

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIV



Facs. 1

ENERO - ABRIL  
1979

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

	Págs.
B. DOMÍNGUEZ, <i>Unidad de las Iglesias y Ministerios</i> .....	3
L. CILLERUELO, <i>Teología espiritual</i> .....	39
H. MARTÍN IZQUIERDO, <i>El tema de Dios y del hombre en la fenomenología de M. Scheler</i> .....	71

### TEXTOS Y GLOSAS

G. NATAL - D. NATAL, <i>El marxismo que viene del Este, (Crónica de Congresos)</i> .....	123
A. DÍAZ TORTAJADA, <i>El hombre ante los «mass-Media»</i> .....	165

LIBROS .....	175
--------------	-----

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIV



Facs. 1

ENERO - ABRIL  
1979

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

	Págs.
B. DOMÍNGUEZ, <i>Unidad de las Iglesias y Ministerios</i> .....	3
L. CILLERUELO, <i>Teología espiritual</i> .....	39
H. MARTÍN IZQUIERDO, <i>El tema de Dios y del hombre en la fenomenología de M. Scheler</i> .....	71

### TEXTOS Y GLOSAS

G. NATAL - D. NATAL, <i>El marxismo que viene del Este</i> , (Crónica de Congresos) .....	123
A. DÍAZ TORTAJADA, <i>El hombre ante los «mass-Media»</i> .....	165

LIBROS .....	175
--------------	-----

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

**REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN**

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

**SUBSCRIPCIÓN**

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

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**

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

# Unidad de las iglesias y ministerios \*

(COMENTARIO TEOLÓGICO-ECUMÉNICO AL CAPÍTULO III  
DE LA «LUMEN GENTIUM»)

El drama de la desunión de los cristianos, si doloroso en el pasado, lo es hoy con mayor intensidad. A ello contribuyen motivos de muy distinta índole, de los cuales se me ocurre recoger aquí algunos más sobresalientes.

En primer lugar, el fenómeno en sí mismo, que resulta bastante inexplicable. Es doloroso, e incluso absurdo, que los cristianos, que creen en Cristo y le confiesan su «único Señor y Salvador, quien, dando su vida por los hombres, les llama con su servicio a descubrir el sentido de su existencia y la plenitud de una nueva humanidad»<sup>1</sup> se encuentren divididos por razón de su fe. La fe es, antes que nada, creer en *alguien*. *No creer algo*. Frente a lo primero, todo lo demás tiene un carácter prácticamente secundario.

En segundo lugar, el descubrimiento de la historicidad de la verdad. Un hecho real, aunque difícil de caracterizar. Un hecho que supera y rompe los moldes de unas afirmaciones que pudieron hacerse en otro tiempo como consecuencia de unos conceptos esencialistas inmutables. Un hecho que tritura el dogmatismo a ultranza. ¿No ha estado dicho dogmatismo, con una frecuencia que hoy nos desconcierta, en la base de muchas divisiones cristianas? Y lo malo no es que haya estado, cosa explicable desde la historia; lo grave es que sigue estando como consecuencia de un excesivo celo dogmático. Los filósofos modernos han acabado con el concepto de una verdad que se situaba más allá de la historia. Ellos nos han dado la óptica para reconocer o, al menos, sospechar las limitaciones de lo que formulamos como verdad. Y ello, sin olvidar que la verdad no es algo simplemente teórico, sino que tiene que ha-

---

\* Tras este artículo hay una abundante literatura, cuyos títulos me parece impropio recoger aquí. Basta con dar la referencia de las citas. Esa literatura es, en gran parte, de carácter ecuménico. Responde, por tanto, al punto de vista adoptado en el artículo. Lo cual conlleva unos criterios hermenéuticos muy específicos. De no tenerlos en cuenta, muchas de las cosas aquí afirmadas resultan extrañas y hasta escandalosas.

1. GRUPOS de DOMBES, «Para una reconciliación de los ministerios»: *Seminarios* 57-58 (1975-536).

cerse y, en este sentido, se presenta siempre como un proceso inacabado. La «ortodoxia» ya no se puede considerar como criterio exclusivo de verdad. A ella tiene que añadirse la «ortopraxis». Ortodoxia y ortopraxis trabajando en una dialéctica constante, inacabada, dejando siempre abierto el futuro. La historicidad de la verdad hace menos comprensible los exclusivismos formulados en razón de un excesivo dogmatismo. Por ello, hace también más incomprensible la separación de los cristianos nacida al influjo de un dogmatismo hoy superado.

En tercer lugar, la fisonomía del mundo moderno. El mundo moderno trata de superar los nacionalismos radicales, para correr hacia una comunidad humana cada vez más universal y compacta. Se han roto muchas fronteras, que antes resultaban insalvables y constituían causa de separación para los pueblos. Es verdad que esta aspiración del mundo moderno está oscurecida por múltiples intereses creados que hace de ella prácticamente una utopía. Pero la aspiración, como tal, está presente en la conciencia del mundo moderno.

«Siempre se ha esforzado el hombre con su trabajo y con su ingenio en perfeccionar su vida, pero en nuestros días, gracias a la ciencia y a la técnica, ha logrado dilatar y sigue dilatando el campo de su dominio sobre casi toda la naturaleza, y, con ayuda sobre todo del aumento experimentado por los diversos medios de intercambio entre las naciones, la familia humana se va sintiendo y haciendo *una única comunidad en el mundo*»<sup>2</sup>.

«Hoy la humanidad se aprehende, se piensa, por primera vez en el curso de su historia, como humanidad. Esto se traduce no tanto por la planetarización de los medios de transporte o de comunicación de masas, sino más bien por la conciencia de una unidad de destino de todos los hombres. La humanidad llega a ser más y más sujeto de su propia historia»<sup>3</sup>.

Es verdad que el mundo moderno está afectado por una profunda crisis religiosa, cuyas causas no son, ni mucho menos, todas negativas. Lo cual se puede considerar como un dato negativo en la construcción de ese mundo del futuro. Pero ello no oscurece fundamentalmente esa aspiración positiva que aquí se ha recogido.

Todo este contexto nuevo de la humanidad golpea sorda y crudamente la conciencia cristiana. Frente a un mundo que aspira a la unidad universal es paradójica la realidad de una iglesia dividida internamente e incapaz, por el mismo hecho, de llevar a ese mundo roto religiosamente el mensaje de la salvación que Dios le ofrece en Jesús de Nazaret. Si es vital para la iglesia llevar a cabo la misión encomendada, lo es también acelerar el paso para llegar a la meta de la unidad. Sin ello, su predicación y la vivencia de su mensaje estarán siempre sometidas a un grave proceso de inflación.

---

2. GS. 33a.

3. B. D. DUPUY, «La conferencia de Lovaina (2-12 de agosto-1971)»: *Istina* 3 (1971) 270.

Desde hace bastante tiempo las iglesias están tomando el pulso a la magnitud de este problema. Son reveladoras, al respecto, las palabras del Vaticano II en el proemio del decreto sobre el ecumenismo:

«Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el sacrosanto concilio Vaticano II, puesto que única es la iglesia fundada por Cristo Señor, aún cuando son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo. Los discípulos del Señor piensan de diverso modo y siguen distintos caminos, como si Cristo mismo estuviera dividido (cf. 1 Cor 1,13). División que abiertamente repugna a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para el mundo y obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo»<sup>4</sup>.

Todos los documentos que, en el plano interconfesional, tratan el problema de los ministerios, se hacen eco de este mismo deseo. Ellos expresan su inquietud por la validez del testimonio de la iglesia, mientras ella no consiga la unidad, a la que la voluntad expresa de su fundador divino hace referencia con estas imperativas palabras: «Mas no os ruego solamente por éstos, sino también por los que han de creer en mí por la palabra de ellos; para que todos sean una cosa, como tú, oh Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste» (Jn 17, 20-21). La desunión de los cristianos compromete, por tanto, la validez de su testimonio en favor de Cristo.

«La iglesia en cuanto comunidad reconciliada y reconciliadora, *no puede responder al plan de Dios sobre el mundo* mientras se halle desgarrada por divisiones y desacuerdos. Los miembros de la iglesia, donde quiera que se hallen, forman parte de un mismo pueblo, un cuerpo único de Cristo, cuya misión consiste en ser un signo precursor y eficaz de la unificación final de todas las cosas, en donde Dios será todo en todos»<sup>5</sup>.

En un problema de tal envergadura no bastan simplemente los deseos. Es necesario pasar a la acción, a fin de ver hasta qué punto estamos en presencia o no de un deseo sincero. Un deseo que toma en serio las cosas y se pone en marcha, para superar aquellos obstáculos que impiden la conquista de la meta de la unidad.

La iglesia católica romana, como agrupación más numerosa de creyentes en Cristo, tiene, al respecto, una responsabilidad particular. ¿Ha tomado conciencia de ella? El análisis teológico-ecuménico del capítulo III de la LG. nos lo va a decir.

El capítulo III de la LG. trata de la constitución jerárquica de la iglesia y en particular del episcopado. Por tanto, se refiere a los ministerios en la iglesia,

4. UR. Proemio.

5. GRUPO teológico luterano-católico de Estados Unidos, «El Primado del Papa»: *Seminarios* 57-58 (1975) 490.

que, como es sabido, centra uno de los problemas del diálogo interconfesional. Problema que hay que resolver como medida previa a la conquista de la deseada meta de la unidad. Y ello es así, porque, sin solucionar el problema del ministerio, es imposible llegar a la *intercomuni3n*, paso necesario y decisivo en la conquista de la unidad.

Para lograr un an3lisis profundo del cap3tulo III de la LG. voy a dividir el trabajo en dos apartados: A.- Luces. B.- Sombras.

\* \* \*

A.- *Luces*. La eclesiología tradicional de la iglesia cat3lica romana padecía, desde tiempo atr3s, una serie de males profundos. El Padre Congar, en m3ltiples lugares, califica a dicha eclesiología de *jerarcología*.

«A pesar de interesantes incentivos de renovaci3n, de que trataremos m3s adelante, la iglesia era presentada hacia 1930 (fecha de mi ordenaci3n sacerdotal) como una sociedad organizada, que se constituía por el ejercicio de poderes de los que el papa, los obispos y sacerdotes estaban investidos. La eclesiología consistía casi exclusivamente en un tratado de derecho p3blico. Yo creé, para caracterizarla, la palabra 'jerarcología', que con frecuencia se ha venido usando despu3s»<sup>6</sup>.

Con ello se caía en una serie de inconvenientes graves. Se confundía iglesia con jerarquía. Esta aparecía elemento dominador y separado. Sobre ella gravitaba la total responsabilidad de la misi3n de la Iglesia. Y el clero se alzaba como un elemento contrapuesto al pueblo de Dios. Una eclesiología acuñada de esta manera, llevaba necesariamente a un fuerte clericalismo y a un olvido casi total de la iglesia como pueblo de Dios.

Los males, que se producen en esta l3nea, no quedan aqu3. La eclesiología cat3lica romana ha estado dominada, en gran parte, por la enseñanza del Vaticano I acerca del papado. Si Congar habla de esta eclesiología en la forma antes reseñada, es decir, como tratado de la jerarquía, bien se puede afirmar que, tras el Vaticano I, se puede hablar de una «papalogía». El papa, tal y como lo concibe el Vaticano I, puede conducir a la impresi3n, y de hecho ha conducido, de que es el todo en la iglesia. Los obispos, siempre en el 3mbito de esta impresi3n, vendrían a ser meros delegados suyos. Que esta impresi3n no es un mito lo prueba el famoso despacho circular de Bismarck a l3s cancillerías el 14 de mayo de 1872. En él presenta a los obispos como meros delegados del papa. Los obispos alemanes salieron al paso de este mal entendido con una carta en la que se defiende la autoridad episcopal como recibida directamente de Cristo. Los obispos no son delegados del papa. Son

6. Y. M. CONGAR, *Ministerios y comuni3n eclesial* (Madrid 1973) 12.

pastores de sus diócesis, con todo lo que ello lleva consigo por voluntad de Cristo. Pío IX alabó y aprobó la postura del episcopado alemán <sup>7</sup>.

La doctrina, en verdad, es así. Pero la praxis centralizadora, seguida por Roma, a partir sobre todo del Vaticano I, no puede, por menos, de producir la impresión de que el papa es el todo en la iglesia y que los obispos están sólo para secundar las iniciativas de Roma. La eclesiología post-Vaticano I era, en la praxis, una monarquía religiosa.

Finalmente, y no es ello un mal que carezca de importancia, la eclesiología católica romana se caracterizaba por una *excesiva dosis de juridicismo*. Era consecuencia lógica de su presentación y definición de iglesia como *sociedad perfecta*. En esta visión lo más importante está en que todo funcione con la máxima garantía. Se busca eficacia y disciplina. Para ello se impone el montaje de un complejo, sinuoso en ocasiones, y abundante aparato jurídico. Hay que atar bien todos los cabos, para que todo funcione como una máquina perfecta. La iglesia, como misterio, queda en el olvido o en la penumbra. Al Espíritu se le acepta con disgusto. Puede enredar las cosas. Puede comprometer los cálculos de la jerarquía y trastocar sus planes. Resulta, por consiguiente, un elemento incómodo, al que con frecuencia se le margina.

Esta eclesiología, tan poco coherente con los datos de la revelación y de la tradición primitiva, traspasa los mismos umbrales el Vaticano II. El esquema, elaborado por la comisión previa al Concilio, es un esquema basado en los postulados de una eclesiología tradicional. De haberlo llevado a efecto, no hubiera sido alumbrada la constitución «Lumen Gentium». Afortunadamente los padres del Concilio se dan cuenta del problema. Se rechaza el esquema elaborado, después de múltiples elaboraciones, cuyas alternativas no interesa recoger aquí, se presenta y prueba la constitución dogmática de la iglesia.

Y a fe que ella nos depara sorpresas muy agradables, logros insospechados en la transformación de la eclesiología tradicional católica romana. Desde las primeras líneas se supera el profundo juridicismo, que esclerotizaba la vitalidad interna de la iglesia. Se declara que «la iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» <sup>7</sup>: «El Espíritu habita en la iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (1 Cor 3,16; 6,19) y en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos (cf. Gal 4,6; Rom 8, 15-16 y 26). Con diversos dones jerárquicos y carismáticos dirige y enriquece con todos sus frutos a la iglesia (cf. Ef. 4, 11-12; 1 Cor 12,4; Gal 5,22), a la que guía hacia toda verdad (cf. Jn 16,13) y *unifica en comunión y ministerio*. Hace rejuvenecer a la iglesia, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Es-

---

7. O. ROUSSEAU, «El verdadero valor del episcopado en la Iglesia según el importante documento de 1875»: *Irenikon* 29 (1956) 130.

7a. LG. 1.

poso. Pues el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: ¡Ven! (cf. Ap. 22,17)»<sup>8</sup>.

Esta nueva visión eclesiológica, a través de la cual se presenta a la iglesia como misterio, es enormemente valorada por teólogos de otras confesiones. Juan Bocs, el llorado teólogo reformado, dice:

«Es manifiesto que la constitución sobre la iglesia señala un cambio profundo en la perspectiva eclesiológica de la iglesia católica romana. Esta, en efecto, ha estado dominada en el curso del período postridentino por una concepción que se consideraba ante todo como sociedad visible y que, en consecuencia, ponía el acento en su estructura jerárquica y jurídica. La iglesia de Jesucristo se identificaba en ella prácticamente con la institución católica romana.

Ahora bien, la *Lumen Gentium* comienza por captar a la iglesia en el plano del misterio y ve la fuente de este misterio en la elección divina»<sup>9</sup>.

La auténtica novedad, el giro que bien puede llamarse copernicano, se encuentra en el capítulo II. Mientras los esquemas anteriores colocaban en este capítulo a la jerarquía, con lo que se indicaba estar en el camino de la eclesiología tradicional, la *Lumen Gentium* pone ahora al pueblo de Dios. La iglesia, por tanto es presentada en primer lugar *como pueblo de Dios*. De aquí emerge luego todo lo demás, y, en concreto, la jerarquía o, mejor, los ministerios. Los ministros ya no tienen por qué presentarse como algo al margen y por encima del pueblo de Dios. Ellos, son en primer término, pueblo de Dios.

Una valoración de este hecho nos la da Juan Bocs con las siguientes palabras:

«El capítulo, así titulado, viene manifiestamente a confirmar el cambio de perspectiva, que hemos destacado a propósito del capítulo primero. Muestra igualmente cómo en el curso mismo del Concilio esta evolución se ha hecho más consciente y deliberada. En efecto, al principio de la segunda sesión el nuevo esquema remitido a los padres, comprendía después de la exposición sobre el misterio de la iglesia, un capítulo consagrado a la constitución jerárquica, y luego un tercero titulado: 'del pueblo de Dios y especialmente de los seglares'; era como decir que la jerarquía preside la manifestación del misterio. Pero desde octubre de 1963 ese plan quedó modificado; el capítulo sobre el pueblo de Dios se convertía en el capítulo segundo; y, aunque algunos de esos elementos estaban tomados del capítulo tercero, representaban, sin embargo, un conjunto nuevo»<sup>10</sup>.

Al adoptar este punto de vista, la eclesiología católica romana vuelve a la auténtica tradición bíblica. En efecto, lo que prima en Jesús, desde el momen-

8. LG. 4.

9. J. BOCS, *Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Vaticano II* (Madrid 1969)

16.

10. J. BOCS, *Puntos de vista*, 21-22.

to en que elige a los Doce, germen del nuevo pueblo de Dios, es poner en marcha a ese pueblo, heredero de las antiguas promesas y beneficiario de la nueva alianza consagrada en su sangre. «Pacto nuevo que estableció Cristo, es decir, el Nuevo Testamento en su sangre (cf. 1 Cor 11,25), convocando un pueblo de entre los judíos y gentiles, que se condensara en unidad no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera un nuevo pueblo de Dios»<sup>11</sup>.

Esta declaración de principio es utópica, si no se ha ahondado en la realidad profunda de este pueblo y en las consecuencias que ahí se derivan. Como tal es «linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de adquisición... que en un tiempo no era pueblo y ahora es pueblo de Dios» (1 P 2, 9-10).

«Todos los que están unidos con Jesús en tanto que Cristo y Señor por el bautismo y la fe, están unidos y participan en su sacerdocio. Reconocemos, por consiguiente, que la iglesia entera tiene un sacerdocio en Cristo, es decir, un ministerio o servicio de Dios a los hombres, para que a la 'vista de vuestras buenas obras den gloria a Dios en el día de vuestra visita' (1 P 2,12). La iglesia tiene, por consiguiente, el privilegio y la obligación de representar los intereses de Dios a los hombres y los de los hombres a Dios»<sup>12</sup>.

Como pueblo de Dios, tiene sus derechos y obligaciones. «Tiene por suerte la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en su templo. Tiene por ley el mandato del amor, como el mismo Cristo nos amó (cf. Jn 13,34). Tiene últimamente como fin la dilatación del reino de Dios, incoado por el mismo Dios, hasta que sea consumado por Él mismo al fin de los tiempos, cuando se manifieste Cristo nuestra vida (cf. Col 3,4)... Constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, es empleado también por Él como instrumento de la redención universal y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mat. 5, 13-16)<sup>13</sup>.

«La iglesia tiene, por consiguiente, la misión de proclamar el Evangelio a todos, creyentes y no creyentes. Esta misión o servicio de toda la iglesia es llamada ministerio (diaconía)»<sup>14</sup>.

La condición sacerdotal del pueblo de Dios da un sentido nuevo a toda la vida del cristiano. Todas sus acciones quedan vinculadas de una forma peculiar con Dios-Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. «Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabanza a Dios (cf. Hech 2, 42-47), han de ofrecerse a sí mismo como hostia viva, santa y grata a Dios (cf. Rom 12,1); han de dar testimonio de Cristo en todo lugar y, a quien

11. GRUPO teológico luterano-católico de Estados Unidos, «Eucaristía y ministerios»: *Seminarios* 57-58 (1975) 471.

12. LG. 9a.

13. LG. 9b

14. GRUPO teológico luterano-católico de Estados Unidos, *Eucaristía*, 471.

se lo pidiere, han de dar también razón de la esperanza que tienen en la vida eterna (cf. 1 P 3,15 )»<sup>15</sup>.

«Cada miembro del cuerpo de Cristo está llamado y habilitado para vivir su fe y para dar testimonio de ella en medio de sus hermanos por el servicio del amor y la justicia, por la irradiación de la esperanza. Así, en cada lugar, la comunidad cristiana da testimonio de la reconciliación, que ella vive y llama a todos los hombres a dejarse reconciliar con Dios y entre ellos»<sup>16</sup>.

El reconocimiento profundo, que el concilio hace de la condición del cristiano, no acaba aquí. No sólo reconoce su sacerdocio, sino que también se proclama su profetismo. «El pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo, difundiendo su vivo testimonio sobre todo por la vida de fe y caridad, ofreciendo a Dios el sacrificio de la alabanza, el fruto de los labios que bendicen su nombre (cf. Hebr 13,15). La universalidad de los fieles, que tiene la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27) no puede fallar en su creencia y ejerce esta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo»<sup>17</sup>.

Evidentemente, el Vaticano II pone las bases eclesiológicas para una valoración profunda del pueblo de Dios. Con ello se supera la visión empobrecida del cristiano, del simple fiel, a quien se condenaba a una especie de ostracismo en la vida de la iglesia. Consciente o inconsciente, era considerado como un minorenne, a quien la jerarquía debía cuidar y atender. ¿No ha ido por este camino la ingerencia excesiva del magisterio, cortando cualquier iniciativa que pudiera presentar simple apariencia de desvío? Todo esto era simple consecuencia de una visión eclesiológica en la que la autoridad realizaba una acción absorbente. Los laicos representaban muy poco en la iglesia y su actitud tenía que ser, por necesidad, profundamente pasiva. De esto se hace eco Congar al principio de su libro *Jalones para una teología del laicado* con estas palabras: «El cardenal Gasquet refiere esta anécdota: un catecúmeno preguntaba a un sacerdote católico cual era la posición del laico en su iglesia. La posición del laico en nuestra iglesia, respondía el sacerdote, es doble. Él se pone de rodillas delante del altar, es su primera postura; él se coloca de cara al público, es su segunda postura. El cardenal Gasquet añadía: se olvidaba una tercera: meter la mano en su portamonedas»<sup>18</sup>.

El capítulo segundo de la *Lumen Gentium* constituye una verdadera revolución en la eclesiología tradicional de la iglesia católica romana. Se pasa de una eclesiología de castas, de dirigentes, a una eclesiología del pueblo de Dios. He aquí la verdadera revolución del documento conciliar. Se trata del logro más importante conseguido por el Vaticano II. Y las perspectivas que

15. LG. 10a.

16. GRUPO de DOMBES, *Para una reconciliación de los ministerios*, 537.

17. LG. 12 a.

18. Y. M. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado* (París 1954) 7.

con él se abren pueden ser, hasta cierto punto, imprevisibles, si no se atenan desde fuera. En principio, se puede afirmar sin género de dudas, que esta forma de visualizar la eclesiología responde mucho mejor al dato bíblico y desbroza el camino para un encuentro con las iglesias separadas de Roma, principalmente de la Reforma. Toda la iglesia, no sólo los ministros, recibe la misión de llevar el evangelio al mundo. Y, desde esta misión, fundamental y prioritaria, adquiera sentido y valor todo servicio en la iglesia. Si se rompe esta conexión, se desvirtúa radicalmente la razón y el sentido de los demás ministerios. Y se cae, como de hecho ha sucedido, en una visión de los ministerios que termina por ser dominadora y totalitaria. No son los ministerios los que están al servicio del pueblo de Dios, sino el pueblo de Dios al servicio de los ministros. La visión de la iglesia, como pueblo de Dios en sentido prioritario, es el punto clave de la eclesiología que se mueve en ambientes ecuménicos. De ello tenemos este testimonio preclaro de la comisión 'Fe y Constitución' del Consejo Ecuménico de las iglesias (C. E. I.) Dice así:

«La iglesia, en tanto que comunión en el Espíritu Santo, está llamada a proclamar y prefigurar el Reino de Dios, anunciando el Evangelio al mundo y estando edificada como cuerpo de Cristo. Dentro del cuadro de estas dos misiones, cada miembro del Cuerpo está llamado a vivir su fe y a dar cuenta de su esperanza. Cada uno se mantiene al lado de los hombres y de las mujeres, con sus alegrías y sufrimientos, y da testimonio entre ellos por medio de un servicio de amor fraterno; cada uno lucha con los oprimidos con vista a esa libertad y a esa dignidad prometidas con la venida del reino»<sup>19</sup>.

