 256 p.

«Si Vd. no pudiera leer sino un solo libro sobre ética y medicina, éste sería el indicado». Esta frase conviene perfectamente al que ahora ofrecemos al lector. En efecto, los temas más conflictivos en medicina desde el punto de vista de la moralidad son tratados en este libro: Contrato matrimonial, Planificación familiar, «Ingeniería» y manipulación genética, Aborto, Derechos y obligaciones de los pacientes, Preservación de la integridad corporal, Esterilización, Conservación de la vida, Muerte y morir.

El pensamiento es presentado a base de respuestas a cada caso presentado en cuestiones singulares.

Conocemos al autor por sus obras sobre temas éticos, obras como la *Medical Ethics* (en su traducción española *Ética y Medicina*), y la más reciente, *Dignity of Life*, y podemos asegurar que su postura doctrinal es siempre equilibrada, atento a todos los aspectos éticos de los problemas

humanos y médicos que rozan con la moralidad, así como también a los progresos científicos que pueden incidir sobre nuevas consideraciones éticas. Ni el afán de novedades, ni el apego a conservadurismos no racionales caracterizan las soluciones apuntadas por el autor, y sí la claridad de exposición y el razonamiento crítico y sereno. Bienvenidos libros como éste en estos momentos de desorientación.— F. CASADO.

ALBERT, H., *Ética y Metaética*. Cuadernos Teorema 17. Revista Teorema, Valencia 1978, 19 x 14, 52 p.

Dentro de la distinción que puede hacerse entre los tres niveles de lo moral: metaética, ética descriptiva y ética normativa. La filosofía moral analítica apunta a la metaética procurando darnos una interpretación adecuada del lenguaje de la moral; en este sentido, se mantiene al margen de los sistemas éticos y sus problemas son de carácter formal. Así piensa Albert que no es posible sostener que cualquier sistema ético sea compatible con una determinada metaética. Desde un racionalismo crítico como el que Albert nos presenta, la tarea de la filosofía moral no será tanto el análisis de las expresiones morales como el examen crítico de los complejos de fundamentación en la argumentación ética, la evaluación de los principios morales y la crítica de los sistemas éticos predominantes. Según Albert también los sistemas éticos pueden ser más o menos verificados, aunque sea de distinto modo que los científicos, concluyendo que «en un determinado sentido puede considerarse el racionalismo crítico como una concepción de todo punto normativa».— F. CASADO.

LINARES, J. A., *Democracia integral y Conciencia cristiana*. Edit. San Esteban, Salamanca 1978, 21,5 x 14, 227 p.

Es un libro de actualidad. Su contenido es una ética cristiana en su proyección social. El cristianismo, frente al capitalismo y neocapitalismo por un lado y el comunismo marxista y el eurocomunismo y socialismos marxistas por otro, ¿qué actitud puede tomar desde su utopía evangélica? La obra está dividida en tres partes. En la I el autor traza a grandes rasgos la andadura de la Iglesia que, a pesar de los pesares y teniendo que tener en cuenta las posturas radicales de sus adversarios, ha sabido, sin embargo, no desentenderse de un sano liberalismo y ha sabido también caminar hacia una democracia integral que culmina de momento en la *Octogesima Adveniens*. En la II parte se desarrollan los temas: *de una justicia mejor*, vista ésta en su proceso histórico hacia los tiempos de la revolución industrial; *de un cristianismo social a un socialismo personalista*, con la incidencia del tema «cristianos por el socialismo»; de *socialismo en libertad* en relación con documentos de Juan XXIII y Pablo VI. En esta parte se recuerdan las notas negativas de un socialismo que lleve consigo: el *totalitarismo*, la *burocracia y centralización* dentro de un sistema de partido, el *confesionalismo ateo*, así como también se indican las condiciones de un sistema socialista de acuerdo con el evangelio, cuales serían: un socialismo plenamente *democrático, autogestionario*, verdaderamente *neutral ante el hecho de la fe religiosa*. Finalmente en la III parte se trata el tema de la *conciencia cristiana y marxismo*, en que, desdramatizando esta problemática, sin embargo se ha de abordar matizando. De nuevo aquí y más ampliamente, los temas «cristianos por el socialismo», «desafío marxista y respuesta cristiana» y «humanismo cristiano y socialismo democrático». Y terminamos como hemos comenzado: libro de máxima actualidad para iluminar las conciencias en esta hora de construcción de una nueva democracia en España que, quiéralo o no, tendrá que contar con las más diversas ideologías políticas.— F. CASADO.

BJARUP, J., *Skandinavischer Realismus*. Karl Alber Freiburg, München 1978, 20 x 12,5, 196 p.

El autor, profesor de Historia del Derecho y Filosofía Política en la Universidad de Aarhus (Dinamarca) analiza el realismo jurídico escandinavo en conjunto, especialmente a través de la

Escuela de Upsala y su reacción frente al idealismo filosófico de C. J. Bostron. El realismo escandinavo se inspira en los desarrollos filosóficos de Hagestron, siendo sus representantes más destacados Als Ross, Karl Olivecrona y Wilhelm Lundstedt, que aparecen en esta monografía. La Escuela de Upsala constituye un refinamiento de la tendencia positivista de Kelsen y del realismo norteamericano explicando el dualismo ciencia-metafísica, validez-facticidad y norma-hecho. El realismo escandinavo culmina con el profesor Ross en el nominalismo lógico para explicar las concepciones jurídicas y éticas.

El máximo representante de la Escuela de Upsala es Karl Olivecrona, probablemente el jurista escandinavo mejor conocido en lengua castellana, al que se le dedica el cap. VIII para analizar su terminología sobre el Derecho, el orden y la fuerza. Esto es ciertamente importante; pero no es la única modalidad de entender el Derecho (p. 182) aunque siempre se necesita de la coercibilidad o de la fuerza, que no debe confundirse con el Derecho. La fuerza siempre será un dato esencial del Derecho y de la vida humana. El problema político no es eliminar la fuerza sino hacer buen uso de ella.— F. CAMPO.

ZECCHI, S., *Erns Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*. Edic. Península, Barcelona 1978, 20 x 13, 291 p.

La importancia de este volumen surge de una doble fuente: del influjo considerable que está desarrollando el poderoso pensamiento de Bloch y de la interpretación global que propone Zecchi en estas páginas.

Bloch ha ido impregnando, pausada pero certeramente, grandes áreas del pensamiento actual hasta el extremo de apellidarse «el ateo maestro de teólogos» pensando, al afirmarlo, en el influjo que ejerce sobre los jóvenes estudiantes y profesores de teología, a los que conduce a abjurar del integrismo «mediante la militancia política». También se le considera el «filósofo de la imaginación revolucionaria».

Zecchi, por otra parte, intenta acercarnos con honradez al sistema de Bloch. Procura ir marcando los diversos pasos de su evolución intelectual, para poder concluir en una interpretación global de su pensamiento, que se aleje de cualquier interpretación parialista del mismo. Este es uno de sus valores fundamentales.— Z. HERRERO.

SEIFERT, J., *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* A. Pustet, Salzburg 1976, 20 x 13, 88 p.

La pregunta por la esencia de la acción moral y la fundamentación de la misma es un interrogante de cada ser humano. El «bien hacer» y el «bien ser» inquietan al hombre. Exponer de manera metódica este tema no es fácil; y este es el cometido que afronta J. Seifert en estas páginas. Ante todo se pregunta por la esencia de la conducta moral y sus motivaciones. Y después nos ofrece las respuestas que la Ética filosófica ha dejado a través de la historia. El A. domina la historia de la filosofía; de ahí que por sus páginas desfilen las respuestas de las filosofías antigua y media; así como las intuiciones de Kant y su escuela, de Scheller, los utilitarismos cerrados de todos los tiempos y, por fin, la respuesta que encarna un sentido transcendente. El A. reconoce que, al margen de una teoría del conocimiento, es difícil responder a la pregunta de su libro. De ahí que el mismo Seifert haya dedicado un amplio trabajo a fundamentar la verdad: *Erkenntnis objektiver Wahrheit*; de gran resonancia en los ambientes culturales europeos.— A. GARRIDO SANZ.

ECHEVERRÍA, L. de, COPPOLA, R., LÓPEZ ALARCÓN, M., *El hecho religioso en la nueva Constitución española*. C.S.I.C., Instituto San Raimundo de Peñafort, Salamanca 1979, 24 x 17, 482 p.

