

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIV

Fasc. 3



SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1979

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Págs.
L. CILLERUELO, <i>La Mística de la «Memoria Dei» en san Agustín</i> ..	413
H. MARTÍN IZQUIERDO, <i>El tema de Dios y del hombre en la Fenomenología de M. Scheler</i>	449
O. UÑA JUAREZ, <i>Introducción a la epistemología y metodología de Max Weber</i>	505

TEXTOS Y GLOSAS

A. GARRIDO SANZ, <i>Realismo y simbolismo eucarístico agustiniano</i>	521
F. CAMPO DEL POZO, <i>Causas matrimoniales y los nuevos acuerdos de 1979</i>	541

LIBROS	565
--------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIV



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1979

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Págs.
L. CILLERUELO, <i>La Mística de la «Memoria Dei» en san Agustín</i> ..	413
H. MARTÍN IZQUIERDO, <i>El tema de Dios y del hombre en la Fenomenología de M. Scheler</i>	449
O. UÑA JUAREZ, <i>Introducción a la epistemología y metodología de Max Weber</i>	505

TEXTOS Y GLOSAS

A. GARRIDO SANZ, <i>Realismo y simbolismo eucarístico agustiniano</i>	521
F. CAMPO DEL POZO, <i>Causas matrimoniales y los nuevos acuerdos de 1979</i>	541

LIBROS	565
--------------	-----

DIRECTOR: Constantino Mielgo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal
ADMINISTRADOR: Ciriaco Mateos
CONSEJO DE REDACCIÓN: Heliodoro Andrés
Antonio Espada

REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN

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

SUBSCRIPCIÓN:

España: 600 ptas.
Extranjero: 11 dólares USA.
Números sueltos: 250 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Dep. Legal: VA. 423 - 1966
Ediciones Monte Casino 1979 - Zamora
Imprime: Benedictinas - Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Zamora

La Mística de la «Memoria Dei»¹ en san Agustín

Introducción. — La apertura a la Mística

El redescubrimiento de la transcendencia, de que se habla hoy, nos lleva a examinar más detenidamente la experiencia religiosa. Para referirnos a un ejemplo concreto, citaremos el caso de K. Rahner, muy preocupado por esa experiencia. Sus estudios: *Espíritu en el mundo*, *Oyente de la Palabra* y *Experiencia actual de Dios* tratan de sondear lo que hay debajo de la llamada «teología transcendental». Mantienen un paralelismo con las últimas obras de Heidegger y con los últimos estudios de Peter Berger.

Esta experiencia de que hablan estos hombres no es la ordinaria experiencia externa o interna, propia del Aristotelismo o del Cartesianismo. El Psicoanálisis nos ha enseñado a profundizar o a interpretar. Cuando hablamos de la angustia profunda, del absurdo, del amor radical, de la desesperación, esperanza, etc., nos hundimos en el misterio del hombre. Rebasamos la experiencia psicológica; sólo podríamos hablar de una metafísica profunda y existencial.

Se trata de escudriñar una zona subterránea, anterior a toda ideología. Y se llega siempre al mismo resultado: *un misterio*. Objetivamente podemos llamarlo *transcendencia*. Subjetivamente se trata de una interpelación, según el lenguaje de Rahner. No es tampoco una reflexión, ya que ésta vendrá detrás. Yo me veo limitado por todas partes, «definido» (*Orizein*). Y así constato mi propia frontera y mi transcendencia. Pero una frontera separa y une al mismo tiempo, como nos enseñó magistralmente Tillich; y así me veo definido, pero ligado a un infinito.

Tanto el aspecto subjetivo como el objetivo de esta frontera me atan a «Dios». Esto es algo más que la relegación filosófica de X. Zubiri. Cuando digo «responsabilidad, amor, muerte», etc., no me refiero a un simple subsuelo

1. Cfr. *Estudio Agustiniano*, 8(1973) 401-448.

divino, sino a una postura humana que se estrella en el absoluto. Nadie puede recusar la posibilidad de una revelación ante esa frontera: el racionalista y el positivista pueden criticar, negar o burlarse; pero nada más. No pueden aclarar un ápice esa situación. Pueden renunciar, abandonar, hacer política de avestruz; pero no justificar su postura. Tan importante es el crítico como el criticado.

La única explicación racional, y religiosa al mismo tiempo, parece aceptar un sentido concreto y claro: un Dios trascendente, que no sólo es el Creador sino también el Interpelador, el que mantiene el diálogo humano incesante y de un modo personal. La soledad ante «alguien», la responsabilidad ante «alguien», son para el hombre una mediación, o, como dice Rahner, un *punte*. El que llega se siente interpelado y emplazado por la experiencia. Cuando vive esa experiencia, se arriesga a correr la aventura de la fe. Y Rahner no teme identificar esa aventura con «la gracia de Dios en Cristo». Esta fórmula parece clara para un cristiano, pero en sí misma vale para todos los hombres. En efecto, no es específicamente cristiana, sino humana. Al aceptar la fe cristiana, por lo menos como *conditio sine qua non*, el cristianismo se presenta como «la experiencia vivida en toda su plenitud». Nuestra experiencia humana es, pues, «experiencia de Dios», y Cristo es su «objetivación histórica». Como se ve, Rahner toma como base la experiencia y muestra que tal experiencia no cae en el campo de las ideologías. Es metafísica de la experiencia, pero con sentido religioso y universal; es decir, «un sentido místico».

Rahner parece referirse a su propia experiencia religiosa. En efecto, su vida se ha visto sometida a experiencias fuertes y profundas, que le han llevado a veces a situaciones límites. Podemos muy bien comparar su experiencia con la de san Pablo o san Agustín. Él es un teólogo y un jesuita; y además es un hombre actual y un profesor: su «experiencia de Dios» tendrá rasgos metafísicos muy diferenciados, pero es convincente. Podríamos llamarla «experiencia mística» como en el caso de san Agustín.

1. ¿Qué es la Mística?

El magistral *Rapport* de Mandouze² sobre la mística de san Agustín concluye: San Agustín no es místico. Afirma además que esa opinión es la corriente. Parecía que el informe, lejos de decir la última palabra, iniciaba un debate más profundo y minucioso. No ha sido así. La actualidad del tema aparece en todos los demás temas relacionados con éste, pero la mística de san Agustín no es atacada de frente. Al informe de Mandouze hay que añadir otro sobre los debates entre protestantes y católicos acerca de la mística en gene-

2. MANDOUZE, M. A., «Où est la question de la Mystique Augustinienne?», en *Augustinus Magister*, III, 103-168. Da una bibliografía amplia.

ral, a partir de la 1.^a guerra mundial³. Y un informe más sobre los grupos o escuelas de interpretación de la mística agustiniana⁴.

Bastará mencionar el término «iluminación» para comprender la importancia de este tema. La Edad Media ardió en teorías sobre la iluminación. En la Edad Moderna cambió el aspecto del debate, pero el debate sigue. Los «ontologistas» volvieron a la carga, siguiendo a Malebranche. A continuación, la proliferación de estudios sobre la mística a partir de las escuelas de Schleiermacher y Bergson mantuvo el interés del público. Lo mismo aconteció con el Modernismo.

Si aceptamos las distinciones de Hendrikx, distinguiremos seis grupos: tres que aceptan la mística en san Agustín y tres que la niegan. El *primer grupo* es el de los «plotinizantes». En lugar de estudiar la mística de san Agustín, dedican su atención a demostrar la influencia de Plotino, cosa que nadie niega (Hessen, Butler, Krebs, Volpe, Arnau, K. Adam, Mager, Barion, Aalders, Marchal, Watkin). Hendrikx les reprocha que no demuestran la «contemplación infusa», que para él es la mística. El *segundo grupo* lo constituyen los «escolásticos» (Cayré, Boeckl, Combés, Van Lierde y un numeroso grupo de Dominicos o Gilsonianos con Maritain). Los reproches de Hendrikx a Cayré pueden extenderse a todos. El *tercer grupo* lo constituyen unos pocos autores (Cormeau, Taille, Boyer, Geiger), que quieren mostrarse un poco más rigurosos en la selección de textos y en la demostración. Pero Hendrikx les reprocha que no hablan de la «contemplación sobrenatural o infusa», sino de «asombro, gozo, entusiasmo, iluminaciones, relámpagos, etc.». Además, les reprocha que siguen el mismo método de Plotino: trascenderse para encontrarse en presencia del UNO. El *cuarto grupo* niega que haya una mística en san Agustín. Y se contenta con una «contemplación adquirida» (Bernhart y Karrer). Califican a Agustín de «filósofo orante». El *quinto grupo* (Geyser, Przywara, Offenberg, Grass) afirma que Agustín no es un místico, sino un técnico de la teoría del conocimiento. Llega a una «contemplación adquirida o a una intuición», pero no a una mística. En este grupo entran también Gilson y Girkon, los cuales no hablan de mística. Algo semejante acontece con el *sexto grupo* (Girgenshon, Wunderle, Schäfer, Mausbach, Rademacher, Seelenleben, Thimme, Guitton, Höll). Este grupo insiste en la religiosidad de Agustín, sobria, eclesiástica, en oposición a los místicos que, al parecer, son todo lo contrario. Hendrikx entraría en el quinto grupo.

El libro de Mass nos ofrece el debate acerca de la mística en general. Así vemos las razones por las que un autor toma ésta o la otra postura. Así, por ejemplo, advierte que los católicos no utilizan en este debate el Nuevo Testamento o la Biblia, lo que parece muy extraño. Al momento sobreviene la ob-

3. MAAS, F. D., *Mystik im Gespräch*, Würzburg 1972.

4. HENDRIKX, E., *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Würzburg 1936.

servación, ¿no será ese debate una exigencia del Neo-escolasticismo y no de la fe? Lo mismo acontece cuando el debate se plantea entre exegetas, ¿por qué tanta diferencia entre un Lohmeyer, protestante, y un Schnakemburg, católico? ¿No serán acaso los prejuicios los que deciden y no los textos de la Sagrada Escritura?

Era muy difícil que, en ese ambiente, un autor platease el problema de la mística en san Agustín con novedad. Hubo algunos (Berdiaev, Gardeil, Heinzelmänn, etc.)⁵ que ampliaban el marco, pero no eran comprendidos en un ambiente tan polémico y partidista. Heinzelmänn, por ejemplo, se enfrentaba con Brunner y demostraba que el reducir la mística a psicología, ya para defenderla, ya para desacreditarla, era psicologismo, un simple prejuicio⁶. Los partidarios de una mística experimental reprochaban a los «teologizantes» la reducción de la mística a un capítulo de teología, que al final tampoco era teología, sino filosofía aristotélica. Por eso, este debate quedó sobreesido y superado⁷. La importancia de Heinzelmänn consistía en reclamar una metafísica relacional en Agustín, puesto que la «dimensión esencial del hombre es un ser-con-Dios», una relación cuyo principio y fundamento es Dios⁸. Así hacía ver que el mundo de Agustín era «nuevo» y como tal habría

5. BERDIAEV, N., *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947; GARDEIL, A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., Paris 1927; HEINZELMANN, H., *Glaube und Mystik*, Tübingen 1927.

6. Ese era el defecto general del debate entre Poulain y Saudreau, y sus continuadores. Los que optaban por «la experiencia», terminaban reduciendo la mística a un capítulo de psicología, mientras los que optaban por el simple desarrollo de la gracia y por una «contemplación infusa», posibilitada por los «dones», reducían la mística a un capítulo de teología. En ambos casos desaparecía la mística como tal, al ser colonizada y reducida. La mística es psicología, es teología y es otras cosas, pero ante todo es ella misma.

7. La mística primitiva es tan antigua como la humanidad. El hombre se sentía tan cerca de los poderes (Dioses) y tan incapaz de hacer frente a los problemas de la existencia, que siempre soñó con unirse a Dios. Para las religiones antiguas era, pues, fácil responder a ese anhelo radical mediante los llamados «ritos de unión». Aunque el mismo anhelo pervive y acompaña a la religión, y así podemos hablar de una «mística natural» o radical, no tratamos aquí de ella. Nos referimos más bien a la «mística reflexiva» o crítica, que comienza con Platón, al tratar de reducir la «mitología» a «teología».

8. Platón cambia el problema, al establecer su *chorismós*, esto es, la separación radical entre el mundo inteligible (*tópos noetós*) y el mundo sensible (*tópos aisthetikós*). Tanto Dios, como el Ser quedan fuera del alcance humano. La transcendencia es una «luz inaccesible». Platón lanza, pues, un desafío tanto a la religión como a la filosofía. Es verdad que todavía habla de «salvación» y de «unión». La contemplación del cielo, que para los sofistas era el argumento de la dignidad humana, se convierte en Platón en un símbolo de la contemplación filosófica, que revela la esencia y el destino del hombre. La contemplación filosófica es, pues, la realización del ser humano. Así aprovechaba Platón la doctrina de las religiones místicas, de manera que algunos críticos se preguntan si la doctrina de Platón no era todavía un «misterio», ya que recoge en mitos la doctrina religiosa sobre el más allá. La *epoptía* de los misterios se convierte en contemplación filosófica de las Ideas. Sin embargo, Platón se opone al misterio: la auténtica iniciación y unión con los Intelligibles es la filosofía. Y los críticos advierten que el trueque de Platón es reversible: si él pudo aprovechar la religión para su filosofía, otros se encargarán de aprovechar su filosofía pa-

que estudiarlo ⁹. No se discute la influencia platónica, pero debe añadirse que está sometida a la influencia bíblica ¹⁰. El mundo de Agustín subordina la razón a la fe que desemboca en un mundo eterno, y la razón que va iluminada por la fe y garantizada por ella, son decisivos. La religión vuelve a reclamar el auxilio de la mística, como religión profunda: es, pues, inútil filosofar o psicologizar, aunque sea necesario partir de fenómenos y de exégesis. El mensaje inicial de Agustín sería, pues, éste: la mística es una necesidad del alma humana, que no encuentra en este mundo su razón suficiente, ni por el camino psicológico ni por el filosófico, y se encuentra con teólogos que no se mantienen en su terreno. Por eso, el alma humana busca *más allá* una unión con Dios. Cualquier teoría mística trata de explicar una posible unión con Dios. Si hoy distinguimos entre esencia de la mística o tendencia radical de la mística y sus formas históricas, vemos que no se trata de un problema cristiano, sino universal. Para los cristianos, la mística puede ser una sublimación de la experiencia de la gracia, ¿pero hay experiencia de la gracia? Desde Maine de Biran se viene estudiando esa experiencia de la gracia por sus efectos, pero la demostración es siempre ambigua. Heinzelmann trataba de imponer un ambiente de sensatez.

La mística de san Agustín, en tales condiciones, era convencional. Si se busca la «contemplación infusa» o los «siete dones del Espíritu Santo de Isaías», Agustín no es místico ¹¹. Y si un protestante reduce la mística a «mo-

ra la religión. Así la cosmología del *Timeo* y la «teología astral» de *Las Leyes*, fueron convertidas por el helenismo en una religión cósmica. El *telos* humano es ya una *vida teórica*, o bien una *teoría de Dios* (contemplación). Y eso es lo que Aristóteles traduce en su *Ética* a Nicómaco: *servir y contemplar a Dios*. De ese modo, el estoicismo recogió el panteísmo griego en una forma platónica y aristotélica.

9. A pesar de la intención de Platón, al aceptar la inmortalidad del alma, el parentesco con Dios, y la contemplación, su doctrina del *Chorismós* es insalvable. De no aceptar el escepticismo, pura y simplemente, como incapacidad de llegar al *Tópos Noetós*, sólo quedan dos soluciones, puesto que el camino filosófico queda cerrado: el gnosticismo y el misticismo. Ambos tienen al mismo sentido: superación de la filosofía, resolver aquel problema humano que la filosofía se declara incapaz de resolver. Es, pues, claro el sentido y el valor de la mística: superación de la filosofía.

10. El mundo de la Biblia era radicalmente distinto del mundo griego, como *creación* opuesta a *emanación*. A pesar de que la misma Biblia, bajo la influencia griega cambió el sentido de la *creación* divina, *creación* se refiere a *creación* *invento* que se hace *ab initio* de

nismo, panteísmo, identidad, quietismo, sentimentalismo, individualismo, desprecio de los valores terrenos, evasión»¹², no necesita demostrar nada. Es, pues, preciso tomar otro camino y otros supuestos, aunque también sean convencionales: basta con que lo hagamos conscientemente. El problema místico afecta a todas las religiones, a todos los hombres; y se produce en el mismo momento en que la llamada «transcendencia» deja de ser un problema abstracto y se convierte en un problema religioso, existencial, vital¹³. El hombre quiere saber si puede encontrarse con Dios, y de qué modo. Hay entonces muchas clases de mística. ¿Admite Agustín alguna de esas clases o vive en alguna de ellas?¹⁴.

Hoy cambian rápidamente las cosas. El hombre actual reconoce el existencialismo de la Biblia y hasta de una metafísica relacional, dentro o fuera del concepto de creación. Habla tranquilamente de mística islámica, hindú, primitiva, etc., sin acento triunfalista ni despectivo. Distingue cuidadosamente el problema místico y las formas históricas en que se presenta. Distingue también el problema de los fenómenos y el de sus causas. Distingue asimismo entre una transcendencia misteriosa y su identificación con el Dios verdadero de los cristianos. Admite la colaboración de la psicología, de la sociología, de la filosofía y de la teología, pero sin permitir una colonización de la mística. Reclama el auxilio de la fe para admitir una mística cristiana, pero desconfía de una mística «sobrenatural», si ésta no comienza por plantear las condiciones de la misma fe cristiana. El hombre actual sabe que mucho antes de que apareciese el cristianismo en el mundo, se hablaba corrientemente de mística, y que los cristianos tomaron el problema de otros, adaptándolo a su

teorías, la mística comenzaba en Sto. Tomás, y que antes nunca hubo místicos de la contemplación infusa y de los siete dones de Isaías.

12. Y eso es lo que ocurría realmente. Lohmeyer, por ejemplo, quiere demostrar que en el primitivo cristianismo no hay mística; y entonces declara que la mística es «panteísmo». ¿Qué falta hace ya demostrar nada? Del mismo modo, Brunner trata de demostrar que la mística se opone a la fe; y entonces declara que la mística es someter a Dios, mientras que la fe es someterse a Dios. ¿Para qué va ya a demostrar nada?

13. Hoy se habla de un «redescubrimiento de la transcendencia» y, en efecto, hemos avanzado mucho en este sentido. Por diferentes razones, a veces por la misma crisis y por la necesidad de un «ocultismo», todas las artes y ciencias, y todas las filosofías y religiones, llegan hoy a la frontera de la transcendencia. Lo difícil es nombrar o dar nombre a esa transcendencia. El cristianismo cree que sólo él, gracias a Cristo, puede identificar la transcendencia con «nuestro Padre que está en los cielos». Reconoce que Dios habita en una luz inaccesible, y que ningún hombre le vio ni puede verle (1 *Tim* 6,16). Pero subraya que, gracias a la revelación de Cristo, tenemos todavía acceso a Dios: a Dios nadie le ha visto, pero el Unigénito que está en el seno del Padre, nos lo ha revelado (*Jn* 1,18).

14. Ya se entiende que, para que se dé una mística en un sujeto, no es necesario que el sujeto haya llegado al «matrimonio espiritual», o que haya desarrollado su mística hasta los últimos grados de contemplación (ya que hay muchos grados según el testimonio de los místicos). Basta que haya empezado; basta que hayan aparecido en él fenómenos misteriosos, que no admiten explicación banal, y plantean el problema de una causa transcendente. La misma Sta. Teresa nos dice que ya vivía la vida mística mucho antes de que se diera cuenta de ello.

propia fe. Y si el tema de las relaciones le preocupa siempre, le interesa ver pensar a un hombre que, como san Agustín, hizo de ese problema de las relaciones entre la fe y la razón el método de su pensamiento ¹⁵.

El tema es demasiado amplio. En este estudio nos ocuparemos tan sólo de la llamada «mística de la Memoria Dei», que se refiere principalmente a la razón, aunque iluminada por la fe y subordinada a ella. ¿Es posible esta mística dentro de una teoría de la creación?

2. La preparación de Agustín

A. *Mística maniquea*. En el maniqueísmo africano distinguimos tres tipos de mística, y Agustín debió de vivir los tres en su juventud. El *primer tipo* es el «*Principio de la Luz*». El dualismo (Luz-Tiniebla) parece secundario, consecutivo, y más bien aparente, ya que «la tiniebla no es Dios». Es cierto que los maniqueos no dan una explicación satisfactoria, pero mantienen a toda costa su monismo panteísta: todos los valores positivos se reducen a *Luz Divina*, y la Luz es substancia divina, materia divina. De ese modo, como aparece en la metafísica de su libro *De pulchro et apto*, recensionado en las Confesiones, el joven Agustín contemplaba ya un mundo iluminado por Dios ¹⁶.

El *segundo tipo* de mística maniquea es la *Gnosis filosófica*, el mito del *Antropos*, a quien los maniqueos africanos identifican con Cristo. Se revela en el mundo como *Jesus patibilis*, y cumple su función salvadora o rescatadora como «Camino-Verdad y Vida». De este modo se explicaban los principios de participación y recuperación de las partículas luminosas y místicas que son las almas humanas, desprendidas de Dios en el principio, y destinadas a reintegrarse a Él tras su cautiverio en este mundo. Fausto hacía propaganda de esa teoría, y ambos tipos de mística aparecen en la *Regula Fidei*, que Fortunato, rival de Agustín, recita delante de éste ¹⁷.

El *tercer tipo* de mística maniquea se forja en la imagen de Dios, que es el

15. El «corazón inquieto», fórmula que S. Agustín ahondó y popularizó, es para el hombre actual un tema actual. El sentimiento trágico de la vida, queda hoy realizado por esta crisis que a todos nos agobia, por esta «angustia» que a todos nos urge. ¿Moriremos definitivamente, y habremos vivido en vano? ¿Tendremos dentro de nosotros un *quid divinum*, o seremos animales, algo más racionales que los otros?

16. El maniqueísmo es un gnosticismo. En cuanto tal, es una superación de la filosofía, valiéndose de la revelación que nos ofrece un Salvador. Cfr. MONCEAUX, P., *Le Manichéisme de Faustus de Milev*, Paris 1924, p. 2; DECRET, Fr., *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970, p. 189; SVOBODA, K., *L'Esthétique de S. Augustin et ses sources*, Brno 1933. Agustín recuerda que, cuando le fue leída la Epístola de Manés, se le llamó «iluminado», esto es, iniciado, gnóstico. Indudablemente, Agustín conoce las *Metamorfosis* de Apuleyo, y sabe bien qué significa *iniciado* (Apuleyo, *Metamorf.* XI,17) y *teleta* o *perfecto* (*Ibid.* XI,26). Véase la recensión del *De pulchro et apto* en *Confess.* IV,15,24-27.

17. *Acta c. Fortun. manich.* I,3 PL 42,114.

iniciado o gnóstico, el iluminado o perfecto. Él se encarga de digerir las partículas luminosas, para ir las depurando y enviando a la región luciente. Lo repite Fausto de Mileto. Agustín, en su polémica con este maniqueo, antiguo amigo, lo pone de relieve para ridiculizarle. El que los maniqueos se burlasen del Génesis (1,27) no impedía que se consideraran como imagen de Dios. Tenemos que suponer que Agustín, maniqueo convencido, aceptó el *esoterismo* maniqueo, lo mismo que Fausto. Incluso hemos de suponer que el no haber sido un «perfecto», aun gozando de la familiaridad de esos «perfectos», constituyó para Agustín un motivo de humillación y de futuras aspiraciones¹⁸. Por lo tanto, el fondo del *De pulchro et apto* es una mística, más bien que una metafísica.

B. *Mística escéptica*. ¿Es posible una postura mística por causa del escepticismo o con motivo de él? Parece que mística y escepticismo son términos antitéticos; en realidad no es así, si nos referimos a la mística reflexiva o crítica. Filón de Alejandría llegaba al misticismo para superar el *chorismós* de Platón y la teología negativa que le imponía la Biblia. Cicerón y los estoicos llegaban al escepticismo de la Nueva Academia como arma ofensiva y defensiva: el *Lucullus* de Cicerón, el *Sueño* de Escipión, las *Epístolas* de Séneca nos hablan de éxtasis y viajes místicos al cielo con la mayor tranquilidad. Era la suya una religión consoladora y edificante, estímulo para vivir y esperanza para vivir. También Plotino llegaba al misticismo gracias a su escepticismo fundamental.

El escepticismo académico de Agustín se centra en el *Lucullus* y en su visión de los Académicos. Pero la educación del Africano era muy singular y así lo era también su escepticismo religioso y profundo. Era una *Gnosis* filosófica; que pierde su carácter positivo y cobra la amargura dramática de un desencanto. Sorprenden las lamentaciones de Agustín por su escepticismo, cuando por otra parte da gracias a Dios por él. En efecto, le liberó del fanatismo, dogmatismo y triunfalismo de los maniqueos. Nosotros añadiríamos que debió dar también gracias a Dios por los descubrimientos que ese escepticismo le proporcionó. No podríamos llamarle místico en ese período, pero tampoco podríamos negar la íntima relación de ese escepticismo con una mística. Su insistencia en el mito de Proteo, en esa Verdad que se le escapa siempre de los brazos y a la que persigue con ardor, nos hace pensar en un amante celoso y enfermizo. ¿Qué tiene que ver este hombre antiguo con el hombre medieval, triunfalista, lleno de confianza en la fe y en la razón?

El escepticismo se convirtió en una fuente de incesantes pesquisas e investigaciones sobre la verdad, animadas por el *amor veri*. A ese afán inquisitorial debe sus descubrimientos. En el *Contra Academicos* descubre el principio

18. El tema fue abundantemente analizado por Alfarc. Las *Confessiones* insisten en él de un modo impresionante. Indirectamente, todos los primeros libros de Agustín sirven de testimonio. Quizás por esto le impresionó tanto san Ambrosio.

cartesiano del «pensamiento» en cuanto «consciencia». Pero descubre además que ese pensamiento consciente supone ya un pensamiento pre-consciente y meta-físico, que llamará más tarde *Memoria sui*. En las *Confesiones* se empeña en buscar a Dios dentro de la memoria, a la que considera como imagen de Dios en un sentido técnico y profundo. Así llegará a desvelar la que llama *Memoria Dei*¹⁹.

La metafísica del conocimiento, ese YO transcendental que parece una «iluminación», es la que ha permitido a algunos críticos identificar la iluminación agustiniana con una mística²⁰. En efecto, el afán de superar *de iure* el escepticismo muestra las íntimas relaciones que él ve entre escepticismo y mística. La duda (*dubium, duo*), piensa Agustín, es un don de Dios cuando es reflexiva y crítica, porque nos muestra la realidad y nos libera de la ilusión. El *amor veri* debe horrorizarse ante la simple *formido errandi*. Hay «verdades falsas», así como hay «virtudes falsas»; y todo puede falsificarse. Se reclama una evidencia inmediata y experimental, un criterio: «No digas que sabes una cosa si no la sabes como esto: uno, más dos, más tres, más cuatro, suman diez»²¹. El saber es un «ver con evidencia», contemplación de la verdad pura y desnuda. El «sabio» se hace escéptico precisamente porque es amante celoso, porque no admite competencias ni corazones partidos, y esa celotipia parece ya una mística²². Es lo que quiere decir Agustín cuando reclama la ciencia de Dios y del alma mientras afirma que los ama con exclusividad. Si penetró tanto en la «interioridad objetiva» no fue por casualidad o especulación, sino por el extremismo apasionado de los celos²³.

La condición dualista de su educación maniquea le permite ver el diálogo platónico y ciceroniano como expresión del ser humano. Por eso lo convierte en *soliloquio*. El pensamiento es un debate interior, expresión de una realidad humana metafísica: toda realidad se compone de dos mitades, un *si* y un *no*. Y ese es el *principio dialógico*²⁴. La duda metódica no es la destrucción del

19. Cicerón, *Tuscul.* I,24; *Lucullus*, 60; Agustín, *Contra Academicos*, III,18,41; PL 32,256; *Confess.* VI,1,1 PL 32,719; SCHNURR, G., *Skeptizismus, als theologisches Problem*, Göttingen 1964; AMSTUTZ, J., *Zweifel und Mystik*, Bern 1950, p. 106; BALTHASAR, U. v., *La Gloire et la Croix*, Paris 1967, I, 96.

20. *Contra Acad.* III,5,11 PL 32,940 y n. 13; Cfr. *Id.*, Col. 923 y 1015; *Ep.* 1 PL 33,67.

21. *Contra Acad.* III,18,41 PL 32,956s. Precisamente ese escepticismo académico se proponía dos temas «Dios y el alma» (Cfr. Séneca, *Ep.* 102 y Cicerón *Tuscul.* 60. Cfr. WLOSOK, A., *Laktanz*, Heidelberg 1960, p. 25ss.

22. JASPER, K., *Psicología de las concepciones del Mundo*, Madrid 1967; SELLIER, Ph., *Pascal et S. Augustin*, Paris 1970, p. 40ss; *Soliloquios*, I,13,22 PL 32,881: *verum ipsum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris*. *Contra Acad.* II,3,8, PL 32,923.

23. NÖRREGAARD, J., *Augustinsbekehrung*, Tübingen 1923, p. 52: estima que el problema escéptico se le planteó a Agustín en Milán y no en Roma. WUNDERLE, G., *Einführung in Augustins Confesiones*, Augsburg 1923, p. 62; *Id.*, *Augustins Gottesbegriff*, p. 6s; GRABMANN, M., *Grundgedanken des hl. Augustin über Seele und Gott*, Köln 1929, p. 73; aprobaba la tesis de WEINAND, H., *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn.

24. BUBER, M., *Das dialogische Princip*. Zwiesprache, Heidelberg 1961.

conocimiento o un corrosivo de la investigación, a no ser para los perezosos o incapaces que buscan excusas y siguen durmiendo. Por el contrario, el escéptico religioso escudriña hasta las entretelas y junturas del alma y del espíritu. Agustín repetirá que para llegar a conocer bien una cosa hay que amarla con celos. Y nos pone el ejemplo de una dama que no se entrega, sino a quien la ama de verdad y con exclusivismo, precisamente porque sabe estimarse. Es verdad que confiesa al mismo tiempo que ama a Dios y al alma, y sin embargo no los comprende. Pero ese sufrimiento de la dilación es categórico: con el deseo aumenta la capacidad y ardor del amante. Por otra parte, eso demuestra tan sólo que el amor no es un conocimiento, aunque brota de un conocimiento para alcanzar otro tipo de conocimiento más claro y gozoso²⁵. Agustín ve claro que aun no conoce a Dios y al alma, aunque los ama; pero sabe que no los amaría si no los conociera. Los conoce, pues, y ese es su *grandius aenigma*, el misterio que trata de desentrañar. Nos lo explica afirmando que quien conoce lo *verisimil* conoce ya lo verdadero, pues de otro modo su lenguaje sería ridículo.

La cautela escéptica trata de desvanecer el recelo y la duda. Es un proceso vital, religioso, místico, afán de unión con la verdad; por eso Agustín utiliza tantas metáforas. Quien abandona, no ama la verdad²⁶. Vive estancado, muerto, como un superviviente.

C. *Mística neoplatónica*. Algunos piensan que Plotino no es propiamente un místico²⁷. La mayoría de los críticos piensa que no sólo es un místico, sino el mejor tipo de místico crítico y reflexivo. Parte del escepticismo estimando que el *chorismós* platónico es insalvable: el dualismo objeto-sujeto no se puede superar por la vía intelectual. Recurre, pues, al amor, a un abrazo amoroso en la oscuridad, que es «unión tenebrosa con lo UNO», con Dios, y que se produce en un éxtasis. Pero no se trata de una mera unión objetiva e inconsciente, sino de una «unión transformante», en la que el sujeto cobra consciencia de su origen y condición divinas. Por lo mismo, hay que suponer una iluminación consciente²⁸, lo cual es una contradicción que Plotino no explica satisfactoriamente.

Pero si pasamos a verificar el Neo-platonismo de Agustín, hay que mantener la cautela. Porque la confusión se debe ante todo al mismo Agustín. Él se considera platónico, a la vez que destruye y descompone totalmente el platonismo, al imponerle el concepto de creación, y al estimar que los platónicos

25. *Nihil aliud amo, quam Deum et animam, quorum neutrum scio. Solil. I,2,7 PL 32,873*. La contienda académica entre lo verdadero y lo verosímil nos muestra que Agustín tiene ya un modo de resolver: es un loco quien dice: Pedro se parece a Juan, y no conoce a Juan: *Contra Acad. II,7,16 PL 32, 927*. Y ya sabemos adónde apunta Agustín.

26. AMSTUTZ, *l.c.*, p. 81.

27. HENDRIKX, *l.c.*, Este autor se refiere a la «mística carmelitana».

28. TROUILLARD, J., *La Purification platonicienne*, Paris 1922, p. 101 y 94; *Id, La Procession plotinienne*, Paris 1955.

adoran al Dios cristiano como Principio y Fuente del ser, del conocer y del gozar. También diríamos que es un gran admirador y seguidor de Plotino; pero vemos que, cuando parece imitarle, le refuta²⁹. Vemos, pues, que, aun partiendo del escepticismo, adopta una postura muy diferente: no busca abrazos amorosos en la tiniebla, como Plotino, sino que — como Platón — quiere ver a Dios cara a cara, «como se ve el sol en medio del firmamento». Es verdad que muy pronto comenzará a descubrir y mantener los fueros del amor con el nombre de «caridad». Pero eso se deberá principalmente al cristianismo, y no a Plotino.

La postura agustiniana nos hace reflexionar. La forma más lógica de reacción ante el escepticismo sería la teología negativa³⁰. Pero Agustín adopta una postura contraria. No sólo supera la teología negativa, descubriendo que en toda negación queda un fondo positivo de la verdad, sino que se hace la ilusión de que una vez realizada la catarsis preparatoria, la visión de Dios se sigue de un modo necesario y automático: *aspectus sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus*³¹. No es un platonismo sino un agustinismo. Además, fue una ilusión pasajera³². No negaremos, sin embargo, su importancia, ya que fue substituyendo el platonismo por otras piezas mejores y más realistas.

Courcelle estimó que el Africano hizo ensayos de éxtasis. Se apoya casi siempre en las *Confesiones*, a las que hay que tratar con cuidado: no basta decir que son «históricas», ya que también los evangelios son históricos, pero no son libros de historia; utilizan la historia para resolver otros problemas³³. Se confunde fácilmente en las *Confesiones* el descubrimiento de la espiritualidad de la verdad con una mística neoplatónica. Y eso es un abuso.

Agustín trata de demostrar cuán difícil es liberarse del materialismo y nos presenta su propio ejemplo. Él tenía una concepción materialista de Dios. De nada le hubieran servido las amonestaciones externas, ya que sólo una moción, una gracia, podía liberarlos³⁴. La lectura de los platónicos fue una *animadversio, vocatio, visum, signum*, etc. Y Agustín quiere sacar partido de ese hecho para su teoría de la *animadversio*³⁵. Las *Confesiones* nos hacen ver

29. «Plotino inició a Agustín en la contemplación extática... pero Agustín iba a la vez con y contra Plotino» Balthasar, *La Gloire...* p. 85.

30. *Solil.* I,1,3 PL 32,870. *Contra Acad.*, II,2,4 PL 32, 921.

31. *Solil.*, I,6,13 PL 32, 876; *De Ordine*, II,19,51 PL 32,1010. De todos modos, no conocemos el texto de la traducción de Victorino, que podía ser parafrástica; tampoco conocemos la interpretación que el grupo filosófico de Milán daba a ese texto de la traducción de Plotino. Por eso es difícil sacar conclusiones definitivas en este punto.

32. *Solil.*, I,6,13 PL 32,588.

33. *Confess.*, libro VII.

34. *Id.*, IX,1,1 PL 32,763.

35. COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950. Hay aquí una confusión de problemas. Las *Confesiones* son «históricas», desde luego, como lo son los Evangelios; pero eso no obsta para que los hechos históricos sean aprovechados para dilucidar problemas «actuales». Por eso, para hablar de «mística», hay que acudir a los *Soliloquios*. Según

que, ante una vocación divina, puede darse o no darse un resultado satisfactorio, esto es, una *conversio* dentro de la teoría de la creación³⁶. De hecho, la lectura del *Hortensio* que Agustín describe casi del mismo modo que la lectura de los platónicos, produjo un efecto desastroso, ya que le empujó hacia el maniqueísmo, que el autor de las Confesiones detesta a la hora de escribirlas³⁷. Si sólo se tratase de tales textos, Agustín no es místico.

3. El método agustiniano y la Mística

Los autores que recurren a textos filosóficos para hablar de mística, sacan dichos textos de su contexto. En el Lib. VII de las *Confesiones* nos explica Agustín su lectura de los platónicos³⁸. Estaba dispuesto a aceptar el cristianismo y los leyó con ojos cristianos. No encontró en los platónicos la doctrina de la *Kénosis* del Verbo. Pero tampoco se halla en los platónicos lo que él leyó. Además, podría haber leído los «ídolos de Egipto, las lentejas alejandrinas de Esaú». Así nos indica que poseía ya un criterio selectivo: *inveni haec ibi et non manducavi*. La verdad no es de los platónicos, sino de Cristo y de los cristianos, como «los tesoros de los egipcios eran de Dios y de los hebreos»³⁹. Expongamos ahora el texto.

Agustín, amonestado por los platónicos, entra en sí mismo guiándole

éstos, Agustín vive en período «catártico», y no piensa en estados místicos. Supone que llegará a «ver a Dios»; pero eso es una suposición, y está muy lejos. Si Agustín intentara el éxtasis, sería un inepto, se contradiría a sí mismo. *Solil.*, I,4,9 PL 32,374; *id.*, I,6,13, col. 876; *id.*, I,14,24 y 25, col. 882. *Novit illa pulchritudo quando se ostendat*, *Id.*, *id.* En el libro *De Quantitate animae*, 33,76 PL 32,1076, después de la permanencia en Ostia, declara Agustín: *Dixerunt haec quaedam et, incomparabiles animae, quae etiam vidisse ac videre ista credimus*. Agustín no tiene, pues, antes de llegar al África, experiencia mística personal alguna. No era bastante ingenuo para «hacer ensayos de mística».

36. *Confess.* VII,6,10 PL 32,739: *non dicat homo: Quid est hoc? Ut quid hoc?*

37. (Tú) *procurasti mihi per quendam hominem... quosdam platoniorum libros...*, *Confess.*, VII,9,13 PL 32,740. Esta lectura sirve a Agustín para describir paralelamente la lectura del *Hortensio* en *Confess.*, III,4,7 PL 32,685. Tampoco esta lectura hubiera servido de nada, sin la «conversio», que responde a la *vocatio*. Pero aquí la *vocatio* fue «eficaz».

38. *Id.*, 8,12: *placuit in conspectu tuo reformare deformia mea; et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiolem aspectum certus essem*. Agustín quiere decir que sus reflexiones sobre la precedencia de la razón o de la fe no terminaban de darle la certidumbre «objetiva», y que esa certidumbre sólo podría lograrse *per interiolem aspectum*, por la contemplación directa de la verdad. Ese proceso lo compara Agustín con la curación de los ojos mediante un colirio (*id.*, *id.*). A continuación enumera esos puntos que citamos arriba, distinguiendo lo que leyó y aceptó, lo que no encontró, y lo que encontró, pero no aceptó. *Id.*, VII,9,13 PL 32,740s.

39. Lo dicho anteriormente es, pues, tan sólo una *admonición*, una vocación que invita a Agustín a la interioridad, a entrar en sí mismo, según el método suyo: *Noli foras ire, in te ipsum redi*. *De Vera Relig.*, 39,72 PL 34,154. Para evitar las consabidas mitologías, continuamos distinguiendo las fases del proceso transcendente, según las van describiendo las *Confesiones*.

Dios. Sin la ayuda de Dios no hubiera podido entrar en sí mismo, o regresar a sí mismo, aunque se lo aconsejaran los platónicos. ¿Y por qué? Porque no se trata de un fenómeno psicológico, sino de un «juicio». Y para ese «juicio» se necesita a Dios, es decir, la Luz de la verdad. Sin la Luz de la verdad un sujeto no puede enjuiciar a un objeto, comparando un sujeto con un predicado. Encontramos aquí la gran diferencia que hay entre Descartes y Agustín, pero ahora dejamos este problema. Descartes se abalanzó a pronunciar el *sum* sin haber pronunciado antes el *possum*, la posibilidad de «entrar en sí mismo». Agustín entra en sí mismo, pero no se queda en sí mismo, porque descubre una capa más profunda que el «sí mismo»: «Vi, dice, con un cierto ojo de mi alma (la razón), una luz inmutable (la verdad)». La razón y la verdad son, pues, cosas muy diferentes. La verdad es una luz que se contrapone a todo lo conocido (*aliud valde aliud*) y por lo mismo se identifica con Dios. Dios es cualitativamente trascendente; no es nada de lo que nosotros podemos pensar o imaginar. Pero quien conoce la verdad, conoce esa luz divina: *Tu es, Deus meus*. Con este modo de hablar se descubre que Agustín está pensando en solucionar el *grandius aenigma*. El descubrimiento de Dios es una *recordatio*, que implica un «volver en sí». Todo esto lo aclarará Agustín definitivamente en el *De Trinitate* ⁴⁰.

Los testimonios de las *Confesiones* se reducen a lo que acabamos de decir; y tan inútil resulta buscar una «mística carmelitana» como atribuir a Agustín ensayos de éxtasis plotinianos. Son empeños sin sentido alguno, aunque Agustín repita lo mismo mil veces. Y es evidente que lo repita. Llega al convencimiento de que la Verdad *es*, mientras que él *no es* aún. Al «descubrir» que la Verdad es Dios, queda deslumbrado por la Luz y se estremece de amor y de horror. ¿Por qué? Porque comprueba que se encuentra en una «región de desemejanza». Los platónicos le ofrecen esa fórmula, pero Agustín la entiende al modo cristiano, y por eso cita un Salmo. No obstante, su gozo es grande, a pesar de haber sido rechazado y deslumbrado por la verdad. En efecto, ahora ha visto con evidencia que la verdad *es*, o dicho de otro modo, que la verdad *es* objetiva o no subjetiva, ya que Agustín, sujeto, aún *no es*. El gozo de Agustín significa que entiende el *Ego sum qui sum* al modo griego, esto es, según el verbo *Einai*: la verdad es Dios, y por eso *es*; esto es: inmutable, eterna. Y la conclusión le embriaga: Dios le grita *Ego sum qui sum*, aunque *de lejos*. Agustín lo oye, como se oye con el corazón, esto es: por una evidencia intelectual, que no le permite ni siquiera dudar. Hubiera podido dudar de su propio vivir, mejor que de la inmutabilidad de la verdad, la cual es entendida y contemplada *per ea quae facta sunt* ⁴¹.

40. Tenemos ya dos modos de «ver a Dios». El primero es inconsciente, el segundo lógico, y ninguno de los dos es «místico»; *Tu asumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem* (*Id.*, VII, 10). Dios-Verdad *es*, pero Agustín *no es*, ya que aún no se ha adherido a la Verdad.

41. *Id.* 10,16, col. 742.

La cita de un texto paulino y de un salmo demuestra que no hay aquí rastro alguno de mística, sino sólo eliminación del materialismo: la verdad no es material, no está sometida ni al tiempo ni al espacio ni a la mutabilidad. Además, Agustín lo ve bajo un aspecto religioso. Si se quiere, esto es lo que Agustín llama «filosofía»; y si se quiere, habrá que añadir que es «filosofía religiosa», pero no es mística. A continuación hace una larga especulación sobre si las criaturas *son* o *no son*; y explicará qué es lo que significa la fórmula: *yo no soy todavía*, diciendo: *mihi inhaerere Deo bonum est* (Ps. 72,20). *Quia si non manebo in illo, nec in me potero. Ille autem in se manens, innovat omnia* (Sap. 7,27) ⁴².

En lugar del éxtasis plotiniano, hallamos la fórmula que Agustín utiliza contra los maniqueos para librarlos del materialismo. Sólo que utiliza el concepto de creación. Ya no tiene, pues, una ontología substancial o griega, sino una ontología relacional o cristiana. Las cosas son criaturas, no substancias independientes ⁴³. Siguiendo el discurso, dice que no podía gozar de Dios (*frui Deo*) con estabilidad. Era atraído, arrebatado hacia él por la belleza (*decore tuo*), pero recaía por su propio peso (*pondere meo*). La inmutabilidad de una cosa mudable sólo es posible si se une al Inmutable (*cohaerere Deo*) ⁴⁵. Pero Agustín se siente satisfecho con su método de demostración que implica la imposibilidad del materialismo: la Verdad no está sometida a las leyes del tiempo, del espacio y de la mutabilidad. La Verdad es. No hay aquí mística, pero hay una profunda conexión con ella por el concepto de *memoria*, como lo mostrará el Lib. X de las *Confesiones* y definitivamente el *De Trinitate*. La *memoria* es algo más que un *intellectus*, porque da una seguridad total. Poseemos, pues, una sindéresis, que nos permite afirmar categóricamente: esto debe ser así o no debe ser así ⁴⁶. Se trata sólo de una conexión profunda, no de la unión mística.

Este método va evolucionando, y en realidad ya no es platónico. No se

42. *Id.* 11,17, col. 742.

43. *Id.* cap. 12 y 13.

44. *Confess.* VII, 17,23 PL 32, 744. El texto es estrictamente paralelo al citado VII, 10,16 col. 742. No sólo no contiene novedad, sino que evidencia las intenciones de Agustín, al escribir las *Confesiones*.

45. La fórmula *consuetudo carnalis* era una concesión que Agustín había tenido que hacer a los maniqueos. En efecto, presionado por el maniqueo Fortunato (*Contra Fortunatum Manich.* II, 22 PL 42,122) se ve forzado a reducir el campo de la libertad, ya que S. Pablo habla de la carne que lucha contra el espíritu, y de una ley de los miembros; se ve pues forzado a confesar: *postquam (Adam peccavit), nos in necessitatem praecipitati sumus*. Somos libres, pero sometidos a la presión de la *consuetudo carnalis*. Tal discusión tuvo lugar el año 392, y con la misma fecha comienza a aparecer ese tema en Agustín: antes no aparecía. Es pues claro que las *Confesiones* quieren aprovechar este tema para hacer ver que la *conversión* es obra de la gracia; ésta es la que supera la *consuetudo carnalis*. Sería infundado pensar que Agustín pensaba esto en Casiciaco o en Roma. Las *consuetudo carnalis* es el peso, que no le permite el *frui Deo* con estabilidad. Quien habla así es un obispo de Hipona, no un recién convertido, un cristiano «nuevo» o advenedizo.

46. *Sed mecum erat memoria Tui... Id.*, 17,23 col. 744s).

niega el principio de la pirámide ontológica, pero ésta queda superada por una pirámide interior, es decir: subiendo por las facultades del alma misma en busca de la transcendencia. En el Lib. VI *De Musica* ensaya Agustín la escala de los *grados numéricos* en busca de *números eternos*. Podemos aquí hablar de entusiasmo en cuanto antecedente de un místico. Eso es lo que dice el famoso texto: *et perveni ad id quod est, in ictu trepidantis aspectus*. La conexión se explica con la fórmula *memoria amante*. Es como desear cosas que se olfatean pero no pueden alcanzarse, porque todavía son inaccesibles para el sujeto⁴⁷. Como se ve, en ese Lib. VII de las *Confesiones* no hay mística neoplatónica, sino exposición de un método para liberarse del materialismo.

4. ¿Un éxtasis en Ostia?

Distinguiremos, como lo hace Agustín, cuatro puntos: el hecho histórico, el tema especulativo, el método de las ascensiones y las fórmulas típicas. En cuanto al hecho histórico, narra Agustín que, estando en una posada de Ostia Tiberina, asomado a un ventanal del jardín con su madre, tuvo con ella un coloquio íntimo y emocionado. Parece que Agustín entona un himno al silencio universal de las criaturas para dejar hablar al Creador; pero la madre y el hijo no cesan de hablar. Debieron evocar los acontecimientos pasados y los dejaron atrás, para enfrentarse con la situación presente, y aun para preocuparse del provenir. ¿De qué provenir se trata?

No tratan de la inminente navegación al África, y tampoco de lo que esperan encontrar allí, sino de «la vida eterna de los santos». Esa vida eterna es calificada de «futura» para recordarnos un texto paulino: en realidad es un tema especulativo que preocupa a Agustín a la hora de escribir las *Confesiones*, y que implica dos problemas especiales: 1) ¿Qué es la eternidad?, y 2) ¿Qué es la felicidad completa? Podemos preguntarnos si esos dos problemas preocupan mucho a Agustín durante su estancia en Ostia Tiberina, mientras se preparaba para embarcarse. Es posible que la conversación fuera sugerida por Mónica, la cual veía ya colmadas sus esperanzas en la tierra y quizás esperaba o deseaba la muerte. Pero, en ese caso, la «vida de los santos» no se hubiera planteado a ese nivel filosófico, sino a un nivel más sencillo y escatológico. Como ese mismo pasaje sugiere, el tema sería éste: ¿se dará en la vida eterna satisfacción a los apetitos sensibles y a cuáles? A este tema se dedica fórmula genérica, negando que tal satisfacción sea creíble; y nada más. Por el contrario, se plantea en firme el tema de la definición de una «vida eterna». Parecen términos contradictorios, ya que vida e inmutabilidad parecen excluirse. Se trata, pues, ante todo de definir el *Es*, el *Ser* (de *Einai*, *O on*). Lo

47. *Id.*, col. 745. Como se ve, no hay un solo concepto nuevo, sino una ligera aclaración de la *Memoria Dei*, que estudiará en el libro X de las *Confesiones*. En confirmación de esta postura,

que preocupa a Agustín es el *Idipsum*, como se expresa en otros lugares: *In pace in Idipsum... Cuius participatio eius in Idipsum...* etc.⁴⁸.

Preocupaba igualmente a Agustín el tema de la felicidad. Y no sólo por esa «satisfacción de los apetitos sensibles», ya que la felicidad no consiste en ella, sino porque es un tema tradicional de la filosofía clásica y Agustín necesita estudiarlo a la luz cristiana. Esa felicidad ha de reunir dos condiciones esenciales: 1) que sea el sumo bien del hombre; 2) que nadie pueda arrebatárselo al hombre. Agustín concluirá diciendo que la felicidad del hombre es el mismo Dios, el Dios cristiano. Si la virtud consiste en seguirle, la felicidad consiste en conseguirle. Se le sigue por el amor, y se la consigue, no haciéndonos una sola cosa con Él, sino haciéndonos semejantes a Él (*Proximi*) esto es: «tocándole de un modo maravilloso e inteligible, ilustrados y penetrados por su verdad y santidad». Él es la misma Luz, y nosotros somos capaces de recibir su «iluminación».

En cuanto al método de las ascensiones, no parece probable que Mónica planteara o pudiera seguir ese método filosófico, lento y complejo, dentro de sus ideas cristianas. En el libro *De Quantitate animae*, escrito en la época de la estancia de Agustín en Ostia y en Roma, y terminado algo más tarde, se nos ofrece una especie de «método gradual». Tales grados son las virtualidades del alma: vida, sensibilidad, memoria, reflexión, dominio o tranquilidad, dirección de la mirada mental, y finalmente contemplación beatífica. Como se ve, Agustín aprovecha el neo-platonismo y el estocicismo, y habla «de oídas». Eso nada tiene que ver con el silencio general, que va imponiendo la gradación descrita en las *Confesiones*. Y tiene su explicación: Agustín ensaya por primera vez ese método de las ascensiones, arreglado por él en el Lib. VI *De Musica*, estando ya en África. Por tanto, no pudo ser utilizado en Ostia Tiberina, ni Mónica lo hubiera soportado, para hablar de *números eternos* o de un simple *Es*⁴⁹. En cuanto a las fórmulas utilizadas, son claramente las mismas de que hemos hablado en el párrafo anterior.

Agustín no tiene la mayor intención de presentar su coloquio filial como un éxtasis o una visión mística. Distingue muy bien entre el *verbum oris* y el *verbum cordis*. Lo que dice es que el diálogo (*verbum oris*) encendió en ellos el amor y el deseo de la vida eterna: eso es lo que se llama «tocar la eternidad un tantico (*modice*) con el ímpetu del corazón» (*ictu cordis*). El afecto nostál-

podría yo utilizar muchos indicios, que Agustín aduce a continuación, tales como el *quid habes quod non accepisti*, la discusión sobre la gracia, las aplicaciones de la *consuetudo carnalis*, y muchas otras que cualquier lector hallará a manos llenas, si lee con reposo. Pero en gracia a la brevedad, pasaré al texto de la «visión de Ostia».

48. *Confess.* IX, 10, 23s PL 32,744. Evidentemente, toda esta composición con sus textos bíblicos y su ideología, es propia del obispo de Hipona, no del recién convertido, que acababa de llegar de Milán después de recibir el bautismo, y que habla *post longi itineris laborem*.

49. *Id.*, n. 24, col. 744. *De Mor. Eccl.* I, 11,18 PL 32,1319. *De quant. animae*, 33,70 PL 32,1073-1080.

gico les arranca un suspiro; y eso es lo que significa «dejar atadas a la eternidad (*Est*) las *primicias del espíritu*». Tal fórmula final puede parecer misteriosa, pero corresponde a la que Agustín nos ofrece continuamente sobre la noción de los valores. Cuando pronunciamos los términos: verdad, belleza, bondad, bien, eternidad, etc., experimentamos un primer momento en el que no hay imagen alguna, sino una simple intuición; pero si nos detenemos a reflexionar, la atención falla, y recaemos en las imágenes ⁵⁰.

A continuación, Agustín nos dice que el diálogo se había convertido en monólogo (*Dicebamus ergo... dicebam talia, etsi non isto modo, et his verbis*). El coloquio de Ostia fue, pues, «de otro modo» y con «otros términos o fórmulas».

El problema de fondo subsiste. Es el siguiente: si Agustín no es un místico en Ostia Tiberina, ¿acaso lo es en Hipona cuando escribe las *Confesiones*? Sí, positivamente; pero un místico cristiano, no neo-platónico. ¿Por qué, entonces, reclama una «oración de silencio ascensional»? Pide, como en los métodos orientales, que cese el «tumulto de la carne». Será preciso, entonces, educar al cuerpo con posturas adecuadas o con catarsis corporal. A continuación pide el silencio de las imágenes o fantasías, o como diría san Juan de la Cruz, la desnudez de la imaginación. Pide, finalmente, el silencio del alma; esto es: desnudez total de elementos empíricos, imaginarios o ideales, pensamientos, revelaciones, palabras, signos, mediaciones, todo lo que sea «temporal», para enfrentarse con una zona eterna. Todo eso es evidente, pero no se trata ni del Nirvana oriental ni de la *Nada* de san Juan de la Cruz. Dios va a hablar solo, y la mediación única será su propio Verbo o Palabra, tal como se explica en el texto de *De Trinitate* antes citado.

Esto es también lo que Agustín llama *rapida cogitatione attingere*. En efecto, supongamos que ese momento inicial de intuición pudiera continuarse, «durar», «arrebataando, absorbiendo, sumergiendo al contemplador en los goces interiores...» ¿No sería eso la vida eterna, la contemplación mística perfecta, la vida gloriosa de los santos? ¿*Continuum momentum intelligentiae, cui suspiravimus*? La experiencia personal se convierte en doctrina general. Por eso, Agustín termina preguntando: *Et istud, quando?* la respuesta es críticamente ambigua, como nos hacen ver los editores, según se haga la puntuación. Puede tratarse de afirmar que la visión beatífica se da después de la resurrección; pero puede preguntarse si ya en este mundo hay «momentos de contemplación». Agustín duda, pero no sabemos si es acerca de la visión beatífica o acerca de la visión mística en este mundo. En todo caso, nos dice

50. *Ecce vide si potes: Deus veritas est... non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis: Veritas est. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporaliū et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primu ictu diluxit tibi, cum dicerem Veritas... In ipso primu ictu, mane si potes; sed non potes, etc. De Trinit. VIII, 2,3 PL 42,949).*

en otras partes que esos momentos de «contemplación» son «salpicaduras de la felicidad»⁵¹.

Todo esto se confirma con un texto paralelo: «Esto lo hago con frecuencia... y a veces me introduces en una intensa emoción inusitada, en una misteriosa dulzura. Si se perfeccionase, no sé qué sería, pero ya no sería esta vida. Sin embargo, recaigo...». Siempre lo mismo: Agustín es, pues, un místico experimental y doctrinal. Y escribe sus *Confesiones* en situación mística⁵². Hablar sólo de «entusiasmo» es muy poco y muy ambiguo⁵³.

51. *Confess.* IX, 10,25 PL 32,774. Evidentemente, es este un texto paralelo de *Id.* X, 40,65 PL 32,807, que citamos arriba.

52. De ese modo, queda contestado el problema propuesto. Agustín es un místico y un gran místico, pero muy personal. En primer lugar, se trata de una mística cristiana, que puede llamarse «meditación contemplativa» o «contemplación meditativa». En segundo lugar, no se trata de absurdos ensayos de éxtasis plotinianos, sino de una contemplación consciente de la Verdad. En tercer lugar, no se trata del Agustín neófito, sino del obispo de Hipona en el momento en que escribe las *Confesiones*. Y en cuarto lugar, sólo se describe un aspecto de esa mística agustiniana, la que viene sugerida por los hechos que se toman como puntos de apoyo. Para entender mejor el carácter de la mística cristiana de Agustín hay que examinar otros aspectos, y por eso es necesario continuar este estudio.

53. *De Quant. animae*, 33, 70-77 PL 32,1073-1077. En este pasaje Agustín adopta el número siete, que se le ha impuesto en la catequesis bautismal Cfr. Scholz, H., *Glaube und Unglaube*. Leipzig, 1911, p. 154-162. Los grados o fases de la ascensión son seis, ya que el último es la gloria y esta no es un grado o período sino una «masión» o «morada». Pero, como la misma catequesis bautismal, mantiene el número siete conforme a los siete días de la creación. El contenido de esos seis grados es la catarsis neoplatónica, entendida cristianamente. Eso es muy diferente de la descripción que nos ofrecen las *Confesiones*.

5. *El cambio de Mística*

La acomodación de un platonismo agustiniano a un creacionismo tuvo que ser lenta y gradual. Por lo que toca a nuestro tema, nos interesa el Lib. II de *De Genesi contra Manicheos*, escrito en el año 388-9, tres años después de la conversión. La razón del cambio es el pecado original de Adán que contrasta con una «caída» platónica. Automáticamente tiene que distinguir en el hombre dos naturalezas diferentes en abstracto: 1) la naturaleza humana paradisiaca, filosófica, abstracta, en la que Adán fue creado; y 2) la naturaleza humana actual, histórica, real, instalada en la «miseria temporal» que encontró Adán al ser expulsado del paraíso ⁵⁴.

Dios creó al hombre en estado místico: «Dios regaba al hombre con la fuente interior, hablando a su entendimiento. No tenía el hombre necesidad de palabras externas, de lluvia de nubes. Se saciaba de la misma fuente, de la Verdad que manaba de sus propias entrañas» ⁵⁵. Los cuatro ríos paradisiacos eran las cuatro virtudes morales que en su perfección implican la contemplación directa de la Verdad, de Dios. Así, el sistema de suministro del Agua era un *subjunctio directa*.

El régimen cambia con el pecado original. Adán pretende demostrar que el agua de su pozo es «propia», manantial; y para demostrarlo corta el acueducto que le traía el agua divina al pozo. Entonces, el pozo se secó y las *subjunctio directa* cesó. En adelante, se impone un régimen de mediaciones (Cristo, la Iglesia, la fe, los sacramentos, los hagiógrafos, los profetas y todas las realidades terrenas); todas ellas pueden ser mediaciones y *animadversiones*. Es ya «lluvia de nubes», que baja de los montes; llovía externa del cielo; mística indirecta en todo caso, tanto para la razón como para la fe. Los querubines con la espada flamígera impiden el regreso al paraíso. El querubín es la caridad (a la cual se reduce ahora la «plenitud de la ciencia»), y la tolerancia de las fatigas terrenas es la espada flamígera. Esta es ya una teología o mística de las realidades terrenas ⁵⁶.

54. El *videre Deum*, en sentido directo o inmediato, queda relegado a la escatología, a la vida eterna. Para este mundo o «Miseria», solo tenemos un *invisibiliter videre: lapsu quo misera facta est, et reparatione qua rursus in beatitudinem redit. De Gen. c. Manich. II, 6,7 PL 34,200: Id. n. 10, col. 201 y n. 29, col. 187.*

55. *Id. II, 4,5 col. 199.* La metáfora agustiniana se acomoda al sistema romano de la conducción de aguas, tal como ha aparecido en las excavaciones de Hipona y es conocido en Roma y en todo el Imperio. Se construían grandes aljibes, estanques, o pozos, y el agua se traía por medio de acueductos. Piensa pues Agustín que Adán tiene su aljibe lleno de agua; pero quiere demostrar que el agua de su pozo es manantial, y para eso corta el acueducto que le unía con la Fuente-Dios. Entonces, automáticamente, el pozo deja de suministrar agua, porque se ha secado. Ahora es necesario recurrir al agua de la lluvia, de las nubes, de los montes, esto es, a la «lluvia indirecta», al suministro indirecto, a la *Via indirecta*, pues Dios se ha escondido! La Trascendencia comienza a ser un «Misterio». Esta metáfora refleja perfectamente el pensamiento agustiniano en esta materia. *Cfr. De Civ. Dei, XIII, 21, PL 41,394.*

56. *Id. nn. 34-36 cols. 214s.* Es también la teología del *método de las mediaciones*.

¿Queda con esto eliminado todo tipo de mística directa? Dejemos aparte el caso de Moisés y de san Pablo, ya que Agustín duda. Lo cierto es que la ilusión platónica queda eliminada. Pero hay otros tipos de mística. Los cristianos habían hablado de una gracia habitual o santificante que los hacía hijos de Dios. Presentaban ya un tipo de «mística de Dios», muy diferente del que concebían los estoicos, con su fórmula «en él vivimos, nos movemos y somos». Pero como la fórmula es común, san Pablo no teme citarla. Más todavía: en san Pablo aparecía otro tipo de mística. Es la «mística de Cristo» que bien podemos llamar en Agustín «Cristocentrismo». De esta mística, que es la definitiva de Agustín, nos ocuparemos en otro lugar. Nos queda todavía una posibilidad, la que tratamos de dilucidar aquí: Mística de la *imagen* de Dios o de la *memoria*.

Platón convertía la religión en filosofía, porque admitía en el hombre un *quid divinum*. La filosofía lograba la auto-deificación o hapotheosis. Era normal que Agustín concibiera la unión con Dios como una iluminación. Pero la fe cristiana impone a Agustín ciertas condiciones; y en este caso se hace necesario el cambiar la teoría de la iluminación: el hombre no posee un *quid divinum* como substancia divina, sino sólo como «relación transcendental», restauración de la reliquia de la imagen primigenia, o naturaleza paradisiaca. Si los griegos se expresaban dentro de un sistema de emanación, Agustín tiene que expresarse dentro de un sistema de creación⁵⁷. Aprovecha materiales de construcción, pero la basílica es cristiana. Mientras el ideal clásico se desvanece, va subiendo el ideal cristiano⁵⁸.

Podríamos pensar que el cambio es accidental, ya que Agustín cambia iluminación por amor, y eso es también plotinismo. Ese amor de Agustín sería griego, egoísta, una simple *eudaimonia*. Esto significa no haber leído a Agustín o inventarse un Agustín abstracto. Es la fe cristiana la que viene imponiendo las condiciones. La *memoria* agustiniana es el ser humano inicial y constructivo, del que brotarán el entendimiento y la voluntad. Nadie duda ni discute que Agustín acentúa las funciones del amor, o que repite que Dios es amor. Pero el principio agustiniano absoluto declara que «nadie ama lo que no conoce». Todo amor, cualquiera que sea, supone ya conocimiento del mismo orden de ese amor. Por lo mismo, la *memoria* radical es «conocimiento impreso» y consecutivamente «amor impreso». Al trasladarnos a una creación, empezamos a participar en el amor creador. El principio absoluto de una creación divina es un conocimiento, un plan o misterio (san Pablo). Su correspondiente amor se explica según la dialógica trinitaria divina: Padre-Hijo y Espíritu Santo.

57. WLOSOK, *l.c.*, p. 15.

58. *De cons. Evangel.* IV, 10,20 PL 34,1228: quien admite ese ideal, «no sabe lo que busca ni quien lo busca».

No se niega, pues, el concepto platónico de *eros*, como *amor unius inextingibilis* (Proclo) ⁵⁹. Pero Agustín lo manipula en sentido cristiano, y esto implica dos modificaciones: 1) la *caritas* agustiniana ya no es el *eros* platónico; 2) el amor supone un conocimiento. En este amor hay que centrar el problema místico, ya que es la *fontana* que Dios nos deja para que no muramos de sed en el desierto. Hay que remontarse todavía a la *fontana*-manantial, al Verbo, y adherirnos al Dios inmutable mediante Jesucristo. Y este es el principio de la unión mística. Porque fuimos creados no sólo *per Verbum*, sino también *ad Verbum*, a imagen de Dios ⁶⁰. La imagen guarda estrecha relación con el Verbo; y de este modo somos «imagen de la Imagen». En la memoria se da también una filiación natural. Somos hijos de Dios por el mero hecho de ser hombres. Si la imagen sobrenatural se perdió en el pecado original, la imagen natural no se perdió; sólo quedó necesitada de restauración, y al mismo tiempo de «mediación».

Esa imagen que produce amor busca en él su propia restauración, expansión y realización: nos empuja hacia Dios manteniendo siempre viva la inquietud del corazón. Nos espolea como la caridad de san Pablo y no nos deja descansar ⁶¹. Tal es el principio de una mística típica de Agustín.

A. *Fruí rebus*. La mística racional de Agustín, dirigida por la fe cristiana, utiliza el método de las «ascensiones». Comienza por el *cosmos* sensible, por los objetos de los sentidos, por las *animadversiones* y toques de atención. El alma está siempre atenta en el gobierno del cuerpo (actos del hombre). Pero tal atención vital es inconsciente. Para que esa atención se despierte y alcance el nivel consciente es necesario un estímulo, una facilidad o dificultad, algo que saque al alma de su rutina y le obligue a realizar *actos humanos*. Dado que todas las realidades terrenas pueden ser *animadversiones*, podemos comenzar por cualquiera de ellas. Agustín cita en el *De Ordine* una lucha de gallos, poniéndolo como ejemplo. Es el diálogo con el mundo.

¿Gozar de las cosas? ¿No dice Agustín que debemos amar a las personas y utilizar las cosas y animales? Amar es adherirse a una cosa por ella misma; utilizar es adherirse a una cosa por razón de otra (*fruí et uti*). Agustín es un asceta y un obispo. Siempre dio muestras de un rigorismo exagerado, siempre se le notó una influencia maniquea; y hasta nos preguntamos si su influencia no habrá sido a veces funesta. ¿Cómo podemos presentarle ahora como modelo de degustador de placeres sensibles? ¿No dijo, como los platónicos: «sólo una cosa sé, que hay que separarse de todo lo sensible»? Y también: «no hay que esperar la sinceridad de la verdad de los sentidos corporales». Todo eso es cierto y no puede negarse.

Pero el problema es más profundo y complejo. Agustín es también un

59. BALTHASAR U. von., *l.c.*, pp. 98,111,113,123,126.

60. *De Vera Relig.* 44,82 PL 34,159.

61. *Id.* cap. 40,49 PL 34,155-168.

poeta, a pesar de su profesión de asceta y de obispo. Es un filósofo y un teólogo, y sobrepasa los límites de la *parenesis*. El sentido del problema cambia, si en lugar de decir «cosas», decimos «criaturas». Lo sensible es una estación de tránsito, pero necesaria. Todo el que quiera ascender, tiene que partir de ella, e incluso aprender a superarla a pesar de todos los peligros. Porque por encima de nosotros y de las cosas está el plan de Dios, la creación. A lo inteligible no se sube, con el pecado original a cuestas, sino por lo sensible. La misma fe pertenece a la zona transitoria. Las «mediaciones» son necesarias⁶².

Fruí es un término polisémico. Uno de sus significados es: gozar de las criaturas según el plan de Dios. Se aprecian en el término *fruí* dos sentidos y dos acentos: el sentido puede ser personal o impersonal; y el acento puede ser subjetivo u objetivo⁶³. Por eso pudieron atribuirse a Agustín el hedonismo, el eudemonismo, el *eros* radical de Proclo, el estoicismo de los *pondera* (*amor meus-pondus meum*), o cualquiera otra de las opiniones que cita Varrón⁶⁴. Otra cosa es colocar las fórmulas de Agustín en su contexto.

El término *fruí* alude siempre a la felicidad: Esta ley no depende de la libertad, ni del conocimiento, ni del amor; sino que arrastra al amor y a la libertad como ley cósmica. La humanidad entera ha reconocido a Agustín como el doctor de la caridad, pero si ésta es consecutiva, la felicidad es también consecutiva. En cambio, el último principio de la felicidad es la unidad. No cabe duda de que la unidad del ser humano la constituye la memoria, en cuanto abarca el pasado, presente y futuro, el espacio y la herencia, la relación con el mundo y con Dios. Por eso constituye también el *telos*, la perfección del ser humano; el ser *terminal* es la unidad, la unificación que se obtiene adhiriéndose al Inmutable, a Dios. Así se van sucediendo las fórmulas agustinianas: «Allí donde el hombre encuentra felicidad, allí pone amor». El suicida y el *saprófilo*, el masoquista y aun algunos místicos que afirman que elegirían el infierno si esa fuera la voluntad de Dios, no son excepciones de esta ley. En su desahogo encuentran un bien y encontrarían su cielo en el infierno.