El capítulo segundo de la *Lumen Gentium* sitúa en su verdadera óptica *el problema de los ministerios*. Los ministros no están *fuera*, como enfrentados al pueblo de Dios, o por *encima* como dominadores. Los ministros sirven al pueblo de Dios del que forman parte. Sus ministerios brotan del ministerio de toda la iglesia. Significativa es, al respecto, la declaración del grupo interconfesional luterano-católico de Estados Unidos. «La iglesia tiene, por consiguiente, la misión de proclamar el Evangelio a todos, creyentes y no creyentes. Esta misión o servicio de toda la iglesia es llamada ministerio (diaconía)... *estamos convencidos* de que el ministerio especial no puede ser discutido aparte, sino en el contexto del ministerio de todo el pueblo de Dios»<sup>20</sup>.

\* \* \*

El problema de los ministerios me sitúa de lleno en el centro del contenido de este artículo. No hay que olvidar que se intenta hacer un comentario o análisis teológico-ecuménico del capítulo tercero de la *Lumen Gentium* que trata, por cierto, de la constitución jerárquica de la iglesia.

19. COMISIÓN de fe y constitución del C.E.I., «Documento de Accra»: *Seminarios* 57-58 (1975) 471.

20. GRUPO teológico luterano-católico de Estados Unidos, *Eucaristía*, 472.

Desde la perspectiva de los ministerios, todas las iglesias cristianas están comprometidas en una labor ecuménica, pues ellos constituyen uno de los puntos más conflictivos y densos, cuando se aborda el tema de la unidad de los cristianos. Importa, por tanto, ver imparcialmente y juzgar objetivamente qué aporta o no aporta el Vaticano II a la solución del problema de los ministerios, debrozando así el camino de la unidad. De momento, interesa ver qué aporta, pues estoy en la perspectiva de las «Luces», o, lo que es lo mismo, trato de recoger los aspectos positivos de la doctrina del Vaticano II acerca de los ministerios.

Ante todo, se impone recordar brevemente lo que se ha dicho sobre el nuevo enfoque de la eclesiología del Vaticano II. Nuevo enfoque del cual es digno sobresaliente el capítulo segundo. Por lógica interna, este capítulo proyecta su luz intensa sobre el capítulo tercero, que trata precisamente de la constitución jerárquica de la iglesia, o sea, de los ministerios en una perspectiva limitada, pues apenas se refiere en amplitud y profundidad a los obispos. Recordemos que la eclesiología del Vaticano II ya no es, en su núcleo, la eclesiología que se preocupaba casi exclusivamente de la jerarquía. La eclesiología del Vaticano II es una eclesiología del pueblo de Dios con la cual se supera lo que Hans Küng ha llamado, en algunas ocasiones, el estrangulamiento clerical. La jerarquía no aparece ya con carácter de dominio, sino de servicio. Es necesaria, porque la iglesia nunca puede ser á-crata. Pero se sitúa en el pueblo y para el pueblo. Nunca encima ni por delante del pueblo. Una jerarquía en estas condiciones rompería la unidad del cuerpo de Cristo y perdería su razón de ser. Las primeras pinceladas del Vaticano II sobre el tema, son sugestivas en extremo: «Para apacentar el pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el cuerpo. Porque los ministros, que poseen la sagrada potestad *están al servicio de sus hermanos*, a fin de que todos cuantos son miembros del pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la dignidad cristiana tiendan todos libre y ordenadamente a un mismo fin y lleguen a la salvación»<sup>21</sup>.

Esta forma de presentar los ministerios encaja perfectamente en los esquemas ecuménicos. No causa, con seguridad, ninguna extorsión. No desentona de los modelos que se siguen en ambientes interconfesionales. Véase la similitud de presentación y lenguaje que las palabras del Vaticano II tienen con algunas formulaciones de carácter ecuménico.

«El ministro, dice el Grupo de Dombes, es miembro de la comunidad y también ante ella es un 'enviado' que ella recibe de Cristo. Sus funciones marcan en la existencia eclesial la prioridad de la iniciativa y de la autoridad divina, la continuidad de la misión en el mundo, el vínculo de comunión establecido por Cristo entre las diversas comunidades en la unidad de la iglesia»<sup>22</sup>.

---

21. LG. 18a.

22. GRUPO de Dombes, *Para una reconciliación de los ministerios*, 538.

Por eso, la forma de expresión vaticana es acogida con simpatía por representantes cualificados de otras iglesias cristianas. Lo cual es signo inequívoco de que el Vaticano II se encuentra en la línea profundamente ecuménica, para lo cual, ha tenido que realizar una profunda labor de transformación tanto de lenguaje como de contenido:

«Que existe en la iglesia, dice el teólogo reformado Juan Bocs, un ministerio pastoral o episcopal al cual incumbe el oficio de la predicación de la Palabra y de la administración de los sacramentos, de la conducta del rebaño y de la edificación de la casa de Dios, y que a ese ministerio se le ha dado la autoridad de la Palabra que dispensa, eso es innegable y es preciso admirar la profundidad con la que los textos del Vaticano II han puesto de relieve esta realidad»<sup>23</sup>.

Una vez dibujado el enfoque general, cuyas características positivas se han recogido, el Concilio limita el campo de su trabajo, declarando que «se propone, ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los apóstoles, los cuales, junto con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y cabeza visible de la iglesia, rigen la casa del Dios vivo»<sup>24</sup>.

El tema es apasionante desde dentro y hacia fuera. Desde el Vaticano I la iglesia católica estaba en deuda con los obispos. Se sabe que en la agenda de trabajo del Vaticano I se encontraba precisamente este tema. Y cómo por circunstancias, en parte históricas y en parte extrañas, el tema quedó sin tratarse. El Vaticano I había dado la doctrina sobre el papa. Una doctrina que hoy llama la atención y produce extrañeza en muchos círculos cristianos. El papado, tal y como lo presenta el Vaticano I, podía convertirse en una monarquía absoluta, de no estar contrapesado por una enseñanza justa acerca del episcopado. La deuda estaba pendiente. El Vaticano II intenta saldarla.

Para conseguir esta meta, el Vaticano II desarrolla un esquema teológico, que parece tener estas líneas maestras. En el origen del ministerio aparece el Señor Jesús. El Concilio recoge sin más el hecho que refieren los evangelistas sobre la elección de los Doce (cf. Mc 3, 13-19; Mt 10, 1-42; Lc 6, 13). El Concilio resalta que Jesús «instituyó a los apóstoles a modo de colegio, es decir, de grupo estable, y puso al frente de ellos a Pedro, elegido de entre ellos mismos (cf. Jn 21, 15-17)»<sup>25</sup>. A la elección sigue la misión, primero, a Israel; luego, a todas las gentes, con el encargo de predicar el Evangelio, de bautizar y hacer discípulos de Jesús en todo el mundo (cf. Mt 28, 16-20).

La misión, confiada por Cristo a los Once, trasciende el espacio y el tiempo en que su vida tiene que moverse. Con seguridad, este pensamiento no resultaba evidente en los primeros años de la iglesia. Los discípulos estaban

23. J. BOCS, *Puntos de vista*, 16.

24. LG. 18b.

25. LG. 19a.

convencidos de que la vuelta del Señor era inmediata e iba a acontecer en el marco de su vida. De ahí, la urgencia y el apremio de la predicación. Pero los años pasaban. Los apóstoles envejecían. El Señor no volvía. Esta realidad palpable y cruda influyó en su cambio de pensamiento, sobre todo de aquellos que les siguieron en sus tareas. La iglesia tuvo que prepararse para una larga estancia en la tierra. Los apóstoles tuvieron que pensar en el relevo, porque la misión debía continuar. Alguien tenía que tomar la antorcha y sucederles en la tarea (cf. LG. 20 a).

Para traducir esta realidad, la eclesiología tradicional católica romana había seguido el siguiente esquema: Cristo → » Apóstoles → » Obispos. Es un esquema lineal y simple, que no responde a la complejidad, novedad y evolución que del hecho ministerial nos da el Nuevo Testamento y los datos históricos posteriores al Nuevo Testamento. ¿Sigue el Vaticano II este esquema? En el fondo, sí. No lo hace de una forma rígida. Pero no ha sido capaz de superar el peso de una tradición secular. «Entre los varios ministerios, que ya desde los primeros tiempos se ejercitan en la iglesia, según testimonio de la tradición, ocupa el primer lugar el oficio de aquellos que, constituidos en el episcopado, por una sucesión que surge desde el principio, conservan la sucesión de la semilla apostólica primera»<sup>26</sup>. Como se ve por el texto, el Concilio no se remonta hasta el Nuevo Testamento, sino que se queda en los estadios de una tradición primitiva. Lo cual le expone, como de hecho sucede, a limitar el punto de vista en una dirección concreta, en este caso la episcopal. Por eso, me parece que el Concilio ha caído en el inconveniente de traducir una realidad de hecho en una tesis de derecho. De ello nos da razón la siguiente doctrina: «Enseña, pues, este sagrado Sínodo que los obispos han sucedido por institución divina en lugar de los apóstoles como pastores de la iglesia, y quien a ellos escucha, a Cristo escucha, y quien los desprecia, a Cristo desprecia y al que lo envió (cf. Lc 10,16)»<sup>27</sup>.

Una vez que el Concilio expresa su postura frente al tema delicado de la sucesión episcopal (más adelante volveré sobre el tema), a renglón seguido se plantea la cuestión de la sacramentalidad del episcopado y se define sobre ella (cf. LG. 21c). Esta postura indudablemente simplificada suscita muchos interrogantes en el ambiente interconfesional. Puede ser un dato negativo a la hora de abrir camino hacia la meta de la unidad. Prescindo de hacer referencia a dichos inconvenientes por no entrar directamente en el tema que me he propuesto desarrollar.

Indiscutiblemente el logro más grande del Vaticano II por lo que respecta a los ministerios es la doctrina sobre la colegialidad de los obispos. Esta doctrina, y esto hay que reconocerlo, no es nueva. Estaba, tan solo, bastante olvidada en la eclesiología católica romana. La preeminencia que la figura del pa-

---

26. LG. 21a.

27. LG. 20c.

pa había adquirido en la iglesia católica romana, sobre todo a partir de las enseñanzas del Vaticano I, había sumido a los obispos en una situación de inoperancia. Con frecuencia su labor pastoral quedaba reducida a seguir paso a paso las orientaciones que venían de Roma. La centralización romana era tal que los obispos veían reducido su horizonte de acción pastoral.

Una tal situación no respondía ni a perspectivas bíblicas ni tampoco a presupuestos eclesiológicos. Tanto en la sagrada Escritura como en la eclesiología antigua estaba bien presente el principio de la colegialidad. Son ejemplos claros la constante actuación de Pedro recogida en los doce primeros capítulos de los Hechos. Pedro nunca obra solo. Y si, en alguna ocasión impulsado por una acción carismática, lo hace (cf. Hech 10,15S.), Pedro tendrá que rendir cuentas a la comunidad. (cf. Hech 11,1s.). La cumbre de este obrar colegial está en el llamado concilio de Jerusalén (cf. Hech 15,6s).

El mismo fenómeno aparece en el hecho eclesiológico de la ordenación episcopal. El obispo es el pastor de la grey que se le encomienda. Sin rebaño no puede haber pastor. Pero el obispo es también el instrumento de comunión con las otras iglesias locales. Para expresar tal comunión, ya, desde antiguo, apareció el hecho litúrgico de que el obispo fuera consagrado en presencia, al menos, de tres obispos. De este modo se expresaba la solidaridad de su labor pastoral en la preocupación de todas las iglesias.

Como hechos cumbres de esta colegialidad, es decir, de que los obispos participan solidariamente en la solicitud por todas las iglesias, tenemos los concilios regionales, nacionales y, sobre todo, ecuménicos. En estos concilios, el obispo traspasa el límite de sus preocupaciones pastorales ordinarias, para situarse, colegialmente, en una dimensión parcial o totalmente universal.

A pesar de que la colegialidad, como se acaba de expresar, no es un hecho nuevo, sin embargo su doctrina, recogida y resaltada por el Vaticano II, ha producido un gran impacto. Esta doctrina ha abierto el camino para un amplio diálogo ecuménico respecto al tema de los ministerios. Pues ella ha barrido, en principio, con todas las suspicacias que una concepción piramidal de los ministerios había producido en otras confesiones cristianas. La colegialidad, al menos como punto de partida y como intuición, nivela el panorama y rebaja la eclesiología vertical a un nivel horizontal. Es verdad que resta aún perfilar teológicamente la figura del obispo de Roma dentro de la colegialidad. Pero también es verdad que el camino reencontrado de la colegialidad presenta unas perspectivas, de proporciones insospechadas, para la conquista de la unidad. Por ello hay que saludar con gozo y alegría esta doctrina del Vaticano II y verla como una de sus más grandes intuiciones.

En apoyo de lo que vengo diciendo, se me ocurre recoger algunos textos que presentan la colegialidad como nervio aglutinante de una eclesiología ecuménica. Sirvan, como telón de fondo, estas hermosísimas expresiones del papa Gregorio I, dirigidas al obispo de Alejandría, Eulogio: «Os ruego que no me habléis más de lo que yo he mandado, porque sé bien quién soy yo y quiénes sois vosotros, los que en dignidad sois mis hermanos, y en virtudes

mis padres. Yo no mandé nada, sino que procuré manifestar lo que pareció conveniente... En vuestra carta me disteis aquel título de vanidad por el que me llamáis papa universal. Pido a vuestra santidad, para mí tan querida, que no lo hagáis más, pues vos quedáis privado de aquello que a mí me dáis más allá de lo que es razón. Porque yo no quiero medrar con títulos, sino con virtudes. Ni pienso que sea honor para mí aquello que redunde en menos honor para mis hermanos. Mi honor es el honor de la iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces me siento verdaderamente honrado, cuando a nadie se le niega el honor que le es debido. Porque al llamarme vuestra santidad padre universal, parecéis negar que vos mismo sois también padre. No quiero nada de esto. Fuera toda palabra que hincha la vanidad y hiere la caridad»<sup>28</sup>. Gregorio habla aquí el lenguaje de la mística. Sus palabras manifiestan un alto grado de virtud. Pero también es necesario reconocer que habla el lenguaje de la teología. Un lenguaje que nos dice bien alto qué piensa él de sus relaciones con los demás obispos y cuál es la conciencia de la iglesia primitiva sobre el tema. Sus palabras carecen de todo aquello que pueda significar un tono de superioridad en favor del obispo de Roma y expresan la igualdad radical que existe entre todos los obispos. Con lo cual Gregorio Magno se mantiene en la verdadera tradición de la iglesia primitiva.

De esta tradición se ha hecho portavoz cualificado la ortodoxia. Todos conocemos su postura radical y, hasta cierto punto, intransigente sobre el tema. Ello pudiera producir la impresión, a mi modo de ver equivocada, de tozudez irracional. Es posible que la postura de la ortodoxia se haya endurecido como consecuencia de ciertas situaciones históricas. Pero, en el fondo, responde a la tradición auténtica de la iglesia primitiva. Tal vez estas palabras suenen extrañas para los oídos católicos romanos. Pues en ellas se puede ver una negación del primado del obispo de Roma. No es así. Con ellas no se quiere negar el primado, sino tan solo matizar el sentido de dicho primado. El primado aparece en la tradición de la iglesia primitiva y se acepta por todas las iglesias cristianas, incluso la iglesia ortodoxa. Lo que no se acepta, y ahí está si responde o no a la auténtica tradición de la iglesia, es un modelo de primado que resulte una pieza extraña en el engranaje de la colegialidad. Por tanto la cuestión, como lo veremos más en detalles, se plantea así: no se rechaza el primado en sí, sino un cierto modelo de primado.

En este sentido, me parece oportuno recoger unas palabras del obispo ortodoxo Emiliano Timiadis. Dice así:

«La ortodoxia, fiel a la tradición antigua, permanece sinodal, *colegial*, episcopal y autocéfala. La eclesiología eucarística reposa sobre la interdependencia del cuerpo sacramental y del cuerpo eclesial de Cristo. En cualquier lugar en donde se parta el pan eucarístico allí está la iglesia de Cristo (cf. 1 Cor 10, 17). El cuerpo de Cristo no puede estar dividido. La Iglesia local, que celebra el

---

28. Gregorio Magno a Eulogio, obispo de Alejandría: PL 77, 933.

sacramento, es la iglesia en su plenitud: ella es, 'la iglesia que está en Corinto', como dice san Pablo para Corinto. La iglesia local también es autónoma; ella no es parte integrante de un conjunto que sería la iglesia universal»<sup>29</sup>.

Esta es, en verdad, la postura de un teólogo. Pero él refleja el sentir general de la ortodoxia, del que se puede ver un testimonio comunitario en la declaración del sínodo de Constantinopla de 1895. Este testimonio expresa las bases teológicas en que se apoya su enseñanza, por lo que tiene un valor extraordinario. «Que el obispo de Roma sea reconocido en un pie de igualdad con el obispo de Constantinopla y los obispos de otras iglesias; *ningún canon conciliar, ningún Pastor* hacen alusión al hecho de que el obispo de Roma era reconocido como jefe supremo de toda la iglesia, *teniendo una jurisdicción universal* sobre todos los obispos de iglesias independientes y autocéfalas, ya como sucesor del apóstol Pedro, ya como vicario de Cristo sobre la tierra»<sup>30</sup>.

La última confirmación de la posición ortodoxa procede de la boca del actual patriarca ecuménico de Constantinopla, Demetrios, en su respuesta a la delegación Vaticana del 30 de noviembre de 1973:

«Hablando de nuestras iglesias nosotros no desistimos de la doctrina eclesiológica sobre la iglesia una, santa, católica y apostólica; nosotros entendemos, de este modo, a las iglesias locales, respetada cada una en su jurisdicción... Estamos obligados a repetir y a señalar aún una vez más que en la cristiandad, ningún obispo posee ningún privilegio, divino o humano, sobre la iglesia una, santa, católica y apostólica de Cristo, sino que todos nosotros, sea en Roma, sea en esta villa de Constantinopla, sea en otra cualquier villa, —cualquiera que sea su posición en la jerarquía eclesiástica o en el mundo político— ejercemos nuestra carga episcopal *en la colegialidad pura y simple*, bajo un sólo pontífice supremo, que es la cabeza de la iglesia, nuestro Señor Jesucristo, y ello según el orden jerárquico aceptado desde siempre en la iglesia»<sup>31</sup>. Y añade, como base de un diálogo ecuménico en el futuro, dos condiciones indispensables: «primera, la autoridad suprema de la iglesia una, santa, católica y apostólica reside en el concilio ecuménico de la iglesia universal; segunda, ningún obispo de la iglesia universal tiene autoridad, privilegios o derechos acordados canónicamente sobre una jurisdicción eclesial, cualquiera que sea, sin el consentimiento canónico del interesado»<sup>32</sup>.

Los textos son elocuentes y claros. Expresan una postura decidida por parte de la ortodoxia. Postura de la que difícilmente se alejará, puesto que la basa en una tradición constante. A primera vista parece que existe entre católicos romanos y ortodoxos un profundo bache, que va a resultar difícil llenar. Sin embargo, el puente, que puede unir las dos orillas, se encuentra en la co-

29. E. TIMIADIS, «Primado de Pedro y eclesiología ortodoxa»: *Istina* 4 (1978) 360-361.

30. E. TIMIADIS, *Primado de Pedro*, 363.

31. E. TIMIADIS, *Primado de Pedro*, 363.

32. E. TIMIADIS, *Primado de Pedro*, 363.

legalidad. Una colegialidad que tenga verdadero contenido y no quede en simple nominalismo.

En la colegialidad, por su eco profundo en las iglesias, se puede y se debe encontrar el verdadero punto de apoyo para emprender y lograr tarea fecunda en el camino de la unidad. Las razones de esta afirmación se encuentran en la acogida favorable que en todas las otras confesiones cristianas ha tenido el tema de la colegialidad. De ellos son elocuente testimonio todos los documentos ecuménicos, elaborados en razón de los ministerios. No podía suceder de otra manera. Todos estos documentos se despojan, como primera medida, de posturas esenciales dogmáticas y juristicistas. Posturas que, por su intransigencia, no favorecen el diálogo ecuménico. Por contraposición, estos documentos se sitúan en terrenos particularmente bíblicos e históricos, muy propicios para dar con la vena flexible de la vida eclesial que corre bulliciosa sin someterse a fórmulas rígidas de pensamiento. El Evangelio es, antes que nada, anuncio de salvación para todos los hombres. Dios cumple su promesa hecha a su pueblo y revela su amor salvador hacia el mundo en la vida, muerte, resurrección y segunda venida de Jesucristo. Proclamar este Evangelio es vital para la iglesia y constituye la misión a cumplir a lo largo de todos los siglos. En ella radica su razón de ser y la fuente de su vida. Y a ello debe contribuir todo lo que nazca en su interior. Las estructuras caen bajo esta ley universal. Están al servicio de la misión. Su valor y razón dependen de esa misma misión. Tienen, por tanto, un carácter eminentemente *funcional*. Carecen de un valor absoluto, de tal manera que su existencia depende primordialmente de la eficacia para la que están destinadas.

La colegialidad no es un fenómeno extraño al ser de la iglesia. Se enraiza en el sentido de comunión que es lo que constituye la vida de la iglesia en su sentido más profundo. Por su riqueza de contenido y por la revalorización que encarna del sentido de comunión en la iglesia y, en consecuencia, de la acción colegial, creo interesante recoger aquí el siguiente texto:

«Confesar a Cristo como Señor constituye el núcleo, el corazón de la fe cristiana. Dios le ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra. Como Señor de la iglesia, envía el Espíritu Santo para crear una comunión de hombres con Dios y de hombres entre sí. Desde la eternidad Dios se ha propuesto llevar esta *Koinonía* a su perfección. Si la iglesia existe, es para que contribuya a la plena realización de este plan divino, la cual ha de tener lugar cuando Dios sea todo en todos»<sup>33</sup>.

Como se ve, la acción solidaria y colegial es patrimonio irrenunciable de toda la iglesia. Si ésta tiene que servir a la construcción de la *Koinonía* frente al mundo, también tiene que hacerlo, y ello en primer lugar, en el interior de sí

---

33. COMISIÓN internacional anglicana-católica romana, *Naturaleza, ejercicio e implicaciones de la autoridad en la Iglesia* (Venecia 1976) núm. 1.

misma. La iglesia, en verdad, sirve a la *Koinonía*. Pero es, antes que nada, *Koinonía*.

Esta realidad, por lógica interna, se transfiere a todos los miembros de la iglesia y, en particular, aquellos que ejercen un ministerio dentro de la iglesia. Se transfiere desde dentro y hacia fuera. Quienes ejercen el ministerio son *Koinonía* por ser iglesia. Tienen la misión de predicar la *Koinonía* a los hombres. La colegialidad, por tanto, no nace sólo de un hecho histórico, de que los Doce fueron instituidos por Jesús como colegio, sino que nace sobre todo del mismo ser interno de la iglesia. La colegialidad sitúa el ministerio en un horizonte en donde convergen y se proyectan las grandes luces que iluminan el misterio de la iglesia. Recuérdese la idea de Pablo acerca de la iglesia como cuerpo de Cristo. Idea precisamente que le sirve para enmarcar y potenciar el sentido de los dones del Espíritu en la iglesia (cf. 1 Cor 12,4s).

La colegialidad, al volver al sentido bíblico de los ministerios y a la praxis de la iglesia primitiva, supone un paso de gigante en el acercamiento entre todas las iglesias. La doctrina de la colegialidad es la superación, al menos parcial, de una eclesiología piramidal y monárquica. Con lo que se afirma que es la superación de la eclesiología tradicional católica romana. La colegialidad manifiesta y potencia el sentido comunitario en la acción eclesial. Por ello, constituye uno de los logros más grandes del Vaticano II en todos los frentes, particularmente en el ecumenismo.

«Esta declaración, dice Juan Bocs, (se refiere el n.º 22 de la LG.) es de una importancia capital, porque ella afirma *el carácter comunitario* del gobierno de la iglesia. Sobre este punto nos encontramos en una *perspectiva eclesiológica* que ha sido constantemente subrayada *por los reformadores*. En efecto, si la iglesia es la asamblea de los que han sido reunidos por la fe en la comunidad de Cristo, el gobierno de la iglesia no puede ejercerse sino en la sumisión del pueblo entero a las directrices de su Señor. La doctrina del sacerdocio universal implica que la autoridad de la iglesia se ha de concebir ante todo como la obediencia del pueblo a su jefe supremo; el ejercicio de esta autoridad, si recurre necesariamente a órganos más restringidos, no podrá ser asumido más que por colegios que representen a la comunidad entera en la búsqueda de la voluntad del Señor y en la sumisión a esta voluntad»<sup>34</sup>.