Se recogen en este volumen los trabajos de la XVI Semana Española de Derecho Canónico celebrada en Murcia del 18 al 23 de septiembre de 1978 con un tema de actualidad como son los aspectos jurídico-religiosos de la nueva Constitución española. Sobre sus incidencias «ante el hecho religioso» disertó magistralmente D. Lamberto de Echeverría con cierta gracia y seriedad; lo mismo hizo el profeador José Luis Santos sobre «El Estado moderno y la religión», y el profesor Alfonso Prieto sobre «La personalidad jurídica de la Iglesia», ponencia presentada con brillantez y elegancia. Estos temas fundamentales y de personalidad jurídica fueron complementados por Alberto de la Hera al tratar de «Los entes eclesiásticos, asociaciones y fundaciones».

En una sección aparte se recogen dentro de este volumen los aspectos matrimoniales abordados por especialistas como Rafael Navarro Valls, José M. de Lahidalga, Mariano López Alarcón, Aurelio Tobón Mejía, Antonio Leite, Gabriel García Cantero, Diego Espín Cánovas y Luis Portero Sánchez. El problema del patrimonio eclesiástico, que es uno de los más alarmantes y en vías de solución, se presenta en sección aparte con las ponencias de eminentes expertos en la materia como Eusebio González García, Ernesto Lejeune Valcárcel y José M.^a Piñero Carrión, cuyo trabajo fue considerado como uno de los mejores en la Semana. Como es lógico en sección aparte están las ponencias sobre la enseñanza por Isidro Martín Martínez, Antonio Martínez Blanco y Mons. Elías Yanes, Arzobispo de Zaragoza y presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza. Hace un informe de la Semana, que aparece al final, D. Juan Sánchez y Sánchez con un estilo azoriniano, elegante y pulido poniendo de relieve algunas facetas de los ponentes y de sus aportaciones.

La edición ha corrido por cuenta del Colegio de Abogados de Murcia, que no sólo demostró ser un buen anfitrión, sino que al calor de la buena acogida supo añadir exquisita organización y cordial generosidad, siendo uno de los principales promotores D. Mariano López Alarcón. Colabora el Instituto San Raimundo de Peñafort, cuyo Director, D. Lamberto de Echeverría, hace la presentación dejando constancia del interés de esta obra, donde se tratan temas importantes y de actualidad con rigor científico y respetuosa libertad.— F. CAMPO.

Filosofía

DAUJAT, J., *Maritain*. Un maître pour notre temps. Téqui, Paris 1978, 18 x 11, 238 p.

El autor ha consagrado su libro a hacer conocer el pensamiento de su maestro, Maritain. Después de una pequeña biografía, dedica sendos capítulos a Maritain y Santo Tomás, la misión de Maritain, su epistemología, Maritain y los filósofos, su filosofía de la naturaleza, su metafísica, su moral, Maritain y el arte y la poesía, su pensamiento social y político, Maritain y la civilización, el teólogo Maritain y, finalmente, su espiritualidad.

Su experiencia del escenticismo filosófico, de fenomenismos y positivismos le hizo comprender el vacío de las filosofías contemporáneas hasta que, al través de Péguy, Bergson y Léon Bloy, llegó a la conversión al catolicismo junto con su esposa rusa, poniéndose finalmente en contacto con Santo Tomás. A él dedicará todo su pensamiento, siendo la filosofía de Maritain la filosofía de Santo Tomás, ya que nos dirá: «Il y a une philosophie thomiste, il n'y a une philosophie néothomiste».

No muchas páginas dedica el autor a cada uno de los títulos que hemos referido, pero con la claridad que caracteriza a los franceses, en unas cuantas pinceladas nos retrata perfectamente la mentalidad de este filósofo a quien numerosas personalidades del mundo cultural más dispar veneraron, aunque ajenos al pensamiento tomista y a la fe católica.— F. CASADO

JUNG, N., *Les chrétiens face au communisme marxiste*. Téqui. Paris 1978, 18 x 11, 57 p.

Nicolás Jung ha viajado en solitario y en grupo por Rusia y demás países socialistas, por lo que ha podido dejarnos un testimonio directo y vivido acerca de la realidad de la vida humana en las sociedades comunistas. El resultado ha quedado plasmado en este folletito en estos términos: la libertad de prensa, la libertad de conciencia, la libertad de desplazarse a otros países es algo hoy por hoy fuera de los derechos humanos. El ateísmo, una concepción del hombre colectivizado, la dictadura del proletariado, la lucha de clases, el poder del partido sin alternativa... ahí están. Señala también el autor la incompatibilidad del marxismo con la fe cristiana, que justifica la postura de los Papas frente a la ideología comunista. Se indican también los peligros de un diálogo con los comunistas, no pudiendo ser considerado el comunismo como una opción pluralista para el cristiano, ya que en el comunismo se excluye totalmente a Dios en la construcción de la ciudad de este mundo.— F. CASADO.

URDANOZ, T., *Historia de la Filosofía*. VI. Siglo XX. De Bergson al final del existencialismo. BAC, Madrid 1978, 19 x 12,5, 773 p.

El P. Teófilo Urdanoz sigue prestando el gran servicio a la historia del pensamiento que comenzó el P. Fraile. La obra sigue presentando las mismas características de los volúmenes anteriores, es más, diríamos que, en cuanto cabe, las mejora. Nos ofrece la visión filosófica de los pensadores del siglo XX a partir de Bergson, para terminar con los filósofos del existencialismo. La exposición es densa en su análisis sintético, que requiere, naturalmente, atención, y, para estudiantes y aficionados a la filosofía, también una explicación magistral. Es por lo que creemos que la obra es muy útil para profesores y estudiantes de filosofía. Por supuesto no debe faltar en ninguna biblioteca de los centros de filosofía.— F. CASADO.

RUSSELL, B., COPLESTON, F. C., *Debate sobre la existencia de Dios*. Cuadernos Teorema 30. Revista «Teorema». Valencia 1978, 19 x 14, 50 p.

Este pequeño folleto de 50 páginas es un bello debate entre Copleston y B. Russell; su objetivo es la existencia de Dios a base del argumento de la contingencia y de las experiencias religiosas y del deber. Naturalmente, el resultado final podía preverse: ¿pueden entenderse quienes hablan con lenguajes diversos? Cuando por una parte, por ej., la verdad haya de coincidir sólo con lo verificable a base de experiencia, ya no hay nada que hacer en la discusión sobre el argumento aquí propuesto. Por eso en la conclusión cada uno se quedará anclado en su punto de vista. ¿Extraño esto? Pues no. El hecho de que para la razón pura la existencia de un Dios personal, a base de la contingencia, y a fortiori a base de la experiencia religiosa o moral, fuera de la filosofía cristiana haya sido algo muy problemático (en los casos de Platón y Aristóteles la trascendencia de Dios queda bien coja), explica que los razonamientos puros y en demostración directa no sean capaces de apearse de su postura a quien no argumenta desde una situación influenciada de alguna manera por la revelación. De todos modos la lectura de estas páginas pone de relieve lo profundo de un tema que merece toda la atención del filósofo de todos los tiempos.— F. CASADO.

BOCHENSKI, J. M., *¿Qué es autoridad?* Herder, Barcelona 1979, 22 x 14, 156 p.

En estos momentos en que la nostalgia de la libertad pone en discusión todo lo que se relaciona con la autoridad, resulta oportuno un estudio que se enfoca, no en un sentido de polémica partiendo de una apología de la autoridad en el campo de la ética, sino a base de un análisis filosófico del concepto objetivo de autoridad, fundamentado en una exposición intuitiva que va llevando poco a poco a nuevas definiciones de la autoridad que se descubren existencialmente en no

sotros mismos. De esta manera, aun los no habituados al pensamiento filosófico se darán cuenta, a través de problemas y de vivencias existenciales, de la necesidad de reconocer una autoridad que, en virtud de derechos mal interpretados de la persona, frecuentemente se rechaza, con los resultados de tantas formas de anarquismo como estamos experimentando en la actualidad. El autor es especialista en la materia, y ha sabido exponerla con precisión lógica por una parte, pero también con lenguaje comprensible para todos, por los ejemplos tomados de la vida con los que va ilustrando cada una de las proposiciones enunciadas. Sin duda la obra interesa a todos los que se interesan por el concepto de autoridad, y sin duda también este interés es un común denominador en la vida de todos los hombres.— F. CASADO.

TERRICABRAS, J.-M., *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation*. Alber, München 1978, 21 x 14, 744 p.

La influencia decisiva de Wittgenstein sobre el pensamiento actual hace que su pensamiento necesite consideración especial constantemente. Este escrito trata de ir al problema con toda profundidad y minuciosidad, primero desde el *Tractatus* y luego con las *Investigaciones Filosóficas*. Después de considerar la aportación de Frege y la introducción de B. Russell se pasa a examinar el *Tractatus* detenidamente con toda clase de detalles y bajo la aportación de todos los estudios conocidos de los múltiples autores que han referido su filosofía de un modo u otro a Wittgenstein o su influencia. Se consideran temas claves como la «Blid», y la gramática lógica, las fronteras del mundo, y se pasa a las investigaciones filosóficas en el contexto general de la obra de W. La relación entre lenguaje y práctica se estudia detenidamente para finalmente llegar a la consideración de la Teología como Gramática. El asesoramiento recibido, la ayuda económica y su propio esfuerzo han permitido al autor hacer un estudio decisivo por su amplitud y documentación. Profesor de Filosofía y Teología en el Seminario de Gerona, el autor inscribe por méritos propios su nombre en la tradición de la filosofía analítica de la Universidad de Barcelona junto a Victoria Camps, R. Prat, y otros.— D. NATAL.