No es extraño que un sistema tan complejo como el de la *delectatio victrix* haya creado tantas dificultades. No se suprime la libertad, pero se va más allá de la libertad. No podemos limitar la fórmula virgiliana (*trahit sua quemque voluptas*) a la verdad, a la felicidad o a la unidad espirituales, sino que se extiende también a la zona sensible. Hasta podríamos hablar de una

62. *Confess.* X, 6,8 PL 32,782.- BALTHASAR, *l.c.*, p. 118. No se renuncia pues del todo al «principio piramidal» de los platónicos, sino que éste sigue informando el método de las ascensiones. (Cfr. *De Mus.* VI, 11,30 PL 32,1179s y 1187s; *De Vera Relig.* 20,40 PL 34, 139s, 145 y 148s. *De Mor. Eccl.* I, 7,11 PL 32,1315.

63. MERGUET, H., *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, reimpresión en Hildesheim, 3 vols. 1961. En principio y en teoría, Agustín, aplica el *fruí* a las personas y el *uti* a las cosas. Cfr. *De Doctr. christ.* I, 4,4 PL 34,20. Pero en la práctica esa distinción falla. Él era un monje y un obispo, pero exalta la belleza de la Creación divina.

64. *De Civ. Dei*, XIX, cap. 1-6 PL 41, 621-632. La «Mística» es pues también una «búsqueda de la verdadera felicidad».

mística de lo sensible, en Agustín. Gilson advertía que hay una íntima conexión entre Agustín y la mística franciscana (y hoy tendríamos que añadir la «teresiana»), que encontraría su magnífica expresión en el Cántico de san Juan de la Cruz y que sería una reconciliación con las religiones orientales.

B: *Frui se*. Si el *frui* puede aplicarse a las realidades cósmicas, mucho mejor podrá aplicarse a la persona humana. Para no alargar nuestra exposición, omitimos el culto agustiniano de la amistad, ya cuando se trata de amistad espiritual (al estilo de Aelred de Rielveaux), ya cuando se trata del primer mandamiento o amor al prójimo y sus múltiples aplicaciones de benevolencia y beneficencia. Lo que nos interesa ahora es la personalidad humana; y en ninguna parte la veremos mejor que en nosotros mismos ⁶⁵.

También aquí los autores comienzan con frecuencia por el amor, que sería «amor propio» o egoísmo. Se encuentran con que en Agustín hay tres posturas que parecen contradictorias: 1) el amor propio parece oponerse al amor de Dios ⁶⁶; 2) nadie se ama a sí mismo verdaderamente sino en cuanto ama a Dios ⁶⁷; 3) si el hombre no se amase a sí mismo, ni amaría a Dios ni sabría qué es lo que significa amar ⁶⁸. Estas tres fórmulas no son contradictorias sino complementarias ⁶⁹. Por desgracia, el problema se plantea a veces en términos aristotélicos preguntando por un primado de la voluntad o del entendimiento; otras veces, como ocurre en Max Scheller, se habla de un primado del amor «impreso» sobre un conocimiento «expreso», cambiando así de órdenes. Pero en realidad se trata de una mística del hombre, de la persona humana. Agustín se había convertido a sí mismo en tierra de sudor y da fatiga interminable ⁷⁰. Así se introduce el tema de la interioridad: *noli foras ire, in te ipsum redi*. Agustín se admira de que los turistas recorran el mundo buscando paisajes y espectáculos, cuando tienen dentro mundos tan maravillosos a los que no prestan la menor atención.

Concluiremos lo siguiente: siempre y sin excepción la visión es anterior a la tendencia, la impresión anterior a la querencia. No es ya extrañío que se estudie tanto la interioridad agustiniana que abre camino a una mística de la interioridad. Surge la comparación con Descartes; pero Descartes iba animado por «segundas intenciones»; esto es: por afán de conquista. Pero ambos saben que el único e infalible camino de superar *de facto* el escepticismo es el *cogito*. Bastará recordar el Lib. X de las *Confesiones* o los últimos Libros del *De Trinitate* como modelos del fino análisis de Agustín. Él no logró percibir

65. *Ep.* 2 PL 33,63. DIDEBERG, D., *St. Augustin. Una Theologie de l'Agape*, Paris, 1975.

66. *Ep.* 140,24,61 PL 33,564.

67. *In Jo.* 123,5 PL 35, 1968; *De Trinit.* VIII, 8,12 PL 42,957.

68. *Serm.* 368,4,4, PL 38,1654; *De Doctr. christ.* I, 23,22s. PL 34,27 y 29; *In Jo.* 23,10 PL 35,1589.

69. *Confess.* X, 23,33 PL 32,793 y 806.

70. *Confess.* libro X; SCHELLER, M., *Ordo Amoris*; Sciacca, M.F., *La Interioridad objetiva*, Barcelona, 1963; HEIDEGGER, M., *El Ser y el tiempo*, México, 1951, p. 52.

claramente la *memoria Dei* sino después de haber analizado la *memoria sui*. Este acceso a la mística de la interioridad lo hallamos también en los poetas, y quizás en todos los grandes hombres. ¿Qué son las Moradas de santa Teresa o los análisis de san Juan de la Cruz, o el discernimiento de espíritus de san Ignacio, sino «mística de la interioridad»? Es propiamente una «mística», pues con frecuencia no es el místico quien ha de pronunciarse sobre el problema de las causas, sino el teólogo. Al místico le basta describir e interpretar. De ahí que siempre que surge un místico comienza la batalla de las opiniones acerca de su autenticidad. Después de tantos siglos, todavía no poseemos un criterio claro para diferenciar a un profeta de un pseudo-profeta en las mismas condiciones.

Es cierto que Agustín distingue entre las potencias del alma y su substancia. Y distingue también las potencias entre sí. Pero esas potencias penetran en la substancia del alma, que hoy llamaríamos «subconsciente» o «memoria». No hay en Agustín una *psychologische Trinitätslehre*, sino una *trinitarische Psychologielehre*, una teología cristiana y no una filosofía griega de la interioridad. En ese subconsciente (substancia y potencias) se encuentran Dios y el hombre, se juegan los dramas de la libertad y de la gracia, del destino y de la vocación. Esa es la frontera. Agustín se cansa de repetir que Dios está dentro (*interior intimis meis*), aunque es *valde aliud*.

C. *Fruí Deo*. No se puede pasar de un *cogito* a un *sum*, sino a un *videor* (me parece). No hay *ergo* que valga. En todo caso, tanta ilusión puede haber en un *sum* como en un *cogito*. Descartes convierte el dualismo agustiniano en monismo, pero lo hace mediante un sofisma anaceptable. Hablaremos, pues, de una interioridad objetiva en oposición a la interioridad subjetiva.

El tema de la *memoria Dei* era, en cierto modo, conocido por los platónicos; pero Agustín tenía que encuadrarlo en el sistema de la creación. Por eso, el *cogito* agustiniano va ya acompañado por esa otra *memoria* que nos permite decir *sum*. Agustín entra en sí mismo, guiándole Dios. El existencialismo no tiene derecho para limitar el mundo; y es que el mundo abarca toda la realidad: hasta la posibilidad de un Dios. Entonces el hombre es también un ser-en-Dios, y en este sentido se aplicará la fórmula estoica: en Él vivimos, nos movemos y somos. Agustín pone de relieve la situación que podríamos llamar *pre*: pre-ontológico, pre-consciente, pre-reflexivo, etc. El entusiasmo de Agustín, como el amor o cualquiera otra manifestación consecutiva, brotan de una unión inconsciente con Dios. Tal unión se da siempre como un hecho constante. Éste sería el punto de partida de una situación mística original, hasta llegar a ver a Dios conscientemente ⁷¹.

Esto podría aplicarse también a la sociología. Agustín ha sido saludado como descubridor de la sociología, en cuanto que presenta la sociedad como ente orgánico nuevo, y no como agregado de individualidades. Su pensa-

71. *Confess.* XIII, 24,35 PL 32,860s.

miento «orgánico» parte de una primera pareja humana, que es un *protoplasma*, una *forma* dotada de las correspondientes energías, que terminarán reuniendo al género humano en un Punto Omega, como diría Th. de Chardin. Agustín exagera, incluso, el sentido estructuralista, puesto que —según él— en Adán estaban ya los reyes, curias, ministros, senados, congresos, cultura, civilización, idiomas, pueblos, ciudades y estructuras.⁷² Pasa de la sociología a la filosofía y de ésta a la teología, como apertura hacia una mística social.

Lorenz nos da una descripción de la fórmula *frui Deo*: «es subordinarse a Dios y a su ley, ordenar la vida y la acción según la voluntad divina, incorporarse al orden universal, satisfacer los deseos humanos, reconciliar al hombre con Dios en íntima paz, filiación adoptiva, incorporación a la gloriosa Ciudad de Dios»⁷³. Estos significados nos permiten ver que la misma fórmula puede utilizarse en contextos diferentes.

Prestemos ahora atención al amor consecutivo de la *memoria*. Agustín no teme utilizar las expresiones eróticas más fuertes, las metáforas de la vida sensual, aunque toma la precaución de apoyarse en los correspondientes textos bíblicos. Así vemos que nos habla de: comer, beber, abrazar, besar, gustar, oler, tocar, etc.⁷⁴. El órgano de esa función es el corazón. También el corazón es término polisémico, pero los aspectos más típicos son los más profundos, por ejemplo, cuando el corazón significa persona o subconsciente. De este modo, Agustín se convirtió en puente para todos los místicos, que hablan de una *scintilla animae*, o *centella*, que salta de la memoria y que tiene un marcado carácter de amor o de pasión. Hablan también de *Urgrund* o *Abgrund* para designar ese abismo inconsciente. No es extraño que los críticos medievalistas se engañen al no distinguir el mundo de Agustín de la cristiandad medieval. Tampoco nos extrañarán las continuas paradojas: placer, doloroso, dolor placentero, luz tenebrosa, tiniebla luminosa, etc.

En este sentido se ha utilizado la doctrina del «corazón inquieto». En principio parece deberse a influencia estoica o platónica. Es la doctrina de los elementos o *pondera* que se superponen y ordenan según su identidad o peso

72. ZIEGENFUSS, W., *Augustinus*, Berlín, 1948, p. 9s. Agustín ensaya un proyecto de «Enología» en *De Ordine*, II, 18, 47 PL 32, 1017. Ese proyecto culmina en las tesis de *La Ciudad de Dios*, como drama o tensión entre la fe y la incredulidad (Scholz); KOENIG, H., *Das organische Denken Augustins*, Paderborn, 1966. *De Civ. Dei*, XVI, 8 PL 41, 486; *De Gen. ad. litt. imp.* 1., 10, 32 PL 34, 233. *De bono conjugali*, 1 PL 40, 371; *In Ps.* 9, 8 PL 36, 120s.

73. LORENZ, R., «Fruitio Dei bei Augustinus» en *Zeitschr. f. Kircheng.* 63 (1950-1) 75-132. Cfr. Scholz, H., *Glaube und Unglaube*. WOLF, E., «Zur Frage nach Eigenart von Augustins Confessiones», en *Christentum und Wissenschaft*, Leipzig, 1928; MEIER, I. c., p. 1; FUCHS, H., *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlín, 1926; TROELTSCH, E., *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München u. Berlín, 1915; HOFMANN, F., *Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München, 1933.

74. *Confess.* X, 6, 8 PL 32, 782; *C. Faustum*, V, 10, PL 42, 226s; *In Ps.* 35, 9; 21, 27; 22, 5, etc.; BAUMGARDT, D., *Mystik und Wissenschaft*, Witten, 1963, p. 14s.; MAXSEIN, A., *Philosophia Cordis*, Salzburg, 1966.

específico y empujan hasta lograr su centro de reposo. La inmanencia humana se ve empujada necesariamente hacia la trascendencia. El hombre es una criatura que mira a Dios. Se ve forzado a absolutizar, a ser o religioso o idólatra. El pecado original ha turbado el orden creacional y el hombre vive con un corazón inquieto. Esa «inquietud» es el mejor patrimonio del hombre en su desventura y peregrinación⁷⁵. Algunos han sugerido que Agustín habla de un «milenarismo espiritual» como reposo de la inquietud humana. Pero sería insuficiente⁷⁶, puesto que la inquietud es metafísica y mística⁷⁷. Sufrimos «mal de daño» por falta de razón suficiente⁷⁸. Es la angustia de la que hoy hablamos y que —como la fiebre— denuncia nuestra enfermedad.

La amenaza de olvido y nihilismo nos oprime a la vista de la muerte. Podríamos tranquilizarnos si no viéramos a Dios, ya que tampoco lo buscaríamos. Pero tenemos que buscarlo para encontrarlo, y tenemos que encontrarlo para seguir buscándolo, ya que nuestro objetivo es infinito. Si alguien vive «satisfecho» es por impotencia y atasco, pues carece de la utopía constitutiva⁸⁰. Gracias a eso, la humanidad no cesa de progresar por su propia ley.

Cuando, en lugar de decir *frui Deo*, decimos *frui veritate* expresamos el deseo de conciliar a Grecia con Palestina, según la tendencia agustiniana. Las «criaturas» son portadoras de valores variados, irreductibles, que parecen autónomos. Los cristianos los llaman *vestigia Dei*, pero eso lo hacen iluminados por su fe. También los griegos lo hacen, pero iluminados por su razón. Ambos coinciden en denunciar una trascendencia. No obstante, la diferencia entre ellos consiste en el nombre que dan a dicha trascendencia, ya en un sistema panteísta ya creacionista. Un griego es impersonalista y un cristiano es personalista; un griego dirá que el «maestro interior» es el Logos, y un cristiano dirá que el «maestro interior» es Cristo⁸¹. En ambos casos brota la

75. El hombre no es *nudus*, sino *spoliatus*. Ha conservado una oscura memoria de su «primera situación» o naturaleza.

76. PINCHERLE, A., «Et inquietum est cor nostrum», en *Augustinus*, 2 (1968) 535; MAX-SEIN, A., «Von *cor humanum* zum *cor christianum*», en *Augustinus*, 1 (1967) 281s; Vivimos en el «día sexto», no en el séptimo. FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, 1958; FERLISI, C. G., *Memoria metafísica e peccato originale*, Roma, 1974: Tesis dactilografiada.

77. *Id.* La inquietud va ligada al eros; por eso, es originariamente indiferenciada, amoral. Pero se hace fácilmente moral, en forma de concupiscencia o de caridad.

78. DEMMER, K., *Ius caritatis*, Roma, 1961, p. 55-70; *De Spiritu et littera*, 21,36 PL 44,222; *In Jo.* 75,4 PL 35,1829; *Id.*, col. 1827 y 1831.

79. Tanto la ley de la verdad como la ley de la felicidad, tienen como principio y fundamento la ley de la unidad, que es la raíz del hombre y su término. Por eso, repetimos que el sentido de la memoria es la Unidad.

80. La oración no es «especulación», sino «deseo», hambre y sed. La esencia de la oración es el deseo; así, el «deseo de Dios» implica el «descanso sabático», pero también la inquietud insaciable, y actual.

81. *Confess.* II, 11,17 PL 32,742s y 744; *Id.*, X, 28,39 col. 795s; *De Trinit.* VIII, 2,3s PL 42,949.

mística en virtud de una dialógica inevitable, aunque la «unión con Dios» se realizará de diferente modo: un griego buscará la unión substancial, y un cristiano buscará la unión relacional; un griego la realiza al modo homogéneo, y un cristiano al modo heterogéneo⁸². La mística será diferente, pero en ambos casos habrá unión mística.

La condición humana es mística, necesita redención, mediación y salvación. Es natural que una mística de la *Memoria Dei* nos remita a la mística del Cristo-centrismo como a una instancia superior. Es imposible entender a Agustín a no ser desde esta instancia. Únicamente la mística puede resolver con sencillez y claridad el eterno problema de la «iluminación» agustiniana, evitando esos *ismos* que con tanta facilidad y elocuencia denuncian los aristotélicos⁸³.

La experiencia de los místicos obligó a los escolásticos a explicar la esencia del fenómeno místico como «contemplación infusa». Del mismo modo se impone hoy la identificación de esa contemplación infusa con la visión intelectual de san Agustín. El fenómeno puede presentarse de diferentes modos, y lo que importa es recoger los rasgos importantes encuadrándolos en un sistema lógico. Hablamos, pues, de contemplación o intuición en oposición a pensamiento discursivo o razonamiento. Y la distinguimos en: adquirida e infusa. En el primer caso comprobamos una actividad consciente, un ejercicio normal de las potencias; en cambio, en el segundo caso nos referimos a un fenómeno del inconsciente y hablamos de «pasividad», como en el caso de los impulsos, escrúpulos, ensueños, etc.

La condición precisa de ese fenómeno parece ser el éxtasis, arrobamiento, reposo, silencio o sueño; como la condición precisa para hablar de ensueños es el estar dormido. En la consciencia cesa todo, menos esa «visión» o función de un Yo receptivo y despierto. Tal visión parece «pasiva», esto es, parece venir de una causa extraña al mismo Yo, aunque entra en la corriente de las vivencias personales, y se hace de algún modo consciente. De hecho, los místicos describen sus contemplaciones infusas. La dificultad de concordar ambos extremos, el carácter infuso y sobrenatural y el carácter experimental y consciente, se hacía ya constar en Plotino. En ambos casos es nece-

82. CONCZEWSKY, C., *La Pensée préconsciente*, Paris, 1939; MAIER, J., *Die logische Struktur des personalen Denkens*, Wien, 1965; Cayré, F. *La contemplation agustinienne*, Paris, 1927; Id., *Dieu, présent dans l'esprit*, Brujas, 1951; Id. *Notion de la Mystique d'après les Confessions*, Paris, 1954; *In Jo.* 26,5 PL 35,1609.

83. STUMPF, M., *Selbserkenntnis und Illuminatio bei Augustinus*, München 1944; p. 2; Conocidas son las obras que tocan estos puntos: Sciacca, Hessen, Schöpf, Boyer, Ivanka, Perler, Piemontese, Müller, Schneider, Gilson; CAMPELO, M. M., *La Inquietud, esa postura humana*, Madrid, 1969. Cfr. BECKER, A., *De l'instinct du Bonheur a l'extase de la Beatitude, dans S. Augustin*, Paris, 1967. Cfr. «Eikón», en ThWNT, col 386. La «imago» agustiniana depende de S. Ambrosio y por ende de Orígenes; pero Agustín añade mucho de su parte, tanto en el aspecto de la semejanza (*Mimesis*), como en el de la participación (*Méthesis*). Cfr. SOMERS, H., «Image et illumination divine» en *Aug. Mag.* 1, 456.

sario el concepto de «iluminación», y en esto es mucho más claro san Agustín.

Si el problema de las causas es diferente, un problema teológico, también la explicación del modo es un problema diferente y teológico. Juan de Santo Tomás, impresionado por el éxito de la Escuela Castellana (Sta. Teresa, S. Juan de la Cruz, S. Ignacio, etc), trató de explicar la iluminación como efecto de los dones del Espíritu Santo. Tal explicación no resuelve el problema y quizás lo complica más aún. Pero es clara, en esa teoría, la intención de recurrir a un «don», esto es, a una actividad del Espíritu Santo que convierte lo inconsciente en consciente y la atención pasiva en atención activa.

En nuestros días asistimos a un profundo cambio en el planteamiento de los problemas. Aime Becker se enfrenta con la fórmula *frui beatitudine*, con un feliz planteamiento: «del instinto de felicidad al éxtasis de la beatitud», como dice el subtítulo de su libro. El aspecto de contemplación es, pues, al acto específico de la mística: «el alma, transformada por la sabiduría sobrenatural, y hecha más semejante a Dios, es llamada a conocer la experiencia mística de la presencia de Dios en ella»⁸⁴. Sin embargo, vacila: por un lado se pregunta si todos están llamados a la contemplación sobrenatural; y por otro recurre a una autoridad: «la idea de una distinción entre fin natural y fin sobrenatural ni siquiera roza el pensamiento de san Agustín»⁸⁵. Dando por supuesto que

84. Con ese lenguaje es más fácil contentar a todos. Pero quizá así perjudicamos al problema mismo, ya que es un lenguaje que Agustín no empleó, o que quizá hubiera rechazado, y que en realidad mantiene los viejos prejuicios, que hacían imposible una solución. Pero, ¿podemos hacer hoy otra cosa? Cfr. Becker, *l.c.*, p. 180. «HEITZ, J.J., «Une question ouverte: la mystique de S. Augustin», en R.H.P.R., (1965). Es la postura ambigua que Gilsón imponía ya en su *Introduction a l'étude de S. Augustin*, 3 ed. Paris, 1949. La conclusión es también muy ambigua: «Si el alma no alcanza aún al Ser inmutable, al Verbo increado, accede sin embargo a un cierto conocimiento místico de Dios. Por este «éxtasis», que sobrepasa y corona la contemplación intelectual, la criatura se sale del tiempo y de la mutabilidad. Contempla con su espíritu y su corazón la sabiduría de Dios, que es Dios mismo, y se convierte en sabia, con una sabiduría que es una auténtica participación de Dios y que Dios le comunica desde el fondo del alma» (Becker, *l.c.*, p. 180). Los autores en que se apoya Becker son Reypens y Cayré. Cfr. REYPENS, L., «Ame», en *Dict. spir.* 1 (1937) 467-441; CAYRE, F., *La Contemplation august.* Paris, 1954: Conoce y cita otras obras de Cayré; también refleja a Maritain, en *Les Degrés de savoir* y «De la sagesse augustiniennes» en *Melanges Augustiniennes*, 1930, (Rivière, 1931, p. 385-411). Se admite, sí, una mística, pero ¿de qué clase? ¿Carmelitana? ¿De Juan de Sto. Tomás? ¿O sólo un entusiasmo escolástico? El término *sabiduría* es magnífico, pero excesivamente amplio. ¿Qué significa contemplación sobrenatural? Recaemos siempre en Grecia, por mucho que insistamos en la necesidad de Cristo, ya que no se ve conexión entre la Memoria Dei y el Cristocentrismo, que son los dos principios de una mística «verdadera» en S. Agustín.

85. RONDET, H., «Nature et surnature dans la theologie de S. Thomas», en *R. Sc. R.*, 23 (1946) 46; va respaldado por de Lubac, H., *Augustinisme et Théologie moderne*, Paris, 1965. Si la sabiduría humana y la cristiana son «indisociables», es que están unidas, como fe y razón. Resulta curioso que Becker termine la primera parte de su obra con la fórmula *crede ut intelligas*. ¡Menos mal, que no se decide a explicarla! ¡Y menos mal que en la segunda parte nos permite ver las perspectivas de un Cristocentrismo definitivo!

queda superada la alternativa *eudamonia-agape*, concluye: «Agustín se sale del falso dilema en el que queremos encerrarle y a nosotros con él»⁸⁶.

Las mismas reflexiones nos ofrece Holte⁸⁷. En Agustín, dice, la creación es un libro análogo a la Biblia, y ambos quedan unidos por la iluminación⁸⁸. La relación entre *caritas* y contemplación se expresa en el «deseo del más allá». La caridad, que según san Pablo nos espolea, nos empuja a buscar a Dios sin fin. Esa caridad, dice Holte, es un conocimiento intelectual, y por eso Agustín repite con san Juan: «Esta es la vida eterna, que vean...». Pero es también voluntad o amor, porque se trata del corazón. Más aún, es también placer porque es *fruitio*⁸⁹. Así Holte, después de recordar que Agustín contrapone la vida de Marta a la de María, recoge una cita que las une: «sin embargo, todos nosotros, los que os reunís en la iglesia para sentaros a los pies de Jesús y para prestar oídos a sus enseñanzas, todos vosotros habéis escogido la mejor parte. Desde aquí abajo, en medio del combate de la vida, participáis ya de aquella vida que se abre en eternidad. Habéis puesto vuestro tesoro en el cielo. Ahora bien, donde está vuestro tesoro allí está vuestro corazón».

Por lo general, los autores que hablan de san Agustín no se atreven a hablar de mística, aunque hablen de una situación «experimental» o de una

86. *L.c.*, p. 313. La mejor postura sigue siendo la del P. Lubac, declarando que lo sobrenatural es un «misterio». Becker cita también a BOUYER, L., *Le mystère pascal*, Paris, 1945, p. 249. Y añade que así Agustín, no sólo entra en el corazón del problema, sino que da la solución definitiva. En efecto, volvemos al diálogo. La vida espiritual, la Mística, es un diálogo, un *soliloquio* al estilo agustiniano. Pero en este *Soliloquio* la Razón se identifica con el Dios verdadero y éste toma la iniciativa. Éste es el mensaje de la especulación agustiniana. El *Soliloquio* se ha convertido en *Confessio*. Por eso, dice muy bien Becker: «la doctrina de la *Imago Dei* funda, justifica y resume toda la teología agustiniana de la felicidad» (*l.c.*, p. 316, final).

87. HOLTE, R., *Béatitude et Sagesse*, Paris, 1962. Al distinguir entre el conocimiento nacional inconsciente y el consciente, se coloca en la auténtica línea agustiniana. Pero, por un lado, le falta plantear el dilema de los sofistas: «Nadie busca lo que ya tiene y nadie busca lo que ignora: luego el buscar es un contrasentido»; a este dilema es al que responde Agustín. Por otro lado, Holte, al refutar a Hessen, conserva el mismo planteamiento del problema, y así no se ve clara la solución, ni afirmando ni negando, ya que el problema es diferente. La refutación de Hessen era fácil, pues se había sometido a un lenguaje aristotélico; ya Gilson había dado cuenta de él. Pero eso nada prueba sobre el problema agustiniano.

88. *Id. l.c.*, p. 354. Admite una noción previa, y su correspondiente empuje o dinamismo para incitarnos a buscar, lo que «conocemos y no conocemos», el *grandius aenigma*. Esto tiene importancia, ya que Holte mantiene en todo su libro la tesis de la incapacidad humana para alcanzar a Dios y por lo mismo la necesidad de la fe, lo mismo que Agustín. No puede renunciar a la búsqueda racional o intelectual, pues eso sería tanto como eliminar también con ella la misma fe: *Nemo crederet, nisi viderit esse credendum*, dirá Agustín.

89. Son las conclusiones finales de Holte, después de un libro tan cuidadoso (*l.c.*, p. 384ss). Comete la equivocación de recurrir, para explicar a Agustín, al *fides quaerens intellectum*, sin mencionar la alternativa *intellectus quaerens fidem*. Pero se trata de una equivocación de palabras, ya que advierte al momento que eso «no debe utilizarse según los clichés gastados de la historia de la teología, como son el racionalismo y el intelectualismo». Afirma que no se trata de un entendimiento, sino de un órgano profundo que es entendimiento, voluntad y experiencia, esto es, corazón y mística, dírlamos nosotros.

«acción del Espíritu Santo»⁹⁰. Para evitar que todo se convierta en especulación, deberíamos poner a la vista del lector la vida espiritual de Agustín. El término «mística» nos permite comprenderle mejor que todos los análisis. La teología misma puede caer en mera especulación. No basta, por ejemplo, afirmar el carácter teológico de la fe, como es obvio. La fe no consiste simplemente en creer que es verdad lo que leemos en la Biblia: hay que actualizar esa Biblia, entenderla, interpretarla. Y eso no puede hacerse sin la iluminación, sin el «maestro interior». El problema de la gracia se cruza aquí constantemente con todos los temas, pero la misma gracia es iluminación y es tirón.

Contra la conveniencia de utilizar el término «mística» suele alegarse que es ambiguo. Pero también son ambiguos los términos «teología» y «filosofía». Un buen ejemplo comprobatorio nos lo ofrece el libro de Richard P. Hardy sobre los Tratados agustinianos de san Juan, cuando nos explica la revelación divina⁹¹. Tiene que partir del «maestro interior»; y añade que ese concepto no explica del todo la actividad pedagógica y reveladora de Dios. Se ve entonces forzado a añadir la fe, en cuanto «gracia que ilumina y atrae». Pero esa fe sería inútil sin la caridad, como se ve en la lucha antidonatista. A su vez, la caridad es obra del Espíritu Santo, que es Espíritu de Cristo. Por otra parte se evidencia la necesidad de las mediaciones, de las «lámparas» o *lucernae* (el Verbo Encarnado, la Biblia, la Iglesia, la predicación, toda serie de mediaciones). Las mediaciones serían inútiles, en cuanto signos y animadversiones, sin una actualización, esto es, sin la traducción y la interpretación. Pero tenemos que esta tal traducción e interpretación se realizan bajo la luz divina. Reducir todo ese complejo doctrinal a mera teología es insuficiente, porque es mera especulación sistemática e impenetrable. Además, se requiere una demostración

una mística cristiana, diferencial, pero no se puede cambiar el diccionario universal que admite una mística general. Muchos de esos fenómenos han sido eliminados o explicados por el progreso de las ciencias; pero el sentido y valor de la mística no estaba en los fenómenos como tales, sino en sus causas. Se suponía que Dios o el diablo estaban presentes y activos en tales fenómenos. Estos, por consiguiente, demostraban la presencia y actividad de Dios o del diablo y así permitían al hombre pensar en una «unión».

El que un pensador se muestre escéptico frente a la causalidad trascendental no es ningún desdén hacia la mística, sino las ilusiones que pueden venir con ella. El primer escéptico acerca de estos fenómenos es el mismo Agustín. Se hizo escéptico en virtud de su misma curiosidad natural; buscaba el esoterismo, curioseó la astrología, la mitología, la parapsicología de su tiempo, la teurgia neoplatónica, casos de éxtasis, de viajes al cielo y al infierno, y siempre se mostró sumamente intrigado por el problema de los sueños. Recuérdese su correspondencia con el amigo Evodio (a quien acusaba de «curiosón» impenitente) ⁹².

Agustín estima que los espíritus buenos o malos (ángeles o diablos) pueden «mezclarse» a nuestro espíritu e influirle de modo misterioso mediante «sugestiones». No duda de ello ni tampoco de los milagros verdaderos. Pero estima que la mayor parte de las veces hay en el sujeto motivos para desconfiar y toma una actitud de recelo: o bien se trata de enfermos (frenéticos, dice él) o bien de coincidencias, como a veces acontece con los sueños. A la arrogancia de los paganos que hablan de adivinación, Agustín da tres respuestas: 1) quizás se trata de una cierto casual; 2) quizás se trata de un espíritu de mentira; 3) quizás se trata de un instinto oculto dirigido por un ángel de Dios ⁹³. Todo eso le parece muy natural. ¿Qué extraño es que Cristo se dejase conducir a un monte por el diablo, si se dejó crucificar por los ministros del diablo? ¿Qué valor tiene la magia si hay que contar con la permisión divina? Samuel no apareció por la fuerza de la magia, o por la técnica de la pitonisa de Endor, sino por permisión divina. O tal vez no apareció Samuel sino un fantasma, al que llamamos Samuel como en sueños y pinturas. En este caso se trata de una imaginación o visión imaginaria. Es inútil alegar que Samuel reveló a Saúl acontecimientos que se cumplieron realmente: también los demonios reconocieron a Cristo como Cristo (Mt 9,29) y eso nada prueba acerca del poder de los demonios. Incluso Dios permite que la magia u otro medio in-moral se convierta en castigo: los demonios pueden oír algo a los ángeles y por permisión divina comunicárselo a los hombres; éstos, engreídos porque conocen un secreto, cultivan su propio error y dan culto a los demonios. La magia o la adivinación se convierten en principios de rutina y de castigo de

92. *Ep.* 158,159,160 PL 33, 694-702.

93. *Ad Simplicianum*, II, 3,1 PL 40,142s. Todo se reduce a este principio: Dios habla a cualquiera criatura mediante cualquiera criatura. El interés, por ende, está en el mensaje: *interest quid loquatur (Id. Id.)*.

cionamiento analógico» de Becher²³⁵ y de la «unificación afectiva» de Lipps²³⁶.

En la obra citada de M. Scheler encontramos referencias expresas a la problemática ontológica: al tratar de ordenar los distintos problemas distingue concretamente «la cuestión de los fundamentos esenciales, existenciales y cognoscitivos de las vinculaciones entre los yos humanos»²³⁷, apuntando inmediateamente:

«La solución de que los problemas axiológicos entre el individuo y la comunidad implica necesariamente una respuesta positiva tanto en el aspecto óntico-metafísico como en el gnoseológico, es cosa que puse de relieve con claridad en mi libro sobre «*El formalismo en la Ética*», con ocasión de la fundamentación que he tratado de dar al principio de solidaridad como axioma supremo de toda filosofía social y ética social»²³⁸.

Es claro, pues, que para M. Scheler, al abordar la problemática «Persona-Comunidad» se haya que pendular entre un «individualismo» y un «colectivismo» buscando siempre el «equilibrio», la «nivelación» (Ausgleich) que no palle en absoluto la tensión entre los extremos.

Su objetivo es hallar un punto intermedio entre «el ídolo y el Leviatán del Estado, Nación o Sociedad» que amenazan con absorber al individuo como la tinta por el papel secante, y la acentuación excesiva de aquel famoso «el alma sola y su Dios»²³⁹.

Es arriesgado, sin duda, emitir un juicio de valor sobre el éxito o fracaso de la intencionalidad de M. Scheler: Su postura «mediadora» viene expresada en «la persona total», «el principio de solidaridad» y en «el concepto de cooperación».

3. LA PERSONA TOTAL (Gesamtperson)

Al plantearse M. Scheler la problemática «Persona-Comunidad», «persona-singular—persona-total» parte, por un lado, de la autonomía del espíritu, de su independencia relativa de lo corpóreo-psíquico y, por otro, del hecho de que el hombre como persona finita está insertado en un «mundo comunitario», jurídicamente estructurado. En principio puede considerarse este hecho como empírico, sin embargo, y además, en la misma aptitud para con-

235. Sym. 243.

236. I.c., 236.

237. I.c., 228.

238. I.c., 229.

239. Ew. M. 377.

figurar su propio ser espiritual cuenta el hombre con la capacidad de un contacto espiritual que trasciende todas las funciones vitales. Pertenece, pues, a la persona humana, de manera intrínseca la capacidad de realizar «actos esencialmente sociales»²⁴⁰ y la actitud para establecer un contacto espiritual, relacionado y significativo.

La posibilidad de existencia y el sentido de una comunidad de personas para M. Scheler está dada, pues, con igual originalidad que la posibilidad y sentido de la persona en general.

El hecho de que el intercambio entre las personas particulares constituya una esfera relacional significativa específica que puede concebirse como inter y supraindividual, apenas si puede impugnarse. Es «suprasingular» por cuanto ninguna conciencia humana particular puede abarcar la totalidad de contenidos de esta esfera. Es controvertible, sin embargo, si pueden darse o no en la esfera del espíritu suprasingular estructuras con carácter personal.

N. Hartmann, que rechaza por cierto la doctrina scheleriana de la «persona total», defiende la realidad de «un espíritu total suprasingular»²⁴¹.

Creemos, sin embargo, que difícilmente puede hablarse de «persona total» tratándose de un «espíritu objetivo» y no subjetivo.

En la descripción scheleriana de la «persona total», prescindiremos expresamente de toda la inmensa problemática de las teorías individualistas y organicistas, así como de una manera concreta, de las otras unidades sociales abordadas por M. Scheler: masa-comunidad vital-sociedad²⁴². Pretender abarcar todos estos puntos superaría claramente el objetivo de nuestro estudio.

La concepción scheleriana de la «persona total» se encuentra entre dos posturas extremas:

a) Para el nominalista radical empírico-práctico toda controversia en torno al concepto y realidad de la «persona total» es signo tan sólo de un mal planteamiento. Para él es suficiente con reconocer un «espíritu total» y «objetivo» intraindividual, dentro del que se pueden formar estructuras variables.

b) Para el realismo conceptual y platónico-social la realidad auténtica con carácter normativo se encuentra en los conceptos esenciales. La tarea fundamental consiste en descubrir en la realidad fáctica la autenticidad de las ideas²⁴³.

La postura fenomenológica se encuentra entre ambos extremos: con el realista-platónico comparte la convicción de que la realidad óptica está estructurada en sí misma, encontrando estas estructuras su expresión en los fenómenos. Pero le une al nominalismo la conciencia de variabilidad teórica de la

240. Eth, 524; Sym. 247.

241. Ethik, 245; *Das Problem des geistigen Seins*, 209.

242. Eth. 515-522.

243. Cfr. E. Topitsch, *Das Verhältnis von Denken und Erfahrung in wissenschaftlichen Erkennen*, II Mainzer Universitätsgespräche 1963, 47ss.

en aquel ocio en que me colocaba el Salmo...
 Me horrorizaba de miedo, me enfervorizaba de esperanza
 y exultación en tu misericordia, ¡Oh Padre!
 Y todo esto salía por mis ojos y por mi voz...
 Grité muchas cosas con vehemencia y energía en el
 dolor de mis recuerdos. Ojalá pudieran oírlo
 los que todavía aman la vanidad y buscan la
 mentira; quizás se estremecieran y vomitaran y Tú
 los oyeras al recurrir a Ti, ya que con una real
 muerte carnal murió por nosotros el que te
 interpela por nosotros... Yo leía y ardía... Recuerdo
 y no lo callaré que entonces me atormentabas
 con un dolor de muelas que no me permitía ni
 hablar... Y escribí una súplica en una tablilla de
 cera y se la di a leer a los que estaban conmigo
 para que te suplicaran por mí, Dios de toda
 salud. Apenas hincamos las rodillas con afecto
 suplicante, desapareció aquel dolor.
 ¿Qué clase de dolor era, o cómo desapareció?
 Confieso que me quedé aterrado, Señor mío y Dios mío! Jamás
 había experimentado cosa semejante. Y me insinuaste
 tus sugerencias en los más profundo...»⁹⁸.

El segundo texto se refiere a su llegada al África, algunos meses después. Agustín y Alipio son hospedados en Cartago, en casa de Inocencio. A éste, enfermo, le visitaban cada día algunos santos varones. Como Inocencio tenía que sufrir una operación, que parecía a vida o muerte, pidió a los amigos que al día siguiente vinieran a su entierro. Ellos le consolaron y le invitaron a poner su confianza en el Señor:

«A continuación entramos a la oración. Según la costumbre, nos hincamos de rodillas y nos postramos en tierra. Él (Inocencio) se tendió como si alguien lo hubiese empujado y comenzó a orar. ¡Con qué gestos, con qué emoción, con qué excitación de ánimo, con qué torrentes de lágrimas, con qué gemidos y sollozos que le sacudían todos sus miembros y que le cortaban la respiración...! ¡Quién podrá explicarlo con palabras! Yo no podía saber si los demás oraban, o si su atención se dirigía más bien a Inocencio. Por lo que a mí toca, no podía orar. Únicamente dije brevemente en mi corazón esto: ¡Señor, qué oraciones oirás si no oyes éstas! Me pareció que ya no se podía añadir nada, sino que Inocencio expirase en la misma oración. Nos levantamos y, después de recibir la bendición del Obispo, nos marchamos»⁹⁹.

98. *confess.* IX, 4,8 PL 32,766.

99. *De Civ. Dei*, XXII, 8,3 PL 41,762.

Al día siguiente, cuando los médicos descubren el tumor de Inocencio para sajarlo, el tumor ha desaparecido y en su lugar hay una cicatriz envejecida. Agustín continúa: «No puedo explicar con mis palabras aquella alegría, alabanza, acción de gracias a Dios misericordioso y omnipotente que entre alborozo y lágrimas salieron de la boca de todos. Es mejor imaginarlo que decirlo».

No presentaré más ejemplos, aunque podría tomar algunos textos de los *Sermones* y *Enarraciones* que reflejan, sin duda, la experiencia personal de Agustín. No dejaré, sin embargo, de ofrecer otro que parece accidental, pero que es muy expresivo: se refiere a una consulta de Simpliciano sobre esas posturas corporales que tanto preocupan a los aprendices de Yoga:

«Con estos ejemplos bíblicos se nos hace ver que no hay prescripción alguna sobre la postura del cuerpo al orar, con tal que el alma se presente ante Dios y fije su atención. Oramos de pie... sentados... postrados... Cuando alguien se pone en oración coloca los miembros como se le ocurre, acomodando según los tiempos la postura del cuerpo conveniente para mover el ánimo. Cuando no se atiende a esto y se siente ganas de orar, es decir, cuando de repente nos viene al pensamiento algo con que se enciende el afecto de suplicar a Dios con gemidos inenarrables, no hay que diferir de ningún modo la oración. En cualquiera postura en que se encuentre el hombre, no hay que buscar a dónde nos retiraremos, dónde nos colocaremos o dónde nos postraremos. Porque entonces la misma atención mental crea su propia soledad y con frecuencia olvida hacia qué parte del cielo está mirando o en qué postura corporal ha encontrado los miembros esa coyuntura»¹⁰⁰.

En esta pequeña introducción, no queda expuesta toda la mística de san Agustín. Pero quizás queda claro que no se trata de una mística platónica o de una mística escolástica o carmelitana, sino de la mística de los Padres de la Iglesia, y en concreto de la de san Agustín, a la luz de la Biblia. Desarrollar más esa mística racional carece de sentido, una vez que hemos puesto como condición la necesidad de la fe o de Cristo para plantear bien una «mística cristiana». Por eso se requiere aún el estudio del Cristo-centrismo en san Agustín.

Parece superada la polémica Pouleain-Saudreau y la de sus continuadores. Porque ambos yerran o tienen razón, según se mire. Llevadas las cosas al extremo, ambos suprimen la mística: el uno la reduce a un capítulo de psicología, y el otro a un capítulo de teología. Pero la mística aspira a la trans-

100. *Ad Simplic.* II, q. IV, PL 40,144s.

condencia; y además, ni siquiera sabemos si somos dignos de amor o de odio. Y si las cosas no son llevadas al extremo, ambos tienen razón: la mística tiene por objeto los fenómenos místicos, pero al mismo tiempo un juicio sobre la mística cristiana no compete al psicólogo sino al teólogo. El mismo místico puede equivocarse, al atribuir sus propios fenómenos psicológicos a Dios. Superada esa polémica, se nos invita a ser más cautos, más humildes, reconociendo que los caminos de Dios no son nuestros caminos, y que no podemos obligar a Dios con nuestra «justicia humana».

LOPE CILLERUELO

Valladolid, septiembre 1979

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

CAPÍTULO QUINTO

PERSONALISMO ÉTICO: LA PERSONA DENTRO DE LAS CONEXIONES ÉTICAS

Dentro de la fenomenología scheleriana de la persona podríamos destacar dos enunciados:

«La persona es la forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu, siempre que se trate de un espíritu concreto»²⁰⁵.

«Persona es la concreta y esencial unidad entitativa de actos de esencia diversa»²⁰⁶.

En estos términos queda plasmada

—la *individualidad* de la persona frente a toda concepción naturalista-objetiva y contra la universalidad abstracta del subjetivismo trascendental,

—la esencia personal del hombre desplazada hacia los aledaños de la *acción*, por la que logra su propia autenticidad, realiza su existencia y logra, en definitiva, su ser, y

—la *pluridimensionalidad* de los actos en la persona humana: «Si existiesen algunos seres que sólo fueran partícipes del saber... y de los actos pertenecientes a esta esfera (específicamente teórica) —permítaseme denominarles seres racionales puros— no existiría entonces ni el ser ni el problema de la persona»²⁰⁷.

En la rapsodia del pensamiento scheleriano, la perspectiva fenomenológica, aunque sea irreductible e independiente²⁰⁸, como es obvio, está

205. Eth. 389.

206. I.c., 382-383.

207. I..., 393-394.

208. I.c., 464.

íntimamente entrelazada con el concepto de persona «dentro de las conexiones éticas».

Igual que para N. Hartmann, para quien «junto al valor y al deber, el concepto central de la ética es el del ser personal», para M. Scheler «toda ética es personal»²⁰⁹: sólo la persona puede obrar moralmente.

El hombre como ser moral que regula su pensamiento y su acción positiva o negativamente, reconociéndola o despreciándola, por esta su dimensión moral se diferencia del animal de una forma nueva y originaria, que no puede reducirse, según M. Scheler, a lo puramente cognoscitivo. El hombre es el ser que guarda o que quebranta la norma, la medida, mientras que el animal, en sentido originario, es el ser-sin-medida. Esta norma puede encontrarse en Dios, en el orden de las ideas, en la sociedad o en la misma persona singular, pero lo que no puede el hombre es precisamente evadirse de ser regulado, de ser medido.

La moral es como el testigo del desperezarse el hombre del mundo taciturno de las bestias. Para «llegar a ser lo que en el fondo somos», según el mandato de Píndaro, no hay otra posible alternativa.

Tres son las dimensiones de «la persona en sus conexiones éticas»: la «cordura», la «mayoría de edad» y el «dominio sobre el propio cuerpo»: Son expresión inmediata de las relaciones «yo-tú», «yo-sí mismo», «yo-ello», que apuntan a la personalidad espiritual como forma de unidad condicionante.

A.- «El fenómeno de la cordura aparece cuando intentamos comprender sin más las manifestaciones humano-vitales, a diferencia de cuando tratamos de explicarlas «causalmente». (...) Lo esencial de la comprensión es que, a través de un centro espiritual del prójimo, dado en la intuición, vivimos y co-ejecutamos sus actos como intencionalmente dirigidos a algo»²¹⁰.

La «cordura» delimita el campo de todo comportamiento moral.

La persona que «comprende» completa la intención de los actos realizados por la persona que obra. El espacio que se abre en la «cordura» no es, en

209. N. Hartmann, *Ethik*, 227. M. Scheler en «*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*» resume así las posibles formas de ética personalista: «Las formas de pensamiento ético pueden dividirse según las siguientes perspectivas: 1) Según se considere el *ser de la persona* (persona de supremo valor) como *sentido y meta* de la comunidad y del proceso histórico, o a la inversa, que sólo sea valioso según la aportación concreta a la comunidad o a la historia...

2) Según que la intención de la persona apunte a su propio y supremo valor.

3) Según se considere portadora de valor supremo la persona, sólo como persona racional (Kant, Idealismo).

4) Según que además... del concepto de persona-total (Gesamtperson) (p.e., Nación, Estado) se admita una realidad independiente de nuestros conceptos y según cómo se entienda la relación categorial entre persona-singular (Einzelperson) y persona-total (Gesamtperson)...

5) Persona como persona social.

6) Persona como tipo de personalidad: héroe, santo» (Eth. 506-507).

210. Eth. 470.

absoluto, supra-individual, es sencillamente el sentido espiritual del encuentro interpersonal que tiene como campo de expresión el propio cuerpo.

B.- «El fenómeno básico de la mayoría de edad consiste en poder vivenciar la diferenciación entre un acto propio y otro ajeno...»²¹¹.

Lo importante aquí es la distinción vivida entre el centro de actos propio y el ajeno como condición de posibilidad de la acción responsable. Es un dato originario de la auto-conciencia, y en él se basa la autonomía moral que es «un predicado de la persona como tal»²¹².

A este nivel distingue M. Scheler dos clases de autonomía: «la autonomía de la intuición personal de lo bueno y malo en sí, y la autonomía de querer personalmente lo dado como bueno o malo»²¹³. Entre ambos órdenes autonómicos existe una rigurosa relación «presupuesto imprescindible de los actos, con espesor moral, que son imputables a la persona»²¹⁴.

C.- «Quien vive básicamente en plena identificación con la conciencia de su propio cuerpo no es persona. Sólo puede llevar este nombre quien vive el cuerpo ... como «perteneciente» a sí mismo, como «mi cuerpo»²¹⁵.

El «dominio sobre el propio cuerpo» implica ser consciente de poder disponer de él según las intencionalidades específicas de la persona.

Estas tres dimensiones esenciales de la «persona en sus conexiones éticas» que, vistas desde la vertiente de los actos, connotan con la continuidad y coherencia, con la realización y subordinación y, por último, con la manifestación de los mismos, presuponen, como fundamento y base, la unidad de un centro personal, centro estructurado de forma múltiple. Sólo podemos hablar de «persona» cuando se da una plenitud de posibles intenciones, cuando todas las clases de «modalidades axiológicas»²¹⁶ —agradable, noble, verdadero, bello, bueno, santo— se realizan por diferentes actos.

Así se recorta ante el horizonte de nuestra mirada una nueva dimensión de la persona moral: su «*ordo amoris*».

EL «ORDO AMORIS»

«Si yo examino a un individuo... le conoceré y comprenderé de la forma más precisa en virtud del sistema estructural de sus valora-

211. I.c., 471-472.

212. I.c., 486.

213. I.c., 486.

214. I.c., 490.

215. I.c., 472.

216. M. Scheler distingue un orden apriórico de valores «determinado según sus deposita-

ciones fácticas, de sus preferencias axiológicas. Llamo a este sistema «ethos» del sujeto, y el núcleo fundamental de ese «ethos» es el «orden del amor». (...) Quien posee el «ordo amoris» de un hombre, tiene al hombre; posee de él, en cuanto sujeto moral, lo que es para el cristal su fórmula» ²¹⁷.

Toda persona, individual y concreta, tiene un orden jerárquico en sus preferencias, en sus juicios axiológicos, con el que sus actos pueden estar de acuerdo o en continua fricción.

Al ser el amor principio fontal de atracción o repulsión con respecto al mundo esencial de los valores, su «orden» ha de coincidir con la tabla jerárquica de éstos. Consecuentemente, el «orden del amor» presenta una vertiente dual: descriptiva (preferencias) y normativa (fundamento del deber-ser).

En el «orden del amor», pues, están reflejados los valores y sus relaciones jerárquicas, apareciendo así como «la contra-imagen estructural del cosmos axiológico y, por tanto, como un microcosmos del mundo de los valores» ²¹⁸.

En contraposición al «orden del amor» puede darse también un «desordre du coeur» cuya causa desencadenante para M. Scheler sería el «resentimiento» ²¹⁹.

En el sujeto del «resentimiento» el «desorden» se manifiesta en un «trastrueque de valores» (Umsturz der Werte) consistente en que un valor superior es vivenciado como valor de rango inferior: es, pues, una «verdadera falsificación de la tabla jerárquica de los valores» ²²⁰.

El siguiente esquema puede representar gráficamente el orden y el desorden del amor, con sus implicaciones específicas en el «ethos» de la persona:

TABLA DE VALORES	ORDEN DE PREFERENCIA	CLASE DE SER MORAL PROYECTADO EN LA PERSONA
1. Valor de lo santo		
2. Valor de lo espiritual		
3. Valor de lo vital		bueno
4. Valor de lo útil		
5. Valor de lo sensible		
1. Valor de lo santo		
2. Valor de lo espiritual		
3. Valor de lo vital		Malo
4. Valor de lo útil		
5. Valor de lo sensible		

rios esenciales) y un orden «puramente material desplegado en las unidades últimas de las diferentes series de cualidades axiológicas»: a éstas las llama «modalidades axiológicas» (Eth. 117).

217. Nachl. 347-348.

218. I.c., 361.

219. U.d.W. 63.

220. I.c., 67.

CAPÍTULO SEXTO

PERSONALISMO JURÍDICO

La persona es base de toda ética y al mismo tiempo fundamento último de toda comunidad.

En consecuencia no sólo se vivencia el hombre como «sujeto moral» (PERSONALISMO ÉTICO), sino también como «miembro» de una totalidad, que desde una perspectiva diacrónica se manifiesta como Historia y en su proyección sincrónica aparece como «unidad social» (PERSONALISMO JURÍDICO).

«Dentro de la constelación de la persona se diferencia la «persona singular» (Einzelperson) de la «persona total» (Gesamtperson); ambas se encuentran en relación recíproca, pero ninguna de ellas es fundamento de la otra... la «persona total» no está compuesta de personas singulares en el sentido de que brote únicamente de su integración; tampoco es resultado de la interacción de las personas singulares o de una síntesis caprichosa: es realidad viva» ²²¹.

1. PERSONA ÍNTIMA Y PERSONAL SOCIAL

«Toda persona individual puede considerarse tan originariamente íntima como social, siendo ambas, vertientes de una totalidad indivisible» ²²².

«La persona íntima» es el «núcleo espiritual de la unidad de estratos ofrecida por el ser sensible-vital-espiritual» que es el hombre ²²³.

La «persona social» es aquella dimensión en la que se vivencia la persona como miembro posible de una comunidad.

La «persona íntima» no puede vaciarse del todo en la «persona social»: «En el trasfondo de este vivir que se adentra y domina en supuesto de miembro del todo: siempre además cada uno... un ser suyo propio que rebasa aquel todo de los miembros y además un valor o contravalor propios en los que se sabe único» ²²⁴.

221. Eth. 256.

222. I.c., 501.

223. I.c., 503.

224. I.c., 548.

La distinción entre «persona íntima» y «persona social» no es sólo gnosológica, sino fundamentalmente ontológica. La estructura óptica diferencial de la «persona íntima» tiene una proyección comportamental específica:

«La persona íntima es la única que no puede participar en la vinculación social a otras personas... de modo que se halla dentro del reino de las personas finitas en absoluta soledad; esta categoría expresa una relación esencial de tipo negativo, pero imprescindible entre las personas»²²⁵.

En la nota a este texto habla expresamente M. Scheler de «una frontera absoluta de la posibilidad de autocomunicación por parte de una persona a otra».

La «persona íntima» está siempre nimbada de un misterio, está constituida por una absoluta impenetrabilidad que hace imposible el que se diluya enteramente en lo relacional y dialógico.

De la incomunicabilidad de la «persona íntima» brota la incognoscibilidad de esfera íntima-personal: «La persona absolutamente íntima es enteramente trascendente a todo conocimiento y valoración ajenos»²²⁶, y esto no sólo por la posibilidad de que la persona «calle»²²⁷, sino por la misma incomunicabilidad del núcleo íntimo personal.

De este pensamiento sobre la persona íntima extrae M. Scheler un importante principio ético:

«Todo juicio definitivo de personas finitas acerca del valor o contra-valor moral ajeno, es en sí mismo absurdo, ya que les falta necesariamente el conocimiento de la esfera personal absolutamente íntima del otro»²²⁸.

La doctrina scheleriana sobre la «persona íntima» y la «persona social» se contrapone a todas las teóricas que con un criterio parcial buscan la peculiaridad de la persona bien en la esfera íntima o exclusivamente en el «ser sujeto jurídico de una conexión social posible»²²⁹.

Si el concepto de persona en M. Scheler, es como hemos visto un concepto-límite que intenta situarse a igual distancia entre el substancialismo y el actualismo llegando a su fórmula sintética: «la persona es sustancia hecha de actos», su personalismo ético-jurídico pendula entre los extremos que cierran la persona sobre sí misma o la vacían absolutamente en lo relacional.

225. I.c., 549.

226. Eth. 556.

227. Ew. M. 333.

228. Eth. 557.

229. I.c., 549 nota 1.

2. PERSONA Y COMUNIDAD

A pesar de lo expuesto hasta aquí se ha tachado la concepción ético-jurídica de la persona en M. Scheler de «individualista». K. Löwith²³⁰ opina que en él «se subsume objetivamente el propio yo bajo los demás yos-objetos y nunca es entendido como origen personal de las relaciones con las demás personas».

En el mismo sentido lamenta M. Buber que aunque M. Scheler «es sociólogo, apenas preste atención en sus pensamientos antropológicos a las conexiones sociales del hombre»²³¹.

En clara oposición a éstos se encuentra el propio juicio de M. Scheler:

«He dudado mucho tiempo sobre si debía designar mi propia concepción como «socialismo cristiano» o como «solidarismo», pero me he decidido en cierto sentido por el primero»²³².

Por otra parte contamos con la autoridad de G. Gurvitch quien afirma: «Scheler caracteriza su punto de vista como el de un «personalismo jerárquico». Este personalismo, claro está, no tiene nada que ver con el individualismo; y es que Scheler desarrolla toda una filosofía social, en la que la idea del «todo» y del «universal concreto» juega una función esencial»²³³.

En M. Scheler «comunidad» es tan original como «persona». Por otra parte, como veremos, la idea de un reino moral de personas espirituales individuales en una corresponsabilidad recíproca es subrayada con tanta insistencia que parece incluso peligrar la autonomía óptica de la persona individual.

Habría que impugnar también de forma similar la objeción de K. Löwith según la que «no es para Scheler ningún problema primordial ontológico la pregunta sobre la accesibilidad del prójimo, sino que en él la comprensión ajena tiene un carácter exclusivamente gnoseológico»²³⁴.

Creemos, por una parte, que es absolutamente parcial toda intención que pretenda vislumbrar la doctrina filosófico-social sobre la persona en M. Scheler bajo el prisma de la obra «*Esencia y formas de la simpatía*», basándose concretamente en su último capítulo, que lleva como título: «Del yo ajeno», como lo hace K. Löwith, al parecer.

Es cierto que aquí el análisis de la persona social es preferentemente gnoseológico; pero no hay que olvidar que esta dimensión específica está directamente condicionada por la crítica a que somete M. Scheler las teorías del «ra-

230. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München: Drei Masken 1928, 130.

231. *Das Problem des Menschen: Werke I: Schriften zur Philosophie*, München: Kösel 1962, 356.

232. *Soz. Welt* 259.

233. *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris: Vrin 1949.

234. K. Löwith, l.c., 130.

el caos de Caifás (Jn 11,51). Si la causa es divina, seguramente habrá mensaje, ya que Dios no actúa en vano para divertir al mundo; pero también aquí Dios. Como se ve, el problema bíblico no queda resuelto; pero Agustín muestra a Simpliciano que no está obligado a creer concretamente esto o lo otro. Es la postura recelosa de que antes hemos hablado.

Se ve que el tema era discutido y que había variadas opiniones. Agustín se disculpa afirmando que él no puede aceptar posturas crédulas y que por eso lo reduce todo a tres especies de visión: sensorial-imaginaria e intelectual. Sobre la primera poco hay que decir, pues todo el objeto sensorial puede convertirse en signo o símbolo de un mensaje divino, como aparecía en el método de las ascensiones. Sólo haría falta demostrar una causalidad mística. Mayor importancia tiene la visión imaginaria, que atrae mucho a Agustín por su relación con el «mensaje». No es que le interese la visión por sí misma o por los fenómenos psicológicos concomitantes; le interesa en cuanto puede evidenciar una causa concreta o revelar un mensaje concreto. En cambio, la visión intelectual es la que propiamente define al «profeta». Y como implica inspiración divina, podemos llamar también «locución divina» a esa contemplación infusa. A este mensaje o iluminación mística se ordena todo el aparato de los *fenómenos* y de los *medios* ⁹⁴.

El rapto o viaje de san Pablo al tercer cielo nos lleva al Paraíso (2.^a Cor 12,4). Agustín aprovechó, pues, la ocasión que estaba esperando, para explicar qué es el Paraíso ⁹⁵. Si no hay mensaje, las visiones son como los sueños: *Visa ista omnia visis comparo sommantium*. Únicamente tendremos que dar tiempo al tiempo, ya que el mensaje puede aparecer más tarde, como en

hay que mantener la cautela, ya que Satanás sabe transfigurarse en ángel de luz (2.ª Cor 11,143). En todo caso, si tenemos el mensaje en la mano, podemos pedir a Dios la iluminación para entenderlo y aplicarlo, sin importarnos gran cosa la causa. Porque es claro que si el mensaje es bueno, se atribuye a Dios de un modo u otro; y si es malo, se atribuye al diablo de un modo u otro; y si es indiferente, es nulo ⁹⁶.

Así hablamos de unión con Dios. «El alma, dice Agustín, bebe en su fuente la vida bienaventurada, de la que saltan algunas salpicaduras a la vida presente, para que, en medio de tantas tentaciones, se desarrolle la vida del alma con templanza, justicia, fortaleza y prudencia. Aceptamos el trabajo presente porque esperamos y pregustamos aquel estado (sabatismo, contemplación, visión beatífica) en el que el descanso será seguro y la visión de la verdad inefable... Allí se ve la caridad de Dios, no por indicios de visión... sino cara a cara... se habla de boca a boca, con la boca de la mente» ⁹⁷. Conocida es la forma en que se presenta la visión beatífica al final de *La Ciudad de Dios*. Agustín vacila. Halla dificultad en conceder la visión beatífica a todos los que mueren en el Señor; y es que tiene un concepto tal elevado de la visión beatífica que no la concibe mientras un alma tenga deseos de su cuerpo. En todo caso, aunque san Pablo haya visto la esencia divina, no la vio como la ven los ángeles.

7. La oración experimental en san Agustín

En fin, para evocar el ambiente místico de Agustín, tan diferente del nuestro, vamos a copiar algunos textos fehacientes. El primero se refiere a la oración en Casiciaco, sin pretensiones de éxtasis plotinianos:

«Qué voces te di, Dios mío, mientras leía
los Salmos de David... ¡Cómo me inflamaba en Ti
al leerlos y me encendía deseando recitarlos
si fuese posible en todo el orbe contra
el orgullo del género humano...! ¡Con qué dolor
agudo y vehemente me indignaba contra los
maniqueos y los compadecía...! Hubiera
deseado que desde algún rincón oculto vieran mi
cara y oyeran mi voz, cuando leí el Salmo cuarto

96. *De Gen. ad litt.*, cols. 464s y 472.

97. *Id.* col. 476. Esto nos deja un amplio margen de libertad. Podemos admitir grados o niveles en la revelación, y eso parece indicar la fórmula «tercer» Cielo. Podemos también admitir que S. Pablo vio la esencia divina, y quizá la vieron también algunos otros, ya que se admite la posibilidad y es imposible demostrar la confirmación del hecho.

formación de los conceptos y de libertad relativa frente a los fenómenos y estructuras de la realidad. La distinción, ontológicamente fundamentada, entre la fenomenalidad empírica y la lógica apriórica de los fenómenos preserva a la postura fenomenológica de posturas extremas.

Al abordar «la persona total» en M. Scheler hemos de prescindir del trasfondo de posibilidades interpretativas, bien sean empírico-positivas o especulativo-idealistas.

Todas las características esenciales de la persona en general convergen en el área descriptiva de la «persona total»: ésta se nos manifiesta como unidad entitativo-vivencial de actos, ónticamente autónoma, con indiferencia psico-física, con un orden axiológico universal, eminentemente espiritual y libre, y como totalidad vivencial abierta, es decir, en comunicación solidaria con otros mundos personales ²⁴⁴.

Los actos de la «persona total» se manifiestan en una doble vertiente:

— Primeramente, como actos de naturaleza diversa que forman el plexo de actos de la persona «A».

— En un segundo orden relacional, éstos junto con otros actos propios de diversas personas-singulares — «B», «C», «D»... — constituyen la persona «X».

— Finalmente una porción de actos «A» junto con otros de «B», «C», «D»... pueden formar al mismo tiempo una serie de «personas totales»: «Y», «Z», p.e.

Aquí reside el fundamento fenomenológico del hecho de que una misma persona singular pueda ser simultáneamente miembro de una pluralidad de estructuras socio-personales. El centro de actos de la «persona total» no se encuentra en una única persona concreta, sino en el «todo» de una pluralidad de personas. Sin embargo puede hablarse justificadamente de un centro de actos ya que con esta expresión únicamente se intenta designar la capacidad peculiar irreductible «de ordenar» sinérgicamente los actos concretos de una persona determinada con los de otra o más personas, la capacidad de «centrarles», de forma que aquella unidad suprasingular de actos («X») surge como unidad de sentido y acción.

Ahora bien, no todos los actos pueden ser del mismo modo actos de una persona particular y de una persona total. Aquellos actos que manifiestan la doble dirección mencionada anteriormente los llama M. Scheler «actos sociales». A los actos de esta clase opone «los de la esencia del acto propio singularizador» y a ambos «los indiferentes» ²⁴⁵.

Si M. Scheler llama a la totalidad de actos propios singularizadores «persona particular», la «persona total» se contrapone a ésta como conjunto de actos «esencialmente sociales», relacionados entre sí, en unidad de sentido, que convergen en la totalidad de una vida comunitaria determinada.

244. Eth. 509ss.

245. Eth. 511.

Dentro de toda persona singular concreta se ha de distinguir la esfera de la persona particular y la esfera de la persona total: «el contenido total respectivo de todo vivir de la especie «vivir mutuo» es el mundo de una comunidad, el llamado mundo total, siendo el sujeto concreto del acto, una persona total. El contenido respectivo de todo vivir de la especie de actos singularizadores y del vivir «para-sí» es el mundo de un particular, siendo el sujeto concreto del lado del acto, la persona particular. Por consiguiente a cada persona finita le corresponde una persona particular y una persona total, lo mismo que a su mundo le corresponde un mundo total y un mundo particular, siendo ambas vertientes esencialmente necesarias en el todo concreto de «mundo» y «persona»²⁴⁶.

Dos observaciones debemos apuntar ahora en torno al concepto schele-riano de «persona total»:

a) La relación de la persona total con el cuerpo es, en principio, la misma que la de cualquier persona particular. La corporeidad asignada a la persona total, se constituye por los diversos cuerpos de las personas concretas integradas en ella: el cuerpo de la persona total participa de una pluralidad de cuerpos, sin constituir, naturalmente este hecho ni su identidad ni su individualidad.

b) No toda relación interpersonal cuyos actos constituyen un contenido vivencial común puede llamarse persona total, únicamente aquella que sea portadora de un carácter axiológico universal.

Vamos a detenernos ahora en algunos detalles de cada uno de estos puntos, siempre desde una perspectiva selectiva y general.

a) La conexión del pensamiento de la individualidad con la idea de la «vida» resultó funesta para la formación de una teoría crítica de la «persona total».

Si la dinámica política del principio de individualidad se proyectó sobre la idea del estado nacional, su elán teórico-histórico originó una amalgama de teorías «orgánicas» de toda índole, desde las romántico-religiosas hasta la fisiológico-materialistas. En el concepto central del «organicismo» están fusionados los principios de individualidad y de vida.

La representación de las estructuras suprasingulares (sociales o históricas) como «vida», aparece con absoluta continuidad desde principios del siglo XIX. Pero mientras que en Hegel, p.e., desde el concepto de vida, en cuanto «infinitud de seres vivientes», se llega a la idea del espíritu, más tarde el concepto de vida y el pensamiento organicista asumen progresivamente dimensiones puramente biológicas, fisiológicas y materialistas.

No podemos naturalmente entrar en detalles, sólo queremos observar que también y de forma singular se mostró funesta la conexión de las ideas «individualidad-vida» en la vertiente de las teorías individualistas. De aquí que

246. *Ibid.*

se haya reprochado igualmente —aunque desde un ángulo contrario— a los representantes del individualismo el haber trasladado el modelo del organismo biológico con errónea parcialidad a un hecho objetivo científico-social.

La insuficiencia de tal planteamiento que pendula entre dos órdenes de sistemas diferentes —el de la naturaleza y el del espíritu— se manifiesta de forma evidente y representativa en la teoría individualista de E. Hölder ²⁴⁷.

Si se analizan las controversias «organicistas» e «individualistas» en su caos metodológico de especulación filosófica y morfología biológica, aparece clara, si no la «rectitud» lógica de la postura fenomenológica de M. Scheler, sí su fecundidad hermenéutica que partiendo del centro espiritual de actos no vincula la individualidad de la persona a la mera singularidad de los cuerpos.

b) Descartando todos los intentos «biologistas» de solución, como respuestas más simples a la pregunta sobre la unidad de la persona total, se presentan dos tipos fundamentales: un valor determinado (o un complejo axiológico) o una clase determinada de actos.

En el primer caso se asignan ciertas finalidades a la estructura social concebida como persona total.

En el segundo se llega a una tipología social elaborada sobre esquemas funcionales. Aquí la función dominante se convierte en modelo de aquello en lo que consiste «la verdadera vida del estado» ²⁴⁸.

Para M. Scheler, en concreto, el psicologismo, el relativismo axiológico, la ausencia de estructura, la pura idealidad y la normatividad deficiente, se encuentran como momentos incapaces de constituir la unidad de la persona total. Ésta es concebida como la unidad de una pluralidad de actos ordenados según una perspectiva axiológica universal.

Ahora bien, la relación de la persona total con la realidad sensible y material no es en absoluto de naturaleza normativo-ideal. Ciertamente se constituye la unidad de la persona total como plexo de actos llenos de sentido, pero sería sin duda falso concebirla como idealidad pura independiente de toda realidad sensible. La unidad de sentido total de actos diversos presupone la «expresión» y la «manifestación» y con esto la objetivación de los contenidos particulares. Para este fin, igual que la persona particular necesita de un cuerpo como «campo de expresión», ha de atribuirse también a la persona total un «cuerpo total»: «La comunidad de vida se comporta respecto a la persona total del mismo modo que se comporta el organismo (Leib) respecto a la persona particular y puede, por lo mismo, ser llamado organismo total de la persona total» ²⁴⁹.

Quizá pudiera decirse para terminar que si la confrontación de posturas materialistas y espiritualistas ha dificultado la comprensión auténtica de la re-

247. *Natürliche und iuristische Personen*, Leipzig: E.W. Fritsch 1905.

248. E. Stein. «Eine Untersuchung über den Staat», en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung VII* (1925), 42.

249. *Eth.* 532.

alidad de las estructuras sociales, la descripción fenomenológica scheleriana —que no intenta definir, sino «apuntar-hacia»— a pesar de sus límites, aparece como un intento de «mediar» entre cualquier clase de antagonismos.

4. PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD

M. Scheler le toma en un principio de la tradición cristiana ²⁵⁰. Sin embargo en *«De lo eterno en el hombre»* (1921) se apresura a corregir: «Más bien pertenece a la esencia ideal eterna de una persona racional el que todo su ser y obrar sea tan originariamente, una realidad individual autoconsciente y autorresponsable como también una realidad-miembro consciente y responsable en una comunidad» ²⁵¹. En el pensamiento cristiano-antiguo «se llega, por así decirlo, al descubrimiento histórico del principio de solidaridad ²⁵². Sin embargo, «este principio que pertenece a la razón natural» ²⁵³ «felizmente no se encuentra sólo en la tradición cristiana» ²⁵⁴; concretamente en la solidaridad estamental del proletariado de la comunidad de intereses meramente económicos ve M. Scheler «un débil resurgir del principio de solidaridad», independientemente de la tradición cristiana, que emerge de las fuerzas internas del desarrollo económico» ²⁵⁵.

El principio de solidaridad está integrado esencialmente por un momento socializador-comunitario y por otro singularizador-distanciante. Aquél aparece claramente en el hecho de que muchos actos exigen unos contractos, p.e., hablar, preguntar, prometer, amar, etc. El momento singularizador-distanciante, es exponente de la «persona íntima» que no puede vaciarse en la realidad solidaria de la comunidad.

M. Scheler presenta el principio de solidaridad como «el artículo fundamental de un cosmos de personas finitas» ²⁵⁶, como «el axioma supremo de la filosofía social y ética social» ²⁵⁷.

Tiene como fundamento esencial dos hechos aprióricos de los que uno es condición de posibilidad, convirtiéndole el otro en necesario.

Como condición de posibilidad tenemos el hecho de que «a la esencia de toda persona corresponde una comunidad de personas en general» ²⁵⁸; es simple proyección de la doctrina scheleriana sobre la «persona social»: Toda

250. Eth. 522.
 251. Ew. M. 371.
 252. Eth. 522.
 253. Ew. M. 376.
 254. Ew. M. 378.
 255. Ew. M. 378.
 256. Eth. 523.
 257. Sym. 229.
 258. Eth. 524.

persona finita está ópticamente referida a una comunidad en general, a un posible tú personal.

La comunidad en general y el posible tú personal son totalidades esenciales eminentemente abiertas según las que toda persona actual no debe ser nunca la «única».

Si este primer fundamento del principio de la solidaridad se encuentra dentro de las puras posibilidades esenciales, el segundo, aunque hecho esencial, se presenta como fundamento de necesidad: «Lo que le hace necesario es el principio formal de la reciprocidad esencial directa o indirecta y de la compensación valiosa de todas las clases de conducta moralmente relevantes»²⁵⁹. Aunque M. Scheler mencione aquí todos los actos moralmente relevantes permanece incierto si corresponde realmente reciprocidad a todas las clases de conducta moralmente relevantes o sólo a los actos sociales de los que toma expresamente sus ejemplos.

Sea como fuere, existen según la tesis scheleriana actos morales realizadores de valor en cuya «unidad ideal de sentido» están implicados contraactos correspondientes, como «correlatos ideales entitativos»²⁶⁰: Prometer, mandar, preguntar, amar, etc. Tales actos en su estructura significativa total, exigen contraactos respectivos como complementos esenciales.

La exigencia de complementariedad es un momento noético de la forma de los actos; se fundamenta, pues, en éstos y es vivenciada por la persona en su carácter de exigencia en el que está implicado al mismo tiempo un deber-ser-ideal con respecto a la ejecución de los contraactos y con ello la realización de su presencia.

Frente a la vivencia de exigencia, la persona es absolutamente «libre»; el sentido total del acto primero no determina necesariamente la ejecución del contraacto.

El acto precedente no obliga en absoluto a su «cumplimiento». La unidad de sentido constituida por ese acto y su valor moral juntamente con su posible contraacto no impone ningún orden inevitable de fundamentación de la realización del acto.

El no-cumplimiento de la exigencia de un contraacto implica, incluso, un comportamiento positivo moralmente relevante del sujeto de actos: «Por mucho que yo pueda negar el respeto a quien me respeta, y cuyo respeto comprendo; por mucho que yo recuse el amor mutuo al amor experimentado, y al mandato comprendido la obediencia, y a la promesa la aceptación, en todo caso debo negar y recusar de algún modo; mas lo que no puedo hacer es comprender el sentido de su intención y, no obstante, comportarme como si no hubiera pasado nada»²⁶¹. Esta exigencia de reciprocidad y presencia de actos morales fundamenta la «corresponsabilidad» de cada persona finita con

259. *Ibd.*

260. *Ibd.*

261. *Eth.* 525.

respecto a las demás personas, de forma que la persona, en cuanto sujeto práctico, no sólo es responsable de sí, sino corresponsable de los valores morales de todas las demás personas: «Responsabilidad de sí mismo y corresponsabilidad originaria coinciden»²⁶². La corresponsabilidad es un dato vivencial evidente. No reside, en principio, en la totalidad de las personas-miembros, sino en cada miembro particular y «a través» de él en el «todo».

La prueba positiva de una colaboración volitivo-causal en la realización del valor de una persona ajena determina y localiza, por así decirlo, la corresponsabilidad, pero «nunca en modo alguno la genera»²⁶³.

Esta se constituye por la complicidad potencial en la realización del valor de otra persona: «El que omite un acto de amor idealmente debido, y que corresponde a la dignidad de ser amada que tiene la persona, contrae no sólo la autorresponsabilidad por la omisión de su acto, sino también la corresponsabilidad del valor negativo que reside en el no-ser del valor positivo propio del amor recíproco»²⁶⁴.

Al aparecer en este sentido la corresponsabilidad como elemento principal de la solidaridad moral de todas las personas finitas se sigue también que toda persona es «cocolpable» de la realización de los valores negativos de otros, participando de forma similar en sus acciones meritorias.

Esta «cocolpa» y «comérito», en los más de los casos, son una culpa no culpable, un mérito no-contráido por la persona individual en cuestión; sin embargo, son dos conceptos necesarios, llenos de sentido²⁶⁵.

Los tres elementos de la solidaridad moral de las personas finitas (corresponsabilidad, comérito y cocolpa) se comprenden mejor si se añade que el principio de solidaridad representa la forma de un cosmos de personas de valor al que corresponde un valor moral total: «El principio de solidaridad en lo bueno y en lo malo, en la culpa y en el mérito, afirma que, en concomitancia e independencia de la culpa culpable de un individuo (o de los méritos contraídos por uno mismo), hay una culpa total y un mérito total que no pueden contarse en la suma de la primera, y en los que todo individuo participa de un modo determinado y vario»²⁶⁶.

El valor, el mérito y el demérito total son esencias autónomas que integran las funciones de los valores de cada persona. La más pequeña modificación en el valor de una persona y en el contenido axiológico-positivo o negativo de los actos particulares condiciona el contenido moral total del cosmos de personas; el valor total es como el medio a través del cual las personas son solidarias entre sí: «Todos por todos, todos por uno, uno por todos»²⁶⁷.

262. Sym. 143.

263. Eth. 489.

264. Eth. 525.

265. I.c., 488.

266. Ibd.

267. Cfr., U.d.W. 140.

El reino de las personas del que brota este valor total representa un cosmos incomparable e insustituible, deviniendo, así, la solidaridad que une a toda persona finita con las demás también insustituible.

Con esto queda indicado el último momento conceptual del principio de solidaridad, cuya trascendencia ético-metafísica es descrita así por M. Scheler:

«Debido únicamente a su validez, el mundo moral integral, por mucho que se extienda en el tiempo y en el espacio... y por mucho que su esfera pueda rebasar las formas de existencia, se convierte en un todo grandioso que se eleva y cae como un «todo» ante la más pequeña de las variaciones acaecidas en él, y como «todo» posee en cada momento de su ser un valor total único... sin que jamás pueda ser considerado como una posible suma de lo bueno y malo que los sujetos particulares tienen de mérito o demérito»²⁶⁸.

A. Mientras juega una función decisiva el principio de solidaridad bajo la perspectiva expuesta más arriba aparece clara la idea de un reino de amor de personas solidarias radicado en la certeza salvífica de la persona infinita de Dios.

De entre los momentos que presupone la solidaridad (singularizador-distanciante socializador-comunitario), destaca el «comunitario», polarizando la solidaridad en una «comunidad de amor» de personas unidas por vínculos, sobre todo, religiosos.

B. Pronto modifica M. Scheler —viajero impenitente de sí-mismo— esta idea al enfocarla desde otra perspectiva. Acaso quede en él la primera arropada en la añoranza de «meta ideal» a conseguir.

Esta modificación del planteamiento del solidarismo se inicia en su controversia con el Historicismo y es simétrica a su progresivo alejamiento de toda metafísica teísta.

Frente a las tendencias nominalistas, positivistas y psicologistas de H. Ricker, E. Mach y R. Avenarius, propugna la necesidad de la «constitución esencial objetiva de una región específica»²⁷¹ y con ello una metafísica como «teoría esencial del espíritu humano»²⁷².

En oposición a las «supraestructuras» con base socio-económica, concretamente frente a la teoría marxista, subraya la autonomía inviolable del espíritu.

Como resultado aparece en M. Scheler un «objetivismo de ideas», teniendo plena justificación el juicio emitido por W. Stark: «M. Scheler es el platónico más importante de los sociólogos y el sociólogo, sin duda, más platónico»²⁷³.

El pensamiento central de esta llamada «teoría selectiva» y «teoría participativa» se encuentra en la negación de la razón universal, defendiendo un pluralismo organizativo del espíritu propio de los diferentes grupos dentro de «unos límites muy generales y formales de las leyes de los actos espirituales»²⁷⁴. Estas estructuras «grupales» son interpretadas como «funcionalización progresiva de relaciones de ideas»²⁷⁵.

El espíritu, pues, está ramificado en la pluralidad concreta de grupos, fijándose así metafísicamente la función solidaria. Como idea de «cooperación solidaria» espacio-temporal de «sujetos culturales» únicos media entre la subjetividad de los contenidos conscienciales, relativos tanto histórica como socialmente, y la objetividad de lo «objetivable», aunque sea sólo parcialmente²⁷⁶.

271. Wi. Ges. 434.

272. Wi. Ges. 24.

273. *Die Wissenssoziologie*, Heidelberg: Kerle 1950, 271.

274. Wi. Ges. 25.

275. l.c., 26.

276. l.c., 27.

Sobre el contenido ético-práctico de la idea de cooperación no se afirma nada, y no nos debe sorprender, puesto que lo que ocupa el pensamiento scheleriano de esta época es sólo el interés gnoseológico y científico-sociológico.

La idea de «cooperación» aparece ahora primordialmente como la conciencia que tiene el sujeto finito de la «methesis» en el «logos objetivo y eterno».

Lo problemático, sin duda, de esta interpretación residiría en lo complejo que será conscientizar a todos los «sujetos culturales» de la idea del «logos objetivo y eterno». Por otra parte se podría dudar si todo andamiaje que levanta Scheler para tirar abajo el relativismo filosófico... logra su objetivo.

C. La cooperación participativa, entendida pluralísticamente, tiende a un desarrollo ulterior constatable en las obras de la etapa final: «*Cosmovisión filosófica*» y «*El puesto del hombre en el cosmos*». Tal desarrollo gira sobre la independización de la persona concreta y de su obrar de un reino de ideas y valores tras-subjetivo.

Es cierto que M. Scheler quizá note el carácter gnoseológico deficiente de la «mediación» del relativismo de los grupos frente al absolutismo de las ideas. Sólo así pueden entenderse las *concesiones* subjetivistas, para apretar filas en esta afirmación:

«Se tiene que suspender, por así decir, sobre todos los sistemas axiológicos el reino absoluto de valores y de ideas correspondientes a la idea esencial del hombre... conservando únicamente la idea de un logos objetivo y eterno en cuyos misterios insondables no pueden penetrar, en forma de historia necesario-esencial del espíritu, ni una nación, ni una totalidad cultural, ni una época... sino todos conjuntamente»²⁷⁷.

En lo programático de este texto se puede vislumbrar ya una tercera dimensión, una tercera etapa en la concepción de su «solidarismo».

Interesa destacar que de la reducción del contenido del reino de ideas y valores a la «idea de un logos objetivo y eterno» y de aquí, a la negación más absoluta de «un mundo de ideas existentes en sí o en Dios antes de la creación»²⁷⁸ hay un corto y fácil camino.

Al darse una radicalización ontológica de la distinción originaria entre el ser-así (esencia) y el ser-ahí (realidad) brotará de forma consecuente la oposición fundamental entre el «Espíritu» (Geist) y el «Impulso» (Drang). Este dualismo no será entendido ahora estática, sino dinámicamente: El advenimiento de Dios, del hombre y del mundo ha de realizarse como un proceso universal de mutua compenetración; a «una creciente espiritualización (Ver-

277. I.c., 26-27.

278. Phil. W. 15.

geistigung) del impulso» corresponderá «una vitalización (Verlebendigung) progresiva y potenciación creciente del espíritu»²⁷⁹. Este proceso cósmico es, al mismo tiempo, el proceso histórico-universal que no puede realizarse en absoluto sin la complicidad del hombre²⁸⁰.

Por ahora no nos interesan más detalles. Nos limitamos únicamente a reseñar aquellos puntos por los que nos es posible seguir de cerca el pensamiento de M. Scheler en la problemática que nos ocupa.

Ahora bien, si se intenta esquemáticamente armonizar el final metaantropológico y metafísico-histórico con el pluralismo científico sociológico de espíritus que «cooperan» solidariamente, habrá que afirmar que la «cooperación solidaria» no puede realizarse en dirección:

- ni de un centro teísta,
- ni de una realización teórica de un cosmos de ideas trascendente y eterno,
- ni de un ser ahistórico:

«Al estar cada persona individual radicada inmediatamente en el ser espiritual eterno no existe una cosmovisión verdadera en su contenido y válida universalmente, únicamente es verdadera y válida individualmente... estando condicionada históricamente»²⁸¹.

Así queda marcada la «solidaridad» de personas; su «cooperación» puede significar *convergencia* hasta el límite de la identificación o *divergencia* hasta los confines de la destrucción; esto significaría la autodestrucción del espíritu cuyas posibilidades, al menos teóricamente, nunca se encuentran bajo mínimas. Pero es precisamente de esta incertidumbre teórica de la que llega al «principio de solidaridad» —como principio ético-social— la fuerza coercitivo-práctica.

OBSERVACIONES CRÍTICAS

Un análisis crítico, exhaustivo y en profundidad, del pensamiento fenomenológico scheleriano sobre el «Hombre-persona» nos llevaría, sin duda, más allá del orden intencional que nos hemos marcado en nuestra investigación. De aquí que sólo presentemos algunos puntos de crítica según una óptica eminentemente selectiva.

Ya lo hemos indicado más de alguna vez: La separación radical entre el «ser-así» (Wesen) y el «ser-ahí» (Da-sein) abierta por la actitud fenomenológica, entre el mundo de los «valores» y el de los «bienes» y «cosas» establecida por la axiología, entre lo esencial-ideal-irreal y lo fáctico-operativo-real; en una

279. l.c., 12.

280. l.c., 90.

281. l.c., 15.

palabra, entre la constelación del «espíritu» —cuya forma de existencia necesario-esencial es la persona— y los dominios de la «vida» —en cuanto impulso instintivo— se proyecta sobre el horizonte antropológico scheleriano ya desde un principio, cristalizando en la interpretación del hombre esencialmente dividido. El hombre es ciudadano de dos mundos absolutamente irreducibles; el «hombre natural» y el «hombre persona» es la versión antropológica de aquellos órdenes originarios irreducibles. En la unión «dinámico-causal», propugnada por M. Scheler, entre estas dos vertientes antropológicas sólo podemos constatar coherencia.

Ya hemos indicado que este hombre ópticamente dividido encierra la clave de la comprensión del devenir filosófico scheleriano.

Al efectuar una radicalización ontológica de su actitud fenomenológica, de su concepción axiológica y de su pensamiento antropológico, determinada por el abrirse paso de una perspectiva metafísica, la filosofía final aparece simplemente como «*ampliación*» de todo su pensamiento anterior, nunca como «*ruptura*».

Circunscribiéndonos ahora únicamente a su «Fenomenología de la persona» sólo queremos apuntar estas notas:

1. M. Scheler ha sido blanco de críticas, sobre todo, por descuidar los elementos más importantes derivados de la conciencia; la «persona» —aseguran— es una esencia concreta sustitutiva de las diferentes formas esenciales de intencionalidad; sus actos esenciales están constituidos por su originaria diferenciación, en modo alguno por el momento consciencial.

Desde una perspectiva intencional scheleriana quizá esta crítica marre el blanco, puesto que M. Scheler se mueve —si bien es verdad que no siempre— en un horizonte fenomenológico, no es un plano óptico-real.

Un juicio objetivo sobre su pensamiento no puede prescindir de este hecho: no niega la pertenencia al ser real de la persona concreta la «autogen-

b) La diferenciación ontológica entre lo psíquico y lo espiritual, el yo y la persona raya a veces con contradicciones, como aparece al distinguir los centros ópticos y los estratos emocionales.

Esa línea clara de demarcación estaría justificada si M. Scheler hubiera caracterizado positivamente la «forma de ser» de la persona como «pura actualidad» más explícitamente; parece que a veces lo intenta, aunque parcial y débilmente, en función del concepto de «*intemporalidad*», pero su pensamiento permanece confuso y sin apuntalar.

Al analizar en la segunda sección de esta tercera parte una posible caracterización positiva de la forma de ser del espíritu y de la persona finita nos daremos de bruces con la «*identidad parcial*» del hombre con Dios...

3. Apuntemos finalmente a la posible controversia sobre el concepto scheleriano de «libertad».

Prácticamente para él la persona está determinada en su obrar por el orden jerárquico de los valores: esta determinación es su auténtica libertad. Si la libertad, pues, se entiende como contraria a toda determinación sería, entonces pura ficción en M. Scheler; pero si se la concibe como apuntando a la realización de la identidad de la persona consigo misma y con todo lo connotado esencialmente por ella... apenas si es vulnerable esta interpretación: compárese si no el obrar de una persona sensata, equilibrada, responsable con el de un hombre-masa, voluble y caprichoso, como ese picar el viento de tramontana. Casi con exactitud podríamos determinar la «acción libre» del primero, en cambio la del segundo...

TERCERA PARTE

Sección II

EL HOMBRE-PERSONA Y SU INSERCIÓN EN DIOS

CAPÍTULO SÉPTIMO

Desde «*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*» (1913-1916) hasta «*De lo Eterno en el hombre*» (1921), pasando por «*Crisis de los valores*» (1919) la cosmovisión scheleriana es claramente personalista, aunque con gérmenes que encontrarán su desarrollo en su filosofía final: Dios se levanta en el centro del mundo como suprema persona total y al mismo tiempo como valor de valores. El hombre como «persona», la «comunidad de personas», la «idea del macro-cosmos» tienen su último sentido y justificación en la «persona de personas» que es Dios. La idea de Dios es como el arco abovedado que remata la estructura arquitectónica total formando con ella unidad. Bien podría decirse que aquí encuentra la «grandeza» y al mismo tiempo la «miseria» del sistema personalista trazado por M. Scheler.

De esta forma queda enmarcada la doble problemática abordada en este capítulo, que nos servirá de «puente» en nuestro caminar ya hacia la etapa final del pensamiento scheleriano.

1. CENTRALIDAD DE LA IDEA DE DIOS EN EL PERSONALISMO ÉTICO-JURÍDICO DE M. SCHELER

1.1. *Fundamentación de los valores personales en Dios*

Ya sabemos que los valores en M. Scheler forman un reino apriórico jerárquicamente estructurado; según el orden existente entre las «modalidades axiológicas», todos los valores tienen su último complemento y justificación en el valor supremo de lo «Santo» (Heilige):

«Logramos la idea de Dios como idea personal de valor al concebir enteramente completo del orden jerárquico de los valores... y realiza-

do, al mismo tiempo, por la plenitud infinita de la cualidad material-axiológica, aunque es verdad que no se agota con esto la divinidad»²⁸².

La «Wertperson», la «persona de valor», en la que últimamente se fundamentan todos los valores, no puede ser, en absoluto una persona finita, puesto que ésta, como veremos inmediatamente, está fundamentada a su vez en la suprema persona de valor que es Dios.

En el orden jerárquico de los valores, pues, aparece lo «Santo» como rematando la tabla de valores y «todos los valores posibles (también los valores de las personas, por tanto) están «fundamentados» en el valor de un espíritu personal e infinito»²⁸³.

1. 2. *Teomorfismo de la persona humana*

M. Scheler no puede ser más preciso y claro en su afirmación:

«El 'hombre', visto como el ser terreno de «más ranto axiológico» y como ser moral, sólo puede aprehenderse y fenomenológicamente intuirse a la 'luz de la idea de Dios'. De forma que realmente podemos afirmar: el hombre es, con todo rigor, el movimiento, la tendencia, el paso hacia lo Divino. Es el ser corpóreo que apunta a Dios y que constituye el punto de irrupción del reino de Dios, en cuyos actos se constituye únicamente el ser y el valor del mundo. Cuán absurdo es, por tanto, considerar la idea de Dios como «antropomorfismo» cuando el valor único de esa «humanidad» se apoya, inversamente,.... en un teomorfismo»²⁸⁴.

Lo eterno en el hombre es la «persona» y... «persona» es la «forma de ser» de Dios, «persona infinita por excelencia»²⁸⁵:

«Dios es la única persona pura en sentido perfecto; lo que podemos llamar hombre es sólo persona imperfecta y por analogía (gleichnisweise)»²⁸⁶.

Por cierto que la expresión «gleichnisweise» no puede interpretarse en sentido filosófico estricto, puesto que como veremos en la segunda parte de este mismo capítulo M. Scheler inserta inmediatamente al «hombre-persona» en Dios. Podría decirse que es la fuerza misma del personalismo scheleriano

282. Nachl. 181, nota.

283. Ew. M. 260.

284. Eth. 293.

285. I.c., 514.

286. U.d.W. 190.

quien exige su anclaje en Dios, aunque la dinámica de su contenido lleve a confundir las firmas y trastocar los papeles.

El augustinismo scheleriano marcado por la época de F. Nietzsche tendrá que apuntar en su cuenta el que al interpretar el sentido de la persona humana desde la atalaya de Dios... el teomorfismo que representa el «hombre-persona» tenga como punto de convergencia la más descarada «deificación» del hombre:

«El hombre que conoce la persona de Dios en la realización de sus actos y que tiene acceso a la esencia íntima de la persona divina, al caer los límites de demarcación entre Dios y el mundo, llega a ser conocedor de Dios por medio de la realización de sus propios actos» ²⁸⁷.

1. 3. *Justificación última de la comunidad humana*

Ya hemos visto cómo tan originaria es en el hombre la «persona íntima» como la «persona social».

Ahora bien, si la antropogénesis —en cuanto «hombre-persona», «Einzelperson» acontece a través de la irrupción de Dios en el hombre ²⁸⁸, igual que logran las cosas su dimensión característica al rasgarse en ellas las luces del amanecer, en la dimensión comunitaria del hombre remite también M. Scheler a la idea de Dios, como a su última justificación.

La comunicación de toda persona humana con la «persona de personas», que es Dios, es condición de posibilidad de toda comunidad: «El pensamiento de Dios lleva siempre de manera necesaria al pensamiento de comunidad, incluso en el más solitario anacoreta del desierto» ²⁸⁹.

La comunidad esencial de personas es posible únicamente por un Dios que la piense como su propia «imagen»:

«Por tener la persona de Dios las razas en sus manos, por pensarlas como su imagen... por eso y sólo por eso se nos presentan en el pensar y en el sentir como «una» humanidad» ²⁹⁰.

En plena consecuencia, de la comunidad posible de personas se puede dar el salto a la idea de Dios: M. Scheler habla, en este sentido, de «una prueba sociológica de la existencia de Dios», sin reparar en el flagrante paralogismo ²⁹¹.

287. H. Fries, o.c., 148.

288. Ew. M. 160.

289. Ew. M., 260.

290. U.d.W. 194.

291. Ew. M. 261.

1. 4. *La idea del macrocosmos y la persona infinita*

Si un número de personas puede constituirse en «comunidad», al corresponder a cada persona un mundo, sus mundos parciales pueden formar también un «mundo total». Este único mundo, cuyas partes son cada uno de los mundos parciales es la idea del «macrocosmos», cuya contrafigura personal, para M. Scheler, es «la idea de una persona espiritual infinita y perfecta»²⁹²: «De este modo la idea de Dios está dada juntamente con la unidad, la identidad y unicidad del mundo en virtud de una conexión de esencias»²⁹³.

Nuevamente aparece aquí la ausencia de lo diferencial entre lo Divino y lo humano. La ordenación macrocósmica-personalista despierta, al menos, la apariencia de una igualdad matemática, en la que los miembros —personas finitas— se ponen en relación con el mundo de la persona igual que la persona infinita con el macrocosmos. Es cierto que se expresa una distinción entre el Hombre y Dios, pero meramente cuantitativa, dándose simultáneamente una igualdad relacional entre persona finita-microcosmos y persona infinita-macrocosmos.

¿Puede ser trasferida acaso a la esfera de lo infinito una relación esencial tomada del horizonte de lo finito?

N. Hartmann no puede ser ni más certero ni más preciso al afirmar:

«No existe una legitimidad esencial de esta índole. Es contraria incluso al sentido más obvio y evidente de toda objetividad, tanto teórica como práctica. Tampoco depende la «concreción» del mundo de la posición de una contrafigura personal. Inversamente, una esencia personal, que no fuera miembro de un mundo real y concreto, sería igualmente una abstracción. En la realización de sus actos absolutamente trascendentes y dirigidos a los objetos en sí— está inserta necesariamente como parte real en el mundo y nunca frente a él como totalidad. El error fundamental que existe, tiene aquí raíces más profundas. Se encuentra en la generalización de la personalidad —más allá de su esfera de validez—, en la liberación de sus presupuestos, de la subjetividad y de su esfera ontológica total, el mundo real... Trasgresiones de fronteras de esta clase se encuentran siempre que ciegamente se aplican los aspectos esenciales intuidos en un fenómeno esencial a la totalidad de los hechos».

El texto es sin duda equívoco y complejo; pero la crítica elemental de textos exige interpretar éstos en función de pasajes paralelos. A tenor de esto pueden observarse dos cosas:

a) No puede interpretarse «esencia» en sentido de «idea» en Dios.

Frente al panteísmo de Espinoza, Fichte y E. v. Hartmann escribe M. Scheler:

«La persona santa —en tanto en cuanto es santa— es al mismo tiempo la persona que en centro concreto de actos se sabe y se vivencia de forma evidente, con respecto a la esencia de su centro de actos (y por tanto también de los contenidos de los actos), parcialmente «unida», no realiter, con el Bien supremo, que, como Supremo, es absoluta e infinitamente santo y por tanto persona de valor»²⁹⁸.

M. Scheler pretende esgrimir el golpe bajo del Panteísmo apelando a la distinción entre «unión parcial» y «unión real», marginando claramente la ya famosa «quaestio iuris» y «quaestio facti» de que nos hablan esos Tratados «De Gratia».

Prescindiendo de este último problema —que emerge en Scheler de su Agustínismo filtrado por la época de Nietzsche— ¿existe una estricta contraposición entre los órdenes de una «unión parcial» y una «unión real»?

La «unión parcial» indicaría que no «todo» el hombre está unido a Dios, que en una perspectiva fenomenológica, e.d., haciendo «epoché» de su «realitas», sólo aparece como «deitas»: el hombre-natural estaría excluido.

Al estar constituida la persona por el acto de participación en Dios, la «idea» de persona puede existir en Dios antes de realizarse su acto constitutivo, pero no su «esencia»: la esencia de la persona que consiste en el acto participativo sólo se da al realizarse éste, no antes.

M. Scheler afirma que la «unión parcial» se da entre la esencia del centro de actos y la esencia de Dios. Pero si no podemos distinguir entre «esencia» y «acto» de la persona, estará unida a Dios no sólo la esencia sino también el centro de actos, e.d., la persona.

b) Con esto también se puede salir al paso de una posible objeción, según la que «alma espiritual finita» apuntaría al concepto cristiano de creación, cosa que, dentro de las coordenadas schelerianas, apenas podría defenderse: En este caso tendría que crearse la misma esencia, y entonces no sería ya parte auténtica de la esencia de Dios.

Por otra parte, sin duda, que ninguna metafísica creacionista podría defender la división scheleriana esencial entre el «hombre-natural» y el «hombre-personal».

298. Ew. M. 303.

II

La «identidad parcial» de la esencia de la persona humana y la esencia espiritual infinita de Dios aparece con más claridad sin duda en la concepción específica de M. Scheler sobre la «gracia», por la que se diferencia ontológicamente el «hombre-persona» del «hombre-natural»²⁹⁹.

La gracia es «la irrupción que proviene de Dios, más aún, la irrupción de Dios en la vida: lo que llamamos hombre es el lugar donde se manifiesta»³⁰⁰.

La persona se revela como la manifestación en el hombre, como lo Eterno en el hombre. En sentido estricto no puede afirmarse que la persona esté constituida por» la gracia, sino que «es» simplemente la gracia. M. Scheler defiende que la verdadera antropogénesis se opera por la irrupción de Dios en el hombre³⁰¹.

Todo este orden de hechos tiene su única explicación en que:

«Si queremos atribuir a Dios la suma cualidad moral en un modo de ser infinito, solamente lo podemos, haciendo del amor (con S. Juan y S. Agustín) su íntima esencia, diciendo: «Dios es un infinito amar»³⁰².

Si la esencia infinita de Dios es «infinito amor», y la esencia del hombre como persona es idéntica a la esencia de Dios, la participación de la persona humana en Dios ha de significar participación en su infinito amor. La «identidad parcial», pues, apunta a la correalización del acto de amor de Dios:

«La suprema forma del amor a Dios no es el «amor a Dios» como todo bondad, e.d., a una cosa, sino la coejecución de su amor al mundo (amare mundum in Deo) y a sí mismo (amare Deum in Deo), e.d., lo que los escolásticos, los místicos y ya S. Agustín llamaban «amare in Deo»³⁰³.

A. VERTIENTE SUBJETIVA DEL «AMARE IN DEO»

La co-realización por parte de la persona finita de los actos de Dios está fundamentada en la participación de la persona en Dios, que no es ser-objeto, sino ser-acto. Por este motivo «este ser sólo se hará presente al hombre, cuando éste vive la fuente de su alma como inmediatamente insertada en esta

299. U.d.W. 108-109.

300. U.d.W. 187.

301. Ew. M. 160.

302. Sym. 177.

303. Ibid.

fuente originaria..., e.d., al realizar también, — al «co-realizar» — el movimiento de amor que precisamente es Dios»³⁰⁴.

Así describe M. Scheler la vertiente subjetiva de la participación en Dios que tiene como presupuesto esencial la «inserción inmediata» de la persona en Él. «Amare in Deo», pues, no significa simple post-realización de actos, sino correalización inmediata del acto de amor de Dios.

B. VERTIENTE OBJETIVA

El pensamiento de la co-realización implica que en acto idéntido, A y B se dirijan intencionalmente a un objeto X. Con esto queda formulada la pregunta sobre el objeto del amor.

Tomamos como punto de partida dos afirmaciones de M. Scheler:

- «A todo acto de amor y de preferencia le corresponde un hecho de valor»³⁰⁵.
- «El tomar interés» por «algo», el amar «algo» son los actos primordiales que fundamentan todos los otros actos por los cuales nuestro espíritu puede aprehender un objeto posible».

Según esto tendríamos que distinguir rigurosamente dos clases de amor en M. Scheler:

- El amor afín al «preferir» y al «sentir», y
- el amor «que fundamente los otros actos por los que nuestro espíritu puede aprehender un objeto posible».

Este amor está dirigido a algo indeterminado, a un ser posible indeterminado en su ser-así. Esto hace difícil, sin duda, la correlación fenomenológica «acto-objeto», sobre todo porque ésta connota eminentemente con un orden noético y aquí el amor no es acto noético.

Sin embargo se da una conexión esencial entre amor-objeto posible; en el amor se origina una vinculación óptica, una participación óptica del sujeto en el objeto. En un orden procesual esta vinculación óptica penetra en la esfera del logos y se convierte en ontológica: los actos del amor son de naturaleza óptica; los de la fenomenología son de naturaleza ontológica.

Pero M. Scheler al explicar la vertiente objetiva del «amare in Deo» va ciertamente más lejos:

«Esto es precisamente lo admirable del acto del amor, irreductible al conocer y al querer, que aprehende su objeto a un nivel del «ser» en el que está indeterminado todavía su ser-así (Wesen), tanto en su

304. Soz. Welt. 110.

305. Ew. M. 181.

306. Soz. Welt. 96.

ser-valor como en su ser-existencial... Este nivel óptico es precisamente la estructura indiferente del ser con respecto a la oposición ser-valor y ser-existencial, en la que todo objeto finito está unido exclusivamente de forma inmediata el *Ens a se*, en absoluta dependencia»³⁰⁷.

Con esto no sólo intenta indicar M. Scheler la manera de darse el objeto posible en el amor, sino explicar la vinculación óptica entre ambos.

El amor alcanza el objeto a un nivel en el que se encuentra en absoluta dependencia del *Ens a se*, en su esencia metafísica. De aquí que el hombre-persona logre por el amor, que como participación en Dios es un «amare in Deo», una «unión parcial» con Él, no sólo subjetivamente, sino también en la vertiente objetiva, por cuanto le es accesible en el «amare in Deo» el mundo absoluto de Dios.

El hombre así, al menos como «persona», está potenciado hasta límites infinitos; no nos puede, pues, extrañar, su papel relevante en la Filosofía Final de M. Scheler.

307. Ew. M. 307.

CUARTA PARTE

EL TEMA DE DIOS Y DEL HOMBRE EN LA ÚLTIMA ETAPA
DE LA COSMOVISIÓN FILOSÓFICA DE M. SCHELER

NOTAS INTRODUCTORIAS

1. MODIFICACIÓN DE LA PERSPECTIVA NOÉTICA Y SUS IMPLICA-

va» no implica, pues, «ruptura» (Bruch), sino sólo «ampliación» (Ergänzung) del punto de vista ⁴.

Como apuntábamos al inicio de nuestra investigación... una y otra vez aborda M. Scheler el tema de Dios y del hombre, central en su pensamiento, logrando gradualmente nuevos matices, pero igual que una obra de arte gana en dimensiones, al combinar colores, sin que por eso peligre la unidad del conjunto.

1.2. El último tramo del pensamiento de M. Scheler (1922-1928) — fragmentario y esquemático por su muerte prematura — le llena una actitud claramente *metafísica*.

En la «*Concepción filosófica del mundo*» (1928) nos traza este cuadro-marco de la metafísica:

—«*Metafísica de primer orden*» (que analiza los problemas-límite de las ciencias empírico-positivas: la «materia, la «vida»...)

—«*Antropología Filosófica*».

—«*Metafísica de segundo orden*» (cuyo objeto es el «Ens a se», el Absoluto).

La «Antropología Filosófica» que llena un espacio intermedio entre la Metafísica de «primer» y «segundo» orden es entendida por M. Scheler como:

«La ciencia fundamental de la estructura esencial del hombre; de su relación con los diferentes reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento último de las cosas; de su origen metafísico y de su inicio físico-químico y espiritual en el mundo; de las fuerzas que le mueven y de aquellas que son desencadenadas por él; de las tendencias y leyes de su evolución bio-psíquica, socio-histórica y espiritual de cara a sus posibilidades esenciales y a sus efectivas realizaciones» ⁵.

La función «mediadora» de la Antropología Filosófica está condicionada por el hecho de que el hombre sea «micro-cosmos» y «microtheos».

En «*El puesto del hombre en el cosmos*» (1928) se subraya con insistencia:

«Repárese en la rigurosa *necesidad esencial* de la conexión que existe entre la conciencia del *mundo*, la conciencia de *si-mismo* y la conciencia formal de *Dios* en el hombre» ⁶.

1.3. La ampliación de perspectiva operada por la nueva «actitud metafísica» implica, como es obvio, un contenido noético específico:

a) La clave ahora para la comprensión metafísica del «mundo» y de

4. Eth. 17.

5. Phil W. 62.

6. Stell. 88.

«Dios» se encuentra en el «hombre», que de golpe pasa a ser el gran protagonista.

Si el «hombre-persona» era antes sólo un «teomorfismo»⁷, «Dios» es ahora todo un «antropomorfismo». En plena consecuencia, pues, nos habla M. Scheler de una «inferencia trascendental»: «De la imagen esencial del hombre... podemos inferir los verdaderos atributos del Fundamento Supremo de las cosas»⁸.

No olvidemos aquí que el hombre aparece siempre en M. Scheler ontológicamente dividido en «homo naturalis» y «Hombre-persona».

A este respecto es esclarecedora en extremo la incertidumbre de F. Bassenge:

«Apenas si podría decidirse lo que es antes en M. Scheler: que el Ens a se conste de dos atributos o que el hombre sea ciudadano de dos mundos»⁹.

b) Como la Metafísica es para M. Scheler «Realwissenschaft», irrumpe en ella con toda intensidad el mundo del «impulso» (Drang), lo real, que es, por tanto, fuerza, causalidad y potencia.

La «actitud fenomenológica», al poner-fuera-de-acción el «ser-real» (Da-sein), la esfera de lo «impulsivo» (Drang), sólo había destacado el mundo de las esencias, la constelación del «espíritu» (Geist), la actualidad de la «persona».

La distinción lógico-gnoseológica de la perspectiva metafísica entre el «So-sein» y el «Da-sein» al pasar por el filtro de la Metafísica se transforma en los principios ontológicos del «Espíritu» (Geist) e «impulso» (Drang).

El «Drang» abarca lo «real», lo «operativo-causal»; el «Geist» es la constelación de lo «ideal-esencial-irreal»; cuanto más puro sea el «espíritu» más privado está de toda fuerza y efectividad¹⁰.

«Espíritu» e «impulso» están íntimamente vinculados entre sí; ambos son como dos momentos metafísicos de una unidad funcional cuyo *ser* consiste en una *llegar-a-ser* y que está concentrada en la estructura esencial del HOMBRE.

7. Eth. 293.

8. Phil. W. 13.

9. F. Bassenge, «Drang und Geis». Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 17 (1963), 391.

10. Stell. 66.

2. OBJETIVO PRIMORDIAL DEL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO FINAL

La arquitectura, el orden, el sistema no sirven en absoluto para trazar el retrato-robot del pensamiento scheleriano en ninguno de sus tramos. Quizá el pensamiento antropológico final sea el mejor vertebrado pero... está escrito casi de un tirón; tiene ese color de lo que surge en el papel a prisa; propiamente es un proyecto, una muestra apresurada de lo que tendría que ser «Teoría General del Hombre», prometida una y otra vez, pero aplazada siempre... hasta que una muerte prematura heló en agraz.

Pese a todo, en «*Hombre e Historia*» (1926)¹¹ y en «*El puesto del hombre en el cosmos*» (1928) M. Scheler marca los grandes temas de la Antropología Filosófica, distante de toda intención científica y lejos de toda visión meramente histórica.

El pensamiento antropológico de la Filosofía final de M. Scheler es como una esperada contraseña que pretende liberar de una pesadilla atosigante.

Perdido el sistema de seguridades inherente a la visión teocéntrica del mundo, desprestigiado el andamiaje abstracto del racionalismo e idealismo, denunciada la parcialidad descarada de la cosmovisión materialista-positiva e incapaz la «Filosofía de la Vida» de asentar firme un orden de certezas, la situación general tiene el nombre de una *profunda crisis*.

Toda crisis pone en el centro el Tema del Hombre. De ahí que M. Scheler apunte certero:

Los problemas que el hombre se plantea acerca de sí mismo han alcanzado en la actualidad el máximo punto que registra la historia»¹².

El pluralismo de saberes particulares sobre el hombre hace perder de vista la perspectiva holista del hombre mismo:

«Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una *idea unitaria del hombre*... La multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, *ocultan* la esencia de éste mucho más de lo que *iluminan*... cabe, pues, decir, que en ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo* como en la actualidad»¹³,

De aquí surge claro el objetivo que se marca M. Scheler en su obra antropológica:

«En el momento que el hombre se ha confesado que tiene menos

11. Publicado en «Phil. W.» 62-88.

12. Stell. 6.

13. I.c., 9-10.

que nunca un conocimiento riguroso de lo que es, sin que le espante ninguna respuesta posible a esta cuestión, parece haberse alojado en él un fresco *denuedo de veracidad*; el denuedo de plantearse este problema esencial de un modo nuevo, sin sujeción consciente —o sólo a medias o a cuartas partes consciente— a una tradición teológica, filosófica y científica, como era usual hasta aquí»¹⁴.

Con su apresurado esquema de la «Teoría General del Hombre» M. Scheler intenta alcanzar una nueva certeza que sirva de base sólida para la auto-comprensión y realización del hombre en todas sus posibilidades.

14. Stell, 6-7.

CAPÍTULO PRIMERO

DUALISMO ANTROPOLÓGICO

Desde una perspectiva propedéutica y general tenemos el siguiente esquema: Lo fundamental para M. Scheler es la pregunta por «la esencia del hombre en su relación con la planta y el animal»¹⁵; de su respuesta resulta «el singular puesto metafísico del hombre»¹⁶.

«En este punto surge la *cuestión decisiva* para nuestro problema. Si se concede la conducta inteligente al animal, ¿existe *más que una nueva diferencia de grado entre el hombre y el animal?*, existe una *diferencia esencial*»¹⁷.

La diferencia entre el hombre y el animal no puede ser «de grado»¹⁸, no puede derivar de la simple evolución de la vida¹⁹, sólo puede ser determinada cualitativamente frente a la vida en general:

«El *nuevo principio* que hace del hombre un hombre... es un *principio que se opone a toda vida en general*; un principio que, como tal, no puede reducirse a la «evolución natural de la vida»...²⁰.

El nuevo principio que hace del hombre un hombre es el «espíritu»²¹ y «denominaremos *persona* al *centro* activo en el que el espíritu se manifiesta»²². El «espíritu» y la «persona» están caracterizados esencialmente por su «independencia de todo lo orgánico»²³.

Al definir M. Scheler el «espíritu» por su radical separación de la «vida»²⁴

15. I.c., 10.

16. Ibd.

17. I.c., 36.

18. I.c., 37-38.

19. I.c., 38.

20. Ibd.

21. Ibd.

22. Ibd.

23. Ibd.

24. I.c., 37.

le enmarca en la constelación de lo «irreal-ideal-esencial» que ha de llevar la impronta de la impotencia ²⁵. De la no-operatividad del «espíritu» surgirá la necesidad que tiene del «impulso» ²⁶ que le presta fuerza y potencia, apuntándose así el «dualismo metafísico».

Veamos detenidamente lo que podemos vislumbrar ya desde esta panorámica.

1. EL «IMPULSO» (DRANG) COMO PRINCIPIO VITAL UNIVERSAL

En el orden de lo natural aparece una unidad vital diferenciada y estructurada de forma ascendente ²⁷: En el mundo inorgánico se revela lo «real» en una tupida red dinámica de unos centros inespaciales de fuerzas, que sientan, sin embargo, el fenómeno de la extensión en el tiempo. Son centros de fuerza que actúan recíprocamente unos sobre otros, puntos en que convergen las líneas de fuerza de un campo.

La planta posee ya el grado mínimo del ser psíquico: «el impulso afectivo» ²⁸, sin conciencia, ni sensación, ni representación. Pero la planta, como ser vivo, es un algo que se limita a sí mismo, tiene un centro óptico que forma su unidad y un mundo-circundante con el que está en continua interacción.

El animal posee sensación, instinto, memoria asociativa y conciencia como punto central al que son enunciados sus estados orgánicos. En el animal, pues, existe un grado de intimidad consigo mismo mayor que el que encontramos en la planta. De forma ulterior podemos constatar también en el animal «conductas inteligentes».

Dentro de esta escala cósmica el organismo psicológico humano representa la concentración de todos los niveles vitales del cosmos: «El hombre contiene todos los grados esenciales de la existencia y en particular de la vida; en él llega la naturaleza entera... a la más concentrada unidad de su ser» ²⁹.

En cuanto ser orgánico, igual que toda la naturaleza orgánica, está dirigido el hombre por el principio del «impulso» o de la «vida»: «Hay únicamente una vida y un valor vital que abarca en sí a todo lo orgánico» ³⁰.

El impulso vital es «demoníaco» ³¹, no está dirigido ni por la razón, ni por el amor; es «ciego» y apunta a un desarrollo, a una evolución progresiva y ascendente.

Para M. Scheler la «vida» tiene como dos vertientes: en su vertiente ex-

25. I.c., 66.

26. I.c., 81.

27. I.c., 12ss.

28. Stell, 14.

29. Stell. 16.

30. Sym. 116.

31. Cfr. Ew. M. 227.

terna representa la «vida», lo vital, lo «fisiológico», y en su vertiente interna lo «psíquico»; son dos dimensiones de un mismo proceso vital, distinto sólo fenoménicamente, pero ópticamente el mismo ³².

En el hombre actúa el mismo principio vital que en todas las demás estructuras orgánicas.

2. EL ESPÍRITU (GEIST) COMO PRINCIPIO ACÓSMICO DEL HOMBRE

Según lo dicho hasta ahora podría pensarse que no existe ninguna diferencia «esencial» entre el hombre y el animal. Desde la perspectiva de lo «vital» del «impulso», ramificado en los distintos grados del ser, es cierto; sólo existe — como hemos visto ya en nuestra tercera parte— una diferencia de «grado».

La diferencia ontológica entre el animal y el hombre se encuentra en un principio fundamentalmente nuevo, que está fuera de la unidad vital y que es irreductible a la evolución progresiva de la «vida».

Para este principio acósmico del hombre elige M. Scheler — como ya sabemos— el término «espíritu»: «El 'espíritu', el 'nous', ni en cuanto 'espíritu' cognoscente, intuitivo y pensante, ni en cuanto, 'espíritu' emocional y volitivo, en una 'flor de vida', una 'sublimación de la vida'; ninguna especie de leyes noéticas se deja 'reducir' a leyes biopsíquicas de los procesos automáticos y (objetivamente) teleoclinos; cada uno de estos dos grupos es 'autónomo'» ³³.

Bajo el término «espíritu» indica, pues, una totalidad que abarca no sólo las funciones de la razón, sino también la capacidad de separar el ser-así y el ser-real ³⁵ y los actos de intuición de ideas y esencias, del sentir y preferir los valores y del amor en el que se fundamentan todos los demás actos.

El «espíritu» se nos da como una estructura arquitectónica de actos esencialmente determinada y en constante realización.

Por otra parte, tiene el espíritu unas leyes específicas y autónomas irreductibles a la causalidad psíquico-vital.

M. Scheler presenta ahora como primera determinación esencial del espíritu la «independencia, libertad o autonomía existencial frente a los lazos y a la presión de lo orgánico, de la 'vida'» ³⁶; el espíritu no está ligado a los impulsos ni al mundo circundante, está «abierto al mundo».

Gracias a este alejamiento y distanciamiento de los centros vitales de re-

32. Stell. 74.

33. Sym. 82.

34. Stell. 38.

35. Phil. W. 30.

36. Stell. 39.

sistencia, el espíritu en el hombre convierte éstos en objetos. El animal no puede realizar tal objetivación al estar esencialmente incrustado y sumido en la realidad vital. Por otra parte, el espíritu puede también realizar el acto de «recogimiento en sí mismo», e.d., tiene conciencia de sí ³⁷.

El animal tiene conciencia de las cosas, pero no conciencia de sí; sabe algo sobre su mundo circundante, pero no sabe que lo sabe.

El hombre, pues, en virtud del acto reflejo del espíritu, posee el más alto grado de intimidad con su propio ser, pudiendo incluso objetivar su propia constitución fisiológica y psíquica y, así, configurar libremente su vida.

Ahora bien, este centro espiritual a partir del que realiza el hombre los actos de objetivación y autorreflexión no puede ser «parte» del mundo; sólo puede «descansar», «radicar» en el Ser Supremo. El hombre, es por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo.

Si el «espíritu» puede reducirse a algo, sólo puede serlo «al fundamento supremo de las cosas», e.d., al mismo fundamento del que también la «vida» es una manifestación parcial ³⁸.

Por su espíritu es, pues, el hombre «autoconcentración», «automanifestación» del espíritu divino. En la realización de los actos espirituales del hombre va manifestándose de manera esencial el fundamento supremo de las cosas. En el centro personal de actos del hombre es, pues, donde 'aparece' el espíritu infinito dentro de las esferas finitas del ser.

3. RELACIÓN MUTUA ENTRE AMBOS PRINCIPIOS

El impulso vital y el espíritu, constitutivos metafísicos del hombre, categorías fundamentales irreductibles, sostienen entre sí una mutua relación: «Aunque la 'vida' y el 'espíritu' son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre... en mutua relación (aufeinander angewiesen): el espíritu idea a la vida y ésta es la única que puede poner en actividad al espíritu y con ello realizarle» ³⁹.

Ya hemos indicado que al coincidir lo «real» con lo operativo-causal, el «espíritu» — que abarca el reino de lo ideal y esencial — ha de ser «irreal» y por consiguiente impotente.

Ser-espíritu es ser-acto; ser-acto tiene como distintividad estar-dirigido-hacia, apunta, pues, a un «telos» que sólo puede ser la «realización» de su contenido esencial. Para esta «realización» necesita el espíritu recorrer un camino: el «impulso» es precisamente el «medio» y el «camino» hacia la meta del espíritu. De aquí la relación mutua entre «espíritu» e «impulso».

37. Stell. 41.

38. Stell. 38.

39. Stell. 81.

Podría decirse que el «espíritu» y el «impulso» son dos momentos metafísicos de una unidad funcional, cuyo ser consiste en el «llegar-a-ser»; la unidad total no «es» sino que «acontece», y acontece como incesante superación y «nivelación» de ambos extremos.

4. RELACIÓN ÓNTICA DEL HOMBRE CON EL SER SUPREMO

En virtud del principio acósmico espiritual es capaz el hombre de colocarse fuera de lo natural; al no poderse entender como «parte» del mundo, su centro de actos no puede insertarse en él. De esta forma llega a ser su centro óntico «excéntrico al mundo», debiendo encontrar su radicación «fuera» y «más allá» del mundo, precisamente en el fundamento supremo de las cosas.

De aquí brota que con la conciencia del mundo y de sí mismo se dé también y de manera esencial en el hombre la conciencia formal de Dios.

Desde la estructura, pues, de la naturaleza humana se puede mostrar «la íntima necesidad con que el hombre tiene que concebir la idea formalísima de un ser suprasensible, infinito y absoluto, en el mismo momento en que se convierte en hombre, mediante la conciencia del mundo y de sí mismo y mediante la objetivación de su propia naturaleza psicofísica»⁴⁰.

Ahora bien, puesto que el hombre tiene una relación óntica con el «fundamento de las cosas», de la constitución metafísica del hombre pueden «inferirse» los atributos del Ser Supremo.

40. Stell. 87-88.

CAPÍTULO SEGUNDO

DUALISMO METAFÍSICO EN EL SER SUPREMO

1. EL «ESPÍRITU» Y EL «IMPULSO» COMO CONSTITUTIVOS METAFÍSICOS

Las esferas del ser son, sin duda, absolutamente independientes del hombre. Pero al darse conexiones aprióricas y esenciales entre determinadas clases de actos y las esferas del ser, sólo podemos relacionar éstas en último término con los actos de un ser originario y primero: Un orden de ideas y valores que existe con independencia de nuestra conciencia postula un «espíritu» absoluto y todo lo «real» exige un «impulso» vital creador que lo «ponga». M. Scheler va más lejos aún: Puesto que todas las estructuras esenciales y también el ser-ahí del mundo tiene como principio fundamental común al Ser Supremo, tiene que pensarse éste según la estructura esencial y también el ser-ahí real del mundo. El hombre es como la síntesis viva de todas las regiones esenciales, es «microcosmos» y «microtheos», de aquí que se encuentren en él los atributos del fundamento de las cosas y que represente la única posibilidad de acceso al Ser Supremo.

La inferencia de los atributos fundamentales del Ser Supremo partiendo de la estructura esencial del hombre la denomina M. Scheler «inferencia trascendental»⁴¹.

En los principios metafísicos del hombre —«espíritu» e «impulso»— aprehendemos, pues, la esencia de Dios.

En esta afirmación se agota toda su posibilidad cognoscitiva de cara al hombre. En el «ens per se» sólo podemos conocer estos dos atributos. Su «ser último», igual que el de la persona, se nos oculta.

Como ya hemos visto al hablar de la «esfera del Absoluto», este «ser último» en otro contexto es subsumido en el concepto de «puro ser»⁴².

El «puro ser» es todavía más amplio que lo expresado en el concepto de

41. Phil. W. 13.

42. Cfr. Nachl. 252.

Dios. Abarca algo y nada; Dios y el mundo; bien y mal. Cada uno de ellos son momentos de su totalidad metafísica.

Circunscribiéndonos ahora a los atributos fundamentales del Absoluto, M. Scheler habla ya en la *Esencia y formas de la simpatía* de «Dios en Dios» aclarando a continuación: «la primera vez entendemos por Dios el Dios de la pura Religión y la segunda, Dios como principio metafísico del mundo, al que hay que atribuir también la vida universal misma como atributo esencial»⁴³.

Al pertenecer al Dios de la pura religión el principio esencial del espíritu —la deitas— ha de atribuirse también ésta, como determinación esencial, al fundamento metafísico del mundo, en el que está aquél, juntamente con la «vida universal».

La «deitas» no es, pues, el fundamento metafísico del mundo como tal sino sólo uno de sus atributos dentro de él. Con igual originalidad existe en el ser supremo «el principio creador de la realidad y plasmador de las imágenes contingentes, el principio que llamamos impulso o fantasía impulsiva y creadora»⁴⁴.

El atributo esencial del impulso es concebido como el «Agens autónomo universal» —el vapor que le mueve todo, hasta las altas luminosas de las ne-

El espíritu es absolutamente impotente, incapaz de producir la más mínima energía impulsiva, ni de modificar la ya existente.

De esta forma se distancia M. Scheler de la concepción teísta de Dios. El espíritu para él es irreductible a la energía impulsiva, no puede derivarse de las formas inferiores del ser, posee sus propias ideas y leyes, pero carece de toda potencia para «poner» el ser-real y los modos accidentales del ser.

La fuerza operativa real se encuentra en las formas inferiores del ser: en el impulso vital.

La relación entre las formas del ser y sus posibilidades operativas es resumida por M. Scheler en esta fórmula: «Originariamente lo inferior es poderoso, lo superior es impotente»⁴⁸.

Dada la impotencia de las formas superiores del ser el antagonismo y la tensión entre el espíritu y el impulso no puede llegar nunca a conflicto. Por otra parte, sólo el impulso es «responsable de la realidad y de los modos del ser accidentales de esa realidad»⁴⁹.

El carácter fragmentario y esquemático del pensamiento de M. Scheler se manifiesta nuevamente aquí en la ausencia de una determinación precisa del concepto de «fuerza» y «poder» del impulso.

3. EL PROCESO DE «SUBLIMACIÓN»

A pesar de la tensión y antagonismo entre el espíritu y el «impulso» existe una relación recíproca entre ambos.

Al espíritu pertenece el reino esencial de ideas y valores y al impulso la fuerza creadora de energía vital. El Espíritu es pura actualidad, no fuerza energética y el impulso es fuerza, no idea o valor.

El espíritu sólo puede realizar sus ideas y valores por medio de la energía del impulso. El espíritu «idealiza» al impulso, pero únicamente es éste capaz de «realizar» al espíritu.

Esta mutua relación entre espíritu e impulso, éste como carácter complementario de ambos principios metafísicos, apunta a una totalidad funcionalmente unitaria cuyo ser consiste en el llegar a ser, en la ascendente y progresiva compenetración del espíritu y el impulso.

Así aparece en M. Scheler el concepto de «sublimación»⁵⁰. La teoría scheleriana de la sublimación comprende los siguientes momentos:

— El espíritu es quien verifica la represión de unos impulsos, desenfrenan-

48. Stell. 66.

49. Stell. 70.

50. Stell. 62. Este término es, sin duda, de origen freudiano (Cfr. Sym. 223 y Stell. 59s), pero tiene un sentido diferente en M. Scheler: la represión o transformación de la energía psíquica en espiritual. Como ejemplo podríamos citar la «realización» de un contenido esencial-ideal, «poner» en el ser-ahí algo ideal-esencial: La idea eterna es lanzada a la existencia por lo que hay de

do otros. Los impulsos están cargados de energía, pero como son ciegos necesitan en su actividad de las representaciones.

— El espíritu verifica la represión de los impulsos por medio de «la voluntad, que, guiada por las ideas y los valores, rehúsa a los impulsos opuestos a dichas ideas y valores las representaciones necesarias para llevar a cabo una acción impulsiva»⁵¹.

— Por otra parte, al presentar el querer espiritual a los impulsos —«como un cebo»— ciertas representaciones conformes a las ideas y a los valores, para coordinarlos, de manera que ellos mismos ejecuten el proyecto de la voluntad, dictado por el espíritu, es desenfrenado el impulso⁵².

De esta forma son atraídos y seducidos los impulsos instintivos realizando así el valor representado.

«También la voluntad 'espiritual' es sólo un 'sí' o un 'no' carente de acción ('fiat' non 'fiat') con respecto a los proyectos; sólo 'motiva' además, impulsos instintivos ya existentes, en tanto les presenta o les suprime representaciones sin la más mínima 'efectividad' sobre los mismos impulsos. Puesto que por esta 'presentación' o 'supresión' sólo puede 'inhibir' o 'desinhibir' indirectamente impulsos instintivos, su determinación de nuestra acción y actuación es siempre negativa»⁵³.

El espíritu sólo puede estar a la expectativa de que los impulsos instintivos hagan suya esta representación espiritual-ideal.

Sólo en virtud de la represión de los impulsos, por ascensis y sublimación, puede adueñarse de la fuerza y energía impulsiva.

El querer espiritual tiene, pues, una doble función: «conductiva» y «direccional»: «Llamaremos conducción a este proceso fundamental... que consiste en 'frenar' ciertos impulsos para 'desenfrenar' otros; y entendemos por dirección la presentación — digámoslo así — de la idea y del valor mismo, que se realizan en cada caso por medio de los momentos impulsivos»⁵⁴.

El proceso de «sublimación tiene como «telos» la vitalización del espíritu y la espiritualización del impulso.

Al ser el espíritu impotente necesita para realizarse una fuerza de la que carece originariamente y que se le proporciona el impulso, adentrándose así éste en la esfera del espíritu al prestarle su fuerza.

Por otra parte, la «ceguera» del impulso necesita las ideas y el sentido del espíritu, llegando así a una «espiritualización» del mismo.

El carácter fragmentario e inacabado del pensamiento scheleriano en esta

«voluntad» en Dios, teniendo como condición la tendencia de la «vida universal» — existente en él — a manifestarse en todas sus direcciones cualitativas fundamentales como eros creador (Cfr. Sym. 127s).

51. Stell. 62.

52. Ibd.

53. I-R 318.

54. Stell. 62.

etapa final de su filosofía aparece claramente también en esta teoría del proceso de sublimación, que deja evidentemente muchas preguntas sin contestar. Una crítica precisa la consideramos en cierto sentido injustificada al no haber podido escribir M. Scheler el último capítulo —sin duda el más importante— de su obra. Según esto creemos que la «exposición» del pensamiento scheleriano si quiere ser objetiva ha de correr el riesgo de parecer incompleta.

Esto no impide, sin embargo, que apuntemos ciertos interrogantes que surgen inevitablemente de su teoría de la sublimación.

Si frente a los impulsos el espíritu es impotente *¿quién realiza en último término el proceso de sublimación?*

El espíritu es incapaz al carecer de toda fuerza energética. Los impulsos no pueden tampoco llevarla a cabo, puesto que sólo prestan su fuerza al espíritu.

Por otra parte, *¿cómo puede ser afectado el impulso, originariamente ciego, por las ideas y valores presentados por el espíritu?*

Finalmente, *puesto que el espíritu, como atributo divino no puede crear algo real, tampoco puede ser responsable del mundo, ¿lo es acaso el impulso?* El impulso aparece, sin embargo, como esencialmente indiferente ante el bien y el mal.

Preguntas y más preguntas brotan de la obra inacabada de M. Scheler porque una muerte tan prematura hizo imposible una adecuada respuesta.

CAPÍTULO TERCERO

PROCESO TEOGÓNICO

Podríamos decir que el «espíritu» y el «impulso» solamente «son en cierto sentido —el espíritu es exclusivamente ideal-irreal y el impulso únicamente real—, «son» algo inacabado, algo incompleto: el impulso carece de la dimensión de lo ideal y el espíritu de lo real. El espíritu y el impulso son como momentos metafísicos de una unidad funcional cuyo ser consiste en el «llegar a ser», que según la teoría de la sublimación tiene como telos la vitalización del espíritu y la espiritualización de la vida.

Ahora bien, si el Ser Supremo está constituido metafísicamente por la tensión originaria del espíritu y el impulso es algo esencialmente inacabado *que tiene a una incansante autorrealización*, cuya meta final se encuentra en la ideación del impulso por el espíritu y en la vitalización del espíritu por el impulso.

La posibilidad de conseguir esta meta está inscrita en el proceso cósmico; proceso cósmico que logra su culminación en el hombre y que es concebido como medio para la obtención de un fin: la realización del Ser Absoluto.

De manera ulterior, en virtud de la autorrealización de Dios en el hombre, logra éste su ser humano específico incluyendo, por tanto, la «deificatio» una auténtica «hominificatio».

1. AUTORREALIZACIÓN DEL ABSOLUTO EN EL PROCESO CÓSMICO

Todo lo esencial pertenece a la constelación del espíritu, del mismo modo que el ser-ahí sólo puede ser «posición» del impulso creador.

Ahora bien, si a cada acto le corresponde como correlato un objeto, al Espíritu originario y Supremo le ha de corresponder un mundo absoluto como objeto.

Al coincidir en el Ser absoluto el propio ser con el ser objeto —en el sentido de una coincidentia oppositorum—, el mundo y, como vértice del mundo, el hombre, son esencialmente «atributos» de Dios, representando así todo lo

que acontece en el mundo y en el hombre necesariamente la autorrealización del absoluto:

«Las ideas no existen antes, ni en, ni después de las cosas, sino con las cosas y son engendradas únicamente en el acto de la realización continua del mundo (creatio continua) en el espíritu eterno»⁵⁵.

El mundo no es formado según el patrón de las ideas, sino simultáneamente: con el proceso cósmico son originadas nuevas ideas.

Lo constitutivo de la marcha procesual cósmica son las ideas, los valores, junto con los impulsos instintivos: «Si el principio de las cosas quiso realizar su «deitas», hubo de desenfrenar el impulso creador del universo para realizarse a sí mismo en el proceso temporal del universo; hubo de comprar, por decirlo así, con el proceso del mundo, la realización de su propia esencia y mediante este proceso»⁵⁶.

Para realizar, pues, la plenitud de las ideas y valores que existen en la deitas — en el espíritu divino — ha de ser desenfrenado el impulso demiúrgico y

2. CONDICIONAMIENTO RECÍPROCO ENTRE LA «HOMINIFICATIO» Y LA «DEIFICATIO»

La autorrealización de Dios que está vinculada en su ejecución a la historia del mundo, necesita en último término de la historia del hombre para su plenitud: «Dijérase, pues, que hay una gradación en la que un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo en la arquitectura del universo e intimando consigo mismo por grados cada vez más altos... hasta comprenderse y poseerse íntegramente en el hombre»⁵⁸.

M. Scheler concibe el proceso de estructuración del universo como una inclinación progresiva del Absoluto sobre sí mismo que llega a su culminación en el hombre. Éste, por su participación en la co-realización de actos del Absoluto, participa también del devenir del mundo: «Nuestra co-realización de actos, en tanto que pensamos ideas, no es tampoco un mero hallazgo o descubrimiento de un orden existencial o esencial independiente de nosotros, sino una verdadera coparticipación en la producción, en la generación de las ideas y de los valores coordinados al amor eterno, partiendo del origen mismo de las cosas»⁵⁹.

El hombre, pues, no es ningún espectador pasivo. En virtud de que el proceso de sublimación se realiza en y por el hombre, participa éste activamente en el proceso cósmico y teogónico.

«El espíritu mismo es en último extremo... un atributo del ser mismo que manifiesta en el hombre en la unidad concentrada de la persona, que se «recoje» en sí misma».

El espíritu infinito, en el que están radicadas las estructuras esenciales del mundo, está, pues, autoconcentrado en cada persona finita. Y es en el hombre y por el hombre en y por el que se realiza la deítas mediante el impulso creador en la historia universal: «Para nosotros la relación del hombre con el principio del universo consiste en que este principio se aprehende inmediatamente y se realiza en el hombre mismo, el cual como ser vivo y ser espiritual es sólo un centro parcial del impulso y del espíritu del «ser existente por sí»⁶⁰.

Al autorrealizarse el Ser Supremo en el hombre, penetra éste en el ser y en la vida íntima de Dios. De esta forma caen definitivamente las fronteras —si es que existía alguna— entre Dios y el hombre.

No es sólo la misma vida universal la que corre como un torrente inundándolo todo sino que también es el espíritu idéntico en ambos, siendo el hombre «*un centro parcial del impulso y del espíritu del 'ser existente por sí'*».

De manera ulterior, en el saberse el hombre fundamentado en Dios, se

58. Stell. 43.

59. Stell. 57.

60. Stell. 91.

realiza su propio ser humano, deviene hombre. Este acto de «saberse fundamentado en Dios» no es, por cierto, originario sino que brota del engagement del hombre a favor de la deidad: «Este saberse fundamentado es sólo una consecuencia de la decisión activa tomada por el centro de nuestro ser de operar en pro de la exigencia ideal de la «deitas», es una consecuencia del intento de llevarla a cabo y, al llevarla a cabo, de contribuir a engendrar el «Dios» que se está haciendo... es la compenetración creciente del espíritu con el impulso»⁶¹.

Sólo si el hombre se identifica con la dirección de los actos espirituales de la deidad y se decide activa y personalmente en pro de la realización de Dios, se le abre el acceso al Ser absoluto, «ganándose» al mismo tiempo a sí mismo.

Igual que podemos participar en el ser de otra persona al co-realizar sus propios actos, llegamos a ser hombres al identificarnos con el Ser absoluto co-realizando sus propios actos.

En la medida en que el hombre co-realiza la actividad ideatoria desenfundando al impulso creador y eterno, se realiza a sí mismo y contribuye a que Dios se realice en él.

El hombre aparece así como «co-realizador», «co-autor», «co-formador» de la deidad⁶².

No sólo está comprometido en el devenir de Dios sino que además tiene un puesto ontológico privilegiado en el cosmos: la meta del hombre es al mismo tiempo la meta de Dios.

«En el mismo proceso de la hominificatio se opera la autodeificatio»⁶³.

El hombre, sin duda, no puede llegar a su última determinación sin el fundamento del mundo, pero éste también necesita para autorrealizarse al hombre. En el llegar a-ser de Dios el hombre es como la *conditio sine qua non*: «El advenimiento de Dios y el advenimiento del hombre se implican, pues, mutuamente desde un principio»⁶⁴.

El hombre se convierte así en centro metafísico del mundo, en campo de autorrealización del Ser Supremo.

Si la evolución universal logra su punto cumbre en el hombre es precisamente porque en él —lugar de intersección del espíritu y el impulso, microcosmos y microtheos— se autorrealiza y automanifiesta el Ser Supremo.

Acaso pudiéramos decir que tanto el proceso cósmico como el proceso humano en especial son como el fotograma metafísico en el que se va «revelando» el negativo intemporal de Dios.

61. Stell. 91.

62. Phil. W. 15.

63. Phil. W. 23.

64. Stell. 91.

CAPÍTULO CUARTO

PROYECCIÓN DE LA METAANTROPOLOGÍA SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y SOBRE LA SOCIOLOGÍA: LA TEORÍA DE LOS «FACTORES IDEALES» Y «FACTORES REALES»

I

Dado el carácter fragmentario y casi provisional del pensamiento de M. Scheler en esta época de su filosofía, hemos preferido presentar su cosmovisión filosófica sobre el hombre reducida a sus directrices generales.

Al analizar ahora concretamente su concepción del devenir histórico como proceso indefinidamente abierto en su proyección sobre la filosofía de la historia y sobre la sociología, queremos igualmente esbozar a grandes rasgos una dimensión ulterior de su pensamiento, sin rebasar los límites espaciales que desde un principio nos propusimos en nuestra investigación.

Para llenar posibles lagunas en este aspecto remitimos de manera especial a los estudios de G. Rosch⁶⁵, H. J. Lieber⁶⁶, I. Pape⁶⁷ y K. Lenk⁶⁸.

Hemos visto que la compenetración creciente del impulso con el espíritu en el hombre contribuye a engendrar al Dios que se está haciendo. Este devenir es portador en sí mismo de un telos: el llegar a ser de Dios.

Ahora bien, si el espíritu divino es inmanente al mundo y en sí mismo es algo inacabado, no puede concebirse el mundo en el sentido medieval de un «cosmos»: «El mundo entonces no «tiene» historia sino que «es» historia... La temporalidad es la forma de devenir de la vida misma como ser en devenir óntico»⁶⁹.

65. *Die Geschichtsphilosophie M. Schelers*, (No impreso), (Phil. Diss.) Bonn, 1951.

66. *Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie*, Tübingen: Hopfer 1952.

67. *Das Individuum in der Geschichte. Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie von N. Hartmann und M. Scheler*, Göttingen: Fandenhoeck und Ruprecht, 1952.