Para terminar y redondear estas impresiones enormemente positivas sobre la colegialidad como paso de gigante en el camino del encuentro con las otras iglesias cristianas, cito unas palabras del grupo teológico luterano-católico de Estados Unidos acerca del primado del papa:

«La responsabilidad colegial, en lo que se refiere a la unidad de la iglesia, tal como ha sido subrayada en el Vaticano II, es de una gran importancia para defender los valores que una centralización excesiva tendía a ahogar. Ningun-

34. J. BOCS, *Puntos de vista*, 24.

na persona, ningún estamento administrativo, a pesar de su dedicación, de su ciencia y de su experiencia, se encuentra en condiciones de captar toda la complejidad de situaciones en que se halla una iglesia extendida por todo el mundo, dentro de la cual hay comunidades que viven y dan testimonio en contextos completamente diferentes a lo largo de numerosos continentes y naciones. Los problemas urgentes que en semejantes circunstancias se dan, solamente pueden ser detectados por numerosos grupos y personas, y la capacidad necesaria para solucionar tales problemas sólo puede encontrarse con la aportación de muchos. El principio de la colegialidad *interpela* a todos los niveles de la iglesia a tomar parte en la preocupación y en la responsabilidad de dirección para la vida total de la iglesia»<sup>35</sup>.

Si la doctrina sobre la colegialidad constituye el centro alrededor del cual gira la doctrina del Vaticano II sobre los ministerios, existen también otros puntos que presentan un valor extraordinario en la conquista de la unidad. Precisamente por este matiz, y teniendo ante los ojos, por lo que mira este punto, las iglesias salidas de la reforma, es necesario no pasarlos por alto. Me refiero, en concreto, a la *necesidad de predicar el Evangelio*, que el Concilio Vaticano II coloca como tarea prioritaria de los obispos y de los presbíteros. «Entre los oficios principales de los obispos se destaca la predicación del Evangelio»<sup>36</sup>. «El pueblo de Dios se reúne, ante todo, por la palabra del Dios vivo, que con todo derecho hay que esperar de la boca de los sacerdotes. Pues como nadie puede salvarse si antes no cree, los presbíteros, como cooperadores de los obispos, tienen como *obligación principal* el anunciar a todos el Evangelio de Cristo, para constituir e incrementar el pueblo de Dios, cumpliendo el mandato del Señor: 'Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura'<sup>37</sup>. El valor de esta afirmación conciliar no radica en la novedad. Está en recordarlo, ya que se encontraba olvidado y descuidado. Uno de los motivos reales, constantemente alegado por los reformadores, en contra de una simplificada y lineal sucesión apostólica en favor de los obispos, fue precisamente el olvido de la predicación del Evangelio. Si no se predica el evangelio, y éste era, a su juicio, el fallo de los obispos de su tiempo, resulta incongruente reivindicar la permanencia en la sucesión apostólica. Los textos, sobre el particular, son crudos en su terminología, pero no cabe duda que nacen de un convencimiento profundo. Los reformadores están convencidos de que la Iglesia encuentra sólo su razón de ser en la medida en que cumple la misión de evangelizar. La predicación trae, como postulados necesarios, las otras tareas. Pero ella constituye, sin lugar a dudas, la tarea de las tareas. «¿Cómo invocarán a Aquel en quien no creyeron? Y ¿Cómo creerán si nada oyeron de Él? Y ¿Cómo oirán si nadie les predica? ¿Cómo predicarán si no

---

35. GRUPOS anglicano católico romano, «El Primado del Papa»: *Seminarios* 57-58 (1975) 497.

36. LG. 25a.

37. PO. 4a.

fueren enviados? Según está escrito: ¡Cuán hermosos son los pies de los que anuncian el bien!» (Rom 10, 14-15). Los reformadores fueron especialmente sensibles a la necesidad de predicar el Evangelio. Y alzaron su voz profética contra aquellos pastores que, olvidados de esta tarea primordial, se dedicaban a otros menesteres en la iglesia de Dios. Al obrar así se situaron en la auténtica tradición eclesial. Tradición recogida en este texto expresivo de Tomás de Aquino: «No creemos en la sucesión de los apóstoles y profetas, sino en la medida en que anuncian lo que éstos habían dejado escrito»<sup>38</sup>.

Tanto Lutero como Calvino, los dos grandes reformadores, son categóricos y explícitos sobre el particular. Más polémico el primero que el segundo. No obstante, en los dos alienta el mismo soplo profundo.

«Si nuestros obispos, abades, etc., estuviesen de verdad en lugar de los apóstoles, tal como se glorían, se podría admitir, sin ningún género de duda, que podrían hacer lo que Timoteo, Tito, Pablo y Bernabé hicieron, al establecer sacerdotes, etc. Pero dado que están en lugar del diablo y son lobos que *no enseñan* ni dejan que se tolere el Evangelio, el cuidado de regular el ministerio de la predicación y la cura de almas les corresponde en medida tal medida como a los turcos y judíos...

Puedes ver que nuestros obispos y eclesiásticos son ídolos y no obispos: *abandonan el ministerio de la Palabra*, que es el más digno y en el que deberían ocuparse, a los más humildes, es decir, a capellanes y mendicantes. Y lo mismo hacen con ministerios de importancia como son el bautismo y la cura del alma. Mientras tanto, ellos se dedican a confirmar y a consagrar campanas, altares, iglesias. Y a todo lo que no tiene nada de cristiano y episcopal y que se han inventado ellos mismos»<sup>39</sup>.

Con la misma firmeza, aunque con menos tinte polémico, se expresa Calvino.

«he ahí una ley inviolable que se impone a todos los que se dicen sucesores de los apóstoles, la cual deben observar a perpetuidad: *Es la de predicar el evangelio* y administrar los sacramentos. Por tanto, concluyo yo, que los que descuidan lo uno y lo otro falsamente pretenden estar en el estado apostólico»<sup>40</sup>.

Por su condición de escritos confesionales Luteranos, tiene un valor extraordinario recoger aquí el pensamiento de la reunión de Schmalkalda sobre el tema que estoy tocando.

«Si los obispos lo fueran de verdad y se decidiesen a atender a la iglesia y al evangelio, por motivos de caridad y unidad —pero no por una necesidad—,

38. TOMÁS de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 11.

39. M. LUTERO, *Derecho de la comunidad a elegir sus predicadores*; texto tomado de las *Obras de Lutero*. Ed. de Teófanos Egido (Salamanca 1977) 355.

40. J. CALVINO, *Institutiones Christianae*, IV, 3, 6.

se les podría permitir que ordenasen y confirmasen a nosotros y a nuestros predicadores, con tal de que prescindiesen de todas las apariencias y fantasmagorías de una pompa que nada tiene de cristiano. Pero no son obispos verdaderos ni desean serlo; mejor estaría decir que son señores y príncipes seculares, a quienes no interesa *predicar*, ni enseñar, ni bautizar, ni administrar la santa cena, ni ejercer obra ni ministerio de la iglesia; es más, persiguen y condenan a los que ejercen este ministerio por su vocación. Por eso, la iglesia no tiene que prescindir de sus ministros a causa de los obispos»<sup>41</sup>.

La situación, que denuncian al unísono Lutero y Calvino, situación indiscutiblemente real en la iglesia de su tiempo, tuvo y tiene repercusiones negativas para la unidad. Ella influyó de manera importante en la separación de las iglesias salidas de la reforma. Y ella sigue influyendo en el mantenimiento de dicha separación. Varios teólogos Luteranos han tenido dudas acerca de la validez del ministerio católico romano, precisamente a causa de la falta de su compromiso hacia la predicación del Evangelio. Mientras estas dudas existan, constituirán siempre un obstáculo importante en el camino de la unidad. Por eso, el Vaticano II, al recordar, tanto a los obispos como a los presbíteros, la tarea prioritaria de predicar el Evangelio, elimina, en principio, un obstáculo serio en el camino hacia la unidad. El documento interconfesional de los Estados Unidos recoge, con agrado, esta enseñanza del Concilio.

«No existe base alguna en el libro de la Concordia para negar que los sacerdotes católicos romanos sean ministros competentes del Evangelio y de los sacramentos. Si bien es cierto que algunos Luteranos, en épocas anteriores, hayan dudado de que el ministerio de los clérigos católicos romanos sea realmente un ministerio del evangelio, el hecho de que el Vaticano II haya considerado la proclamación del Evangelio de Dios a todos los hombres, 'como deber primordial' de los sacerdotes de la iglesia católica romana debiera disipar tales dudas»<sup>42</sup>.

La enseñanza del Vaticano II acerca de la predicación del Evangelio como tarea prioritaria del ministerio supera la visión tradicional de éste en la iglesia católica romana. Todos sabemos que el ministerio, dentro de la iglesia católica romana, se encontraba caracterizada, casi en exclusiva, de forma ritual. El sacerdote se ordena, ante todo, para celebrar la misa. Ésta era su tarea primordial y, en muchas ocasiones, única. Con lo cual, no sólo se mediatizaba su condición de ministro en la iglesia, sino que se viciaba, en parte, su mismo ministerio. De ahí la importancia de la doctrina conciliar al poner como tarea

---

41. *Artículos de Schmalkalda*; texto tomado de las *Obras de Lutero*. Ed. de Teófanos Egido (Salamanca 1977) 355.

42. GRUPO teológico luterano-católico de Estados Unidos, *Eucaristía y ministerios*, 478.

prioritaria del ministerio la predicación del Evangelio, en virtud de la cual queda superada la figura del sacerdote como hombre del culto.

\* \* \*

B.- *Sombras*. Si intensas son las luces, como acaba de recogerse, intensas son también las sombras que se proyectan sobre el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*. Comprensibles, en verdad, por un lado, resultan bastante inexplicables, por otro. Son comprensibles, en razón de las limitaciones a que está sometido todo concilio. Ningún concilio, y menos un concilio de la iglesia católica romana, en la que pesa siempre grandemente la tradición, comienza a partir de cero. Esto es normal. No se puede hacer tabla rasa de todo lo anterior. Pero hay grados y grados en el tema. Si no se puede hacer tabla rasa, sí hay que tener la valentía de prescindir de aquello que se ha convertido en un peso muerto; que se presenta como un obstáculo insalvable en el camino. A esto no llega el Concilio Vaticano II precisamente en el tema de los ministerios. Y esto es lo inexplicable. El análisis que se va a hacer, creo que arrojará luz suficiente sobre el tema como para llegar a una explicación objetiva. En principio, digo que es inexplicable, si se tiene en cuenta la meta que se había propuesto el concilio. Esta meta es presentada en el proemio del decreto sobre el ecumenismo. Consiste en alcanzar la unidad entre todos los cristianos (cf. U.r. Proemio).

El concilio es convocado, entre otras cosas, con esa finalidad. Por tanto al concilio hay que exigirle conciencia clara de todos los obstáculos serios que se encuentran en el camino de dicha meta. Entre estos obstáculos está el problema de los ministerios. Tener conciencia clara de una problemática concreta supone saber distinguir entre elementos que pueden constituir unas coordenadas constantes, cuya pérdida desvirtuaría la misión de la iglesia, y elementos que pueden ser consecuencia de una idiosincrasia peculiar de pueblos y lugares y que son simplemente transitorios. Para conseguir esta discriminación, el Concilio debía haberse acercado al dato bíblico en una mayor amplitud y haber prescindido, en grado mucho mayor, de ciertas posturas confesionales. Me parece que el Concilio no ha logrado esta meta. Y aquí radica el origen de esas sombras que se ciernen sobre el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*.

Cuando uno lee, desde una perspectiva ecuménica y sin falsos criticismos, el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*, se hace eco inmediatamente de un fenómeno extraño. Mientras los dos primeros capítulos utilizan un lenguaje que penetra profundamente por su sencillez evangélica y su tono carismático, el capítulo tercero cambia bruscamente de decoración. Hay un tono nuevo, que no puede por menos de extrañar. Usa un lenguaje pesado, cargado, en ocasiones, de un peso jurista. Esta marcha aparece ya desde el mismo título «constitución jerárquica de la iglesia» y se proyecta a lo largo de todo este capítulo como una sombra que ennegrece el limpio horizonte de los

anteriores. Ante esta anomalía uno, no sólo se extraña, sino que se pregunta el por qué. ¿Por qué este cambio de decoración? ¿Por qué un transfondo, un telón de fondo que llama profundamente la atención, extraña y da la impresión de ser un paso atrás en las esperanzas que se habían concebido?

La respuesta a estos interrogantes, enormemente válidos desde el punto de vista ecuménico, parece bastante clara. El Concilio ha tomado un punto de partida sumamente comprometido. De momento constato el hecho. Más adelante trataré de verlo en profundidad. El Concilio confiesa seguir los pasos del Vaticano I y propone, de nuevo, a la fe de los creyentes todo lo que este Concilio había definido acerca de la institución, perpetuidad, fuerza y razón del sagrado primado del romano pontífice y de su magisterio infalible (cf. L.G. 18b). La figura, pues, del romano pontífice, delineada y acuñada por el Vaticano I, es una figura vertical en moldes jurídicos, eminentemente jurídicos. Por lo que resulta ya extraña en el contexto ideológico y en el lenguaje ordinariamente usado por el Vaticano II.

A lo largo de todo el capítulo y, sobre todo, cuando se habla de la colegialidad, aparece la figura del papa tal y como la plasma el Vaticano I. Y, lógicamente, aparece en una forma extraña y desarticulada de todo el engranaje en que se mueve la doctrina de la colegialidad. ¡Qué mal suena a oídos acostumbrados a tonos ecuménicos un lenguaje que habla de prerrogativas, poderes y dominios! Pues ese es el tono en que vibra la figura del papa del Vaticano I y cuyas ondas repercuten en el Vaticano II. Como confirmación a lo que estoy diciendo, voy a recoger algunos párrafos del discurso de Pablo VI al comienzo de la sesión tercera del concilio y que influyeron definitivamente en la redacción del capítulo tercero de la *Lumen Gentium*.

«Este concilio, dice el papa, deberá confirmar lo ya proclamado por el Concilio Vaticano I, es decir, la doctrina sobre las prerrogativas del romano pontífice. Tendrá además, y como su fin principal, el de describir y ensalzar las prerrogativas del episcopado... Si a Nos, como sucesor de Pedro, y, por tanto, en posesión de la plena potestad sobre la iglesia, compete el oficio de ser, aunque indigno, vuestra cabeza, esto no es para defraudaros la autoridad que os compete. Si nuestro oficio apostólico nos obliga a poner reservas, a precisar términos, a prescribir formas, a ordenar modos en el ejercicio de la potestad episcopal, esto es —vosotros los sabéis— para el bien de la iglesia y para la unidad de la iglesia. Y todo esto no sacrifica, antes al contrario, fortalece la autoridad episcopal, lo mismo si se la considera individual que colegialmente»<sup>43</sup>.

Después de esta impresión global, se puede abordar ya el tema, que me preocupa, de una forma directa. Recordaré brevemente algunas cosas que se dijeron en el apartado de las *Lucas*, porque ellas ayudarán a captar mejor la

43. Pablo Pp. VI, *Discurso a los Padres del Concilio al comienzo de la tercera Asamblea*; texto tomado de J. L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio*, 67.

verdadera onda del problema, a tomar el pulso del mismo. Se hizo referencia al enorme cambio que suponía para la eclesiología católica romana la inversión de los capítulos segundo y tercero. En los primeros esquemas el capítulo tercero, dedicado a la jerarquía, aparecía antes del capítulo segundo, dedicado al pueblo de Dios. Con ello se demostraba que la eclesiología católica romana no había aún superado el marco de una Jerarcología. Todo este espectro desaparecía al lograr esa cambio de capítulos. La iglesia se presentaba, antes que nada, como pueblo de Dios. Desde esta perspectiva debían estudiarse todos los demás aspectos de la iglesia y, en concreto, la cuestión de la jerarquía. De este modo, se lograba engranar perfectamente con todas las demás visiones eclesiológicas, cuyas líneas fundamentales aparecen en los distintos documentos ecuménicos acerca del ministerio. Sirva, como ejemplo, este párrafo del documento de *Accra*:

«El ministerio ordenado debe ser entendido como un elemento de la comunidad. Para comprender el ministerio, es pues necesario partir de la naturaleza de la iglesia, comunidad de creyentes. *La mayoría de las iglesias* comparten hoy esta convicción. Es por esto por lo que las consideraciones que siguen tienen como punto de partida a la comunidad cristiana; después, intentan definir la naturaleza y las funciones del ministerio ordenado a la luz de esta comunidad»<sup>44</sup>

Se imponía, por tanto, recordar estos pensamientos, para situarnos ya en el camino que ahora propiamente nos preocupa. Es decir, contemplar hasta qué punto el concilio se ha adaptado a ese punto de partida en el problema de los ministerios. Y he aquí la primera impresión. El concilio parece olvidar este trasfondo comunitario, desde el momento que se plantea el problema del ministerio especial. No basta, como lo hace, con hablar de la finalidad del ministerio, sino que es necesario, de forma ineludible, hacer referencia al soporte comunitario que le da sentido. El ministerio especial no puede ser comprendido en desconexión del ministerio de toda la iglesia. Cuando se hace esto, se corre el tremendo peligro de objetivar un ministerio especial por encima y al margen de la comunidad. Con lo cual se cae fácilmente en el clericalismo, por una parte, y en la visión autoritaria, y no de servicio del ministerio, por otra, y habría que hablar mejor de certeza, que hay una desvinculación, un hiato, entre el capítulo segundo y el capítulo tercero. Esa desvinculación es una señal clara de que el concilio todavía se encuentra cogido en las redes de una eclesiología jerarcológica. He aquí una paradoja hasta cierto punto inexplicable, si se tiene en cuenta el punto de partida y las intenciones del concilio. ¿Por qué esta paradoja? Tal vez se puedan dar dos razones. Una de ellas es el peso de tradición que carga sobre el concilio. Otra, las distintas presiones que, en oposición a la doctrina de la colegialidad, nacieron dentro del mismo

44. COMISIÓN de fe y constitución del C.E.I., *Documento de Accra*, 557.

concilio y encontraron eco profundo en el mismo papa. El concilio, si quiso, no pudo librarse de esos dos inconvenientes y de ahí esa falta de lógica que supone el bache entre el capítulo segundo y el capítulo tercero.

Otro de los fallos, importantísimo desde el punto de vista ecuménico, es la ausencia de referencia a las epístolas genuinamente paulinas, cuando trata el problema de los ministerios. Se advierte con extrañeza que el concilio no alude a 1 Cor 12, 1s. Lo cual hace suponer una limitación en la visión del problema. Es sencillamente buscar un apoyo bíblico al tema de los ministerios, fijándose tan solo en escritos tardíos del Nuevo Testamento, en los que el ministerio ha conseguido ya una forma un tanto institucionalizada. Lo cual lleva consigo dar una serie de afirmaciones con carácter absoluto, cuando son consecuencia de un desarrollo completo. Yo llamo a esto el *paso ilegítimo de un hecho a una tesis*. Ello supone lo siguiente: Porque una cosa haya evolucionado en un sentido concreto, he aquí el hecho, no se puede afirmar que ello tenía que ser así y constituir una forma de principio invariable para el futuro, he aquí la tesis. Pongo un ejemplo que aclara esta idea precisamente en la línea de los ministerios. La evolución de los ministerios y la variedad de los mismos, reflejadas ya en el Nuevo Testamento, terminan, más allá del marco del Nuevo Testamento, en el obispo monárquico. Este es el hecho histórico, concreto. Pero este hecho no agota o no refleja totalmente la variedad de ministerios que atestiguan, sobre todo, Pablo. Por consiguiente ese hecho no puede elevarse a la categoría de tesis y alcanzar un valor absoluto. De hecho, sucedió así. El obispo monárquico terminó por ser la pieza clave en la estructura ministerial de la iglesia. Teniendo en cuenta que, en la iglesia, acontece todo bajo la acción del Espíritu, ese hecho no puede tener simplemente un carácter sociológico, aunque indiscutiblemente el dato sociológico tuvo su influencia. Por tanto, se puede y se debe hablar de una actuación del Espíritu. Mas también se puede y se debe afirmar que el hecho sociológico tuvo su importancia. Y, desde luego, lo que no se puede ni se debe es eliminar la posibilidad de que la evolución se hubiera podido realizar en otro sentido. Precisamente el Espíritu es libertad, como se deduce claramente de la doctrina de Pablo acerca de los carismas. De hecho, según testimonio de Jerónimo en carta a Evangelo, la iglesia de Alejandría estaba gobernada por un presbiterio hasta muy entrado el siglo III.

Este es el motivo de la extrañeza que produce la doctrina conciliar acerca de los ministerios, prescindiendo de lo que dice Pablo sobre los carismas. Con lo cual, *parece* tomar ya una postura definida frente al problema limitándola en su alcance. Me atrevo a quitar el «parece» para dar una afirmación segura. Las palabras mismas del concilio lo indican. Ellas expresan un esquema de pensamiento que no responde, en principio, a la doctrina de Pablo, y sí más bien, aunque simplificada, a la doctrina de los últimos escritores del Nuevo Testamento, en concreto de las cartas pastorales. Esto es situarse en una línea típicamente católica frente al problema de los ministerios. Por tanto, antes lo afirmaba, es tomar un punto de vista limitado en un problema que tiene

horizontes más amplios. Según esto, no puede extrañar la declaración del concilio acerca de los obispos. «Este santo concilio, siguiendo las huellas del Vaticano I, enseña y declara con él que Jesucristo, eterno pastor, edificó la santa iglesia enviando a sus apóstoles como Él mismo había sido enviado por el Padre (cf. Jn 20,21). Y quiso que los sucesores de éstos, los obispos hasta la consumación de los siglos, fuesen los pastores de su iglesia»<sup>45</sup>.

Estas palabras reproducen en síntesis, un esquema lineal, que se puede dibujar de la siguiente forma: Cristo → » Apóstoles → » Obispos. Esquema, que ha estado muy presente a lo largo de la eclesiología católica romana, pero que hoy es, a todas luces, insuficiente, ya que parcializa la visión del problema. Los reduccionismos tienen siempre sus peligros. Y el concilio no se escapa, en este caso, ni al reduccionismo ni a sus peligros. Congar afirma al respecto:

«Digamos, abreviadamente, que Jesús ha instituido una comunidad por entero santa, sacerdotal, profética, misionera, apostólica que, tiene en su seno, ministerios: Unos libremente suscitados por el Espíritu, otros, religados por la imposición de las manos a la institución y a la misión de los Doce. Habría que sustituir el esquema lineal por un esquema donde la comunidad apareciese *como realidad envolvente*, en cuyo interior, los ministerios, incluso los ministerios instituidos y sacramentales, se situaran *como servicios* de eso mismo que la comunidad está llamada a ser y realizar»<sup>46</sup>.

Tanto las palabras del concilio, como el esquema de base que las soporta, simplifican profundamente el problema de los ministerios y lo colocan en una situación incómoda para encontrar una salida adecuada. Es verdad que las cosas no acontecen sin razones. Por eso la postura del concilio tiene sus motivos. Responde a una *constante* muy clásica dentro de la eclesiología romana católica. Una *constante* que, hasta cierto punto, la ha enfrentado con la eclesiología de las iglesias salidas de la reforma. Me estoy refiriendo a la insistencia con que se ha tratado de poner de relieve el carácter cristológico del ministerio y, también, a las consecuencias que de ahí se han derivado. Uno y otras tienen matizaciones precisas. Es decir que, dentro de su contenido objetivo y verdadero, admiten precisiones, sin las cuales se desvirtúa su veracidad. En efecto, el ministerio tiene que vincularse, de alguna manera, a Cristo, es decir, al Jesús histórico. Esto se reconoce universalmente en ambientes ecuménicos. «No podemos hablar del ministerio de la iglesia y en la iglesia sin hablar primero del misterio del mismo Jesucristo»<sup>47</sup>. Pero el problema se plantea a la hora de valorar este carácter cristológico y en el momento de sacar las consecuencias que de él se derivan. Aquí es donde puede estar, y de hecho está, la fuente de discrepancias. En la eclesiología católica romana ese

45. LG. 18b.

46. Y. M. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, 20-21.

47. GRUPO de DOMBES, *Para una reconciliación de los ministerios*, 536.

carácter cristológico se interpreta como una *institución divina*. Se impone, por, consiguiente, como ley inexorable. Traducido esto a términos concretos supone lo siguiente: Jesús manda a los Doce que establezcan obispos en las iglesias y esta voluntad del Señor se constituye en imperativo insoslayable. Es decir, Jesús impone, ya desde su vida terrena, una estructura ministerial concreta, cuya línea maestra arranca de Jesús y llega hasta los obispos pasando por los Doce. Así aparecen las cosas en el texto antes citado del Vaticano II.