KOSCHWITZ, H., (Hg), *Massenkommunikation in der URSS*. Sowetische Beiträge zur empirischen Soziologie der Journalistik. Alber-Broschur. München 1979, 22 x 14, 179 p.

La obra que presentamos trata de informar sobre la situación de los medios de comunicación de masas y su influencia en la URSS. Se da una visión sobre la investigación de los medios de comunicación después de 1956, y una sociología del periodismo. Se analizan las funciones de los medios de comunicación de masas y su relación con la vida cultural, y en particular su presencia en las grandes ciudades y en las zonas menos pobladas, el público de la televisión y sus características, así como la relación de los lectores con los medios de comunicación. Finalmente se ofrecen las líneas fundamentales de desarrollo y los datos claves de la política de la comunicación en la URSS. Después de las modificaciones del marxismo frío y las teorías leninistas de la prensa como servicio del Estado se impone una reconsideración de la situación.— D. NATAL.

SCHULTZ, H.-J., (Hgs), *Brüderlichkeit. Die vergessene Parole*. Gütersloher, Stuttgart 1976, 19 x 12, 192 p.

La necesidad de sustituir una cultura patriarcal por otra fraternal está presente en todos los ambientes, trabajos y aspiraciones de nuestra época. Así se han dado cita aquí un grupo de personas con el fin de reconsiderar el tema de la fraternidad desde varios puntos de vista. Abre la serie una entrevista con H. Böll bien conocido por su obra literaria y especialmente capacitado para describir la situación fundamental en la vida real como ha quedado dicho en *Opiniones de un pa-*

yasos y otros escritos semejantes. H. Böll nos hace pensar en la diferencia entre señorío y fraternidad y en los diversos niveles en que esto tiene vigencia. A partir de aquí se estudian diversos aspectos todos ellos importantes: Educación, política, sociología, religión, etc., etc. Los autores son asimismo verdaderamente selectos: F. Heer, W. Dirks, Paulo Freire, H. Kühner, A. Schaff, M. Sperber, por no citar más que algunos. Creemos que este escrito puede despertar cada vez con más fuerza el sentido de una cultura de fraternidad para modificar las relaciones actuales que acusan una prevalencia insistente de fuerza que puede traer a largo plazo nefastas consecuencias.— D. NATAL.

WENZLER, L., *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*. Alber, München 1978, 20 x 12, 463 p.

Se trata de un amplio estudio sobre el problema del mal y la libertad en uno de los pensadores más importantes del siglo XIX ruso. La confrontación de la vida humana y su realización lleva a la necesidad ineludible de abordar el problema del fracaso de una forma realista que no puede obviar la contradicción humana. El idealismo de la libertad viene enfrentado con la dureza de la vida que sin embargo no puede abandonarse a la desesperación y el sinsentido. Puede decirse que aquí se explora una tradición decisiva del pensamiento y de la vida de la santa Rusia que se ha caracterizado como bien demuestra su literatura por describir el dolor y el mal que destruye las vidas humanas. Solov'ev es un pensador fiel a la tierra, pero fiel también a la tradición revolucionaria en cuanto superadora de la imposibilidad primera de la transformación del hombre, del crimen y su mundo. Por eso la Historia encuentra en él una salida de salvación que es preciso no olvidar incluso en los momentos más difíciles de la vida humana en su más cruda conflictividad, pues precisamente desde ese fondo hay que buscar la salvación. Una obra bien hecha, completa, científicamente desarrollada y con todos los méritos propios de un trabajo serio.— D. NATAL.

ENGELHARDT, D. von, *Historisches Bewusstsein in der Naturwissenschaft. Von der Aufklärung bis zum Positivismus*. Alber, München 1979, 23 x 14, 262 p.

La historia, al decir de Henry-Lévi, se ha constituido en el sustituto todopoderoso de la antigua providencia. Pero ¿cómo se ha llegado a esta manera de ver la realidad? La obra que presentamos estudia el tema de la conciencia histórica desde las ciencias Naturales en los siglos XVIII y XIX. En primer lugar se presenta el discurrir de las ciencias hasta el siglo XVIII tanto en la antigüedad como en el renacimiento, y el surgir de las ciencias empíricas y la historialización de la Naturaleza. Se continúa con el sentido de las ciencias en la época romántica y la conversión de la ciencia natural en un sistema de la Historia del mundo con perspectivas de futuro progresivo. Finalmente se analiza el positivismo y su glorificación del presente como edad de oro que asegura plenamente el sentido de la Historia. La crisis del sentido de la Historia en nuestros días como surgido de la Naturaleza justifica la renovación de los estudios en torno a la época primera de la ciencia con el fin de corregir malentendidos que duran ya siglos y que es necesario revisar críticamente. Esto lo ha conseguido plenamente el autor de la presente obra.— D. NATAL.

BALIBAR, E., G. BUENO, *Teoría y Praxis*. XII Congreso de filósofos jóvenes. F. Torres ed., Valencia 1977, 18 x 11, 224 p.

Se recogen en este volumen parte de las intervenciones del XII Congreso de filósofos jóvenes celebrado en Oviedo en 1975. Se descubre aquí la profunda preocupación de acercamiento entre filosofía y realidad, entre teoría y praxis social, cultura y poder. F. Ariel del Val, presidente del congreso, abre la serie con una ponencia sobre praxis y autonomía de clase en la que aboga por los consejos obreros como forma más propia de la práctica marxista concreta superadora de divi-

siones escolásticas entre lo político y los otros aspectos sociales. G. Bueno vuelve sobre el tema del sentido de la práctica filosófica en la misma línea suya: que la filosofía no puede abolirse ni confundirse en la ciencia, es una necesidad real, y la distinción entre teoría y praxis es artificial. E. Balibar expone el tema de la contradicción en las claves del marxismo, y en la situación actual. J. M.^a Laso prosigue con el tema de Gramsci y la vinculación entre estructura y superestructura. Finalmente C. Berger analiza el comunismo como praxis del movimiento real transformador de la sociedad en ruptura con la sociedad asalariada, que ha impuesto la servidumbre universal. El lector sabrá apreciar el frescor de estas aportaciones y sólo queremos animar al editor a seguir dando a conocer los Congresos estimulantes de filósofos jóvenes.— D. NATAL.

RICHTER, H. E., *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1979, 20 x 13, 340 p.

Desde el principio queremos dejar bien claro que la obra que presentamos es un escrito fuera de serie, de un valor extraordinario y que hará fuerte impacto en el pensamiento de nuestro tiempo. En Alemania ha tenido dos tiradas de 20.000 ejemplares cada una en los meses sucesivos de febrero y marzo y es de esperar que sea rápidamente traducido a otros idiomas. Nuestra época que se ha imaginado y casi convencido de la realidad del hombre como todopoderoso comienza a pensar en la seguridad de semejante ilusión. Según Richter efectivamente el tema del poder y la desposesión es la dialéctica fundamental de nuestra época, heredada del pasado, pero que ha entrado en un momento álgido totalmente especial. Desde esta perspectiva se analiza la divinización del hombre después de la Edad Media, el egocentrismo de Leibniz y Nietzsche, las utopías de salvación de Marx, Freud y Marcuse, la cura de la ilusión del gran poder en el Behaviorismo, la lógica de la afirmación romántica. Al no querer sufrir la debilidad que le pertenece, la humanidad organiza una caza de brujas y desestabilizadores y genera extremistas, parásitos y superhombres del riesgo. Organiza la histeria del party, el culto a la sexualidad y busca el camino de la salvación en la técnica y la ciencia, hasta que llega la mezcla del estoicismo y el heroísmo en el colmo del absurdo. Es necesario emprender el camino de la autocrítica, liberar el amor y la vida del encantamiento todopoderoso y del complejo entre el poder total y la desposesión total, dando lugar a la simpatía y la solidaridad como línea fundamental de la vida humana más allá del poder de la acción y la acción del poder.— D. NATAL.

RICOEUR, P., *La semántica de l'action*. CNRS, Paris 1977, 24 x 16, 292 p.