68. *Von der ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie M. Schelers*, Tübingen: Hopfer 1959.

69. I-R. 317.

El mundo no es un cosmos acabado, sino que está inmerso en una «imponente tormenta» de evolución.

De aquí precisamente deduce M. Buber que en M. Scheler el Absoluto «esté insertado en el tiempo y se le haga depender de él, con más radicalidad incluso que en Hegel»⁷⁰.

El devenir de Dios, del hombre y del mundo como proceso idéntico, se realiza en una lucha ininterrumpida que no avanza siempre en forma rectilínea, sino que experimenta grandes reveses en su intento de acercarse a su meta final, aunque ésta —a modo de horizonte— se vaya alejando a medida que se intenta adentrarse en ella—.

Esta marcha ascensional penosa hacia la mutua compenetración del espíritu y el impulso, abierta indefinidamente, se realiza en el campo de la historia humana. La condición de posibilidad de ésta se encuentra en el hecho de que los atributos esenciales del fundamento del mundo no son magnitudes ópticas invariables, sino que desde sí mismas están catapultadas teleológicamente hacia la realización de aquella mutua compenetración.

II

Tanto la filosofía de la historia como la sociología en M. Scheler se nos presenta como «una metafísica de analogías»⁷¹. El modelo es el hombre de cuya estructura óptica es proyección el ser histórico en general y el devenir socio-cultural como esfera parcial de la historia humana.

A. La concepción filosófica de la historia representa una compenetración gradual de los «factores reales» —cristalización de los impulsos instintivos— y de los «factores ideales» —que en cuanto ideas y valores proporcionan a la vida sentido y meta.

En virtud de que las ideas y los valores se entrecruzan incesantemente con las pasiones e instintos impulsivos se va potenciando gradualmente el espíritu.

Los factores ideales tienen como función frenar y desenfrenar los impulsos, determinando los factores reales, el campo concreto de realización⁷².

Según este el «siendo» y «desiendo» del espíritu humano no puede interpretarse exclusivamente como diferenciación de los contenidos ideales.

B. En el devenir socio-cultural es igualmente decisiva la polaridad del espíritu y el impulso.

M. Scheler habla concretamente de una «sociología cultural» y de una

70. M. Buber, *Dialogisches Leben*, Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften, I. Zülich: G. Müller 1947, 383.

71. K. Lenk, *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie M. Schelers*, 53.

72. Cfr. *Wi. Ges.* 40.

La idea de Dios, por su estructura interna, imposibilita su posición real. Esta parcialidad en la concepción de Dios sólo puede corresponder a la «deitas» de la cosmovisión filosófica final.

Cuando M. Scheler intente una «posición» real de la idea de Dios tiene que hacer como una drástica revisión de su pensamiento anterior dando entrada al impulso que crea y pone todo lo real.

Cierto que sería un grave error desconocer la distancia que existe entre el reconocimiento —sea de la índole que sea— del Dios todopoderoso de *De lo Eterno en el hombre* y la postura categórica de rechazo de *El puesto del hombre en el cosmos* frente a toda concepción teísta.

Pero esta distancia no es obstáculo para la continuidad fundamental que defendemos dentro de la obra de M. Scheler —eterno viajero—. Sus fundamentos filosóficos, sus líneas direccionales apuntan en su dinámica interna hacia una configuración ulterior que encuentra su explicitación concreta en su cosmovisión filosófica postrera.

Hemos visto que juega una función especial la modificación de la perspectiva noética al tener una proyección en el contenido significativo propio.

El conocimiento religioso, la actitud fenomenológica, el análisis metafísico llegan a resultados formalmente diferentes, que aglutinados en un sistema de conformidad integran la concepción más adecuada posible.

Lo controvertible acaso sería el sentido de esa «conformidad» que M. Scheler interpreta como «nivelación» (Ausgleich) al final.

Sin embargo hay que insistir en que dados los presupuestos de su filosofía no puede hacerse legítimamente ningún problema al respecto.

No vamos a reseñar ahora todos aquellos puntos que a lo largo de nuestra investigación han apuntado hacia una continuidad fundamental en la obra de M. Scheler, sólo queremos presentar —como final— y con un criterio eminentemente selectivo aquellos que consideramos como más decisivos.

La «actitud fenomenológica» de M. Scheler plantea, sin duda, desde un principio, la problemática del ser-real; aunque sólo sea para ponerlo fuera de acción, para suprimirlo, para eliminarlo. Como «eidología ontológica» se entrega exclusivamente a la intuición de lo esencial. Sin embargo, al intentar exponer su cosmovisión filosófica total desde la perspectiva de la metafísica, que se fundamenta, por una parte, en la eidología y, por otra, en cuanto «real-wissenschaft», en los datos aportados por las ciencias positivas, ha de dar entrada a los dos principios metafísicos —espíritu (Geist)— Impulso (Drang), apareciendo así el dualismo metafísico final como simple consecuencia filosófica.

Este dualismo metafísico final está germinalmente contenido en estos tres puntos fundamentales del pensamiento scheleriano.

A. *Distinción radical entre el «valor» y el «ser»*

Al profundizar en la irreductibilidad del valor al ser y del ser al valor y en la necesidad que tiene el valor del ser para manifestarse fácticamente, conectamos directamente con la problemática metafísica planteada por el «espíritu» y el «impulso».

Aunque el valor goce de una autonomía propia y, en la esfera gnoseológica, M. Scheler atribuya al «sentir» los valores una primacía frente a las funciones del pensar y el querer, necesitan los valores del ser como su depositario y portador. Desde esta perspectiva el valor está como subordinado al ser. A este nivel quizá habría que invertir tal primacía. Si el ser es portador del valor ¿no debe corresponder la primacía al ser?

M. Müller ⁷⁵ ante la distinción radical scheleriana entre el valor y el ser presenta como insolubles los siguientes problemas:

«¿De dónde toma el valor la fuerza de su validez? En la acción que realiza el valor ¿cómo se mezcla éste con lo real?».

Estos mismos interrogantes surgen al analizar la cosmovisión filosófica final no precisamente en función del «valor» y del «ser» sino, en una perspectiva metafísica, del «espíritu» y del «impulso» a los que aquéllos pertenecen.

El valor necesita de los «bienes» y de las «cosas», del ser-ahí como su portador. En cuanto valor es «válido-para», tiene una «referencia-a», igual que las esencias del espíritu (ideas y valores) que «tienden-a» una realización, sólo posible en virtud del impulso.

El valor como cualidad objetiva necesita el ser como su portador del mismo modo que las ideas y los valores necesitan el impulso para ser realizadas.

B. *En el dualismo óntico entre el «ser-así» (So-sein) y el «ser-real» (Da-sein) que fundamenta un dualismo de actos puede columbrarse igualmente el dualismo metafísico final.*

Al ser-real es aprehendido en la vivencia de resistencia. El impulso es el centro que puede poner resistencia y, en cuanto tal, está cargado de energía.

Por el contrario, el reino del ser-así, el reino de las ideas y de los valores pertenece a la constelación del espíritu que como irreal es impotente. Las ideas y los valores se mueven así como en un «espacio vacío».

Como hemos dicho antes, dentro de la perspectiva fenomenológica centrada en el ser-así, M. Scheler no puede por menos de destacar el espíritu, de intentar como vaciarse en su análisis borrando de su horizonte todo lo real e impulsivo, suprimiéndolo, pero, sin duda, no negándolo, hasta que al modificar la perspectiva y sustituirla por una metafísica irrumpe en su cosmovisión el «impulso», principio fontal de lo real (Da-sein).

75. «Wert und Sein», en: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, 6. Aufl. Bd. 8, Heidelberg: Kerle 1963, 587.

Puede hablarse, pues, en su pensamiento de parcialidad y de ampliación, pero no de «transformación» y «ruptura» con todo lo anterior.

C. El punto de intersección entre el «valor» y el «ser», entre el «ser-así» y el «ser-real», entre el «espíritu» y el «impulso» es el *hombre*. Y es precisamente en la concepción antropológica scheleriana donde se puede constatar una continuidad fundamental en su pensamiento.

Sería imperdonable empezar de nuevo: no vamos, pues a repetir aquí los resultados de nuestra investigación. Baste subrayar la división originaria del hombre en centros ópticos, irreductibles entre sí.

Al reducir M. Scheler la esfera de lo psíquico a lo meramente biológico aparece el «homo naturalis» como expresión de lo impulsivo-instintivo y el hombre-persona radicado en lo Absoluto.

Como no puede darse una unidad óptica entre ambos recurre M. Scheler a la «unidad dinámico-causal».

Todo lo que ocurre luego entre los intersticios del pensamiento scheleriano es mera consecuencia.

En el «llegar-a-ser» de la totalidad unitaria y funcional «espíritu-impulso» va realizándose el hombre, cuyo puesto específico y privilegiado en el cosmos se encuentra en ser «co-autor» y «co-realizador» («Mitbildner», «Mitvollzieher», «Mitstifter») de Dios sobre el horizonte del proceso histórico-cósmico.

H. MARTÍN IZQUIERDO

Introducción a la epistemología y metodología en Max Weber

En la muerte de Talcott Parsons

I. NOTA PRELIMINAR

En 1971 apareció publicado en España un volumen que contiene dos obras metodológicas de Max Weber, justamente célebres. El libro lleva por título *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Las obras que contiene son: «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales» y «El sentido de la libertad de valoración en las ciencias sociales y económicas», dos artículos que Weber escribiera en 1904 y 1917, respectivamente ¹.

Las observaciones que siguen en este trabajo no pretenden descubrir nada. Únicamente intentan presentar por vía de resumen algo que, según veremos, es central en el pensamiento de Max Weber, después de esbozar rápidamente el marco teórico e ideológico en que se inscribe, así como el significado para la evolución posterior de la sociología. Al final daremos la bibliografía que nos ha ayudado en estos comentarios.

Seguir el pensamiento de Weber, captarlo exactamente, no es fácil. Lo prueban las múltiples y contradictorias interpretaciones a que ha dado lugar

1. WEBER, M., *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Trad. de M. Faber-Kaiser, Barcelona, 1971. El presente estudio se enmarca en nuestras investigaciones del Departamento de Psicología Social de la Facultad de ciencias Políticas y Sociología. Más concretamente, en el temario de Sociología de la comunicación humana, temas elaborados por el Prof. Dr. Enrique Martín López, que lleva el título: «la interacción, proceso básico de comunicación humana». Y lo dedicamos a T. Parsons (no por nuestra simpatía a su modo de hacer teoría sociológica). Sea ello en la muerte de un ilustre sociólogo que trató ampliamente el temario weberiano: *The Structure of Social Action*, Glencoe (Ill.), p. 579 y ss.; *Relazione ai valori e oggettività nella scienza sociali*, en *Max Weber e la sociologia oggi*, Milano 1972, pp. 58-86.

Sobre el lugar de Parsons en el trato de la teoría sociológica hacemos nuestras las palabras de un buen conocedor de Weber y de Durkheim: RODRIGUEZ-ZUNIGA, L., *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid 1978, pp. 5-8.

en la abundante bibliografía posterior que ha suscitado. Tres razones principales, creemos, lo motivan:

A) La primera la expresa claramente Weber así: «Nuestro propósito aquí no es el de ofrecer soluciones, sino el de expresar problemas»². Por eso la respuesta concreta no siempre resalta con nitidez.

B) Leer a Weber se nos antoja semejante a la lectura de determinados autores cuyo estilo es más bien «abusivo» que «expresivo» y que nunca concretaron en una sistematicidad definitiva sus ideas. Así, por ejemplo, en Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein, cuya producción es ininteligible sin una interpretación por parte del lector. Por ello abundan las interpretaciones sobre tales autores. Y éste es el caso de Weber; acercarse a él significa ir de la mano de la precaución.

C) Además, el presentimiento de Weber no es, como el de otros autores, «monolineal», surgido de una bien identificada fuente originaria que lo determina. Por el contrario, el mundo mental del que arranca la producción weberiana refleja una situación cultural más bien compleja, tanto por lo que se refiere a la precedente historia de la sociología como tal, cuanto a otras facetas notables de la cultura filosófica que le condicionan. Sobre este punto nos detendremos algo más.

Esta dificultad de acceso a Weber está reflejada no sólo en las obras específicas, sino en cualquier manual fundado que quiera acometer la figura de Weber. Así Aron se ve obligado a ceñir la ingente obra weberiana en estos ejes: metodología, historia, religión y economía³.

II. FUENTES MÁS IMPORTANTES DEL PENSAMIENTO DE WEBER

Para captar el pensamiento de Weber es preciso tener en cuenta, ya desde el principio, que se trata a la vez de un sociólogo y de un filósofo de la cultura, como facetas fundamentales. Y que en tanto pretendía ser lo primero en cuanto era determinado por lo segundo. Conviene así considerar la sociología que Weber contemplaba y el mundo ideológico del que partía. Comenzamos por la sociología.

II. 1. Fuentes sociológicas

Weber se inscribiría todavía en la primera etapa de la sociología, llamada generalmente «clásica». En esta ciencia nueva, es el indicador de un «despegue» desde los presupuestos de su fundador A. Comte. Y puede considerarse fundador por reacción contra los enormes conceptos abstractos del idealismo

2. WEBER, M., *Sobre la teoría...* p. 6.

3. ARON, R., *Las etapas del pensamiento sociológico, II: Durkheim, Pareto, Weber*, Trad. de A. Leal, Buenos Aires 1970, pp. 233-336.

alemán, con cuya época de disolución coincide su obra. Predice por ello la vuelta a los hechos y resalta al primado empírico-experimental de la ciencia en su etapa auténtica: la positiva. Su preocupación por la humanidad y el progreso le llevó a concebir una ciencia nueva, coronación suprema del campo científico, cuyo objeto fueran los hechos humanos en su dimensión social. Su método sería una simple transposición de los procedimientos de la ciencia natural y su conexión de fenómenos al dominio de los hechos sociales tendentes a una expresión en leyes verificables. Las lecciones 48, 50 y 51 de su célebre *Curso de filosofía positiva* intentan algo que no se consiguió deslindar perfectamente en el campo de la sociología y determinar su método. Se quedó en una nueva «física social» demasiado identificada en su método con los procedimientos empíricos de las ciencias naturales de las que pretendía contradistinguir la sociología. Dentro de la etapa clásica de la sociología es preciso tener en cuenta a E. Durkheim. En su obra *Las reglas del método sociológico* se suele situar el arranque de la teoría positiva del conocimiento sociológico. Comte había puesto el acento en las leyes como expresión de los hechos. Durkheim verifica una vuelta a los hechos sociológicos intentando sorprender su especificidad, su individualidad peculiar, mediante una resolución fenomenológica de sus elementos integrantes. A E. Durkheim le preocupa sobre todo la definición del hecho social con exactitud y objetividad, a partir de los factores de que se compone. Sólo desde ahí podrá arrancar una clasificación y explicación de los mismos.

J.S. Mill, el gran contradictor de Comte, pretende introducir en sociología los razonamientos de la lógica inductiva con su teoría lógico-experimental. Cierra el cuadro de la sociología positiva «clásica» la figura de Pareto, a cuyos ojos Comte y Spencer eran aún venerables metafísicos. Bajo el influjo de Mach y Poincaré intenta un tratamiento lógico y analítico de lo social, basado en la observación de datos objetivos concretos.

Este es el cuadro que contempla Weber: una sociología que se centra en la constatación de hechos empíricamente observables, susceptibles de «formulación» legal, según nexos causales análogos a los de la ciencia empírica. Ya desde aquí aparece claro el intento de Weber: no tanto el rechazar esta concepción de la sociología, cuanto el reformarla y completarla. Lo social es para él una especie de mundo nuevo, hasta cierto punto autónomo por relación a lo natural. Por ello pretende desplazar la sociología del dominio de las ciencias naturales al ámbito de las que él llama «histórico-culturales o sociales». En sociología no basta la constatación. Es necesaria la comprensión, puesto que objetividad, más allá de los simples hechos, se refiere a un obrar con sentido subjetivo, susceptible, más que de simple formulación legal según el modelo causal, de interpretación comprensiva de significado y sentido. A esta nueva manera de entender la objetividad, deberá corresponder una nueva teoría heurística según nuevos modelos conceptuales, en que los hechos sociales se encuadren en una perspectiva cultural y los relacione a un determinado cuadro sociológico. Se trata, pues, de una auténtica «revolución

en sociología», prolongada en sus consecuencias hasta nuestros mismos días, dominada por la preocupación central de la autonomía del juicio sociológico y del razonamiento metodológico. Pero importa conocer una nueva fuente del pensamiento de Weber: la filosofía.

II. 2. *Fuentes filosóficas*

En el año 1900, el de la muerte de Nietzsche y nacimiento de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, la escena filosófica alemana no estaba dominada por un solo gran pensador, como en los esplendores del idealismo. Los dos pensadores citados apenas si contaban, dado el olvido del primero y los balbuceos aún iniciales del segundo. Asistimos a una gran preocupación por los supuestos teóricos de la ciencia empírica a cargo del neokantismo, en alguna de sus direcciones, y al resurgimiento de la ciencia histórica y cultural por obra de Dilthey y otros. Tenemos señaladas así tres fuentes fundamentales de influjo filosófico en Weber.

A. Del neokantismo de orientación cientista tomó Weber la preocupación central de determinar algo que la sociología actual necesita con urgencia: el alcance crítico del razonamiento de carácter científico en sociología. Refiriéndose a nuestro tema concreto, Bertoni lo expresa así: «Avalutaticidad es ante todo, afirmación de científicidad auténtica, la cual no puede hallar verificación, si no es en un ámbito de pura criticidad»⁴.

B. Del pensamiento de Dilthey, tres aspectos influyen en Weber:

1. La fundamental distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, en un tiempo en que la «hybris» por el descubrimiento de la naturaleza relegada al mundo humano (piénsese en la reducción del «hombre superior» al substrato biológico). Weber transformó esta distinción en otra suya: Ciencias histórico-culturales e histórico-sociales.

2. La otra distinción diltheyana entre «Erlebnis» («vivencia» orteguina) y «Verstehen» («comprensión») de una parte, como penetración comprensiva íntima, y «Erklären» («esclarecer») de otra, como nueva explicación causal de la observación objetiva.

3. El descubrimiento diltheyano de la dimensión histórica y su correspondiente componente cultural en el ámbito humano.

C. Dos aspectos del pensamiento de H. Rickert fueron decisivos en Weber:

1. Nueva acentuación de lo histórico en base a su distinción entre naturaleza e historia.

2. La relación al mundo de los valores.

4. Cf.: BERTONI, I., *Solitudine e esemplarità. Saggio sulla struttura etico-religiosa dell'uomo borghese*, Milano 1970, p. 79.

III. ¿QUÉ ES SOCIOLOGÍA SEGÚN MAX WEBER?

Por referencia a este cuadro de condicionamientos filosóficos, resulta relativamente fácil seguir a Weber en su intento de fijar la naturaleza de la sociología. Veamos algunos rasgos de su descripción. Ante todo, la sociología es para él una ciencia de la realidad en perspectiva cultural: «La ciencia social que nosotros queremos practicar aquí es una ciencia de la realidad. Queremos comprender la peculiaridad de la realidad de la vida que nos rodea y en la que estamos inmersos. Por una parte, el contexto y el significado cultural y, por otra, las causas de que históricamente se haya producido precisamente así y no de otra forma»⁵. A diferencia de las ciencias naturales, a la sociología le interesan los aspectos individuales bajo su sentido cualitativo: «No cabe duda de que el punto de partida del interés por las ciencias sociales está, en la configuración real, esto es, individual, de la vida sociocultural que nos rodea. Y todo ello en su contexto universal, pero no por ello menos individual y en su devenir a partir de otros estadios socioculturales naturalmente también individuales... mientras que en el campo de la astronomía los cuerpos celestes sólo despiertan nuestro interés por sus relaciones cuantitativas, susceptibles de mediaciones exactas, en el campo de las ciencias sociales, por el contrario, lo que nos interesa es el aspecto cualitativo de los hechos»⁶. Weber no excluye que una mecánica o química de la vida social puede algún día apuntar datos valiosos a esta ciencia. Pero duda que su meta, «conocimiento de la realidad según su significado cultural y su relación causal pueda ser alcanzada mediante la búsqueda de la repetición regular»⁷. Tampoco un completo diccionario de los factores psicológicos últimos que condicionan la conciencia social resolverá, con su inmensa casuística de conceptos, las exigencias de la sociología. Con todo, como dice Weber, «se había realizado un importante y útil trabajo preliminar». La explicación causal en base a factores y leyes resulta insuficiente en sociología, mientras no entren en juego otros conceptos propios de las ciencias culturales, «disciplinas que aspiran a conocer los fenómenos de la vida según su significado cultural»⁸. Se trata de obtener lo que Weber llama «comprensión reviviscente», una tarea bien diferente de los objetivos y fórmulas del conocimiento exacto de la naturaleza⁹. Weber explica cuál es, en última instancia, la razón de tal diferencia: las ciencias culturales se mueven en el terreno de lo significativo que, en cuanto tal, no coincide con ninguna ley. Y ello se debe a que «el concepto de cultura es un concepto de valor»¹⁰. El siguiente párrafo de Weber nos hará

5. WEBER, M., *Sobre la teoría...* p. 36.

6. ID., *Ibid.*, pp. 38-39.

7. ID., *Ibid.*, p. 40.

8. ID., *Ibid.*, p. 41.

9. ID., *Ibid.*, p. 39.

10. ID., *Ibid.*, p. 42.

ver ahora conjuntamente todas las anteriores observaciones: «La referencia de la realidad a unas ideas de valor que le confieren significado, así como el subrayar y ordenar los elementos de la real teñidos desde la perspectiva de su significación cultural, es un punto de vista completamente heterogéneo y disparatado, comparado con el análisis de la realidad para conocer sus leyes y ordenarlas según unos conceptos generales. Ambos tipos de ordenación mental de la realidad no guardan entre sí ninguna relación lógica necesaria»¹¹. Premisa implícita en toda ciencia cultural es que el hombre es ser civilizado que, mediante las actitudes conscientes de su voluntad, se halla capacitado para conferir un sentido del mundo¹². De todo ello, resulta que el conocimiento de la realidad cultural «es siempre un conocimiento bajo nuestro punto de vista específicamente particular»¹³.

El objeto de la ciencia social es algo más que las simples leyes de Comte o los hechos sociales de Durkheim: «El conocimiento científico-cultural, tal como la entendemos aquí, se halla ligado a unas premisas «subjetivas» en tanto que sólo se ocupa de aquellos elementos de la realidad que muestran alguna relación, por muy indirecta que sea, con los procesos a los cuales conferimos un significado cultural»¹⁴. Según Weber, la realidad del mundo es irracional en sí misma y su devenir es un acontecer caótico. Sólo la racionalización es capaz de conferirle un sentido.

Pero sigamos a Weber. Por otra parte, la realidad posee infinitos aspectos a los que el conocer y los conceptos sólo pueden llegar de modo aproximativo y por selección de aspectos sucesivos. Además, existe un grave problema a la hora de captar la realidad social, significante sólo en la interrelación individual. Resumiendo, podríamos plantearlo así: El conocimiento por generalización, los conceptos genéricos no alcanzan la particular individualidad de lo social y su acontecer histórico. Por otra parte, el método individualizante carecería del vigor que exige el saber científico al olvidar lo genérico. El intento de Weber en sociología consiste, pues, en hallar un método autónomo que unifique complementariamente la constatación legal de lo cuantitativo y genérico en la intuición o intropatía de lo cualitativo e individual. Con otros términos: el sociólogo deberá proveerse de un instrumental noético, comprensivo y explicativo, que capte los hechos sociales significantes en su singularidad, los refiera comparativamente a unos modelos aproximados o paradigmas de valoración y los interprete a partir de ahí en sus nexos causales.

Estos modelos ideales para valorar las realidades empíricas son un recurso céntrico en la metodología weberiana: las «ideas-tipo». La fundamental obra de J. Freund los define así: «El ideal-tipo consiste en una representación ideal y consecuente de una totalidad histórica y singular, obtenida por ra-

11. ID., *Ibid.*, p. 42.

12. ID., *Ibid.*, p. 48.

13. ID., *Ibid.*, p. 49.

14. ID., *Ibid.*, p. 50.

cionalización y acentuación unilateral de los rasgos característicos y originales, con el fin de dar significación coherente y rigurosa a lo que aparece como confuso y caótico en nuestra experiencia permanente existencial»¹⁵.

Podemos decir que el ideal-tipo no es realidad empírica alguna, sino que más bien se alza sobre ella para dominarla mejor teóricamente. Es instrumento y no objeto ni fin del conocimiento; un marco utópico o paradigma racional, utillaje heurístico, valorado no en sí mismo sino por la fuente de la investigación.

Weber determina el fin de un tipo ideal, cualquiera que sea el contenido: «su construcción siempre persigue el único fin de comparar con él la realidad empírica, a determinar su contraste, su diferencia o su relativo acercamiento, con el fin de poderla describir con unos conceptos lo más unívocamente comprensibles y comprenderla y explicarla gracias a la atribución causal»¹⁶.

El artículo de Weber sobre la objetividad del conocimiento sociológico explica la naturaleza del ideal-tipo cuando afirma que el sociólogo debe crear unos tipos o cuadros ideales con que comparar las cosas particulares y sus múltiples aspectos¹⁷. Un tipo ideal recoge los rasgos específicos y acentuados de una realidad individual comparada con un modelo conceptual ideal, pero es algo muy distinto de un juicio de valor. Se trata de una construcción mental, para la caracterización sistemática de las relaciones individuales, significativas por su singularidad o «relación significativa»¹⁸. Weber describe su papel heurístico recurriendo a una metáfora: «son, por así decirlo, puertos de refugio a la espera de que se consiga una orientación en el inmenso mar de los hechos empíricos»¹⁹. Siguiendo una expresión de F. T. Vischer, Weber se opone por igual a los «empollones de la materia» y a los «empollones del sentido». Los primeros, absortos en el empirismo de corto alcance, quedan anclados en simples hechos y meras relaciones fácticas. Los segundos se entretienen, sin gusto por los hechos, en destilaciones puras del pensamiento. El ideal es, según nuestro pensador, el de Ranke: referencia de unos a otros, hechos aislados referidos a los supremos ideales de valor.

IV. LA COMPRENSIÓN

Distingue Weber entre método interpretativo y el método comprensivo. El primero, basado en la explicación causal, es válido en la ciencia natural, por cuanto establece las conexiones vigentes entre los fenómenos. Pero para ser

15. Cf.: FREUND, J., *Sociología de Max Weber*, Trad. de A. Gil Novales, Barcelona 1967, p. 59.

16. WEBER, M., *Sobre la teoría...*, p. 59.

17. ID., *Ibid.*, pp. 67 y 55.

18. ID., *Ibid.*, p. 74.

19. ID., *Ibid.*, p. 80.

válida en sociología la interpretación debe serlo siempre de una significación, es decir, de una acción con relación significativa en que se haga referencia a un valor. La evidencia sociológica deriva sólo de la relación con los valores. En esto Weber se separa de la sociología de Durkheim que considera las acciones como hechos físicos determinados por leyes constantes, análogas a las del mundo natural, sin que al hombre se le reconozca el papel de sujeto activo. Weber, por el contrario, cree que el objeto de la investigación sociológica es el sentido de las actividades reales y concretas, a donde no llega el simple método de las conexiones causales externas. J. Freund sostiene que el término «comprensión» significa para Weber la insuficiencia del método puramente naturalístico en orden a hacernos inteligible el comportamiento humano²⁰. Comprender es captar la evidencia del sentido de una actividad. Bajo este aspecto cree Freund que el objetivo de la sociología weberiana «no es ya sustituir la sociología existente o superarla, sino completarla y profundizar en ciertos aspectos que estaban hasta entonces en la oscuridad»²¹. De hecho, el método comprensivo no siempre ha sido rectamente entendido, su frecuencia ha sido considerada un simple recurso sociológico, con lo cual ha podido dar pie a la terminología psicologista con que a veces se expresa Weber.

Términos como «reviviscencia» (Nacherleben) e intropatía («Einfühlung») no parecen superar el ámbito subjetivo de la vivencia interior. Sin embargo, Weber añade a este primer aspecto de su método uno nuevo: la explicación causal sin la que la proposición sociológica carece de dignidad científica. No es, pues, cierto que Weber desechara el método causal; más bien lo incorporó a su método comprensivo como parte integrante del mismo. Comprensión y constatación causal son dos aspectos de un único instrumento heurístico con relación de la complementariedad, inseparables para una captación de lo social en su realidad específica y propia. J. Freund lo expresa así: «Para Weber toda relación inteligible por la comprensión ha de poderse explicar también causalmente... La combinación de la explicación y la comprensión da por su parte un sentido de la imputación causal: Se convierte en causalidad significativa (sinnhafte Kausalität), es decir, que las relaciones causales (Kausalzusammenhänge) pasan a ser relaciones significativas. Este es uno de los elementos más originales de la teoría de la causalidad de Weber. Ahora estamos ya en grado de comprender la deficiencia exacta de la ciencia sociológica de Weber en estos términos: «Llamamos sociología ... a la ciencia cuyo objeto es comprender por interpretación la actividad social para explicar luego causalmente el desarrollo y los efectos de esta actividad»²³.

20. FREUND, J., *Sociología...*, p. 84.

21. ID., *Ibid.*, p. 93.

22. ID., *Ibid.*, pp. 90-91.

23. ID., *Ibid.*, p. 84.

V. NEUTRALIDAD AXIOLÓGICA

Nos hallamos ante un putno muy discutido de la sociología weberiana y muy diversamente interpretado.

Avalutaticidad no significa que Weber se desentienda de la dimensión moral de la actividad humana o del empeño científico. I. Bertoni lo expresa del siguiente modo: «Nada más lejano de la «Wertfreheit» (libertad valorar) que la avalutaticidad entendida como metodología del uncompromiso moral, puramente descriptiva de hechos y ordenadora de situaciones empíricas en nombre de una presunta «objetividad» propugnada teóricamente por Weber»²⁴. A veces se cree ver en esta doctrina de Weber una defensa del relativismo ético, históricamente justificado. Weber expuso con relativa extensión su postura en el artículo de 1917. Creemos que un analista del mismo y las alusiones contenidas en el de 1904 sobre la objetividad, nos pueden dar la interpretación correcta de su pensamiento.

Digámoslo de entrada. El problema de Weber no era averiguar si las ciencias humanas, y la sociología en particular, tienen referencia o no a los valores. Cuanto queda dicho prueba que en la concepción del método sociológico weberiano no cuentan los hechos sociales ni sus leyes. cuenta la inferencia de

ca tiene. pues. en consideración las palabras de Weber: «Creemos efectiva-

o de los grupos de presión. En último extremo, tal valoración debe ser oportuna y arrancar de una distinción neta entre razonamiento lógico y valoración práctica²⁶. El lugar más apropiado para las valoraciones prácticas sigue siendo el de la actividad política y sus instituciones, no la cátedra, que cae siempre bajo el signo del estricto rigor científico. Weber cree injusto el alejar a alguien de la cátedra por el simple motivo de las convicciones personales del profesor. De todos modos su postura es clara: «Desde mi punto de vista particular creo que a pesar de ello tendrá que ocurrir lo que, a mi parecer, es lo justo, y que las valoraciones prácticas de un erudito aumentarían de peso si se limitase a sostenerlas en ocasiones adecuadas, fuera de las aulas, sobre todo si se sabe que posee la suficiente rectitud para realizar dentro del aula únicamente lo que corresponde a su cargo»²⁷. Bajo este aspecto, señala Weber lo que todo estudiante debería exigir de sus catedráticos: «A) La capacidad de conformarse con el cumplimiento escueto de una tarea dada; B) Admitir ante todo los hechos, incluso y precisamente, los que puedan parecer incómodos, y saber separar la comprobación de hechos de una toma de posición valorizadora; C) Posponer su propia persona a la causa y, en consecuencia, reprimir la necesidad de exponer en lugar inadecuado sus gustos y demás sentimientos personales. Me parece que hoy en día es más urgente que cuarenta años atrás, cuando este problema no se había planteado en la siguiente forma»²⁸.

Desde 1965, años en que se sitúa aproximadamente el movimiento estudiantil, la urgencia y universalidad de este problema puede ser mayor aún que en aquel tiempo. Precisamente en nuestros días asistimos a una creciente irrupción de mediatizaciones políticas en el ambiente de estudiantes y profesores universitarios. Bajo el nombre de postura crítica o enseñanza comprometida, las aulas sirven hoy en gran medida, a lo ancho del mundo, de tribunal del contorno sociopolítico y económico en que se hallan inscritas. Pero este planteamiento no es real y, menos, viable en una situación sociopolítica anormal. En la ausencia de auténticos cauces políticos para el ciudadano medio, y esto aún en las tan traídas y llevadas democracias occidentales, la cátedra se torna, por necesidad de respiración política, en el único camino de expresión sobre y en la sociedad. Este análisis de Weber adelanta la problemática actual del mundo universitario.

Pero es el plano de la investigación el que ocupa primordialmente a Weber. Según dejamos dicho, es necesario distinguir en él entre referencia a los valores y juicios valorativos. Weber considera a la sociología como una ciencia empírica de estricto rigor gnoseológico y crítico. Pero no alcanzará este objetivo por una mera consideración de hechos sociales y su formulación legal. Sin negar este aspecto causal, Weber cree que la investigación sociológi-

26. ID., *Ibid.*, p. 95.

27. ID., *Ibid.*, p. 105.

28. ID., *Ibid.*, p. 99.

ca recobra su especificidad y autonomía metódica mediante la comprensión individual de acciones significativas dentro de una constelación valórica, marcada por las intenciones y los fines. Por eso cabe concebir la sociología como análisis de actividad, es decir, análisis científico de los medios en orden a un fin dado, preguntándose por la idoneidad de tales medios²⁹. Podemos criticar el propósito mismo dentro de una situación histórica, evaluar las consecuencias de fines alcanzables y medios aplicables; consecuencias deseadas y no deseadas que permitan determinar el coste o sacrificio de la acción. La decisión de alguien no es asunto de la ciencia sino de su voluntad; pero sí lo es iluminar la decisión o indecisión como postura ante determinados valores. Una decisión personal puede ser iluminada por la ciencia cuando ésta orienta su elección de fines³⁰. Cabe, pues, un estudio científico de los juicios de valor en este sentido, que ayuda, además, a enjuiciar críticamente. Se trata, dice Weber, de una crítica en forma de juicio lógico-formal sobre el contenido formal de los juicios de valor y las ideas históricamente dadas. La utilidad de tal crítica se manifiesta en que, por una parte ayuda a reflexionar sobre axiomas últimos en que se basa el contenido del querer y, por otra parte, sobre las escalas de valor último e inconsciente, pero necesarias. En este sentido ha de entenderse la siguiente afirmación de Weber: «La ciencia empírica no es capaz de enseñar a nadie lo que 'debe', sino sólo lo que 'puede' y, en ciertas circunstancias, lo que 'quiere'»³¹. Según él, la sociología, como análisis de lo real, debe incluir los valores a que van referidas las acciones humanas. Los valores son, en este sentido, dimensión inseparable de la realidad sociológica. Sin embargo, una cosa es relacionar hechos con valores según un cuadro mental, ideal-tipo, y otra la «apreciación evaluada de esa realidad a partir de ideales»³². Para no caer en lo segundo en nombre de lo primero, exige Weber el «deber elemental del control científico». El confundir, en diversas ciencias, lo real con lo normativo, ha llevado a una degradación del trabajo técnico y científico. La distinción en este punto es clara: «Cuando algo normativamente válido se convierte en objeto de estudio empírico, como tal objeto pierde su carácter de norma: se le trata como ente, pero no como válido»³³. Aparece aquí uno de los méritos fundamentales de Weber con relación a la sociología: su aspecto crítico. Intenta devolver a esta ciencia su propio rostro, instalarla dentro de sus propios límites noéticos y reales, a los que habrá de ajustarse su instrumento metódico.

En la mente de Weber está definido con claridad que la sociología es una ciencia empírica. Se mueve en el ámbito de la constatación racionalizadora de la actividad relacional humana significante. Intentar fijar un cuadro valórico

29. ID., *Ibid.*, p. 9.

30. ID., *Ibid.*, p. 10.

31. ID., *Ibid.*, p. 12.

32. ID., *Ibid.*, p. 72.

33. ID., *Ibid.*, p. 148.

concreto o emitir un juicio de preferencia entre varios equivaldría a transgredir sus propios límites. Y la razón es clara: «Una ciencia experimental nunca podrá tomar por tarea el establecimiento de normas o ideales»³⁴. Ciertamente, las ciencias sociales deben proponer demostraciones científicas, universalmente admisibles, válidas para todo hombre. Pero insiste Weber en que una ciencia empírica no está capacitada para «deducir de forma unívoca unos contenidos culturales de carácter obligatorio. Sólo las religiones positivas o sectas dogmáticas son capaces de conferir al contenido de los valores culturales la dignidad de imperativos éticos de una validez incondicional»³⁵. De ahí que Weber crea urgente una abstención de todo juicio valorativo en las ciencias empíricas: «La constante mezcla de investigación científica de hechos y de razonamientos valorativos es una de las características más difundidas, pero también más perniciosas, en los trabajos de nuestra especialidad»³⁶.

Y así insiste en ello a propósito de los ideales típicos, afirmando que un tipo ideal es algo por entero diferente de la apreciación evaluadora. Según su juicio, las discusiones sobre los valores no son estériles, pues se hallan al servicio del conocimiento de la verdad. Considera a la ciencia empírica incapaz para investigar el sentido de las valoraciones y para asignar a un valor determinado un lugar propio dentro de la esfera total de los valores. Esta sería misión propia de la filosofía. «Sólo puede mostrar: A) Los inevitables medios; B) Los inevitables resultados secundarios; C) Las consecuencias prácticas de la competencia entre las diversas valoraciones posibles»³⁷. Libertad de valoración y referencia a los valores son los quicios sobre los que Weber hace girar el método sociológico. En lo que respecta a la expresión «referencias al valor», remite Weber a sus estudios anteriores, así como a los conocidos trabajos de H. Rickert. La referencia a los valores, por lo demás, es un eficiente instrumento lógico de investigación sociológica en estos tres aspectos: 1) Domina en la selección, en la selección de una determinada temática; 2) Orienta en la formación del objeto de un estudio empírico; 3) Ofrece las problemáticas necesarias para su trabajo. Pero todo esto se distingue del juicio valorativo. Dentro de los estudios empíricos esta situación puramente lógica no legitima ningún tipo de valoraciones prácticas. A pesar de ello, en concordancia con la experiencia histórica, dicha situación pone en evidencia que los intereses culturales, esto es, los intereses de valor, indican la dirección del trabajo puramente científico-empírico. Está claro que las discusiones sobre el valor pueden constituir el medio de expresión de tales intereses axiológicos en su casuística. Incluso pueden facilitar en gran medida el trabajo del investigador científico, en especial del historiador ante todo en el

34. ID., *Ibid.*, p. 9.

35. ID., *Ibid.*, p. 15.

36. ID., *Ibid.*, p. 19.

37. ID., *Ibid.*, p. 118.

campo de la «interpretación de los valores», que constituye una de las principales tareas del trabajo empírico propiamente dicho.

En todo caso, recuerda Weber que se debe distinguir netamente entre «valoración y referencia a los valores» y también entre «valoración e interpretación de los valores». En cuanto a esta última, el «desarrollo de las posibles tomas de posición significativas frente a un determinado fenómeno»³⁸. Weber explica todo valiéndose de un ejemplo; sus palabras nos hacen ver que no le horrorizaban las profundidades metafísicas, a pesar de su insistente reivindicación del carácter empírico de la sociología. «Nunca podrá demostrarse que uno deba ser sindicalista o no, sin la intervención de determinadas premisas metafísicas, las cuales no pueden ser demostradas por ninguna ciencia, cualquiera que sea su enfoque»³⁹.

Las soluciones unívocas en la ciencia empírica, por ejemplo en la historia de la economía, sólo son posibles allí donde las estructuras que las condicionan están ya formalmente dadas. «Sólo entonces es posible valorar incondicionalmente un medio como el técnicamente más correcto y sólo entonces la valoración es unívoca. En cualquier otro caso, esto es, en cualquier caso no puramente técnico, la valoración deja de ser unívoca dado que intervienen otras variaciones que ya no son susceptibles de determinarse de forma puramente económica»⁴⁰. Ya oímos a Weber lamentarse de la triste confusión que se crea en la ciencia empírica cuando estas disciplinas, erigidas en metafísica, identifican o confunden su propia parcela del ser con un determinado código normativo. Oigámosle ahora referirse a un caso particular: «... en la identificación del ente psicológico con lo éticamente válido, resultó imposible establecer una clara distinción entre la esfera de las valoraciones y la del trabajo empírico»⁴¹.

Finalmente, Weber se enfrenta con la previsible objeción: es imposible pensar en una teoría axiológica neutra en este campo especial de la ciencia. De la respuesta, un tanto prolija, recogemos sólo su rotunda afirmación inicial: «Como se comprenderá es completamente falsa. Tan falsa, que precisamente la libertad de valores es el presupuesto de todo estudio científico sobre la política y, ante todo, de la política social y económica»⁴².

Y, para concluir esta introducción, resumiremos la postura de Weber reproduciendo, una vez más, el juicio sintético de J. Freund: «El sociólogo tiene por misión analizar las estructuras de la sociedad, la naturaleza de las convecciones, del derecho, de la política y de la economía, no juzgar al reformador social o decretar cuál es la mejor sociedad»⁴³.

38. ID., *Ibid.*, p. 120.

39. ID., *Ibid.*, p. 127.

40. ID., *Ibid.*, p. 146.

41. ID., *Ibid.*, p. 156.

42. ID., *Ibid.*, pp. 156-157.

43. ID., FREUNG, J., *Sociología...*, p. 79.

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL SOBRE EPISTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍA EN MAX WEBER

I.

- WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951².
— *Essais sur la théorie de la science*, trad. et introd. par J. Freund, Paris 1965:
— «Etudes critiques pour servir à la logique des sciences de la culture», pp. 217-323.
— «L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales», pp. 117-213.
— «Essais sur quelques catégories de la sociologie compréhensive», pp. 327-398.
— «Essai sur le sens de la «mentalité axiologique» dans les sciences sociologiques et économiques», pp. 399-477.
— *The methodology of the Social Sciences*, Glencoe (Ill.) 1949.
— *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 1974.
— *Fundamentos metodológicos de la sociología*, en: VINCENT, J.M., *La metodología de Max Weber*, Barcelona 1972.
— *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924.
— *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1947³.
— *Economía y sociedad*, México 1966, I., pp. 4-20.
— *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona 1972 (espec. parte IV).

II.

- BECHER, E., *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München-Leipzig 1921.
BRENTANO, L., *Die Entwicklung der Werthre*, München 1908.
DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, I-II, Madrid 1948.
HENRICH, D., *Die Einheit der Wissenschaftslehre M. Weber*, Tübingen 1952.
JANOSKA-BENDL, J., *Methodologische Aspekte des Idealtypus. Max Weber und die Soziologie der Geschichte*, Berlin 1965.
KAULLA, R., *Die geschichtliche Entwicklung der modernen Wertlehre*, Tübingen 1906.
KOFF, G., «Der idealtypus M. Weber und die historischgesellschaftlichen Gesetzmässigkeiten», en: *Deut. Zeit. für Philos.* 11 (1964) 328-343.
MARTÍN LÓPEZ, E., «Introducción», en: RYAN, A., *Metodología de las ciencias sociales*, Madrid 1973.
ID., «Acción social y método sociológico en Max Weber», en *Boletín de Documentación para el Fondo de la Investigación Económica y Social*, 1973, pp. 2-10.
ID., «Génesis y estructura de las ciencias sociales: Dilthey», en *2Rev. Esp. de la Opinión Pública* 50 (1977) 7-51.
MEEHAN, E.J., *Juicio de valor y ciencia social*, Barcelona 1971.
MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955.
METTLER, A., *Weber und die philosophische Problematik unserer Zeit*, Leipzig 1934.
RICKERT, H., *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1927.
ROTHACKER, E., *Einführung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1930.
SCHELTING, A. von, *Max Weber Wissenschaftslehre*, Tübingen 1934.
SIMMEL, G., *Vom Wesen des historischen Verstehen*, Berlin 1918.
ID., *Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1923⁵.

- TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Probleme*, I, *Das Logische Probleme der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922.
- VERICAT, J., *Ciencia, historia y sociedad. Problemas de metodología de las ciencias sociales a partir de Max Weber*, Madrid 1976.
- WEGENER, W., *Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalökonomie*, Berlin 1962.

III.

- ADORNO, Th. W. (y otros), *Max Weber e la Sociologia oggi*, Milano 1972.
- ARON, R., o. c., pp. 334-336 (Bibliografía).
- ID., *La sociologie allemande contemporaine*, Paris 1936.
- BENDIX, R., *Max Weber*, Buenos Aires 1970.
- COLLETTI, L., *Max Weber y algunos aspectos de la sociología burguesa contemporánea*, en *Ideología y sociedad*, Barcelona 1975, pp. 48-7*.
- DE FEO, N., *Weber-Lukács. Ideología-dialéctica*, Barcelona 1972.
- EKSTEIN, P., «On Karl Marx and M. Weber», en *Science and Society* 34, 3 (1970) 346-384.
- FERRAROTTI, F., *M. Weber e il destino della ragione*, Bari 1965.
- GIDDENS, A., *Capitalism and modern social theory. An analysis of writings of Marx, Durkheim and M. Weber*, Cambridge 1971.
- ID., *Política y sociología en Max Weber*, Madrid 1976 (Bibliografía en pp. 93-98).
- GURTVICH, G., (direc.), *Tratado de sociología*, I-II, Buenos Aires 1972 (espec. I, pp. JASPERS, K., *Max Weber*, en *Conferencias y ensayos sobre historia de la Filosofía*, Madrid 1972, pp. 330-431.
- LÖWITH, K., *Max Weber und Marx*, en *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, pp. 1-67.
- LUKÁCS, G., *La sociología alemana del período guillermino. M. Weber*, en *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling a Hitler*, Barcelona 1968, pp. 485-500.
- MARTINDALE, D., *La teoría sociológica. Naturaleza y escuelas*, Madrid 1968, p. 440 y ss.
- MITZMAN, A., *la jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid 1976.
- NISBERT, R., *La formación del pensamiento sociológico*, I-II, Buenos Aires 1969.
- RAISON, T., *Los padres fundadores de la ciencia social*, Barcelona 1970.
- REX, J., *Problemas fundamentales de la teoría sociológica*, Buenos Aires 1971.
- ZEITLIN, I., *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires 1976, pp. 127-180.

IV.

- BACHELARD, G., *Epistemología*, Barcelona 1973.
- BOUDON, R. (y otros), *Metodología de las Ciencias sociales*, I-III, Barcelona, 1973-1975.
- BOURDIEU, P. (y otros), *Le metier du sociologue*, Paris 1969.
- FREUND, J., o. c., pp. 257-259 (Bibliografía).
- ID., *Las teorías de las ciencias humanas*, Barcelona 1975.
- GOLDMANN, L., *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires 1972.
- HABERMAS, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1970.
- HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Barcelona 1973.
- LAZARSFELD, P.F., *Philosophie des ciencias sociales*, Paris 1970.
- LECOURT, D., *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires 1974.
- OPP, K.D., *Methodologie der sozialwissenschaften*, Hamburg 1974.
- PIAGET, J., *Epistemologie des ciencias de l'homme*, Paris 1970.
- POPPER, K.R., *La miseria del historicismo*, Madrid 1973.
- RUDNER, R.S., *Filosofía de la ciencia social*, Madrid 1973.
- TOPITSCH, E., (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1972.

TEXTOS Y GLOSAS

Realismo y simbolismo eucarístico agustiniano

(COMENTARIO AL C. VI DE S. JUAN: IN JOANN. EVANG.
TRACTATUS 25-27)

Al tratar del tema de la Eucaristía uno se siente sobrecogido por la magnitud de la empresa y por la dificultad que encierra. Al decir de Batiffol, el dogma de la Eucaristía es uno de los puntos más difíciles dentro de la historia de la doctrina católica¹. Profundos estudios, realizados en lo que va de siglo, han ido poniendo de manifiesto los diversos aspectos del problema. Y una abundante bibliografía de temas eucarísticos agustinianos ha demostrado ya con rigor científico, libre de todo parcialismo, el pensamiento del Obispo de Hipona sobre este misterio cristiano. La angustia que, hace décadas, inspiraba la palabra *sacramentum* en el lenguaje eucarístico agustiniano, ha sido superada con las aportaciones de Camelot, Lacordaire, Bertocchi, Courturier, Portalieu y otros. La tesis de Bertocchi sobre el simbolismo eclesiológico de la Eucaristía toca el aspecto más rico en doctrina y más sabroso en efectos de vida práctica cristiana. Otros autores han seguido otros caminos, encontrándonos hoy con una buena síntesis doctrinal. Solamente R. Lawson ha desentonado de este concierto con su artículo *L'Eucharistie dans saint Augustin*, en el que pretendía reducir a la nada los resultados de las investigaciones anteriores².

No merece la pena tomar ahora en consideración los estudios llevados a cabo por racionalistas y protestantes en el s. XIX. La época estaba cargada de parcialismo, de apasionamiento y de prejuicios. Su afán de poner a Agustín en contradicción con la doctrina tradicional católica inspira ya *a priori* cierta desconfianza. G. Lacordaire se enfrentó de lleno con el reto de Lawson y, al parecer, salió victorioso. La polémica se ha cerrado, porque los tiempos son otros y los enfoques, en ambas iglesias cristianas, han cambiado considerablemente.

1. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie et la présence réelle*, Paris 1927.

2. R. LAWSON, «L'Eucharistie dans saint Augustin», en *Revue Histoire et Litterature religieuses*, 6(1920) 99-152, 472-525.

Lo que tradicionalmente se ha llamado «presencia real» queda afirmado en Agustín. Aún aquellos pasajes en que parece hablar solamente de *simbolismo* refiriéndose a la Eucaristía, o cuando hace hincapié en la intelección *espiritual* del misterio, Agustín no pone jamás en duda el realismo eucarístico: un realismo religioso, cristiano, de fe, abierto solamente a aquellos que entienden la religión dentro de lo que llamaríamos una «ontología relacional» y han conseguido liberarse de la «ontología substancial» de tipo griego. Los autores han reconocido la novedad de Agustín al reflexionar sobre la Eucaristía. Las palabras *signum*, *sacramentum*, *spiritualiter*, *res sacramenti*, *virtus sacramenti*... encierran una maravillosa visión religiosa profunda, a la vez que sirven de instrumentos catequéticos eficaces para el trabajo pastoral.

Por otra parte, Agustín acentúa el simbolismo eclesiológico al tratar de la Eucaristía. Las razones que le impulsan a ello pueden ser diversas: 1) motivos

mada la polémica, se ha visto en Agustín a un buen teólogo que crea e instaura categorías nuevas, que re-crea y refuerza palabras viejas, convencido de esa responsabilidad histórica que impulsa a formular el «mensaje siempre eterno» con categorías adecuadas a cada tiempo. Esto no quiere decir que nosotros tengamos que aceptar todas las formulaciones del Africano; lo que se impone es descubrir la aportación del santo en su tiempo y aprovechar los materiales por él aportados en lo que tengan de aprovechables.

La concepción —un tanto audaz para su tiempo— del *signum*, así como de la relación íntima entre el *signum* y la cosa significada es la clave que nos permite descubrir el panorama eucarístico agustiniano. El P. Camelot se quejaba hace ya algunas décadas de la pérdida del significado verdadero del «símbolo»: «Parece que estamos tentados, —escribía en el año 1947— a no ver en el símbolo más que un signo meramente convencional, sin relación estrecha con la cosa significada»³. Al leer en nuestros días una afirmación de este tipo, nos da la impresión de que la frase tenía un sentido profético. Las últimas décadas han puesto de máxima actualidad la palabra «sacramento», «signo», «símbolo». No podía ser de otro modo, una vez que el elemento religioso comenzó a abandonar el fisicismo y el cosismo, el materialismo y la objetivación. En cuanto se ha dado el paso a la fe como experiencia, a la religión como «ontología relacional» y al ser-cristiano como don recibido y como responsabilidad personal; el único camino que se abría era la revalorización de este lenguaje. Hoy día, convencidos de la necesidad de la teología negativa, no nos escandalizamos al decir que todo nuestro lenguaje religioso tiene que ser «simbólico». El trato con el Absoluto, con lo Eterno, con lo Inefable... solamente puede llevarse a efecto mediante un lenguaje simbólico. La realidad de Dios no podrá ser nunca encerrada dentro de las mejores formulaciones teóricas. Dios seguirá siendo misterio. Y ante el misterio que nos sobrepuja, solamente nos queda el símbolo.

La teología eucarística agustiniana es una teología del símbolo sacramental. Pero un simbolismo y un signo que es el instrumento más noble de la teología. De ahí la necesidad de profundizar en esta concepción agustiniana. El simbolismo eucarístico agustiniano tiene diversos escenarios; y Agustín pasa de uno a otro sin apenas darse cuenta de ello. La realidad visible, el sacramento, es signo de una realidad invisible, espiritual, religiosa, captable únicamente a la inteligencia iluminada por la fe. Éste es el mérito de Agustín: el haber orientado la teología del *sacramentum* hacia una teología del *signum*. Camelot terminaba su artículo afirmando que la teología eucarística agustiniana no es ni realista ni simbolista (en el viejo sentido técnico de estos vocablos), sino que simplemente es teología del «signo».

Dentro de estas ideas fundamentalísimas se mueve todo el comentario agustiniano al cap. VI de San Juan. Por eso, aunque en la primera parte del

3. T. CAMELOT, «Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin», en *Revue de Sciences philos. et theol.*, 31(1947)403.

discurso del «pan de vida» las alusiones a la manducación por la fe son constantes, se deja ver siempre una relación estrechísima con la segunda parte en la que expone con claridad la manducación del sacramento, en donde se alimenta y se expresa esa fe, y que es figura y signo eficaz de la primera. El examen de los textos que a continuación exponemos nos mostrará suficientemente el pensamiento agustiniano.

1. El primer texto en sentido realista, en el comentario al discurso de Jesús, lo encontramos en la disquisición agustiniana sobre estos versículos: *Ego sum panis vitae. Patres vestri manducaverunt manna et mortui sunt* (Jn 6,48-49). El problema queda planteado desde el principio en estos términos: ¿cómo se ha de comer este pan de vida? Agustín sigue la comparación del evangelio, interpretando la muerte de que habla el Señor en sentido de la muerte del alma. Con este género de muerte no murieron tampoco aquellos viejos padres del pueblo judío: Moisés, Aarón y Finés:

Quantum pertinet ad illam mortem de qua terret Dominus, qua mortui sunt Patres istorum; manducavit manna et Moyses, manducavit manna et Aaron, manducavit manna et Phinees, manducaverunt ibi multi qui Domino placuerunt et mortui non sunt ⁴.

¿Por qué no murieron? La respuesta es clara para Agustín: *Quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter exurierunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur*. Y a continuación hace la referencia al misterio de la Eucaristía, enseñando a los fieles de Hipona cómo han de comer ese «pan» de que se nos habla en el discurso:

Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum: sed aliud es sacramentum, aliud est virtus sacramenti. Quam multi de altare accipiunt et accipiendo moriuntur? Unde dicit Apostolus: iudicium sibi manducat et bibit.

Agustín se refiere aquí directamente a la Eucaristía, a ese «pan» que se nos ofrece de forma visible —*visible cibum*—; y que para unos es causa de salud eterna, mientras para otros es motivo de condenación: *quia bonum male malus accepit*. Para que este «pan» aproveche, hay que comerlo con cautela, es decir: hay que llevar a la mesa del banquete unas disposiciones especiales, hay que ser hombres religiosos, espirituales, hay que tener una fe traducida y vivida:

Videte, ergo, Fratres, panem celestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate.

La lectura reposada del Tratado XXVI confirma plenamente la afirmación realista. Se trata del sacramento de la Eucaristía. Agustín habla de *sacramentum* y de *virtus sacramenti*, habla de *manducatio* y de sus efectos: muerte-vida, según las disposiciones que cada cual lleve en su interior cuando le toca

4. *In Joann. Tractatus* 26, 11 PL 35, 1611.

el turno en el banquete. Una terminología tal se haría imposible de entender de no admitir que todos aquellos que comulgan, aun los indignos, tienen un encuentro personal con el Señor Jesús. Tal encuentro exige una personalidad adulta, consciente. Por tanto, no se hace alusión alguna a la posible manducación por parte de dementes, de aquellos que carecen de inteligencia y discreción. El encuentro personal implica decisión, implica religión. De ahí que el encuentro pueda ser: o salvífico o condenatorio. Es más, Agustín hace alusión al testimonio paulino de la celebración eucarística (1 Cor 11,29), para evitar toda posible duda en su explicación. Nosotros podemos hoy expresarnos de manera más clara y más precisa. Tenemos a cuestas otras filosofías y otras concepciones de la existencia; nos rodea el personalismo, el existencialismo y el riesgo del compromiso. Pero Agustín, desde su perspectiva, parece también querer hablarnos de religión que *religa*, que *relaciona*, una religión que exige experiencia y no solamente objetivación.

En los mismos Tratados sobre San Juan, un poco más adelante, nos habla el santo de la fuerza del agua en el bautismo, llegando a indicar la importancia de la fe: *Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo, aliud est sonus transiens, aliud virtus manens* ⁵.

Vemos, pues, que ya por los efectos que produce la Eucaristía, ya por la alusión directa al pasaje paulino, o ya por la referencia explícita al sacramento del altar, Agustín interpreta el texto de Juan en un sentido eucarístico-realista, es decir: proclama la presencia del Señor Jesús en ese signo-pan que significa y a la vez hace aquello que significa. Se trata de una presencia real, pero es una realidad religiosa, imposible de describir con términos filosóficos de tipo físico.

2. El sentido realista del discurso de «pan de vida» lo expone de nuevo Agustín en el comentario al vers. 55: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam*. Un poco antes ha explicado Agustín el modo de esta «manducación». Se trata de la manducación *spiritualiter* en oposición directa a la manducación cafarnaíta entendida por los judíos en un sentido meramente mecánico. Fruto de esta manducación es «la vida eterna»; puesto que vemos que los que comen de este manjar también mueren con muerte temporal. El que no come verdaderamente de este alimento no puede tener «vida», ya que la Eucaristía representa y proporciona la unidad con Cristo y con los miembros de su Cuerpo. Hay que ser verdadero «cristiano», hay que formar parte del «Cuerpo cristiano» si se quiere participar de la «comida cristiana». ¿Y cómo se participa de ese «Cuerpo cristiano»? La respuesta es clara: si se participa del Espíritu de Cristo: *Fiant Corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit nisi Corpus Christi... Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In Corpore esto Christi* ⁶. La experiencia

5. *In Joann. Tractatus* 80, 3 PL 35, 1840.

6. *In Joann. Tractatus* 26, 13 PL 35, 1610.

cristiana de Agustín le facilita este modo de hablar. Hay que usar las mediaciones, los signos, los sacramentos. Hay que «comer» ese pan, pero todo ello tiene que estar regado por el Espíritu. De poco valé *comer*, participar en el banquete, acercarse al altar y hasta proclamar la presencia del Señor, si el hombre no participa del Espíritu. Esta es la realidad eucarística, la verdadera realidad. Se manifiesta en el altar, y allí se realizan y se cumplen las palabras del Señor: el que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna.

Huius rei sacramentum, id est, unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in Dominica mensa praeparatur, quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium: *res vero ipsa* cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit ⁷

La Eucaristía es, pues, una comida y una bebida que da la vida eterna. Es el alimento de la Comunidad cristiana que ahora vive en el tiempo, pero que está dirigida a la eternidad. Agustín da vueltas para expresar con claridad su pensamiento. Parece querer distinguir entre *premere* y *manducare*. Se puede *premere* el *sacramentum*, el *signum-pan*, y a la vez no *manducare* la verdadera *res sacramenti*. Comer la carne y beber la sangre, en sentido religioso-cristiano es, ante todo, permanecer en Cristo, en su Espíritu:

Hoc est manducare illam escam, et illum bibere potum: in Christo manere, et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, proculdubio nec manducat... licet premat sacramentum ⁸.

Distingue el santo perfectamente entre *sacramentum* y *res sacramenti*. La unión con Cristo, el Espíritu de Cristo, el formar parte del Cuerpo de Cristo, eso es la *res sacramenti*. Comulgar, comer verdaderamente el *visibile cibum*, significa ante todo y sobre todo participar de la *res sacramenti*. Para los que lo hacen así, no puede haber motivo de condenación: *res vero ipsa... omni homini ad vitam, nulli ad exitium*. No tiene otro modo de hablar. El signo-pan es llamado *sacramentum*; y aquellos que no respetan, no veneran, ni valoran lo que simboliza ese *sacramentum*, se autocondenan cuando participan de él. ¿Por qué? Porque su falta de verdadera religiosidad, de auténtica fe, les impide el participar de la *res sacramenti*: incorporación a Cristo, participación en su Cuerpo real y en su Cuerpo místico. Al margen de la fe vivida, no tiene sentido alguno el signo: *qui non manet in Christo, proculdubio nec manducat... licet premat sacramentum*.

Como vemos, la reflexión no se centra en categorías filosóficas griegas, en ontologías substanciales, en fisicismos materialistas. La reflexión de Agustín es la reflexión de un hombre de fe, de un hombre con experiencia cristiana; y toda experiencia cristiana es fundamentalmente mística. Sólo así se

7. In Joann. Tractatus 26, 15 PL 35, 1614.

8. In Joann. Tractatus 26, 13 PL 35, 1614.

puede hablar de realismo eucarístico; y sólo así la fe cristiana es religión y no filosofía.

3. Un nuevo argumento en favor de este «realismo» eucarístico agustiniano en la explicación del discurso del «pan de vida» lo encontramos en el comentario al vers. 56: *Caro mea vere est cibus et sanguis mea vere est potus*:

Cum enim cibo et potu id appetant homines ut non esuriant, neque sitiant, hoc veraciter nos praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Propterea quippe, sicut etiam ante nos hoc intellexerunt homines Dei, Dominus noster Jesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit ⁹.

Participamos, pues, del Señor mediante la manducación del Señor en el sacramento. El mismo Señor nos hace inmortales e incorruptibles, y nos hace entrar en la «comunidad de los santos», comenzada ya aquí en la tierra y con un destino final en la Patria bienaventurada, donde no habrá necesidad de alimento material. Aduce Agustín en su apoyo el pensamiento de los Padres anteriores.

Ante el temor de la intelección cafarnaítica, que fue la causa del escándalo de los judíos y del asombro de los mismos discípulos, Agustín intenta clarificar una vez más el misterio eucarístico. Consciente de que la «carne» no sirve para nada, y de que solamente el *Espíritu* es el que da vida, dice:

Illi ergo putabant eum erogaturum corpus suum, Ille autem dixit se ascensurum in coelum, utique integrum. Cum videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius; certe vel tunc videbitis, quia non eo modo quo putatis erogatur corpus suum; certe vel tunc intelligetis, quia gratia eius non consumitur morsibus ¹⁰.

No se trata, pues, de comer a mordiscos el sacramento y lo que en él encierra; se trata, ante todo, de penetrar en la riqueza religiosa de la cual es portadora. Agustín aconseja rezar la oración dominical antes de acercarse al sacramento. El sentido cafarnaítico de la manducación es absurdo, no es cristiano, no sirve para nada: *Quid est ergo, non prodest quidquam caro? Non prodest quidquam sed quomodo illi intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur* ¹¹. Agustín tiene ahora presente la palabra de Pablo cuando éste dice que *sapere secundum carnem mors est*, y trata de confrontarla con las palabras del Señor: *Carnem suam dat nobis Dominus manducare, et sapere secundum carnem mors est: cum de carne sua dicat, quia ibi est vita eterna. Ergo nec carnem debemus sapere secundum carnem* ¹².

9. *In Joann. Tractatus 26, 17 PL 35, 1614.*

10. *In Joann. Tractatus 27, 3 PL 35, 1616.*

11. *In Joann. Tractatus 27,5 PL 35, 1617.*

12. *In Joann. Tractatus 27, 1 PL 35, 1616.*

No duda Agustín de lo que hemos llamado «presencia real»; pero lo que le interesa en su catequesis es afirmar que esa presencia real es una presencia religiosa, no una presencia fisicista. ¿Acaso no se puede hablar de presencia real hablando de presencia religiosa? No hay que comer la carne *secundum carnem*, de manera sensual y mecánica, como si la relación del hombre de Dios se estructurase a base de actuaciones mecánicas, al margen de la fe y de la experiencia religiosa. La explicación final aleja toda duda: «*Carnem Christi et sanguinem Christi non edamus tantum in sacramento, quod et multi mali; sed usque ad spiritus participationem manducemus et bibamus*»¹³.

4. *Concepto del spiritualiter.* La constancia machacona del *spiritualiter* en la catequesis agustiniana sobre el capítulo VI de Juan nos lleva a preguntarnos por el significado preciso de este término. ¿Qué significa *spiritualiter*? Hay que entender el misterio *spiritualiter*. Hay que efectuar la manducación eucarística *spiritualiter*, usque *ad spiritus participationem*. ¿Podemos pensar en una posible comprensión del *spiritualiter* como término contrapuesto a *realiter*? La lectura de los textos agustinianos no nos lo permite. Jamás se trata de oponer un término a otro; se trata de la intelección de la presencia de Cristo en el sacramento del altar, en cuanto a la manducación del sacramento por los fieles. Los cristianos de Hipona eran, por lo general, gente poco culta; existía el temor a la posible comprensión cafarnaítica, sensual, mecánica, materialista. Tal concepción viene rechazada como indigna, acudiendo para ello a los mismos textos de la Escritura y a la autoridad de los Padres y de los Escritores eclesíasticos. Tampoco se trata de una posible concepción meramente figurativa que llega a destruir la esencia del sacramento cristiano. Lecordière, intentó clarificar la postura agustiniana, dice: «entre la postura cafarnaítica y la concepción calvinista que él (Agustín) repudia igualmente, Agustín se encamina a la concepción de un cuerpo eucarístico que no está circunscriptivamente bajo las especies eucarísticas, y cuyo modo de existir es espiritual. Y es que la Eucaristía no está en el orden de lo material, de lo sensible, de lo tangible, sino en el orden de lo espiritual, de lo invisible, de lo inteligible, que solamente la fe puede entender»¹⁴.

Cristo se nos da, pero no en su estado natural, sino en el sacramento. Y el sacramento es *signum*, señal de otra realidad más profunda, que solamente la fe puede descubrir a la inteligencia. En el comentario al salmo 98, emprende una lucha manifiesta contra esa interpretación mecanicista, y dice: *acceperunt illud stulte, carnaliter illud cogitaverunt, et putaverunt quod precissurus esset particulas quasdam de corpore suo et daturus illis*. Contra la concepción homofágica, se proclama la presencia real-espiritual del Señor en el sacramento, aunque nosotros alteremos y asimilemos mecánicamente las especies.

Spiritualiter intelligite quod locutus sum; non quod hoc corpus quod videtis

13. *In Joann. Tractatus 27*, 11 PL 35, 1621.

14. G. LACORDIÈRE, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin* Paris 1930.

manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod commendavit, spiritualiter intellectum vivificavit vos. Etsi necesse illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi¹⁵.

Agustín no se cansa de repetir que lo que realmente nutre al alma no es el comer carnalmente el pan del altar, sino «la manducación» espiritual del Cuerpo del Señor, la unión a Cristo mediante la fe y la caridad. Sin esta fe y sin esta caridad se puede comer exteriormente el *visibile sacramentum*, pero no se participa de la *virtus sacramenti*¹⁶.

5. *Sacramentum-res sacramenti*. El sentido de la palabra *sacramentum* en los escritos agustinianos ha sido objeto de abundantes y precisos estudios. Basta echar una mirada a las bibliografías especializadas para constatarlo. Aunque con matices diversos, se mantiene una constante en el pensamiento

veces en que Agustín usa la palabra *sacramentum* o la palabra *mysterium*.

es tan precisa como dice Portalie; el mismo Agustín nos lo confiesa: *Solet autem res quae significat eius rei nomine quam significat nuncupari*. Y es que Agustín ve también en el signo externo, en las especies sacramentales, una referencia íntima con la cosa significada. De modo que entre las dos realidades, signo y cosa significada, existe una conexión tan íntima y tan estrecha que nos ayuda a explicar algunas de las proposiciones ambiguas del Obispo de Hipona.

La teología posterior, fundándose en las categorías agustinianas, ha distinguido entre *sacramentum - sacramentum et res - res sacramenti*. Las nociones precisas que encierran estas palabras las encontramos en Agustín. Pero a veces, como nota el P. Camelot, el Obispo de Hipona, con su genio rápido de teólogo y poeta amigo de símbolos, y a la vez preocupado por la unidad de la Iglesia, pasa directamente del *sacramentum* a la *res*, sin hacer mención explícita del *sacramentum et res*. La explicación de este modo de proceder es que el *sacramentum* es sacramento de su Cuerpo histórico y a la vez es sacramento de su Cuerpo Místico¹⁸.