Las preguntas surgen de inmediato: ¿son así las cosas o no? El carácter cristológico del ministerio ¿lleva necesariamente a esos resultados? La iglesia, comunidad escatológica, ¿carece de la libertad necesaria para organizar, bajo la acción del Espíritu, los servicios que respondan mejor a las necesidades históricas en que se desarrolla? He aquí las preguntas, cuya respuesta no se puede formular en razón de presupuestos dogmáticos.

Como primera medida, hay que reconocer que las cosas no son así. El carácter cristológico del ministerio, acuñado como imperativo insoslayable, no responde ni a los datos del Nuevo Testamento ni a la evolución a que están sometidos los ministerios principalmente en los tres primeros siglos. Si Jesús hubiera impuesto una forma concreta de ministerio, los apóstoles, siempre dóciles a su voluntad, hubieran organizado las iglesias teniendo en cuenta la voluntad de su maestro, por tanto de una manera uniforme. Más ello no sucede así. En la organización de las iglesias primitivas aparece, según testimonios del Nuevo Testamento, pluralidad de estructuras, que responden a áreas territoriales en las que nace la iglesia. En las iglesias, bajo influencia judía, se presenta muy pronto el *presbiterio* como estructura básica dirigente. En las iglesias helenistas aparecen los episcopos y los diáconos. No hay que olvidar las iglesias paulinas, ejemplo cumbre Corinto, donde la organización ministerial tiene un carácter predominantemente *carismático*, sin que ello suponga enfrentar *carisma a institución*, lo que conduciría a caer en un anacronismo.

En virtud, pues, de los datos neotestamentarios, el carácter cristológico del ministerio hay que entenderlo de forma particular y, en concreto, de una manera muy general. Me atrevo a calificarlo de *englobante*. Es decir, Jesús no instituye ministerios concretos. Envía a los Doce, con los mismos poderes que el Padre le ha enviado (cf. Jn 20,21) y aquéllos que son, en expresión del decreto *Ad Gentes*, «gérmenes del nuevo Israel y al mismo tiempo origen de la sagrada jerarquía»<sup>48</sup> dotan a la iglesia, bajo la acción del Espíritu Santo, de los ministerios que la capacitan para cumplir su misión en el mundo. Así se mantiene la dialéctica, tan necesaria, entre aspecto cristológico y aspecto pneumatológico, a fin de evitar la esclerosis del ministerio, por un lado, y el ilusionismo, por otro. Lo primero amenaza constantemente a la visión católica del ministerio, por prescindir de manera casi absoluta del ministerio profético, lugar primordial de la acción del Espíritu. Lo segundo, a la visión protestante,

---

48. A.G. 5a.

por prescindir, con más intensidad de la debida, de la conexión que existe entre ministerios eclesiales y ministerio de Jesús. Una dialéctica sana entre ambos polos constituye el punto de convergencia de las dos tendencias teológicas, a la hora de interpretar los datos del Nuevo Testamento sobre el ministerio. De ello se hace eco el documento de Accra:

- «— La forma que tome el ministerio ordenado dentro de una tradición eclesial dada es debida a la interacción de estos tres elementos:
- La donación del mandato por Cristo y la recepción del Espíritu Santo.
- La evolución de las estructuras de la sociedad.
- Las respuestas de la iglesia, conducida por el Espíritu, a la evolución de estas estructuras dentro del entorno social»<sup>49</sup>.

Este esquema recoge perfectamente la trayectoria del ministerio en el Nuevo Testamento y, al mismo tiempo, expresa las condiciones y motivos que pueden empujar una legítima transformación o evolución. Por el contrario, la fórmula del Vaticano II, por ser reduccionista, se queda muy corta, tanto desde el punto de vista teológico como desde el punto de vista ecuménico. Tal como está expresada encuentra graves reparos en particular en las iglesias de la reforma que han prescindido del episcopado.

Este mismo reduccionismo aparece también en el tema, crucial para el ecumenismo, de la sucesión apostólica. No puede suceder de otra manera, supuesto el punto de vista adoptado por el concilio. Y eso que el Concilio flexibiliza la fórmula, cuando afirma: «Entre los varios ministerios que ya, desde los primeros tiempos, se ejercitan en la iglesia, según testimonio de la tradición, ocupa el primer lugar el oficio de aquellos que, constituidos en el episcopado, por una sucesión que surge, desde el principio, conservan la sucesión de la semilla apostólica»<sup>50</sup>. En efecto, el concilio no sólo no se atreve a llegar hasta los umbrales del Nuevo Testamento, para proponer la doctrina de la sucesión apostólica por parte de los obispos, sino que reconoce también variedad de ministerios. Este último punto resulta interesante, aunque no suficiente sin más. El concilio tenía que haber seguido caminando por este sendero y tomar conciencia de que la sucesión no sólo afecta a los obispos, sino también a los otros ministerios. Incluso, y aquí está el punto de partida, la sucesión afecta, en primer término, a toda la iglesia. La iglesia se confiesa, en el credo, apostólica. Y esa apostolicidad invade en todos los frentes a todo lo que en ella acontece. Pero el concilio se centra, como consecuencia de una visión reduccionista, en los obispos. Para ello, recoge una cita de Ireneo, y afirma: «Así, según atestigua Ireneo, por medio de aquellos que fueron establecidos por los apóstoles como obispos y como sucesores suyos hasta nosotros se pregona y se conserva la tradición apostólica en el mundo»<sup>51</sup>.

49. COMISIÓN de fe y constitución del C.E.I., *Documento de Accra*, 562.

50. LG. 20b.

51. LG. 20b.

Después de los presupuestos reduccionistas, a que antes se ha hecho referencia, es fácil ya explicarse esta declaración solemne: «Enseña, pues, este sagrado sínodo que los obispos han sucedido por institución divina en lugar de los apóstoles, como pastores de la iglesia»<sup>52</sup>.

Nos encontramos definitivamente en una línea ministerial concreta que es la episcopal. Dando un paso más, nos encontramos también en una eclesiología que no ha superado del todo el carácter excesivo de jerarcología. ¿Qué función puede desempeñar, función activa, pueblo de Dios frente a su fe en una perspectiva como la que aquí se presenta? Difícilmente se puede arbitrar otra función que la de obedecer fidelísimamente a las directrices de sus maestros y pastores (Cf. LG. 12a). Es decir, una función eminentemente pasiva. Choca profundamente todo esto con la declaración de los patriarcas orientales en respuesta a la encíclica «In suprema Apostoli Petri sede» de Pío IX;

«Entre nosotros ni los patriarcas ni los sínodos jamás han podido introducir novedades, ya que entre nosotros el guardián de la fe es el mismo cuerpo de la iglesia, es decir, el pueblo mismo, que quiere que su fe permanezca siempre inmutable»<sup>53</sup>.

Choca también, al menos a primera vista, con la postura que el concilio había tomado en el capítulo segundo. «La universalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27) no puede fallar en su creencia, y ejerce ésta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo de Dios, cuando 'desde el obispo hasta los últimos fieles seglares' (S. Agustín, *De Praedo. Sanct.*, 14,27; P.L. 44,980) manifiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres»<sup>54</sup>. Y ahora, cuando tiene que seguir en la misma dirección al hablar de los ministerios, el concilio realiza un corte extraño y se expone a caer en las redes peligrosas del clericalismo.

Para evitar estos inconvenientes gravísimos, hacia adentro y hacia afuera, el camino estaba trazado en el capítulo segundo. Partiendo de la iglesia como pueblo de Dios, la problemática de los ministerios y, en concreto, el tema de la sucesión apostólica ministerial encuentra una lógica convincente. No hay extorsiones ni desvíos. Toda la iglesia, como se confiesa en el símbolo, es apostólica. Toda la iglesia sucede a los apóstoles en lo que estos son objeto de sucesión. La iglesia, como tal, es la depositaria y la guardiana de la auténtica tradición apostólica. Sobre ella, como comunidad reconciliada y reconciliadora, gravita la obligación de transmitir dentro y fuera el mensaje apostólico de la salvación. En la fidelidad a este mensaje se encuentra primordialmente su apelativo de apostólica. Véase el nervio teológico y la calidad ecuménica de las afirmaciones del Grupo de Dombes:

52. LG. 20b.

53. *Diálogo ecuménico*, tomo 11 (1976) núms. 41-42, 132.

54. LG. 12a.

«La apostolicidad de la iglesia se fundamenta en la fidelidad de Cristo a su promesa de estar todos los días con los suyos y en la presencia de acción del Espíritu Santo, quien sin cesar la edifica. Hay, pues, sucesión apostólica de toda la iglesia... En el seno de esta sucesión apostólica, Cristo, para atestiguar su iniciativa de gracia, garantizar la trascendencia del mensaje evangélico y asegurar el cumplimiento de la misión eclesial, ha enviado a los apóstoles como sus embajadores, gracias al don del Espíritu. Después de los apóstoles, el ministerio apostólico se continúa siempre en la iglesia sobre el cimiento que ellos constituyen, y debe permanecer plenamente fiel al mensaje transmitido por ellos. Este ministerio, don de Dios para el servicio de toda la iglesia, pertenece a la estructura de ella. Hay, sucesión apostólica en el ministerio instituido por el Señor»<sup>55</sup>.

Vista así la apostolicidad, en sus dos aspectos indisociables, no hay dificultad alguna para llegar a un consenso intereclesial. Los católicos romanos superarían el marco simplista y reducido de una concepción meramente lineal de la sucesión apostólica y las iglesias, salidas de la reforma, revalorizarían tanto los ministerios, como algo que pertenece no sólo al *bene esse* de la iglesia, sino al *esse* de la iglesia. En esta perspectiva queda también superado el dilema al que hace referencia K. L. Schmidt, cuando escribe:

«Tenemos que resignarnos a admitir que ningún entendimiento es aquí posible entre la iglesia católica, sea romana, vétero-católica u ortodoxa-oriental, por un lado, y las iglesias de la reforma, por otro. La iglesia 'católica' hace derivar su autoridad de la afirmación en que está en posesión de un ministerio no solamente instituido por Jesucristo, sino que se ha transmitido por el camino, querido por él mismo de la sucesión apostólica... El pastor, el predicador evangélico actúa en el nombre de la iglesia, que le da el mandato de administrar lo que ella misma ha recibido de parte de Dios para administrar»<sup>56</sup>.

Nótese la fecha de este juicio, fecha ya un tanto lejana, y se advertirá inmediatamente que esta apreciación está superada del todo, como consecuencia de las conquistas eclesiológicas. Precisamente el punto de convergencia y de apoyo para lograr esa superación se encuentra en la primacía de la iglesia como pueblo de Dios a quien se confía, justamente por Cristo, la misión de predicar el Evangelio y se le concede, bajo la acción del Espíritu, todo lo necesario para llevar a cabo dicha misión. Según este modelo todo se remonta a Cristo que, por su Espíritu, se constituye en la fuente de vida para la iglesia. Lo que acontece en la iglesia se origina en Cristo y se potencia bajo el soplo vivificador del Espíritu. El pastor evangélico que, según Schmidt, actúa en el «nombre de la iglesia», actúa también en el «nombre de Cristo». Y el ministro

55. GRUPO de DOMBES, *Para una reconciliación de los ministerios*, 537.

56. K. L. SCHMIDT, «El ministerio y los misterios en la Iglesia del Nuevo Testamento»: *Rev. Hist. Phil. Rel.* 17 (1937) 315.

católico que obra, en primer plano, como delegado de Cristo, en el nombre de Cristo, actúa también en el nombre de la iglesia. Todo ministerio pues, dentro de la iglesia encuentra su raíz en el ministerio o misión de la iglesia y, a través de ésta, en el ministerio de Cristo. Por tanto, la presentación que hace el Vaticano II de la sucesión apostólica es bastante limitada. Prescinde, en la práctica, del enlace, absolutamente necesario, entre Jesús y los ministerios que es la iglesia como pueblo de Dios. No puede constituir, de suyo, un paso decididamente adelante en el camino de la unidad. Esta enseñanza tiene que matizarse mucho más a través de dos movimientos. Un movimiento de despojo, abandonando posturas ya viejas, para perder derechos y poderes adquiridos ilegítimamente. Y un movimiento de ampliación de óptica asumiendo en profundidad los datos neotestamentarios e históricos acerca del ministerio.

No quiero terminar estas impresiones, sin recoger aquí un testimonio cualificado, que, por otra parte, matiza muy bien la densidad de problemática que hay en el tema de la sucesión apostólica a través de los obispos:

«El término mismo de sucesión apostólica, dice Juan Bocs, se presta a equívocos; en efecto, nadie en la iglesia sucede a los apóstoles en lo que es el aspecto central, decisivo y único de su cargo, y que consiste en el hecho de que son testigos de la resurrección del Señor y fundamento de la iglesia. Sobre este punto, por lo demás, el acuerdo es general; la teología católica romana reconoce que hay en el cargo apostólico elementos intransmisibles. No se puede hablar de sucesión apostólica más que en lo concerniente a la misión de anunciar la palabra de Dios hasta los confines de la tierra, de apacentar y de edificar la iglesia; en ese sentido hay que hablar ciertamente de sucesión, pero con la conciencia del sentido restringido del término. Además, si el testimonio apostólico ha sido confiado al pueblo de Dios en su totalidad, es la iglesia entera en primer lugar la portadora de la sucesión. Tampoco aquí el catolicismo romano formularía necesariamente objeciones a esta tesis, aunque la *Lumen Gentium* no alude explícitamente a ello»<sup>57</sup>.

Todos los inconvenientes, calificados aquí de reduccionistas, que aparecen en la doctrina del Vaticano II acerca de los ministerios, convergen, reforzados, en el ministerio cualificado del *papado*. Todos nosotros conocemos cómo la figura del papado constituye uno de los obstáculos más graves en el camino de la unidad. Desde esta perspectiva concreta, la iglesia católica romana se halla enfrentada, suavícese el término todo lo posible, con todas las otras grandes confesiones cristianas. Si en la doctrina del ministerio en general existen dos grandes bloques, el *católico* (= iglesia católica romana, iglesia ortodoxa, iglesia anglicana, iglesia vétero-católica) y el *protestante* (= iglesias salidas de la reforma), en el tema concreto del papado la iglesia católica romana queda sola, enfrentada a todas las demás iglesias cristianas. El dato puede ser simple e insignificante para muchos. Si ella tiene la verdad, ¿Qué importa

---

57. J. BOCS, *Puntos de vista*, 33.

que las otras confesiones cristianas no la acepten? Este modo de pensar es simplista. Está expuesto a profundas inexactitudes y no responde a la veracidad de los hechos. Es necesario imponerse la tarea de estudiar profundamente el tema y ver hasta qué punto la doctrina del papado, tal y como la presenta la iglesia católica romana, responde tanto a la veracidad del dato revelado como a la veracidad del dato histórico. La iglesia católica romana no puede soslayar el tema ni encerrarse en un dogmatismo a ultranza para defender su postura tradicional. Tiene que ser muy sensible a este problema, puesto que él se interpone como uno de los obstáculos mayores, tal vez el mayor, en la unión de las otras iglesias cristianas con ella misma. Es pueril pensar que en este hecho no existen razones de peso por parte de las otras confesiones cristianas. Es ilógico, sin más, creer que todas las otras iglesias cristianas están en el error, al paso que la iglesia católica romana se encuentra llana y simplemente en la verdad cristiana.

¿Se cuestiona con ello el papado? No y sí. No se cuestiona el papado como tal. Sí se cuestiona la imagen que la iglesia católica romana presenta del papado. Esta imagen constituye hoy por hoy un obstáculo insalvable en el camino de la unidad. De esa unidad que Cristo ha pedido y exigido para aquellos que creen en Él (cf. Jn 17,21). Esta voluntad del Señor entraña una tremenda responsabilidad para todas las iglesias cristianas, en particular para la iglesia católica romana. Como bloque mayoritario cristiano, tiene adquirida la obligación frente a los otros hermanos, de dar una respuesta que satisfaga los interrogantes de las otras iglesias.

La respuesta, en efecto, está dada. El concilio Vaticano I ha dicho expresamente y de forma solemne qué piensa la iglesia católica romana sobre el papado. A pesar de todo, esta respuesta, no sólo no satisface a las otras iglesias cristianas, sino que se constituye el nuevo motivo para permanecer separadas de la iglesia romana católica. ¿Por qué? ¿Por qué esta postura de las demás confesiones cristianas? ¿Rechazan el primado sin más? O tan sólo ¿rechazan una forma concreta, en este caso, la acuñada por la iglesia romana católica en el Vaticano I? La respuesta a estos interrogantes se encuentran en estas palabras de A. Schmemmann, teólogo ortodoxo: «El error eclesiológico de Roma consiste no tanto en la afirmación de su *primado*, sino en el hecho de que ella identifica este primado con el *poder supremo*, haciendo del obispo de Roma un principio, una raíz y un origen de la unidad de la Iglesia. Pero este error y esta alteración del dogma eclesiológico no deben conducirnos a *negar* puramente el hecho mismo del primado, sino por el contrario deben incitarnos a reflexionar más profundamente en su sentido ortodoxo»<sup>58</sup>. El camino a seguir está perfectamente trazado. No hay que negar el hecho, sino reflexionar profundamente sobre él para encontrarle su medida adecuada. Esta medida adecuada parece estar ausente, no importa por qué razones, del texto del Vaticano I:

58. A. SCHMEMMANN, *Primado de Pedro en la Iglesia ortodoxa* (Niestlé 1960) 141.

«La dificultad primera e inmediata para la comprensión del servicio-de-Pedro está constituida por las expresiones del Vaticano I acerca del 'primado universal de jurisdicción' en la iglesia. El vocabulario que aquí se utiliza es crudo: 'la autoridad plena, suprema, de jurisdicción sobre toda la iglesia; no sólo en las cosas de fe y de costumbres, sino también en lo que pertenece a la disciplina y a la dirección de la iglesia, sobre todos y cada uno de los pastores y de los fieles'»<sup>59</sup>.

Y, como remate, un texto elaborado en ambiente ecuménico:

«La interpretación teológica de esta primacía y la estructura administrativa a través de la cual se ha venido ejerciendo, ha variado considerablemente con el correr de los tiempos. Ni la teoría ni la práctica, sin embargo, han reflejado siempre estos ideales en toda su perfección. Repetidas veces la Sede de Roma desempeñó funciones que no estaban necesariamente relacionadas con el primado; la conducta del que ocupaba esta Sede no fue siempre digna del que desempeñaba este oficio; a veces la imagen del oficio mismo ha sido oscurecida con falsas interpretaciones. Y, a veces, finalmente, presiones externas han hecho su propio ejercicio casi imposible. A pesar de todo, la primacía del obispo de Roma, rectamente entendida, no mira sino a guardar y a promover la fidelidad de todas las iglesias de Cristo y la mutua fidelidad de unas a otras. Comunión con el obispo de Roma se considera como una salvaguardia de la catolicidad de cada iglesia local, y como potestativo de comunión entre todas las iglesias»<sup>60</sup>.

Todos los textos citados expresan claramente un hecho. No se cuestiona el primado como tal. Lo que se cuestiona es su imagen tal y como se encuentra acuñada hoy en la doctrina de la iglesia católica romana. Se acepta un primado que, reflejo del servicio de Pedro, sirva a la unidad y a la comunión que tiene que existir entre todas las iglesias locales. Se rechaza el trasvase del servicio de Pedro a un papado de carácter eminentemente jurídico. El nudo, pues, de la cuestión está aquí.

Pesa sobre la iglesia católica romana la responsabilidad ineludible de hacer una reinterpretación de la figura del papado. Y digo *pesa*, porque esta reinterpretación aún no está hecha. Seguramente esta labor no la puede realizar en solitario. Tiene que llevarla a cabo en comunión. Para lo cual se necesita abrir un diálogo abierto, sin temores ni suspicacias, con las demás iglesias cristianas.

El Concilio Vaticano II tuvo la gran oportunidad de dar un paso de gigante en este sentido, pero, por razones que no es necesario recoger aquí, se quedó muy corto y prácticamente renunció a realizar una reinterpretación de la figura del papa. Es verdad que sitúa la cuestión del primado en una nueva luz. Y ello

59. H. STITNIMANN, *Papado y servicio de Pedro. Observaciones críticas* (Fannfurt am Main 1975) 28.

60. SECRETARIADO de la C.E. de relaciones interconfesionales. *Autoridad de la Iglesia. Declaración conjunta anglicano-romano*, núm 12d.

es recibido con agrado en ambientes ecuménicos. La colegialidad de los obispos puede servir de contrapeso a una figura papal dibujada con trazos monárquicos. Y digo «puede» porque, en la práctica, resultará sumamente difícil compaginar figura del papa y colegialidad. Y esta dificultad radica precisamente en la ausencia de reinterpretación a la que antes me he referido. Por tanto, y en síntesis, hay que reconocer que el Vaticano II soslaya esta cuestión, al afirmar que «esta doctrina de la institución, perpetuidad, fuerza y razón de ser del sacro primado del romano pontífice y de su magisterio infalible, el santo concilio la propone nuevamente como objeto firme de fe a todos los fieles y, prosiguiendo dentro de la misma línea, se propone, ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los apóstoles, los cuales, junto con el sucesor de Pedro, vicario de Cristo y cabeza visible de toda la iglesia, rigen la casa de Dios vivo»<sup>61</sup>.

Esta determinación del concilio extraña profundamente. Extraña, en primer lugar, porque no parece coherente con el propósito que había declarado prioritario: promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos (cf. U. R. 1). Si éstas son su intención y finalidad, el concilio tenía que haber tomado conciencia de que la doctrina acerca del primado constituye uno de los obstáculos más serios en la restauración de la unidad de los cristianos. En fidelidad al propósito que él mismo expresa, se imponía una reinterpretación a fondo de la doctrina del Vaticano I, para conseguir una imagen más evangélica del primado y, de este modo, presentarla con posibilidades más grandes de acogida por parte de las otras confesiones cristianas. No lo hizo así. Seguramente existieron razones de muy diversa categoría, incluso algunas inexplicables desde el punto de vista evangélico. Ellas, en parte, afloran tanto en el discurso de Pablo VI, al comienzo de la tercera sesión del concilio, como en la nota explicativa, que se añadió al final de la constitución dogmática sobre la iglesia, para interpretar rectamente la doctrina de la colegialidad (cf. Documentos del Concilio, BAC. Madrid, 1965, pág. 119).

Se da aún otra anomalía. Extraña, en segundo lugar, cómo el concilio puede elaborar una doctrina de la colegialidad episcopal y dejar intacta la figura del papa. Es verdad que el Concilio intenta siempre presentar primado y colegio episcopal en perfecta armonía. Pero esta armonía parece más un arreglo teórico que una posibilidad real. Muy acertadas son, al respecto las observaciones de Juan Bocs:

«La cuestión está en saber en qué medida un primado definido en términos tan rigurosos no contiene en germen la negación del ejercicio de la colegialidad. Si el papa tiene verdaderamente en la iglesia el poder pleno, supremo y universal, que puede ejercer siempre libremente, ¿no será posible por lo menos, en principio, poner en duda la autoridad del concilio?; tanto más cuanto

---

61. LG. 18b.

que el concilio habla del papa como de la cabeza visible de la iglesia o como de la cabeza de la iglesia visible. Pero ¿no es colegial toda la estructura de la iglesia precisamente porque la comunidad cristiana no podría tener más cabeza que a Jesucristo mismo presente y operante allí donde dos o tres están reunidos en su nombre? Es importante darse cuenta de que *no es el primado*, en cuanto tal, lo que se pone en discusión en la doctrina de los reformadores...

La dialéctica de los poderes del papa y del concilio, tal y como aparece en el texto de la constitución, es una dialéctica en ruptura de equilibrio y va en detrimento, a los ojos de las iglesias de la reforma, de un dato eclesiológico fundamental»<sup>62</sup>.