Se trata de la publicación de un seminario realizada bajo el nombre que el título de la obra indica, y en el que han intervenido diversos profesores. Ricoeur elabora la parte correspondiente al discurso de la acción, y toma por una parte elementos de sus primeras investigaciones sobre la corporalidad y de otra recoge elementos de la filosofía del lenguaje ordinario, particularmente de Austin, para llegar a la problemática de la relación del motivo y la causa, la conexión de la fenomenología y el análisis lingüístico, y en definitiva a la pregunta por lo específico de la realidad humana, ¿se trata de los meros hechos?, ¿se trata sobre todo del sentido? Bien conocidas son las aportaciones de P. Winch propuestas desde la sociología. Profesores de la Universidad de Atenas, Lovaina y París estudian el tema de la acción y el lenguaje en diversas direcciones teniendo en cuenta a otros como Anscombe, A. I. Goldman, Hegel y Aristóteles, Apel, etc. El resultado es sin duda clarificador y del mayor interés para replantear los problemas de la vida humana y el trabajo, la actividad humana y la realización del hombre, tan conflictivos y tan actuales, dada la crisis cultural que se presenta y se supone irá en incremento.— D. NATAL.

SCHIWY, G., *Kulturrevolution und «Neue Philosophen»*. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1978, 20 x 12, 138 p.

Se trata de una importante orientación acerca de la Nueva Filosofía, quizá el primer tratado sistemático de esta nueva corriente de vida y pensamiento. De entrada se analiza la situación en Francia y Alemania en el contexto de la entente USA—URSS, para tratar el problema de la identidad de la Nueva Filosofía y su situación en el trauma de mayo de 68. Después se auscultan las fuentes de los jóvenes filósofos particularmente a través de las teorías del lenguaje en Barthes, la microfísica del poder en Foucault y los «otros» como lugar propio del inconsciente en Lacan. Por fin se entra a Glusksmann como primer pensador importante en relación a los maestros pensadores, la disidencia y el terrorismo. Con Henry-Lévy el fenómeno se populariza y se define como una arqueología del presente, el Estado y el poder, la barbarie con rostro humano, y la necesidad de una nueva ética. M. Clavel, muerto el pasado abril, representa un poco a todos los demás, y desde Foucault nos da un nuevo rostro creyente del presente, que rechaza la «mixture freudo-marxismo-husserlo-sartroheideggeriano-lógico-structuralista» (p. 57). Ch. Jambet aparece con sus ángeles metafísicos junto con G. Lardreau, y así van desfilando M. Guerin y G. Susong, J. P. Dollé y Ph. Nemo, para hacerlo finalmente J. M. Benoist con el cadáver de Marx a cuestas y la Europa aquejada de gripes. Finalmente el autor hace una valoración crítica de la nueva vulgata filosófica, sus Gurus, y la vuelta de los dioses, así como también establece algunos paralelos con O. Splenger, Adorno, E. Jünger, G. Grass y sus tambores de hojalata, y los que él llama gnósticos de Princeton. Creemos que el autor ha entrado perfectamente en el tema y de ahora en adelante quienes deseen saber algo serio de la Nueva Filosofía habrán de tener presente esta publicación.— D. NATAL.

ALBIAC, G., *El debate sobre la dictadura del proletariado en el P.C.F.* Anexo: El debate en España. De la Torre, Madrid 1976, 18 x 12, 238 p.

El profesor Albiac ofrece aquí los materiales de la discusión sobre la Dictadura del proletariado en el Partido Comunista Francés. Es bien sabido que el abandono de la teoría leninista por algunos partidos comunistas ha creado malestar en algunos militantes. El profesor Albiac que se ha definido como leninista lucha en la introducción por su tesis que podemos resumir así: «Nos explicaremos en síntesis: ejercer una dictadura de clase (de la burguesía o del proletariado), significa ni más ni menos, que el ejercer el control de los aparatos del Estado para reproducir la formación social correspondiente con el nivel de dominaciones y hegemonías que es propio de las relaciones de producción» (p. 32). Cualquiera que sea la postura del lector aquí se encuentran los materiales necesarios para la discusión clarificadora. Además de los teóricos y militantes franceses como Marchais, Balibar, etc., el autor introduce un texto clave de Lenin, y las declaraciones de los diversos grupos marxistas del Estado español, lo que convierte a la obra en digna de una estima especial para los lectores de lengua castellana y en general de todo el Estado.— D. NATAL.

CUELLAR BASSOLS, L.-ROVIRA MARTÍNEZ, J. M., *Introducción a la Filosofía*. Casals, Barcelona 1977, 24,5 x 17, 558 p.

Elaborar una introducción a la filosofía para estudiantes de bachillerato es una labor complicada, puesto que supone situarse en el umbral del pensamiento filosófico, para poder comprender las dificultades con que el pensamiento precrítico se enfrenta a los planteamientos radicales. Se trata de ponerse a la altura de quien está por vez primera ante un mundo nuevo, pero superando esos libros de texto catequísticos que apenas si conseguían plantear un problema serio, alejados del hombre, en la pacífica posesión de un territorio inexistente, con miedo a la crítica, en virtud de no sé qué moralismos exacerbados.

Quien escriba una introducción a la filosofía debe ser un filósofo y un pedagogo. Estas son las condiciones que me parecen hallarse en los autores de este libro. En él se reúnen los plan-

teamientos, las discusiones, la antología de textos, de una manera armónica. El equilibrio entre profundidad y extensión que una obra de estas características requiere han sido conseguidos con notable acierto. Otro de los valores es la ostensible preocupación antropológica —indispensable en toda filosofía que pretenda ser moderna— que atraviesa el estudio de los distintos problemas, campos y autores. Y esto es tanto más importante cuanto que —como no se recatan de confesar en la introducción— los autores se sitúan en una perspectiva cristiana. Con ello queda patentizado que el pensamiento comprometido y sincero no está reñido con la dimensión presentada por el cristianismo. Más aún, es precisamente su condición de cristiano la que impulsa al filósofo a profundizar hasta el final, superadas ya las concepciones cuantitativas de la transcendencia y el *deus ex machina*. Con ello también afirma que nadie, en virtud de su concepción cristiana, puede vedar a los jóvenes en formación el acceso a los más diversos tipos de pensamiento, sean del signo que sean. Esto se refleja en el estudio profundo que los autores presentan de cada pensador, haciéndole auténtica justicia, sin negar que vaya en ello implicada su versión, por la misma naturaleza del análisis filosófico. Nadie ignora que exponer filosofía o hacer historia de la filosofía con altura es también hacer la propia filosofía.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

CABA, P., *La izquierda y la derecha en el hombre y en la cultura*. Marova, Madrid 1978, 21 x 13,5, 287 p.

Este libro, que, por la primera parte de su título, nos tienta a pensar sin más en el mundo político actual, es precisamente con la segunda parte de ese título con la que nos impone un esfuerzo de análisis que nos proyecta hasta el campo de la física, los fenómenos inanimados, la anatomía y el lenguaje.

Partiendo de los conceptos de simetría y paridad, que parecen haber sido desbancados por la física y el arte modernos, el autor se pregunta por el sentido profundo de la dualidad que el hombre ve en sí mismo y en todas las cosas. Se trata de una dualidad que se mantiene aun admitiendo la diacronicidad de lo múltiple. Dualidad que responde a la intencionalidad del hombre y que éste encuentra en su constitución física, sexual, en su alteridad y en su posibilidad ética. Así se explica la existencia de una derecha e izquierda culturales y políticas, que no se entienden la una sin la otra.

Libro éste prolijo, a pesar de la cantidad de temas que implica. Interesante para quien desee superar una visión demasiado superficial de «la izquierda y la derecha».— A. RODRÍGUEZ MERINO.

QUINTANILLA, M. A., *Ideología y ciencia*. Fernando Torres, Valencia 1976, 17,5 x 10,5, 155 p.

Simplificadamente se habla de tres corrientes dentro del nuevo pensamiento filosófico español: filosofía analítica, filosofía marxista o dialéctica y filosofía nihilista; los trabajos acerca de la filosofía de la ciencia se han inscrito tradicionalmente en la primera parcela. Pues bien, el profesor M. A. Quintanilla intenta apuntar hacia una teoría de la ciencia compatible con los presupuestos del materialismo filosófico enlazando así las dos primeras tendencias. El presente libro es la recopilación de tres artículos en tal sentido.