No forzaríamos el pensamiento si hiciéramos una triple graduación en la relación del cristiano con la Eucaristía. Hablando de la Comunión, Agustín nos da pie para ello, distinguiendo un triple elemento: 1) sacramento (especies sensibles), del que participan todos aquellos que se acercan al altar, bien sean creyentes o no, bien sepan lo que hacen o no lo sepan. Las especies son recibidas y comidas por todo el que se acerca; 2) realidad del Cuerpo del Señor, que reciben también los indignos, aunque para su condenación. Se trataría de aquellos creyentes que, sin buenas disposiciones, se acercan al altar; su relación al sacramento es una relación personal, que viene de la fe confesada y creída, aunque muerta en este caso; y 3) el fruto verdadero, que solamente lo reciben aquellos que se acercan con las debidas disposiciones, aquellos que *spiritualiter manducant*. Esto sería la *res sacramenti*, que nos confiere lo que nos indica el mismo evangelio: permanecer en Cristo y Cristo en nosotros.

Este recibir con fruto la comunión es recibirla *spiritualiter*, tal como hemos explicado anteriormente. Hay otro modo de recibirla: *non dijudicans Corpus Domini*, y este modo no lleva consigo el permanecer en Cristo y Cristo en nosotros. Tal modo no sería «comer verdaderamente la carne y beber la sangre del Señor»; sería una manducación *ad exitium* y no *ad salutem* como es la manducación *spiritualiter*. Hay un texto en el libro *De Baptismo* que nos clarifica todo esto:

Sicut enim Judas... non solum accipiendo sed male accipiendo, locum in se diabolo prae-buit, sic indigne quisque sumens dominicum sacramentum non efficit ut, quia ipse malus est, malum sit aut, quia non ad salutem accipit nihil acceperit. Corpus enim Domini et Sanguis Domini nihilominus erat etiam illis

18. T. CAMELOT, «Realisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin», en *Revue de Sciences philos. et theol.*, 31 (1947), 409.

quibus dicebat Apostolus: qui manducat indigne iudicium sibi manducat et bibit¹⁹.

El misterio sigue siendo misterio, pero la catequesis se hace necesaria para la experiencia religiosa y personal del misterio, para evitar concepciones absurdas o materialistas. Y si una muy posterior teología, con posible recargo de tendencias filosóficas, desvirtuó el pensamiento de Agustín, la culpa no es del Obispo de Hipona. Los tiempos nuevos han vuelto a él, y le han dado la razón.

II. SIMBOLISMO EUCARÍSTICO. RAZONES DE ESTA POSTURA

En 1937 publicaba P. Bertocchi su tesis sobre el *Simbolismo eclesiológico de la Eucaristía en San Agustín*, recogiendo una inmensa plétora de textos agustinianos. Creemos que, para una comprensión general del tema, sigue siendo válida la aportación de Bertocchi. Nosotros nos reducimos, como de costumbre, al comentario al cap. VI de San Juan. Una vez que se ha afirmado la «presencia real», el realismo eucarístico y su auténtica comprensión, nos queda por ver el carácter simbólico del sacramento eucarístico. Agustín tiene unas vivencias muy íntimas sobre el Cristo total, el Cristo Místico, sobre esa sociedad que formamos con él, en donde se realizan los planes de la economía de la salvación. No es de extrañar, pues, que pase con frecuencia del Cristo histórico al Cristo Místico.

Agustín se sirve para ello de la teología paulina. Pero conviene precisar, una vez más, el significado concreto de la palabra *símbolo*. Si por «simbolismo» entendemos una concepción totalmente alegórica del misterio del altar, nos parece impropio tachar a Agustín de «simbolista». Por el contrario, si por «simbolismo» entendemos un aspecto del misterio que forma parte esencial de la concepción plena del mismo misterio, podemos hablar entonces de «simbolismo» en Agustín. La forma más digna de hablar de lo trascendente es el *símbolo*. Cualquier otra forma —literalismo, fundamentalismo— minimizan el alcance de la religión y la convierten en ciencia exacta, en física o en matemáticas. De ahí que, para Agustín, lo que nosotros denominamos realismo-simbolismo vienen a ser simplemente aspectos complementarios mutuos. La presencia de Cristo en la Eucaristía (*spiritualiter-realiter*) conlleva la acción eficaz espiritual que, mediante la mediación eclesial, ejerce sobre los creyentes. El Cristo histórico y el Cristo Místico están a la vez diferenciados y unidos; no se confunden, pero en la actual economía se reclaman mutuamente.

La Eucaristía aparece como signo de unidad. Agustín vuelve en cada instante a la expresión de Juan: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo*. Contempla la eucaristía como el sacramento de nuestra incorporación perfecta a Cristo y a su Cuerpo Místico. La «manducación» verdadera, de la que hemos hablado, es el signo claro de la incorpora-

19. *De Baptismo*, 5, 8 PL XLIII, 181.

ción individual y colectiva a Cristo. Pero hay más: la eucaristía no es solamente el signo de la incorporación individual y colectiva a Cristo, es a la vez el principio, la raíz, el origen de la misma. De ahí dimana su importancia en la formación de la comunidad eclesial cristiana.

1. *Simbolismo de los elementos: sacramentum*. Las especies sacramentales, pan y vino, significan, para Agustín, la unidad de los fieles dentro de la Iglesia de Cristo. El concepto de *totalidad* aparece repetido por doquier: *Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos*. Le preocupa la unidad de los cristianos; tras él están los donatistas, pelagianos y demás grupos que intentan romper la unidad eclesial; de ahí que eche mano de todo lo que tiene a su alcance para afianzar esta unidad. Y echa mano de esos mismos elementos que entran en la composición del pan y del vino. Así como muchos granos de trigo y muchas uvas se aúnan entre sí, llegando a formar el pan y el vino que vemos sobre el altar, así también la muchedumbre de los fieles debe aunarse formando una sola masa, un solo cuerpo.

Agustín busca la autoridad de sus predecesores. Y recurre a los escritores sagrados que le precedieron: Orígenes, Clemente de Alejandría, Cipriano. Todos ellos afirman que el mismo Señor Jesús tomó pan y vino como elementos para indicar esta unidad:

Propterea quippe, sicut etiam ante nos hoc intellexerunt homines Dei, Dominus Noster Jesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquid rediguntur ex multis. Namque aliud in unum ex multis granis confit. Aliud in unum ex multis acimis confluit²⁰.

Al margen de la reflexión piadosa que pueda tener esta concepción, Agustín intenta con ella inculcar en los fieles que se acercan al altar unas disposiciones internas de unidad, de armonía, de concordia mutua, como granos amasados o como uvas exprimidas.

2. *Simbolismo de la «res sacramenti»*. No es otra cosa que la gran realidad de la experiencia religioso-cristiana sobre la Eucaristía: *in me manet et ego in illo*. Si la fe cristiana es ante todo una experiencia vivida del Cristo, la Eucaristía nos ofrece todo lo que se encierra en las ya clásicas formulaciones:

duos es la que puede conexas una comunidad de fe. La Iglesia, la comunidad cristiana, se hace en virtud de la proclamación del Cristo y en virtud de la experiencia de esa proclamación:

Hoc ergo nos docuit et admonuit mysticis verbis, ut simus in eius corpore sub ipso capite in membris eius, edentes carnem eius, no reliquentes unitatem eius ²¹.

Y un poco más adelante, con el mismo afán catequético de exponer a los fieles el auténtico sentido de la comunión, conjuga de manera admirable esas tres verdades cristianas: eucaristía-unidad cristiana-caridad mutua.

Diximus enim, Fratres, hoc Dominum commendasse in manducatione carnis suae et potationem sanguinis eius, ut in illo maneamus et ipse in nobis. Manemus autem in illo cum sumus membra eius, manet autem ipse in nobis, cum sumus templa eius. Ut autem simus membra eius, unitas nos compaginat. Ut compaginet unitas quae facit nisi caritas? ²².

La caridad, de la que el sacramento del altar es símbolo, nos une y nos mantiene en Cristo, y estamos *en* Cristo cuando somos miembros suyos, y somos miembros suyos cuando la caridad habita entre nosotros. Ésta es la traducción agustiniana de la eucaristía. Una traducción que, afirmando el misterio, provoca a la vida de cada día, a la experiencia del momento, en una relación humana de armonía, de comprensión, de caridad y de servicio. Por tanto, cuando en un grupo cristiano no se da la primera y la máxima importancia a este convivir en Cristo y con Cristo, hay que dudar del «cristianismo» de ese grupo. La medida única sobre la conformidad con Cristo de los grupos cristianos debe ser esta traducción humana de la Eucaristía. Y no hay nada que más deba temer el cristiano que el apartarse de esta unidad: *Haec dicuntur ut amemus unitatem et timeamus separationem. Nihil enim debet formidare christianus quam separari a Corpore Christi*».

¿Se podría pensar aquí que Agustín se está refiriéndose solamente a esa Iglesia santa, de predestinados, dejando en el olvido la realidad triste del pecado, de la deserción, de la pobreza? Agustín es realista y no olvida la condición humana, pero lo que quiere poner de manifiesto, sin dejar lugar a duda, es que solamente hay Iglesia verdadera, comunidad verdadera de salvación, cuerpo auténtico de Cristo, cuando se vive esta experiencia salvífica. Llamar «iglesia verdadera» a aquellos individuos o a aquellos grupos en donde no anda la caridad y la unidad, en donde la relación humana de pecado y de egoísmo contradice la esencia misma de la comunidad de Cristo, no parece posible. El pueblo de Dios, celebrando gozosamente la Eucaristía, tiene que ser un pueblo nuevo, a pesar de toda pobreza y limitación humana. La herejía

21. *In Joann. Tractatus 27, 1 PL 35, 1616.*

22. *In Joann. Tractatus 27, 6 PL 35, 1618.*

materia], el pecado consentido o institucionalizado, aleja al hombre de la Comunidad cristiana, le incapacita para celebrar la Eucaristía:

Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Sancta Ecclesia in predestinatis et vocatis et justificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius ²³.

Una señal clara de la «mala manducación» de la Eucaristía es la ausencia de armonía y de concordia en la comunidad: *Nam qui manducant talem panem non litigant ad invicem; quoniam unus panis, unum corpus multi sumus*». Y en un sermón predicado por este tiempo repite con insistencia la misma exigencia: *Mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit* ²⁴.

La tesis cristocéntrica agustiniana es fuerte, pero es válida. El cristiano vive en el mundo, entre los hombres; y solamente existe un modo de testimoniar su fe: su vida. Agustín se sintió siempre impresionado por la narración de la conversión de Pablo, por aquella pregunta inquietante y dura, ¿por qué me persigues? La interrelación entre el Cristo histórico y su Cuerpo, que es la Iglesia, debe ser llevada a las últimas consecuencias. Y Agustín no duda en afirmar:

Norunt fideles corpus Christi si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit nisi corpus Christi ²⁵.

No es de extrañar que el Obispo de Hipona, en un arrebato de vivencia cristiana, llegara a exclamar ante sus fieles: *Oh sacramentum pietatis, oh signum unitatis, oh vinculum caritatis. Qui vult vivere habet ubi vivat, habet unde. Accedat, credat, incorporetur ut vivificetur*. Nos canaliza la existencia cristiana: *ubi vivat?* en su Cuerpo místico, que es la comunidad cristiana de fe y de amor; *unde vivat?* de la participación *spiritualiter* de su Cuerpo en el sacramento del altar.

3. *Razones de esta postura agustiniana*. En las páginas de introducción a este estudio insinuábamos unos motivos coyunturales y unos presupuestos o causas de tipo personal. Estos últimos me parecen de máxima importancia. Agustín desarrolla la doctrina de la Eucaristía con bastante novedad. Y esto lo hace *necesariamente*, es decir, basándose en unas premisas de las que no se puede separar y que le están empujando «dialógicamente». Tales premisas podríamos reducirlas a las siguientes: su experiencia de fe cristiana y su Cristocentrismo. La fe requiere una formulación, pero tal formulación vendrá como consecuencia de la propia experiencia de la misma fe. Para Agustín, el hombre en cuanto hombre es ante todo *relación transcendental* con Dios y con

23. *In Joann. Tractatus* 26,15 PL 35, 1614.

24. *Serm.* 272 PL 38, 1248.

25. *In Joann. Tractatus* 26, 13 PL 35, 1612.

el mundo. Esta transcendentalidad humana le lleva necesariamente a exponer la religión como método, en este caso dado, para poner en funcionamiento esta dimensión humana. Si la teología «substancial» griega no le sirve, intentará expresarse en una teología «relacional», que es la únicamente *religiosa* y transcendente. Con estos postulados, es ya más fácil entender su afanosa búsqueda de la realidad y del significado eucarístico; es más fácil entender el sentido del *carnaliter* y del *spiritualiter*; es más fácil explicar el *simbolismo* de los hechos, de las realidades, de los signos y de los sacramentos cristianos.

No hay que olvidar tampoco que, dentro de la novedad agustiniana, se encierra también la aportación de la tradición. Agustín recoge lo que le interesa de la tradición que le predece; y así vemos cómo acude, de vez en cuando a los «escritores» que le precedieron. Bertocchi, en su tesis, recoge algunos textos de la Patrística anterior que se orientan en la misma dirección²⁶, especialmente de San Cipriano y de San Gregorio Magno. Por otra parte, Agustín es un enamorado de Pablo, y se ve que ha meditado largamente la teología de la primera carta del Apóstol a los Corintios. Las catequesis que hace a sus fieles parecen seguir la formulación doctrinal de la doctrina paulina.

Entre los motivos coyunturales que hay que tener siempre en cuenta, no podemos olvidar la terrible realidad del Donatismo. La situación era trágica para los fieles cristianos del Norte de Africa. Cuando Agustín predica estos Tratados, tenía ya el Donatismo un siglo de existencia. La virulencia, el fanatismo y el fervor de los principios se hacía todavía palpable en las comunidades donatistas. Al cuestionar el Donatismo la naturaleza misma de la Iglesia y el valor de los sacramentos, pone en entredicho lo más querido de Agustín: la unidad de los cristianos. Agustín contempla al grupo cristiano roto, destruido, seccionado en bandas; los mismos fieles no saben dónde dirigirse; ambos grupos pregonan la verdad y pretenden ser la única y auténtica Iglesia de Cristo. Para Agustín, esta situación fue dura, angustiada, e hizo sangrar su corazón durante muchos años. Esta coyuntura histórica le tuvo que motivar aun sin pretenderlo conscientemente, a servirse de todas las ocasiones a su alcance para inculcar en sus fieles el camino de la unidad cristiana y la necesidad de la caridad mutua. La reflexión sobre el misterio de la Eucaristía le brinda una ocasión aptísima para ello; el *signum unitatis* se convierte aquí también en arma apologetica frente a los decires y las acciones de los donatistas.

26. Cfr. P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico della Eucaristia in Sant'Agostino*, Bergamo 1937, 61-64.

III. CIRCUNSTANCIAS DE LA PREDICACIÓN DE ESTOS TRATADOS

1. *Fecha de composición.* Es un problema muy discutido entre los estudiosos. Todos están de acuerdo en señalar fechas topes: entre el 412 y el 418. Intentaremos, por simple curiosidad, ofrecer una síntesis de las diversas opiniones.

a) M. Comeau²⁷, siguiendo a los editores de la edición maurina, propone que la fecha de predicación de estos Tratados, juntamente con los sermones sobre la primera Epístola de San Juan, no puede ser otra que el año 416. Las razones aducidas son varias: presencia de los donatistas en Africa, después de las leyes imperiales del 411. Agustín clama en un comentario a la 1.^a Epístola de San Juan: *Quid faciunt in hac civitate duo altaria?* La misma extrañeza ante la presencia de los donatistas es un signo de que el sermón fue predicado después del 411. Para fijar con exactitud el 416, Comeau alude alusión al Tratado CXX en donde Agustín menciona la agradable noticia del hallazgo del cuerpo del mártir San Esteban; este hallazgo viene fijado hacia mediados del 415, y Agustín no tiene noticia de ello hasta su entrevista con Orosio, cuando éste volvía de Palestina en el estío del 416. Es más, dado que Agustín felicita a sus feligreses por la asiduidad con que vienen a escucharle, a pesar de la dura y fría estación del invierno, Comeau concluye que Agustín comenzaría la explicación de los Tratados sobre San Juan a principios del 416 y gastaría todo ese año en la explicación del cuarto evangelio. Esta misma postura, aunque con algunas variantes, viene mantenida por Roy J. De Ferrari, Tillemont y el mismo P. Casamasa.

b) El P. Zarb proponía en el año 1933 una nueva sentencia, más en consonancia con la liturgia de la Iglesia de Hipona y más apropiada a la interpretación de San Juan, en su opinión²⁸. Zarb separa la predicación o la redacción de los Tratados sobre San Juan en dos colecciones. La primera colección abarcaría los Tratados I-LIV y habría sido predicada el año 413. La segunda colección abarcaría los restantes Tratados LIV-CXXIV y habría sido consignada por escrito en el año 418. Entre las razones que mueven a este estudioso a organizar así los Tratados sobre San Juan, podríamos resumir las siguientes: 1) En la primera colección aparece muy marcada la lucha antidonatista, desapareciendo ésta en la segunda parte de los Tratados; 2) Existe una diversidad de tamaño entre unos y otros sermones, lo cual hace pensar que se da un espacio considerable de tiempo entre una colección y otra; 3) En la primera colección encontramos alusiones múltiples a circunstancias cronológicas, mientras

27. M. COMEAU, *Saint Augustin exégete du quatrième evangile*, Paris 1930, 3.

28. M. ZARB, «Chronologia Tractatum S. Augustini in Evangelium primamque Epistolam Ioannis Apostoli», en *Angelicum* 10(1933) 50-110.

en la segunda apenas si se encuentra alguna, haciendo pensar en distintas circunstancias de predicación o de redacción.

A la vez, trata de proponer como inviable la sentencia de Comeau, haciendo ver la imposibilidad de la predicación de todos los Tratados en el año 416. Sabemos a ciencia cierta que el Tratado XXVII fue predicado en la festividad de San Lorenzo, día 10 de agosto, *cuius festa hodie celebramus*. No parece posible que Agustín fuera capaz de predicar los restantes Tratados (97) antes de final de año.

c) M. Le Landais²⁹ lanzaba veinte años después una tesis bien matizada, en la que intentaba dejar solucionada la cuestión. Se propone demostrar que todos los Tratados son predicados directamente al pueblo, en contra de la tesis de Zarb; así como el demostrar la fecha exacta del comienzo de la predicación y la fecha exacta de los últimos comentarios al evangelio de Juan.

Según Le Landais, parece que el lenguaje y las circunstancias en que se expresa Agustín hace pensar que todos los Tratados son predicados directamente al pueblo en la catedral de Hipona. Encuentra un testimonio fehaciente en el famoso texto del Libro XV del *De Trinitate*, en que se hace alusión al Tratado 99 e indica que lo ha predicado directamente al pueblo: *De hac re in sermone quodam proferendo ad aures populi christiani diximus dictumque conscripsimus*.

En torno a la fecha exacta de la predicación de los primeros Tratados (I-LIV), Le Landais propone una cronología más verosímil que las anteriores. Agustín comenzaría la explicación de San Juan al final del año 414 o principios del 415. ¿Qué es lo que le mueve a afirmar esto? Le Landais cree encontrar una seria razón al contemplar la exégesis que hace Agustín en torno a dos versillos aparentemente contradictorios, de la primera Epístola de San Juan: *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est* (1 Jn 1,8) y *omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit* (1 Jn 3,9). Agustín ve una gran dificultad en conjugar ambos textos; pero esta dificultad ya se le había presentado en otras ocasiones. De hecho vemos cómo en el *De natura et gratia*, escrito en el año 415, remite al lector a otro libro suyo, *De peccatorum meritis et remissione*, escrito en el 412, en donde resuelve el problema partiendo de la oposición existente entre el «hombre viejo» y el «hombre nuevo». En el comentario a esta Epístola de Juan, el conflicto se resuelve en base a la palabra *caridad*. Luego, hemos de admitir que esta interpretación no ha podido darse antes del 415, fecha en que escribe el *De natura et gratia*. Todo esto presupone ya la demostración de otra cosa: que la predicación de la primera Epístola de San Juan ha sido hecha después de los cuatro o cinco primeros Tratados sobre el evangelio de Juan. El P. Prieto resume: «Agustín comienza los trabajos a fines de noviembre o diciembre del 414, se interrumpe la predicación sobre el evangelio de San Juan

29. LE LANDAIS, *Deux années de predication de S. Augustin*, Paris 1953.

durante el tiempo pascual del 415 a causa de la predicación de los diez Tratados sobre la primera Epístola de San Juan. Luego sigue lo restante del año 415 y continúa el 416, y se acaba en el estío de este año, por agosto, septiembre y octubre»³⁰.

Acerca de la predicación de los últimos Tratados sobre el evangelio de San Juan, Le Landais propone la fecha de finales del año 416. El argumento del hallazgo del cuerpo de San Esteban parece decisivo. La noticia la trae Orosio, que viene del Oriente camino de España. Agustín, en el Tratado CXX, haciendo alusión a este acontecimiento, dice está ya casi propagado por el mundo entero, *ferè omnibus gentibus*. El lugar en donde aún no se conoce la noticia sería probablemente España.

Sobre la época exacta de la predicación de los Tratados que responden al discurso eucarístico, Le Landais propone que el Tratado XXVII fue predicado el día 10 de agosto del año 415. Los Tratados XXVI-XXV habrían sido predicados unos días antes, ya que por lo general Agustín hablaba al pueblo en la catedral de Hipona los sábados y domingos. No existe razón alguna que nos haga sospechar que entre tres sermones —tan afines en su temática— haya habido espacio alguno considerable de tiempo. Por estas fechas, Agustín se encuentra en el cenit de su vida, como pensador, como teólogo y como obispo.

2. *Los Tratados, obra de madurez.* Agustín tenía, en la época de sus comentarios a San Juan, la edad 61-62 años y llevaba 21 de obispo. De ahí que los Tratados sobre San Juan se hayan considerado siempre como obra de verdadera madurez, como obra de plenitud. Agustín aparece como buen teólogo y como conocedor del pensamiento filosófico, como escritor y exégeta. Es más, refleja unas vivencias cristianas muy íntimas, de carácter místico. Se siente obligado a la predicación, responsable de la tarea pastoral catequética. Por esta época está ya concluyendo su obra *De Trinitate* y tiene entre manos el *De Civitate Dei*. Los temas de la Iglesia, del Cuerpo Místico, de la realidad, necesidad y eficacia de los sacramentos, la contemplación del Verbo en sus tres formas, etc... hace que se haya podido calificar a estos Tratados sobre San Juan como uno de los monumentos más notables de la Patrística³¹.

El misterio de la incorporación de la humanidad a Cristo, transfondo de la Buena Nueva del Evangelio, tiene resonancia constante en esta obra. Agustín ha llegado, en este tiempo, a la más fuerte vivencia y experiencia personal de la tesis paulina. Este tema cautiva su atención y transpasa cada una de sus actuaciones, es fuente de inspiración para su tarea eclesial, pastoral, teológica y catequética. Es una unidad espiritual que llega a convertirse en centro y clave de todo agustinianismo. Fruto de esta experiencia religiosa es su

30. T. PRIETO, *Introducción a los Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, Madrid 1954, 16.

31. M. PONTET, *L'exégèse de Saint Augustin predicateur*, Paris 1954, 23.

postura contra donatistas y pelagianos, así como su anhelo constante sobre la unidad de la Iglesia. Aquí encaja perfectamente la teología de los sacramentos, como mediadores de «incorporación», como «signos» creados de acercamiento a Dios.

3. *Auditorio de Agustín de Hipona.* Una de las características más señaladas del auditorio de Agustín de Hipona es su heterogeneidad. Se trata de un público compuesto de diversas clases sociales, de diversos estratos económicos, culturales y de diversidad de creencias religiosas. A la catedral de Hipona acuden ricos y pobres, aunque abundan más estos últimos, ya que una gran parte de la población estaba compuesta por campesinos o pescadores del puerto. Agustín alude con frecuencia a este auditorio, critica con caridad sus lacras y debilidades. Se trata de gente ruda, crecida en la dureza del trabajo manual del campo o del mar. Sus conocimientos son escasos; por eso Agustín se ve en ocasiones en terribles angustias para hacerles inteligibles la verdad revelada. El Obispo echa mano de todos los recursos: el símil, la metáfora, la alegoría. De vez en cuando cae en la cuenta de la profundidad con que está hablando, y eleva al cielo una sencilla plegaria pidiendo la asistencia del Espíritu para que los fieles puedan entender algo.

El fervor de los fieles cristianos de Hipona es también variado. Dada la condición de vida que llevaba la mayoría de ellos, no es fácil suponer una piedad profunda en el ambiente. Agustín se queja de las debilidades de algunos de ellos, de sus aficciones por ciertos residuos de paganismo. La fe de algunos es vacilante y hasta grosera; y es que no debía resultar fácil a aquellos temperamentales númerdas guardar en su integridad los aspectos esenciales del cristianismo frente a la otra gran parte de la población orgullosa todavía de los esquemas paganos. Da la impresión de que, a nivel de vida práctica, cundía entre los cristianos un cierto ambiente de paganismo: excesivo afán de los bienes materiales, buscados aun cuando se trata de los bienes espirituales —*vix quaeritur Jesum propter Jesum*—, avaricia, embriaguez. La exigencia de una cristianización era sentida hondamente por Agustín ³².

Otro factor importante en el examen del auditorio de Agustín es el sincretismo religioso de sus componentes. Paganos, judíos, arrianos, maniqueos, donatistas, etc., son los posibles oyentes de Agustín. El Concilio de Cartago del año 391 había permitido la asistencia a las predicaciones de la «Católica» a todos los ciudadanos, sin hacer distinción alguna de confesiones o creencias religiosas. El predicador debía estar atento y vigilante, ya que debe contar con la posible asistencia de elementos no católicos.

4. *Ley del arcano.* Existe una realidad que no conviene olvidar: la presencia del Catecumenado dentro de la pastoral de la Iglesia católica. Tales catecúmenos, iniciados ya en la verdad católica, no han continuado de la

Causas matrimoniales y los nuevos acuerdos de 1979

(SIMPOSIO Y JORNADAS DE DERECHO CANÓNICO EN SANTANDER)

Introducción

La Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca y la Asociación Española de Canonistas organizaron el *VI Simposio de Miembros de Tribunales Eclesiásticos* y las *IV Jornadas Informativas de Derecho Canónico* sobre las causas matrimoniales y los *Acuerdos* recientes entre la Santa Sede y el Estado Español, que se celebraron el Paraninfo de Las Llamas de la Universidad Internacional de Verano, Marcelino Menéndez y Pelayo, desde el 17 al 20 y desde el 21 al 22 de septiembre de 1979.

Se pretendía ofrecer un servicio informativo a los canonistas miembros de tribunales eclesiásticos, abogados y a todos aquellos que estaban más vinculados por su actividad docente, profesional y pastoral a los problemas matrimoniales, asuntos económicos, enseñanza etc. Al mismo tiempo, dada la naturaleza del Simposio y las Jornadas, no podía faltar una información sobre el estado actual de la revisión del Código de Derecho Canónico y los proyectos de legislación en España de cara al futuro.

Los temas propuestos eran tan interesantes que atrajeron a más de 250 asistentes inscritos, a los que se unieron casi otros tantos observadores en algunas ponencias y sesiones coloquiales.

La fiebre divorcista, cierto proyecto de ley en perspectiva y las cacareadas declaraciones de nulidad obtenidas en algunos tribunales eclesiásticos de América y Africa con posible ejecución y efectos civiles en España, como luego veremos, preocupaban a no pocos asistentes, que veían la manera de obtener en algunos casos el divorcio de una forma subrecticia por gente rica.

Esta problemática depende en gran parte del Derecho procesal, que señala la forma y modo de actuar en las causas matrimoniales, estableciendo cier-

tas normas generales o especiales, que se han de observar diligentemente en el proceso y en cada uno de sus actos, solemnidades o formalidades ¹.

Hay causas matrimoniales que se pueden tramitar por vía administrativa, como las causas de separación temporal entre los conyuges, mientras que otras, como las de nulidad y separación perpetua por adulterio, se han de tramitar por vía judicial. En este proceso, la observancia de algunas normas afecta a su validez, de suerte que, si no se observan, todo el proceso y la misma sentencia carecen de valor.

Los matrimonios pueden ser declarados nulos por existencia de un impedimento dirimente no dispensado, por falta de consentimiento y por defecto de forma. Esto, que parece fácil en teoría, es muy complicado en la práctica, por lo que debe tramitarse la declaración de nulidad mediante el proceso judicial. Incluso las causas de separación conyugal, cuyos motivos están especificados en el c. 1131, si una causa razonable lo aconseja, el Ordinario puede *ex officio* o a instancia de parte determinar que se ventilen por vía judicial ².

1. *Las causas matrimoniales y la legislación española*

En España, todas las causas matrimoniales, tanto las de nulidad como las de separación conyugal, bien por motivos de adulterio, bien por otras razones establecidas en el c. 1131, deben tramitarse por vía judicial, según voluntad expresa de la Santa Sede, comunicada a los Prelados españoles por *Circular* de la Nunciatura Apostólica, el 2 de agosto de 1958. Esto se justifica porque en España, hasta que entren en vigencia los nuevos *Acuerdos*, surten efectos civiles todas las sentencias y decisiones eclesiásticas según el art. 24 del *Concordato* de 1953.

En el *Acuerdo* jurídico, art. VI, n. 2, se establece que sólo surtirán efectos civiles las declaraciones de nulidad y las decisiones pontificias sobre matrimonio rato y no consumado, «si se declaran ajustadas al Derecho del Estado en resolución dictada por el tribunal competente». Las causas de separación sólo tendrán efectos civiles si se tramitan ante los tribunales del Estado, lo cual quiere decir que ya no pasarán a los tribunales eclesiásticos a no ser por motivos de conciencia. Esto exige un compás de espera para las causas pendientes y presenta una serie de problemas, que se fueron analizando en el *Simpósio* a partir del día 17, en que se iniciaron los actos con saludos de bienveni-

1. F. M. CAPPELLO, *Praxis processualis* (Roma 1940) 1. Sobre esta materia se han utilizado J. PINNA, *Praxis iudicialis canonica* (Roma 1952); T. MUÑIZ, *Procedimientos Eclesiásticos* (Sevilla 1925) y J. MANS, *Formularios sobre el matrimonio canónico* (Barcelona 1951). En España sirve de orientación *Colectánea de jurisprudencia canónica* a partir de 1974. Hay abundante bibliografía postconciliar.

2. Respuesta de la Comisión Pontificia para la Interpretación del Código, del 25 de junio de 1932, AAS, 24 (1932) 284.

da por parte del Rector de la Universidad Internacional, Obispo de Santander, Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca y Decano de la Facultad de Derecho Canónico de la misma.

a) *Sistema matrimonial español después de los acuerdos con la Santa Sede*: Éste fue el tema de la brillante disertación del Dr. Luis Díez-Picazo y Ponce de León, ex-alumno del Colegio de Ntra. Sra. del Buen Consejo (Madrid) y catedrático de Derecho civil en la Universidad Autónoma.

Dio comienzo a las 10,30 de la mañana del día 17, haciendo ver que a partir del año 1953, el Código civil había recibido influencias del *Concordato* con dos tipos institucionales o clases de matrimonio: «el canónico y el civil. El matrimonio habrá de contraerse canónicamente cuando uno al menos de los contrayentes profese la religión católica. Se autoriza el matrimonio civil cuando se pruebe que ninguno de los contrayentes profesa la religión católica»³.

Después de la *Constitución* de 1978 y de los nuevos *Acuerdos de 1979*, ya no se trata, en su opinión, de dos clases de matrimonio, sino de dos formas de prestación del consentimiento, imitando al sistema italiano, que reconoce los efectos civiles del matrimonio celebrado de acuerdo con las normas del Derecho canónico. Esto se recoge en el art. VI del Acuerdo jurídico, que añade: «Los efectos civiles del matrimonio canónico se producen desde su celebración. Para el pleno reconocimiento de los mismos será necesaria la inscripción en el Registro Civil, que se practicará con la simple presentación de certificación eclesiástica de la existencia del matrimonio».

Ya no se menciona al preaviso, ni la presencia del funcionario civil, que desaparecen, quedando algunas dudas en cuanto a que no se preisa quién puede dar la certificación y otros requisitos o innovaciones, que necesitarán de un ulterior desarrollo legislativo para su aplicación, como se hace en el *Protocolo final*⁴.

Las decisiones de nulidad, que declaren los tribunales eclesiásticos, necesitarán después la homologación de los tribunales civiles. La manera de cómo se lleve esto a cabo es lo que aún no está bien definido, ya que no aparece claro en los *Acuerdos*. Se trata de una materia de orden público y el Estado debe controlar para evitar que se cometan fraudes de orden procesal «a la americana o a la africana».

Concluyó diciendo que los *Acuerdos* posibilitarán las aspiraciones de un

3. Art. 42 del *Código Civil español* redactado conforme a la *Ley de 24 de abril* de 1958. Comentó también los arts. 73, 75, 76 y 80. Hay un *anteproyecto de ley* del 21-XII-1979 modificando el título IV del libro I del Código Civil.

4. En relación con el art. VI, 1, se añade: «Inmediatamente de celebrado el matrimonio canónico, el sacerdote, ante el cual se celebró, entregará a los esposos certificación eclesiástica con los datos exigidos para su inscripción en el Registro Civil. Y en todo caso, el párroco en cuyo territorio parroquial se celebró el matrimonio, en el plazo de cinco días transmitirá al encargado del Registro Civil, que corresponda, el acta del matrimonio canónico para su oportuna inscripción, en el supuesto de que ésta no se haya efectuado ya a instancia de las partes interesadas».

amplio sector de la población, reconociendo los justos derechos de la mayoría católica, cuyo sistema matrimonial compartía dentro de la nueva *Constitución*, que lo regula en su art. 32. Por lo demás, «el Estado es libre para regular el divorcio»⁵.

b) *Medidas provisionales y ejecución de las sentencias de nulidad*: A continuación, a las 12,15 inició la exposición de esta ponencia el benemérito profesor, Dr. Leonardo Prieto-Castro y Fernandis, que resultó un poco aburrido y pesado en la primera parte, al analizar las medidas provisionales en relación con la mujer casada con una crítica del ordenamiento legal desde la Ley de Enjuiciamiento Civil del año 1881 pasando por las leyes nuevas del 24 de abril de 1958 y 1976 hasta llegar a los *Acuerdos* de 1979, en los que las medidas provisionales dejan de ser materia concordataria, porque entramos en una época *aconcordataria* en España.

La segunda parte resultó más agradable e interesante sobre la ejecución de la sentencia de nulidad en general, completando algunos puntos tratados por el profesor Díez-Picazo. Aclaró que la sentencia de nulidad de matrimonio, en caso de sentencia constitutiva, no necesita de ejecución en sí. Luego comentó el art. 70 del Código civil sobre los efectos de la nulidad del matrimonio, materia complicada, que interesa más a los abogados y jueces.

Al comentar el *Acuerdo* jurídico, resaltó el nuevo requisito de homologación crítica de la sentencia canónica de nulidad del matrimonio y la interpretación del examen calificativo del juez civil para ver si se declara ajustada al Derecho del Estado. Esto puede presentar problemas en el futuro. Así cabe el derecho a la reposición de la causa obtenida en el extranjero para ajustarla al Derecho nacional con una *restitutio in integrum*.

Como las causas matrimoniales de nulidad son en Derecho canónico siempre revisables, una vez que han surtido efectos civiles con el correspondiente registro, pueden posteriormente ser declaradas válidas con los consiguientes efectos civiles, si se ajustan a Derecho y se registran, dejando sin efecto la anterior declaración de nulidad. En el coloquio demostró su amplia erudición en esta materia.

Uno de los cuarenta provisos de las diócesis españolas, que asistían al Simposio, manifestó confidencialmente y con datos precisos no sólo la verdad de la aseveración del Dr. Prieto-Castro, sino que incluso la Signatura Apostólica había ordenado la reposición de una causa de nulidad declarada en Tanzania para que se tramitase de nuevo ante el pertinente tribunal eclesiástico de España.

c) *Causas de separación matrimonial, situación actual y perspectivas futuras*: A las 5 de la tarde del día 17, inició su exposición Mons. Miguel Aisa, auditor de la Rota Española y su situación actual. Hizo ver cómo tan pronto

5. Este fue el título de la entrevista, que mantuvo con M.^a A. Samperio, publicada en *Aler-ta*, información local de Santander, 18 de septiembre de 1978, p. 7.

como sean ratificados los *Acuerdos*, se privará a las separaciones eclesiásticas de los efectos civiles.

En las disposiciones transitorias, n. 2, se establece que «las causas que estén pendientes ante los tribunales eclesiásticos al entrar en vigor en España el presente *Acuerdo*, seguirán tramitándose ante ellos y las *sentencias* tendrán efectos civiles a tenor de lo dispuesto en el artículo XXIV del *Concordato* de 1953»⁶.

En cuanto a las perspectivas de futuro reconoció que las causas de separación se tramitarán ante los tribunales civiles, ya que se priva a las separaciones eclesiásticas de los efectos civiles. En el nuevo esquema de Derecho procesal canónico se prevee la posibilidad de que el Ordinario aconseje a los fieles tramitar las causas de separación ante los tribunales civiles.

Al entrar en vigencia los *Acuerdos*, las causas de separación, que estuviesen no sólo presentadas sino también admitidas, surtirán efectos civiles, aunque tarden en tramitarse en los tribunales eclesiásticos. Sobre estos y algunos otros puntos oscuros serán necesarias las aclaraciones pertinentes. Conviene incluso informar a los fieles sobre esto y agilizar los procesos pendientes en la medida de lo posible. En el coloquio se clarificaron algunas cuestiones difíciles.

Aunque no existe homologación total, en el proyecto de ley de divorcio, que se conoce por ahora, se prevén como causas de separación prácticamente las mismas que en el Código de Derecho canónico. Se puede introducir la demanda de divorcio, si llevan dos años en una causa de separación. Se admite también la separación de mutuo acuerdo, que luego surte los correspondientes efectos civiles para lograr el divorcio, después de estar separados dos años.

2. Reflexión sobre el número de nulidades y su tramitación

Las ponencias del día 18 trataron de explicar por qué se daban hoy tantas causas de nulidad con un análisis crítico y jurisprudencial. Por ejemplo, se sabe que sólo en el tribunal de Santander se tramitan alrededor de cuatrocientas causas al año. En España han adquirido un volumen insospechado, lo que invitaba a los provisos y demás miembros de tribunales a una reflexión, porque se corre el riesgo en algunos casos de querer poner remedio a una situación insostenible de matrimonios rotos con parches de nulidad.

Las causas de nulidad son también muy abundantes en Italia y en los Estados Unidos, donde ya existe el divorcio. Muchos acuden por motivos de conciencia en solicitud de nulidad para casarse de nuevo por la Iglesia.

La eclosión del número de causas de nulidad en España exige una planifi-

6. *Código de la BAC*, Apéndice IX, 10ª edic. (Madrid 1976) 1026.

cación y reorganización de los tribunales eclesiásticos, teniendo en cuenta que las causas de separación van a pasar casi todas a los tribunales del Estado.

a) *Concepción actual del matrimonio nulo: momento de reflexión y análisis crítico.* Éste fue el título del esquema presentado a las 10 de la mañana del día 18 por Mons. José María Serrano, el único juez español y de origen vallisoletano en el Tribunal de la Rota Romana, según observó el provisor de Valladolid, Félix López Zarzuelo, al hacer su presentación.

La concepción actual de la nulidad del matrimonio eclesiástico ha cambiado y evolucionado mucho después del Concilio Vaticano II con la jurisprudencia sobre la esencia del matrimonio. Se ha profundizado en el conocimiento del hombre y del matrimonio. Hay formulaciones nuevas y más precisas no sólo en la parte legal, sino también en el orden psicológico-sexual.

Hizo un análisis crítico del acto del consentimiento y la capacidad o incapacidad para asumir los derechos y deberes matrimoniales en orden a una comunidad de vida y de amor, la personalización del pacto conyugal, la libertad completa y personal para el matrimonio, consecuencias de la exclusión de propiedades esenciales, del *jus in corpus* y del *jus ad communionem vitae* ⁷.

Luego expuso la imagen del matrimonio en la comunidad eclesial, que puede variar un poco según las culturas, problema no siempre tenido en cuenta por las leyes eclesiásticas. Han existido y aún permanecen diferencias entre teólogos y juristas en cuanto a la interpretación teológica del matrimonio putativo y el fenómeno de la nulidad (anulación). Conviene que exista acercamiento y comprensión mutua en vez de criticarse con cierto desconocimiento.

Al analizar el carácter específico del ministerio de justicia, observó que a veces se presentan pruebas amañadas y se juega con la buena fe de los jueces, que deben atenerse a lo alegado y probado para decidir de acuerdo con la ley vigente y con rectitud.

La jurisprudencia iba abriendo nuevos caminos a semejanza del *jus honorarium* de los romanos con más equidad, conocimiento de la realidad existente y valores del matrimonio. Concluyó diciendo que era necesaria la información e integración para cumplir mejor con la misión eclesial común. Hizo también referencia a los aranceles ⁸.

b) *Naturaleza filosófica de la relación interpersonal conyugal:* Este tema fue desarrollado por Mons. Santiago Panizo, Auditor del Tribunal de la Rota Española, con una introducción sobre el ser del hombre filosóficamente perenne y mudable en su despliegue existencial y nuevos planteamientos, sobre los que ha escrito anteriormente ⁹.

7. El tema de la «exclusión del *jus ad vitae communem*, como causa de nulidad», lo desarrolló el día 20 a las 5 de la tarde según se comentará más adelante.

8. J. PÉREZ DE ARCE, «Eclósión en el número de causas de nulidad matrimonial», declaraciones de Mons. J. M.^a Serrano para *Alerta*, 19 de septiembre de 1979, p. 3.

9. S. PANIZO, «El objeto del consentimiento matrimonial y el *jus in corpus*», *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro* 3 (Salamanca 1978) 93-119.

Partió de los supuestos generales y de la fenomenología de la relación interpersonal, que constituye el matrimonio hetero-sexual. Se requieren unas capacidades mínimas de convivencia de acuerdo con los factores culturales, étnicos, psico-físicos y sociales.

El encuentro o relación interpersonal en el matrimonio requiere estos requisitos: 1.º Normalidad coexistencial como base de una realidad de la relación interpersonal con capacidad de percepción del otro cónyuge. 2.º Aprensión de la objetividad del otro desde una subjetividad normal. 3.º Carácter hetero-sexual del varón y la mujer con amor. 4.º Carácter contractual de la relación conyugal, que es al mismo tiempo una institución. A esto hay que añadir otros factores complementarios y partir no del hoy o *in facto esse* sino del *fieri*, en el momento de prestar el consentimiento.

Coincidió con Mons. Serrano en afirmar que se dan a veces fisuras de nulidad en el momento de contraer el matrimonio, como la exclusión de la sacramentalidad (la indisolubilidad) o la comunidad de vida, que no se constatan hasta años después *in facto esse*. Se realizan también ingerencias y actitudes negadores del «otro», lo que llega a impedir la convivencia y hasta la libertad.

Oyendo a Mons. Panizo, llegaba uno a la conclusión de que había muchos matrimonios nulos, que aparentemente se tenían por válidos. En esto la Rota Romana ha sido la pionera en cuanto a la relación interpersonal, por lo que terminó haciendo algunas referencias jurisprudenciales. Reconoció que partiendo de las experiencias de Brooklyn y de los supuestos psico-físicos de la relación interpersonal se podía llegar a declaraciones de nulidad, que venían a ser como una manera de abrir la puerta al divorcio en la Iglesia y de arreglar bastantes situaciones conflictivas de matrimonios nulos.

c) *Los tribunales regionales en España*: A las 5 de la tarde inició su disertación Mons. Malaquías Zayas, Provisor-Presidente del Tribunal de Barcelona, sobre la planificación de los tribunales eclesiásticos en España con una concentración regional. Mientras que políticamente se va a una descentralización con las autonomías, en lo eclesiástico se pretende centralizar para un mejor ejercicio de la justicia, al menos en el orden técnico, tal como lo exigen los principios constitucionales del Concilio Vaticano II, la Constitución *Regimini Ecclesiae Universae*¹⁰, la *Circular* del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica y *Memorandum* de 21 de marzo de 1978 a la Conferencia Episcopal Española.

Se objetó que la planificación propuesta sería conveniente y posible gracias a los actuales medios de comunicación; mientras que en otras esto sería

10. Esta Constitución es del 15 de agosto de 1967, AAS, 59 (1967) 885-928. La *Carta Circular* es del 28 de diciembre de 1970, AAS, 63 (1971) 480-486 y en *Derecho Canónico Posconciliar* 5.ª edic. (Madrid 1976) 535-541. Aparecen a continuación, ibid. 542-548, las *Normas* del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica de 28 de enero de 1970 sobre los tribunales interdiocesanos o regionales, AAS, 63(1971) 486-492.

perjudicial. porque se perdería inmediatez y efectividad en cuanto a las

alumnos estuvieron distanciados en otros tiempos o un poco divididos ideológicamente. Desde hace más de una década vienen colaborando juntos en semanas de Derecho canónico, congresos y otros trabajos al servicio de la Iglesia y de la sociedad.

Al mencionar algunos de los beneméritos profesores y sus obras, muy influyentes todavía en la actualidad, se sintió la necesidad de poner al día o continuar de algún modo la información orientadora de los *Casos canónicos-morales* del P. Eduardo F. Regatillo, S.J.

b) *El contencioso-administrativo eclesiástico. Génesis, historia y competencia actual*: El P. Ignacio Gondon, S.J., profesor de Derecho canónico en la Universidad Gregoriana de Roma, inició a las 12,30 de la mañana su ponencia con una visión general del proceso contencioso-administrativo. Trató de sus presupuestos históricos en la primera parte a partir del siglo XII, sin que conste claro si ya en su primer período fue objeto de este proceso la violación de un derecho subjetivo por parte del Superior eclesiástico.

A partir del Concilio Vaticano II, los canonistas votaron unánimemente para que fueran mejor tutelados los derechos subjetivos frente a la autoridad eclesiástica. Esto ya se puso en práctica con el art. 8 del *Ordo Concilii Vaticani II* sobre el tribunal administrativo, cuyas notas típicas, propuestas por la Comisión del Código y aprobadas por el primer Sínodo de Obispos, aparecen en la *Sectio Altera* (Segunda Sección) del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica: «Por la Segunda Sección, la Signatura Apostólica resuelve causas surgidas en el ejercicio de la potestad administrativa y eclesiástica, llevadas a ella por haberse interpuesto apelación o recurso contra la decisión del competente Dicasterio, siempre que se pretenda que el acto mismo haya violado alguna ley. En estos casos juzga ya de la admisión del recurso, ya de la ilegitimidad del acto impugnado»¹¹.

En la segunda parte de su exposición se centró en explicar el texto anteriormente citado, que unos restringen a la cuestión de legitimidad y otros extienden a las controversias de derecho subjetivo, es decir, sobre «el mérito» de la causa, que ha sido excluido por una respuesta de la Comisión del Código el 11 de enero de 1971. Sin embargo, el ponente opinó con razones sólidas que la competencia de la Sección segunda de la Signatura abraza, como objeto primario, la controversia sobre el derecho subjetivo y la legitimidad, cuestión que interesa a los peritos, lo mismo que el objeto secundario de dicha Sección¹².

Después de almorzar en San Vicente de la Barquera, donde no faltaron los consabidos brindis y comentarios humorísticos, se regresó hacia Santander

11. *Regimini Ecclesiae Universae* n. 106, en *Derecho C. Posconciliar*, 349.

12. *Ibid.*, n. 107. Se puede decir que la Signatura es un tribunal propiamente de casación, es decir, conoce no del mérito de la causa o de los hechos, sino de las cuestiones de Derecho infringido por las Congregaciones, Dicasterios etc.

pasando por Santillana del Mar para visitar el Museo diocesano de arte religioso y otros monumentos de dicha población, como la Colegiata de Santa Juliana, que data del siglo X y perteneció a los canónigos regulares de San Agustín.

4. *Pastoral matrimonial y las normas americanas*

Las ponencias del último día del Simposio versaron sobre la pastoral matrimonial, las llamadas normas americanas, que se aplican actualmente en los Estados Unidos, con abundantes declaraciones de nulidad, y la exclusión del *jus ad vitae communem* (comunidad de vida) como causa de nulidad matrimonial. Este tema no pudo ser desarrollado por el P. Urbano Navarrete, que se hallaba enfermo, y se encargó de suplirle Mons. José María Serrano.

a) *El tribunal de la diócesis ante la pastoral de los matrimonios*: A las 10 de la mañana del día 20 comenzó puntualmente su exposición el Dr. Julio Manzanares Marijuán, catedrático de la Facultad de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde hace ya ocho años, tuvimos la oportunidad de oírle algunos de estos puntos sobre el papel, que corresponde a los tribunales no sólo para administrar justicia sino para solucionar algunas crisis matrimoniales dentro del contexto global de la misión pastoral de la Iglesia.

En su opinión, compartida por la mayoría de los asistentes, a la pastoral pre-matrimonial le toca prevenir, dar orientaciones y soluciones a problemas actuales. Así, uno de cada tres matrimonios celebrados antes de los 20 años termina en divorcio en los Estados Unidos y en separación en España. No se puede seguir obligando a menores de edad a casarse para legitimar la prole en camino, si no se tiene una garantía de consistencia matrimonial.

El expediente no es un formalismo inútil, ni debe convertirse en algo puramente burocrático. Hay que devolverle su auténtico y tradicional valor, allí donde lo haya perdido. Se puede armonizar la pastoral con lo jurídico, es más, se complementan y reclaman para solucionar situaciones ambiguas y de crisis, constatar la capacidad y cumplir con los requisitos fundamentales.

Los tribunales eclesiásticos deben cuidar su propia imagen con actuaciones correctas, ajustadas al Derecho sin rigorismos y dentro de la equidad. Esto debe darse a conocer e informar a los fieles sobre las nuevas leyes y motivos de nulidad o separación.

Después de comentar las experiencias de los Estados Unidos y Holanda, propuso como modelo la figura del «abogado público» en el Norte de Italia y otras iniciativas de iglesias locales. No se compartió por algunos su idea de importar experiencias a manera de modas, aunque sí el consejo de atender a los cónyuges antes de prestar el consentimiento, en el momento de casarse y después, acompañándoles de algún modo para dirigirles a lo largo de su vida.

Las normas de algunos Directorios pre-matrimoniales, como el de Valladolid y otras experiencias regionales de España, pueden servir de guía y orientación a los tribunales eclesiásticos en su acción pastoral.

El coloquio resultó interesante y se formularon conclusiones prácticas para evitar la fuga de causas matrimoniales y lograr una mejor administración de la justicia. Habrá que utilizar los medios de comunicación social para mejorar la opinión pública sobre los tribunales eclesiásticos, que cuentan en España con jueces honestos y competentes.

b) *El Motu proprio «Causas matrimoniales» y las Normas americanas. Estudio comparativo.* A las 12 de la mañana del día 20, el P. Ignacio Gordon, S.J., desarrolló ampliamente su segunda ponencia. Comenzó por explicar el origen de las llamadas «*Normas americanas*», elaboradas por la Asociación de Canonistas Norteamericanos, presentadas a la Santa Sede por la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos, revisadas por una Comisión romano-americana y concedidas el 1-VII-1970 para un trienio. Se prorrogaron por un año al salir en 1971 el Motu proprio *Causas matrimoniales* y luego hasta que se promulgue el Código con la procedura matrimonial, que unificará a la Iglesia latina. En realidad se han prorrogado desde 1973.

Las *Normas americanas* constan de 23 números y constituyen un breve *iter* procesal. Los más importantes son el n. 3 sobre la constitución del tribunal, el n. 7 sobre los fueros, que puede ser la residencia de cualquiera de las dos partes o el tribunal en mejores condiciones, y el n. 23 sobre la apelación, que se suprime casi siempre. Esto ha sido objeto de consultas por Conferencias Episcopales de otras naciones, con respuestas de la Santa Sede para poner ciertos límites y evitar se introduzca el divorcio encubierto bajo el manto de la declaración de nulidad.

El ponente hizo una evaluación comparativa de las *Normas americanas* con el Motu proprio *Causas matrimoniales*, promulgado en junio de 1971 y anticipo de los cánones, que ya tenía preparados la Comisión del Código sobre los tres puntos indicados y el proceso documental para unificar esta materia y suprimir algunas facultades especiales concedidas a algunas naciones, agilizando su tramitación.

Las *Normas americanas* resultan más dinámicas y hasta pastoralistas con detrimento de la equidad y la legítima defensa, que se puede privar a la parte demandada con beneficio del actor. A esto se une el que algunas causas procedentes de España van un poco amañadas, lo cual es fácil cuando las dos partes se ponen de acuerdo y entra de por medio más de un millón de pesetas. De esto le va al abogado el medio millón de pesetas por lo menos.

Se le preguntó al ponente si en el futuro seguirían las *Normas americanas*, que algunos desean generalizar para toda la Iglesia, y contestó que se impondría una procedura matrimonial semejante a la del Motu proprio *Causas matrimoniales*¹³ tan pronto como se promulgue el nuevo Código o la

13. *Derecho Canónico Posconciliar*, 549-566, donde aparece comentado con notas de L. Miguélez.

parte correspondiente. A esto se le objetó que en tiempos pasados la Iglesia había tenido que rectificar tardíamente, como en el caso de los ritos chinos. Los privilegios dados a los misioneros sobre esta materia habían sido muy beneficiosos. Además, si era necesaria la unidad legislativa fundamental, no se podía defender lo mismo en cuanto a la total uniformidad, ya que no se podía prescindir de las diferentes culturas, grupos étnicos etc. En América se han impuesto durante varios siglos leyes latinas con mentalidad europea-romanística, que se han acatado y reverenciado; pero que no se han podido cumplir en parte. Ante esto, el P. Gordon se calló, como si asintiese, jesuíticamente con una sonrisa.

c) *La exclusión del «jus ad vitae communem» como causa de nulidad:* A las 5 de la tarde habló de nuevo Mons. Serrano sobre la exclusión del derecho a la vida común, como término del consentimiento y contenido del mismo, lo que constituye en el nuevo esquema un motivo autónomo de nulidad ¹⁴.

Comentó muy bien dos glosas del P. Urbano Navarrete al proyecto de codificación, una a la incapacidad para asumir los deberes, como causa de nulidad matrimonial ¹⁵, y otra a las observaciones al esquema de matrimonio sobre la exclusión de la comunidad de vida por un acto positivo de una o de las dos partes. Se da una conversión del *jus in corpus* del c. 1086 § 2 en la exclusión del *jus ad communionem vitae*, como un derecho esencial nuevo, equivalente al *consortium totius vitae*, hecho que no vieron los canonistas ni teólogos antiguos, como distinto de la suma de los elementos considerados esenciales hasta el presente ¹⁶.

La *communitas vitae* es el objeto o mejor el contenido del consentimiento. Si se excluye, queda el acto vacío de contenido. Esto reclama una precisión en la nomenclatura de los motivos de nulidad y una clarificación de su tratamiento tanto en la doctrina como en la jurisprudencia.

Esta ponencia fue elaborada con premura de tiempo, una semana antes en Valladolid, y daba la impresión de estar laboriosamente pensada, porque es un tema para él muy trillado y sobre el que ya había tratado anteriormente ¹⁷.

14. Esquema sobre el matrimonio. «Textus primus, c. 61 y textus alter c. 303» en *Communicationes* 9 (1977) 374-375: «§ 1 *Internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis*. § 2 *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit*».

15. U. NAVARRETE, «Incapacitas assumendi onera uti caput autonomicum nullitatis matrimonii». *Periodica* 61 (1972) 47-80.

16. «Schema juris recognoscendi de matrimonio, textus et observationes», *Periodica* 63 (1974) 636-639.

17. J.M. SERRANO, El derecho a la comunidad de vida y de amor conyugal como objeto del consentimiento matrimonial: aspectos jurídicos y evolución de la jurisprudencia de S. Rota Romana», *Ephemerides juris canonici* 32 (1976) 32-68.

En su opinión hay bastantes matrimonios nulos por exclusión de la comunidad de vida y de amor, algo distinto de la cohabitación, pues de hecho puede ser que por determinadas circunstancias vivan distantes los cuerpos, permaneciendo el vínculo jurídico y la comunidad de vida afectivamente en un nivel mucho más hondo, íntimo e interpersonal.

Tuvo elogios para el tribunal de Brooklyn por sus soluciones más avanzadas y agilización técnica, observando que no todas las causas de nulidad se fallan a favor, hecho que ocultan algunos periódicos y revistas al informar sobre esta materia.

Hace años, Mons. Serrano era partidario de dar relevancia jurídica al amor conyugal, como término del consentimiento matrimonial, junto con la comunidad, que él pensaba iban a ser introducidos entre los nuevos y autónomos motivos de nulidad. Sólo ha sucedido esto con la comunidad de vida. Sin embargo, él arrojó algo de luz sobre esta problemática sin llegar a defender que al desaparecer el amor, terminase la misma validez del pacto conyugal, porque esto daría lugar a una larvada introducción del divorcio en el ordenamiento canónico ¹⁸.

d) *Algunas conclusiones y observaciones al final del Simposio:* Durante el último coloquio y también en otros anteriores, hubo momentos de cordialidad, de emoción y de tensión, como cuando se negó la palabra a un abogado de la Rota de Madrid, uno de los que llevan las causas de nulidad a Brooklyn, porque no estaba inscrito.

Hubo una reunión aparte de jueces eclesiásticos para tratar puntos de competencia y decisiones conjuntas, mientras un grupo de abogados promovía algo así como una declaración en favor del divorcio dentro del ordenamiento civil.

Al terminar el Simposio se hizo una recapitulación general, a manera de conclusión, por D. Lamberto de Echeverría con una valoración positiva. Luego D. José M.^a Piñero pidió una reflexión conjunta y personal para una toma de conciencia sobre la aplicación del Derecho canónico con equidad y justicia tal como lo exigen las circunstancias actuales y las directrices de la Iglesia. Junto a la libertad para opinar, está el derecho a la información sobre el matrimonio canónico y los motivos de nulidad, haciendo resaltar que la realidad sustancial de este sacramento es imagen de ese gran amor, divino y humano, con el que Jesucristo y su Iglesia, forman una comunidad de vida de amor en un solo cuerpo místico.

La cuestión del matrimonio es algo «oscurísimo y complicadísimo» como dijo San Agustín ¹⁹ hace más de quince siglos y lo sigue siendo a pesar de lo que se ha reflexionado y a que disponemos de unas formulaciones bien

18. Ibid., 61-66.

19. S. AGUSTIN, *De conjugii adulterinis* I, 25, 32 PL 40, 468.

concretas con sus orígenes revelados y un Magisterio de la Iglesia puesto al día a través del Concilio Vaticano II y documentos posteriores²⁰.

Todavía hay en el matrimonio algunas cuestiones y facetas, que pueden seguir siendo objeto de estudio y reflexión, pues se está profundizando cada vez más en el conocimiento del hombre y de la mujer.

5. *Los nuevos Acuerdos y sus consecuencias jurídicas y tributarias*

Al terminar el *Simposio*, disminuyó el número de asistentes, aunque se veían también algunas caras nuevas de otros canonistas, que tenían especial interés en ver las consecuencias de los *Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Español*.

Los organizadores de las *Jornadas Informativas* habían planificado tener tres seminarios simultáneos: uno sobre la personalidad de las instituciones de la Iglesia, otro sobre las exenciones tributarias y el tercero sobre la enseñanza de la Iglesia en los nuevos *Acuerdos*. Así, cada uno podía asistir al seminario que desease; pero, como la mayoría de los asistentes estaban interesados en participar en la exposición de los tres temas, se optó por tenerlo todo en forma de sesiones generales.

a) *Nuevo clima jurídico en las relaciones Iglesia-Estado*: A las 10,30 de la mañana del día 21, después de la presentación protocolaria, comenzó su disertación D. Antonio Mostaza Rodríguez, catedrático de Derecho canónico en la Universidad de Valencia, haciendo ver cómo a partir del Concilio Vaticano II se cambiaron los presupuestos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La confesionalidad, que era considerada como tesis, pasa a ser hipótesis, al ser sustituido este régimen por otro sistema de mayor libertad para respetar las opciones religiosas de los individuos. Al no reconocer carácter estatal a ninguna religión, es necesario revisar el estatuto jurídico de la libertad religiosa, la personalidad de las entidades religiosas, la enseñanza, el patrimonio eclesiástico, su fiscalidad etc.

Para el Cardenal Octaviani, según expuso el ponente, el Estado podía ser confesional, pues actuaba mediante los que detentaban el poder, reconociendo una religión como oficial. Esto se justifica jurídicamente por ser así la voluntad de la mayoría o por unanimidad. Aún después del Concilio Vaticano II, puede darse la confesionalidad, respetando la libertad religiosa.

Luego desarrolló los tres principios fundamentales, que aparecen en el art. 16 de la *Constitución* española de 1978: 1.º El de la libertad religiosa, no sólo proclamada en teoría, sino llevada a la práctica, pues «nadie podrá ser

20. Const. *Gaudium et spes*, nn. 47-52. A esto se puede añadir la Encíclica *Humanae vitae*, n. 9 de Paulo VI sobre el amor conyugal. Cf. F. CAMPO, «XV Semana Internacional de Derecho Canónico sobre el consentimiento matrimonial en Andorra», *Estudio Agustiniano* 9 (1974) 373-491.

obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias»²¹. 2.º La aconfesionalidad y 3.º Separación con mutua colaboración: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones»²².

La libertad religiosa puede considerarse en la doctrina católica como algo de derecho divino para cumplir con su misión. Su ejercicio y los límites de la libertad religiosa pueden ser señalados por el Estado, que debe actuar dentro de la legalidad. En la práctica no es fácil delimitar ciertos límites y atribuciones, por lo que son necesarios los acuerdos, concordatos o *modus vivendi*, en los que la Iglesia no puede renunciar a su identidad y libertad sustancial; pero puede hacer ciertas concesiones y colaborar a cambio de una protección y retribución oficial.

Del hecho de que se mencione a la Iglesia católica en la constitución se derivan importantes consecuencias en el orden internacional y privado, que pueden beneficiar incluso a las demás confesiones.

b) *La personalidad de las instituciones de la Iglesia en los nuevos Acuerdos*: A las 12 de la mañana, inició su exposición el Excmo. Sr. D. Eugenio Nasarre Goicoechea, Director General de Asuntos Religiosos en el Ministerio de Justicia, manifestando que más que una ponencia doctrinal, para lo que no se consideraba capacitado, iba a dar una información sobre los problemas actuales en el campo de las negociaciones acordadas y sus consecuencias canónico-civiles.

Hay profundos cambios y buenas perspectivas de cara al futuro, según el art. 16 de la *Constitución* con respecto a la libertad de la Iglesia y el reconocimiento de su personalidad y el de las asociaciones católicas.

Demostó estar muy bien impuesto en la materia, al observar los diferentes enfoques y soluciones dados a este problema clave de la personalidad jurídica de la Iglesia y de los entes eclesiásticos por dos expertos en la cuestión, como eran los catedráticos Alfonso Prieto y Alberto de la Hera, que desarrollaron estos temas en la *XVI Semana Española de Derecho Canónico*, celebrada en Murcia a finales de septiembre de 1978²³.

La personalidad de las instituciones de la Iglesia está determinada en los *Acuerdos* y se precisará mejor en la *Ley de libertad religiosa*, donde se tendrá también en cuenta a las demás comunidades y confesiones religiosas. Su reconocimiento civil dependerá del registro correspondiente con ciertos requisitos de control por parte del Estado dentro de un sistema democrático.

21. *Constitución Española*, art. 16,2.

22. *Ibid.* n. 3.

23. A. PRIETO, «La personalidad jurídica de la Iglesia», *El hecho religioso en la nueva Constitución española* (Salamanca 1979) 79-106; A. DE LA HERA, «Los entes eclesiásticos en la Constitución española de 1978», *ibid.* 107-132.

El problema se presentará para algunas asociaciones, que se reconocían de acuerdo con el art. 4 del Concordato sin necesidad de inscripción y tendrán ahora dificultades, porque en el futuro el reconocimiento canónico no coincidirá con el civil. Para solucionar problemas y poner límites a posibles abusos de asociaciones, se establece en el art. I. n. 3 del *Acuerdo jurídico* lo siguiente: «El Estado reconoce la personalidad jurídica civil de la Conferencia Episcopal Española», que no lo estaba según el *Concordato* y luego se añade en el n. 4: «El Estado reconoce la personalidad civil y la plena capacidad de obrar de las órdenes, congregaciones religiosas y otros institutos de vida consagrada y sus provincias y sus casas y de las asociaciones y otras entidades y fundaciones religiosas, que gocen de ella en la fecha de entrada en vigor del presente acuerdo».

Actualmente hay registradas 270 asociaciones no católicas, mientras que son miles las asociaciones y fundaciones reconocidas de la Iglesia católica en virtud del *Concordato* de 1953. En opinión del Ministerio de Justicia, no todas las fundaciones y asociaciones religiosas pasarán automáticamente al registro correspondiente, pues se requiere documento auténtico en que conste la erección, fines, datos de identificación, órganos representativos, régimen de funcionamiento y facultades de dichos órganos. Es decir, se requiere cierto control, semejante al que se va a tener con las asociaciones, fundaciones y otras entidades religiosas que se establezcan en el futuro con reconocimiento civil de los derechos adquiridos.

Subsisten algunas dudas y lagunas en los *Acuerdos*, que serán clarificadas con la *Ley de libertad religiosa* y su *Reglamento*. Hay un plazo de tres años para que las órdenes, congregaciones religiosas y otros institutos de vida consagrada, sus provincias y sus casas y las asociaciones y otras entidades o fundaciones religiosas, que tienen reconocida por el Estado la personalidad jurídica y la plena capacidad de obrar, se inscriban en el correspondiente registro del Estado, según lo establece el n. 1 de las *Disposiciones transitorias*, donde se añade: «Transcurridos tres años desde la entrada en vigor en España del presente Acuerdo sólo podrá justificarse su personalidad jurídica mediante certificación de tal registro, sin perjuicio de que pueda practicarse la inscripción en cualquier tiempo».

Concluyó diciendo que hay buena voluntad, tanto por parte de la Iglesia como del Estado, para solucionar los posibles conflictos dentro de un clima de colaboración y respeto de la libertad religiosa.

c) *Exenciones tributarias de las instituciones de la Iglesia*: A las 5 de la tarde, supliendo la ausencia justificada del Excmo. Sr. D. Ricardo Hueso de Chércoles, Delegado de Hacienda en Madrid, desarrollaron esta ponencia el P. Antonio Arza, S.J., y el abogado Gerardo María Ariznabarreta Ugalde. Este último presentó la parte técnica o teórica sobre los tributos, como algo genérico, y de las tasas, contribuciones especiales e impuestos directos e indirectos, que son más bien específicos.

Para comprender el alcance de los *Acuerdos* en esta materia hay que tener en cuenta la nueva *Ley de Impuesto sobre la renta de las personas físicas* del 8 de septiembre de 1978, que integra los impuestos a cuenta en el general sobre la renta con un sistema progresivo de imposición y una técnica liquidadora más fácil ²⁴.

El P. Arza precisó cómo, según el art. I del *Acuerdo sobre asuntos económicos*, la Iglesia católica puede libremente recabar de sus fieles prestaciones, organizar colectas públicas y recibir limosnas y oblaciones, que no estarán sujetas a los impuestos sobre la renta o sobre el gasto o consumo. También estarán exentos de estos impuestos, según proceda, de acuerdo con el art. III, «la publicación de las instrucciones, ordenanzas, cartas pastorales, boletines diocesanos y cualquier otro documento de las autoridades eclesiásticas competentes y tampoco su fijación en los sitios de costumbre, así como de las disciplinas eclesiásticas en las universidades de la Iglesia. La adquisición de objetos destinados al culto».

Las exenciones se precisan mejor en el art. IV con relación a la Santa Sede, la Conferencia Episcopal, las diócesis, las parroquias y otras circunscripciones territoriales, las órdenes y congregaciones religiosas y los institutos de vida consagrada y sus provincias y casas. Tendrán exención total y permanente de la contribución territorial urbana los siguientes inmuebles: «1.º Los templos y capillas destinados al culto y, asimismo, sus dependencias o edificios y locales anejos destinados a la actividad pastoral. 2.º La residencia de los obispos, de los canónigos y de los sacerdotes con cura de almas. 3.º Los locales destinados a oficinas de la curia diocesana y a oficinas parroquiales. 4.º Los seminarios destinados a la formación del clero diocesano y religioso y las universidades eclesiásticas en tanto cuanto impartan enseñanzas propias de disciplinas eclesiásticas. 5.º Los edificios destinados primordialmente a casas o conventos de las órdenes, congregaciones religiosas e institutos de vida consagrada».

Se habla de exención total y permanente, lo cual es beneficioso en el sentido de que las no permanentes hay que renovarlas cada cinco años. Las entidades anteriormente mencionadas tendrán también exención total y permanente de los impuestos reales o de producto, sobre la renta y sobre el patrimonio. «Esta exención no alcanzará a los rendimientos que pudieran obtener por el ejercicio de explotaciones económicas, ni a los derivados de su patrimonio, cuando su uso se halle cedido, ni a las ganancias de capital, ni tampoco a los rendimientos sometidos a retención en la fuente por impuesto sobre la renta». Esto quiere decir que los bajos de una casa religiosa o seminario, si están arrendados o se destinan a garaje, tienen que pagar el impuesto.