En razón, pues, de estos datos, la enseñanza del Vaticano II acerca del ministerio papal está afectada de profundas lagunas, tanto desde el punto de vista teológico como desde el punto de vista ecuménico. El concilio, por las nuevas perspectivas eclesiológicas adoptadas (fundamentalmente la revalorización de la iglesia como pueblo de Dios, la colegialidad y la preocupación ecuménica), ni debía ni tenía que haber soslayado la reinterpretación de la doctrina del Vaticano I sobre el papado. Era, en verdad, una tarea delicada, por entrar en juego, nada menos y nada más que el magisterio de la iglesia. Mas ello no debe impedir plantearse serios interrogantes. ¿Hasta qué punto el Vaticano I recoge, en su formulación del papado, tanto el mensaje bíblico como la tradición de la primitiva iglesia? y, dado que el Vaticano I, hay que reconocerlo con libertad, ha sido desafortunado en su formulación de la doctrina del primado, no quedaba otro camino viable que haber emprendido la tarea de la reinterpretación. Se ha dicho, y lo repito ahora, que un primado, acuñado en términos del Vaticano I, y es la imagen única que existe en la iglesia católica romana, constituye un impedimento serio, desde la perspectiva de los ministerios, para el logro de la unidad. Desde esta perspectiva causa profundo dolor escuchar expresiones como las que contiene el discurso de Pablo VI al comienzo de la tercera asamblea del concilio. El papa habla de «prerrogativas» del papado y también de «prerrogativas» del episcopado. Me parece que este lenguaje no responde a una orientación eminentemente bíblica. Comprendo que en todo esto exista tan sólo un tono de sensibilidad. Pero a mí me resulta tremendamente cuestionable, cuando comparo esas expresiones con el lenguaje de la Biblia. ¿Cómo se puede hablar de prerrogativas o de derechos, cuando, a lo largo de todo el Nuevo Testamento, se presenta siempre cualquier actividad en la iglesia, como «servicio»? La única prerrogativa, si se puede hablar así, del servidor es *servir*. Y en este caso no es prerrogativa. Es simplemente *obligación*. De ahí, las expresiones bíblicas: «Cualquiera que quiere hacerse grande entre vosotros, será vuestro servidor; y el que quiere ser entre vosotros el primero, será vuestro siervo; así como el hijo del hombre

62. J. BOCS, *Puntos de vista*, 30-31.

no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20, 26-28). «Pues si predico el Evangelio, no tengo de qué gloriarme; porque me es impuesta necesidad de hacerlo; Y ¡ay de mí si no predicare el Evangelio!» (1 Cor 9,16).

En síntesis, una de las sombras más intensas que se proyecta sobre el capítulo tercero de la *Lumen Gentium* es, sin género de duda, la ausencia de reinterpretación de la figura del papa.

*¡Sombras y Luces!* Las dos realidades se encuentran presentes en el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*. Si intensas son las luces, intensas son también las sombras. Lo cual indica que la tarea está sin terminar. Como miembros de la iglesia católica romana estamos todos comprometidos en conseguir que la luz se imponga a la tiniebla. Para conseguirlo, es necesario reconocer, en actitud de conversión, nuestras limitaciones y nuestros errores. La conversión lleva consigo dos movimientos: un movimiento de *despojo* y otro movimiento de *enriquecimiento*. Como iglesia, creyente en Cristo, tenemos que despojarnos de todo aquello que no responde a un sentido netamente evangélico. Y enriquecernos, siempre en un proceso inacabado, de todo aquello que constituye el ideal del Evangelio.

Para terminar, y como síntesis apretada de todo lo que aquí se recoge, unas observaciones del ya frecuentemente citado Juan Bocs:

«Al terminar este examen del capítulo tercero de la constitución se impone una doble observación: El texto manifiesta, de manera evidente, un *esfuerzo considerable* por revisar el problema de las estructuras de la iglesia dentro de la línea eclesiológica trazada en el capítulo I sobre el ministerio. Lo mismo, cuando se trata de la colegialidad que de la exposición de los ministerios, es constante la referencia a la acción de Cristo y a la moción del Espíritu Santo, así como la realidad de comunión de la iglesia. Pero al mismo tiempo se percibe, *casi en cada página la resistencia del peso institucional* y el temor a dejarse arrastrar por una corriente demasiado impetuosa. No hay duda de que esto es muy explicable, dada la diversidad de tendencias que se expresaban en el concilio y la importancia del cambio de orientación que aparecía en el horizonte. Hay que reconocer el paso considerable que se ha dado, sabiendo que normalmente —y en esto estarían de acuerdo no pocos padres y teólogos— no podía tratarse más que de una etapa primera»<sup>63</sup>.

Estas palabras, ponderadas y objetivas, constituyen broche de oro para todo lo que yo he intentado reflejar en este artículo. Un juego de luces y sombras, en el que aparece tanto lo positivo como lo negativo. Me alegro de lo primero. Lamento y critico lo segundo. Todo ello en la seguridad de realizar una colaboración lo más fecunda posible para superar las deficiencias, todavía grandes, que aún se encuentran en muchos puntos de la eclesiológica católica romana. El concilio, por tanto, no puede ser, ni en éste ni en otros campos, un

63. J. BOCS, *Puntos de vista*, 36-37.

punto de llegada. Tiene que ser, por necesidad ineludible, un punto de partida. Sobre las bases que él presentó, se debe seguir construyendo, a fin de que la iglesia católica romana adquiriera esos perfiles netamente evangélicos que la haga ser, de verdad, sacramento de la unión de Dios con los hombres y de los hombres entre sí.

**Benito DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ**

# Teología espiritual

## Ser en un mundo nuevo

### *Introducción*

La ciencia ha rebasado las fronteras del mundo cósmico y las del mundo psíquico, que antes conocíamos con precisión convencional. Ya no podemos decir que estamos a las puertas de un mundo nuevo, sino que ya estamos dentro de él, dentro de un país de las maravillas, cuyos horizontes nos alucinan. Ya no nos atrevemos a utilizar el término peyorativo «seudomística», puesto que la ciencia actual está dando pruebas constantes de honradez y sorpresa; y por otra parte, la mística, incluso la mística cristiana, está sometida a caución, vigilancia y proceso. Es, pues, mejor que todos nos entendamos y lleguemos a un pacto general, a un consenso pacífico, bajo la mirada de una providencia y dentro de una creación divina.

San Agustín pensó que la religión cristiana era simplemente la religión verdadera. No es una religión positiva más, entre otras religiones competitivas, sino una religión que comenzó con el justo Abel (*Ecclesia ab Abel*) y terminará con el último de los predestinados. Abarca, no a sólo los que oficialmente se inscriben en ella, sino a todos los que se han de salvar, puesto que todos se salvan por la fe en Cristo y por la gracia de Cristo Redentor y Mediador; a la manera que los justos del A.T. y los que pertenecían a la familia espiritual del santo Job se salvaban por la fe en Cristo. Los que fueron creados por Cristo, son recreados por Cristo, y Cristo es siempre el maestro interior.

La crisis actual obliga a dialogar con todos los exploradores del cosmos y de la psicología profunda. El Vaticano II, a pesar de los riesgos ineludibles y de los prejuicios inveterados, inició el desmantelamiento de bastiones y murallas que esclavizaban al pensamiento libre en nombre de Dios, usando el nombre de Dios en vano. Ahora se utiliza la fórmula *semina Verbi* para designar las razones seminales de que el mundo está preñado, y que esperan el soplo del Espíritu de Dios para revelarse. En virtud del nuevo espíritu es preciso infor-

marse acerca de ciertos fenómenos espirituales que plantean problemas serios a la mística cristiana. De ese modo, esta información introductoria puede servir también de introducción al estudio de la mística cristiana.

La ortodoxia y la ortopraxis, la piedad filial y los carismas, son señales de predestinación. Pero son también pruebas de que en el cosmos reina el Logos, del mismo modo que en el corazón del hombre, a pesar de los antojos y venadas de la libertad. No es el hombre el que hace la ley, sino que es la ley la que hace al hombre. En la última polvareda dorada de las nebulosas y en la más profunda caverna del misterio humano hay un viejo altar erigido al Dios desconocido. La astronáutica y la espeleología científicas repiten sin cesar el *plus ultra* del afán humano.

## I. A LAS PUERTAS DE UN MUNDO NUEVO

### 1. *La situación paradójica*

Vivimos un siglo de descubrimientos sensacionales: revelaciones en la materia y en la energía, leyes de la relatividad, vibraciones electromagnéticas, rayos X, alfa, beta, gamma, herz, röntgen, laser, rayo de la energía, LEB, rayos cósmicos, radiación universal, física nuclear, sustancia X, aura personal, energías magnéticas, cósmicas, ambientales, redes y corrientes infrarrojas o ultravioletas, fluidos vitales, campos electromagnéticos, centrales nucleares, bombas atómicas, telegrafía sin hilos, radio, teléfono, gramófonos, magnetófonos, televisión en negro y color, ondas cortas y ultralargas, radiotelescopios, microscopios, trasplante de órganos, cerebros electrónicos, ordenadores, aparatos teledirigidos, viajes a la luna, satélites artificiales, un material nuevo e inmenso para modificar los estados fisiológicos y anímicos, sustancias químicas para todo, drogas y fármacos, etc., toda una jungla de descubrimientos, coloca al hombre a las puertas de un mundo nuevo, y casi diríamos que dentro de un mundo nuevo.

Pero todo eso hay que pagarlo. La sociedad de consumo tiene inmensas ventajas, pero también grandes desventajas. A éstas nos referimos ahora. El mundo va adoptando la figura de un gran campo de concentración, en el que el hombre es manipulado por la ciencia, la técnica y la organización. El provecho y la rentabilidad, la utilidad y el éxito son los ideales que se predicán incluso en las iglesias. Los jóvenes oyen hablar de idealismos, valores religiosos que se cultivaron hace tiempo, y sonrían. La administración y la organización nos crean las necesidades y nos las satisfacen, despojándonos tan sólo de una libertad y de una personalidad que nos estorban y que estamos dispuestos a vender al mejor postor.

Y así reina una cierta angustia existencial. La ecología y las guerras económicas nos aterran, las enfermedades psicosomáticas se multiplican, los idea-

les se disuelven con los tabúes y mitos. Todo lo que era grande y bello ha sido ridiculizado: «lo que nuestros padres no pudieron ni soñar, lo hemos realizado delante de nuestros hijos. Éstos tendrán una vida más fácil, mayores comodidades, mejores ocupaciones, más intensas distracciones; pero también, un corazón más pesado y una vida más vacía, si no buscan objetivos más allá de las cosas materiales... Van apareciendo peligros ante los que nada valen el progreso, la inteligencia, la voluntad, la institución. Ellos tendrán que optar entre la felicidad y la maldición, y jamás fue tan difícil elegir» (Winston Churchill). Por eso ha surgido la *Anticultura* con sus muchos y variados movimientos.

## 2. Cambio de actitud ante el misterio

El triunfo del racionalismo fue engañoso. En 1882, aunque con ciertos recelos escépticos, se fundó en Londres la *Society for psychological Research*, para indagar ciertos fenómenos que desafiaban a la ciencia: el magnetismo, el mesmerismo, el hipnotismo. Pronto aparecieron nuevos enemigos: la telepatía, la profecía, el espiritismo, la teosofía. Se ha tardado mucho tiempo en recoger y ordenar los materiales y organizar las investigaciones, pero el ocultismo, no sólo ha hecho frente al racionalismo, sino que lo ha desbordado y puesto en ridículo. La ciencia se pone de su parte. En 1933 comenzaron ya las universidades a abrir cátedras de investigación sobre estos fenómenos extraños (Utrecht, Groninga, Friburgo, Leningrado, etc.). Si todas las crisis favorecen el interés por el ocultismo, la nuestra no podía ser una excepción.

Al despertarse un interés inusitado, se crea la confusión. Mientras muchos lo creen todo, muchos otros no creen nada, y así se hace de todo punto necesaria una información básica. Se trata quizá de una peste: según David Martin, el 50% de los ingleses ha consultado a un adivino; de cada seis ingleses, uno cree en fantasmas; de cada quince, uno ha visto algún fantasma, por lo menos una vez. En 1961 había en Inglaterra 10.000 mesas giratorias, 325 fantasmas reconocidos, 850 duendes ruidosos; 30.000 ingleses confesaban haber hablado con sus antepasados; 80.000 participaban, por lo menos una vez al año, en sesiones espiritistas; más de 200.000 creían poseer poderes telepáticos. Esta peste es general, aunque nos faltan estadísticas fehacientes. En ese año de 1961 había en París 6.000 profesionales de ocultismo, que proporcionaban 50.000 consultas diarias. Pero el paraíso del ocultismo es U.S.A., sobre todo en el aspecto espiritista. En Nueva York hay registradas 5.000 oficinas de astrología.

Cuesta trabajo hacerse a la nueva idea del mundo (G.N.M. Tyrrel). Al progreso en el campo exterior; a la astronáutica tiene que suceder la psico-náutica (el sabio indio Rama Prasad). «Materia» es ya un término carente de sentido, pues sólo hay protones y electrones; la misma física nuclear ya no habla de materia, sino de «campo», y da por desaparecida la categoría «sus-

tancia». El llamado «materialismo dialéctico» es en realidad «beatería sin futuro, sin fundamentos». Es inútil que nadie exponga sus convicciones, pues se trata de realidades científicas (el inglés Hans J. Eysenck). ¿Qué valor puede tener hablar de convicciones ante las vibraciones eléctricas, energías fisiológicas, emisión de electrones, el hombre como la emisora o receptor de radio, etc.? Los astronautas rusos creen o parecen creer que el universo sigue siendo una «inmensa máquina»; pero cada día están menos seguros en su mecanicismo fatalista.

### 3. *El ocultismo*

El término «ocultismo» puede tomarse en dos sentidos: uno *amplio*, que recoge el mundo maravilloso, magia, chamanismo, astrología, adivinación, hermetismo, kábala, satanismo, yoga, oneiromancia, quiromancia, radioestesia, cartomancia, magnetismo, espiritismo, mediums, parapsicología, fakirismo, telekinesis, levitación, bilocación, telepatía, etc. Pero tiene un sentido *estricto*, que es el que corresponde a los métodos científicos, y así se opone a la parapsicología. Equivale entonces a una *Parafísica* o metafísica. Polémicamente niega la existencia del espíritu, y se encuentra en período de formación, recogiendo, ordenando y sistematizando sus materiales, aunque imponiendo su dogmatismo.

Sus dos campos principales son: a) la *telekinesis*, o movimiento a distancia de objetos pesados, sin utilizar instrumentos o leyes conocidas: por ejemplo, llamar, golpear, romper objetos materiales a distancia. b) *Teleplastia*: materializaciones, desmaterializaciones, levitación, vientos repentinos, luces inesperadas, fuego que no quema, hierros introducidos en la carne sin producir heridas o sin sangre, inedia sostenida, etc. El cuadro de los fenómenos ocultistas se amplía sin cesar. c) Es el caso de las llamadas *casas encantadas* o de duendes alborotadores, con golpes, ruidos, rumores, trastornos... d) La *Radiestesia*, las varas de avellano de los zahoríes, el péndulo que marca direcciones, o descubre enfermedades o heridas, los detectores científicos de metales ocultos, petróleo, drogas, etc, las mesas giratorias, radiofísica, rabiomancia, pirámides para concentrar energía... e) *Voces* directas y lejanas, aparición de fantasmas visibles; f) *trasporte* de objetos encerrados bajo llave, que parecen implicar cambio, de materia, ladrillos que caen del techo, sin dejar rastro o penetran en campanas de metal, etc.

El ocultismo estima que, aunque la parapsicología tiene mayor prestigio, no todo puede explicarse por parapsicología. Mientras algo pueda explicarse dentro de la física o metafísica, es preciso no recurrir a otros campos ulteriores, según el principio de subsidiariedad. Por eso, los rusos siguen hablando de *psicobiologías* o de *psicotrónica* para salvar su materialismo dialéctico y rechazar todo «espiritualismo»

El ocultismo está de acuerdo con la parapsicología en que hay que cambiar los supuestos y métodos de observación y aun las leyes de la misma. Según las «reglas» de la ciencia actual, parece imposible demostrar científicamente los fenómenos de telekinesis o teleplastia. Pero es quizá la ciencia la que tiene que cambiar sus reglas de juego, ya que la llamada «ciencia» quizá es tan sólo un prejuicio inveterado, un afán de exigir en todo pesas, medidas, y repeticiones, pensando que eso es posible. El estudio crítico de estos fenómenos implica ya un cambio en la postura científica del investigador.

#### 4. *Parapsicología*

Como ciencia nueva, se opone al materialismo y a la concepción mecanicista del mundo. La única referencia de las ciencias físicas y naturales modernas era que el mundo evoluciona en el tiempo y en el espacio según una conexión estricta de causa y efecto, y en ese supuesto ha dirigido el progreso técnico, científico, económico e industrial, propio de la sociedad de consumo. Pero en realidad esa es una concepción fragmentaria y unilateral del mundo; éste es mucho más, y reclama muchos otros caminos de acceso al misterio de la existencia. El movimiento hippie y la contracultura manifestaron que la sociedad de consumo, lejos de hacer feliz al hombre, lo ha arruinado y desnaturalizado, obligándolo a vivir en una perpetua guerra económica. Dado ese sentimiento de frustración, la parapsicología ha cobrado interés, y se ha opuesto al ocultismo, demostrando que él es incapaz de explicar los fenómenos ocultos. Hay otro mundo, que no es material, ni físico, ni mecánico, ni causal en sentido físico. De momento, puede hablarse de un mundo «espiritual», por la presencia del espíritu en este mundo. La tesis fundamental es pues, la existencia de fuerzas secretas, que contradicen y resisten al poder mecánico y humano, pues operan automáticamente con leyes propias, si pueden llamarse leyes. Hay pues, un «psiquismo» más fuerte que el cosmos físico, y domina a éste: *Mens agitat molem*, como decían los antiguos.

¿Podremos explicar esos fenómenos llamados «paranormales», que vamos descubriendo? Parece imposible, de momento, y más difícil aún el dominarlos y utilizarlos. Sin embargo, ambas cosas se están intentado ya, especialmente en los institutos que investigan los fenómenos telepáticos. La exploración científica del inconsciente nos permite comprender que en él se encierran increíbles fuentes de energía. Esto puede representar una reconsideración de los fenómenos místicos e incluso de los «milagros». Sería insensato pensar que esta reconsideración significa falta de fe o ataque a la religión. Los místicos cristianos modernos son los primeros interesados y ofrecen buen material de estudio. Bastará comparar dos casos típicos, por ejemplo el del sufi Abenarabi de Córdoba con el del licenciado Tomás de Mendoza, de la escuela de san Juan de la Cruz, para comprender el interés de los estudios comparativos.

Pensemos en fenómenos tales como la levitación (S. Francisco de Asís, santa Teresa, Ana Catalina Emmerich, José Copertino) que no obedecen a las «leyes de la gravedad». ¿Y qué decir de los estigmas, del don de ubicuidad o bilocación, o de dobles y fantasmas, de la insensibilidad al dolor, de la parada voluntaria del corazón, de las danzas sobre ascuas encendidas o dentro de una hoguera, de las mordeduras inocuas de las serpientes, de la bebida de venenos mortales, etc.? Sin duda muchos casos estarán falsificados. ¿Pero qué hacer con los auténticos?»

## II. PARAPSIKOLOGIA CIENTÍFICA

### 1. *El objeto propio*

Aunque los materiales reunidos son inmensos en extensión e investigación concreta o profundidad, los mejor clasificados y estudiados son los que entran en conflicto con el ocultismo. La parapsicología estima que los «fenómenos ocultos», requieren siempre la presencia y actividad de un *medium* humano, de un «espíritu».

- 1) *Psicoquinesis*. Va en discusión con la *telekinesis* física.
- 2) *Telepatía*. Va en discusión con la *Biología* y *electrónica*. Las causas pueden darse en el *agente* o en el *recipiente*.
- 3) *Lectura* del pensamiento ajeno, en diferentes formas.
- 4) *Psicometría*: escenas de la vida pasada de un sujeto.
- 5) *Clarividencia*: criptoscopia, telescopía, visión del pasado o del futuro, prognosis, profecía y fenómenos llamados «Esp» (*extra sensorial perception*). En muchísimos casos no aparecen ni el agente, ni el paciente.

Si la parapsicología tiene una frontera con el ocultismo, tiene otra con la mística auténtica, por definición. En efecto, dentro de la parapsicología distinguimos dos campos diferentes. El primero admite las investigaciones de todo el mundo, aunque sea necesario aplicar métodos especiales, paranormales o extraordinarios. Es claro que este campo nada tiene que ver con la mística. Cuando un místico experimenta tales fenómenos extraordinarios, no los experimenta en cuanto místico, sino en cuanto «paciente» humano. Al segundo campo de fenómenos parapsicológicos sólo tienen acceso personas especialmente dotadas (*mediums*) y con métodos y medios especiales y propios de su dotación.

Las «apariciencias» del fenómeno son iguales: apariciones, voces, impulsos, sugerencias, olores, sabores, mociones, conducción, etc. Sería pues, inútil examinar las apariciencias del fenómeno o discutir sobre ellas. Sin embargo, ya por definición, se supone que la «causa» del fenómeno es no sólo distinta sino también diferente. La parapsicología se mantendrá, pues, en su pro-

pio terreno. En cambio, la mística habla de una causa cualitativamente trascendente (Dios), sin contacto causal con este mundo; deberá, pues, contar con la «fe», y en este sentido va indisolublemente ligada a la teología. La parapsicología habla, pues, de una «trascendencia» indefinida, científica; en cambio, la mística habla de una trascendencia definida, de una trascendencia religiosa. La dificultad de la mística consiste en que, para apoyarse en la fe, necesita de la revelación, sin que pueda, sin abuso, mantenerse en el terreno de la simple experiencia personal. Por donde se ve la inutilidad de discutir entre una parapsicología y una mística, fundándose en la respectiva experiencia, que será siempre individual e «interna» (no revelada); lo único que puede hacer el místico es aducir su «fe», como el parapsicólogo puede aducir su opinión o su hipótesis científica, si es que la tiene.

Hasta cierto punto puede aplicarse la comparación del fakirismo con relación al yoga.

## 2. *El medium*

Siempre hubo personas especialmente dotadas, que pueden casi llamarse profesionales de fenómenos ocultos. Cada pueblo les ha dado nombres apropiados (profetas, adivinos, vates, *mantís*, sibilas, ménades, pitonisas, bonzos, suffes...) son las que conocen las palabras mágicas, o las que conocen métodos o medios especiales (fuera del engranaje causal científico) para curar, predecir, prometer o profetizar. La existencia de la magia se demuestra ya en la prehistoria; esa «causalidad mágica», especialmente cuando se trata del mal (y de un mal que aparece como «trascendente») hace inevitables la intervención de sujetos especializados.

El problema principal es el de la condición del *medium*, ya que el parapsicólogo tiende a descubrir en todos los fenómenos ocultos aquella persona, que puede y debe actuar como *medium*. Ésta es su primera tarea, identificar al *medium*, para entender la naturaleza o calidad del fenómeno. El estudio del *medium* implica precisar su temperamento, carácter...

Desde el momento en que tales investigaciones han podido llevarse con cierto rigor científico, se ha podido descubrir en todos los fenómenos ocultos que estos sujetos son en cierto modo «psicópatas», es decir, que no sólo padecen una cierta «debilidad nerviosa», sino que se ven aquejados por algún complejo psíquico (casi siempre por un «complejo de Edipo»). Tal complejo, más o menos claro, va acompañado por los acostumbrados símbolos del padre, de la madre, etc. Podría decirse que esto carece de importancia, ya que hay tantos psicópatas, que carecen de dotes excepcionales, por otra parte, estos mismos sujetos deben su dotación a causas muy diferentes del complejo. Pero la ciencia está obligada a consignar el hecho, ya que quizá exista alguna relación más o menos profunda entre los diferentes fenómenos, aunque hoy no podamos descifrarla. También ha constatado la ciencia que

los sujetos más propensos a esta clase de fenómenos son los niños, adolescentes y mujeres, es decir, los más vulnerables, o sensibles, o si se quiere, inmaduros, o inseguros, en el orden biológico.

Hay una serie de fenómenos estrechamente unidos a la historia del sujeto mismo. Por ejemplo, en la dialéctica de los sueños: éstos no reflejan la experiencia entera, sino, y con carácter fragmentario, ciertas experiencias que tienen un sentido en un contexto determinado por la historia o personalidad del sujeto. Así se afianza la antigua creencia de que se trata de «enfermos» (aortitis, angina de pecho, histeria...) aunque haya que ampliar mucho el concepto de «enfermedad». Eso mismo acontece cuando se estudia, no *lo que* los *mediums* ven, sino cómo lo ven, distinguiendo clases de vista, de oído, etc.

### 3. *Lo ordinario y lo extraordinario*

Es fácil advertir que las actuales investigaciones, tal y como son llevadas, por ejemplo, en la escuela de Jung, van borrando la supuesta frontera o raya entre lo ordinario y lo extraordinario. La parapsicología va poniendo de relieve que el inconsciente es una tremenda fuente de energías ocultas, que los *mediums* llegan a conocer o aplicar, en ellos cada vez cobra más capacidad de acción el inconsciente, sobreponiéndose a la zona consciente. Ya san Juan de la Cruz advertía que con frecuencia lo que es «extraordinario» para el común de los mortales, es «ordinario» para los místicos. En efecto, éstos, en virtud de una ascética sistemática (ayuno, abstinencia, retiro, soledad, meditación, contemplación, ejercicios de visualización, de respiración, etc.) llegan a cambiar su personalidad en formas notables, y por eso son *mediums* en acto, y en ejercicio. Y en ese caso, muchos fenómenos tenidos por milagrosos son quizá tan sólo maravillas parapsicológicas.