El primero de ellos estudia el concepto de ideología: después de precisar sus diversas significaciones analiza y critica a Schaff, Althusser y Manheim para terminar con una interpretación de la teoría marxiana de la ideología y algunas conclusiones sobre la deformación ideológica de las formas del pensamiento. El segundo trabajo está dedicado a la teoría de la ciencia: se interesa en dos problemas fundamentales como son la demarcación de la ciencia y el desarrollo del conocimiento científico; respecto al primero, después de rechazar tanto el principio de falsabilidad (Popper) como la teoría del corte epistemológico (Althusser), se centra en los estudios del profesor G. Bueno sobre la «teoría del cierre categorial», intento que al autor le parece el más afortu-

nado con vistas a lograr un enfoque materialista en teoría de la ciencia. En cuanto al problema del desarrollo del conocimiento científico se preocupa por los problemas de cambio de teorías (Popper), cambio de paradigmas (Kuhn), así como del nacimiento de la ciencia (fijándose especialmente en Foucault); termina aplicando otra vez la «teoría del cierre categorial» que permite a su juicio integrar los tres fenómenos anteriores. Finaliza la obra con un estudio de la relación entre teoría de la ideología y filosofía de la ciencia, después de rechazar la pretendida neutralidad del conocimiento científico y hablar de la relación entre ciencia y técnica concluye con unas reflexiones sobre el marxismo como programa político para el desarrollo de la ciencia.— F. JOVEN.

HEIDEGGER, M., *Pensiero e Poesia*. Armando edit., Roma 1977, 22 x 13,5, 82 p.

En cualquier cosa, menos en la poesía, se podría pensar tratándose del filósofo existencialista Heidegger. Sin embargo quien haya gustado su breve discursito de sobremesa en la primera misa de su sobrino, habría experimentado precisamente esta faceta de su alma que se revela en esta prosa llena de poesía del *Aus der Erfahrung des Denkens*, en el que el «pensar» significa aquella claridad, aquella revelación, aquella luz que se deja entrever al través de los seres y en la cual éstos están como inmersos. Es la luz que es el *ser* que se desvela solamente cuando es sorprendido en la profundidad sin fondo, en el abismo. Y es precisamente el estado de ánimo trepidante de esperanza, frente a ese misterio del «ser», lo que hace que Heidegger se coloque en una dimensión de luminosidad indirecta, no de formulaciones lógicas, sino de recogimiento, de acción de gracias y de esperanza: «Ma il poetare pensante è in verità la topologia dell'essere. Essa gli indica il villaggio ove dimora la su essenza».— F. CASADO.

Espiritualidad

ARRUPE, P., *Hambre de pan y de Evangelio*. Sal Terrae, Santander 1978, 21 x 12, 232 p.

El discutido P. Arrupe, con la experiencia de quien ha tenido que recorrer los cinco continentes, teniendo que responsabilizarse de la dirección de toda una Orden religiosa en momentos de crisis para toda la Iglesia, nos habla en este librito de lo que su enorme sensibilidad ha detectado en relación con las necesidades de este mundo tan atormentado. La mayor parte de ellas son tocadas aquí, pero destacan las dos grandes hambres existentes en el mundo de hoy: el hambre de justicia social y la necesidad de escuchar la Buena Noticia, la Palabra de salvación que sea capaz de orientar la solidaridad y el amor entre los hombres. Este libro recoge intervenciones del P. Arrupe en relación con los temas más diversos, en distintas circunstancias y en las más distantes partes del mundo. Son palabras a veces de denuncia pero siempre de aliento para un reencuentro con la fe en favor de la justicia.— F. CASADO.

COMBLIN, J., *La oración de Jesús*. Col. El pozo de Siquem. «Sal Terrae», Santander 1977, 20,5 x 13,5, 91 p.

Acabamos de leer con verdadero placer y casi de un tirón este librito. Como podría parecer, no es este libro una exposición de la oración como algo presente habitualmente en la vida de Cristo, ni tampoco se trata de la oración en concreto del *Padrenuestro* por él enseñada a sus discípulos. Se trata, diríamos, de una exposición de una oración concreta de Jesús en momentos o situaciones límites de su vida (oración de Getsemaní y el «Dios mío, por qué me has abandonado»), la oración de admiración y bendición del Padre que descubre sus secretos a los pobres y sencillos, y finalmente la oración por el universo. Las dos primeras son el modelo de oración como oración de vigilia y oración de abandono, indispensables para que el cristiano pueda

enfrentarse con situaciones existenciales que pudieran comprometer un seguimiento de Cristo marcado por la cruz inevitable en ciertos momentos de su vida; las otras dos nos recuerdan la postura de sencillez y de confianza como disposiciones para el encuentro con el Padre por una parte, y nuestra propia limitación que necesita la asistencia constante del Espíritu, que confirme las esperanzas de los discípulos que han de ampliar la obra iniciada por Jesús.— F. CASADO.

LAURENTIN, R., *Vida de Bernardette*. El Libro del centenario. Herder, Barcelona 1979, 18 x 11, 260 p.

Como contribución a las muchas celebraciones que, con motivo del primer centenario de la muerte de Bernardita Soubirous, se han venido celebrando en 1979, René Laurentin mandó a la imprenta este crítico libro, que es un resumen de todo lo que se ha escrito acerca de la Vidente de Lourdes. Partiendo de la realidad más cruda, con todas las lacras humanas, materiales y morales, que no silencia ni disimula, va subiendo por la escala de la perfección y de la santidad, siguiendo, paso a paso, el camino que la heroica niña y la valiente joven marcó a lo largo de toda su vida. Es un ejemplo de biografías y una lección de santidad que llega hasta el profundo de las almas que, en nuestro tiempo, buscan sinceridad, autenticidad, valentía y personalidad, en medio de tanta insidia como acecha a la juventud. Avala R. Laurentin todos sus asertos en fuentes bien conocidas, bien documentadas, libres de toda sospecha de parcialidad. De Massabielle al convento hay una larga historia que se refleja, palpitante, en las páginas de este libro, juntando la tierra, con sus miserias materiales, y el cielo, con la plenitud de eterna bienandanza.— M. PRIETO VEGA.

ESQUERDA BIFET, J., *Espiritualidad misionera*. BAC minor, Madrid 1979, 18 x 11, 350 p.

El ilustre profesor Esquerda Bifet nos ofrece un jugoso comentario a la exhortación apostólica de Pablo VI «*Evangelii nuntiandi*», publicada en 1975. Al mismo tiempo viene a regalarnos con un texto de misionología, que podría ser el manual de todos los que sienten la llamada del Espíritu en favor de las almas necesitadas. Y puede servir para los que se preparan para volar a tierras de infieles y para los que permanecen entre cristianos y creyentes. Porque hasta todos debe llegar la acción misionera. Sirve también, y mucho, para incrementar la espiritualidad de todos los que ejercitan, de cualquier modo, el apostolado, para todos los que sienten correr la savia soteriológica por el interior de sus almas, para lograr una perfección mayor y para corresponder más exactamente a las exigencias del Espíritu. La oración, la contemplación, la santidad en todas sus manifestaciones, recibirán, con la lectura de este libro, en bellísima edición de la BAC minor, un estímulo excepcional y una ayuda comprometedora, que los llevará hasta las cimas de la perfección.— M. PRIETO VEGA.

CANALS, P.J.-MARTÍNEZ, A., *San Juan Bosco*. Obras fundamentales. BAC, Madrid 1978, 20 x 12, 832 p.

Don Bosco sigue ejerciendo influencia apasionante en el campo educacional —recuérdese su método preventivo, la Sociedad de la alegría o los oratorios festivos— así como en la literatura formativa. El resonante éxito logrado en la educación de la juventud ha desplazado a segundo plano las dotes extraordinarias del escritor, que se propuso siempre, y ante todo, contribuir con sus escritos a la instrucción y formación más completa de los jóvenes necesitados. Las biografías, las memorias del Oratorio, la incontable producción pedagógica de Don Bosco, así como la redacción de los documentos fundacionales de la Sociedad Salesiana y de las Hijas de María Auxiliadora, son una muestra extraordinaria del valor literario que resalta en los escritos del Apóstol de la juventud. Las notas de realismo y de gracejo añaden un matiz inconfundible que ameniza y

distingue perfectamente la producción literaria —135 obras— de san Juan Bosco. La presente edición de la BAC, en línea constante de divulgación de lo mejor, ayudará a conocer más y mejor la faceta literaria del Fundador de los Salesianos.— M. PRIETO VEGA.

GREELEY, A., *Maria. Ueber die weibliche Dimension Gottes*. Styria, Graz 1979, 20 x 13, 255 p.

Tenemos ante nosotros la versión alemana de un nuevo tratamiento de la mariología. Se trata de un redescubrimiento del sentido mariano a través de una reconsideración de lo femenino en la divinidad frente a la concepción generalmente masculina que sin pensarlo se ha impuesto en la descripción de Dios. Así para Greely María nos descubre la dimensión femenina de Dios. La obra se introduce con un capítulo sobre el redescubrimiento de María, para tratar seguidamente el problema del lenguaje, los símbolos y la experiencia religiosa en general. Se continúa con el análisis de los dos aspectos, masculino y femenino de lo divino, para entrar a la maternidad, la virginidad, la esponsabilidad y la piedad como experiencias profundamente marianas y humanas. La obra termina con una exploración de la Luz, la Sensibilidad y la Esperanza donde se contempla a María como ejemplar de la nueva mujer y la nueva humanidad. Estamos ante una obra llena de sugerencias, ante un nuevo modo de tratar la figura de la Virgen arrancando desde los más profundos designios de la vida humana y divina.— D. NATAL.