24. H. RODRIGUEZ, *Comentario a la Ley del Impuesto sobre la Renta* (Madrid 1978) 256 p., cuya crítica puede verse en *Estudio Agustiniiano* 14 (1979) 193. Hay algunos decretos posteriores, que se hallan publicados por el Banco Español de Crédito en *Impuesto sobre la Renta y el Patrimonio de las personas físicas* (Madrid 1979).

En cuanto a las sucesiones, donaciones y transmisiones patrimoniales, que de suyo están sometidas a la imposición indirecta, tienen exención total (no se dice permanente) «siempre que los bienes o derechos adquiridos se destinen al culto, a la sustentación del clero, al sagrado apostolado y al ejercicio de la caridad». Esto último es algo muy lato y necesitará aclaración en el reglamento.

Termina el art. IV diciendo que las donaciones anteriormente mencionadas «darán derecho a las mismas deducciones en el impuesto sobre la renta de las personas físicas que las cantidades entregadas a entidades clasificadas o declaradas benéficas o de utilidad pública». Esto puede fomentar las donaciones a entidades religiosas.

Si no se paga las deudas tributarias, cabe ejecución por parte del Estado, que puede acudir a la Conferencia Episcopal para urgir a la entidad morosa el pago correspondiente, según se establece en el Protocolo adicional.

d) *Exenciones municipales vigentes*: Nada se dice en los *Acuerdos* sobre esta materia, que está presentando serios problemas. Según la Disposición n. 2 del Protocolo adicional, ambas partes, Iglesia y Estado, de común acuerdo, «señalarán los conceptos tributarios vigentes». Hay algunas expresiones que necesitan aclaración, como la de «no sujeción» del art. III y «exención» del art. IV ²⁵.

Dado el interés práctico de las exenciones municipales actualmente en vigencia, el P. Arza facilitó el siguiente resumen:

1.º *Derechos de ocupación de vía pública*: Estarán exentos del pago de derechos de aprovechamientos que sin obtención de ingresos directos o indirectos por su utilización se destinen a la celebración de actos públicos, peticiones benéficas o promoción de la cultura ²⁶.

2.º *Derechos por escaparates, muestras, letreros etc.* Están exentos de impuestos municipales, los nombres o rótulos de las instituciones culturales y benéficas de interés público. Los anuncios de funciones y actos religiosos de culto católico y de los cultos de las confesiones no católicas, que estuvieren reconocidas con arreglo a la Ley 44/1967 de 28 de junio, y los que tengan la exclusiva finalidad de fomentar y exaltar valores de orden espiritual, religioso, cultural, educativo o deportivo ²⁷.

3.º *Tasas por intervención municipal en el otorgamiento de licencias de apertura de establecimientos*: Los traslados motivados por una situación eventual de emergencia, por causa de obras en los locales, siempre que éstos se

25. E. GONZÁLEZ GARCÍA, «El patrimonio eclesiástico ante el ordenamiento tributario español», *El hecho religioso en la nueva Constitución*, 331-342. A continuación, pp. 343-354, hay otro trabajo de E. LEJEUNE VALCARCEL, «Los problemas financieros y tributarios de la Iglesia a la luz de la Constitución española de 1978», con breve referencia a los *Acuerdos* del 3 de enero de 1979 en las pp. 350-354. Los *Acuerdos* han sido ratificados el 4 de diciembre de 1979.

26. *Ordenanza* 121, art. 6.

27. *Ibid.*, 131, art. 8.

hallen provistos de la correspondiente licencia, y los traslados determinados por derribo forzoso, hundimiento o incendio y los que se verifiquen en cumplimiento de órdenes y disposiciones oficiales ²⁸.

4.º *Tasas y derechos por prestación de vigilancia de establecimientos:* Estarán exentos del pago los servicios prestados con ocasión de demostraciones o espectáculos, que sin producir ingresos directos o indirectos a los organizadores y responsables de los mismos, se celebren con fines religiosos, artísticos o patrióticos ²⁹.

5.º *Incremento por valor de los terrenos:* Estarán exentos de dicho impuesto las iglesias y capillas destinadas al culto, y también los edificios y locales anejos destinados a su servicio o a sede de asociaciones católicas; la residencia de obispos, de canónigos y sacerdotes con cura de almas, siempre que el inmueble sea propiedad de la Iglesia; los locales destinados a oficinas de la curia diocesana y a oficinas parroquiales; las universidades eclesiásticas y seminarios destinados a la formación del clero; las casas de las órdenes, congregaciones e instituciones religiosas y seculares canónicamente establecidas en España. En ningún caso se comprenderán en esta exención, los locales o dependencias destinados a alguna industria o cualquier otro uso de carácter lucrativo ³⁰.

6.º *Arbitrio sobre edificios con puertas al exterior:* Estarán exentos del arbitrio los edificios calificados de interés histórico o artístico y aquellos que, aunque no gocen de tal calificación oficial, tengan reconocida su condición de construcción monumental por acuerdo declarativo del ayuntamiento ³¹.

7.º *Solares no edificadas o deficientemente edificadas:* Estarán exentos de este arbitrio, las fincas que fueren propiedad de la Iglesia católica y de las congregaciones religiosas, que con arreglo al art. 20 del *Concordato* de 1953 gozaren de exención de impuestos locales, mientras esté vigente dicho *Concordato* ³¹.

8.º *Contribuciones especiales:* Prácticamente no habrá exenciones ³². Hay algunas otras exenciones como coches de obispos y de sacerdotes con más de una parroquia, los terrenos y edificios objeto de convenios internacionales o pactos solemnes con el Estado, etc.

6. *La reforma del Código, la enseñanza y el servicio militar*

La aplicación de los *Acuerdos* con la Santa Sede no tendrá la misma relevancia que el *Concordato* con respecto al Código y las leyes civiles; pero probablemente sea más eficaz en algunas materias como lo referente a la enseñan-

28. Ibid. 224, art. 5.

29. Ibid. 215, art. 6.

30. Ibid. 311, art. 11.

31. Ibid. 423, art. 4.

32. Ibid. 320, art. 5.

za, asistencia religiosa a las fuerzas armadas y servicio militar de clérigos y religiosos.

a) *Estado de la revisión del Código de Derecho canónico*: A las 7 de la tarde del día 21, inició su exposición el P. José M.^a Díaz Moreno, S.J., catedrático en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Comillas, informando sobre la reforma del Código a partir del año 1977, en que habían sido enviados a consulta de los obispos y otras entidades de la Iglesia todos los esquemas con un total de siete libros: 1.º Normas generales. 2.º Del pueblo de Dios. 3.º Magisterio eclesiástico. 4.º Cosas y lugares sagrados. 5.º Derecho patrimonial. 6.º Penal y 7.º Procesal. En total son 1936 cánones, a los que hay que añadir los 95 de la *Ley fundamental*³³. El Código tendrá, según esto, más de 200 cánones menos.

La mayoría de las observaciones han sido publicadas en *Communicationes*, donde se ha ido dando información sobre la actuación de la Comisión para la reforma del Código a partir de 1969.

Sin pretender dar una descripción del contenido y sus innovaciones, se observó que las líneas de afinidad y consanguinidad se contarán con estilo germánico, seguido por casi todos los Códigos civiles. Las asociaciones se distinguen en públicas y privadas.

En cuanto a la formación de los clérigos, se exige su permanencia durante un trienio en un seminario mayor antes de ser ordenados *in sacris*. No se admitirán clérigos acéfalos (sin incardinación).

Se confirma el celibato y para la secularización se requerirá un tiempo prudencial de prueba, la opinión del Ordinario y causas graves. Su readmisión se reserva a la Santa Sede por rescripto.

Se admiten diócesis personales, lo mismo que las parroquias, por razón de lengua y rito con carácter misional o de apostolado. Se puede conferir una parroquia a un equipo de sacerdotes, que nombrarán un presidente, como párroco *de jure*.

Uno de los asistentes, D. Cornelio Urtasún Irisarri, consultor para la revisión del Código, informó que poco antes de morir Pablo VI, había llamado al presidente de la Comisión para que le informase sobre el tiempo en que podía promulgarse el Código y se le contestó que en tres años. Quizás esto se dilate más por la muerte de Juan Pablo I y las grandes críticas formuladas, por ejemplo al esquema «Sobre los institutos de vida consagrada», que se está reelaborando sin que sea de nuevo enviado a consulta.

El ponente, como canonista de a pie, manifestó que había dicho todo lo que sabía por *Communicationes* y otras informaciones confidenciales. Conviene observar que parte está aún bajo secreto.

33. F. CAMPO, «Antecedentes de la Ley fundamental de la Iglesia», *Estudio Agustiniano* 8 (1973) 449-488.

b) *La enseñanza de la Iglesia en los nuevos Acuerdos*: A las 10 de la mañana del día 22, comenzó a desarrollar su ponencia Mons. Elías Yanes Álvarez, Arzobispo de Zaragoza y Presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, quien ya había abordado este tema anteriormente en torno al art. 27 de la *Constitución* y los nuevos *Acuerdos* ³⁴.

Observó que había fallas y lagunas, que será necesario solucionar en el futuro, resaltando que había también puntos dignos de especial atención, como la *plena autonomía* de la Iglesia en cuanto a centros para la formación de sus ministros, enseñanza teológica para sacerdotes, religiosos y seglares, facultades eclesiásticas etc., de acuerdo con los arts. VIII, X, 2 y XI.

Los centros docentes de la Iglesia, no universitarios, se acomodarán, según el art. IX, a la legislación, «que se promulgue con carácter general en cuanto al modo de ejercer sus actividades». El sentido de esta norma no tiene alcance limitatorio en cuanto al carácter eclesial y confesional. «Trata simplemente de indicar que entran dentro del sistema educativo general» ³⁵.

Respetando la libertad de conciencia y el derecho de los padres, la enseñanza religiosa tendrá carácter obligatorio una vez manifestada la opción en su favor, que vincula por todo el curso o ciclo, según una orden ministerial aparecida durante el verano de 1979.

Se respeta la intervención de la jerarquía en cuanto a textos y contenido con un servicio de inspección o control religioso. Los profesores no están obligados legalmente; pero sí en conciencia si son católicos, de suerte que no cobrarán los que pertenezcan a los cuerpos docentes del Estado por las clases de religión.

Respetando la marcha del centro, se organizarán las actividades pastorales complementarias, que se habían descuidado un poco en algunas parroquias.

Actualmente se están organizando centros y cursos de formación para preparar profesores de religión, cuya retribución se concertará entre los obispos y la Administración central para los que no tienen paga oficial. Aunque no se precisa el monto, se procurará que sea al menos lo suficientemente digna la retribución.

Una sorpresa ha sido por ahora el gran porcentaje de padres de familia, que han solicitado la religión católica como materia obligatoria para sus hijos. En posibles nuevos acuerdos se precisará si debe puntuar o no con las demás asignaturas.

No va contra la letra, ni contra el espíritu del *Acuerdo*, si se organiza de modo que para no asistir a la clase de religión haya que solicitar expresamente la exención. Esto supone la presunción de que en principio los padres desean para sus hijos la clase de religión católica.

34. E. YANES, «La enseñanza en la Constitución: Reflexiones en torno al artículo 27», *El hecho religioso en la nueva Constitución española* (Salamanca 1979) 455-475.

35. *Ibid.* 470.

El coloquio resultó animado, aclarando algunas cuestiones y dejando otras pendientes de solución en negociaciones posteriores. No se pretendía resolverlo todo, sino ofrecer información y material para reflexionar de cara al futuro.

c) *La nueva ordenación de las universidades de la Iglesia en España:* A las 12 de la mañana del día 22 expuso este tema D. Pedro Lombardía Díaz, catedrático de Derecho Canónico en la Universidad de Navarra, citándose al *Acuerdo* correspondiente.

Con relación a las universidades de la Iglesia, rige también el principio de la acomodación a la legislación, que se promulgue con carácter general, en cuanto al modo de ejercer sus actividades, según el art. X, con reconocimiento de los derechos adquiridos de acuerdo con el art. XVII, 2.

d) *El servicio militar y la jurisdicción castrense en los nuevos Acuerdos:* Esta ponencia estuvo a cargo del Dr. Luis Martínez Fernández, Delegado de Formación Permanente del Vicariato General Castrense, dando comienzo a las 12,45 un poco pasadas.

Lo más característico del *Acuerdo* sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y servicio militar de clérigos y religiosos, es que quedan eliminadas las equiparaciones del personal religioso a los grados militares, dándose un carácter pastoral a la presencia de eclesiásticos en el ejército y quedando los sacerdotes y religiosos obligados al servicio militar. Los capellanes castrenses quedan como párrocos personales.

Según el art. V,1, «los seminaristas, postulantes y novicios podrán acogerse a los beneficios comunes de prórrogas anuales por razón de sus estudios específicos o por otras causas admitidas en la legislación vigente, así como a cualesquiera otros beneficios que se establezcan con carácter general». Con respecto a los presbíteros, se añade en el n. 2 que «se les podrán encomendar funciones específicas de su ministerio, para lo cual recibirán las facultades correspondientes del Vicario general castrense», sino lo mismo que a los diáconos y religiosos profesos se les asignarán funciones, que no sean incompatibles con su estado, de conformidad con el Derecho canónico.

Se conservan los derechos adquiridos por los ya ordenados sacerdotes o *in sacris* y para los profesos antes de la entrada en vigencia de los *Acuerdos*, dando un plazo de tres años, durante el cual podrán acogerse, según el Protocolo final, n. 1, a lo previsto en el art. XII, 1 del *Convenio* del 5 de agosto de 1950.

Quienes estuvieren siguiendo estudios eclesiásticos de preparación para el sacerdocio o para la profesión religiosa podrán solicitar prórroga de incorporación a filas de segunda clase, si desean acogerse a este beneficio, como es la exención del servicio militar en tiempo de paz, si les corresponde por su edad.

La jurisdicción castrense es cumulativa con la de los Ordinarios diocesanos. Por eso, en todos los lugares o instalaciones dedicados a las Fuerzas Armadas y ocupados circunstancialmente por ellas, según el art. IV del anexo I, «usarán de dicha jurisdicción primaria y principalmente, el vicario general castrense y los capellanes. Cuando éstos falten o estén ausentes, usarán de su jurisdicción subsidiariamente, aunque siempre por derecho propio, los Ordinarios diocesanos y los párrocos locales».

Se comentaron también otros arts. del anexo II sobre el nombramiento de los capellanes según las normas aprobadas por la Santa Sede y el Gobierno Español.

En conjunto, esta ponencia, como las anteriores, requería más tiempo para su exposición y coloquio; pero algunos tenían prisa en llegar a sus respectivos domicilios para cumplir con los compromisos adquiridos anteriormente, ya que se había planificado tener la sesión de clausura a las 12,30 y se retrasó una hora. Dado lo apretado de las *Jornadas Informativas*, que el penúltimo día llegaron a tener hasta siete actos, se comprende el interés que había por to-

dos y cada uno de los temas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los dos últimos días.

7. Conclusiones

Tanto el Simposio como las Jornadas resultaron concurridos, interesantes y provechosos para los provisosores y abogados, lo mismo que para profesores de Derecho canónico, miembros de curias diocesanas y algunos observadores, que deseaban conocer la realidad y consecuencias de los nuevos *Acuerdos* entre la Santa Sede y el Estado Español.

La impresión general era de que se apreciaban algunas imperfecciones técnicas, que sería necesario corregir y complementar. De todos modos, se abre un amplio horizonte de cara al futuro con una etapa de exuberante legislación, en la que hay que ajustarse a la ética social y cristiana para conjugar la realidad actual de España con una mayoría católica y la libertad religiosa dentro de un sistema democrático.

Las noticias que circulaban sobre ejecuciones de sentencias de nulidad matrimonial, obtenidas en tribunales extranjeros de Africa y América, causaron honda preocupación a los provisosores, dando ocasión a comentarios tristemente ciertos y correctos, por cuanto en algunos casos se habían cometido abusos al ir más allá de lo permitido por la Santa Sede, a la que se ha pedido tome las medidas pertinentes a través de la Signatura Apostólica. Esto dio ocasión a reflexiones serias y sensatas para corregir deficiencias.

Las ponencias resultaron excelentes y su andadura, con la divulgación, abrirá nuevos caminos, que se ampliarán en otras jornadas, semanas de Derecho canónico y simposios de miembros de tribunales eclesiásticos.

Fernando CAMPO DEL POZO

LIBROS

Sagrada Escritura

BARTELMUS, R., *Heroentum in Israel und seiner Umwelt*. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Ge. 6,1-4 und verwandten Texten in Alten Testament und der altorientalischen Literatur. (Abhandlungen zur Theologie des A. u. N. Testaments, 65). Theologischer Verlag, Zurich 1079, 22,5 x 15, 219 p.

El texto de Gen 6,1-4 que habla de la unión sexual de los dioses y de las mujeres es trozo de difícil lectura e interpretación por lo extraño del contenido. La presente disertación estudia no sólo la prehistoria del texto, sino también la interpretación que ha tenido en los libros apócrifos. Pero la novedad del libro es, sin duda alguna, tratar de iluminar el texto en el trasfondo cultural y literario de la Historia de las Religiones. Para ello hace un inventario de lo que Sumer, Ugarit y Grecia ofrecen sobre este particular. Este trasfondo se enriquece con la comparación con textos del A.T. en que se habla de héroes: Sansón, la lista de los héroes de David, la noticia acerca de Samgar del libro de los Jueces. Este material le permite al autor iluminar la finalidad del J., al introducir un trozo tan mitológico como éste de su obra, cosa que siempre ha extrañado. Ponerlo en la Historia primitiva significa eliminar y reducir el concepto de héroe. El autor maneja casi exclusivamente bibliografía alemana. En España contamos con una monografía sobre el tema, que el autor no conoce. Nos referimos a J.L. Cunchillos Ilarri, *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca.—C. MIELGO.

COGGINS, R.J.-KNIBB, M.A., *The First and Second Books of Esdras* (The Cambridge Bible Commentary, New English Bible). Cambridge University Press, Cambridge 1979, 20 x 12,5, xii-314 p.

Conviene advertir que no se trata del comentario de los libros canónicos de Esdras, sino de los libros apócrifos de Esdras I y II de la New English Bible, que por nuestras latitudes y siguiendo a la Vulgata reciben el nombre de III y IV de Esdras respectivamente. Son dos apócrifos que tienen de común solamente el ser atribuidos al mismo autor. El primero es una variante de los libros canónicos de 2 Crónicas y de Esdras y Nehemías. En el comentario se da importancia sobre todo a aquellas secciones o partes nuevas, que no están en los libros citados, como, por ejemplo, al relato que describe cómo Zorobabel llegó a ser jefe de los judíos. El 2.º Esdras es una obra compuesta. Los capítulos 1-2, probablemente de origen cristiano, reciben a veces el nombre de 5.º Esdras. Los capítulos 3-14 son un apocalipsis judío de finales del s. I d. C. (A veces recibe el nombre de 4.º Esdras). Finalmente, los capítulos 15-16, quizá de origen cristiano, ofrece una serie de profecías en las que se consuela a los oprimidos y se amenaza a los opresores. Estos capítulos a veces reciben el nombre de 6.º Esdras.

Es digno de alabanza que los autores hayan comentado estos libros, ya que como es sabido, fueron muy leídos por los cristianos. Figuraban en apéndice en las ediciones de la Vulgata.— C. MIELGO.

PESCH, Rudolf, (Ed.), *Das Markus-Evangelium*. (Wege der Forschung, Bd. 411). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979. vi-413 p. 19,5 x 13.

Es de sobra conocida esta serie, en la que son recogidas las mejores y más señaladas contribuciones sobre un tema concreto. En este caso, el libro dedicado al Evangelio de Marcos. El editor, Rudolf Pesch, en una breve introducción recuerda las grandes líneas de la historia de la interpretación del Evangelio de Marcos, y al mismo tiempo justifica la selección de los artículos hecha por él. Comienza la selección con Wrede, escogiendo lo más notable del famoso libro publicado en 1901, que señala la ruptura con la escuela liberal del siglo pasado. Seguidamente, se pasa a las contribuciones de la Escuela de la Historia de las Formas, representada por K.-L. Schmidt, M. Dibelius, R. Bultmann. Seguidamente, el estudio redaccional del Evangelio atrae la atención, representado por H. Riesenfeld, W. Marxsen, E. Schweizer, G. Strecker, U. Luz, Th. J. Weeden, etc. Algunos combinan los dos métodos, como Robinson, S. Schulz, K. Kertelge, J. Roloff, R. Pesch, M. Dibelius, E. Best. Un tanto especial es el caso del artículo de C. Thoma sobre la com-

sus lectores. En este libro, Josef Blank desarrolla la exégesis de los pasajes fundamentales de san Juan (última cena, discursos de despedida, pasión...) y, a continuación, ofrece la meditación que, a su juicio, san Juan, en cada uno de los pasajes comentados, quiso manifestar a sus contemporáneos.— T. MARCOS.

MAIER, J., *Jesus von Nazareth in der talmudischen Ueberlieferung*. (Erträge der Forschung 82). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, 19,5 x 12,5, XVII-367 p.

El libro es una especie de balance de lo que hasta ahora se ha dicho sobre las alusiones a Jesús en el Talmud, y es, además, una investigación propia de los textos talmúdicos que en el pasado se han entendido como referidos a Jesús. A un profano le resultará raro que haya tanta diversidad de opiniones respecto a si un texto talmúdico habla de Jesús o no. Pero es que la cosa no es sencilla, porque los textos no son claros, proceden por alusiones o nombres extraños. De ahí que sea difícil saber si se refiere a Jesús o no. El autor es de la opinión de que no hay ninguna mención en el Talmud anterior al año 200 p. C. Porque también es una cosa que hay que tener en cuenta y es que el Talmud ha recogido materiales de diversas épocas. Es necesario un estudio histórico-formal del Talmud para averiguar el tiempo de composición de muchas secciones. El autor hace precisamente esto: cada pretendida mención de Jesús, es estudiada histórica y formalmente y es así como puede afirmar que no hay ninguna mención tannaíta de Jesús.— C. MIELGO.

HENGEL, M., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*. Calwer, Stuttgart 1979, 22 x 14, 120 p.

El autor especialista en el tema de las relaciones del helenismo y judaísmo en la época del Nuevo Testamento, está preparado para escribir el libro que hoy presentamos a nuestros lectores. Se trata de saber cómo se escribía la historia en tiempos del Nuevo Testamento. El libro es verdaderamente una bocanada de oxígeno para cuantos intoxicados por la bibliografía reciente consideran irrecuperable la historicidad de las fuentes del Nuevo Testamento. El libro es claramente polémico. Y es una llamada de atención para cuantos más o menos siguen las vías de Bultmann que esparció un aire de escepticismo radical. El autor posee una cultura amplia sobre las obras escritas fuera del cristianismo en esta época. Y ellas son las que aduce para establecer la comparación con los escritos del Nuevo Testamento. Al final recoge en una serie de tesis los puntos principales, críticos respecto al dogmatismo del método histórico-crítico y optimistas respecto al valor histórico de las fuentes cristianas.— C. MIELGO.

MARXEN, W., *Der erste Brief an die Thessaloniker*. (Zürcher Bibel-Kommentare NT 11,1). Theologischer Verlag, Zürich 1979, 23,5 x 15,5, 80 p. 1 map.

Este comentario sobre la Carta primera de Pablo a los Tesalonicenses es relativamente breve. La serie en la que está incluido no permite mayor ampliación. Presta mayor atención a la parte doctrinal y teológica; las cuestiones críticas son eliminadas. Estas son las características de la serie y W. Marxen se atiene a ellas. Tras unas breves observaciones, un tanto pedantes, sobre lo que es un comentario, expone en una breve introducción el trasfondo histórico de la correspondencia de Pablo con la comunidad de Tesalónica, la situación de la comunidad, los puntos de la misión de Pablo entre ellos, etc. Seguidamente emprende el comentario, como hemos indicado más doctrinal que crítico. Hay algunas visiones nuevas o al menos enfoques nuevos. Así opina que la perícopa sobre la Parusia no es de mayor importancia; no habla de la resurrección y meramente trata de consolar a los Tesalonicenses que se entristecen por la suerte de los que han muerto. Por lo demás, el comentario está lleno de sugerencias sobre el comportamiento de Pablo con los cristianos.— C. MIELGO.

METZGER, W., *Der Christushymnus 1. Timotheus, 3,16. Fragment einer Homologie der paulinischen Gemeinden*. Calwer, Stuttgart 1979, 23 x 15, 163 p.

El libro trata del himno prepaolino de 1 Tim 3,16 que es citado en esta carta. El himno es una pieza de gran valor literario: conta de seis miembros construidos paralelamente, comenzando cada uno por un participio pasivo. Cada dos miembros constituyen una contraposición de la situación terrenal de Cristo frente a la terrenal. El autor, tras exponer el carácter fragmentario del himno, estudia el origen, género, importancia y ambiente litúrgico del himno. Seguidamente estudia el contexto en que está inserto, para luego y de una manera detallada hacer la exégesis del himno. Finalmente señala la independencia de que goza respecto de la carta y el papel que juega en ella. Sostiene el autor que no debe llamarse «himno de entronización de Jesús». El himno se refiere a Jesús terreno. Es más bien un canto en que se celebra la epifanía de Jesús. El estudio es detallado y detenido, y el autor posee un buen conocimiento de la literatura paulina.— C. MIELGO.

NORBERT LOHFINK-RUDOLF PESCH, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit*. Patmos-Paperback, Düsseldorf 1978, 13,5 x 20,5, 80 p.

Ante el círculo vicioso de poder y poderes que se halla en la infraestructura de todas las sociedades de nuestro mundo, el hombre actual y, por tanto, el cristiano busca una salida. Estos dos exégetas de renombre hacen ver que la alternativa entre el poder o la huida del mundo no es buen planteamiento. De la Biblia no se puede concluir, por otra parte, que el cristianismo sea un sistema funcional más en este mundo del poder. Estudiando el Antiguo y el Nuevo Testamento conjuntamente, los autores definen el Antiguo como un «desenmascaramiento del poder», en donde la superación aparece ya como una promesa; y al Nuevo Testamento como una «superación del poder», en donde lo principal es el seguimiento de Jesús y una sujeción por amor. Esto hace que las relaciones en la comunidad cristiana puedan llegar a ser un modelo para la sociedad.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

CHEVALIER, M. A., *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le nouveau Testament*. Vol. I, Beauchesne, Paris 1978, 21,5 x 13,5, 264 p.

Entre los muchos gérmenes e impulsos sembrados por el C. Vaticano II, algunos de ellos han comenzado ya a dar sus frutos. Es el caso del movimiento carismático, que está creciendo tanto en campo católico como en el protestante. Esta irrupente puesta en escena del Espíritu Santo ha hecho que exégetas y teólogos profundicen este tema, para dar un sólido apoyo a la fe.

M. A. Chevalier, profesor de exégesis y teología en la Facultad de teológica protestante de la Universidad de Strasburgo, se ha decidido a publicar en dos volúmenes, sus cursos sobre el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento, impartidos en los últimos años. Tenemos ante nosotros el primero de ellos. El autor comienza por llamar la atención, sobre aquello que un pío lector del Antiguo Testamento, coetáneo de Jesús, podía encontrar allí sobre el Espíritu Santo. Pasa luego a examinar lo que el Espíritu podía significar para el estoicismo y para los monjes del Mar Muerto. La parte esencial de la obra es un análisis atento, de los testimonios ofrecidos por los Sinópticos y Actos, con especial atención al problema de la concepción de Jesús y a Pentecostés.

Contribuye a un ulterior estudio la selecta bibliografía que acompaña cada uno de los apartados.— B. SIERRA.

LATOURELLE, R., *Finding Jesus through the Gospels*. Alba House New York 1979, 14 x 21, 284 p.

El mismo autor sitúa este libro como perteneciente al primero de los tres momentos de reflexión sobre la fe, que son: histórico-hermenéutico, filosófico y teológico. Nosotros podemos encuadrarlo en el grupo de libros equilibrados, que, con la experiencia de la crítica hecha durante este siglo por todas las escuelas exegéticas, han logrado una síntesis lúcida.

R. Latourelle estudia los orígenes de la crítica del NT, con la *Leben Jesu Forschung*, pasando por Bultmann y sus discípulos, así como la reacción posbultmanniana. Después hace un estudio sobre el género literario y una reflexión sobre la primitiva comunidad cristiana, así como la posibilidad de hallar criterios históricos para llegar al Jesús prepascual y sus discípulos. Materia esta de capital importancia, habida cuenta que el cristianismo profesa la manifestación de Dios en un hombre: Jesús de Nazaret. Se trata de descubrir que estas afirmaciones tienen una coherencia y una base real, y no son un invento de los primeros cristianos.

Este libro podía servir de texto para la asignatura del mismo tema que se halla en el programa de la carrera teológica.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

IGNACIO de la POTTERIE, *La verdad de Jesús*. Estudios de cristología joana. BAC., Madrid 1979, 13 x 20, 330 p.

El eminente profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma publica ahora, reunidos, una serie de artículos sobre cristología joana. El libro no es una simple traducción del original italiano, sino que tiene ampliaciones y capítulos enteramente nuevos. La intención del autor —recogida por la BAC— es ofrecer al hombre de nuestro tiempo la experiencia contemplativa de Jesús que el evangelio de Juan ofrece. Es la verdad de Jesús en lo que de más radicalmente experimental tiene: Jesús es el Señor, la vida, la luz, la verdad, la comunicación plena del Padre, y lo manifestó siempre, en su vida, en su muerte y en su triunfo de la muerte.

Divide el libro en dos partes. La primera es exegética: empieza por la declaración de Juan Bautista sobre Jesús y termina con un comentario sobre la sed de Jesús en la Cruz, como sed de dar a beber, como ofrecimiento supremo de vida en su muerte. La segunda parte es teológica, y en ella se estudian: el concepto de *cháris* en el prólogo de Juan, los modos de conocimiento y Jesús como centro de la revelación. Este libro puede ser de gran ayuda para descubrir en profundidad la mística de Jesús, el aspecto genuinamente cristiano de la verdad de Jesús, sin el cual es imposible acceder a Él.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

Teología

SCHAEFFLER, R., *Was dürfen wir hoffen?* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, 19 x 13, 333 p.

El subtítulo clarifica el contenido de este libro: la Teología católica de la esperanza entre el pensamiento utópico de Bloch y la doctrina de la justificación de la Reforma. El autor pretende exponer la conexión íntima que la Teología católica de la esperanza tiene con la filosofía del presente, así como su relación con la teología evangélica. Se trata de una obra de investigación seria. El autor la divide en cuatro grandes bloques: 1) Escritos previos a una teología católica de la esperanza, partiendo de Kant y la transposición del kantismo de Marechal, siguiendo por la teología de la secularización en el contexto de la teología dialéctica, y concluyendo con las aportaciones de la teología política de Metz; 2) Pensamiento utópico de Bloch y su intento de una hermenéutica

política de la religión, en donde confronta el pensamiento de Bloch con la postura creyente de Moltmann y Metz; 3) Búsqueda de una teología de la esperanza propiamente católica, donde estudia el pensamiento de F. Kertiens en respuesta a Moltmann, y el método seguido por la teología social católica; 4) Exposición concreta de la teología católica de la esperanza, como respuesta al desafío de Bloch. La bibliografía y los índices completan la exposición.— A. GARRIDO SANZ.

SCHMIDTCHEN, G., *Was den Deutschen Heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*. Kösel-Verlag, München 1979, 24 x 16, 228 p.

Confeccionar un libro de este género es siempre un problema. El Riesgo a no acertar es muy probable. De ahí que uno se sienta casi feliz al encontrarse ante un trabajo perfectamente organizado, dignamente elaborado y claramente expuesto. El autor es profesor ordinario de Sociología y de Psicología Social en la Universidad de Zúrich. Desde años se dedica a esta clase de estudios y de investigaciones prácticas, y obtuvo un renombre mundial con su ya famosa obra *Die befragte Nation*.

Gráficas numerosas, tablas comparativas, escalas y demás métodos sociológicos ayudan a presentar al lector la situación personal, social, religiosa, filosófica y humana del alemán actual. Qué se entiende por sagrado, qué es lo bueno o malo, cuál es el sentido de la vida, etc., son fenómenos que indican la moral actual de una sociedad. Es más, el libro informa ampliamente acerca de identidad religiosa y política, así como sobre la singularidad de los procesos de comunicación social. Mención especial merece el apartado que dedica a la religión institucionalizada como gigantesca fuerza social y de comunicación dentro de la situación actual de Alemania. Tanto el autor como la Editorial merecen nuestra enhorabuena.— A. GARRIDO SANZ.

WYSZYNSKI, S., *Der Primas von Polen über dem Papst aus Krakau*. Pustet, Regensburg 1979, 19 x 12, 126 p.

Tal y como el mismo título da a entender, este librito recoge las alocuciones que el Cardenal Wyszynski ha pronunciado en diversas ocasiones sobre la figura y la personalidad del Papa polaco. En dichas alocuciones se describe el carisma especial de Juan Pablo II, matizado desde la óptica de un hombre que ha compartido decenios de vida en colaboración con él, en su calidad de Primado de la Iglesia polaca. Dejando a un lado las horas del cónclave, el cardenal Primado de Polonia hace referencia al tiempo en que Karol Wojtyla era arzobispo y metropolitano de Krakau, a su talante juvenil, deportivo, arraigado en la oración y en el amor a la Virgen. Las alocuciones del Primado de Polonia no pueden por menos de reflejar también el orgullo personal y del pueblo polaco por este acontecimiento singular de un obispo polaco en la cátedra de Pedro. La presentación del libro, así como las fotografías que contiene, son ejemplo de bien hacer tipográfico.— A. GARRIDO SANZ.

KOLHAUS, W., *Die Botschaft des Karl Barth*. Faksimileausgabe zum neunzigjährigen Bestehen des Verlages. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978, 19 x 13, 80 p.

Con motivo del noventa aniversario de la Editorial, se reedita ahora una obra del año 1927, dedicada a Karl Barth. Se mantiene la misma tipografía, ya que se hace en edición facsímil. La *Neunkirchener Verlag* quiere celebrar con esta reedición la fidelidad a una vocación que se centró tiempos atrás en este lema: por Cristo y por la Comunidad cristiana. Sus publicaciones en todo este tiempo han mantenido una constante admirable: relación de la Teología a la Iglesia, importancia de la Biblia para el tiempo presente. La temática del libro responde a las exigencias de la Editorial: se trata de exponer, siguiendo a Barth —que por entonces contaba 41 años—, el contenido del mensaje bíblico, la relectura crítica que Barth hace del mismo y la manera de llevar este mensaje y esta relectura a la comunidad cristiana.— A. GARRIDO SANZ.

HOEFNAGELS, H., *Die neue Solidarität. Ausweg aus der Wachstumskrise*. Kösel-Verlag, München 1979, 20 x 13, 216 p.

Nuestro orden social y económico funciona en torno a este mandamiento: «cada día más y cada día más de prisa». El crecimiento aparece como una condición vital de la sociedad industrial moderna. ¿Hasta dónde puede llegar el crecimiento del producto social? Por otra parte, esto representa un reto a la presente civilización, ya que le obliga a plantearse los posibles límites de la misma naturaleza. El autor de este ensayo, Dr. Harry Hoefnagels, profesor de Sociología en las universidades de Nimega y de Antwerpen, clama por la exigencia de nuevas orientaciones en nuestra economía, en la investigación y la técnica. Tales orientaciones solamente pueden tener un motivo generador: la conciencia de una nueva solidaridad humana a todos los niveles, dado que ha pasado ya el tiempo de las posibilidades sin frontera. El libro quiere poner de manifiesto que el presente orden social no tiene futuro alguno, y que es necesario recrear uno nuevo, en donde la solidaridad humana ocupe la única alternativa posible a nuestra situación.— A. GARRIDO SANZ.

KRAUSS, H.- Taübl, A., *Mission und Entwicklung. Der Jesuitenstaat in Paraguay*. Kösel-Verlag, München 1979, 21 x 15, 191 p.

El interés de nuestros días por la situación de América latina ha despertado también, a nivel eclesial, la curiosidad por conocer la situación y el trabajo de los Jesuitas en el Paraguay durante los siglos XVII y XVIII. La misma Editorial Kösel nos ofrecía hace unos meses un precioso estudio sobre el mismo tema con el título de *Ein verlorenes Paradies*. El presente trabajo tiene ante todo una finalidad pedagógica. Está dedicado a los maestros, formadores de adultos y grupos juveniles. Amplia información sobre la historia de la Reducciones, sobre el sistema económico y sobre el papel de la religión, etc., hacen de este libro un material apto para las escuelas y para la formación de adultos. La lectura de sus apartados resulta apasionante al no técnico en la materia: métodos de trabajo, ayuda mutua, promoción cultural, interés por la música y las fiestas populares, métodos de enseñanza, etc.— A. GARRIDO SANZ.

PIEPER, J.- RASKOP, H., *Christenfibel*. Kösel-Verlag, München 1979, 19 x 11, 135 p.

Este librito se publicó por vez primera en tiempos del Nacionalsocialismo, convirtiéndose en un verdadero bestseller con cientos de miles de ejemplares de venta. Ahora, después de cuarenta años de su primera edición (1936), vuelve a editarse como oferta al mundo cristiano de nuestros días, en la esperanza de revitalizar el primer empeño: compaginar de manera comprometida y seria la fe de los cristianos con sus propias vidas. El método es sencillo y recuerda la claridad de los catecismos clásicos, aunque con la ventaja de una prosa perfecta que ayuda en la lectura.— A. GARRIDO SANZ.

EICHER, P. (HRSG), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. Kösel-Verlag, München 1979, 22 x 13, 158 p.

Con este libro abre la Editorial Kösel una nueva colección que lleva por título genérico *Forum Religionswissenschaft*. Se trata de poner al día la vieja tradición que estudió a fondo la relación de la religión con las diversas áreas de la cultura: filosofía, sociología, arte, psicología profunda, economía, etc. Se abre la discusión con una serie de aportaciones que intentan responder a la relación existente entre nuestra representación de Dios y el desarrollo de la sociedad. El hombre no puede huir de sí mismo, y su quehacer teológico viene condicionado —lo quiera o no— por el mundo cultural que le rodea. Los estudios que aquí se nos ofrecen aclaran los conceptos funda-

mentales de la relación existente entre nuestra imagen de Dios y la sociedad moderna, dentro del ámbito de una teoría general de la cultura.— A. GARRIDO SANZ.

GARRIDO, A., *La Iglesia en el pensamiento de P. Tillich*. (Verdad e Imagen), Sígueme, Salamanca 1979, 21 x 14, 340 p.

Aunque sea difícil hacer de profeta, no se necesita mucha perspicacia para ver que la figura de Tillich será cada día más interesante. Y la razón es que pertenece a esa raza de hombres que han bajado a las profundidades del corazón humano, y por lo mismo tienen un lenguaje «universal», un lenguaje que es el de todo el mundo. Es en el fondo un gran «poeta». Y nos complace sobremanera esta tesis doctoral de Garrido, que se centra en el pensamiento de Tillich sobre la Iglesia. También aquí la razón es clara. Aunque ya suene a tópico, la Iglesia es el Sacramento de Cristo, como Cristo es el Sacramento de Dios. De un modo y otro, la Iglesia se impone siempre como «la Madre Iglesia», aunque uno llame «iglesia» al campanario de su pueblo, o a un club de pescadores. Por eso una tesis dedicada a presentar y realzar el pensamiento de Tillich sobre la Iglesia es muy interesante. Pero lo es sobre todo, tratándose de Tillich, que dio tanta importancia a ese concepto, y que lo entendió de un modo tan particular. El peligro estaba en convertir la tesis en un estudio de especialista, en una especie de Ecclesiología autónoma o ideal, como ocurre con tanta frecuencia en esta clase de tesis. Garrido ha sabido sortear el riesgo, y nos ofrece las bases científicas elementales: una buena sociología y una buena psicología de Tillich. Nos hace asistir además a la evolución de su personalidad y pensamiento, y a la configuración del sistema. De ese modo la Iglesia tiene su «sentido». Con los aderezos propios de esta clase de trabajos, la tesis queda perfecta y ejemplar. Creo que, sin exagerar, este libro se impondrá como el mejor modo de conocer el pensamiento de Tillich en general y en especial. Porque aunque no lleva en el título esa ambición universalista, el tema de la Iglesia es tal, que desde él quedan a la vista todos los demás problemas, no sólo los de la teología, sino los de la filosofía, los de la ciencia, los del hombre en general. Esto responde bien a la postura de un Tillich, enemigo de hablar «como los dioses», como los racionalistas e idealistas, y habituado a hablar modestamente «como los hombres»; no considera extraño nada que concierna a los hombres. Sin duda que Tillich ha sido, es y será, muy discutido, ya que al fin y al cabo, también él es un «ideólogo»; pero allí donde terminan las ideologías y comienza la clarividencia y la sindéresis, Tillich conserva una envidiable autoridad. Es, pues, seguro que Garrido ha prestado a los lectores un gran servicio, al ofrecer a su consideración un viaje ideológico con ese Tillich, que se hace siempre tan atractivo. Los volúmenes de la colección *Verdad e Imagen*, de Sígueme, son hermosos y limpios.— L. CILLERUELO.

MAAS, F.D., *Mystik im Gespräch*. Studien zur Theologie des geistlichen Lebens. Echter-Würzburg 1972, 22 x 14, 270 p.

Tanto por el tema de la Mística, como por el ambiente de la discusión, como por la competencia y metodología de este volumen, merece figurar en todas las bibliotecas y colecciones de los estudiosos de la espiritualidad. Se trata de un fenómeno curioso: mientras en los últimos siglos el tema de la Mística resultaba «tabú», a fines del siglo XIX comienza a advertirse en Europa una atención y un interés por la mística, que todavía no ha terminado. Es cierto que hoy ese tema es discutido en una nueva perspectiva, que este volumen respeta, pero la discusión presentada por él es ya una época entera, bien caracterizada, que termina entre los católicos con las críticas hechas a A. Mager y entre los protestantes en la misma época. El volumen nos ofrece, pues, una historia de la controversia mística, prácticamente hasta el Vaticano II.

Aunque los dos sectores contendientes son católicos y protestantes, no se trata de una discusión confesional, sino de la discusión entera tanto en el campo católico como en el protestante. De ese modo, la polémica Pulain-Saudreau es llevada hasta el final, según sus representantes, según todos los pensadores católicos que tenían algo importante que decir. En el campo protestante apa-

recen: la escuela de Historia de las Religiones, la escuela liberal, el Movimiento juvenil, la Teología Dialéctica, el Renacimiento luterano, la Mística popular. Las aplicaciones a los últimos acontecimientos políticos son tocadas con delicadeza y tacto. Por todo eso, esta historia de las ideas místicas merece toda clase de recomendaciones. Aunque en los últimos años han aparecido estudios sintéticos pertinentes, no conocemos ninguno más amplio, suficiente y esmerado.

El profesor Maas conoce su técnica y habla siempre formalmente; lo cual representa también una inmensa ventaja para los estudiosos. No hay ambigüedad alguna. La distribución de la materia en un orden perfectamente diferenciado facilita la consulta. La Bibliografía excelente y el aparato crítico al pie de página, completan la información y la consulta. Por todo esto, y por la competencia de la información y de la crítica, este volumen puede pasar por un manual clásico de uso continuo. El tiempo transcurrido desde su publicación aumenta su valor, ya que hoy resulta difícil hallar estudios semejantes. La presentación de Echter es limpia y hermosa.— L. CILLERUELO.

LIONEL BLUE-JUNE ROSA, *Ein Vorgesmack des Himmels*. Abenteuer religiöser Kochkunst. Kösel-München 1979, 19 x 11, 208 p.

Es un curioso libro de cocina y de teología. En un lenguaje informativo y dialogal, con excelente gusto o humorismo inglés, narra un viaje por las cocinas de cristianos, judíos, musulmanes, hindúes, y otros grupos religiosos. El autor es un Rabino, Presidente del tribunal rabínico de sinagogas reformadas de Inglaterra, profesor en el colegio León Baeck. June Rose es una periodista, escritora, locutora de Radio, editora de la Revista *Living Judaism*. El lector hallará aquí recetas y platos utilizados en las reuniones más o menos rituales, y continuas sugerencias, finas y elegantes, sobre el buen gusto material y espiritual. Aunque ambos autores, humoristas, aparentan creer que es difícil relacionar el buen yantar con un anticipo de los banquetes celestes, la verdad es que consiguen hacer pensar al lector sobre ese tema. El libro pertenece, pues, a esta nueva y hermosa literatura, que podemos denominar *Via Indirecta*, y que toma los objetos de los sentidos como símbolos reales y eficaces de la gracia divina. Lionel cuenta la gran sorpresa que le produjo la pregunta de un teólogo cristiano: «¿Qué opinan los judíos sobre los sacramentos?» El libro es una suerte de respuesta indirecta sobre el carácter sacramental de las comidas y bebidas, condimentadas con ese fino humorismo inglés. Son también finas y hermosas las ilustraciones de P. Schimmel, y la presentación de Kösel. El original inglés apareció hace dos años. La traducción corre fácil y elegante.— L. CILLERUELO.

VARIOS, *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*. Kaiser, München 1979, 20 x 13, 192 p.

El libro de Moltmann a que esta discusión hace referencia es sobradamente conocido. Ha sido traducido a siete idiomas, y en todas partes halló muchos lectores. Y en todas partes ha provocado discusiones, lo cual no deja de ser hoy un indicio de valor interno, mientras no se demuestre lo contrario. Parece que era muy natural que provocase tales discusiones, si tenemos en cuenta las resonancias que despierta la fórmula «teología de la cruz». En efecto, muchas de las objeciones presentadas a Moltmann son las consabidas, que se venían barajando desde Lutero. Sin embargo, el libro de Moltmann tiene un aspecto nuevo: es como una ofensiva contra el afán de «ordención triunfalista» y liberadora que constituye en el momento presente un gravísimo problema de utopías y desilusiones: mientras Cristo se sentía enviado a «evangelizar a los pobres», nosotros nos empeñamos en que «multiplique los panes». Y lo probable es que nos quedemos sin lo uno y sin lo otro. Pero en esta discusión entran en liza grandes especialistas y teólogos, de manera que las objeciones y respuestas alcanzan horizontes maravillosos, problemas profundos de la teología, teóricos y prácticos. Toda esa documentación queda completada con la respuesta que el mismo Moltmann da a las objeciones, que se le vienen proponiendo desde la fecha de la publicación de su libro y aún antes, con motivo de la «Teología de la esperanza».— L. CILLERUELO.

JIMÉNEZ DUQUE, B., *Dios y el hombre*. (Fundación universitaria española), Madrid 1973, 20 x 14, 328 p.

El título pudiera abrumar al lector, como si le ofrecieran en un pequeño volumen toda la teología y toda la antropología juntas. No se trata de eso, como nos dice el A. en su nota preliminar, «estas charlas no son más que eso: unas charlas sencillas, sin pretensiones. No son trabajos de investigación. No son lecciones magistrales. Quisieran, eso sí, ofrecer criterios seguros y abiertos». El a. es excesivamente modesto en esas palabras. Puede ser que sus charlas sean de divulgación, pero son de alta divulgación y de gran mérito, tanto por la profundidad del pensamiento como por el estilo suelto, vivo y agradable. Su lectura será siempre provechosa y suave. Por eso la solapa del libro habla con buen sentido de «conferencias de alta divulgación».— L. CILLERUELO.

BROCHER, T., *Stufen des lebens*. Kreuz, Stuttgart-Berlin 1977, 20 x 12, 198 p.

Con este volumen comienza la Editorial Kreuz una nueva colección de publicaciones acerca del hombre. El hombre es hoy objeto de graves preocupaciones, por la situación crítica que está atravesando, en la que se juega incluso su existencia física y sobre todo su existencia «humana». A pesar de la superproducción, el hombre sigue subdesarrollado, y muriéndose de hambre. La situación actual es continuamente analizada desde todos los puntos de vista. Pero el lenguaje de los técnicos es con frecuencia sibilítico y el gran público no alcanza a comprender realmente, por ejemplo, el lenguaje del psicoanálisis. La Editorial va a ofrecer a ese gran público esta serie de volúmenes, para formar una biblioteca de problemas de la existencia humana. La colección va dirigida por Hans Jürgen Schultz. Brocher es ya conocido por sus numerosas publicaciones, entre ellas el *Lexikon de educación sexual*. En éste trata de despertar nuestra conciencia a la realidad en que estamos viviendo, haciéndonos conscientes de los peligros que corremos y de los remedios que tenemos a nuestra mano para vencer esos peligros que nos amenazan. La lectura, aunque profunda, es accesible y agradable para todos. El interés no decae. La colección va muy bien presentada por Kreuz.— L. CILLERUELO.

BULOVAS, Ana J., *El amor divino en la obra del B. Alonso de Orozco*. (Fundación Universitaria española), Madrid 1975, 21 x 15, 234 p.

Se trata aquí de una tesis universitaria, adornada con los requisitos que se exigen en estos casos. Es sin duda una útil aportación al conocimiento del Beato Orozco, de su doctrina, y un cotejo con algunos otros místicos, aparte el consabido estudio del lenguaje y del estilo, que está tan de moda. La autora ha utilizado el material literario con buen gusto y su orden y exposición son ejemplares. Pero yo no sé si estamos incurriendo en un defecto general de utilizar clisés ya gastados, que nos llevan a reiteraciones incesante, pero superficiales. Parece que, en general, la «Mística Española» necesita ser estudiada con mayor profundidad teológica, filosófica y sociológica, aparte toda esa psicología, que fácilmente puede caer en un psicologismo. Los problemas más graves son los de fundamentación. ¿Va de acuerdo esta mística con la Biblia y con la patristica? O peca de subjetivismo y psicologismo científico, por influencia islámica? ¿Qué relación mantiene esta mística, en el aspecto filosófico, con el Neoplatonismo, pasando por los místicos romanos? ¿Cuáles son las fuentes concretas de estos místicos? ¿Y cuál es, realmente, sociológicamente hablando, la situación de esa España mística? Sin duda el caso de S. Juan de la Cruz ha dado hartito que hablar, pero aún falta mucho por explorar. Y mientras no se resuelvan estos problemas generales y fundamentales, en parte o del todo, parece casi inútil insistir siempre en los mismos conceptos. Desearíamos, pues, que las tesis universitarias fuesen dirigidas a la exploración de los fundamentos teológicos, filosóficos y sociológicos.— L. CILLERUELO.

WERNER, K., *Christus Nachleben*. Meditationen. Styria, Craz-Wien-Köln 1979, 17 x 10, 160 p.

Aunque este volumen lleva el subtítulo de *Meditaciones*, no se trata del acostumbrado género literario de las meditaciones. Aquí se trata de algo especial. El tema es sencillo: las catorce Estaciones del *Via Crucis* y las Siete Palabras de Cristo en la Cruz. Pero el fondo es demasiado humano para cerrarse en un género literario determinado: es teología, filosofía, psicología y sociología, con un acento lírico y cordial, con un calor vivo y espiritual. Por eso, este contenido necesitaba una forma también especial, la que le ha dado su autor. Puede ser calificada de «poesía», y casi siempre es auténtica poesía, y a veces poesía formal. Pero en todo caso se trata de frases breves, una, dos, tres, o cuatro palabras, que han de ser pronunciadas despacio; saboreadas, porque son profundas, porque son vivas, porque son musicales, porque abren horizontes y honduras. Responden, pues, al subtítulo «meditaciones» mucho mejor que el género literario corriente, que con frecuencia no está hecho para meditar, sino para una simple lectura espiritual. Es un libro hermoso y las almas espirituales sabrán apreciarlo. Muy bien editado.— L. CILLERUELO.

CARILLO, G., *Nel Ritmo del Tempo*. (Studi e Canti del anima peregrinante). Vaticana, Roma 1979, 24 x 17, 114 p.

Este volumen es el primero de una colección que promete ser excelente. Las poesías de la Carillo van precedidas de un estudio del profesor A. Miguel Zuppa, con el título «Giuseppina, poetisa del amor divino», ya publicado en 1960. En un mundo como el nuestro, una mujer que levanta su voz para cantar el amor divino, no ya en las alturas místicas, sino en todos los azares de una vida corrientes, es un fenómeno que puede parecer extraño, pero que no lo es. Sin duda que ante los horrores de la violencia, de la política, de la explotación, de la mentira glorificada, de la propaganda triunfalista, estas canciones pueden parecer suspiros subjetivos. Alguien los calificaría de «escape» del «realismo», llamando realismo a la URSS y a la USA. Pero entonces todo es escape o debe ser escape, dada la impotencia a que ha sido reducido el individuo que debe cantar, el poeta. A no ser que se venda a los señores realistas. Pero qué encanto escuchar una voz que practica este «escape» o mejor dicho, que abandona el escape para regresar a sí misma, para enfrentarse con el realismo personal, y no con un realismo personal egoísta que piensa en sí mismo y en sus desahogos pasionales, sino en un amor creador, en una energía trascendente, en una poesía auténtica y humana. ¡Giuseppina Carillo es un alma hermosa que canta delante de Dios! Por eso, este fenómeno no es tan raro como parece: el exceso de erotismo ha llevado al público a abandonar los teatros y así habrá de ir abandonando otros «lugares teológicos», ya que la grosería termina cansando.— L. CILLERUELO.

OTONELLO, P.P. *Saggi Sciacca*. (Studio Editoriale di cultura), Génova 1978, 24 x 17, 116 p.

El autor se confiesa discípulo de Sciacca, y afirma que estos ensayos dedicados al maestro son el fruto de un diálogo continuo y de una colaboración filial con el gran profesor Sciacca. Y es indudable, desde luego, que contribuyen a un mejor conocimiento de Sciacca desde puntos de vista íntimos y personales, a pesar de que el autor busca siempre la «inactualidad» o serenidad intemporal del maestro. Dentro de la «filosofía de la integralidad», como Sciacca solía decir, el autor ha escogido sus temas, ya analizando alguna de las obras del maestro, ya discutiendo, ya espigando temas del *Giornale di Metafisica*. Sin duda este autor es uno de los que mejor conocen la obra de su maestro y está preparando una puesta a punto de la bibliografía sobre Sciacca, que ya circula en alemán por la república de las letras. Personalmente, nos hubiera gustado una mayor atención al tema de la «interioridad objetiva» y, en general, a aquellos puntos de discusión con autores católicos. Pero la intención del autor está bien realizada dentro de su plan. Y hemos de agradecer que estos ensayos vengan precisamente de quien tan íntimamente conoció el pensamiento real del gran maestro de Génova.— L. CILLERUELO.

MEYER, J.E., *Todesangst und das Todesbewusstsein der Gegenwart*. Springer. Berlin. Heidelberg, N. York 1979, 20 x 13, 130 p.

Es extraña la paradoja que en estos últimos tiempos se ha producido acerca del tema de la muerte. Mientras parecía que, con las modas existencialistas, la vida sólo cobraba sentido desde la muerte, hemos ido eliminando el recuerdo de la muerte en la consciencia colectiva. El autor pretende analizar ese fenómeno desde su punto de vista de la psiquiatría. Sin embargo, aconsejándose por otros doctores y disciplinas, ha querido plantear los problemas concretos con la mayor amplitud posible, rebasando los límites de la ciencia y pasando a los de la filosofía y teología. Además, ha querido abarcar el mayor número posible de temas parciales (eutanasia, frustración, erotismo, mística, suicidio, situaciones límite, fobias, narcisismo, neurosis). Un rico acompañamiento de notas críticas, una buena bibliografía y un índice de materias completan el volumen. Sin duda, es imposible analizar detalladamente tantos problemas, ni es esa la intención del autor. Sin embargo, esta revisión de problemas, desde el punto de vista de un psiquiatra actual, es muy interesante por el enjuiciamiento de nuestra época actual, y por la trascendencia que queda siempre abierta en cualquiera de los aspectos de esta problemática. Fundamental, que ya no tiene miedo de preguntar por el sentido de la vida. Por otra parte, el libro está muy bien escrito y se lee con creciente interés; libro bien presentado.— L. CILLERUELO.

COLOMBÁS, G.M.- ARANGUREN, I., *La Regla de San Benito*. BAC, Madrid 1979, 20 x 13, 510 p.

La BAC había ofrecido ya la Regla en 1953, y una segunda edición en 1968. Pero este volumen dedicado a San Benito en su XV centenario, es una obra nueva, que contenta a los más exigentes. Aparte del comentario y la traducción, que nos parecen excelentes y concienzudos, tienen especial interés el prólogo y la introducción de M. Colombás. Al plantearnos la situación de los estudios críticos hoy, después de tantas controversias, nos presta un excelente servicio. Por una parte, queda demostrado lo que algunos venían repitiendo, a saber: que los estudios críticos, lejos de destruir el fervor o la admiración del público hacia la *Regula Benedicti*, los aumentarían, y eso es lo que nos muestra Colombás. Por otra parte, nos permite ver, con mayor claridad que nunca, el abismo que media entre la *Regula Benedicti* (Dejando aparte la *Regula Magistri*) y las Reglas anteriores. Lo que parecía ser una adivinación o una intuición poética, se va presentado como algo que se impone por su realismo, contundente, a saber: que la *Regula Benedicti* nos da la visión de un «mundo nuevo», que ya no es el Imperio Romano. Dicho de otro modo, la Regla parece guardar el secreto o llave de interpretación de una época que es todavía misteriosa: la «irrupción de los Bárbaros» no fue una mera guerra, una contienda militar, sino la introducción de una nueva cultura, en que el abad, el monasterio, la oración, el apostolado, el trabajo, la disciplina, la lectura, la cultura, la santidad, presentaban un nuevo modo de ver la existencia. Libro básico para los estudios monásticos.— L. CILLERUELO.

MOSTERT, W., *Menschwerdung*. (Beiträge zur historischen theologie). J.C.B. Mohr, Tübingen 1979, 23 x 16, 188 p.

Una vez más el motivo de la Encarnación es sometido a una crítica sistemática. Esto podría parecer simple renovación de un problema escolástico. Y tanto más, cuanto que se trata de un estudio histórico, que toma como centro la postura de Sto. Tomás de Aquino, contrastada por la de otros escolásticos, tales como los simbolistas (Ruperto de Deutz, Honorio de Autún y Roberto Grosseteste), Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura y al fondo Anselmo de Canterbury. Sin embargo, el autor comienza exponiendo el interés que hoy tiene ese problema, que implica tantos otros problemas, y el carácter de este estudio, que no es sólo de tipo histórico, sino también especulativo y teológico. Por otra parte, la evolución del pensamiento actual exige la revisión

de los problemas fundamentales, ya que la cristología implica siempre una antropología y ésta reclama hoy poderosamente la atención. Además, una excelente exposición del significado del problema impide que éste sea mal interpretado, como si se tratase de explicar a Dios los motivos por los que tiene que hacer esto o lo otro. Como tampoco se trata meramente de ofrecer una apología de Sto. Tomás o de sus fundamentos agustinianos en este punto. El libro es un modelo de estudio, de exposición y de crítica, y el lector agradecerá seguramente que temas como éste sean expuestos a la luz de la tradición, a una luz convincente y en un contexto convincente. Naturalmente, todos tienen derecho a opinar, pero no todas las opiniones tienen el mismo valor. El de este volumen es fidedigno.— L. CILLERUELO.

SECUNDUM REGULAM VIVERE. Festschrift für P. Norbert Backmund O. Praem. Poppe, Windber 1978, 24 x 16, 432 o.

Esta miscelánea, ofrecida al P. N. Backmund, que ha dedicado su vida a la investigación de la historia de los premostratenses y de su espiritualidad, con motivo del 50 aniversario de su profesión (70 de su edad), mantiene las conocidas normas de estas colecciones. Los estudios son variados y diferentes por su importancia y calidad. A los lectores agustinos pueden interesarles dos estudios, uno sobre el monacato de San Agustín en España hasta el 1256 y otro sobre Aurelio Brandolini, ermitaño de S. Agustín y humanista del siglo XIV. Al lector español puede interesarle un hermoso estudio sobre la «vida canonical en la «Repoblación de la Península Ibérica». Por lo demás, la historia de la Orden premostratense, por su relación con otras diferentes congregaciones y creaciones medievales de espiritualidad, interesa realmente a todos los estudiosos. Trátándose de especialistas en estas materias, los estudios responden a una auténtica autoridad. Hemos tenido la dicha de conocer personalmente al P. Backmund y admirar tanto su espiritualidad profunda y su erudición igualmente profunda, como su humorismo magnífico y ejemplar. Y nos felicitamos de que sus amigos hayan sabido ofrecerle un volumen que, sin duda, es de su mayor agrado. El volumen está magníficamente editado.— L. CILLERUELO.

CONGAR, I., *Je crois en l'Esprit Saint*. I, L'Esprit Saint dans «l'Economie». Révélation et expérience de l'Esprit. Du Cerf, Paris 1979, 13,5 x 21,5, 238 p.

El presente libro es el primer volumen de una trilogía que el P. Congar escribe sobre este artículo del Credo. A estas alturas no hace falta decir que de las obras de este gran teólogo podemos esperar una gran documentación y una fuerte experiencia cristiana. Este primer volumen versa sobre la revelación y la experiencia histórica del Espíritu, principalmente en el campo de la teología. Partiendo de la Biblia, el autor recorre los veinte siglos de cristianismo, hasta el Concilio Vaticano II, pasando por la época patristica, son sus expresiones litúrgicas, los místicos importantes, la Reforma y Contrarreforma y la edad moderna. El mismo autor dice que su trabajo puede parecerle arduo a los profanos y elemental a los expertos. Pero lo importante es que, dentro de un estudio sintético —de lo contrario se necesitarían volúmenes y volúmenes de monografías—, el teólogo pueda poner al servicio del pueblo de Dios una reflexión personal y eclesial, según su propio carisma del estudio. Creemos que el P. Congar lo consigue plenamente. Esperamos ver pronto la aparición de los dos volúmenes siguientes, que tratarán, el segundo del Espíritu como Señor y dador de vida, y el tercero de la Teología del Espíritu.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

DELARUE, J., *A la recontre de l'Esprit Saint*. du Cerf, Paris 1978, 13,5 x 19,5, 108 p.

J. Delarue, obispo de Nanterre, ve con alegría la atención creciente que se le empieza a prestar al Espíritu en la Iglesia de Occidente, tanto por parte de la teología como del pueblo. Este libro

ha nacido, según él mismo dice, para suscitar más y más el descubrimiento del Espíritu y para ayudar al discernimiento, como también para sugerir medios de encuentro con esta persona de la Trinidad tan olvidada hasta ahora. El medio fundamental es la oración. Para describirlo, dedica más de la mitad de la obra a comentar el himno tradicional *Veni Creator Spiritus*, como el mejor corolario de la experiencia eclesial del Espíritu, que no se cierra por ello a ritmos y palabras nuevas. Otros medios son: el Antiguo y el Nuevo Testamento, el libro de los Hechos de los Apóstoles en concreto. Y hay un último capítulo que describe brevemente otras vías, como «el fruto del Espíritu», «los dones del Espíritu» y «la oración en el Espíritu». Todo ello en el marco esencial de los sacramentos eclesiales y los acontecimientos de la vida de los hombres. Libro, pues, pastoral, que puede ayudar al hombre actual a descubrir a Dios en todo lo que hace y despertar en él una inquietud por la vida interior profunda.— A. RODRIGUEZ MERINO.

ESPEJA, J., *Jesucristo, palabra de libertad*. San Esteban, Salamanca 1979, 14 x 22, 318 p.

Jesús Espeja, dominico, profesor de teología dogmática en Burgos, San José de Costa Rica y Salamanca, y estudioso también de la Biblia, quiere plasmar en esta obra su reflexión cristológica. Para ello utiliza, a la par que sus recursos académicos, de gran valía, la experiencia que tiene de los barrios obreros de Madrid y Latinoamérica. Es casi una obsesión para él el papel de Dios y el papel del hombre en este mundo con tantas ambigüedades, explotaciones y manipulaciones. El hilo conductor del libro, para decirlo con sus propias palabras, sería: «La salvación, obra de Dios y del hombre, alcanza su plenitud en Jesús de Nazaret, Dios para el hombre y humanidad para Dios». Para realizar su estudio divide la obra en tres partes. La primera trata del Jesús de los Evangelios, lo que plantea el problema del Jesús de la historia y el Cristo de la fe. La segunda es dedicada a la tradición. Y la tercera es una reflexión sobre, en y para la realidad cristológica actual. El autor une a una sólida formación de raigambre escolástica, una preocupación sin límite por el hombre actual que sufre y busca, y que puede ser resucitado por una sociedad que cree en Cristo y que viva cristológicamente.— A. RODRÍGUEZ MERINO

AUER, J., *Person*. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium. Pustet, Regensburg 1979, 12 x 20, 95 p.

El principio de individuación aristotélico había dejado las cosas tan oscuras respecto a la personalización humana que hasta el nuevo filósofo B. Henri-Levi considera una genialidad del cristianismo haber superado esta situación. El profesor Auer nos presenta a partir del concepto de persona en Boecio los diversos cambios ocurridos hasta llegar a una ontología relacional tipo R. Guardini y F. Ebner en que las cosas cambian sustancialmente. Esto no se ha hecho sin una profunda comprensión del misterio cristiano trinitario de modo que teología y antropología se han ayudado mutuamente en esta difícil tarea. Todo ello no ocurre sin importantes consecuencias tanto para la comprensión del hombre como para una nueva presentación de los misterios del cristianismo. En este largo recorrido Auer nos deja como un resumen de todo su pensamiento teológico y antropológico que tanto ha aportado a la nueva teología de nuestro tiempo.— D. NATAL.

RIESS, W., *Glaube als Konsens*. Ueber die Pluralität und Einheit im Glauben. Kösel, München 1979, 14 x 22, 287 p.

En las últimas publicaciones de K. Rahner traducidas al castellano se anunciaba la reciente problemática suscitada en torno a la especificidad e identidad de los grupos cristianos y las diversas consecuencias de un reconocimiento abierto de la situación. El libro de W. Riess viene a tratar detenidamente el asunto a partir del reconocimiento del pluralismo social y político que ya ha encontrado en cierto modo su propia solución. Se trata de establecer los puntos centrales de necesi-

rió consenso entre los creyentes, y los lugares posibles de disenso, para ello se habla de consenso mínimo y consenso máximo, así como de las formas posibles de este consenso; se estudia también la función de los credos dentro de este planteamiento así como la práctica pastoral a seguir a partir de las distintas situaciones. La polémica suscitada recientemente entre H. Küng y von Balthasar no hace más que confirmar la necesidad de estudios como éste. Se trata de un libro bien hecho, profundo y con una perspectiva que va a ser cada vez de mayor aplicación a partir de ahora; la situación necesita un tratamiento que no admite prácticamente demora.— D. NATAL.

KAUFMANN, G. (HRSG.), *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. Kösel-Verlag, München 1979, 13 x 22, 212 p.

A partir del concilio Vaticano II la teología católica se ha renovado en gran medida en sus distintas ramas. Han variado con frecuencia sus centros de interés y sobre todo, quizá, ha cambiado el método y la perspectiva desde la que se contemplan. Esto no es desconocido para nadie. Pero, ¿cuáles son en concreto esos nuevos centros, métodos y perspectivas? Sobre esto las ideas ya no están tan claras. Quien sienta interés por tales problemas encontrará en esta obra de síntesis, hecha en colaboración, la respuesta dada por once especialistas a la pregunta formulada. Ciertamente no se tratan todos los problemas ni todas las tendencias, pero los temas son variados y abarcan tanto el campo dogmático (cristología, Eclesiología local), como el exegético, canónico, moral (sexual y social). Su lectura no solamente introducirá en la problemática de la teología actual en los campos tratados, sino que le dará una visión de conjunto, aunque breve, de las solu-

momento fundacional en sentido muy amplio: La Escritura y los primeros siglos, punto de referencia obligado para todo estudio serio, católico, o sea, supraconfesional, de la doctrina sobre la Iglesia. Un momento en el que la Iglesia no se «autodefine», sino que se autotestimonía. Precisamente por esto no ha de esperar el lector «una sistematización exacta y del todo conclusa de las ideas dogmáticas sobre la iglesia en los escritos neotestamentios». Los autores no dan una visión orgánica de todo el «tratado de Eclesiología» sino que avanzan examinando los autotestimonios presentes en las distintas unidades orgánicas de que se componen los escritos neotestamentios y en los Padres. En comparación con las ecclesiologías «clásicas» se ve aumentar el número de pasajes ecclesiológicos; más aún, puede decirse que todo es ecclesiológico en cuanto que «la fe, se entiende, se interpreta, se predica, se trasmite y se considera con factor constituyente de la Iglesia» (p. 54). En la medida en que se da el conocimiento de la fe, se da el conocimiento de la Iglesia. En consecuencia, resulta una Iglesia que es misterio y es institución, institución que en ningún modo se lleva la parte del león, sino que queda integrada y al servicio de la Iglesia como misterio.

Conviene resaltar, además, la unidad evolutiva que se da, y los autores perciben entre los últimos escritos apostólicos, o canónicos, y la literatura patristica del siglo II.— P. DE LUIS.

W. FRIEDBERGER.- F. SCHNIDER (HRSG.), *Theologie - Gemeinde - Seelsorger*, Kösel-Verlag, München 1979, 13 x 22, 174 p.

El presente libro nace en relación con el Centro de Formación teológica permanente de Freising, cuyos 10 años de existencia conmemora. Esto significa que está pensado como servicio a esa misma formación permanente y recoge en las distintas colaboraciones que los componen los problemas más importantes que se han hecho manifiestos en esos 10 años, problemas que giran todos en torno al pastor de almas y a la comunidad. Temas tan interesantes como la identidad del pastor de almas, su puesto y modo de actuar en el interior de la comunidad, su confrontación con la teología moderna, su formación permanente y aún su tiempo libre se estudian desde distintos puntos de vista, sea dogmático, sea moral, pastoral o psicológico, intentando hacer la síntesis vital entre las tres realidades que recoge el título: Teología-Comunidad-Pastor de almas. Aunque la obra tiene su origen en una geografía concreta, la germana, las aportaciones son completamente válidas para otros contextos.— P. DE LUIS.