En efecto, los médicos y misioneros que han vivido entre los salvajes nos hablan de brujos y fakires, que conocen mejores medios que la misma medicina profesional para algunas enfermedades. Aunque se diga que interviene la «sugestión», hay que explicar esa sugestión, ya que también en la medicina profesional juega un papel decisivo la sugestión, como solía subrayar el Dr. Marañón. Tampoco tendrá demasiada importancia que se recurra a «oraciones» por una y otra parte, pues esa «oración» nos devolvería el problema a nosotros, antes de afirmar que ha intervenido Dios directa o inmediatamente. No es, pues, extraño que los creyentes hablen de «milagros» allí donde los incrédulos hablan de «curaciones maravillosas»

Se imponen grandes cautelas. Es inútil, por ejemplo, decir que cuando los sufres hablan de maravillas y milagros, mienten o se engañan, ya que ellos replican que somos nosotros los que mentimos o nos engañamos, y así nada se resuelve. Basta que alguien tenga el coraje de comprobar las cosas, o de informarse, para que caigan esos prejuicios, propios de la ignorancia y del fana-

tismo, o de los que acaparan a Dios, poniéndole al servicio de sus propias ideologías, a las que ponen nombres divinos. Ni siquiera vale ya la respuesta que Suárez daba en su tiempo, y que Asín Palacios recogía en el suyo, a saber: que el islam, puede ser considerado como una «herejía del cristianismo», en cuyo caso los musulmanes pueden recibir el Espíritu Santo y los «dones del Espíritu Santo» entre los que se cuenta el don de hacer milagros. Y la razón es que no se trata ya de los musulmanes, sino de todo el mundo. Habrá, pues, que volver a la tesis de san Agustín de su *Ecclesia ab Abel*, y considerar todas las religiones positivas como fragmentos de la *religión verdadera*, enunciada en su totalidad por Jesucristo.

#### 4. *Lo sobrenatural*

Los fenómenos ocultos obligan a revisar también el concepto de sobrenaturaleza. Los fenómenos no son «sobrenaturales», ya que los perciben los hombres, los cuales no tienen ningún órgano sobrenatural; sólo pueden conocer la existencia de lo sobrenatural por «revelación», nunca por medios naturales. Por ende, cuando se habla de sobrenatural solo se quiere decir que la «causa» es sobrenatural, ya en general, ya concretamente, Dios. A veces el mundo angélico, o diabólico, o la energía cósmica, o el «alma del mundo» pudieron ser considerados como sobrenaturales. Pero hoy el concepto de naturaleza está envuelto en el misterio, e impone una reserva total, antes de hablar sin razón. Ya no vale para nosotros el criterio de la «espontaneidad» o «pasividad», que valía para los antiguos, pues hemos comprobado que el carácter general de los «fenómenos del inconsciente» es que son «pasivos».

Por eso la parapsicología informa sobre sus propios métodos y criterios, para mostrar que procede honrada y científicamente.

1. La primera fuente de conocimiento es el fenómeno espontáneo o pasivo, es decir, aquellos fenómenos que se presentan sin previo aviso, sin intervención humana activa. En tales casos, la experiencia es imposible, y el único método es la observación e investigación posterior o simultánea (tal acontece con los impulsos, escrúpulos etc.).

2. La segunda fuente de conocimiento es ya experimental. Se trata de recoger materiales, estudios cuantitativos y estadísticas: por ejemplo, las investigaciones de J.B. Rhine y su escuela. El criterio es que «si tenemos cinco grupos de cartas de juego, y cinco en cada grupo, y las mezclamos al azar, la estadística nos dirá si alguien acierta una carta por casualidad, o porque la ve». De ordinario nadie acierta nunca. Por eso, cuando se trabaja con un «medium» que acierta, el fenómeno ha de ser tomado en serio. Rhine llega a la conclusión de que el hombre tiene dos modos de reaccionar frente al mundo: a) el sensorial-motor; b) el paranormal, que puede recibir información sin los sentidos y reaccionar actuando directamente sobre el mundo (*Psicokinesis*);

este segundo modo no tiene explicación en nuestro estado actual de conocimiento de la naturaleza.

3. La tercera fuente de conocimiento es también experimental, pero cualitativa: se vale del estudio de *mediums* especialmente dotados, para los fenómenos psicológicos. Se estudian los fenómenos telepáticos en relación con el sueño. El estudio de los sueños ha permitido utilizar aparatos que detectan la actividad del cerebro durante estados pasivos, mostrando el movimiento de los ojos (fenómeno REM: *los Rapid eye movements*), despertando al sujeto, para que cuente en un magnetófono el sueño que acaba de tener. La psicofotografía de Ted Serios, *medium* de Chicago, ha llamado la atención del mundo. Durante tres años, el parapsicólogo y psiquiatra Jule Eisenbud, ayudado por sus colegas de la universidad de Colorado ha recogido un material muy significativo.

## 5. Crítica

El ocultismo tiene perfecto derecho a presentar su serie de fenómenos y a explicarlos por medios físicos, químicos y científicos, si puede hacerlo. Ni la parapsicología ni la mística pueden impedirlo, ni deben hacerlo, pues rige el principio de subsidiaridad.

Todos tienen derecho a comprobar las demostraciones del ocultismo, para ver si se trata de «ciencia» o sólo de «prejuicios». Es un mundo «oculto» por definición, esto es, inexplicable, en el estado actual de la ciencia, tanto para el ocultismo, como para la parapsicología; pero ambos confiesan que sólo se trata del mundo, esto es, de una ampliación del mundo, en esta primera serie de fenómenos.

Hay una segunda serie de fenómenos, más ocultos aún, al que sólo se puede llegar con métodos y formas de percepción extrasensorial, extraordinaria. También en esta esfera, ambas disciplinas reconocen que se trata de una ampliación de «este» mundo, y que no tienen la menor intención de ocuparse de un «mundo místico», esto es, de un mundo trascendente en concreto; por lo mismo, no pretenden hablar de Dios, de conocimiento místico, etc. Reconocen bien que la relación que ellos establecen entre el objeto *oculto* y el sujeto especialmente dotado, o especialmente adoctrinado, es «mundana», natural, sin que su postura tenga nada que ver con la postura del místico. Por lo mismo, no hay posibilidad de contacto entre las experiencias científicas y las experiencias místicas. Si en algún caso la confusión, simultaneidad, sustitución, o identificación fuesen posibles, deberían estudiarse aparte como casos especiales.

Hay que tomar medidas cuando sólo se trata de presentar fenómenos o apariciones, sin mencionar «causas». En efecto, una aparición telepática y una aparición mística no se diferencian *estructuralmente*: sería, pues, inútil y erróneo discutir sobre eso, pues puede tratarse de una influencia, acción,

representación, aparición, voz, aviso, sugestión, moción, conducción, sentimiento de presencia, que embarga a la consciencia. Por lo mismo, no cabe definir la mística como simple «sentimiento de presencia» o «vivencia de presencia». Santa Teresa nos habla de un ser que está presente en una habitación oscura; sabemos que está presente y que nos escucha. No basta; es necesario penetrar en el problema para dar juicios.

### III. EL ESPIRITISMO

#### 1. *Postura filosófica*

Cinco caminos o métodos tenemos para estudiar el tema de los espíritus: el filosófico (valiéndonos de la *simplicidad* del alma, la *potencialidad*, inhabitación de la verdad etc.); el experimental (misticismo, espiritismo); el de la exigencia moral (Kant); el de la fe religiosa; el de la analogía (comparando la muerte con un segundo nacimiento, etc.). Por la *Apología de Sócrates* y de Platón, vemos, cuán antigua es la tendencia a demostrar la inmortalidad del alma. Se ha recurrido a todo género de argumentos cosmológicos, psicológicos, sociológicos, morales, estéticos, noológicos, objetivos y subjetivos, inductivos y deductivos, como en el caso de la *existencia de Dios*, y con idéntico resultado. Aquí recomendamos tan sólo una de las formas de la demostración, por ser la que el hombre moderno prefiere, y la que mejores perspectivas ofrece: Tomaremos como base a Max Scheler, el cual recoge la teoría de Goethe, apoyándose en la de Kant, pero aplicada luego por Winkhofer (*Ziel und Volendung*) y por Boros (*Mysterium mortis*).

Se renuncia al concepto helénico de «alma», en cuanto que o bien implica dualismo, o bien va ligada al «organismo», y no pasa de ser «forma» del cuerpo; no se hablará, pues, de «inmortalidad del alma»; esa fórmula es absurda en la Biblia («inmortalidad de la vida»; inexistencia de la muerte); se hablará mejor de perduración, supervivencia del espíritu, de la personalidad, del *quid divinum* del hombre, etc.; se supone que una cosa es un proceso orgánico y otra un proceso espiritual, sin que pueda pasarse del uno al otro; sería paso de un orden a otro, sofisma. Por tanto el *onus probandi* corresponde tanto al *positivista*, que niega la inmortalidad o afirma la mortalidad, como al *espiritualista*, que afirma la espiritualidad y niega la mortalidad total. M. Scheler pone este ejemplo: si por una puerta entreabierta vemos que en una habitación vuela una mosca y cerramos la puerta de un golpe, nadie puede ya demostrar, o que la mosca sigue volando en la habitación, pues quizá ha salido por la ventana al oír el golpe; o que ha salido por la ventana, pues quizá no ha salido. La demostración exigiría volver a comprobar indefinidamente, pues sólo podríamos demostrar el pasado o el presente, no el futuro.

Por otra parte, advierte M. Scheler, una demostración es imposible: primero, porque toda experiencia inmediata es *eo ipso* indemostrable, ya que se

presupone en toda demostración; segundo, porque «inmortalidad» es un concepto negativo, y habría que demostrar qué es la muerte en forma cabal. Tenemos así algo que es el gran problema del hombre, el *espíritu*, la personalidad, el *quid divinum*, que no se agota en la «naturaleza perceptible». ¿muere o no muere con la muerte? S. Agustín argüía que la verdad mora en el alma, y si muere el alma, muere la verdad; pero abandonó ese argumento. Kant estima que el imperativo categórico exige que el hombre realice un ideal que aquí no se puede realizar. Y Goethe dice que las potencialidades humanas no pueden realizarse aquí. Winkelhofer y Boros dicen que el primer acto verdaderamente libre del hombre es la muerte. ¿Hay, pues, supervivencia?

## 2. *Metafísica y experiencia*

También el método experimental se pierde en la noche de los tiempos. Basta leer las duras y repetidas condenaciones de la Biblia, para ver que la consulta a los evocadores de espíritus, del tipo de la profetisa de Endor, eran una auténtica plaga, muy difícil de desarraigar. Las prohibiciones eclesiásticas han continuado siempre a lo largo de la historia, testimoniando así un mal endémico, que siempre renace de nuevo. Los motivos y causas son complejos. A veces se trata de conocer el futuro, de un testamento, de un acontecimiento, etc. Otras veces se debe a los motivos que ocasionaron el animismo y el culto de los muertos, debido ya a la piedad (China, Japón), ya al temor de que los muertos amenacen o causen males, por lo que es preciso venerarlos para tenerlos propicios, v.g. en la teoría de los *manes* y *penates*. Otras veces, finalmente, se debe a curiosidad científica, supersticiosa, filosófica o religiosa, como acontece en el espiritismo moderno.

La teoría dualista, desde Zaratustra, produjo dos ejércitos, el del bien y el del mal (ángeles y demonios) que organizaron así los dragones buenos y malos con que los antiguos (Mesopotamia, Egipto, China...) simbolizaban las fuerzas benéficas y malélicas de la naturaleza frente al hombre. Grecia y Roma lucharon denodadamente para implantar la razón y el derecho, eliminando ese mundo fantasmagórico de los espíritus. Sin embargo, sus religiones místicas mantuvieron las *divinidades infernales*, frente a las *olímpicas*, y así perpetuaron el dualismo del bien y del mal. Apolo no logró eliminar a Dionisios. El cristianismo, al adoptar la opinión de los fariseos en torno a los ángeles y demonios, estabilizó el mundo de los espíritus, incluyéndolo en el campo de la fe. De ese modo, el espiritismo ha constituido siempre una enfermedad inevitable en un mundo de fe. Cuanto más profundas sean la fe o la superstición, más estable aparece el mundo de los espíritus.

Tampoco el racionalismo absoluto de los siglos XVIII y XIX logró eliminar el espiritismo. Precisamente en esa época aparece el libro de Swedenborg (M. Swedenborg, *Sobre el cielo y sus maravillas y sobre el infierno, según cosas*

*vistas y oídas*) que dio actualidad al espiritismo. En 1776 funda Adam Weishaupt la secta mágica y ocultista de los *Muy perfectibles* o iluminados. El Mefistófeles del Fausto de Goethe popularizó una nueva figura del diablo. Los Caprichos de Goya testifican la gran influencia de estas supersticiones entre el pueblo. Hacia el 1850 el espiritismo tiene en U.S.A. un renacimiento prodigioso, especialmente entre los metodistas, sobre todo por obra de la familia Fox. Se inventó un alfabeto circular, con una aguja magnética, que señala las letras, para hablar con los muertos en forma de mesas giratorias. Se añadieron las ceremonias de los cuáqueros para dar el espectáculo completo. Sin embargo, el estudio del tema es difícil por los *mediums*, por el objeto, por el ambiente y por la facilidad del contagio psíquico.

### 3. *Espiritismo y ocultismo*

La persistencia de los «brujos» (desde la prehistoria) explica que se hayan multiplicado las prohibiciones, amenazas, bendiciones, y maldiciones, como residuos de la «magia». Los actuales técnicos son todavía «los brujos de la tarde» (Deisner). Pero hoy se va reuniendo y ordenando el material ASE (Aus Sensorial Erfahrung, Extra sensorial experience, etc.), y llaman sobre todo la atención los *duendes*. Se evita ese término, diciendo RSPK (Recurrent spontaneous psycho-kinesis). Se trata de fenómenos ópticos o acústicos, que se repiten en determinados lugares durante largo tiempo, a veces siglos. El pueblo los relaciona con algún crimen o acontecimiento insólito: se paran los relojes, caen los cuadros, se rompen los cristales, se abren o rompen las puertas, coincidiendo con hechos curiosos. Recuérdese la película del *Exorcista*. Los científicos se muestran reservados y casi siempre hablan de telepatía mejor que de espiritismo.

Con frecuencia se trata de alucinaciones. A veces estos fenómenos son semejantes a los sueños: sonambulismo, emoción de los familiares vivos, contagios psíquicos. A veces aparecen intenciones concretas o intereses concretos, y cuando se intenta organizar un proceso o investigación, los fenómenos desaparecen. Sobre las apariciones que sobrevienen en tales ocasiones se han hecho estadísticas: acaecen dentro de las cinco horas que siguen a la muerte del desaparecido, y luego sólo queda algún duende que se dedica a mover objetos y meter ruidos. No todos perciben tales fenómenos. Por eso los científicos tienden a creer que se trata de alucinaciones o de *mediums*, conocidos o desconocidos, que sirven de catalizador o concausa.

Hay algunos casos extraordinarios, pero también inseguros. La «Mujer Blanca» del castillo de Bernstein, de Surgeenland, fue fotografiada, pero no se puede controlar el procedimiento: pudiera tratarse de un simple fenómeno de bilocación. Hay también lugares que poseen condiciones o influencias especiales (*loca infesta*), pero se piensa en ciertas exhalaciones que han podido comprobarse en grutas, cementerios, iglesias, locales cerrados, etc. La difi-

cultad de comprobar los experimentos desanima al científico y le obliga a mostrarse muy reservado con el supuesto espiritismo. Estima más bien que se trata de fuerzas naturales ocultas, que se desencadenan por motivos desconocidos.

Persiste la creencia de que todos los mitos primitivos van a parar a una supuesta *calda de ángeles* (hijos de Dios, titanes, etc.). Por los mitos de Ugarit y por los mitos que conocemos en Babilonia, Egipto y Grecia parece que debemos pensar en fuerzas naturales personificadas. También es importante el recuerdo de la magia, eficacia automática de la palabra en ciertas bendiciones o maldiciones, culto mágico con gestos técnicos, mal de ojo, animismo de los antepasados, profetas del tipo Balaán, brujería.

#### 4. *Espiritismo y psicología*

Charcot identificaba la posesión diabólica con el complejo de histeria; Freud, con el complejo de neurosis o de represión. Se trata entonces de un super-yo endemoniado. Jung rechazó la explicación determinista e individual de Freud para sustituirla por un determinismo social y cultural con su teoría de los arquetipos. Pero Jung duda de que todo pueda reducirse a psicología profunda, ligando al psicoanálisis con la parapsicología, mediante su teoría de la «sincronicidad». Mientras Freud oponía el instinto de Thánatos (instinto de destrucción) al amor (impulso de creación), Jung trata de organizar una mística del amor, por lo que toda mística tiende a crear.

La identificación de la materia con la energía se da hoy por segura; pero nada ha ganado con ello el espiritismo. Lo mismo acontece con los fantasmas: Hamlet reconoce a su padre por el vestido. ¿Pero quién le ha dicho que su padre no puede cambiar de vestido nunca? Las trivialidades que se citan en las sesiones espiritistas son «fragmentos de sueños», automatismo de los vivos y no sabemos qué opinan sobre eso los muertos. Un *medium*, en estado de trance, puede recordar cosas olvidadas, tener telepatía y lectura de pensamiento sin necesidad de ningún espíritu externo. En ningún caso se llega a una prueba estrictamente científica, aunque hay un continuo cruce de múltiples causas posibles. Ya se ve por qué los espiritistas se ven obligados a confirmar sus experiencias con teorías, lo mismo que los parapsicólogos.

Las sesiones espiritistas desilusionan por su trivialidad: nunca se ha revelado en ellas una luz o valor superior; tales espíritus son más mediocres que los hombres. Y aunque se diga que eso prueba demasiado, ya que lo mismo acontece en la mística, el indicio es desilusionante en ambos casos. Se habla de esos espíritus como «proletariado infernal», pobres diablos. Recuérdense las burlas de Fernández Flórez (visiones de neurastenia, Fantasmas). Tras un siglo de experiencias espiritistas, el hombre actual duda ya de la existencia de ángeles, demonios y hasta espíritus, mucho más que antes. Los «historiado-

res» del satanismo terminan por hablar del mal en general, identificándolo con Satán) o del bien (identificándolo con Dios o con los ángeles), pero en ningún caso dan pruebas de nada, sino los consabidos «indicios posibles» (cfr. KONING, F., *Historia del satanismo*, Barcelona 1975).

#### IV. LAS HIPÓTESIS

##### 1. *La alternativa*

Puesto que el racionalismo, ya en forma de ocultismo, ya en forma de parapsicología, no es más que una hipótesis, el espiritismo tiene derecho a explicar qué es el universo. Es otra hipótesis. Ya Platón presentaba el mundo como un zoocosmos, para explicar qué es un universo; la unidad exige un principio formal, una forma. También Hegel pretendía dar a su teoría del *Geist* un alcance universal. Se habla, pues, de una «central telefónica en el «Absoluto»», de un alma objetiva, consciencia transcendental, conjunto de las consciencias individuales, psiquismo supraindividual. En suma, es la fórmula *mens agitat molem* (Mesmer pensó en un «recipiente cósmico»). Índice Akasha, universal que puede hacerse consciente en una telepatía universal (Jung y Osterreich).

Es difícil concebir cómo los individuos pueden participar de esa *anima*, pero este sería un segundo y diferente problema. Ya que ninguna de las dos hipótesis (racionalismo-espiritismo) es científica, pues ambas carecen de pruebas documentales, el rechazar *a priori* una de las dos hipótesis sería un dogmatismo puramente arbitrario e inaceptable: no sabemos hasta dónde llega la normalidad o dónde empieza la anormalidad. Nuestro ser espiritual puede ir ligado a un mundo inteligible (*Subiuntus*, S. Agustín), pues ambos han de ser del mismo orden (sui generis S. Agustín). Tomás Edison dijo que iba a construir un aparato tan sensible, que acusaría la presencia de los espíritus si existían: eso es una broma o una inepticia. El único aparato que pudiera establecer la relación entre la consciencia individual y la universal sería el cerebro humano, considerado como órgano o causa instrumental, como aparato registrador, receptor y emisor de «ondas» e influencias. Así lo sugería Bergson (*Memoria y materia, energía espiritual, etc.*).

Diríamos entonces que el espíritu individual toma del universal sus elementos y energías. Así la existencia sería unitaria, constituida por lo físico y lo psíquico, respondiendo a la ley radical de la unidad que impera en todos los seres, pero de manera que lo físico es obra de lo psíquico (Henry DRUMMOND, *Das Naturgesets in der Geisteswelt*). Si admitimos la existencia de «ondas», habremos de pensar que proceden de seres inteligentes y espirituales; si fuesen cerebros como los nuestros, nada resolverían, y la pregunta quedaría abierta. Y pues no somos conscientes de tales ondas, pensaremos que el in-

consciente es órgano de transmisión y participación. Tal sería la memoria metafísica, como memoria del universo.

El problema no puede resolverse por el estudio de los *mediums*, ya que necesitaríamos saber qué es lo que reciben al ponerse en contacto con el mundo inteligible, qué es lo que ellos aportan o elaboran, y qué es lo que nos ofrecen transformado o elaborado. El espiritismo se considera con derecho a dar un paso más adelante y alegar la presencia y eficacia de los «espíritus objetivos». Esos espíritus serían las formas que producen cuerpos, un hilemorfismo genético o platónico.

## 2. Manuel Swedenborg (1688-1772)

Consagrado a la ciencia, obtuvo éxito en las ciencias naturales, físicas, biológicas y matemáticas. Comenzando a experimentar extraños fenómenos, escribió *El diario de sus sueños*, y extraños libros sobre un especial espiritismo (cfr. GEYMULLER, H. de, *Swedenborg und die übersinnliche Welt*, Zürich, 1936, p. 29s). Sus bases arrancan de un terreno científico y se corren hacia un terreno teológico. 1) Considerar el espíritu individual como una mónada sin ventana (Leibniz) es mera ficción psicológica. 2) Nuestra actividad espiritual proviene del mundo inteligible, últimamente viene de Dios. 3) La relación entre los hombres y los espíritus es una simbiosis inconsciente. 4) Los fenómenos espiritistas auténticos son influencias de los espíritus externos: esa es su dignidad y su peligro.

El mundo material procedería del Inteligible y lo reflejaría, como el efecto refleja a la causa (Platonismo). La influencia del mundo inteligible en el sensible es continua, según leyes de armonía preestablecida o paralelismo, por el que ambos mundos se corresponden. La conexión requiere una serie de «causas instrumentales» o «atmósfera» en cuyo seno se originan los cuerpos y organismos.

Así aparece el *Limbo* (órgano, miembro en sentido etimológico) como intermedio entre el espíritu y el cuerpo. Es el *cuerpo sutil* que poseen los espíritus, sobre el que Nebridio consultaba a S. Agustín. El limbo es, pues, un lazo de unión, el factor dinámico y morfogenético, como un Espíritu santo del mundo o *anima mundi*. Tenemos, pues, por un lado lo espiritual puro y por otro lo material puro, pero tenemos en medio sustancias naturales tan sutiles que sirven de mediación entre ambos reinos, sin abismo o *chorismós* entre ellos. Se explica entonces por qué se atormentaba S. Agustín tratando de investigar qué es un «cuerpo espiritual». Ese limbo que Swedenborg presentaba como explicación en el terreno científico y filosófico es el mismo limbo teológico que nosotros hemos reservado para no sé qué «niños».

El limbo tiene, pues, carácter físico y natural, puesto que se fabrica de sustancias sutiles, éter, o cosas semejantes. Sin embargo sobrevive en la muerte del cuerpo, como envoltura del espíritu, que en la consulta de Nebri-

dio a S. Agustín se llamaba «vehículo». Es la materia más cercana al espíritu. Pervive, pues, en forma de energía». Y así es un *Dynamosom*, no un *Aerosom* (Geymüller, p. 137). Aunque el alma es la forma del cuerpo, lo forma valiéndose del limbo como causa instrumental. Al principio, Swedenborg se apoyó en el cartesianismo, y así presentó una teoría mecánica (quizá aristotélica) de la formación de los cuerpos; luego fue reformándola y completándola con sugerencias científicas y teológicas para llegar a una teoría ondulatoria y enérgica. El limbo es, pues, un factor «causal» en cuanto que la existencia se reduce a una serie jerárquica de ondas, rayos y energías en la que la misma materia es la «ínfima forma de energía», y una apariencia (platonismo). Por eso el limbo es también *factor morfogénético*, instrumental.