Historia

CARAMAN, Ph., *Ein verlorene Paradies. Der Jesuitenstaat in Paraguay*. Kösel-Verlag, München 1979, 21 x 12, 329 p.

El libro que presentamos no es más que la traducción alemana, realizada por Irmgard Wild, del libro, originalmente escrito en inglés por el autor, bajo el título :«The Lost Paradies». Philip Caraman, que cultiva con éxito el campo de la divulgación en Inglaterra de temas relativos a la historia de la Iglesia en el período posterior a Trento —él es autor, entre otras cosas de «The other Face» (1976), que trata de la situación de los católicos ingleses durante el largo período de persecución en el reinado de Isabel I (1558-1603)— ha ofrecido en este libro, en un relato ameno y bien hilado, la historia de las misiones jesuíticas en el Paraguay, un tema que llama la atención en nuestro tiempo por su originalidad y por numerosas afinidades con problemas sociales de nuestro tiempo. La narración comienza ambientando el tema con el relato de los primeros viajes explorados por los ríos Paraná, Paraguay y Pilcomayo y la fundación de Asunción y de Buenos Aires en el siglo XVI (cap. I, pp. 9-28) y termina con la historia de la supresión de estas misiones y de toda la Compañía de Jesús en el tercer cuarto del siglo XVIII (cap. XV, pp. 276-289). Las conclusiones de toda la exposición están expuestas en el último capítulo (cap. XVI, pp. 290-298).

Colocadas las notas de los 16 capítulos al final del texto, según costumbre frecuente en libros de lengua inglesa (pp. 301-310), sigue inmediatamente un cuadro cronológico sinóptico (pp. 311-313), un vocabulario de palabras españolas y guaraníes explicadas a los lectores sajones, así como también otro de términos técnicos en la administración interna de la Compañía de Jesús, y una lista de tribus más citadas en este estudio y de «reducciones» o estaciones misionales de la provincia de Paraguay de la misma Compañía de Jesús (pp. 314-318). Concluyen el cuerpo del volumen el índice de nombres y la bibliografía (pp. 319-330).

Fuera del texto y a lo largo del libro se han colocado ocho láminas (16 páginas) en huecografado con ilustraciones fotográficas, y al final se han añadido cinco mapas de la región, todo ello de extrema utilidad para una lectura provechosa del libro.

Se trata, en suma, de un libro no para estudiosos de historia de las misiones, pero sí de culta divulgación, bien fundado en los mejores estudios monográficos relacionados con el amplio tema. Pequeños lunares que se encuentran durante la lectura, como por ejemplo: la mención como de 1573 de una bula de Paulo III (+ 1549) en la p. 23, la palabra *mita* por *mira* en la p. 26, etc.,

no obligan a cambiar el juicio favorable de conjunto. Algún recensor de la edición inglesa de este libro ha puesto de relieve cierta parcialidad favorable a los jesuitas a daño de los misioneros franciscanos (cfr. *Archivium Historicum Societatis Jesu* 45 [1976] 204-205), pero no siempre resulta fácil revestirse de absoluta imparcialidad cuando se escribe de cosas «de casa».— C. ALONSO.

PEDRO AGUSTÍN GIRÓN, Marqués de las Amarillas, *Recuerdos (1778-1837)*. vols. I-II. Introducción de Federico Suárez; edición y notas de Ana María Berazaluze. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1978-79, 21 x 14, 340 y 313 p.

Estos dos volúmenes ofrecen al público español, en edición íntegra por primera vez, dos terceras partes de los *Recuerdos* de su vida que dejó escritos el ilustre militar y político español D. Pedro Agustín Girón (1778-1842), IV Marqués de las Amarillas y I Duque de Ahumada, padre del que sería en 1884 fundador y primer director de la Guardia Civil. D. Francisco Javier Girón y Ezpeleta (1803-72), II Duque de Ahumada.

El texto de las memorias que ofrecen estos volúmenes está transcrito del original, conservado en el archivo de familia de los Duques de Ahumada, por Ana María Berazaluze, la cual ha ilustrado algunos conceptos con notas históricas y ha ofrecido en las pp. 57-58 los criterios seguidos en la edición. A la lectura de los *Recuerdos* predispone al lector una docta Introducción de Federico Suárez —un especialista en el reinado de Fernando VII— la cual ocupa las primeras 50 páginas del primer volumen.

Por lo que se refiere al contenido de los dos volúmenes ahora presentados, el vol. I ocupa el arco de tiempo que va desde 1778 hasta 1809, es decir, desde el nacimiento de Pedro Agustín hasta la batalla de Almonacid. El vol. II continúa la narración de su vida desde la paz con Francia en 1814 hasta el año 1926, en que, temporalmente alejado de la vida pública, se dedicaba a cosas familiares. De lo dicho resulta claro que existe una laguna de casi cinco años (1809-14) en estas memorias. Federico Suárez explica las varias hipótesis que pueden formularse acerca de esta laguna en los *Recuerdos*.

A su tiempo seguirá el vol. III, que debería ocupar el resto de la biografía de Pedro Agustín Girón desde 1826 hasta 1837, año en que termina el texto de estos *Recuerdos*, tal como hoy se conservan. Pero de los dos volúmenes ya publicados resulta claro que es muy favorable el juicio que se puede emitir acerca de la utilidad de este texto autobiográfico, que además de ser verdaderos *recuerdos* para interés de familia, son también una fuente histórica apreciable para una mejor comprensión de la historia de España durante el tormentoso reinado de Fernando VII.

Ambos volúmenes presentan al final sendos índices de nombres de personas y lugares, que facilitan la consulta del texto, por su equilibrio, buen gusto y madurez de juicio invita a una lectura provechosa y agradable.

Se felicita a la Universidad de Navarra por haber tomado la iniciativa de haber ofrecido a los estudiosos de la historia de España el uso de un texto que hasta ahora sólo dos o tres escritores habían podido consultar.— C. ALONSO.

SCHOLDER, K., *Die Kirchen und das dritte Reich*. Band I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Ullstein, Berlin 1977, 23 x 15, 889 p.

Se trata de la primera historia conjunta de las iglesias católica y protestante en su relación con el Nacional-Socialismo. Este volumen primero abarca la prehistoria: el protestantismo y el catolicismo en la república de Weimar y en el primer año de Hitler. La *primera parte* está dedicada a la vida y actuación de las iglesias en el tiempo de la república de Weimar (1919-1933): el desafío del periodo postbélico, el nacimiento de las nuevas teologías política, eclesial, etc. La *segunda parte* abarca el estudio del comportamiento de las iglesias en el primer año de gobierno del Nacional-Socialismo: capitulación del catolicismo, reforma eclesial del protestantismo, nuevo concordato, comienzo de la «Bekennende Kirche».

El A. es profesor de Historia de la Iglesia en la universidad de Tübingen. Ha dedicado más de diez años a la preparación de estos volúmenes, consiguiendo ofrecer al público nuevos aspectos políticos, teológicos, sociales y religiosos sobre la vida de las iglesias en ese tiempo. A la vez aparecen perfectamente descritas las técnicas del poder del Nacional-Socialismo, su propaganda y su trabajo de manipulación de las masas. Una historia apasionante, en donde los grandes hombres de Alemania surgen en su auténtico «ser», al margen de los encuadramientos posteriores de la historia. Esperamos con impaciencia el segundo volumen en que se narra la actuación y la vida eclesial a partir de la primavera de 1933.— A. GARRIDO SANZ.

SAJNER, J., *Juan Gregorio Mendel. Vida y obra*. Apéndice de A. Zumkeller, OSA. Trad. por C. Aliste, OSA. Religión y Cultura, Madrid 1978, 19 x 12, 137 p., fotogr. e ilustr.

Nacido en Heizendorf (1822) y muerto en Brunn (1884) Juan Gregorio Mendel está considerado como el científico que abrió a la investigación un campo hasta entonces misterioso: la Genética. Él tenía conciencia de la trascendencia de sus estudios metódicos y rigurosos, sin embargo hubieron de pasar varios años después de su muerte para que los «Ensayos sobre híbridos vegetales» dejaran de dormir en alguna estantería perdida y fueran universalmente reconocidos.