KÜNG, H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 21 x 14, 972 p.

El profesor Hans Küng, en sus polémicas con la Jerarquía católica alemana a consecuencia sobre todo de su anterior libro «Ser cristiano», se había remitido, para explicaciones más completas, a su otro libro en preparación: éste. «¿Existe Dios?». Era, pues, un libro esperado. Podría incluso decirse que con expectación, curiosa en unos y limpiamente cultural en otros.

«¿Existe Dios?», en efecto, continúa y profundiza determinadas zonas de «Ser cristiano». El mismo autor nos lo hace notar: «no pueden separarse y... en lo fundamental están en estrecha y necesaria conexión completándose e iluminándose el uno al otro» (p. 770): ¿Es, pues, un libro de teología? El título —y la mayor parte de su desarrollo— reclama a un problema que directamente, según la acotación tradicional, cae en el campo de la filosofía. Pero la mentalidad del autor, de la que justamente este libro es tipo, hace que la teología y la filosofía adquieran una gran fluidez y se rompan sus habituales fronteras. Es el creyente en Cristo el que reflexiona (ver especialmente págs. 907-955); pero con ánimo de responder y aclarar el porqué hoy «ya no solamente se rechaza, como lo hacían los deístas, el Dios de los Padres y de Jesucristo, sino también, contra los mismos deístas, el Dios de los filósofos y de los sabios» (p. 138). Esta radicalidad negativa de la época se traduce, a juicio de Küng, en que el quehacer —del teólogo— no es hoy más fácil que el de los padres griegos y latinos de los siglos II y III» (p. 461).

El tema central del libro es la existencia de Dios: su descubrimiento y encuentro con Él. Para que la respuesta se produzca «en nuestro tiempo», H. Küng expone y somete a juicio a todos los

pensadores notables de la modernidad: desde Descartes y Pascal hasta varios de los últimos premios Nobel, pasando por los neopositivistas, filósofos de la ciencia, Hegel, Comte, Teilhard de Chardin, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, Bloch, Horkheimer, Heidegger, Barth, Kant... Al hilo de ellos, otros muchos autores modernos y antiguos: prácticamente todos los importantes, entre los que aun habría que resaltar a san Agustín, santo Tomás, Spinoza, Platón, Aristóteles y Plotino; y, como acontecimiento, el Vaticano I. La erudición de H. Küng es, pues, impresionante; confirmada con las notas a pie de página, donde predomina la bibliografía de los ultimísimos años. No se puede realizar esta obra ingente sin una gran capacitación personal y sin un equipo colaborador envidiable. No quiere esto decir que todos los análisis sean igualmente valiosos. Como ya hizo notar Rahner, al enjuiciar «¿Infalible?», Küng se dirige a un público culto, pero de características muy definidas, más que a los verdaderos especialistas (basta, para ello, ver dónde pone las notas de pie de página): lo que ya de entrada le quita cierto rigor. Quizás influido inconscientemente por esos destinatarios de sus escritos, algunos de los análisis adolecen de expeditivos en el tema que más importaría explicitar; por contraste, no faltan otros que, sin necesidad, se ofrecen prolijos y pesados a fuerza de buscar repliegues y acumular datos. Son notables también —seguramente por el mismo motivo— las pullas, sembradas aquí y allá, contra la actuación de la Iglesia de Roma (págs. 111, 137, 170, 175, 176...).

Küng acumula en «¿Existe Dios?» *no pocos aciertos*, además de los ya referidos: 1) un estilo accesible y ágil, no obstante la densidad de la materia; 2) un método eficaz de examen: pros y contras de cada autor, decantando lo aprovechable, sin prisas pero sin pausa, en una escalada permanente hacia su objetivo; 3) hacer el planteamiento del problema de Dios, con radicación en el corazón mismo de nuestra época. Nadie, en este siglo, lo habría hecho con tanto acopio de autores, pocos con mirada tan universal; 4) enfrentarse directamente con el tema de Dios, lo que es ya de sí un mérito máximo. Küng ha percibido con acierto que es justamente en la solución de ese tema donde se salva un siglo y una religión. Ha dado así una lección hermosa a teólogos y filósofos cristianos, que no hablan ya de Dios sino de sociología y de métodos (págs. 458 ss. y 675 ss.); 5) incorporar al planteamiento de Dios categorías, calificables de nuevas —al menos en cuanto a su expresión explícita—, como son las de «mundanidad» e «historicidad», tan cercanas a la vivencia del hombre actual. Y que son sin duda positivamente fecundas (págs. 256 y ss.); 6) plantear el conocimiento de Dios radicalmente: buscando en la razón humana sus estratos sólidos y las influencias plurales, hasta iluminar cómo esta razón ha llegado a ser lo que es. Así como abriendo el encuentro con Dios al hombre entero, a la totalidad del hombre; 7) intentar superar la división drástica entre teología y filosofía. Aunque no estemos de acuerdo en esto con la completa posición de Küng, desunir de la visión traída por Cristo el pensamiento no ha hecho sino empobrecer al mismo tiempo filosofía y teología.

¿Logra H. Küng el objetivo que el título interrogador del libro parece lanzar en desafío? Logra, sin duda darnos un gran testimonio personal de creyente. Pero ¿y el problema de fondo? Prescindo de las últimas páginas (especialmente 920-936), donde el problema teológico de Jesucristo, quedando más matizado que es «Ser cristiano», aparece no obstante con la misma ambigüedad fundamental respecto a la fe de la Iglesia.

Fijémonos exclusivamente en lo que atañe a Dios. Küng defiende que para solucionar el problema de su existencia, «el recto camino estaría ... entre una afirmación puramente autoritativa de Dios en el sentido de la teología dialéctica y una demostración puramente racional de Dios en el sentido de la teología natural: estaría entre Karl Barth y el Vaticano I» (p. 731). Este recto camino, según Küng, se concretaría: a) en admitir como superado «el carácter demostrativo de las pruebas de la existencia de Dios», aunque no esté superado el contenido de esas pruebas, que es precisamente lo más importante (p. 728); b) «la afirmación de Dios descansa últimamente en una decisión que, lo mismo que la otra (su negación), depende de la opción fundamental ante la realidad en general» (p. 774). «Sólo puede ser admitida mediante una confianza basada en la realidad misma» (p. 775. Idem, 936): «se trata... de una auténtica fe» (págs. 169, 775, 924); c) se pregunta Küng: «Pero de la posibilidad del sí y del no (respecto a la existencia de Dios), ¿no se sigue la validez del sí y del no?». Y se responde: «De ninguna manera» (p. 775). Negando la igual validez de razones estima Küng salvar la racionalidad, con que la tradición de la Iglesia ha enfoca-

do el problema de Dios, y la filosofía misma parece exigir. Pero bien entendido que para él la afirmación y negación de Dios siguen siendo racionalmente irrefutables (p. 774), y que sólo es la decisión lo determinante. En resumen, en la mente de Küng, «no se trata de una fe ciega, sino responsable» (p. 721), no de racionalidad externa, sino interna (*passim*).

¿Qué decir a esto? Küng debería haber tenido en cuenta: 1) que el Concilio Vaticano II, al que tanto alaba, ratifica al Vaticano I en lo que se refiere a la certeza del conocimiento de Dios «por la luz natural de la razón humana» (DV, 6). La cuestión es, pues, más seria que como Küng la despabila en las páginas 699-700. Y son también mucho más serios los argumentos tradicionales para la existencia de Dios que lo que tan sumariamente deja Küng entrever (pgs. 728-730); argumentos a los que además enmarca en mantalidad kantiana (722-751); 2) si en la admisión de Dios la decisión —o confianza— no sólo es condición de actividad, sino determinante radical de la afirmación, como mantiene Küng, la afirmación es, se quiera o no, irracional. Pues la razón en ese caso adviene ante una realidad a ella extraña y ya constituida frente a la cual es heterogénea. Calificar este acto de «racional», aunque se denomine de racionalidad interna, es un deseo, pero infundado. Decir, como luego dice Küng, que «no se sigue la igual validez del sí y del no», conduce lógicamente a la destrucción de su propia postura y la manifiesta inviable; como al admisión del «verosímil» conduce lógicamente a la existencia de la verdad; 3) lógicamente, una razón articulada «en» la decisión, tal como la mantiene Küng y queda dicho, podrá ser una razón ratiocinante y discursiva, nunca intuitiva; una razón de superficies, nunca una razón profunda. Es aquí donde reside el fallo que invalida, desde dentro, la posición de Küng y le sitúa, además, frente a la mejor tradición de la filosofía. Por eso, para él, es Kant filósofo preferido. A la sombra de Manuel Kant, y por él influido, niega que sea la razón facultad del ser. Küng cierra así la puerta para la captación de lo absoluto: un relativismo y un subjetivismo netos son, pues, ámbito normal del conocimiento (ver, por ejemplo, pgs. 60, 171, 181-2, 583-4), aunque en las ciencias físicas disminuya su aplicación («un conocimiento objetivo tintado de subjetividad» (p. 741). La objetivación válida de las percepciones profundas —filosóficas o teológicas— queda consecuentemente descartada. Es natural que, en este contexto, Küng con frecuencia acuda a la expresión «razón pura», tan kantiana, para expresarse a sí mismo en lo que atañe a la razón; y que con frecuencia acuda a la expresión «totalmente otro», tan del gusto de Barth que abomina del ser análogo, para referirse a Dios; 4) Küng parece no ver que un conocimiento firme de la inteligencia, o razón, la cual por transparencia puede justificarse a sí misma en un acto radical, es compatible con tentaciones (y fallos) venidos desde un ámbito extrarracional. Igualmente, si la inteligencia es facultad del ser, sólo para un cartesianismo dicotómico o para un hegelianismo apisonador dejaría de estar la razón abierta al misterio, es decir, superada por él. Más todavía: en el hombre singular conocimiento y corazón (pongamos esta palabra pascaliana), se juntan. Sin duda no para confundirse en amalgama oscura, anulándose, sino para integrarse en la unidad radicalísima de la persona: ¿como no van a interfluenciarse? Se es, pues, capaz de conocer con certeza y profundidad, como corresponde a la dignidad espiritual de un conocimiento humano; pero sin que esto signifique que ese conocimiento se diseca en un racionalismo unidimensional. Ambas cosas son compatibles: percibir el ser, la realidad en sí (no digo poseerla), también con garantías, y no caer, por ello, en el mundo de las matemáticas o de la dialéctica pura. El conocimiento por mí de un «tú» humano basta para confirmarlo. 5) Bien está buscar una concordancia fe-ciencia (p. 136). Y aprovechar el presente «cambió de rumbo» cultural, para intentar también un cambio en la teología; según Küng un cambio de arriba a abajo (p. 173-6). La cuestión viene justamente en ese instante: ¿apoyado en qué criterio hay que buscar la concordancia?, puesto que Küng ha negado la captación de toda verdad absoluta, también por parte de los teólogos (p. 181-2). ¿Habrá que acoplarse a la «verdad» (pensada como tal, no real, se entiende) del mundo de hoy, para más tarde acoplarse a la «verdad distinta del mundo de mañana? ¿No cree Küng que eso es caer de bruces en el historicismo, al que entrega, atado de pies y manos, el cristianismo? ¿No late, además, en el fondo de esta postura una clara desesperación por la verdad? Con lo que no se ofrece, sino que se impide toda solución humana.

Terminemos. «¿Existe Dios?» es un libro suscitador de interés y de caminos nuevos. Con numerosos aportes válidos y con el que habrá que contar en el planteamiento del tema de Dios hoy.

Le sobra sin embargo imprecisión y ambigüedad en no pocos puntos importantes. Y le falta, sobre todo el no haber llevado la razón hasta sus últimos fundamentos de dignidad, asunto que de sí nada tiene que ver con un racionalismo de «razón pura».— CARLOS MARTÍN MAJARRÉS.

Derecho-Moral

CHAMBRE, H., *La evolución del marxismo soviético. Teoría económica y derecho*, Edit. Biblioteca Tecnos de ciencias Económicas, Madrid 1979, 23,5 x 15,5, 358 p.

H. Chambre ya es conocido por el público español que recuerda su volumen titulado *El marxismo en la Unión Soviética*, cuya segunda edición vio la luz pública en 1966. El volumen que ahora comentamos en una continuación de aquél, caracterizado igualmente por similares actitudes y valores científicos. Abandona la fundamentación de su estudio en posibles síntomas, como los fenómenos Siniavski, Grigorenko, Sajarov y Solyenitsyn con las diferentes interpretaciones dadas a los mismos, para adentrarse en el examen del problema de fondo y su evolución tal como se manifiesta en la misma economía y en el derecho. Teoría económica y derecho constituyen las dos premisas fundamentales de la conclusión a la que llegará en su estudio, ya que en ambos campos «puede captarse la ideología de un Estado de manera inequívoca... puesto que nos enfrentamos a unos hechos, a una práctica, a una praxis... que nos permiten extraer la visión sintética y más estratégica posible de un régimen y de su orientación».

Lo hace de tal manera que nos facilita el recorrido de los decenios que median entre la muerte de Stalin y nuestros días a través de una serie de artículos teóricos, informes y disposiciones judiciales en los que se encarna y manifiesta una posible revisión del pensamiento soviético.

No puede ponerse en duda la oportunidad de estudio tan serio y documentado en un momento en que el comunismo ejerce un cierto influjo, especialmente en aquellas sociedades que acaban de acceder a la vida democrática.— Z. HERRERO.

PIEPER, A., *Pragmatische und ethische Normenbegründung*, Verlag Karl Albert, Freiburg-München 1979, 20,5 x 12,5, 234 p.

La autora ha probado y contrastado sus amplios conocimientos ético-filosóficos como profesora de filosofía en la Universidad de München, como colaboradora de la Schelling-Edition der Bayerischen Akademie der Wissenschaften y como autora de varias obras relacionadas con el tema.

En el presente estudio ofrece sus aportaciones a la solución de un tema que siempre ha preocupado a la ética filosófica: el fundamento último de la obligatoriedad de las leyes en diversas corrientes filosóficas de nuestros días, representadas en los escritos de G.E. Moore, Ch. I. Stevenson, A.J. Ayer, O. Schwemmer, J. Habermas, H. Marcuse. La importancia del estudio se desprende por sí sólo del tema mismo y de los autores elegidos. A ello hemos de unir la reflexión pausada y personal de la autora, orientada a la determinación de un último principio que oriente toda la actividad ética y del que dependerá el conjunto de la sistematización ética.— Z. HERRERO.

WOJTYLA, K., *Liebe un Verantwortung*. Kösel Verlag, München 1979, 22,5 x 14, 268 p.

Esta obra, considerada por algunos como la fundamental del actual pontífice, ya hace años que fue traducida al español. Merece particular aprecio las líneas generales de la misma, al igual que una serie de análisis muy cuidados y llenos de reflexión sobre el amor, la castidad, el matri-

monio, la procreación y la familia. Se nota un considerable esfuerzo por asimilar lo mejor de la fenomenología moderna sobre los puntos enunciados, como tratando de llevar su pensamiento a todos los hombres de buena voluntad, sin distinción alguna de credo. Tal exposición general la compartirán todos sus lectores, casi sin excepción. Sin embargo, salvado siempre el respeto a su elevación al pontificado de S. Pedro, quizás no todos encuentren suficientemente clarificadas sus aplicaciones prácticas en lo que se refiere a las relaciones entre los dos valores, afirmados por el Concilio Vaticano II, de la sexualidad: su valor relacional y procreativo, tema en el que hace bien poco tiempo ha vuelto a reafirmarse el actual Pontífice. Tal vez la única salida sea que él habla a nivel de principios generales, y de lo mejor, pero sin invalidar las aplicaciones prácticas que, en su día, hicieron las diversas conferencias episcopales de los principios expuestos en la *Humanae Vitae*.— Z. HERRERO.

STÜCKELBERGER, G., *Aufbruch zu einem Menschengerechten Wachstum. Sozialethische Ansätze für einen neuen Lebensstil*, Theologischer Verlag Zürich 1979, 22,5 x 12,5, 130 p.

Uno de los temas especialmente molesto para los moralistas ha sido durante largos años el de las relaciones del hombre con Dios en su actuar intramundano. Se mostraban insatisfechos con la concepción del hombre como puro realizador, casi inerme de los planes divinos. Manifestaban su predilección por el concepto del hombre administrador inteligente. Éste fue el pensamiento acogido, a nivel magisterial, por el Concilio Vaticano II y el que STÜCKELBERGER acoge como tema central de su estudio. La libertad en la responsabilidad será la base de ese orden que conduzca al crecimiento de los valores humanos. La respuesta responsablemente libre del cristiano a Dios, a la imagen de Dios que él mismo es, constituirá el mejor testimonio de la presencia de Dios en el mundo. Libertad responsable que le conducirá a comprometerse en una acción dominadora de la tierra y sus valores, luchando por un desarrollo solidario con todos los hombres. Todo ello orienta al hombre a una oposición consciente al consumismo, tratando de subordinar la economía y los bienes materiales a un mejor desarrollo del ser humano y de todo ser humano.— Z. HERRERO.

ARIZNABARRETA UGALDE, G.M., *El error de hecho en el matrimonio canónico*. (La equivocación en el matrimonio). Aranzadi, Pamplona 1979, 24 x 10, 278 p.

Esta obra, que fue tesis doctoral de Gerardo María Ariznabarreta, profesor ayudante de Derecho en la Universidad de Deusto, contribuye decididamente al esclarecimiento del estado actual de la cuestión sobre el error de hecho en el matrimonio canónico y su planteamiento de cara al futuro Código de Derecho canónico.

En la primera parte desarrolla la evolución histórica de la doctrina y otros datos complementarios con un replanteamiento de la cuestión sobre el error acerca de la persona y de sus cualidades sustanciales. No se trata ya de los casos de condición de esclavo, que desaparece del nuevo Código, ni de las pocas equivocaciones que se han dado de casarse con un persona, creyendo que se casaba con otra, sino del error redundante acerca de la misma persona con su complejidad y evidentes injusticias de casos angustiosos y difícilmente subsumibles bajo la fría letra de la norma canónica, si no hay una comprensión realista, respetando el Derecho divino, natural y humano.

Además del error dolosamente causado para lograr el consentimiento, que aparece en el nuevo canon 300 del esquema matrimonial, el autor propone una nueva redacción, porque existen situaciones de error sobre cualidades, como la esterilidad u otra similar, que pueden ser ignoradas y afectar a la validez, ya que de haberse sabido, no se hubiera prestado el consentimiento. Por eso propone la eliminación de la frase *engañado «por dolo»* quedando así la redacción: «Quien celebra matrimonio decepcionado sobre alguna cualidad de la otra parte, que tiene fuerza para perturbar gravemente la comunidad conyugal, contrae inválidamente». La fórmula de la Comisión Pontificia dice: «Quien celebra matrimonio decepcionado por dolo (*deceptus dolo*) sobre alguna cualidad», etc. Lo demás sigue igual.

El Padre Antonio Arza, al hacer la presentación del autor, dice en el prólogo que «con gran valentía (pues hacía falta un gran valor para abordar nuevamente el tema) arremetió con todas las dificultades que ofrecía el problema —y cree— que ha llegado a unas conclusiones realmente merecedoras de toda atención».

No se sabe si serán atendidas sus conclusiones; pero al menos hace ver que las soluciones oficiales se muestran vacilantes y no tienen en cuenta los diversos matices ni todos los avances de la jurisprudencia, que a partir de 1966 abre nuevas perspectivas al valorar mejor las cualidades sustanciales de la persona y su eficacia en la nulidad del matrimonio, porque afectan o hacen imposible la comunidad de vida y de amor. Esta obra será útil para los estudiosos del Derecho canónico y para los miembros de tribunales eclesiásticos.— F. CAMPO.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., *Derecho y sociedad*. Tecnos, Madrid 1979, 21 x 13,5, 152 p.

La realidad social es algo fundamental, donde se gesta el Derecho positivo, como lo demuestra en esta obra, su autor, ya conocido por sus publicaciones sobre *Derecho y Ética*, *Ley y Derecho etc.*, con una perspectiva iusfilosófica.

El Derecho es esencialmente social, de ahí que donde haya sociedad, allí tiene que haber Derecho. Por el carácter social se distingue en parte el Derecho de la Moral. No hay una diferenciación precisa y tajante entre ellos, porque existe una moral social.

En el capítulo primero procura aclarar lo que es la sociedad y la acción social a través de filósofos y sociólogos, que han puesto especial énfasis en esta materia para precisar su concepto y el campo de su trabajo. En el capítulo segundo se analizan los grupos humanos. En los tres siguientes la relación jurídica de los tipos ideales, las relaciones comunitarias o societarias y su conexión con el Derecho. En el capítulo sexto desarrolla la lucha de clases y las relaciones de lucha en gene-

co. Esta civilización que ha conquistado y está poseyendo los bienes materiales no ha logrado englobar aquellos integrantes espirituales que harían posible un paralelo progreso moral. De ahí que esta civilización tenga que enfrentarse con un vacío de autenticidad que puede preparar la ruina de esa misma civilización. De hecho ahí tenemos: democracias que adolecen de inmadurez y democracias con intolerancia; colosalismo industrial con pies de barro; la libertad-libertinaje; el suicidio como protesta; el tráfico de armas; el tráfico con los deportistas; el problema de los subdesarrollados; la legalización del aborto y del divorcio; las drogas, etc., que son, todo ello, situaciones caóticas que justifican el interrogante que titula a este librito. Pero, ¿qué extraño es todo esto «quando Dios muore...»? — F. CASADO.

VILLAMARZO, P.F., *Relaciones entre psicoanálisis y experiencia ético-religiosa*, Madrid 1978, Marova, 14 x 21, 240 p.

Interesante este libro de Pedro F. Villamarzo por su contenido: relaciones entre psicoanálisis y experiencia ético-religiosa. Dada la tremenda complejidad del hombre, el dinamismo de las vivencias éticas y religiosas y la imposibilidad de encajar a éstas dentro de unos moldes científicos y matemáticos exactos, sin embargo no cabe duda de que toda base sanamente científica habrá de ser muy tenida en cuenta a la hora de valorar adecuadamente los fenómenos que no pueden prescindir de la realidad tanto esencial como existencial del ser humano. Si en algún campo hay que precaverse de soluciones demasiado simplistas, de tipo conservador o progresista, es precisamente el campo de la moral y de la fe. Sin duda el freudismo, a pesar de todas las posturas criticables existentes en Freud, tiene mucho que decir para una concepción auténtica del fenómeno ético y religioso. Creemos que el autor ha captado esta dimensión, y que la claridad con que expone la estructura psíquica del hombre y los interrogantes que todo esto suscita en relación con la valoración moral de las acciones y actitudes humanas contribuirá a evitar errores mayúsculos en el campo de la moralidad. La obra tiene tres partes: I. Naturaleza psicológica del fenómeno ético-religioso; II. Psicología profunda y experiencia religiosa; III. Psicología profunda y conciencia moral.

Sólo nos limitaremos a observar que, como todos los libros que se ocupan de cuestiones que pueden entrar en conflicto con posturas ya existentes, debe ser leído con serenidad, con juicio y con sinceridad mental para no dispararse por los extremos, teniendo siempre muy en cuenta aquella verdad de nuestros antepasados: «quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur». — F. CASADO.

Filosofía

UÑA JUÁREZ, O., *Sociedad y ejercicios de razón. Ensayos de teoría del conocimiento y teoría sociológica*. Ediciones El Escorial, Madrid 1979, 21 x 14, 345 pp.

A sus varios libros de poesía añade ahora Octavio Juárez esta obra de pensamiento filosófico y sociológico, por la que merece nuestra sincera felicitación. Estamos ante un joven autor, nacido en 1945, que es a la vez poeta, filósofo y sociólogo. No en simple promesa, sino en madura realidad. En Uña Juárez se cumple como en pocos aquel dicho de Heidegger de que el poeta y el filósofo habitan montes cercanos. En él se dan cita múltiples cualidades sobresalientes: profundidad de pensamiento a la vez que enorme facilidad de expresión, unida a una amplia y bien asimilada cultura. Así nos ofrece la presente obra, conjunto de trabajos sobre temática muy variada, que manifiestan las preocupaciones e inquietudes de su autor a lo largo de años de reflexión. Profesor en la Universidad Complutense y en el Real Colegio Universitario María Cristina de El Escorial, nos ofrece el fruto de sus personales investigaciones y de sus tareas docentes. Muchos de

los trabajos aquí recogidos habían sido anteriormente publicados en revistas especializadas. El mismo Octavio Uña ha querido caracterizar su obra como una autobiografía intelectual. Es un conjunto de trabajos realizados en épocas y circunstancias muy distintas y sobre muy diferentes temas: escritos de adolescencia y juventud que han brotado de la inagotable fecundidad del propio e intenso vivir del autor y que revelan sus hondas preocupaciones y su inquebrantable fe en la razón (p. 10). Si todo autor se proyecta en su obra, en la presente aparece la vasta cultura y la personalidad polifacética de O. Uña Juárez. En ella, junto a relevantes cualidades literarias, nos encontramos con finos análisis filosóficos y sociológicos. Son ciertamente «ensayos», «búsquedas» —auténtica filosofía—, en que, si a veces faltan soluciones concretas, abundan siempre interesantes sugerencias y se ofrecen fecundas pistas de investigación. La misma vena poética de su autor se manifiesta en las logradas páginas de este libro, lleno de bellas expresiones y «afortunadas metáforas», tal como Octavio dice hablando de otros (p. 117). Personalmente confieso, con Peter L. Berger, que a medida que he ido avanzando en la lectura de esta magnífico libro, he ido descubriendo nuevos valores y nuevas sugerencias.

Dos partes componen esta obra: la primera, titulada «Mundanía y conocimiento» es de índole más bien filosófica o «especulativa», la segunda —«De la teoría sociológica y de la historia de la teoría sociológica»—, es de carácter más social y «práctico». Casi todos los trabajos recogidos son estudios históricos penetrantes, desde San Agustín hasta Skinner, pasando por Ibn Jaldún, Descartes, Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Heidegger, Toynbee y un largo etcétera. Los difíciles vericuetos por los que discurren estos pensadores son para O. Uña sendas bien transitadas y conocidas. Por tanto, no se piense que se trata de una mera referencia histórica, sino que, con auténtica originalidad y apoyándose en los autores aludidos, se estudian temas tan variados como el problema de la ontología y de la ciencia, del lenguaje y de la comunicación, de la mundanía y de la existencia, de las estructuras sociales y del problema del urbanismo, del desarrollo social y personal, de la educación del niño, etc. Variedad, pues, a la vez que un hilo conductor que subyace en todos los temas. Se trata, según Peter L. Berger, quien prologa elogiosamente la obra, de un «empeño por releer y entender los términos desde la modernidad»; de abordar la historia desde una perspectiva moderna, o mejor, de profundizar en las raíces históricas de muchos problemas actuales. O, como dice el autor, de enraizar el yo puro en la realidad social, «ya que razón y sociedad no caminan aporética e isleñamente»... Al final, un índice de autores y materias facilitan el encuentro de los temas. Sólo cabe señalar un defecto de poca importancia y fácilmente corregible en futuras ediciones: algunas erratas tipográficas, siendo especialmente notoria la repetición de la página 142. Esperamos que nuestro joven autor siga ofreciéndonos nuevos y magníficos frutos de su trabajo y de su ingenio.— A. ESPADA.

GARCÍA CASANOVA, J.F., *La filosofía hegeliana en la España del siglo XIX*. Fundación Juan March. Madrid 1978, 21 x 15,5, 60 p.

Integra este trabajo el título 72 de los publicados bajo los auspicios de la Fundación Juan March —serie universitaria—. Viene este trabajo a rellenar una laguna en el ambiente cultural español; en concreto, la carencia de un estudio comprensivo del hegelianismo español. A comprobar la realidad de su influencia en la España del XIX, a situar el tiempo en que se produce y a investigar las causas que lo motivan, se orienta este estudio. Tiene por objeto su significado político y la caracterización del mismo, sus medios y canales de recepción y de difusión en España. Se diría que es el panorama intelectual surgido en 1868 el que gira en torno de las fuerzas políticas y sociales que lo provocan. Ese mundo cultural está alimentado por hombres provenientes del liberalismo, alejados del doctrinarismo francés que buscaban un pensamiento con la dimensión social del hombre. Derecha e izquierda hegelianas tuvieron signo hegeliano, así como tampoco es ajena una lectura independiente de Hegel en los círculos españoles. Razón como autonomía y principio único del que deriva todo ser; inmanencia de tal principio, dialéctica del mundo y contradicción como motor de todo proceso son características hegelianas que influyen sobre Castelar y Pi y Margall. La idea de progreso indefinido será aceptada por Castelar, pero sin confinar el optimis-

mo de la Ilustración en una Historia ya consumada; para Pi y Margall la óptica del progreso no es considerado como indefinido teniendo la especie humana una finalidad que cumplir.— F. CASADO.

ALESANCO, T., *El instinto intelectual en la epistemología de Balmes*. Prólogo de Muñoz Alonso. Salamanca 1965, 24 x 17, 218 p.

Balmes es uno de tantos filósofos que, debido a circunstancias diversas, son dejados a un lado a pesar de su gran nombre, quizás porque a veces defiende posturas que no van con lo que se dice «en el foro». Tirso Alesanco, en esta obra, se ha fijado en la tesis balmesiana sobre el instinto intelectual como inclinación irresistible al asentimiento. Y no cabe duda de que es una tesis que está en la raíz misma del hombre a causa de ese desfondamiento de su persona, de esa inquietud en busca de algo que le falta y que, en último término, es su razón de ser: la verdad para su inteligencia y el bien-felicidad para sus aspiraciones humanas.

Este instinto intelectual sería un criterio de certeza para todas aquellas verdades que no son objeto de los otros dos criterios de certeza reconocidos por Balmes: el de la evidencia y el de la conciencia.

La exposición que hace Alesanco es clara y exhaustiva. Solamente nos parece que queda en suspenso un interrogante que se hará sin duda el lector y que sería éste: ¿Por qué ese instinto intelectual puede ser un criterio de certeza? La respuesta pensamos que vendría dada relacionando esta exposición que hace Alesanco con la teoría agustiniana de la «memoria Dei», de la que recibiría el espaldarazo definitivo. Esa «memoria Dei», o apriorismo intelectual, no es ajeno a Balmes en su Filosofía Fundamental que afirma que el ser es la forma general del entendimiento, como elemento primordial del mismo, que no viene por abstracción, que preexiste a la reflexión y es, de algún modo, fruto de la misma...

Tenida en cuenta esta observación, nos resulta sumamente interesante esta obra dentro de una teoría del conocimiento que ha tenido sus analogías con autores dentro de la escuela agustiniana, y fuera de la misma, en Vives, por ejemplo, como personalmente hemos podido comprobar.— F. CASADO.

SCIACCA, M.F., *Lecciones de filosofía de la historia*. Studio Editoriale di cultura, 1978, 23 x 17, 52 p.

He aquí tres lecciones sobre filosofía de la historia del filósofo Michele Federico Sciacca, pronunciadas en la universidad argentina de Córdoba siguiendo una invitación del conocido filósofo también Alberto Caturelli. La primera lección versa sobre el dogmatismo de la razón filosófica en la historia, razón inmanentista a partir del Iluminismo hasta Hegel y desde Hegel a Marx;

ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE. Université Libre de Bruxelles, 1979, 24 x 16, 177 p.

La universidad libre de Bruselas publica cada año, con la ayuda del ministerio de Educación nacional, interesantes estudios de filosofía, como este volumen que presentamos, correspondiente al año 1978. Los temas son variados, como puede verse, desde el concepto de sophia y philosophia en Aristóteles hasta conceptos claves del lacanismo; desde consideraciones acerca de un nuevo proceso de Sócrates o sobre el problema cosmológico en Kant hasta el problema sobre la verdad y la certeza de la conciencia común según Hegel. Señalamos únicamente los temas que, por cierto, son tratados con competencia y presentados con altura en una publicación que honra al centro universitario de Bruselas y puede servir de ejemplo a otros similares.— F. CASADO.

OTTONELLO, P.P., *L'attualità di Rosmini*. Studio Editoriale di cultura, Génova 1978, 23 x 17, 122 p.

Gracias a M.F. Sciacca, Rosmini ha podido ser reconsiderado y ha obtenido un reconocimiento y un lugar en la actualidad del pensamiento. P.P. Ottonello, discípulo de Sciacca, y que durante muchos años ha intensificado sus estudios sobre Rosmini, nos ha ofrecido, con ocasión del 150º aniversario de la fundación del Instituto rosminiano de la Caridad, algunas aportaciones suyas a base de textos inéditos sobre la actualidad de Rosmini, sobre el contenido de su *Teosofía* en la relación analógica entre mente divina y mente humana en términos de una identidad dialéctica, sobre la *Introducción a la Filosofía*, y sobre algunas cuestiones psicológicas en relación con la dialéctica de la fantasía. Una última parte nos da algunas referencias sobre un léxico rosminiano, para terminar reafirmando la actualidad de un Rosmini a quien, en su tiempo, la persecución no le ahorró una marginación como filósofo oscureciendo al hombre que por otros caminos intentaba el acercamiento a Dios.— F. CASADO.

BELMANS, T.G.- O. Praem., *La spécification de l'agir humaine par son objet chez Saint Thomas d'Aquin*. Città del Vaticano 1979, 24 x 17, 105 p.

Tenemos en este opúsculo una parte de una tesis doctoral cuyo tema es el sentido objetivo de la acción humana, de su especificación por su objeto, según el pensamiento de Sto. Tomás. En concreto se ha publicado una mínima parte de una gran disertación y que se refiere solamente a las QQ. disputadas de Malo, a la Suma Teológica, terminando con una síntesis que constituye e cap. III de esta obra.

Se centra el objetivo de este estudio en rechazar la tesis de ciertos autores que hacen de Sto. Tomás un continuador de Abelardo, llegando a la conclusión de que difícilmente se encontrarán dos sistemas tan diametralmente opuestos. Pues mientras para Abelardo es el sujeto el que define el valor de la acción informando con una intención determinada a la materia amorfa de la acción externa, Sto. Tomás, en cambio, nos dirá que el acto externo tiene normalmente un sentido que define la moralidad de la libertad a base del objeto elegido. Ésta, diríamos, es la idea central de este extracto de la tesis para el doctorado defendida por su autor en la universidad gregoriana.— F. CASADO.

CARBONERO CANO, P., *Funcionamiento lingüístico de los elementos de relación*. Publicaciones Univ. de Sevilla, 1975, 24,50 x 17, 126 p.

Mucho se ha adelantado en el estudio de la lengua hablada. Al estudio morfosemántico de la lengua se ha añadido el morfosintáctico para encontrar el verdadero valor gramatical, interesándose en este caso el autor por investigar en qué consiste el papel lingüístico desempeñado por alg-

funos elementos de relación respecto de las demás unidades del discurso. Esta relación puede establecerse a diversos niveles, ya sea entre sintagmas, oraciones o enunciados. Y no cabe duda que se trata de buscar un contenido más íntimo de la misma semántica que, por lo mismo tiene una repercusión morfosintáctica tradicionalmente no bien atendida.

La tarea básica que se ha propuesto el autor ha sido estudiar respectivamente el funcionamiento de los nexos subordinantes y el de los nexos coordinantes, y sistematizar un poco su actuación morfosintáctica.

Concluyendo diríamos que se trata de un trabajo que ilumina la función de los elementos de relación que contribuyen a una mayor vivencia de la comunicación lingüística.— F. CASADO.

J.P. STERN, *A study of Nietzsche*. Cambridge University Press, Cambridge 1979, 14 x 22, 220 p.

Mucho se ha escrito sobre Nietzsche en años pasados. Pensador y hombre se nos escapan, tanto por su vida como por su obra, iguales de asistemáticas y contradictorias. J. P. Stern, profesor de alemán en el *University College London*, trata de plantear el estudio de Nietzsche precisamente en esta especie de caos en que se nos presenta. Su intento es dar una respuesta global a un cúmulo de preguntas que se entrelazan unas a otras: ¿Quién fue Nietzsche? ¿Cuál es el marco en que deben ser enmarcadas su vida y su obra? ¿De qué tradición filosófica toma su impulso? ¿Qué escribió y cómo lo escribió? ¿Cómo tenemos que leerlo? ¿Qué recepción crítica y qué influencia ha tenido su obra en los últimos noventa años? La respuesta del autor trata de unir vida y obra, como un empeño estético en el que la experiencia del lenguaje es fundamental. Quizá sea esto lo más importante del libro: su aportación a la reflexión sobre el lenguaje en Nietzsche. Se hace un estudio del estilo en que sus obras están escritas. Las palabras son acontecimientos para Nietzsche. Por eso mismo, el lenguaje está referido a la vida y queda también relativizado al no hallar verificación. Esta experiencia contradictoria es la que domina en todas las grandes proclamaciones de la obra nietzscheana, que termina por anularse a sí misma para poder afirmarse. La contradicción y asistematicidad son su gran éxito y su gran fracaso. Se trata de un lenguaje que busca vida y una vida que, siendo más que lenguaje, busca ser expresada en él: ¿cómo expresar lo inexpresable, cuando se quiere expresar? Nietzsche abrazó esta contradicción en su misma raíz, lo que lo configuró totalmentè. Su mismo final es contradictorio, y, por eso, lógico.

El autor estudia además su influencia en la política y lo compara con Marx y Freud. Se trata de un estudio importante en la bibliografía nietzscheana. Es una admirable introducción para el principiante y una original profundización para el ya conocedor de Nietzsche. La presentación e impresión del libro son excelentes.— A. RODRIGUEZ MERINO.

VARIOS, *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*. Karl Alber, Freiburg-München 1978, 20 x 12,5, 223 p.

El título de la presente obra indica su contenido. Se trata de cuatro trabajos, elaborados por distintos autores y que constituyen, eso sí, un todo orgánico. El primero es un estudio introductorio y comparativo entre Husserl, Scheler y Heidegger. El segundo se refiere a Husserl: «sobre fenomenología de la intersubjetividad». Es el más largo de todos los trabajos y, siguiendo los tres gruesos volúmenes «Teste aus dem Nachlass» editados por Iso Kern, se van desarrollando en múltiples apartados los puntos principales de la evolución husserliana. El tercero, «Dios y la Nada», nos ofrece interesantes reflexiones con motivo del 50 aniversario de la muerte de Scheler. Finalmente, el cuarto trata del puesto de Heidegger en el cuadro general de la fenomenología durante el tiempo de su estancia en Marburgo. Como nota Ernst Wolfgang Orth, en la presentación del trabajo de sus compañeros, todos han tratado de ahondar en las fuentes a veces inéditas, de los autores estudiados. Y que en este caso se trata de los tres principales representantes de la fenomenología alemana: Husserl, el gran maestro, el infatigable pensador y el fecundo escritor

«en lenguaje académico»; Scheler, el genio desbordante, moralista, antropólogo y sociólogo del conocimiento que se expresa en «lenguaje mundano»; Heidegger, el buscador perenne del ser, el fino analista de la existencia y de la técnica en el mundo moderno. Con sus parecidos y diferencias, con sus peculiares características y circunstancias, representantes de distintas generaciones (las fechas de su nacimiento son respectivamente 1859, 1878, 1889, los tres marcan cimas señeras de la filosofía de la primera mitad del siglo XX. Husserl, Scheler y Heidegger suponen tres estadios en el desarrollo de la escuela de Brentano, de quien reciben conceptos fundamentales como el de «fenómeno» e «intencionalidad», así como también los tres han asimilado originalmente las influencias de Dilthey y otros pensadores. Los autores que aquí publican el fruto de sus respectivas investigaciones han trabajado independientemente unos de otros. Nada, pues, de particular que nos encontremos con diferentes matices de enfoque y de presentación, lo cual contribuye a un mayor enriquecimiento y a una más amplia visión de la temática estudiada. Como vemos, la Editorial Karl Alber es altamente meritoria al ofrecernos, en la colección «Investigaciones fenomenológicas», obras como la presente: accesibles al gran público, manteniendo sin embargo un auténtico rigor científico.— A. ESPADA.

BLOCH, E., *El principio Esperanza II*. Aguilar, Madrid 1979, 15 x 19, 515 p.

El profesor Javier Muguerza anuncia en su reciente libro *La razón sin Esperanza* la versión al castellano por F. González Vicén de la obra que presentamos como «un acontecimiento fuera de lo común en nuestro medio». Y tiene con él, en esto, toda la razón. En efecto se trata de la obra más conocida del admirado E. Bloch que permanece entre nosotros aunque su vida biológica ya ha terminado. Nada añadiré en elogios a lo dicho por Muguerza. Solamente decir que este volumen segundo contiene las utopías del hombre como esperanzas concretas, la lucha por la salud (nuestro Laín con su espera y su esperanza tendría mucho que decir aquí), después se pasa por Grecia propiamente filosófica con la Ciudad ideal de Platón, el cristianismo y la Ciudad de Dios de San Agustín, los medievales, los premarxistas y marxistas, las esperanzas, confirmaciones y decepciones de la ciencia con su mística especial. Los paisajes arquitectónicos, pictóricos y literarios (las escuelas filosóficas, los movimientos literarios y pictóricos suelen coincidir enormemente). Finalmente se describe el paisaje desiderativo con sus problemas concretos entre el mundo del trabajo y el futuro del ocio, el juego y la fiesta con su cultura peculiar. Como se ven muchas de las profecías de Bloch se sienten ya presentes.— D. NATAL

FINK, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Alber, München 1979, 13 x 20, 456 p.

E. Fink, acaso el discípulo más próximo a Husserl es bien conocido al lector en castellano por su extraordinaria obra sobre Nietzsche. La obra que presentamos es prácticamente una verdadera Antropología Filosófica, pero no abstracta ni puramente general. Se trata de un hombre que se realiza en el mundo no de una subjetividad cerrada. Así después de abordar el tema de la metodología y las relaciones con las ciencias se va a los problemas de la finitud y de la presencia concreta. El trabajo y las necesidades humanas, la sociedad y el poder, el amor y su misterio en el hombre y en el cosmos, el juego y el sentido de la vida, lo inmediato y el horizonte de la existencia, las ciencias positivas y la consideración filosófica del hombre reciben un adecuado tratamiento. A ello se añaden los temas clásicos de la razón y el lenguaje, la libertad y la historia y la muerte entre otros muchos decisivos. Puede decirse que la obra de Fink aún siendo un curso presentado hace algunos años cumple las expectativas que el lector abrigaba desde el comienzo. El que la muerte haya impedido inexorablemente cambiar el escrito de Fink no perjudica en nada a la obra.— D. NATAL.

PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*. Estudio de su antropología filosófica. BAC, Madrid 1979, 14 x 20, 410 p.

El problema del hombre ha centrado la reflexión filosófica en nuestro tiempo, y puede decirse que se debe a Max Scheler el nacimiento de una verdadera antropología. De este modo la obra que presentamos viene a ser una historia de nuestro propio camino vista desde una personalidad tan rica y diversa como la de Max Scheler que apenas puede encontrarse algo parecido; bien lo sabían sus compañeros de grupo filosófico, por eso de Max Scheler puede decirse todo, atribuirle todos los bienes y todos los males, siempre con cierto fundamento. El autor de esta obra ha visto muy bien como Max Scheler ha huido del naturalismo empirista y del cartesianismo idealista, y conviene recordar aquí que como ha demostrado J. Habermas Nietzsche no consiguió salir del biologismo. En fin, que el estudio de Ramos Pintor está bien enfocado, tiene una documentación valiosa y científica, y llega a la verdad del siempre difícil Max Scheler, aunque quizá un mayor atrevimiento (audaces fortuna iuvat) hubiera conseguido mayores frutos. Estudios como éste siempre merecen una feliz bienvenida.— D. NATAL.

KELLER, A., *Sprachphilosophie*. Alber, Freiburg/München 1979, 13 x 20, 190 p.

Aunque la filosofía del lenguaje se ha impuesto como tema central del pensamiento de nuestro tiempo, no es infrecuente notar la ausencia de tratados sistemáticos en torno a esta disciplina. El libro que presentamos viene a suplir esta deficiencia. En primer lugar se centra el problema de la filosofía del lenguaje para pasar enseguida a ofrecernos una pequeña historia de la filosofía del lenguaje tanto en la antigüedad, en la Ilustración y Herder como en nuestros días, en que la filosofía analítica se ha convertido en tema central de nuestro tiempo, de un modo u otro. A continuación se analiza el sentido del lenguaje, los signos, la estructura sintáctica, los metalenguajes y el contexto. Finalmente se establecen las relaciones entre lenguaje y significación, realidad y mundo, conocimiento, comportamiento y sociedad. Una obra bien hecha con claridad, profundidad y actualidad plena.— D. NATAL.

HUEBER, K., *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Alber, Freiburg 1978, 13 x 20, 440 p.

Se trata de una profunda reconsideración de la Razón científica y su valor para nuestro mundo. Se inicia el estudio desde el empirismo de Hume y el trascendentalismo de Kant, para adentrarse enseguida en el operativismo actual. Se pasa entonces a ver el principio de causalidad en la mecánica cuántica y sus consecuencias ontológicas. Se estudia el problema de las leyes y los axiomas del universo científico y su significado teórico. Después de considerar el punto de vista de Duhem se critica las posturas de Carnap y Popper en torno a la *Astronomia Nova* de Kepler, y se analiza la situación cultural de Einstein y compañía para considerar después las perspectivas de Weizsäcker, Stegmüller y el análisis histórico de los descubrimientos científicos; y someter a prueba sus conclusiones y posturas veladas o abiertamente metafísicas, en distintos teóricos de la ciencia. Finalmente se analiza el mundo tecnológico, su mitología, y su característica sustitución de la misma. Como se ve se trata de una desmitificación de los desmitificadores nacidos en el campo de la ciencia que ya se estaban convirtiendo en nuevos mitos.— D. NATAL.

FERRATER MORA, J., *De la materia a la razón*. (Alianza Universidad 225), Alianza, Madrid 1979, 20 x 13 cm., 217 p.

El profesor Ferrater junto a su insuperado trabajo como «enciclopedista» (*Diccionario de Filosofía*), Alianza, Madrid, 1979) continúa publicando paralelamente una serie de obras en las cuales expone su particular punto de vista filosófico. *De la materia a la razón* es un trabajo impor-

tante, prueba de ello es la repercusión que ha tenido, baste citar como ejemplo las amplias reseñas aparecidas en *El País (Suplemento, 1-XI)* y en *Teorema (IX/2, 201-210)*.

El libro consta de tres partes: una ontología donde explica su modo de ver el mundo y que responde, propiamente, al título de la obra; en ella articula la realidad en cuatro niveles (físico, orgánico, social y cultural); varios niveles pueden existir para constituir sistemas; la complejidad de un sistema es función de la de sus componentes; el sistema más complejo es el sistema en el cual intervienen componentes de los cuatro niveles. El segundo capítulo es una filosofía de la acción, en ella se dilucida la noción de acción. La tercera parte es de carácter ético: estudia los problemas del deber y la valoración. El autor concluye con un apéndice «metafilosófico», analizando los posibles modos de hacer filosofía y las razones de sus preferencias.

Nos encontramos ante un filósofo que, además de otros calificativos (pp. 83-85), se atribuye el de integracionista, integracionismo que quizá no se queda reducido a un método, sino que posiblemente pasa a ser una concepción de la realidad, un sistema y, en el fondo, una actitud.— F. J. JOVEN.

GHIRARDI, O., *Hermenéutica del saber*. (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 94). Gredos, Madrid 1979, 19 x 13,5, 241 p.

Esta obra consta de dos partes diferenciadas. La primera pretende ser una aproximación a las formas concretas de conocimiento en las ciencias matemáticas, físicas y biológicas; deteniéndose el autor en las diversas crisis que jalonan su historia, ya sea la aparición de los números irracionales y de las geometrías no euclidianas en matemáticas, o la teoría atómica en física. La segunda parte es una teoría del conocimiento; siguiendo a Maritain analiza el proceso de conocimiento, el pluralismo metodológico y los grados de saber, tanto en su ascenso a diversos niveles especulativos (ciencias empíricas, matemáticas, metafísica) como el movimiento de retorno a la existencia humana (saber práctico). El libro destaca por la claridad con que está escrito, así como por su excelente presentación.— F. J. JOVEN.

TÜMMERS, J., *Kreativität am Arbeitsplatz*. Wirtschaftspädagogische Notwendigkeit und Förderung produktiven Denkens im Industriebüro. Spee, Trier 1979, 15 x 23, 323 p.

Se preparan profesores, se instruye para la investigación científica, pero ¿se cuida igualmente de iniciar al trabajador de nuestra sociedad industrial en un estilo semejante que lleve a la larga a un trabajo realmente creativo, integrador y felizmente productivo? Con toda seguridad podemos decir que no. Ahora bien, como este sector es mayoritario en nuestra sociedad es evidente que esta desatención no puede producir sino grandes males tanto a nivel individual como en la colectividad. A remediar esta situación viene la obra que presentamos. Con gran capacidad de observación, un espíritu investigador innegable y enorme experiencia se acerca a la sociedad industrial para establecer la necesidad de una pedagogía productiva y comercial. Por tanto este escrito puede decirse que marca una nueva época en la situación actual, en la comprensión de la sociedad productiva y en el desarrollo de los oficios con un espíritu auténticamente humano y realmente creativo, que ha de levantar a los trabajadores intermedios de su actual postración y aburrimiento normalmente ejercido en la mayor parte de su jornada.—A. NATAL

Espiritualidad

COX, H., *La seducción del espíritu*. Sal Terrae, Bilbao 1979, 13,5 x 21,5, 365 p.

A H. Cox le preocupa la teología ecuménica. Ha sido, y lo sigue siendo, un estudioso del fenómeno religioso en nuestra sociedad tan complicada y un experimentador del mismo. Defensor

de la libertad, de la espontaneidad y de la interioridad del hombre, tanto individual como colectiva.

En el presente libro habla de todo esto, haciendo hincapié en la inviabilidad de lo «pseudo», de la «falacia» y de la «seducción» en cualquier nivel del hombre, en nuestro caso concreto «en la religión». Él entiende por «seducción» al mal uso de la religión —«Uso y abuso de la religión de pueblo» se subtitula este libro—.

Todo hombre necesita contar y oír historias, y además una historia de la que vivir. Y la religión —dice— ha proporcionado y proporciona un medio único que satisfaga esta necesidad. Pero hay dos clases de historias o vehículos de expresión de la religión: 1) El «testimonio» que salvaguarde el valor de lo personal. Es la autobiografía o historia personal. 2) la «religión del pueblo». Es la historia colectiva; salvaguarda la interioridad colectiva.

H. Cox distingue tres grupos de religión: A) la religión tradicional del pueblo sencillo, caracterizada por una forma sofisticada. B) La religión popular, expresada éstas en sus ritos concretos y en su liturgia espontánea; y por último C) una religión codificada y distribuida por especialistas». Esta no es testimonio ni expresión tradicional. Y todo esto enfocado desde la distinción que él hace entre «Relato» y «Señal. El relato es una asociación simple y unificada, compuesto por emociones, valores e historia, y lo puede modificar el narrador y quien lo recibe. La señal, en cambio, es una asociación más compleja y de mayor escala que permite a la gente moverse en sistemas. Esta ha de ser clara y rara vez la puede modificar —nunca— el que la recibe.

H. Cox contrapone, para todas las religiones, esa fe del pueblo a la religión clerical y que él llama de especialistas. Mas él no ve problema en esta contraposición sino en la situación actual —en parte debido a estas dos realidades— en la que se ha roto el equilibrio entre «Relato» y «Señal», atacando ésta y presentándose bajo forma de relato(s). Por eso dice: «La religión no está cumpliendo hoy su papel de narradora, se ha cargado de señales y sistemas». Es necesario el que se vitalice y renazca el «testimonio» y la religión del pueblo. Porque religión no es sólo lo que pasa dentro de la Iglesia, refiere H. Cox. Bien, pero también habría que esclarecer si mucho de lo que pasa fuera de ellas tiene algo que ver con la religión.

Trata también una pseudo-religión como lo es hoy los medios de comunicación social y su contenido. Éstos hacen de sustituto de la religión libre tratando de dirigir, interrogar y salvar al hombre de hoy. Y, en fin, trata de la «seducción», la cual se define por «engaño» y «fraude». Así cuando se hace algo diferente de lo que es «esto es lo que yo llamo seducción» —afirma H. Cox. Y también: «La seducción es la forma de explotación más cruel porque engaña a la víctima hasta convertirla en cómplice inconsciente de su propio engaño». El libro lo divide en tres capítulos —correspondientes a lo ya expuesto—: «Testimonio», «La religión del pueblo» y «El icono electrónico»; todo ello dentro de un ambiente autobiográfico y ampliamente sociológico.— J. CANO.

Von BALTHASAR, H.U., *La verdad es sinfónica*. Encuentro, Madrid 1979, 15 x 23, 154 p.

Von Balthasar es uno de los exponentes de la teología católica de nuestro tiempo. Su nombre se inscribe junto a los Guardini, De Lubac, Chenu, Congar y Rahner. El haberse encontrado junto a pensadores cristianos de gran altura y haber mantenido un diálogo constante con ellos, en particular con Barth, ha contribuido a dar al pensamiento teológico de von Balthasar una excepcional riqueza y apertura.

Von Balthasar en este libro se pregunta si realmente en el tiempo actual en que se habla tanto de pluralismo, es acaso el momento en que con más absolutismo se plantean las distintas consignas y programas.

El afán de cambio de estructuras y el modo unilateral de exigir que la Iglesia tome partido en pro de los pueblos pobres y oprimidos hace olvidar otros aspectos también muy importantes.

¿Acaso para valorar el matrimonio es necesario desvalorizar el celibato vivido al servicio del reino de Dios? Para enlazar el compromiso político de la Iglesia ¿es necesario considerar como inútil y anticuada la vida contemplativa, desvalorizándola a los ojos de los creyentes?

El mensaje de la tolerancia es predicado con intolerancia, el Evangelio del pluralismo, con un sectarismo tal que consideramos inferior al que no piensa como nosotros. Resultado de esto es que no somos capaces de soportar la unidad superior de la que (a través de su misión y su gracia) sólo somos un fragmento.

La verdad cristiana es sinfónica. El depósito de la Iglesia es la profundidad de las riquezas de Dios en Jesucristo, que se halla instalado en medio de ella. Ella deja a este caudal expandirse en una pluralidad inagotable, que fluye incontinentemente de su unidad.

En la primera parte del presente libro se trata de un modo informal de algunos aspectos del pluralismo teológico, haciendo un recorrido a través de la revelación cristiana. En la segunda parte se muestran algunos ejemplos de cómo la pluralidad emana en cada caso de la unidad, se justifica a partir de ella y puede ser reintegrada siempre en ella.— MARCELINO ESTEBAN.

JUAN PABLO II, *Mensaje a la Iglesia de Latinoamérica*. BAC Minor, Madrid 1979, 11 x 18, 206 p.

El viaje de Juan Pablo II a Méjico, con sus escalas concomitantes, despertó un entusiasmo indescriptible en el mundo entero y ejerció un atractivo incomparable, no sólo entre los cristianos, sino también en los corazones de todos los hombres. Pero ese entusiasmo y ese atractivo, que podrían considerarse como fognazos pasajeros, se fueron convirtiendo en sentimientos muy profundos, en consideraciones muy realistas y en meditaciones muy sinceras, a medida que las frases afloraban a los labios del Pontífice y las enseñanzas, preñadas de doctrina religiosa, ética y social, iban calando en las inteligencias y sentando bases para la vida y el actuar, en la construcción de un futuro. La sonrisa del papa Wojtyla, su amabilidad y su humanismo evangélico fueron el mejor medio de transmisión de todo un programa de vida propuesto, desde Puebla, para cuantos aspiran a contribuir, con sus esfuerzos y actividad, en el mejoramiento de la humanidad. Este libro recoge todos los discursos pronunciados por Juan Pablo II en ese apoteósico viaje, orlado con matices de cariño, a todo color, comunican al lector la impronta del momento, con sus detalles más relevantes y emotivos.— M. PRIETO VEGA.

RAHNER, K., *Dios con nosotros*. Meditaciones, BAC popular, Madrid 1979, 12 x 19, 102 p.

La profunda meditación individual y comunitaria es indispensable en la vida actual, acosada por los mil y un enemigos del espíritu. Karl Rahner nos ofrece el interrogante de una inquietud que todos sentimos en los más profundo de nuestro ser y que nos reclama la actitud que debemos tomar frente al incontenible curso de la historia: «¿Qué debemos hacer?» Y a esta ineludible pregunta, responde el gran teólogo con esa dinámica que nos ofrece el Evangelio, la liturgia y el sentir cristiano en las semanas de preparación para el Nacimiento del Mesías. Una esperanza escatológica, difundida por el Precursor, en sus predicaciones cristocéntricas, preparando los corazones para recibir al Emmanuel. Y, queriendo que esta venida del Redentor pase, de una realidad existencial a una vivencia consentida, expone el autor el significado, impregnado de aplicaciones, de la perícopa evangélica: «Dios se ha hecho hombre». La fuerza que el Nacimiento de Cristo ha conectado a la humanidad es un imperativo que mueve y debe conmover al mundo. La obediencia del Verbo hecho carne, en medio de esta noche en que se debate el hombre actual, lleva un mensaje para todo hombre, que debe procurar desarrollarlo en la propia existencia.— M. PRIETO VEGA.

BOROS, L., *Ser cristiano hoy*. Herder, Barcelona 1979, 12 x 20, 135 p.

Páginas escritas sencillas y llenas, para el cristiano del hoy, del siglo XX, que tiene que cargar con su equipaje de miras abiertas sin miedo al mundo verdadero y su signo de esperanza, que es él.

El libro se divide en cuatro cuadernos. El primero (fundamentos) nos habla de un programa para andar la libertad en compromiso, para ser retrato de un Dios no hecho a nuestra medida, para evitar las huellas de tropiezo antiguas. De cómo el cristiano de nuestros días puede vivir su fe en dialogo con los otros hombres.

En la segunda y tercera parte (realización y visión panorámica) dibuja de forma concreta el diccionario de la fe, en las obras de misericordia tanto corporales como espirituales. Estas líneas nos dicen de vivir la vida sencilla en la aventura del amor, no contentándonos con dar un trozo de pan al hambriento sino darnos a comer nosotros mismos. Estas páginas en análisis no pequeño van buscando el sentido primero de las obras de misericordia; tarea de un hombre que es sólo eso, un hombre limitado y en cambio.

Siguiendo el sentir de Cristo encontramos al Dios de nuestro futuro.

Un libro de muchas preguntas para responder en los días.— A. VACA.

MARÍAS, J., *Problemas del cristianismo*. BAC minor, Madrid 1979, 11 x 18, 140 p.

El gran filósofo y sociólogo español recoge en este libro que la BAC presenta en su cómoda y práctica edición Minor, varios artículos y estudios publicados ya en otros libros por el propio Julián Marías. Son de actualidad perenne los temas que recopila en este libro: La realidad humana; este mundo y el otro; la vertiente religiosa de la cuestión social; sociedad, historia y moral; el Papa, entre la silla gestatoria y la televisión; la imagen de Dios, etc. La competencia con que trata cada uno de estos temas y otros, a cuál más interesantes e influyentes en la sociedad en que vivimos, son propias del gran genio polifacético que vive y anima al insuperable profesor Julián Marías, que conoce muy bien los datos de la historia, a lo largo de toda la existencia de la humanidad, y que nos transmiten las lecciones que los acontecimientos van dictando indefectiblemente. Por eso, este libro es una lección magistral, revestida de una luz inmarcesible, que nos guiará en la búsqueda afanosa de las soluciones imperiosas anheladas por todos los mortales. Para todos será una antorcha que ilumine el camino por el que podamos llegar a la meta final.— M. PRIETO VEGA.

BOROS, L., *Decisión liberadora*. Herder, Barcelona 1979, 14,1 x 21,6, 216 p.

Los Ejercicios de Ignacio de Loyola pretenden transformar al hombre y sobre todo, llevarle a tomar una decisión vital. Para una transformación del hombre, más aún, para una decisión vital son esenciales las consideraciones sobre el ser del hombre. Por ello Ladislaus Boros le pregunta en el presente escrito al libro de los Ejercicios por aquello que no está dicho en las sentencias de Ignacio de Loyola, logrando un esclarecimiento para la interpretación actual de la existencia humana.

La filosofía ignaciana implícita en los Ejercicios es que ésta es el «amor a la sabiduría» y la «sabiduría es Cristo». Si un hombre quiere cultivar una filosofía auténtica debe meditar siempre y de continuo en Jesucristo, de esta manera penetra en la verdad de su existencia específica condensando la presencia de Dios en la propia vida: «Busca a Dios en todas las cosas y serás feliz».

Se podrían definir los Ejercicios Espirituales como un método para descubrir la voluntad concreta de Dios para cada hombre individual y que es el Amor como servicio para descubrir la Libertad.

En definitiva, este libro está realizado no sólo para especialistas, sino también para personas espiritualmente despiertas que desean obtener alguna aclaración sobre cómo un cristiano puede concebir esa su manera de ser. Personas abiertas a los problemas, que no permanecen ancladas en su seguridad personal y cuya existencia está patente al mundo y a Dios.— MARCELINO ESTEBAN.

WOJTYLA, K., *Signo de contradicción*. BAC minor, Madrid 1979, 17 x 10,5, 264 p.

Dos años después de que se publicase en italiano «Segno di contraddizione», pasando casi desapercibido, la elección de Karol Wojtyła como sucesor de Juan Pablo I en la Cátedra de Pedro ha hecho que el libro que presentamos pasase a ser «best seller» en todos los países.

La obra contiene las meditaciones expuestas por el entonces Cardenal Wojtyła en los ejercicios espirituales que predicó al Papa Pablo VI y a los prelados de la curia romana, en la cuaresma de 1976. Para quien haya seguido, aunque sólo sea en la prensa y en la televisión el pontificado de Juan Pablo II estas páginas le resultarán familiares. Podríamos decir que son una síntesis de lo que ahora se está desarrollando y profundizando en audiencias, encíclicas, discursos, viajes...

El tema central es Cristo como «signo de contradicción». Partiendo de Él, como Dios y Redentor, y tratando de converger en Él, se nos habla del tema de Dios y de la alianza, de la Iglesia, esposa de Cristo y sus sacramentos, del hombre —cuya identidad encuentra en Cristo su manifestación más alta— y de María, unida tan estrechamente tanto al Misterio de Cristo, como al Misterio de la Iglesia. No dudamos que la entusiasta acogida que los cristianos han ofrecido a la persona del Papa Wojtyła llevará a una mayor divulgación de sus obras.— B. SIERRA.

RAMÍREZ, S.M., *Los dones del Espíritu Santo*. Biblioteca de teólogos españoles, Madrid 1978, 17 x 24, 318 p.

Los PP. Dominicos de la Provincia de España han acometido la benemérita tarea de dar a conocer y divulgar los más preclaros exponentes de la ciencia teológica en España. En este volumen 30 de su magnífica Biblioteca de Teólogos Españoles nos presenta el P. Victorino Rodríguez uno de los tratados más profundos, salido de la fecunda pluma del incomparable P. Santiago M. Ramírez: «Los dones del Espíritu Santo». En él profundiza, hasta las raíces, en el estudio y la enseñanza que, acerca del origen, naturaleza, propiedades, efectos, etc. de los dones del Espíritu Santo, se puede tener humanamente. Son lecciones magistrales, con la más crítica y clara exposición, que, basadas en las enseñanzas de los Doctores de la Iglesia, especialmente san Agustín y santo Tomás de Aquino, sirven para ahondar en el conocimiento de estos dones y para llevar a la práctica la multitud de aplicaciones que tienen en la vida espiritual. Bien merece la pena divulgar estos estudios teológicos, conocerlos a fondo y alimentar, con ellos, las inteligencias de los que anhelan llegar a la verdad y ascender a las más encumbradas regiones de la ciencia.— M. PRIETO VEGA.

ORDÓÑEZ, M.J., *Teología y espiritualidad del Año Litúrgico*. BAC, Madrid 1978, 13 x 20, 416 p.

La celebración programática del Año Litúrgico es algo más que una sucesión de fechas concatenadas y armónicamente dispuestas. Es una secuencia vivencial de la historia de la salvación, plasmada en hechos, asimilables y configurativos. La solemnidad externa, el conjunto de signos y expresiones, la memoria de los acontecimientos fehacientes de la religiosidad y las aportaciones que los hombres han ido acumulando a través de los milenios, conllevan un mensaje que hay que aprovechar hasta el ápice. El P. Ordóñez, sentando como base el cristocentrismo de la liturgia en la Iglesia, nos va presentando las riquezas inagotables que nos ofrecen la Eucaristía, como plenitud presencial de Cristo, el marco sacramental de la oración, el sacramento y ministerio de la palabra en orden a la conversión y santificación del hombre. Analiza en términos de pedagogía espiritual los distintos ciclos litúrgicos y la incidencia que ejercen en la santificación de las almas. El prólogo del Cardenal Primado de España, D. Marcelo González Martín, puntualiza los fines, las tesis y el desarrollo de esta importantísima obra que acertadamente publica la BAC.— M. PRIETO VEGA.

RAMÍREZ, S.M., *La esencia de la caridad*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Madrid 1978, 17 x 24, 386 p.

Es este volumen 31 de la magnífica colección teológica que los PP. Dominicos de la Provincia de España ofrecen al acucioso lector interesado en los tratados fundamentales de la ciencia divina. El P. Santiago M. Ramírez, preclaro miembro de la Orden Dominicana, fue un aventajado seguidor del Aquitense, por la profundidad de su doctrina, por la sistematización de sus enseñanzas y por la sublimidad de su elocuencia volcada en las aulas salmantinas. De la traducción que nos ofrece el P. Victorino Rodríguez, O.P., podemos deducir la incommensurable erudición profana y eclesiástica que atesoraba el P. Ramírez, así como su elegancia en la dicción y el interés que despertaba en cuantos tuvieron la fortuna de escucharlo. Analiza los fundamentos de la caridad, su objeto, los actos y efectos propios de esta virtud, el hábito y la naturaleza propia del mismo en relación con la reina de las virtudes. Es un tratado que merece figurar el lado de las obras que, sobre este tema, nos dejaron S. Agustín y Sto. Tomás de Aquino.— M. PRIETO VEGA.

WULF, F., *Mitten unter den Menschen*. Spiritualität, Aufgaben und Probleme der Priester und Ordensleute. Patmos, Düsseldorf 1979, 14 x 20, 95 p.

Después del nuevo planteamiento y diversas perspectivas abiertas por el Vaticano II, conviene considerar en concreto la nueva situación y a ello se apresta este conjunto de escritos que presentamos, ofrecidos un día por sus autores en una sesión de la Academia católica de Baviera en Munich. Augustin Mayer se ocupa de las comunidades espirituales en nuestros días. K. Rahner insiste en algunos aspectos fundamentales de la espiritualidad sacerdotal. F. Wulf se pregunta por el lugar de las órdenes religiosas en el mundo de hoy, mientras J.B. Metz presenta la alternativa entre un tiempo de la Iglesia o un tiempo de las órdenes. Por un lado Metz insiste en la necesidad de morir, por otro no se ve cómo de hecho el cristianismo presente realiza los valores de esos grupos religiosos. Así la situación parece kafkiana y Metz entonces cita a Kafka: Hay un tiempo, pero ningún camino, lo que parece un camino es simplemente vacilación. Si el momento es dramático puede que lo sea solamente por zonas, y no general, sin embargo bien está tener también en cuenta las insinuaciones de Metz.— D. NATAL.

METTE, N., *Theorie der Praxis*. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie, Patmos, Düsseldorf 1978, 14 x 20, 384 p.

La relación entre teoría y práctica es sin duda uno de los puntos claves de nuestro tiempo y constantemente oímos estas palabras incluso en los tratados teológicos y las discusiones de la práctica cristiana. Así el autor se ha propuesto una investigación del tema en los dos últimos siglos con el fin de proponer objetivos fiables en la práctica pastoral de las comunidades creyentes. Con la idea de Schleiermacher de que la teología práctica no es la praxis sino la teoría de la praxis que puede interpretarse de muy diversos modos se analiza la práctica pastoral desde la cura de almas

DYER, C. *Los otros. Catecismo de la doctrina católica explicado según la teología actual.* Herder .

DURÁN, F., *Cambio de mentalidad*. Herder, Barcelona 1978, 11,5 x 18,5, 181 p.

Son muchos los temas que trata este autor y las vetas que deja abiertas en este libro. Dos son, sin embargo los más destacados: El desarrollo social y mental de Latinoamérica —hoy tan «persecutorio», tan maniático, o simplemente «boom», de alguna forma para Occidente— y su problemática de cambio; y por otro lado el problema del «cambio de mentalidad» en general y válido no sólo para Latinoamérica sino también para cualquiera otra mentalidad.

Un hecho, o mejor una necesidad está clara: «renovarse o morir». Y otras dos no lo están tanto: 1.ª Darwin dio una importancia tal a la evolución y sacó tales consecuencias que se puede decir que «descubrió» la evolución. Mas la cosa hace «millones de años» que está en marcha, evolucionando. Siendo así ¿qué es evolución? ¿sus ingredientes armónicos? ¿el hombre evoluciona siempre? ¿cómo es que estamos donde estamos si «hace millones de años...»? Por tanto, la realidad no es tan simple. 2.ª Pero nosotros podemos «aproximarnos a las condiciones, etc.», de la evolución y la transformación, sobre todo en la persona, lo suficiente para aclararnos un poco y no caer en falacias ni en «pseudo-cambio» —en esto entra bastante F. Durán—.