### 3. El limbo como factor morfogénético

El limbo es energía «plástica», pues recibe de la «forma» (alma) una representación y la imprime en una materia (platonismo). Así la morfología orgánica tiene carácter *ideoplástico* o *psicoplástico*: el tipo de forma reside en el alma pero la energía trófica reside en el limbo; las sustancias formadas pertenecen al mundo material. El alma no toma el cuerpo directa e inmediatamente. En las obras posteriores, el limbo es designado como fluido animal, espíritus animales, ondas, fibras, etc., pero siempre se trata de la misma causa instrumental. Así diríamos en lenguaje escolástico: el cuerpo es la causa material; el alma es la causa formal; y el limbo es la causa instrumental. El limbo recibe pasivamente la represión de la forma y la imprime en la materia activamente. Vemos, pues, un cierto determinismo en ese factor morfogénético que organiza las sustancias en cuanto organismos. Parece que el limbo procede del éter y con la muerte vuelve al éter.

Algunos espiritistas recuerdan que hubo siempre una tendencia a colocar en el dualismo rígido (cuerpo-alma) los espíritus animales, de que habló Galeano, y que muchos llamaron simplemente «vida»: que no era ni material ni espiritual, sino un *quid medium*. Ni los escolásticos ni los cartesianos hallaron dificultad en admitirlos. No hay que asustarse de que Swedenborg pretendiera explicar de algún modo esa presencia e influencia de una «causa instrumental». Por otra parte, hubo siempre una tendencia a superar el excesivo dualismo radical entre espíritu y materia. Así, por ejemplo, S. Agustín ponía en los sentidos un elemento material pero espiritualizado, para entender cómo los objetos sensoriales pueden llegar hasta la consciencia; jamás se da eso en un aparato fotográfico, ya que éste nunca «siente». Cuanto más profundicemos y ensanchemos el *chorismós* entre los cuerpos y los espíritus, más difícil se nos hace entender cómo la *mente agita la mola* (Virgilio) ¿Es posible que los objetos materiales toquen a las almas? En la mística sufí hallamos algunas explicaciones semejantes a las de Swedenborg, que prueban la existencia de tales hipótesis a lo largo de la Edad Media, por medio del platonismo. Por lo

demás, es ridículo afirmar que las materializaciones son imposibles, ya que *contra facta no valent argumenta*. La lucha entre los realistas y nominalistas escolásticos consistía fundamentalmente en eso, como se ve en las disputas de los nominalistas Pedro de Ailly y Roberto Grosseteste.

Las teorías de la metempsícosis están hoy en descrédito. En cambio, se habla mucho de la «memoria regresiva», activa por medio de una concentración. Se utilizan personas hipnotizadas o magnetizadas, y por métodos espiritistas se pretende superar el límite de la existencia individual. Supuesto que el inconsciente, como cree Swedenborg, nada olvida, el individuo hipnotizado puede ver su inconsciente hasta llegar a la vida fetal en el vientre de su madre. Pero de ahí aún no se ha podido llegar a pasar.

#### 4. Steiner y la antroposofía

La fórmula pesimista dice: «la muerte deja sin sentido toda la conducta humana y el fin de la tierra deja sin sentido toda la actividad de la humanidad». Ante ese concepto, Goethe dijo: «Este mundo es sólo un semillero (plantío) para otro mundo de espíritus». A esa idea corresponde la tentativa de Steiner de reformar la humanidad para un mundo nuevo, ya que hoy empujan al pesimismo la *ciencia*, la *técnica* y la *organización*. Creyó necesario crear en el mundo un «reino de hermanos». Para ello proponía una nueva pedagogía y una nueva visión de la realidad y del hombre que llamó antroposofía y que abarca todo: ciencia, técnica, arte, religión, culto, etc. (cfr. ABEN DROTH, Walter, *Rudolf Steiner und die heutige Welt*, München 1869).

Steiner presenta, tras el mundo físico, otro mundo suprasensorial y espiritual. El hombre se compone de un *cuerpo biológico*, otro *cuerpo etéreo* y *alma* (o cuerpo astral) invisible para los sentidos. El cuerpo físico va arropado en un *aura*, que algunos *mediums* pueden ver. Hay que distinguir todavía la *esfera de las almas* y la *esfera de los espíritus*. A la primera van, al morir, las almas para su purificación, y es como «un purgatorio». Ahí se desnuda el espíritu, no sólo de su cuerpo etéreo, sino también del astral, y entra en la *región de los espíritus*. Éstos se convierten en fuentes de toda actividad creadora en nuestro mundo habitual, entrando en comunicación con el hombre. Nuestro pensamiento y mundo mental es sombra o serie de sombras de este mundo espiritual. En una región más elevada de los espíritus, se hallan otros entes, que descienden de mundos espirituales para encarnar ya en cuerpos astrales o ya mundanos. En otras esferas hay toda una jerarquía de espíritus (del fuego, de la forma, de la sabiduría, de la voluntad, tronos, potestades, etc.) que pueden influir en la tierra. Todo ello pertenece al kárma, metempsícosis, en unidad completa, con su historia propia y unitaria, etc.

Todo esto sugiere la duda. ¿Se trata de describir experiencias o trátase de una especulación metafísica? Aun en el primer caso, ¿no tendríamos una proyección sentimental e inconsciente de teoremas filosóficos y teológicos? No

es, pues, claro que se trate de «fenómenos». En todo caso, hay que concluir que ese mundo antroposófico es *parte de nuestro mundo real*, pues tiene temporalidad e individualidad. La estructura categorial es la misma en ese mundo transnormal que en el normal (unicidad, individualidad, universalidad, sustancia, relación, elemento, sistema). La causalidad funciona como aquí, y probablemente tenemos un determinismo que se expresa en intenciones, voluntades, etc., pero sometidas a la historia del karma. Por ende, quien ve ese mundo, amplía su mundo, pero no ve nada diferente del mundo.

### 5. *Crítica de Rodolfo Steiner*

¿Cómo percibimos el mundo antroposófico? Steiner responde que por los órganos de conocimiento del alma: pertenecen al cuerpo astral y son semejantes a los del cuerpo orgánico. Pero entonces se supone que los objetos del mundo suprasensible (ruedas, flores de loto, etc.) son objetos como los de acá, espaciales. Se propone un organismo astral de conocimiento, que tiene sedes en el cerebro, corazón, estómago, etc., pero es «análogo» al sensorial; sus objetos son análogos a los sensoriales. Nunca se sobrepasa esa analogía más o menos fantástica. El conocimiento se divide en *imaginativo e inspirativo*, siguiendo una analogía común. El primero es como las palabras y sonidos de un libro; el segundo es como la inteligencia (se recuerda la esencia del profetismo: *acceptio rerum* y *judicium de rebus*). Sola la inspiración permite ver las relaciones entre las esencias espirituales. Pero todavía hay una forma más elevada de conocer, que es conocer *por intuición*: así se descubre el secreto de la esencia de la energía fundamental que origina la historia; así se descubre el secreto del «eterno retorno» en la tierra y en el karma; así se conoce el vidente a sí mismo como es, en aquella figura que tiene en el mundo espiritual, como ser espiritual que es.

El sistema es tan complicado, que nadie puede creer en una intuición, sino en una especulación fatigosa, erudita, científica. Steiner se vio obligado a apoyarse en una teoría monística del conocimiento, suprimiendo el dualismo objeto-sujeto. El acto de conocer y el contenido son la misma cosa; el pensamiento es, pues, sujeto y objeto. En cuyo caso los objetos son «cosas reales», pero al mismo tiempo son *sólo pensamientos del sujeto*. No se trata aquí de un conocimiento metafísico inconsciente, sino de conocimiento gnoseológico, consciente, experimentable y por lo mismo *absurdo y contradictorio*. Si yo veo un ángel, ese ángel es distinto de mí, pero al mismo tiempo es un producto de mi intuición. Se produce entonces una *petitio principii*: será necesario dilucidar si se admite la relación gnoseológica, o se trata de un teorema metafísico con apariencias gnoseológicas.

Ya se ve que la antroposofía nada tiene que ver con la mística, ni por los modos de conocer ni por el contenido del conocimiento. En Steiner se trata siempre del 'mundo', por mucho que se amplíe el mundo. Steiner puede

hablar de «ciencia espiritual», porque todos pueden adquirirla y porque su mundo tiene la misma estructura que el nuestro. Un místico no podría prometer semejante cosa, no conocida por experiencia. En suma, la aventura de Steiner puede comparse a la de Platón en busca de un *topos noetós*, aunque lleno de colorido fantástico y teológico, propio de la edad moderna. Pero en ningún caso puede tratarse de conocimiento místico, ni de amor místico, pues estamos siempre «dentro del mundo», aunque la separación entre mundos sensible e inteligible se haga más o menos profunda. Y ya se ve que la relación con el espiritismo es accidental, sin fundamento seguro.

*Nota: ¿Experiencia de ángeles y demonios?*

No tratamos aquí de la fe, sino de los que pretenden confirmar la existencia de ángeles y demonios porque «han sido vistos». Por esa misma constatación se ve que se trata, no de visiones intelectuales, sino sensoriales o imaginarias. Estamos, pues, en un terreno en que caben las alucinaciones, visiones eidéticas, proyecciones sentimentales y fenómenos patológicos. La hagiografía de todas las religiones presenta numerosas descripciones de tales fenómenos. Hay santos y santas que han visto a Cristo, a la Virgen, a los santos, a los ángeles, a los demonios (santa Teresa los ve tan numerosos como «moscas» y Sartre compara las erynias a las moscas para convertirlas en euménides, convirtiendo así los «mostruos» en «animales domésticos»). Del mismo modo han visto a las almas del purgatorio, a los muertos, buenos y malos. Describen tales visiones con un colorido y calor extraordinarios y detalles nimios, con frecuencia falsos, como el capelo cardenalicio de san Jerónimo. Algunos testimonios (Gema Galgani) son agobiantes y tremebundos.

Tales visiones tienen explicación en la fisiología y la patología; pocas veces pueden tomarse en serio. Hay que considerar esas visiones como «extrañas a la mística», pues están dentro de otros terrenos conocidos. Léase como ejemplo el libro de Anna Cataliña Emmerich (1774-1824), preparado por Brentano. Se supone que después de tantas meditaciones y contemplaciones sobre la pasión del Señor, la monja (aun prescindiendo de las puntualizaciones de Brentano) nos ofrece imágenes eidéticas, no contemplaciones místicas.

La dificultad de discernir tales visiones, cuando el carácter místico del sujeto parece imponerlo, es indudable, como se ve en los mismos profetas bíblicos y en las imágenes que nos ofrecen. Sin embargo, aún no tenemos un criterio seguro para discernir al profeta auténtico del pseudoprofeta, y mucho menos para discernir una visión profética de una visión eidética. Por lo mismo, hay que respetar la dificultad: el *onus probandi* corresponde a quien presente tales imágenes como posibles fenómenos místicos: ésta sería la última hipótesis, que pudiera admitirse. Compárese la vida de san Martín de

Tours (Sulpicio Severo) con la de san Agustín, o la de santo Tomás de Aquino con algunas monjas medievales, v.gr. santa Brígida.

Pero sería demasiado simple e infantil negarlo todo y repetir que ángeles y demonios son las fuerzas de la naturaleza, benéficas o maléficas o en todo caso, ángeles y demonios del hombre, las pasiones, instintos, enfermedades, optimismos y pesimismos. Es cierto que hoy puédesse casi dar por desaparecida la fe en ángeles y demonios, que por otra parte no son muy necesarios ni francamente útiles, aunque pueden representar «mediaciones relativas»; pero tampoco podemos pasar por alto que, cuando se insiste en la «trascendencia de Dios», surgen la angelología y demonología.

## V. LA EXPERIENCIA PSICODÉLICA

### 1. *El fenómeno psicodélico*

Dentro del contexto sociológico general, se presenta como uno de los elementos más importantes de la negación absoluta de la sociedad patriarcal por parte de los jóvenes. Pero al convertirse en panacea farmacológica, impide a esos jóvenes ver los elementos más valiosos de su rebelión y destruye sus prometedoras intuiciones (Roszack, Th., *El nacimiento de una contracultura*. Kairós, Barcelona 1969, p. 172). Debería tratarse de reformular la personalidad, sobre la que se basan las ideologías sociales y culturales. En este sentido W. James y Havelock Ellis, iniciaron el estudio de los agentes alucinógenos. Se ensayaba con óxido nitroso. Gas hilarante (James), o con Peyote (Ellis). (Véanse dos citas de Ellis una y otra de W. James Roszack, p. 172s.).

Cincuenta años más tarde iniciaron Aldous Huxley y Alan Watts sus «ejercicios controlados». Marcaban un nuevo sentido de la consciencia y de las tradiciones religiosas. Su tesis es: el cultivo sistemático de estados anormales de consciencia en una vía de acceso a nuevas formas de consciencia y a las tradiciones religiosas, que muchos científicos estiman que «carecen de sentido».

De por sí, nada hay que objetar al estudio científico: el psicoanálisis estudia locos, sueños, niños y psicópatas. Huxley y Watte creían que sus métodos eran como microscopios, con que se ve mejor. Pero un microscopio, puesto en manos de un niño, conserje o ignorante, es un juguete, no un instrumento de estudio. Por eso ha sobrevenido un desastre. El desastre es mayor, si tenemos en cuenta que la droga exige una satisfacción que se convierte en hábito, y luego en necesidad, con la otra necesidad de aumentar las dosis, para que se noten los efectos. De ese modo la droga se ha convertido en un problema universal, en un negocio fabuloso en el que los drogadictos son víctimas de una manipulación infame. Los jóvenes fueron domesticados por la sociedad de consumo, que les crea la necesidad y se la satisface, que los obli-

ga a buscar abundancia de dinero, a negociar indignamente, a entrar en el negocio más bajo y degradante, a justificar la criminalidad, a enriquecer a los explotadores, a cultivar una prensa que se llama «Underground», pero que está manipulada por las empresas comerciales, compañías de fabricantes de droga, protección de la C.I.A. Todo esto va implícito en el término «decadente»: «Los jóvenes tienen la responsabilidad fundamental (de ese mercado) por haberse dejado atrapar en el corrompido ambiente que la propia sociedad ha creado... Tienen edad suficiente para saber, mejor que nadie, que se están dejando meter en el mismo saco que los traficantes de drogas, que no son más que la caricatura criminal del *ethos* comercial americano» (ROZACK, Th., *El nacimiento de una contracultura*, 4.ª ed., Barcelona 1973, p. 179).

Lo más grave del caso ha sobrevenido al convertirse el movimiento de drogas en movimiento «religioso» especialmente por obra de Leary.

## 2. *Criteria*

No se puede negar ni la analogía ni las diferencias con la mística, mientras no tengamos un criterio firme de diferenciación. En efecto, por un lado Huxley y Leary han pretendido acercar las experiencias psicodélicas a las experiencias religiosas. Es claro que muchos drogadictos son extraños a la religión, que carecen de un vocabulario religioso apropiado, que sus experiencias son «nuevas» o ambigüas en oposición a un misticismo tradicional y sociológico. En sentido contrario, es también claro cuánto han tenido que sufrir los místicos de parte de los teólogos y ortodoxos. Será, pues, suficiente decir que tratase de experiencias análogas.

En los niveles sensorial, simbólico e ideológico, esa analogía es lejana. Hay que aceptar el testimonio de los que confiesan haber mejorado de conducta, o hablan de una auténtica «conversión», en el sentido de William James, es decir, conversión psicológicamente considerada. Tales experiencias pueden producirse en otras coyunturas, enfermedades, crisis, intoxicaciones, alcoholismo, impresiones, etc. Por eso, la analogía en el terreno sensorial es muy ambigua. En el terreno simbólico, la analogía es más cercana, se habla de iglesias, templos, arquitecturas, esculturas, pinturas, vidrieras, cruces, estrellas, figuras religiosas (Cristo, Buda, santos, ángeles, demonios, visiones, luces, hogueras, imaginaria astral, escenas de culto, de ritos, de mitos). Son frecuentes los casos en que la experiencia psicodélica implica sugerencias religiosas.

La analogía es incluso inquietante en el nivel superior, o ideológico total, o integral. Los «pacientes» hablan de una presencia, que es identificada con Dios, espíritu, fundamento del ser, misterio, noúmeno, esencia, ultimidad, realidad radical. El sujeto habla de lo santo, profano, último, inefable, incomprendible, estremecedor, tremendo, fascinante, de encuentro extraordinario. A veces, hablan de un nuevo nacimiento, transfiguración, nueva con-

cepción del mundo, energía nueva, libertad nueva en el sentido de san Agustín o de san Pablo. Los especialistas han señalado tres puntos:

- 1) Se produce el encuentro con un Otro, que cada cual define a su modo.
- 2) El sujeto afirma que ha sufrido una transformación, y con frecuencia esa transformación es objetiva y se manifiesta en una nueva conducta.
- 3) Hay muchas veces un proceso progresivo hacia una supuesta santidad o bondad, también comprobable en la práctica.

Dentro de ese proceso de conversión cobran sentido las etapas anteriores, es decir, la etapa simbólica y la sensorial. Aun sin hablar de intervenciones «sobrenaturales» o «religiosas» como «causas» de conversión, volvemos a encontrar el problema de las conversiones psicológicas de William James y su material tomado de la experiencia religiosa de las sectas que cultivan la exaltación religiosa y el contagio psíquico.

### 3. *Droga y religión*

Timoteo Leary ha tratado de convertir la droga en mística. Pretendía ser un «sacerdote del culto swami», «fue expulsado de su cátedra de Harvard, procesado dos veces por uso y distribución de narcóticos, condenado absurdamente a treinta años de cárcel y 30.000 dólares. Todo ese aparato judicial contribuyó a proclamarlo «profeta visionario» o «loco divino». Fundó la Liga de la Revolución Espiritual (1966) y ha anunciado una obra en cuatro volúmenes sobre esa Liga. El primer volumen ya dio el tono general: «desde la primera sentencia», «En el principio era el viaje», nos encontramos en medio de un eclecticismo religioso tan recargado que casi asfixia» (Roszack, o.c., p. 181). Comenzó a dar sesiones de ensayos como el novelista Ken Kesey, pero de subido tono religioso. Leary se presenta como un Cristo, vestido de algodón, entre nubes de incienso, mostrando los estigmas de su persecución legal, y aprovechando los efectos de la luz y del sonido de la música. La entrada cuesta 4 dólares. Los colegiales y estudiantes, caen en éxtasis: «Leary les ha enseñado que drogarse no es una diablura infantil, sino el rito sagrado de una nueva era, un sacramento» (Roszack, o.c., 182). Como el mismo Leary dice: «La fuerte emoción que produce la LSD es un éxtasis espiritual. Drogarse con LSD es un peregrinaje religioso, es grabar la música de la sublime canción de Dios».

Sin duda se engañan los que piensan que Leary no promueve una revolución clara, pues él mismo la está siempre describiendo. El mismo Leary piensa que, al generalizarse la droga, cambiará la faz del mundo. Pero aquí nos interesa sobre todo el aspecto religioso-místico. Si añadimos a las drogas las tabletas de anfetaminas, barbitúricos, sedantes, antidepresores y tranquilizantes, podemos ya ver que «nuestra sociedad está en vías de depender febril y totalmente del uso de la droga». En los hospitales del cuerpo y de la mente,

para el tratamiento de trastornos emocionales, la droga sustituye con ventaja a la psicoterapia y al psicoanálisis y a todo intento de modificar los factores ambientales o causas de los trastornos. Por eso las medidas condenatorias son ineficaces. Es más, la droga es hoy claramente la filosofía que se esconde en la fórmula marxista: «la droga es el opio del pueblo». El capitalismo la utiliza para amortiguar, como lo hizo con el opio, el láudano y la morfina. Por eso, nos limitaremos a las pretensiones religiosas y místicas.

Sobre el sentido del movimiento en general, Roszack nos da un buen cuadro. Son muchos los científicos que estiman que se están logrando excelentes resultados terapéuticos con las drogas, y que serán mayores cuando pase esta «moda» o «epidemia». Se cree que saldrán muy beneficiados el arte, la filosofía, la psiquiatría, la parapsicología, las funciones creadoras, la literatura, la mitología, la antropología y la religión comparada. Pero todo eso se dijo ya muchas veces del alcohol, del opio y de la morfina. En Inglaterra se ha fundado una asociación de jóvenes-psiquiatras para el estudio de las drogas con el nombre de SOMA (Society of Mental Awareness). Roszack les recuerda, la teoría de Marcuse sobre el hombre unidimensional: la sociedad de consumo domestica a los que salen del rebaño.

#### 4. *Los experimentos*

Algunos drogadictos afirman haber experimentado éxtasis y profundas visiones místicas. Leary lo confirma sin cesar. Las encuestas se repiten, y es difícil negarles todo valor o sentido. Tampoco puede negarse la semejanza de la descripción de algunos fenómenos con los experimentados por los místicos. Las influencias orientales en Huxley y Leary imponen una tendencia a la «interioridad», que puede parecer equivalencia, identidad, o semejanza. Pero los mismos drogadictos confiesan que utilizan el término «mística» a falta de otro mejor, ya que no saben en qué consiste la mística propia. Zaehner concluye que se trata de emociones genéricamente místicas, comunes a los artistas, religiosos y psicópatas.

En el fondo aparece una postura naturalista o monista, no teísta ni personalista. Unirse a un absoluto impersonal no es lo mismo que unirse a un Dios personal, libre y creador (ZAEHNER, *Mysticism, sacred and profane*). Drogadictos y críticos han protestado contra esa opinión de Zaehner, alegando que muchos nos hablan de Cristo, de un Dios personal, de un Jesús muy concreto e histórico; alegan, además, que las distinciones escolásticas necesitan revisión ya que son demasiado simplistas e incurren en la misma ambigüedad que critican (cfr. SLOTKIN, J., *The peyots Religion*, Illinois 1956). Si nos apoyamos en apariencias y descripciones, el debate no tiene fin, ya que lo que necesitamos son *criterios* de discernimiento, no prejuicios, ni meras constataciones de hechos particulares.

Algunos anotan una diferencia fundamental en la profundidad del nivel

de conciencia en el místico y en el drogadicto. Pero recaemos en la dificultad: necesitaríamos algún criterio especial para precisar esa profundidad de nivel. La «interioridad» es un misterio, no ya sólo en el drogadicto, sino también el místico. Parece, pues, que las emociones psicodélicas son «neutrales» para la religión, ya que pueden inclinar hacia ella o desviar de ella. Finalmente tales experiencias pueden expresar influencias de la contracultura o de la inspiración de los «guías». No hay, pues, relación directa con la mística.

### 5. *El guía del viaje interior*

La aventura mística de la droga corre riesgos tan graves de ilusión o locura, que nadie debe intentarla sin guía. El guía, a la manera del psiquiatra, prepara al sujeto para la sesión, informando y disipando errores. Durante la sesión y después de ella, el guía constatará que «todo marcha bien». La experiencia es presentada como «viaje al interior», como exploración con una finalidad determinada. Ante la consciencia alterada aparece un caleidoscopio, y solo un experto puede darle sentido, pues él a su vez ha recibido la preparación conveniente para interpretar, como en el psicoanálisis. Ese guía es terapeuta, pedagogo, antropólogo, y especialista en experiencia de drogas. Poseerá una amplia cultura, salud mental, experiencia de otros guías, entrenamiento especial. A él atañe preparar el ambiente de la sesión; también le compete a él el tema, y el excluir a los sujetos que pueden correr riesgos excesivos. El yoga y el zen han proporcionado la estructuración de las sesiones, pero no conviene que sea un esquema muy rígido. La primera fase se centra en el campo sensorial, con las llamadas «visiones sensoriales e imaginarias». Luego se pasa al campo del conocimiento de sí mismo y sentido de la existencia, iniciando al sujeto en una «consciencia cósmica». El simbolismo y la integración, que con frecuencia parecen caóticos, son actualizados, es decir, traducidos e interpretados por el guía.

Cuando el sujeto supera el campo sensorial, va eliminando el material accesorio (estético, eidético, imaginario, etc.) y pasa al «nivel simbólico» con la intención de reconocerse a sí mismo en los símbolos, como hacía Freud con los sueños. Finalmente, puede llegar al nivel último que es el «integral» y que ya aspira a la «consciencia cósmica» de que luego hablaremos. El sujeto ve cómo se borran las fronteras entre el consciente y el inconsciente: muchos recuerdos inconscientes se hacen conscientes y se revela el sentido de muchas vivencias, excusas, justificaciones, defensas, trucos, intenciones ocultas, sexualidad simulada, resentimiento, voluntad de poder, de compensación, de supercompensación, etc. Se profundiza más que en el psicoanálisis y de ahí la fórmula: «más allá de Freud». No es extraño que tal «examen de conciencia» pueda ser provechoso.