Resulta interesante su biografía: inicia estudios de bachillerato y filosofía (interrumpidos un año por enfermedad), profesa agustino en una abadía que destacaba por ser foco de cultura y progreso en toda Moravia con una comunidad dedicada al estudio y la enseñanza, es ordenado sacerdote, comienza una labor pastoral que debe abandonar por enfermedad, se convierte en profesor de bachillerato, suspende las «oposiciones», amplía estudios en Viena, vuelve a suspender las «oposiciones» a catedrático quedando ya el resto de su vida docente como profesor adjunto en el instituto de Brunn (1854 a 1869), tarea que compaginó con la labor de investigación. Elegido abad en 1868 por su prestigio como sacerdote y religioso, como científico y por su tolerancia nacionalista (Mendel de ascendencia y habla alemana nunca tuvo problemas con la comunidad checa). Prosiguió sus trabajos en áreas tan dispares como la apicultura, la meteorología, la astronomía y la mejora de cultivos y frutales. Fue miembro y presidente de diversas instituciones científicas de la región y siempre una persona dedicada a los religiosos de la abadía y a sus conciudadanos.

La obra que presentamos es amena, se lee con facilidad y sirve de introducción tanto a su vida como a sus descubrimientos, pues expone breve y sencillamente el contenido y alcance de las tres leyes. La biografía concluye con unos guiones homiléticos de Mendel recientemente descubiertos y unas páginas de fotografías e ilustraciones, así como una lista de las publicaciones que realizó.— F. JOVEN.

Psicología - Pedagogía

SCHRAML, W. J., *Psicología profunda para educadores*. Herder, Barcelona 1977, 3ª ed., 22 x 15, 287 p.

Según el conocido principio de que los libros buenos se reeditan estamos ante la tercera edición de esta interesante obra sobre la psicología profunda. Se comienza con una descripción de la evolución histórica de la psicología profunda hasta llegar a autores como Binswanger o E. H. Erikson. Luego se analizan los métodos de la psicología profunda y su resultado psicológico. Se tratan las diversas etapas de la infancia y la juventud y la caracteriología profunda. A continuación se pasa al análisis de los trastornos psíquicos, su tratamiento y consecuencias para la edad adulta. Una consideración especial merecen los problemas de la sublimación y el problema de la agresión tan típico de nuestra sociedad actual. Finalmente se analizan los diversos tipos de educadores y su particular modo de enfrentar las tareas educativas con el fin de prevenir errores de base y orientar sobre los defectos más «apropiados» con el fin de ver la manera de obviarlos.

El texto posee claridad y profundidad, lo que no siempre es fácil de conseguir, pero en este caso la síntesis es prácticamente perfecta.— D. NATAL.

CORMAN, L., *La interpretación dinámica en Psicología*. Herder, Barcelona 1977, 130 p.

Si la ciencia psicológica tradicional ha seguido hasta ahora un método predominantemente estático en el estudio de la conducta humana, la renovación existencialista, psicoanalítica y psicociológica de los tiempos modernos tienden hacia una visión eminentemente dinámica de dicha ciencia. Louis Corman trata de relacionar en esta obra los dos puntos de vista —estático y dinámico— en la interpretación psicológica.

Una psicología que atendiese única y exclusivamente al aspecto estático del alma humana sería una psicología incompleta, puesto que la ciencia psicológica es una ciencia de la vida y la vida es ante todo movimiento. De esta forma una interpretación dinámica de la psicología no quedará reducida al estudio del dato concreto, de la materia que compone el organismo, sino que se fijaría especialmente en las fuerzas vitales que animan este organismo, dándonos una visión más perfecta de la conducta humana. Asimismo, la morfopsicología, tests de personalidad etc., debe tener muy en cuenta esta interpretación dinámica de la psicología; de lo contrario su valor objetivo queda limitado a revelar las tendencias del sujeto en un momento determinado, cuando lo que deberían revelar sería el estado psicológico de ese mismo sujeto.

El autor ha sabido expresarse con un estilo sencillo, a base de conceptos simples, fácilmente inteligibles para cualquier persona.— J. M. BLANCO.

CURLE, A., *Conflictividad y pacificación*. Herder, Barcelona 1978, 22 x 14, 345 p.

Adam Curle, profesor de educación y desarrollo en la universidad de Harvard, tiene el gran mérito de plantear el problema de la pacificación, no en términos que afecten a la eliminación de la guerra, sino más bien en relación a la ausencia de la paz. Esta se da pese a los esfuerzos y buena voluntad de individuos, grupos y países. Todo lo más que da de sí cierto tipo muy extendido de «negociaciones» consiste en un estado complejo de tensiones al que no se le puede dar el nombre de paz. Desarrollando los conceptos de «conflicto» y «equilibrio» y partiendo de ejemplos concretos, que van desde la relación del individuo consigo mismo hasta la de países entre sí, pasando por el matrimonio, la fábrica, la universidad y los conflictos raciales, el autor psicoanaliza en profundidad esta ausencia de la paz. Es todo un cúmulo de situaciones el que impide la fijación duradera de unas relaciones pacíficas, porque existe la guerra de fondo allí donde estamos celebrando una conciliación. Se trata de llegar a una pacificación que requiere algo más que una simple «buena voluntad» y que, sin embargo, es muy simple. Adam Curle admite que puede haber muy distintos tipos de pacificadores, pero plantea las cosas de forma que se apunta a la superación de la sociología a secas. Abre el paso a la gran aventura pacificadora de Gandhi y sus seguidores occidentales.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

MACCIO, Ch.-REGNIER, C., *L'Oedipe, moyen de libération*. Chronique Sociale, Lyon 1978, 30 x 21, 63 p.

En esta obrita, llena de claridad, se presenta el fenómeno del Edipo, primordialmente en su aspecto simbólico, individual y colectivamente. Se centra en las dos vertientes: asesinato del padre, como puesta en crisis de lo previo (fáctico) a todos los niveles e impulso de superación; el matrimonio con la madre, como descubrimiento del amor que respeta la libertad del otro. El Edipo aparece como indispensable para la madurez: «si no existiera, habría que inventarlo». Con ello se nos intenta decir que el hombre debe «conseguir» su implantación evolutiva en el mundo, como persona y como grupo. La verdadera autoridad, autonomía, igualdad, sociabilidad y solidaridad

deben ser «conseguidas», y el Edipo tiene en este proceso una importancia transcendental. Se trata de una abertura total al otro y al mundo, aceptándolo como es. Es también, al final, el descubrimiento de un Dios que no tiene ningún «proyecto» sobre el hombre, porque respeta su libertad y lo ama «así».

Los hermosos dibujos de C. Régnier, que cubren las páginas impares, junto con el texto sencillo y completo de las pares, confieren a este libro un carácter didáctico y recreativo, para cualquier persona que desee una visión clara y sencilla del Edipo, así como de sus repercusiones a todos los niveles.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

EVANS, R. I., *Conversaciones con Ronald D. Laing*. Gedisa, Barcelona 1978, 19,5 x 12,5, 290 p.

En este libro se nos presenta la transcripción de las conversaciones mantenidas entre R. Evans y R. Laing. Se trata, por ello, de una exposición tipo entrevista, con gran flexibilidad y muy de acuerdo con el genio y la experiencia polémicos de R. Laing. Incluye además un ensayo biográfico de Peter Mezan y un estudio crítico de Laing sobre la teoría genética de la esquizofrenia.

Cuestiona el Dr. Laing hasta lo más profundo los conceptos establecidos y aceptados de las enfermedades. ¿Dónde está el límite entre la locura y la cordura? ¿Cómo afrontar la sociedad occidental y sus consecuencias psicológicas a la hora de ejercer la psiquiatría? El problema del psicoanálisis pasa a ser el problema del psicoanalista, que puede estar mucho más loco que sus pacientes. La experiencia de Laing sobre las técnicas orientales enriquece su crítica y su posición. Esta última se vislumbra en la primera como un intento de dulce independencia intelectual y terapéutica. En Laing, la psicoterapia se convierte en la aceptación de las enfermedades que dominan al hombre y en tratar de superar la situación patológica institucionalizada desde dentro, ya que desde fuera es imposible.

En estas conversaciones aparece la extraordinaria formación intelectual de Laing, junto con la aspiración a superarse y una preocupación profunda por la vida, desde la vida misma.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

DELEUZE, G.-F. GUATARI, *Rizoma*. Introducción. Premia, México 1978, 20 x 14, 40 p.