Nuestra situación es la siguiente: Una transformación social global supone no sólo un cambio de estructuras sociales sino también un cambio de mentalidad. Y si el ambiente y las situaciones principalmente los hacen personas; y si la mentalidad está en la persona, es claro que el problema o nuestra diana es el «hombre», la «persona», sea ésta latinoamericana, extremeña o tiroleña —pues no solamente están mal los latinoamericanos o los tercermundistas—. Y la persona no cambia por que sí, ni cambia de cualquier manera, y a indistinta meta u objetivo: el cambio siempre tiene una dirección, fijada por la meta que se pretende alcanzar, y tiene unas motivaciones que le aconsejan o le fuerzan.

Creo que la lectura de este libro de F. Durán es, sin ningún adjetivo, indispensable, para aquellos que el tema del cambio les dice algo y para los que se preocupan hoy por cambiarse y cambiar decidida y comprometidamente.— J. CANO.

SANGIOVANNI, L., *EX-NUNS. A study of emergent role passage*. Ablexpublishing corporation. Norwood, New Jersey 1978, 24 x 16, 184 p.

Cuarenta mil monjas, de un total de ciento sesenta y ocho mil, son muchas monjas abandonando la vida religiosa durante los años 1960-1976 para que alguien como Lucinda SanGiovanni sintiera la tentación de escribir un libro a propósito.

Se trata de un libro acerca de la emergente situación suscitada por el paso en la edad adulta de religiosas que en un momento determinado abandonan la vida religiosa o llevan ya un cierto tiempo y tienen que irse acomodando a la nueva situación aceptada en un tiempo pasado. Se presentan cuestiones como éstas: ¿Cómo es que personas religiosas, una vez comprometidas con sus votos, toman la decisión de abandonar la vida religiosa? ¿Qué papel han jugado las órdenes religiosas y el ambiente que las rodea en su decisión? ¿Cómo se prepararon esas religiosas para la transición a la vida secular? ¿Qué modelos de comportamiento religioso llegan inadvertidamente a ser formas de ensayo para dejar el convento? ¿Cómo emergieron estas estrategias para determinar la manera y el tiempo de su abandono? ¿Qué consecuencias tuvieron estas estrategias para ulteriores ajustes a la vida secular? Una vez dejada la vida religiosa, ¿cómo asumieron estas mujeres las situaciones seculares como personas adultas, trabajadoras, amigas de las demás, en el terreno del amor, del consumo, etc., etc.? ¿Qué problemas de acomodación y de responsabilidad se les presentan a las ex-monjas y cómo ellas se han enfrentado a dichos problemas? ¿Cómo los procesos y situaciones de transición influyen en la fase posconventual?

Todos estos temas relativos a la vida de las religiosas que un día abandonaron la vida religiosa son tratados a base de interviews hechas con mucha seriedad según lo que nos dice Lucinda en el apartado Methodology. E, independientemente del valor de las respuestas dadas por las personas a quienes se ha interrogado, creo que resulta muy interesante conocer, a través de este estudio, el

fenómeno en cuestión. Pero pienso también que al criterio de cada lector le quedará siempre el enjuiciar las respuestas dadas como respuestas que justifiquen adecuadamente la nueva situación de todas aquellas que un día abandonaron el estado religioso.— F. CASADO.

- SPEYR, A. von, *They followed His Call. —Vocation and Asceticism—*. Alba House. New York 1979, 21,5 x 14,5, 100 p.

Este pequeño volumen sobre una vida como vocación de Dios y su consiguiente respuesta por parte del hombre en una vida religiosa, está todo él bajo el enfoque de un ascetismo pero pleno de actividad. Su autora, Adrienne von Spaeyr, nacida en 1902, es una convertida bajo la dirección de Hans Urs von Balthasar, recibiendo el bautismo el día de Todos los Santos de 1940. Su vida, antes y después de la conversión, fue un auténtico cristianismo de amor al prójimo, y de una intimidad espiritual con Dios que llegó a las gracias más extraordinarias conocidas únicamente por su confesor von Balthasar.

Es a la luz de esta vida de gran espiritualidad como ha de interpretar el lector esta obra, no escrita según una teología científica sino según una teología vivencial de un alma que fue toda de Dios.

Los temas así tratados son los siguientes: respuesta a la llamada de Dios; los sacrificios de la decisión; el tiempo de la elección; transformación de sí mismo a través de la Regla; la pobreza; la obediencia; la virginidad; fe; oración y sacramentos; la lectura de la Sagrada Escritura; nuestro prójimo; el amor a la Iglesia.

Para terminar, ascetismo en el mejor sentido y espiritualidad es lo que rezuma toda la obra.— F. CASADO.

Históricas

CAMPO DEL POZO, FERNÁNDEZ, OSA., *Los Agustinos en la evangelización de Venezuela*. Caracas Universidad Católica Andrés Bello, 1979, pp. 301 (= Colección Manoa, 18)

El presente estudio es un extracto amplio de la tesis doctoral en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Salamanca. Aun cuando el dato consignado pudiera de suyo inducir a pensar lo contrario, el trabajo que estamos presentando no es el resultado de un ensayo primerizo ni el autor es novicio de las lides histórico-literarias. Doctorado en Derecho Civil en la Universidad de Maracaibo con su tesis acerca de: «La filosofía del derecho según S. Agustín» (Madrid 1966), el P. Campo ha sentido siempre interés por el pasado histórico de los Agustinos en Venezuela, país donde el autor ha trabajado varios años y donde los Agustinos reanudaron su tarea apostólica en 1951, después de un largo paréntesis que se abrió con las guerras de independencia en los primeros decenios del siglo XIX.

Como fruto de este interés pueden reseñarse algunos escritos del P. Campo, especialmente los siguientes: una monografía sobre la historia del culto a Ntra. Sra. de la Consolación —la tradicional advocación: agustiniana— en Venezuela (Maracaibo 1958), y un estudio más empeñativo que lleva por título: «Historia documentada de los Agustinos en Venezuela durante la colonia» (Caracas 1968).

El libro que ahora presentamos se articula en cinco capítulos, precedidos por una introducción (pp. 7-9) y la bibliografía (pp. 13-24). El cuerpo del trabajo está completado por tres índices: geográfico, onomástico y analítico (pp. 277-301). En el capítulo I el autor estudia los «Antecedentes histórico-jurídicos y llegada de los primeros agustinos al nuevo mundo» (pp. 25-59); el capítulo II trata del «Área geográfica y tribus adoctrinadas en Venezuela» (pp. 61-111); en el

capítulo III examina «El problema del método y los catecismos» (pp. 113-154); el tema del capítulo IV es «El derecho de conquista, la doctrina y la encomienda» (pp. 155-2134); y, por fin, el capítulo V y último se centra en «El derecho sacramental y litúrgico» (pp. 215-276) Cierra el trabajo las «Conclusiones» (pp. 271-276).

Si se tiene en cuenta que acerca de los Agustinos en Venezuela para el período colonial no se había escrito ningún libro expresamente —aunque datos se podían recoger en la obra del P. José Gómez Pérez sobre los Agustinos en Colombia (Bogotá 1924)—, se comprenderá hasta qué punto son dignos de aprecio los estudios del P. Campo, singularmente éste que ahora reseñamos. Con ellos queda sustancialmente delineada la trayectoria de la Orden en esa región, contribuyendo con

a personas, que aún viven y gozan de renombre, como el Cardenal Bueno Monreal y el P. Lope Cilleruelo, que no salen bien parados. En verdad «somos lo que somos ante Dios», que se encarga de rectificar los juicios humanos; pero mientras tanto no es fácil deslindar la calumnia de la libertad de opinar. Para verdades el tiempo y para justicia Dios y su Iglesia.— F. CAMPO.

IÑIGUEZ HERRERO, J. A., *El altar cristiano*. I. De los orígenes a Carlomagno. Eunsa, Pamplona 1978, 22 x 16, 370 p.

El altar es uno de los objetos litúrgicos más importantes en el culto de la Iglesia católica. Se le puede considerar casi imprescindible para el desenvolvimiento de los ritos y ceremonias de la Misa, como lo demuestra en esta obra D. Antonio Iñiguez, a quien hemos visto recoger con mucho entusiasmo y pacientemente gran parte del material en su labor investigadora.

En el presente estudio se expone las vicisitudes, que recorre el altar cristiano desde el siglo II, cuando aparece arqueológicamente el primer altar fijo sobre la tumba de San Pedro, hasta el año 800, fecha de la coronación de Carlomagno. Este episodio, que tiene sus antecedentes en la coronación de Wamba (672), constituye un buen jalón para limitar una primera etapa con la reforma carolingia y su universalización de la forma y orfebrería romano-visigótica en el Sacro Imperio.

En otros dos volúmenes se continuará con el *iter* del altar cristiano hasta llegar al Renacimiento y la época barroca, que constituyen nuevas formas artísticas y plásticas.

Junto con la mesa del altar se analizan otros elementos como los manteles y velos, el baldaquino, el ambón y la sede del obispo, los candelabros, el sagrario, la viga traversera, el retablo y la Cruz, que aparece desde las épocas más remotas y solía pender de un gancho, de cadenas o estar sobre una peana al lado o sobre el altar.

Se espigan las citas y descripciones sembradas a voleo en las colecciones canónicas, sermones, disposiciones litúrgicas, dogmáticas y jurídicas, historias religiosas y profanas etc. No sólo ha procurado recoger abundante material, sino que además ha sabido presentarlo bien y con metodología. Clarificando algunas cuestiones oscuras como la del altar portátil, las tablas dedicadas, el altar de piedra con reliquias y las tiendas sacras. Aparecen ilustraciones del altar de la tumba de San Pedro y de otros altares típicos como los dependientes de la reforma gregoriana, los merovingios etc.

Al felicitarle cordialmente por esta publicación, le agradecemos la amabilidad que ha tenido al dedicarnos un ejemplar y esperamos ver pronto la aparición de los otros dos volúmenes, en los que está trabajando con ahínco y tesón para superar no pocas dificultades bibliográficas. Al final aparece una enriquecedora selección de textos con abundante bibliografía. Lamentamos la ausencia de los índices de materias y topográfico, que podrán aparecer en los volúmenes siguientes o en el último de toda la obra, digna de éxito.— F. CAMPO.

CONGAR, Y., *Eglise Catholique et France moderne*, Hachette, Paris 1978, 14 x 22,5 285 p.

En medio de las críticas a la Iglesia —desde dentro y desde fuera— en Occidente, aparece este libro del P. Congar, como un intento de ver los pros y los contras, desde una perspectiva completamente eclesial. No se trata sólo de criticar a la Iglesia sociológicamente. Un creyente debe saber —y esto constituye el núcleo de la experiencia eclesial— que la Iglesia es una «Iglesia de santos», que en ella existe, tan abundante como siempre, la savia capaz de alimentar a todo el que tenga fe. Para ello, el autor afirma la necesidad de trabajar en todo momento con material eclesial. No se trata de una visión particularista, sino de la visión del creyente, que, en virtud de su fe radical, puede afrontar libremente el pasado y el futuro de la Iglesia. En la primera parte del libro se hace un estudio histórico del enfrentamiento Iglesia-mundo moderno desde 1500 hasta nuestros días. En la segunda se profundiza en cómo la Iglesia alimenta a los creyentes y es Pueblo de Dios. Se lanza también una breve mirada a su organización. Y en la tercera parte se tratan problemas que afectan al hombre de hoy, en relación con la Iglesia. En todo ello aparece, una vez más, la intensa

experiencia eclesial del P. Congar y su dominio de los documentos oficiales.— A. RODRIGUEZ MERINO.

DESJARDINS, F., *François Mitterrand. Un socialiste gaullien*. Hachette, Paris 1978, 14 x 22, 294 p.

La historia de Mitterrand no es solamente ya su historia personal, es la historia de la misma Francia y de gran parte del socialismo francés hasta nuestros días. Siempre vencedor y siempre vencido, ministro de De Gaulle y hombre de la democracia, de la resistencia y del socialismo a plena luz. Aún no se alzó con la presidencia aunque un simple cambio de sistema de recuento podría cambiar también la situación; por lo demás compañero de gobierno con hombres como Robert Schumann y otros grandes de nuestra Europa contemporánea. T. Desjardins ha llegado de lleno a la vida de Mitterrand tanto como hombre de la resistencia como en cuanto hombre del socialismo y en definitiva personaje de la Francia actual y una vez más se demuestra que cada persona concreta en su vida y en su obra rompe constantemente todas las fáciles previsiones, puesto que cada uno toma sus propias distancias respecto a cuanto ha recibido y a cuantas convenciones se han establecido previamente en torno a su vida.— D. NATAL.

NICOLINI, G., *Trentatré giorni un pontificato*. Istituto padovano di Arte Grafiche, Rovigo 1979, 21 x 14,5 312 p.

A distancia de un año, los 33 días del Papa Luciano, parecen una historia demasiado hermosa para ser verdadera, pero los hechos están ahí, a pesar de nuestra tentación de incredulidad.

Sobre este hombre bueno y sonriente se ha escrito mucho y a veces demasiado precipitadamente y demasiado superficialmente, aprovechando el momento para un fácil lucro. No es éste el caso del libro que presentamos, que, por sus cualidades, representa una de las mejores obras sobre este breve pontificado.

El autor no se ha limitado a copiar los discursos del Papa, sino que hay una aportación personal muy valiosa, sobre todo en la primera parte. En la segunda se sigue día a día las actividades realizadas desde la elección hasta el temprano adiós. Las enseñanzas de Juan Pablo I ocupan la parte más voluminosa del libro, divididas en varias secciones: audiencias de los miércoles, angelus, homilias... para concluir con una antología de los testimonios más representativos sobre la sonriente y esperanzadora figura del Papa Luciani. Merece la pena leerse. La «blanca luz» de Albino Luciani resplandece en sus páginas y ayudará a iluminar la vida, en este mundo que se empeña en rechazar la alegría y la esperanza.— B. SIERRA.

CORRADINI, C., *Atteggiamenti del P.C.I. verso la Chiesa Cattolica e la Religione*. Istituto Padovano di Arti Grafiche, Rovigo 1978, 12 x 18,5, 176 p.

Gramsci el ideólogo, Togliatti el realista y Berlinguer el moralista: he aquí los tres líderes del Partido Comunista de Italia que el autor ha escogido para estudiar el comportamiento del partido frente a la Iglesia y la Religión. Al hilo de sus textos, en un trabajo que el autor denomina «sobre los matices», examina el tema desde la ideología, desde la praxis y la actuación política y desde la actitud personal de cada uno de los personajes mencionados. Fiel a sus principios, el Partido ha sido siempre radicalmente antirreligioso, aunque las manifestaciones no hayan sido siempre tan evidentes. No cambian las posturas de fondo, aunque, según dicten las circunstancias, se tomen actitudes de distensión, de prudencia, de impaciencia o rotura o hasta de colaboración. La palabra instrumentalidad es la que define estas relaciones. Tampoco es mayor la diferencia de un personaje a otro, cosa por otra parte muy comprensible dado el culto a la personalidad que existe en el interior del Partido. La conclusión se articula sobre tres términos: prospectivas, cautelas y

esperanzas. Una eventual evolución del comunismo en sentido religioso no se debe esperar del marxismo en sí mismo, sino de la originalidad y vitalidad del mensaje cristiano.— P. de LUIS.

FIORAVANTI, E., *Ni eurocomunismo ni Estado*. Península. Barcelona 1978, 20 x 13, 189 p.

El eurocomunismo para Fioravanti es un descubrimiento de ciertos dirigentes históricos de la clase obrera que temen dar una alternativa revolucionaria a la sociedad capitalista. Con el eurocomunismo se pretende conservar el sistema de producción con sus variables de trabajo alienado, salarios y plusvalías, es decir, la esencia del capital. Los defectos más graves del capitalismo son corregidos para conseguir votos en la campaña electoral, principal objetivo del eurocomunismo —pero ¿acaso no lo es también en el estalinismo o en el capitalismo?—. No se trata de plantear la lucha como revolución contra el capitalismo, se trata de ir controlando poco a poco diversas parcelas del Estado hasta conseguir el poder total. Desaparece la lucha de clases y se plantea la lucha de la sociedad contra el Estado.

Los partidos eurocomunistas olvidan su papel de alternativa frente al capitalismo, endiosan el Estado, y mitifican el sufragio universal; garantizan la democracia, el orden, el pluralismo político y la propiedad privada, olvidando que la democracia es la contrarrevolución encarnada en el gran capital.

Fioravanti habla en este libro del PCE, PCF, PCI, e intenta, mediante un lenguaje irónico —comienza el libro con un romance popular—, y en ocasiones demasiado seguro y taxativo —aún con hechos— hacer ver que la alternativa eurocomunista no es tal, y por tanto no conviene. Ahora bien, no sé si estará de acuerdo el autor en que tanto eurocomunista como estatales recurren a la ideología y demás consignas, para, en último fin, siempre pedir los votos y por aquello de que «el guerrero que conoce la causa por la que lucha es siempre más efectivo». Ambos coinciden también en que sin dinero —sin economía— no se puede hacer propaganda de la propia causa, mantener un orden y proyectar, e imprimir claro está, unas promesas, unas ideas o unas utopías. Y ambos coinciden —aunque ninguno lo diga— respecto a la violencia y la revolución y contrarrevolución, que «los fusiles son más efectivos y convincentes que los poemas».

De todas formas, como un repaso de hecho y posturas, es suficiente.— JESÚS E. P.

VELASCO, B., *El Colegio Mayor Universitario de Carmelitas de Salamanca*. (Centro de estudios Salmantinos). Salamanca 1978, 24 x 16, 122 p.

El título de este volumen, presentado por un historiador de buen veduño, sugiere inmediatamente algo muy importante. Hace ya años, se lamentaba Juan Baruzi de lo mal que conocemos los Colegios Mayores de Salamanca en su buena época, y concretamente el de los Carmelitas, en que hizo sus estudios universitarios S. Juan de la Cruz. Por fin aparece este estudio, que se había esperar con interés. Y por cierto, en cuanto a la parte propiamente histórica, basada en documentación fehaciente, y en cuanto al plan que el P. Velasco se ha impuesto, nada tenemos que alegar, sino agradecer mucho su trabajo. Pero en realidad nos deja con la miel en los labios, en cuanto a la curiosidad «cultural». Porque deseábamos saber qué disciplina se enseñaban en el Colegio de San Andrés, independientemente de las que se enseñaban en la Universidad, y qué autores carmelitas (especialmente ingleses) corrían en manos de los estudiantes. El hecho es que muchos de los enigmas que ofrece S. Juan de la Cruz, tienen probablemente su origen en el Colegio de San Andrés, y en esos libros (quizá de ideas «especiales») que los estudiantes manejaban. Como no tenemos derecho a pedir tanto, nos contentaremos con agradecer el trabajo positivo, y las 24 hermosas láminas que nos ofrece. La presentación es excelente.— L. CILLERUELO.

BARRET-GURGAND, *Priez pour nous à Compostelle*. Hachette, Paris 1978, 22 x 14, 350 p.

Este volumen emocionante nos hace revivir la vida individual y colectiva de las peregrina-

ciones a Compostela, cuya importancia en la formación de España suele pasar desapercibida. Miles y millones de europeos, navarros, vascos y castellanos corrian por el camino de Santiago, llevando auestas su vida y su cultura, recogiendo por los caminos demostraciones de virtud y de vicio, de generosidad y de miseria. El Alma de Europa estaba siempre en ese Camino. Y también el Alma de España. Pedro Barret y Juan Noel Gurgand recorrieron ese Camino de Santiago en la primavera del 1977, preguntándose por qué se ponían en marcha los peregrinos, qué comían, cómo se defendían de las dificultades; a su vuelta, tomaron tan en serio el problema, que no han cesado hasta que han podido ofrecernos este maravilloso volumen de viajes. El lector realiza ese viaje con los autores, pero el viaje no puede ser más agradable ya que recoge el testimonio de una docena de Itinerarios más importantes, con el testimonio de otros peregrinos que dejaron por todas partes recuerdo de sus peregrinaciones. La Bibliografía ofrece 270 números expresos, aparte otras referencias importantes. Si el libro es un viaje y el lector lo hace, sin duda se dará cuenta de muchas cosas actuales. Aprenderá quizá a «hacer patria», en lugar de vivir a costa de ella. Y se animará con la voz de mando: *E ultreya! E sus eya! Deus, aya nos!*— L. CILLERUELO.

Psicología-pedagogía

BRANDL, G., *Vom Ich zum Wir. Individualpsychologie konkret*. Reinhardt, München 1979, 12 x 19, 190 p.

Este libro sale como un testimonio de vida a los cuarenta años de la muerte de Adler y como manifiesto de su optimismo acerca del hombre. Un conjunto de autores se han dado cita para reconsiderar algunos puntos fundamentales de la psicología adleriana. La enfermedad y la salud, el nerviosismo de nuestro tiempo, la fortaleza del yo y nuestro mundo, el papel de la familia y aspectos de la socialización, la ruptura de las estructuras autoritarias y el papel de la solidaridad nueva entre lo masculino y lo femenino, el papel del estilo de vida en relación con la profesión y su realización, la educación y su presencia por la escuela en la vida, y finalmente la función del lenguaje en la psicología del individuo y la formación. Todos los autores son competentes en el tema y nos ofrecen reflexiones muy interesantes por lo que sin duda el buen recuerdo del Adler se ha conseguido plenamente.— D. NATAL.

JÜTTNER, C., *Gedächtnis. Grundlagen der psychologischen Gedächtnisforschung*. Reinhardt. München 1979, 14 x 21, 191 p.

Las investigaciones sobre la memoria humana han progresado enormemente en los últimos tiempos no solamente por el influjo de la teoría de la comunicación, la gramática generativa y las teorías de computadores. Se trata de la coincidencia de diversos aspectos de la realidad humana en cuanto percepción, grabaciones, teorías de modelos que forman un conjunto que podemos denominar proceso en el que se integran aspectos polivalentes de la vida, el hombre y el mundo. El escrito que presentamos reúne estos múltiples aspectos donde la dialéctica entre estructura y función, forman un conjunto de procesos que tratan de acercarse a la misteriosa realidad del ser humano en sus más variados contenidos y sentidos. La competencia entre código y circulación tiende hacia una integración múltiple.— D. NATAL.

ERNEST R. HILGARD-RITA L. ARKINSON-RICHARD C. ATKINSON, *Introduction to psychology* (7th Edition). Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York 1979, 21,5 x 26,5, 653 p.

Hacer un libro de texto es siempre dificultoso. Tanto más, si quiere ser científico, crítico y

pedagógico, es decir, hacer agradable lo que se estudia y estudiarlo con altura académica. Requiere tener en cuenta la investigación más rigurosa y la variedad compleja de motivos que inducen a los estudiantes a estudiar una materia. Y si esta materia es la psicología —por el auge impresionante que ha cobrado— la labor se hace más y más comprometida.

La séptima edición del libro que presentamos es el mejor aval de que las condiciones requeridas son reunidas por esta obra en una medida ostensible. Desde 1953, años en que apareció la primera edición, los autores no se han limitado a un ligero replanteamiento, sino que han ido llevando a cabo, en las distintas ediciones, una intensa labor de remodelación e incorporación de nuevas aportaciones y perspectivas. Cada capítulo, en concreto, ha sido sometido a las más diversas consultas y críticas, desde los estudiantes, hasta los especialistas, pasando por los profesores. Todo este inmenso trabajo ha dado a luz un libro de texto atractivo y competente al que el alumno o el interesado pueden acercarse con gusto, incluso visual, y quedar complacido a todos los niveles. Los autores se han esforzado por integrar los distintos enfoques en el estudio de los temas. El estilo de la obra, innegablemente americano, combina lo periodístico y lo técnico en una síntesis pedagógica que supone una gran aportación al mundo de la enseñanza. Posiblemente esa un estilo muy adecuado a los jóvenes estudiantes de nuestro tiempo. Y, junto con otros métodos, ofrece una más que aceptable posibilidad de elección. Creemos sinceramente que en la tan difícil como imprescindible tarea de la enseñanza de la psicología, textos como éste pueden ser de una ayuda inestimable para profesores y alumnos. Y nos alegra sobremanera que una parcela tan importante del estudio del hombre sea promocionada de este modo. Esperamos ver aparecer nuevas ediciones de esta *Introducción a la psicología* en un futuro no muy lejano.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

FREINET, E., *La trayectoria de Célestin Freinet*. Gedisa. Barcelona 1978, 13,3 x 19,6, 197 p.

Trata este libro de la vida, trabajos, luchas e ideas de un pedagogo que se ha pasado la vida intentando renovar la escuela: C. Freinet. Herido en la guerra del 14-18 es destinado a la pequeña escuela de Bar-sur-loup (Alpes Marítimos) donde entre muchas dificultades empezó a tomar conciencia de los inconvenientes de la enseñanza vigente. Creador del movimiento «la imprenta en la escuela», cuyo fin era promover la actividad espontánea, personal y productiva, la libre expresión del niño, Freinet intenta que su escuela sea una «escuela activa». En ella —dice— «sobran todos los manuales escolares», porque el punto de partida de la educación debe ser las actividades espontáneas de los propios niños, sus actividades mentales y constructivas, sus aficiones, sus intereses.

En 1935 Freinet es expulsado de la enseñanza pública y crea su propia escuela: «la primera escuela privada proletaria». En ella trata de integrar al niño con la naturaleza, con el medio, y con la comunidad de niños y adultos: es el acontecimiento más importante de su vida y obra.

Al niño —defiende— se le aliena cuando se le imponen unas normas o un marco de condicionamientos: esto es adiestrar al niño. Y el maestro no es un domador de niños sino un «orientador ideológico». Es el niño mismo quien a base de «tanteos» descubrirá y construirá su vida.

El libro es interesante por sus experiencias y por su psicología del «tanteo» en vez de una psicología «científica»; pero muchas otras ideas, que han sido orientadas por el materialismo dialéctico y por una imagen desproporcionada de la «práctica», no las comparto, ni creo que hoy sigan en la vanguardia de la pedagogía.— J. CANO.

JONES, E., LACAN J., *La Femenidad como máscara*. Tusquets, Barcelona 1979, 11 x 18, 143 p.

La proliferación de los grupos feministas exige una reconsideración del esquema cultural corriente respecto de la mujer. En nuestros días, especialmente desde S. de Beauvoir y su *segundo sexo*, el tema no ha parado de caminar ya que tiene implicaciones decisivas sobre el tipo de sociedad por inventar. Aquí se recogen diversos estudios, todos ellos de enorme calidad elaborados

por grandes especialistas. J. Rivière aborda la feminidad como máscara de la mujer. E. Jones la fase precoz de la sexualidad femenina. Queremos llamar la atención sobre el concepto de *aphanisis* o destrucción total de la posibilidad de placer como hecho real o imaginario, explicativo de muchas neurosis y otras muchas reacciones aparentemente sin sentido. H. Deutsch expone de una manera nueva la psicología de la mujer en relación con las funciones de reproducción mientras Karen Horney se plantea la génesis del complejo de castración en su propio sexo femenino. De Lacan se publican unas propuestas destinadas a un congreso sobre sexualidad femenina. Finalmente se ofrecen tres escritos de Freud sobre el tabú de la virginidad, la psicogénesis de un caso de homosexualidad y la degradación de la vida erótica en general. No cabe duda que todos estos escritos ayudarán a pensar como mayor claridad el problema de la mujer en nuestro mundo.- D. NATAL.

MANTEK, M., *Frauen-Alkoholismus*. Ernst Reinhardt, München 1979, 12 x 18,5, 160 p.

Hasta ahora, los estudios sobre el alcoholismo femenino han sido realmente escasos y deficientes, debido a la predominancia secular del masculino y a la transposición injustificada de las causas que se hacía del campo masculino al femenino. M. Mantek penetra en lo específico de la situación de la mujer y sus problemas. Descubre dónde está lo parecido y lo diferente con el hombre, en lo referente al alcoholismo, no limitándose a algún aspecto, sino dando un cuadro completo de motivos: personales, matrimoniales, sexuales, sociales, hereditarios, profesionales. Y todo ello, bajo una perspectiva evolutiva.

Ofrece además un cuadro de medidas terapéuticas más personalizadas y comprometidas que lo usual en este campo. En ellas la mujer tiene una parte esencial como conocedora de su enfermedad y las causas que la producen. Por ello, al final del libro presenta una serie de tests y unos cuadros muy completos de conclusiones.

Las estadísticas y datos los ha elaborado en colaboración con el Instituto Max Planck de Psicología.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

METZGER, W., *Los prejuicios*. Herder. Barcelona 1979, 21,5 x 14, 128 p.

W. Metzger da en este libro una visión bastante completa de los prejuicios; de su fundamento, su desarrollo y actuación en la sociedad. El prejuicio es una opinión que se ha hecho tan importante, tan indispensable para nosotros, y de tal manera ha llegado a ser un valor en sí, que ya no podemos separarnos de ella. Si nuestra opinión acerca de un objeto entra en contradicción con la realidad, nuestra toma de posición suena así: «eso no puede ser».

SCHRÖDER, G., *Terapia conductista en niños y jóvenes*. Herder, Barcelona 1979, 21,6 x 14,1, 201 p.

G. Schröder trabaja desde 1963 en el departamento psicosomático de la clínica pediátrica universitaria de Hamburgo. Es diplomado en psicología y doctor en filosofía. Practica la terapia conductista; y su trabajo lo ha dedicado de un modo especial a los procesos de angustia.

En este libro el autor recoge todo lo aprovechable de los métodos tradicionales que se han practicado respecto a la «terapia» —su campo—; expone sus experiencias y habla de cómo está hoy el «método conductista» en lo referente a su campo, y que es el que él practica. G. Schröder, desde un trabajo comprometido, con larga experiencia y algunas decepciones nos confiesa: «mucho de cuanto se ha escrito tiene poco que ver con lo que se hace de hecho, al menos con cuanto yo he podido observar». Su idea fundamental es que hay que partir de la persona particular, pues es única, como únicos son los fundamentos y circunstancias particulares que han dado origen y persistencia a su conducta, la cual, en caso de tratamiento, llamamos conducta desviada. Hoy no se puede tratar a las personas —en su caso a los niños— con métodos «aproximativos», ni con métodos «standars» y «únicos». En un diagnóstico hay algo más que la aplicación de unos métodos y unos códigos aprendidos, que nos son familiares y para todos igual.

En el diagnóstico de la terapia conductista lo que interesa, sobre todo, es la comprensión directa de unas formas individuales de comportamiento. Y —nos dice Schröder— «El terapeuta que trabaja sabe desde luego, por experiencia, que unas terapias conductistas eficaces rara vez se desarrollan de forma tan ejemplar como enseñan los manuales». Schröder, pues, aplica este método conductista a algunas situaciones de niños y jóvenes. Aquí nos describe varios procesos diagnósticos y nos da una serie de informaciones útiles que —él lo dice— «han sido sacadas de la labor práctica de todos los días», no de laboratorio.— J. CANO.

TUCKER, N., *¿Qué es un niño?*. Morata, Madrid 1979, 19 x 12,5, 176 p.

Después de unas épocas en que el niño no contaba para nada, hemos pasado a un período en que es el centro de la atención de todos aquellos que se dedican al estudio del hombre, lo cual crea la gran variedad de teorías y tesis sobre el mismo en cada cultura.

Tucker hace un trabajo sobre el niño partiendo de los estudios sociológicos, filosóficos, psicológicos... realizados a través de la historia, remitiéndonos a autores como Freud, Piaget, Rousseau, Jung.

El libro se propone entresacar cualesquiera características comunes a toda niñez, como la forma particular del desarrollo lingüístico que parece existir sea cual sea la cultura. Se dan ciertas formas características de una actividad lúdica, un estado inicial de dependencia, una capacidad para vincularse a los demás seres humanos, tendencia universal al animismo, etc. Aún con todo existen dificultades a la hora de sugerir modelos de comportamiento y de emociones con validez universal.

Sea cual fuere el significado de tales mecanismos innatos, también es verdad que el hombre es el único capaz de transmitir conocimientos acumulados y actitudes sociales a su descendencia, llevando una especie de evolución cultural.

En definitiva, un libro que intenta ir profundizando en la pregunta ¿qué es un niño? con una sencillez de exposición capaz de llegar a todos aquellos que se ocupan del cuidado y desarrollo de los niños.— MARCELINO ESTEBAN.

BOWER, T., *El mundo perceptivo del niño*. Morata, Madrid 1979, 19 x 12,5, 126 p.

Tom Bower en el presente libro analiza las formas en que el niño en vías de desarrollo, percibe el mundo que tiene en torno suyo y estudia su creciente capacidad para captar el sentido de aquello que percibe.

Todo nuestro conocimiento del mundo nos llega inicialmente a través de la información sensorial: oído, olfato, gusto y tacto; que es almacenada y transformada en un sistema de conocimiento que a su vez puede dirigir el uso del sistema perceptivo.

Bower observa en niños lactantes un conocimiento que informa alguna de sus percepciones sin necesidad de aprenderlo, sobre todo acerca de los seres humanos y de ellos mismos, y formas sencillas de coordinación intersensorial que están presentes ya al nacer el niño.

También observa la capacidad para aprender que posee el niño, lo cual indica que su mundo perceptivo se va dotando crecientemente de sentido a un ritmo rápido, siendo necesario para que sean procesadas grandes cantidades de información un desarrollo que se realiza a través de estímulos. Si no existen estos estímulos (ciegos, sordos), es necesario ser compensados por otros sentidos o con medios auxiliares artificiales.

En definitiva, Bower nos dice que las capacidades perceptivas del recién nacido son muy generales o abstractas, el desarrollo perceptivo consiste en una especificación, constantemente creciente, de tales capacidades abstractas, haciéndose cada vez más especializado. Nos ha intentado demostrar que la percepción se va haciendo progresivamente menos importante a medida que nos desarrollamos. La información proporcionada por nuestros sentidos permanece relativamente constante a través del desarrollo. Lo que cambia es el modo en que la interpretamos.

Cuanto más crecemos y nos vamos apartando del mundo perceptivo, también más obligados nos vemos a retornar a las primitivas certezas de la percepción.— M.E.

RUTH S. KEMPE y C. HENRY KEMPE, *Niños maltratados*. Morata, Madrid 1979, 12,5 x 19, 230 p.

En este libro Ruth y Henry Kempe nos ponen en contacto con el complejo mundo de los niños maltratados. Es importante anotar que nos hacen salir de varios errores que solemos tener a la hora de enjuiciar estos problemas: El creer que los padres que golpean se trata siempre de sujetos en malas condiciones económicas, que son fundamentalmente e incurablemente anormales y que esto ocurre raramente.

El problema se plantea en la violencia física, abandono físico y emocional, maltrato emocional y explotación sexual. Los factores de estos malos tratos tiene un trasfondo de privación emocional o física y quizá también de malos tratos en su niñez por parte de los padres, con el agravante de que el niño sea considerado indigno de ser amado.

Como vemos, la cuestión se plantea desde el fondo, a partir de los padres y las consecuencias en los hijos, de la cual proviene un gran tanto por ciento de la delincuencia como expresión de la furia que han sentido durante tanto tiempo. En definitiva, vemos que la sociedad crea los maltratos y a la vez éstos crean la sociedad que maltrata.

Ruth y Henry Kempe nos exponen el tema a nivel de casos concretos y de soluciones concretas. Afirman que esos padres pueden ser pronosticados a partir de sencillas observaciones efectuadas en las veinticuatro horas posteriores al nacimiento mediante una combinación de psicoterapia, asistencia durante las crisis y visitas realizadas por personal auxiliar. La mitad de estos padres, positivamente reformados, pueden ser capaces de establecer vínculos afectivos con sus hijos.

Los autores describen también la terapia del niño para restablecer su confianza e integridad emocional.

Es importante esta obra, pues no nos podemos olvidar que el futuro de nuestros niños y el futuro del mundo son una sola cosa.— MARCELINO ESTEBAN.

DONALDSON, M., *La mente de los niños*. Morata, Madrid 1979, 12 x 22, 191 p.

Margaret Donaldson, catedrática de psicología en la universidad de Edimburgo, cuestiona en esta obra uno de los problemas más fundamentales a la vez que polémicos, de la pedagogía: el

problema de la época escolar. ¿Es realmente una experiencia positiva —como la sociedad cree— para el desarrollo de la persona? ¿Por qué el niño muchas veces, al terminar el período escolar se siente frustrado? Son preguntas como podemos apreciar que exigen un plateamiento serio, basado al mismo tiempo en un estudio mucho más profundo de la conducta del escolar. Esto es lo que hace Margaret Donaldson en dicha obra. De esta forma llega a la conclusión de que el fallo estriba en una falsa concepción de la pedagogía tradicional —e incluso contemporánea— acerca de la mente del niño. No es, pues, de extrañar que teorías tan consolidadas como puedan ser las piagetianas, sean puestas en tela de juicio por la autora; ahora bien, siempre con una serie de fundamentaciones sólidas, de experimentos concretos. Se plantea incluso el problema del egocentrismo en el niño menor de siete años. Detrás de toda la problemática late un sentido de incomprensión del niño por parte del adulto (maestro, tutor, etc.) debido al poco conocimiento de la mente infantil.

Como juicio crítico de la obra me remito a la opinión del profesor de la universidad Complutense de Madrid, M. Arroyo Simón, en el prólogo a la edición española que comienza así: «Pocas veces, pienso, podrá decirse con mayor razón de un pequeño volumen que es un gran libro». — M. BLANCO.

SCHAFFER, R., *Ser madre*. Morata, Madrid 1979, 12 x 20, 192 p.

Es por todos conocida la gran influencia que ejerce en el desarrollo dinámico de la persona su época de lactancia, sus primeros meses de contacto físico con el mundo. De ahí que el hecho de ser madre sea algo más que engendrar un nuevo ser, lanzarlo al mundo o procurar que sus necesidades fisiológicas sean atendidas debidamente. La responsabilidad de la madre es mucho mayor. Debe tratar de saciar unas necesidades psicológicas, afectivas que tal vez puedan marcar la pauta de conducta a seguir en el hijo, dentro de una sociedad determinada. Un conocimiento profundo del estado psicológico del lactante resulta, sin duda, imprescindible. Sin el mismo, la madre se siente totalmente desorientada, y ello influye en el hijo.

«Ser madre» puede ser una obra sumamente interesante y orientadora para muchas madres que tal vez no hayan sabido captar en su totalidad la trascendentalidad de su tarea. ¿Cuáles deben de ser sus funciones, su predisposición, su actitud general frente al hijo en los primeros meses de su vida? Éstas serían más o menos las cuestiones que Schaffer intenta aclarar en su obra, de una manera sencilla a la vez que científica. — M. BLANCO.

BENNET, H., *Estilos de enseñanza y progreso de alumnos*. Morata, Madrid 1979, 12 x 22, 262 p.

Obra eminentemente científica que analiza los diferentes tipos de enseñanza: tradicional, mixto o progresista, ofreciéndonos una visión bastante amplia sobre los principales aspectos, tanto positivos como negativos de los mismos.

Toda esta problemática es ampliamente tratada por Bennet, aunque más bien podría ser una obra de equipo, ya que se sirve de famosos colaboradores, todos ellos psicólogos especialistas. Por otro lado hay que recalcar la originalidad de este trabajo en cuanto a metodología, medida, diseños, etc. que podemos verlos claramente reflejados en la gran cantidad de esquemas, tablas, índices estadísticos... de que se compone gran parte de la obra. — M. BLANCO.

GOODNOW, J., *El dibujo infantil*. Morata, Madrid 1979, 12,5 x 19, 215 p.

J. Goodnow parte de la experiencia de que al niño hay que observarle más en su medio ambiente y menos en tareas especiales y complejas realizadas en laboratorios o centros clínicos, por lo que su estudio está realizado directamente con los niños en las escuelas, en sus casas. Nos aporta gran material gráfico y de experiencias realizadas por ella y por colaboradores suyos.

Nos dice que estos dibujos son naturales, más que imitativos, surgen de dentro. Con frecuencia indican aspectos generales relativos al desarrollo y la capacidad. Gran parte del pensamiento y de la comunicación tiene lugar visualmente.

Goodnow estudia la obra gráfica en la producción de una letra del alfabeto, un dibujo de un mapa, y demuestra que los rasgos que exhibe la obra gráfica infantil como son: a) su economía al uso de unidades, es decir, utilizar constantemente una unidad gráfica, b) su conservadurismo en el cambio, variando partes accesorias de un dibujo, dejando el núcleo intacto, debido a que un cambio imprudente da lugar con frecuencia a inesperadas dificultades, c) su principio de que las partes están relacionadas entre sí formando secuencias, constituyen rasgos de toda solución de problemas y si tales rasgos se empiezan a registrar en un sector de la experiencia, como es la obra gráfica infantil, se podrán registrar luego en el propio pensamiento y en la forma de resolver problemas.

En conclusión, hemos de tomar más en serio la obra gráfica y no sólo como pensamiento visible, sino como «trozo palpitante de vida».— MARCELINO ESTEBAN.

TOURAINÉ, A., *Un deseo de historia*. Zero ZYX, Madrid 1978, 10,8 x 18, 217 p.

Este sociólogo francés es un «puntal» decisivo en la sociología de hoy. Y este libro quiere ser un «deseo de historia» —que es el subtítulo de la portada— de su vida, todo el trabajo desarrollado y de la situación —balance y porvenir— actual de esta ciencia que en estos momentos está tan mezclada e influye tanto en la política, la religión, la filosofía, la psicología por decir las más importantes. A. Touraine nos da una visión desde su infancia, sus estudios, el ambiente que encuadró su vida, su trabajo y sus ideas, hasta el pensamiento que hoy tiene; y abordando los problemas y situaciones que hoy más urge resolver y las vías que en un futuro próximo pueden ser las más viables para un desarrollo y una evolución armónica entre hombre-ciencia-aparatos-ideologías.

Hace unas décadas «Ser sociólogo era menos decente que ser historiador, filólogo o latinista. Nosotros éramos marginales o atípicos»; y aún hoy —dice— esta situación no ha cambiado mucho. A él, como sociólogo y como intelectual que trabaja y que estudia algo más que solamente ideas o conceptos, le preocupa el tema de la Universidad: «nuestra universidad fue construida alrededor de disciplinas; debería serlo alrededor de campos de intervención social». Le preocupa la pluralidad de modos de desarrollo en la historia. Le preocupa el nacimiento de nuevos movimientos sociales y en qué condiciones pueden tener acogida y efectividad tales movimientos.

Creo que A. Touraine es sincero en esta «autobiografía intelectual», su sociología es optimista y tiene ideas acertadas a tener en cuenta.— J. CANO.

Literatura - Varios

ULLMANN, S., *Significado y estilo*. Aguilar, Madrid 1979, 14,2 x 21,2, 175 p.

El presente libro del profesor S. Ullmann —no es el primero que la Ed. Aguilar publica de este autor— consta de seis capítulos ampliamente documentados y actuales, en los que estudia estas dos disciplinas: Significado y Estilo, incluyendo sus interrelaciones.

Da un repaso al estado actual de las tendencias existentes en la semántica, de un modo particular se para en los problemas que plantea la definición de la palabra, concepto del significado, la comunión que hay entre la forma y el significado de las palabras y también la estructura y ambigüedad del vocabulario. Abarca igualmente tres problemas de la estilística que son: su clara relación con la semántica, la posibilidad que existe —ya hay estudios sobre esto— de estudiar la personalidad de un escritor a través del lenguaje que emplea —por ejemplo: es interesante, bajo un

enfoque social de la lingüística en los campos léxicos, los dos conceptos con que opera esta escuela: «palabras-testigos» y «palabras-clave»— y los dos métodos existentes de aproximación al estilo; uno estudia los recursos lingüísticos y el otro estudia los efectos que tales recursos contribuyen a producir. Por último estudia, de una manera sistemática, el lenguaje y estilo de Proust: su vocabulario, su preocupación por los problemas lingüísticos en su «correspondencia»; y vistos desde su obra «Jean Santeuil» en la cual se ve un antecedente y un ensayo de su posterior y genial obra «A la recherche du temps perdu». En ambas es curioso y propio de Proust los símiles y metáforas que desarrolló para descubrir los mecanismos del tiempo y el recuerdo.

De todo esto, el panorama de la semántica son tres conferencias inéditas pronunciadas en 1972 en el University College of Wales, Aberystwyth. El resto son diversos trabajos aparecidos anteriormente y puestos al día.— J. CANO.

AFANASIEV, *Cuentos populares rusos*. La Gaya Ciencia, Barcelona 1979, 10,5 x 17,9, 128 p.

Este pequeño libro consta de doce grandes cuentos, no muy extensos, de una clara sensibilidad y sutileza lírica. Además, la lección que nos dan, sin ser exótica ni demasiado barroca, pero sin caer tampoco en la simple moraleja moralizadora, es tan común, esencial y simple en toda la vida del hombre y en todas las épocas del mundo, que creo se hace muy asimilable para una mentalidad infantil. Y amena, pues sus personajes los somos o los hemos querido ser alguna vez de pequeños o de mayores —pues el cuento no es sólo para mentalidades infantiles, aunque sí de una manera especial—; y su magia es una magia tan presente en nuestras vidas, en tantas circunstancias, tan natural, y a la vez tan enigmática —pero sin que el enigma llegue a angustiarnos demasiado— que realmente se hacen atractivos.

O por los menos esa es la impresión que, personalmente, he sacado. Quizá por una concreta atracción hacia esta sensibilidad rusa tan poco extendida y aún hoy tan poco conocida —y por lo mismo tan poco comercializada y por tanto deteriorada— en el entorno de nuestra cultura.

A lo largo del libro pasan distintos personajes: la Bruja cuyos poderes al final de volverán contra ella. El Bosque, que ayudará con sus encantamientos a la niña a despistar al Zorro. El valiente Guerrero, que descubrirá el engaño tramado por su enemigo, al cual vencerá y su Rey la casará con su hija, una hermosa Zarevna, sinendo felices para muchos años. Y la más pequeña hija de un pobre campesino salvará, con su listeza, a su padre de la soberbia de los poderosos y malvados.— J. CANO.

BAUM, L.F., *El mago de Oz*. Alfaguara, Madrid 1978, 13 x 21,5, 254 p.

En 1900, cuando por primera vez se puso a la venta este libro, su autor Lyman Frank Baum hacía ya cuarenta y cuatro años que su inquietud le había llevado por el mundo del periodismo y del teatro —fue gerente, autor, actor— hasta parar en este mundo tan particular del cuento, creador de cuentos, y en el que tanta fama obtuvo, no sin motivos, pues por algo es una de las personalidades en este género en Estados Unidos.

La protagonista es una niña, Dorotea, y que ha sido comparada con Alicia en el país de las maravillas. Dorotea, en una gran tormenta es arrastrada, dentro de su casa y con su perro Toto, hasta un país maravilloso; allí se hace con amigos como el espantapájaros, el hombre de hojalata y un gran león, los cuales la ayudarán a regresar a su tierra, encontrándose en sorprendentes aventuras.

No cabe duda que la mentalidad estadounidense y su sensibilidad es bien distinta de la rusa, o la africana, la árabe o la hispanoamericana; y en este género se nota de una manera especial: Más pragmática, de una imaginación más técnica o racional que fantástica. No obstante, lo mejor que podemos decir de este libro es que es «un buen libro», un «buen cuento». En él se trata de des-esteriotipar al «genio», al «hada», y de darles una magia más alegre y no sobrecargada de exotismo.

La presente edición lleva los dibujos originales de la primera edición —en 1900— hechos por W.W. Denslow, quien cooperó con L. Frank Baum en otros trabajos.— J. CANO.

GULLÓN, R., *Psicología del autor y lógicas del personaje*. Taurus, Madrid 1979, 13,5 x 21, 180 p.

Es el mismo autor quien, en la «nota preliminar» nos dice en qué circunstancias nació este libro. En diciembre de 1976 asistió, en New York, a un seminario galdosiano sobre las novelas de Torquemada. Allí sucedió que, en la discusión posterior muchos de los asistentes «olvidó que lo discutido era un texto literario», iniciándose un curioso debate «sobre los personajes como individuos vivientes, de las figuras ficticias como seres reales y de la invención como realidad».

Si la novela es, desde hace tiempo, el género literario que más vida tiene, también es el más problemático, al que más se critica —incluso se autocritica—, al que más se combate —y el que más lucha por su subsistencia—, ya que precisamente se le pone en duda en algunos sectores; porque «¿qué es hoy novela?». Se habla de novela, se editan anti-novelas, se intentan acercamientos a la novela, R. Guillón plantea una «gramática de la novela»; además, no sólo se escriben novelas sino que también abundan estudios acerca de ellas —y cuando una cosa se estudia, además de que se gana en profundidad también peligra desde el momento en que no la vemos muy clara, puesto que la ponemos en duda—.

¡Es tal la variedad de experimentos realizados en la novela —desde Cervantes a Kafka—, constatados por ella y también descubiertos a través de ella! R. Gullón analiza la lógica del personaje, que es bien distinta de la del autor y como tal actúa; además, el autor de novela posee una psicología, y ella influye en los personajes que crea; pero también ha de respetar la propia psicología de los personajes y no debe entrometerse en su lógica sino escribirla. De otra manera: «el personaje no se resigna a morir»; y «la función quiere ser más, el ente verbal necesita 'vivir' fuera de la ciudad de papel» comenta R. Gullón.

R. Gullón trata de manera especial al autor Benito Pérez Galdós, del que es especialista y admirador. El libro concluye con una amplia bibliografía acerca de estas dimensiones de la novela.— J. CANO.

HAMMOND, J.L., *The politics of Benevolence*. Ablex P.C., New Jersey 1979, 16 x 24, 244 p.

A pesar de su aparente lejanía y relativo desprecio, los movimientos religiosos, para el bien o para el mal, son contemplados cada vez con mayor cercanía por los grupos políticos y sus dirigentes. De aquí que aunque la obra que presentamos se centre en un medio norteamericano cobre por sí misma un interés general. Se trata de establecer las conexiones posibles entre lo religioso y el comportamiento en las votaciones políticas, para ello se analiza el revivalismo de comienzos del siglo XIX, que implica un comportamiento ético anticalvinista: no está preestablecido el destino humano, es posible convertirse y cambiar; esto crea una confianza y un ambiente de necesidad en cuanto a la posibilidad de cambiar y benevolencia ya que todo hombre puede convertirse; los malos y los buenos no son siempre los mismos, y todo convertido debe trabajar por cambiar y convertir. Así se llega a los fundamentos del abolicionismo en EE.UU., sus implicaciones religiosas, y a conocer la relación entre posición religiosa y posición política que se documenta con datos fehacientes. Se estudian también las posibles variantes de influencias, así como su persistencia en nuestros días, aunque no se describe con detalle el actual «Jesus revival».— D. NATAL.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XIV. 1979

1. ARTÍCULOS

CILLERUELO, L., <i>Teología Espiritual</i>	39-70
CILLERUELO, L., <i>La mística de la «Memoria Dei» en San Agustín</i>	413-448
DOMÍNGUEZ, B., <i>Unidad de las Iglesias y Ministerios</i>	3-38
GARRIDO SANZ, A., <i>La Iglesia en el pensamiento de P. Tillich</i>	223-271
MARTÍN IZQUIERDO, H., <i>El tema de Dios y del hombre en la fenomenología de M. Scheler</i>	71-122; 273-336; 449-503
NATAL ÁLVAREZ, A., <i>La participación en los diálogos de Platón</i>	337-348
UÑA JUÁREZ, O., <i>Introducción a la Epistemología y Metodología en Max Weber</i> ...	505-519

2. TEXTOS Y GLOSAS

CAMPO DEL POZO, F., <i>Causas matrimoniales y los Nuevos Concordatos de 1979</i> ..	541-564
CANO PELÁEZ, J., <i>Presentación del «Panfleto contra el Todo»</i>	369-376
DÍAZ TORTAJADA, A., <i>El hombre ante la «mass-Media»</i>	165-173
ERDOZAIN DE VICENTE, J. M., <i>Notas en torno a la «Dictadura del Proletariado»</i> ..	349-367
GARRIDO SANZ, A., <i>Realismo y simbolismo eucarístico-agustiniano</i>	521-540
NATAL, L.-NATAL, D., <i>El marxismo que viene del Este</i>	123-164
RODRÍGUEZ, L., <i>Manuscritos de las obras de San Agustín</i>	377-380

3. BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

BARTELMUS, R., <i>Heroentum in Israel und seiner Umwelt</i>	565
BEYERLIN, W., <i>Wir sind wie Träumende</i>	382
BLANK, J., <i>El evangelio según San Juan</i>	566
BROX, N., <i>Der erste Petrusbrief</i>	383
CHEVALIER, M. A., <i>Souffle de Dieu</i>	568
CHIDELLI, C., <i>Atti degli Apostoli</i>	177
ELLIS, E. E., <i>Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity</i>	175
ERNST, J., <i>Herr der Geschichte. Perspektiven der luk. Eschatologie</i>	177
FISCHER, H., <i>Die Eschatologie und Eschatologie in der hellenistischen Dichtung</i>	180

GOLLWITZER, H., <i>Befreiung zur Solidarität</i>	185
GREGOIRE LE GRAND, <i>Dialogues</i>	387
HEINRICHS, J., <i>Freiheit - Sozialismus - Christentum</i>	183
HOEFNAGELS, H., <i>Die neue Solidarität</i>	571
IAMMARRONE, G., <i>Attualità di S. Agostino</i>	390
IODICE, S., <i>Lege in S. Agostino</i>	390
JIMÉNEZ DUQUE, B., <i>Dios y el hombre</i>	574
KAUFMANN, G. (Hrsg), <i>Tendenzen der kath. Theologie nach dem II Vat. Konzil</i>	579
KELLY, H. A., <i>Le Diable et ses Démones</i>	187
KLOSTERMANX, F., <i>Chiesa: evento e istituzione</i>	181
KOLHAUS, W., <i>Die Botschaft der K. Barth</i>	570
KRAUSS, H.-TAUBL, A., <i>Mission und Entwicklung</i>	571
LIONEL BLUE-JUNE R., <i>Ein Vorgeschmack des Himmels</i>	573
LONERGAN, J. F., <i>Pour une méthode en Théologie</i>	184
MAAS, F. D., <i>Mystik im Gespräch</i>	572
MARCEL MARTÍN, G., <i>Hoffnung weltweit</i>	385
MARROU, H.-I., <i>Crise de notre temps et réflexion chrétienne</i>	189
MEYER, J. E., <i>Todesangst und das Todesbewusstsein der Gegenwart</i>	576
MICKSCH, J. (Hrsg), <i>Gastarbeiter werden bürger</i>	182
MILDENBERGER, M., <i>Denkpause im Dialog</i>	182
MOLTMAN-WENDEL, E., <i>Frauenbefreiung</i>	189
MOSTERT, W., <i>Menschwerdung</i>	576
NOCKE, Fr. J., <i>LIEBE. Tod und Auferstehung</i>	185
OPERE DI S. AGOSTINO, <i>Matrimonio e Virginità</i>	390
OTTONELLO, PP., <i>Saggi su Sciacca</i>	575
PABST, H., <i>Brecht und die Religion</i>	187
PANIKKAR, R., <i>Culto y secularización</i>	385
PARENTE, P., <i>Il mistero della Chiesa e la Collegialità</i>	386
PIEPER, J.-RASKOP, H., <i>Christenfibel</i>	571
RAHNER, K., <i>Tolerancia, libertad, manipulación</i>	188
RAHNER, K., <i>Curso fundamental sobre la fe</i>	179
RATZINGER, J., <i>Misión de la mujer en la Iglesia</i>	388
REINHARDT, R., <i>Tübinger Theologen und ihre Theologie</i>	188
RIESS, W., <i>Glaube als Konsens</i>	578
ROHRBEIN, H., <i>Der Himmel auf Erden</i>	186
SCAPIN, P., <i>Dio c'è. Riflessioni sul problema di Dio</i>	182
SCHAEFFLER, R., <i>Was dürfen wir hoffen?</i>	569
SCHILSON, A.-KASPER, W., <i>Christologie im Präsens</i>	180
SCHMIDTCHEN, G., <i>Was den Deutschen heilig ist?</i>	570
SCHWEIZER, E., <i>Heiliger Geist</i>	190
SÖLLE, D., <i>Sympathie. Theol.-polit. Traktate</i>	183
SPAEMANN, H., <i>Macht und Ueberwindung des Bösen</i>	385
SPLETT, J., <i>Der Mensch ist Person</i>	185
STOLIBERG, D., <i>Wenn Gott Menschlich wäre</i>	184
TIMIADIS, E., <i>La pneumatología ortodoxa</i>	190
VARIOS, <i>Schriftauslegung dient dem Glauben</i>	385
VARIOS, <i>La infalibilidad de la Iglesia</i>	384
VARIOS, <i>Abenteuer Gottes</i>	386
VARIOS, <i>Ministeri e Ruolo Sociali</i>	181
VARIOS, <i>Teufel, Dämonen, Bessenheit</i>	191
VARIOS, <i>Secundum regulam vivere</i>	577
VARIOS, <i>Diskussion über J. Moltmanns Buch «Der gegreuzigte Gott»</i>	573
WERNER, K., <i>Christus Nachleben</i>	575
WESTERMANN, Cl., <i>Gottes Engel brauchen keine Flügel</i>	186

WIELAND, W., <i>Offenbarung bei Augustinus</i>	184
VIAN, G. M., <i>Testi inediti del commento ai salmi di Atanasio</i>	387
WYSZYŃSKI, S., <i>Der Primas von Polen über dem Papst aus Krakau</i>	570
ZINK, J., <i>Licht über den Wassern</i>	186

MORAL-DERECHO

ALBERT, H., <i>Ética y Metaética</i>	393
ARIZNABARRETA, G. M., <i>El error de hecho en el matrimonio canónico</i>	584
BJARUP, J., <i>Skandinavischer Realismus</i>	393
BARBEREIS, J. A., <i>Los recursos naturales compartidos</i>	193
CHAMBRE, H., <i>La evolución del marxismo soviético</i>	583
DOMINIAN, J., <i>La autoridad. Interpretación cristiana</i>	392
DAVIES, J. G., <i>Los cristianos, la política y la revolución</i>	192
EÇHEVERRÍA, L., <i>El hecho religioso en la nueva Const. española</i>	395
HÄRING, B., <i>Memorias de guerra de un sacerdote</i>	191
HÄRING, B., <i>Ética de la manipulación</i>	192
HOCHSTAFFL, J., <i>Die Aufgaben der Seelsorge</i>	391
LARRAÑETA, R., <i>Una moral de la felicidad</i>	391
LINARES, J. A., <i>Democracia integral y conciencia cristiana</i>	393
McFADDEN, Ch., <i>Challenge to Morality</i>	392
NAPOLI, C., <i>Dove va la civiltà industriale?</i>	585
PIEPER, J., <i>El concepto de pecado</i>	585
PIEPER, A., <i>Pragmatische und ethische Normenbegründung</i>	583
PROSS, H., <i>Familie-wohin?</i>	391
RODRÍGUEZ, M., <i>Comentarios a la Ley del impuesto sobre la renta de las personas físicas</i>	193
RODRÍGUEZ PANIAGUA, J., <i>Derecho y sociedad</i>	585
SEIFERT, J., <i>Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?</i>	394
SEIFERT, S., <i>Ich-Du-Wir. Leben des Stufen</i>	392
STUCKELBERGER, G., <i>Aufbruch zu einem Menschengerechten Wachstum</i>	584
VICENTE CATIN, L., <i>Cuestiones de Derecho patrimonial canónico</i>	192
VILLAMARZO, P., <i>Relaciones entre psicoanálisis y experiencia cristiana</i>	586
WOJTYŁA, R., <i>Liebe und Verantwoetung</i>	583
ZECCHI, S., <i>Erns Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo</i>	394

FILOSOFÍA

ACERO FERNÁNDEZ, J. J., <i>La teoría de los juegos semánticos</i>	198
ALESANCO, T., <i>El instinto intelectual en la Epistemología de Balmes</i>	588
ALBIAC, G., <i>El debate sobre la dictadura del proletariado en el P.C.F.</i>	400
ANDREAS SOIOME, L., <i>Nietzsche</i>	194
ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE. Univ. Libre de Bruxelles	589
BALIBARE., G. BUENO, <i>Teoría y Praxis</i>	398
BELMANS, T. G., <i>La spécification de l'agir humaine par son objet chez Saint Thomas d'Aquin</i>	589
BLOCH, E., <i>El principio Esperanza, II</i>	591
BOCHENSKI, I. M., <i>¿Qué es autoridad?</i>	396
BRONOWSKI, J., <i>El sentido común de la ciencia</i>	198
CABA, P., <i>La izquierda y la derecha en el hombre y en la cultura</i>	401
CAPPELLETTI, A. J., <i>El pensamiento de Kropotkin</i>	196
CARBONERO CANO, P., <i>Funcionamiento lingüístico de los elementos de relación</i>	589
CUELLAR, L.-ROVIRA, J. M., <i>Introducción a la filosofía</i>	400
CHÂTELET, F., <i>Historia de las ideologías I.</i>	193

CHATILLION, J. P.-LABARRIÈRE, J., <i>Le pouvoir</i>	197
DAUJAT, J., <i>Maritain</i>	395
DORFLES, G., <i>Sentido e insensatez en el arte de hoy</i>	198
ENGELHAEDT, D., <i>Historisches Bewusstsein in der Naturwissenschaft</i>	398
FERRATER MORA, J., <i>De la materia a la razón</i>	592
FINK, E., <i>Grundphänomene des menschlichen Daseins</i>	591
GARCÍA CALVO, A., <i>De los números</i>	199
GARCÍA CASANOVA, J. F., <i>La filosofía en la España del siglo XIX</i>	587
GHIRADIO, O., <i>Hermenéutica del saber</i>	593
HABERMAS, J., <i>La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche</i>	194
HEIDEGGER, M., <i>Pensiero e Poesia</i>	402
HUEBER, K., <i>Kritik der wissenschaftlichen Vernunft</i>	592
JUNG, N., <i>Les chrétiens face au communisme marxiste</i>	396
KELLER, A., <i>Sprachphilosophie</i>	592
KERNIG, C. D., <i>Marxismo y Democracia. Historia</i>	196
KOSCHWITZ, H., (Hsgr), <i>Massenkommunikation in der URSS</i>	397
LANTIER, J., <i>La Teosofía</i>	198
MALVIDO MIGUEL, E., <i>Unamuno a la busca de la inmortalidad</i>	195
MERMALL, Th., <i>La retórica del Humanismo</i>	199
OTTONELIO, P., <i>L'attualità di Rosmini</i>	589
PAREYSON, L., <i>Fichte. Il sistema della libertà</i>	195
PINTOR RAMOS, A., <i>El humanismo de Max Scheler</i>	592
QUINTANILLA, M. A., <i>Ideología y Ciencia</i>	401
RICOEUR, P., <i>La semántica de l'action</i>	399
RICHTER, E., <i>Der Gotteskomplex</i>	399
RUSSELL, B., COPLESTON, F. C., <i>Debate sobre la existencia de Dios</i>	396
SCIACCA, M. F., <i>Lecciones de filosofía de la Historia</i>	588
SCHIWY, G., <i>Kulturrevolution und 'Neue Philosophen'</i>	400
SCHULTZ, H.-J., <i>Brüderlichkeit</i>	397
SELVAGGI, F., <i>La estructura de la materia</i>	199
SIMÓN, M., <i>Comprendre les idéologies</i>	197
SORRENTINO, S., <i>Schleiermacher e la filosofia della religiones</i>	197
STERN, J. P., <i>A study of Nietzsche</i>	590
TERRICABRAS, J.-M., <i>Ludwig Wittgenstein</i>	397
TÜMMERS, J., <i>Kreativität am Arbeitsplatz</i>	593
UÑA JUÁREZ, O., <i>Sociedad y ejercicios de razón</i>	586
URDANOZ, T., <i>Historia de la Filosofía. VI. Siglo XX</i>	396
VARIOS, <i>Husserl, Scheler, Heidegger in der Schit neuer Quellen</i>	590
WENZLER, L., <i>Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev</i>	398
 ESPIRITUALIDAD	
ARRUPE, P., <i>La vida religiosa ante un reto histórico</i>	206
ARRUPE, P., <i>Hambre de pan y evangelio</i>	402
BALTHASAR, H. U. von, <i>La verdad es sinfónica</i>	594
BALTHASAR, H. U. von, <i>Triple couronne</i>	207

PEDRO AGUSTÍN GUIRÓN, Marqués de Amarillas, <i>Recuerdos (1778-1837)</i>	405
REY FAJARDO, J. del., <i>Misiones Jesuíticas de la Orinoquia</i> . T. I.	202
REYES HEROLES, J., <i>México, historia y política</i>	203
SAJNER, J., <i>Juan Gregorio Mendel. Vida y obra</i>	406
SCHOLDER, K., <i>Die Kirchen und das dritte Reich</i>	405
SCHOLDER, K., <i>Die Kirchen und das dritte Reich</i>	405
STERN, F., <i>Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder</i>	202
TURNES, H. A. (Hrsg), <i>Hitler aus nächster Nähe</i>	201
VARIOS, <i>La restauración monástica de 1875 y la España de la restauración</i>	201
VELASCO, B., <i>El colegio Mayor Universitario de Carmelitas de Salamanca</i>	605

PSICOLOGÍA - PEDAGOGÍA

BENNET, H., <i>Estilos de enseñanza y progreso de los alumnos</i>	611
BOWER, T., <i>El mundo perceptivo del niño</i>	609
BRANDL, G., <i>Vom Ich zum Wir</i>	606
CORMAN, L., <i>La interpretación dinámica en Psicología</i>	407
CURLE, A., <i>Conflictividad y pacificación</i>	407
DELEUZE, G., GUATTARI, <i>Rizoma</i>	408
DONALSON, M., <i>Laxnmente de los niños</i>	610
EVANS, R. I., <i>Conversaciones con Ronald D. Laing</i>	408
FREINET, E., <i>La trayectoria de Celestin Freinét</i>	607
GARVEY, C., <i>El juego infantil</i>	212
GONZALVO, G., <i>Diccionario de metodología estadística</i>	214
GOODNOW, J., <i>El dibujo infantil</i>	611
HENLE, E., J. PIAGET., <i>Investigaciones sobre lógica y psicología</i>	212
HILGARD, R., L. ATKINSON, <i>Introduction to psychology</i>	606
JÜTTNER, C., <i>Gedächtnis</i>	606
JONES, E.-J. LACAN, <i>La femineidad como máscara</i>	607
KEMP, S. y H., <i>Niños maltratados</i>	610
MACCIO, Sh., <i>Practique de l'expression</i>	214
MACCIO, C., <i>Educación de la libertad</i>	213
MACCIO, Ch. C. REGNIER, <i>L'Oedipe moyen de libération</i>	407
MACFARLANE, A., <i>Psicología del nacimiento</i>	212
MANTEK, M., <i>Frauen-Alkoholismus</i>	608
METZGER, W., <i>Los prejuicios</i>	608
POSTIG, M., <i>Observación y formación de profesores</i>	213
SCHAFFER, R., <i>Ser Madre</i>	611
SCHRAML, W. J., <i>Psicología profunda para educadores</i>	406
SCHRÖDER, G., <i>Terapia conductista en niños y jóvenes</i>	609
ETERN, D., <i>La primera relación madre-hijo</i>	212
TOURAINÉ, A., <i>Un deseo de la Historia</i>	612
TUCKNER, N., <i>¿Qué es un niño?</i>	609
VARIOS, <i>Handbuch psychologischer Grundbegriffe</i>	211

LITERATURA Y OTROS

A.A. V.V., <i>Historia social de la literatura española</i>	214
AFANASIEV, <i>Cuentos populares rusos</i>	613
ALDISS, B., <i>Los oscuros años luz</i>	218
ATIENZA, J. C., <i>Los supervivientes de la Atlántida</i>	218
BAUM, L., <i>El mago de Oz</i>	613

BECKETT, S., <i>Obras Escogidas</i>	215
CABALLERO BONALD, J. M., <i>Descrédito del héroe</i>	216
F. DE AZUA., <i>Pasar y siete canciones</i>	216
GILMOUR, H. B., <i>Fiebre del Sábado noche</i>	217
GUERIN, Ch., <i>Le trésor des Lettres latines I y II</i>	214
GULLON, R., <i>Psicologías del autor y lógicas del personaje</i>	614
HAMMOND, J. L., <i>The politics of Benevolence</i>	614
MAX AUB, <i>El laberinto Mágico. Vol. IV: Campo francés</i>	409
ONETTI, J. C., <i>Tiempo de abrazar</i>	217
SAGREDO, J., <i>Diccionarios Rioduerc. Literatura II</i>	215
SÁNCHEZ ESPESO, G., <i>Narciso. Premio E. Nadal 1978</i>	409
SANZ, I., <i>Castilla, flagelada y muda</i>	409
TRIGO, J., <i>Desierto de niebla y ceniza</i>	219
TUCKER, W., <i>Los amos del tiempo</i>	218
ULIMANN, S., <i>Significado y estilo</i>	612
VARIOS, <i>Cultura y Política, Opciones de País Valenciano</i>	410
WOLF, V., <i>Las olas</i>	217

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 (1860-1945)*. Valladolid, 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina 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, 1966.
- 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, 1963.
- 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 Asia 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.