La lectura del Anti-Edipo, deja al lector lleno de sugerencias pero también un tanto desconcertado dada la complejidad del problema, la amplitud del tratamiento y la nueva manera de ver el Edipo, el hombre y lo social. De ahí que Rizoma es un escritor evidentemente clarificador en lo que respecta a la metodología de Deleuze y Guatari. Hasta ahora se ha hablado de origen y finalidad, de coordenadas cartesianas y de árboles lógicos y científicos, e incluso de esferas del saber como paradigmas del conocimiento. En todos los casos se trata de una perspectiva claramente centrada desde Descartes a Foucault y demás compañeros de viaje. Deleuze y Guatari proponen aquí su alternativa basada en el esquema del rizoma que carece propiamente de base y altura, de centro y coordenadas, de origen y fin. Se trataría del fin de las escuelas, de las sectas exclusivas y de la creatividad previamente dirigida. Incluso si no se ve el punto de llegada, ni si se debe siquiera saberlo, el intento no puede ser más interesante. Estamos claramente ante el surgir de una nueva metodología en todos los campos del saber que sugiere y anima enfoques desconocidos y maneras de plantear que a la mirada acostumbrada a otros labrantíos más «ordenados», parecerá sin duda desconcertante e imprevisible, porque de hecho lo es.— D. NATAL.

Literatura - Varios

SÁNCHEZ ESPESO, G., *Narciso*. Premio E. Nadal 1978, 3ª ed. Destino, Barcelona 1979, 18 x 12, 196 p.

El premio Nadal de novela 1978 se otorgó a esta obra cuyo autor es hombre de humanidades, experto en cine y realizador de televisión, ex-jesuita y conocedor del yoga tántrico, es decir, una especie de Torres y Villarroel inclasificable, y diremos, finalmente, que un gran escritor. La novela es una exposición de experiencias en tres momentos fundamentales. El primero es la versión narcisista de lo erótico en el que los sueños y la realidad no tienen distinción (quién podría separar tales cosas), y representa precisamente la etapa narcisista que está viviendo el hombre de hoy en el que los rebaños se convierten en gigantes y las mujeres en amantes. Mientras la mujer sigue en su papel de huida y encierro más o menos querido o sufrido. Pero esta historia representa simultáneamente toda la historia, de lo familiar, lo económico, lo cultural y cuantos etc. quieran ponerse. En el segundo paso aparece el viejo profesor de carne y hueso tal como es en su vida, aunque en el momento de bien pensante que por tanto niega que cualquier parecido con la realidad pase de la mera coincidencia. Finalmente se realiza una refundición entre las dos vidas que viene a poner las cosas en su sitio como haría el maestro Cervantes. Debe añadirse que la obra está muy bien escrita tanto cuando se pone por lo clásico como en los momentos que se adentra en los estilos actuales, más desenfadados, directos y dialogantes con el lector. Sin que pueda hablarse de una obra de grandes ambiciones maestras ni universalizables, creemos que se ha llegado a la situación experimental del hombre actual con muchísima habilidad, y con una calidad literaria notablemente elevada.— D. NATAL.

SANZ, Ignacio, *Castilla, flagelada y muda*. Ed. De la Torre, Madrid 1978, 17 x 12, 96 p.

/«Castilla se nos muere. No sé/ cómo decirlo...»/. Hasta los poetas lo dicen, y lo comprueban. Ignacio es un poeta espontáneo y honrado. Ignacio es un castellano de sensibilidad para el hombre, su arado y su camino. Sin afán de encasillar, podríamos decir que se acerca a la poesía social, aunque él se sienta solo —todos los poetas se sienten solos—. En su poesía los amigos, la vida ordinaria en que se desenvuelve, los recuerdos, el desconsuelo, e incluso la agresividad, intentan transformarse en «expresión» y a la vez intentan redimir al hombre, a ese hombre que vive situacional en la historia, sí, pero que a veces esa situación —manejada por los intereses de otros— no ya le limita, sino que le amordaza y le ahoga, como es el caso de la Castilla de hoy.

Pero Ignacio tiene surcos sembrados de pesimismo. Mas, es verdad, que el optimismo es en ocasiones críticas lo más ilógico. A pesar de todo, todo importa, pues como él mismo dice: /«Para vivir/ es necesario/ retornar,»/. Y esto contando con que /«Al cielo nunca le faltan/ amenazas de tormenta»/.

Los poetas son siempre pararrayos de tormentas naturales e históricas. Y lo que no debe hacer nunca «el poeta» es descargar las tormentas recibidas en los hombres, sino que a pesar de todo erguirse y mantenerse izado, alegre, porque va tras de la verdad y es signo de trascendencia. Ignacio va camino de ello.— J. CANO.

MAX AUB. *El laberinto mágico. Vol. IV; Campo francés*. Ed. Alfaguara, Madrid 1979, 20 x 12, 260 p.

Ya hemos hablado, con anterioridad, en estas mismas páginas de Max Aub y de su «laberinto mágico». Esta vez se trata del «Campo francés». En este volumen, el cuarto, trata de dar su visión, un poco curiosa, de la que pasaba con los españoles que emigraron, que se escondieron, que les echaron o que simplemente fueron a parar a Francia. Y digo que un poco curiosa porque, co-

mo él mismo dice en la nota introductoria, trata de trabajar ese subgénero resultante del cruzamiento entre Teatro y Novela. También nos dice que ha adoptado, «no por capricho, una forma cercana a la cinematográfica, porque creo que ya existe un público para quien la separación de imagen y diálogo en una misma página más que dificultar, le facilita seguir claramente una historia; el que ésta sea a su vez Historia, es otra».

Al término de este libro he vuelto a confirmar lo que antes observé en anteriores volúmenes: Max Aub, antes que nada, se preocupa y se fija en el hombre. En este caso, el hombre histórico es el «hombre en guerra»; pero hacia él, su obrar y pensar, su reaccionar y contrarreaccionar se dirige su visión, su análisis, su descripción, en definitiva, su palabra.

En un genial y profundo diálogo entre Julio —el protagonista diríamos— y un vagabundo que se encuentran encarcelados, habla Julio: «¿No quieres nada ni a nadie? Vagabundo: Nadie puede querer a nadie.: en el mercado venden frutas, flores; aquí hombres... Estoy fuera de las cosas». Ya al final Julio le vuelve a preguntar: «Pero ¿crees que el hombre tiene alma? Vagabundo: Sí, a pesar de todo».

Max Aub no sólo no tiene una prosa nada mediocre, sino que además expresa en sus personajes una visión profunda del hombre; y con ellos, un panorama interesante del hombre español en su última guerra.— J. CANO.

VARIOS, *Cultura y Política*. Opciones del País Valenciano. Fernando Torres, Valencia 1977, 18 x 10, 110 p.

Se recogen en esta obra las líneas fundamentales de los partidos más conocidos en el espectro del Estado Español, concretados regionalmente en el País Valenciano. El encuentro tuvo lugar en el recinto del Museo Popular de Arte Contemporáneo de Villafamés auspiciado por Vicente Aguilera Cerni. Abre el turno Alianza Popular con su concepción de intención religiosa hasta citar a Menéndez Pelayo que implica una forma peculiar de ver la realidad y tras partir de lo popular y del mundo del trabajo como tronco más válido de toda cultura, para pronunciarse por la normalización lingüística y cultural, la libertad de expresión y creación, y apoyar decididamente las artes populares. El Partido Demócrata Liberal insiste particularmente en la libertad tanto en la persona como en el medio social. El Partido Laborista subraya especialmente los aspectos relativos a la Universidad y sus problemas, la situación de los enseñantes y sus tensiones laborales, académicas y económicas, ofreciendo soluciones concretas al tema. De importancia especial son también las declaraciones del P.S.O.E., el antiguo P.S.P., el Partido Popular, y el Partido Socialista del País Valencia. Los programas no han perdido su valor a pesar de los dos años pasados.— D. NATAL.

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid, 1965.
- H. ANDRES, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid, 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid, 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid, 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid, 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA (1536-1599)*. Valladolid, 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid, 1963.
- ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid, 1965.
- ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid, 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid, 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid, 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la "Memoria Dei" en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid, 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1869-1945)*. Valladolid, 1957.
- L. CILLERUELO, *La espiña en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid, 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.^a ed. Valladolid, 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao, 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid, 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid, 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid, 1964
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid, 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid, 1973.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid, 1968.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid, 1971.

(Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid, 1968.
- R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid, 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá, 1963.
- J. G. GAVIGAN, *La vida monástica en el Africa septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid, 1960.
- C. GOMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid, 1966.
- S. GONZALEZ, *La mística clásica española*. Bogotá, 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid, 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9,9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid, 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid, 1975.
- M. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*, Valladolid, 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid, 1965.
- J. MORAN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid, 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid, 1963.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- J. MORAN, *Toma y lee*. Valladolid, 1966.
- J. MORAN, *Esto es absurdo*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta*. Valladolid, 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid, 1972.
- G. SUAREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca, 1948.
- G. SUAREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*. El Escorial, 1949.
- I. RODRIGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid, 1958.
- I. RODRIGUEZ, *Gregorio Aglijay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid, 1960.
- P. RODRIGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas, 1972.
- P. RODRIGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas, 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima, 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora, 1974.