Se da el máximo interés a la sexualidad. Pero eso depende del guía, el

cual podría pertenecer a la escuela de Adler o Jung, para interpretar. Así puede salir de tales sesiones una personalidad mejor integrada, más clarividente, más humilde, más dueña de sí misma, más adaptada a la realidad, más atractiva y simpática para los demás, más servicial y bondadosa. A veces se ha hecho de eso una propaganda fácil y feliz. En general, diríamos que tales experiencias, convenientemente dirigidas, invitan a mirar con respeto la vida interior, la introspección, la meditación, la serenidad, el gusto del paisaje, de la naturaleza, de los animales, el sentido maravilloso de la naturaleza en todos los órdenes, un sentido de paz y felicidad frente a la división de la voluntad. Los propagandistas presentarán, pues, en formas idealizadas ese «viaje interior» como viaje místico.

## 6. *Psicoanálisis de la droga*

El simbolismo juega aquí el mismo papel que en todo psicoanálisis. Ante los símbolos no somos espectadores o críticos, sino que nos sentimos personalmente llamados o partícipes: Prometeo, Parsifal, Lucifer, Edipo, Fausto, Don Juan, Don Quijote, Celestina... desvelan nuestro inconsciente, al descubrir que son «símbolos». Esto es diferente de los «arquetipos de Jung»: no están en un inconsciente colectivo, sino en nuestra consciencia individual.

Una buena parte de esa simbólica proviene de los *ritos*, que reflejan una mística natural o primitiva (Mesopotamia, Egipto, Ugarit, Grecia). A eso se agrega para muchos el simbolismo «católico» (La misa, el «árbol» que simboliza a Cristo). El mismo guía puede orientar proponiendo símbolos: estrella, estatua, ídolo, etc. El sujeto cambia esos símbolos en su estado psicodélico, y así da pistas. La cruz es un término preferido, pero también paraíso, creación, estaciones, caída, pecado, diosa, Cibeles, Edipo, Electra, polaridad (luz, tinieblas, «orden-caos» etc.) sexualidad (varón-hembra, andrógino), Prometeo, Fausto, como es obvio, todo depende de la cultura del «paciente». El niño héroe frente a Herodes o el bosque (encantado), «regresión» hasta la infancia y «seno materno». Todo eso es una revelación de las condiciones y definición del sujeto. Huxley llegó a pensar que la droga será el sucedáneo de la religión.

Los críticos se muestran muy reservados frente a las declaraciones de sacerdotes, teólogos, seminaristas, monjas, que confiesan haber experimentado excelentes resultados de sus experiencias psicodélicas. Es claro que muchos factores «indiferentes» pueden cobrar sentido por la intención del sujeto. Así las prácticas ascéticas, aunque más largas y difíciles, eran muchas veces indiferentes (flagelación, ayuno, retiro, soledad, meditación obsesiva, música, danza, etc.), pero cobraban sentido y valor religiosos por la intención del asceta o del místico (cfr. A. KEYS, *The biology of human Starvation*, Minnesota 1950; HUXLEY, *A Les portes de la perception*, París 1975). Nadie duda de que el misticismo puede ser «provocado» (música, danza, ayuno, flagela-

ción, aislamiento, control de la respiración, concentración, hipnosis, giros de los derviches, etc.) ¿Por qué las drogas iban a ser una excepción? En todos los pueblos se usaron comidas y bebidas «místicas». (Cfr. DE FELICE, Ph., *Poisons sacrés, Ivresses divines*, Paris 1936). De Felice, estima que el hata yoga no es otra cosa que ingestión del *soma*, de los himnos védicos, que los arios transportaron al Asia central hacia el 1.500 a.C. Las mitologías religiosas y concretamente el yoga serían el ascetismo que logra los efectos del *soma*; ésta sería una droga en forma de bebida. Las comidas y bebidas sagradas serían recuerdos de la antigua ingestión universal del *soma*, y la actual droga sería una evocación de lo primitivo (BERNARD, Mary, *The God in the flowepot*, Autum 1963; WASSON, R.G., *The hallucinogenic Fungi of Mexico*, Harvard University, vol. 19, n.º 7, 1961; Id. *Mushrooms, Rusia and History*, N.Y. 1957).

## VI. LA CONSCIENCIA CÓSMICA

### 1. El concepto

Esta fórmula de Bucke ha hecho fortuna entre las muchas que hemos citado en el capítulo de las «Hipótesis». En su origen, abarcaba demasiados fenómenos, que los psiquiatras han ido depurando y deslindando hasta dejar el concepto en lo que es y debe ser: una *hipótesis* para reflejar una experiencia de tipo panteísta. Se recuerda el platonismo, según el cual todos los individuos participamos en un *centro*. La «consciencia cósmica» despertada en el individuo sería un bien, una «progresión utópica hacia un futuro» (Entelequia universal) en la que cabrían todos los fenómenos individuales y sociales del *universo*, evolutivo, el universo en potencia. Algunos (cfr. Levy Strauss) suponen que la postura del primitivo es mística y será mística la del ultradesarrollado, superadas ya las barreras de la cultura. (cfr. TENHAEFF, W.H.C., «Kosmisches Bewustsein», en *Parapsicología*, p. 317-329; BUCKE, R.M., *Cosmic Consciensness*, Philadelphia 1901).

Aunque los psiquiatras consideren este concepto como una psicopatía y no como fenómeno inconsciente o superconsciente, eso es un prejuicio: cada día comprobamos mejor que hay una «normalidad» subconsciente y superconsciente; en cuanto al concepto de *Memoria universal*, que se identifica con la consciencia cósmica, y que se presenta como «hipótesis», nada tiene que objetar el psiquiatra.

Es difícil ver cómo se relaciona la consciencia individual con la universal, pero ese ha sido siempre el problema de la «trascendencia», ver cómo el hombre se trasciende y qué es la trascendencia. De ahí han surgido teorías tales como la «imagen de Dios», considerada como lazo de unión con Dios, del *apex mentis*, e incluso del Espíritu Santo, considerados también como lazos de unión del individuo con el orden universal, como participación en un princi-

pio divino. Así interpretaban los estoicos la fórmula que recogió S. Pablo: «En él vivimos, nos movemos y somos» (Act 17,28) y así lo entendieron también Spinoza y sus seguidores, con mayor o menor precisión. Han surgido mil especulaciones para explicar un yo trascendental, del que parten y al que vuelven todos los «yoes» particulares. Y al fondo campea la enosis universal y panteísta de Plotino. Según Bucke, los místicos serían los que perciben los relámpagos en ese proceso de la humanidad hacia la unidad definitiva. Leeuwe y Levy-Strauss piensan en una «situación natural» en que los individuos viven en comunicación telepática, antes de separarse por obra de la educación y la cultura.

## 2. La atracción de las religiones orientales

Este es un fenómeno sorprendente, único en la historia por su magnitud. Las iglesias institucionales producen frustración para la piedad individual; las religiones orientales, no tanto por sus doctrinas específicas cuanto por la postura que logran en sus adeptos, atraen al hombre occidental de hoy, cansado de formalismos, naturalismos y racionalismo, y ansioso de misterio, de antropología y evidencia inmediata o experiencia. El ecumenismo es más bien un efecto que una causa de ese diálogo que se pretende establecer con las religiones orientales.

El *diálogo* no es fácil y con frecuencia es del todo convencional, un contacto ensayista, más que un diálogo. Los cristianos saben de sobra que no pueden pensar en un *irenismo*, ni en una *síntesis*: hacen ensayos de tolerancia, amor, condescendencia, etc. Pero no ocultan su actitud de seguridad y superioridad frente a las demás religiones. Aun en el caso extremo de un san Agustín y de su *Ecclesia ab Abel*, la religión verdadera se identifica con el cristianismo, mientras que las demás religiones sólo pueden tener *vestigia Ecclesiae*, o como decimos hoy *semina verbi*. Tampoco cabe el diálogo por parte de las otras religiones, pues así lo manifiestan sin cesar a nuestros misioneros: no pueden aceptar esta postura de seguridad y superioridad del cristiano, ni pueden tampoco renunciar a sus métodos de interioridad panteísta, o a su fondo panteísta de doctrinas. Nada tienen que hacer, decir, ni pensar, frente a un Dios creador, personal y libre, que coloca una cruz en lo alto de los montes, cuando las religiones orientales tratan de vacunar al hombre contra la cruz. No se puede, pues, hablar de un diálogo propiamente dicho, y quizá no es conveniente ni posible que se borren las fronteras, ya que todos saldrían perdiendo lo mejor de sus caracteres propios. Pero el hecho de la atracción oriental y de las influencias que puede producir en los cristianos abiertos a tales influencias son hechos irrecusables.

Si partimos del Veda (saber) cuyos orígenes se remontan al II milenio a.C., y que parece introducido en la India por un pueblo emigrante del noroeste, tenemos ya un fenómeno rarísimo. No hay fundadores, ni datos históricos,

ni autoridad, ni doctrina concreta, pues todo se reduce a himnos y fórmulas litúrgicas que recuerdan los himnos cosmogónicos de Babilonia o de Egipto. A pesar de todo, es fácil ver que el tema central es el ser absoluto, originario, incomprensible, inefable, sin distinción alguna (Parménides) y una ley de emanación física e inexorable. Los hombres salen de ese fondo (*Natura*, de Anaximandro) y se reencarnan sin cesar en un sufrimiento infinito, del que hay que liberarse: la religión es un método para esa liberación, una doctrina de salvación. Ese núcleo fundamental se encontrará en todas las religiones orientales y determinará su expresión y organización.

### 3. *Actualización del Veda*

La India moderna estima que la «angustia de la reencarnación» no juega ni debe jugar un papel fundamental en la espiritualidad, y que la unión mística con «Dios» (Ser Absoluto) debe buscarse por ella misma, no como fuga del dolor, sino por amor. Cambia así el sentido de esa espiritualidad: de una consciencia del «ciclo de las vías» se pasa a una consciencia de ser emanación de Dios, como en los estoicos, o en Plotino con su «unión transformante». Cambia, pues, de razón de ser y de motivación la mística religiosa. Pero eso no significa que se renuncie a la idea de la «reencarnación, lo que sería imposible en la tradición oriental, que sirve de consolación (opio del pueblo) y de aliento para soportar las miserias de la vida (estoicismo).

Los occidentales han quedado sorprendidos por el concepto de la «no violencia», que predicaba Ghandi, y que admiraba Bonhoeffer. Es la *ahimsa* (no querer matar, no querer dañar); se renuncia, no a matar, sino al deseo de matar. La renuncia al deseo es el viejo afán de mantenerse puro, «manos limpias» (Sartre). Lo adoptó como propio el *Jainismo*, una rama del Brahmanismo, y lo recibieron luego muchas escuelas, entre ellas el budismo. Se suprimieron los sacrificios de animales, y se modificaron muchas costumbres corrientes que significaban violencia (vegetarianismo, renuncia a toda agricultura que perjudique a los animales, aunque sean salvajes, etc.). El hombre está estrictamente obligado en conciencia y en moral hacia los animales y hacia las plantas.

No es de extrañar que la cultura occidental haya penetrado profundamente en la India, sobre todo teniendo en cuenta la colonización inglesa; así muchos de los grandes hombres de la India expresan síntesis muy originales e instructivas. El poeta Tagore transmite a Europa el mensaje de la India, cuando escribe en inglés; pero trasmite a la India el mensaje occidental, cuando escribe en bengalí. Ghandi, confiesa que ha tomado como ideal, no sólo la *Bhagad Gita* («cántico del bienaventurado»), sino también el Sermón de la montaña (Mt 5,39-44) y el «Reino de Dios está en ti», de Tolstoi. Su no violencia es una gran violencia, y su pasividad una gran actividad: maneja los conceptos, pero sus finalidades sociales, políticas, religiosas, son claras. Nehru, por el

contrario, es un agnóstico, un político, de tipo occidental, pero hábil en el manejo de sus armas orientales, religiosas, culturales, sociales y políticas.

Un hombre que ha ejercido gran influencia es Aurobindo Ghose, que reflejaba una fuerte influencia inglesa y francesa. Con una francesa designada como *La Madre*, fundó un eremitorio o *Ashram* (en *Pondichéry*), una suerte de Taizé, que ha ejercido gran influencia. Los miembros de la comunidad no tienen votos y son libres. Han servido de tipo de espiritualidad, y existen incluso numerosos Ashrams cristianos. El se consideró como místico, por su «visión inaugural» de la forma absoluta, que era la encarnación del Dios Vishnu, en la que todos los hombres son uno.

#### 4. *La consciencia mística*

El yoga y el zen son tomados con frecuencia como «métodos». Pero es evidente que tales métodos suponen ya una doctrina sistemática. Se repite que en cuanto «métodos» son «naturales» para cualesquiera doctrinas, y que los cristianos podemos aceptarlos como hemos aceptado el neoplatonismo o el aristotelismo. En efecto, podemos hacerlo sin duda. Pero será necesario transformarlo, como lo hemos hecho con esos sistemas mencionados. Lo cierto es que el yoga y el zen pretenden alcanzar un yo radical, un orden o una verdad universales (cfr. BRUNTON, P., *La sagesse du «moi supreme»*, Paris 1962).

La experiencia llamada *Satori* es experiencia del pléroma, o vida grande, más allá de toda *contraditio oppositorum* o *oppositio contrariorum*. Supone una metafísica previa religiosa y también una «iluminación», que no es «noética», sino «metafísica», ontológica, irracional si se quiere. Esa iluminación ha sido comparada con los rayos infrarrojos y ultravioleta del espectro, que pueden ser descubiertos con aparatos especiales. Pero aquí se trata sólo de una metáfora. Además es preciso distinguir la luz mística, que deberá ser experimental, y la luz teológica que es la fe, y que cae fuera de la experiencia. Mantendremos, pues, la visión mística.

En el fondo se describe la experiencia de una «luz» inmensa, que convierte el mundo objetivo, en un mundo animado (Zoocosmos). Esa visión va acompañada de sentimientos de beatitud, gozo, triunfo y seguridad. Es muy fácil presentar textos sufíes, cristianos, hindúes y budistas en comparación, para describir el mismo fenómeno experimental. Lo malo es que ese mismo fenómeno puede ser producido con drogas, danzas, música, alcohol, y por lo mismo, al encerrarnos en un terreno psicológico, se problematiza el valor objetivo de tales visiones, con una amenaza clara de psicologismo empírico y dualismo gnóstico.

Hay otro tipo de consciencia cósmica que es el que aquí interesa más. Es tan semejante a la experiencia mística de los cristianos, aun habida cuenta de algunas diferencias de detalles o circunstanciales, que crea un problema agu-

do de comparación. Parecen superados la noética, el gnosticismo y del dualismo; los fenómenos de clarividencia, éxtasis y demás experiencias típicamente místicas mantienen una sorprendente semejanza. En algunos casos parece imposible deslindar los elementos. Sin duda hay en ciertos casos típicos de hinduismo, budismo, sintoísmo, etc., elementos estructurales fragmentarios con relación al misticismo cristiano: de ese modo, es manifiesto que en muchos casos la «clarividencia mística», aunque vaya ligada a la visión mística, no se identifica con ella, como en el cristianismo. Pero hay casos en que la identificación parece clara. El universo entero se hace presente, y en esa fenomenología es imposible separar la visión cósmica de la mística. Parece entonces que la consciencia cósmica entra dentro de los límites del campo místico y es uno de sus elementos posibles.

##### 5. *La mística sufi*

Elegimos como ejemplo de mística natural el sufismo, porque significa una actitud espiritual más bien que una institución. Nadie sabe quién fundó el sufismo, o dónde, o cuál fue su fundamento, pues es anterior al islam, según se cree hoy. Se presenta como ese carácter místico que se manifiesta en todas las religiones, sin identificarse con ninguna, y que por lo mismo es «heterodoxo» en todas las religiones oficiales. Tiene un cierto carácter esotérico; utiliza la meditación, la danza, la música, los gritos, el amor, el éxtasis. Mantiene, pues, la tradición oriental primitiva de una fuerza divina que se apodera del hombre. Es el deseo desenfrenado y absolutamente lógico, y también irracional a fuerza de ser lógico, de una divinización del hombre.

Por ese carácter idealista y radical, el sufismo es suprahistórico; pero podemos también considerarlo históricamente en sus textos y manifestaciones concretas, ya que no se trata de una abstracción, sino de un movimiento real y tradicional también. En ese sentido, ha florecido concretamente en el islam, y el último juicio sobre él corresponde a los teólogos musulmanes. La controversia tradicional Massignon-Asín Palacios debe darse por superada: es abusivo dar a los textos sentido cristiano, pero es abusivo también darles sentido dogmático musulmán, mientras el mismo místico no lo haga. Hay que pensar, no sólo en el islam, sino también en el cristianismo y judaísmo, e incluso en el Irán y en la India. En buena parte, el sufismo nos refleja una mística natural y radical.

La ortodoxia y la ortopraxis o moralidad son criterios externos a la mística misma, y en el sufismo aparece con evidencia la relación recíproca. La ortodoxia y la ortopraxis contribuyen a unificar el pensamiento del místico; éste no podría unificarse, si tuviera consciencia de su propia heterodoxia o de su propia inmoralidad, a no ser que precisamente tal fuese su intención: crear un nuevo sistema sobre un «principio» también nuevo. Pero puede darse el caso

de místicos «equivocados», que se creen ortodoxos y santos, cuando quizá los teólogos descubren en ellos puntos heterodoxos o inmorales.

Como los cristianos, también estos sufíes hablan de mística «natural» y de mística «sobrenatural». Citemos como ejemplo a Abenarabi de Murcia. Notamos que, al ir determinando la mística «natural», nos vamos acercando a la India; en cambio, al ir determinando una mística «sobrenatural», nos vamos acercando al cristianismo. En todo caso, hoy es evidente que la mística no puede nunca identificarse o confundirse con la teología, aunque siempre se dará una mística concreta según una teología concreta de la que depende. Una cosa es la dependencia y otra cosa es la identificación. La teología es el campo de la revelación y tiene por principio la fe. La mística es el campo de la experiencia religiosa y tiene por principio el *quid divinum*, el elemento trascendente del hombre, que los cristianos medievales llamaron «dones del Espíritu Santo»:

La información elemental, que hemos presentado, nos hace ver que no podemos trazar rayas y fronteras a nuestro antojo, y afirmar dogmáticamente lo que ignoramos o lo que sospechamos. El debate entablado entre Poulain y Saudreau, y que ha llegado hasta nuestros días, se planteaba con tales limitaciones, que ya se reducía a repetir eternamente un disco rayado. Sin embargo, como muchos no estaban de acuerdo con tales disputas convencionales, la mística fue recobrando sus perdidos derechos, mostrando que sin ella la vida de la Iglesia languidece y se convierte en naturalismo, formalismo y racionalismo. Las posturas iniciadas en el Vaticano II no hubieran sido posibles, si los cristianos no hubiesen sido bien informados sobre los «vitalismos» antiguos y modernos, que preocupan a todo el mundo. Pero el cambio de mentalidad obligaba a fijar mejor los problemas:

1. ¿Es posible el diálogo «interreligional», y en qué condiciones?
2. ¿Es necesario, es útil, es exigido por la razón, o por la revelación?
3. ¿Es ya un hecho inevitable e irreversible, aunque incompleto? ¿Están ya a la vista las influencias, los logros, los fracasos, las dificultades, las nuevas formas de «apologética» o de «mayéutica»?

Lope CILLERUELO

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

## **SEGUNDA PARTE EL TEMA DE DIOS EN LA FENOMENOLOGÍA DE M. SCHELER**

### **CAPÍTULO PRIMERO**

#### **FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN VERTIENTE NEGATIVA Y POSITIVA DEL PENSAMIENTO DE M. SCHELER**

La actitud fenomenológica fundamental de M. Scheler con respecto al tema de Dios en concreto tiene como punto de partida el hecho de que así como «para toda región del ser existen conexiones esenciales (Wesenszusammenhänge), evidentes y materiales (a priori) frente a cualquier experiencia positivo-inductiva y una clase de actos que corresponden legítima y esencialmente a su posible intuición... en el pensamiento religioso existe (también una lógica del ser que, como toda lógica, incluye en sí la lógica formal y la teoría de los objetos y que al mismo tiempo va ya más allá de ésta hasta llegar a las evidencias óntico-esenciales de la esfera del ser y del objeto religioso, a la que por otra parte sería imposible llegar por otra esfera extrarreligiosa»<sup>1</sup>.

M. Scheler se coloca así, como de golpe, en el mismo núcleo del planteamiento fenomenológico, defendiendo la irreductibilidad e independencia de la «esfera del Absoluto», la esfera religiosa, e impugnando simultáneamente todos aquellos sistemas que intentan reducirla a una esfera distinta, negando así su plena autonomía.

Hacemos a continuación una breve selección de los sistemas aludidos, para resaltar luego la postura scheleriana concreta.

---

\* Cfr. Estudio Agustiniano, 13 (1978) 465-522.

1. Ew. M. 274.

## I. SISTEMAS CONTRARIOS

### 1. *Subjetivismo gnoseológico-religioso*

El subjetivismo gnoseológico se basa en el principio de que «una esfera óptica de objetos puede estar determinada —e incluso «creada»— exclusivamente por actos y operaciones espirituales, a través de los que únicamente es accesible al hombre»<sup>2</sup>.

Es, pues, resultado inmediato de la revolución copernicana realizada por Kant.

Remitimos, por no entrar en el propósito de nuestro estudio, a los autores ya clásicos sobre este punto<sup>3</sup>.

Al preguntarse Kant, a lo Copérnico, si no tendría más éxito en los problemas de la metafísica aceptar que son los objetos los que deben «reglarse» por nuestros conocimientos<sup>4</sup>, opera un giro radical sobre la conciencia trascendental que sólo conoce a priori en las cosas lo que ha puesto precisamente en ellas. El orden del ser no determina ya al conocimiento, sino al contrario, es el orden del conocimiento el que condiciona las esferas del ser.

El subjetivismo gnoseológico trascendental que emerge de Kant, es continuado, de una manera más radical por la escuela neokantiana de Marburgo.

En Kant no se da la autonomía de la razón que en estos neokantianos, por cierto. Aquélla necesita el concurso de la sensibilidad y ésta de la intuición empírica. La escuela neokantiana de Marburgo es más extremada. En ella no tiene ya ningún sentido «el inquirir sobre la existencia de órganos y funciones cognoscitivo-subjetivas, estructuralmente diferentes que estén subordinadas a la diversidad de esferas de posible realidad»<sup>5</sup>. La esfera de lo religioso no tiene una consistencia objetiva en sí, sino solamente lógica-formal proveniente de la «razón», que se proyecta de una manera uniforme sobre todas las esferas del conocer.

Esta uniformidad universal de la razón no permite ningún desarrollo histórico, ni diferencia alguna esencial de los portadores de los distintos valores culturales.

### 2. *Subjetivismo psicologista: Schleiermacher*

Hay en esta actitud, para M. Scheler, un coeficiente muy elevado de

2. Ew. M. 150.

3. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, Méjico-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 1956, Vol. II.

4. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Philosophische Bibliothek, Hamburg: F. Meiner 1956, B. XVI-XVII

mentalidad protestante <sup>6</sup>. El fenómeno religioso punto de convergencia de Dios y hombre, divino y humano, eternidad y tiempo, es interpretado parcialmente; como perteneciente «únicamente» a la esfera del sentimiento.

Esboceemos su génesis histórica: Schleiermacher se encuentra en la encrucijada de dos concepciones que desconocen la esencia de lo religioso: la de la Ilustración y la de Kant. La primera reduce la Religión a puro «pensamiento», a «conocimiento metafísico de lo Absoluto» <sup>7</sup>, teniendo por su parte en Kant —según el criterio parcial de M. Scheler— una dimensión netamente moral <sup>8</sup>.

Al impugnar Schleiermacher esta subordinación, que llega incluso a una completa disolución, de la Religión en la metafísica o en la ética, la asigna al mismo tiempo una «provincia propia», irreductible, autónoma e independiente: es la «provincia», la esfera del sentimiento: «allí donde ni se sabe, ni se quiere, allí donde se siente por antonomasia, sin fronteras..., basa la Religión su independencia, como vivencia mística, frente a la ciencia (entendimiento) y la moral (voluntad)» <sup>9</sup>.

M. Scheler interpreta a Schleiermacher desde un ángulo psicologista y censura en su concepción los siguientes errores:

- a) «La Religión está mezclada... de panteísmo y subjetivismo» <sup>10</sup>.
- b) «Se establece un nexo causal y no intencional-cognoscitivo entre el objeto de la Religión y los sentimientos de dependencia absoluta» <sup>11</sup>.
- c) «Se considera el acto religioso de una manera parcial, como sentimiento (Gefühl) ante todo» <sup>12</sup>.
- d) «Los actos de las facultades afectivas tan importantes para aprehender la dimensión axiológica, en su relación fundamental originaria o intencional (por tanto, no causal), con la vertiente axiológica de lo Divino —con lo Santo— son equiparados a los sentimientos mismos» <sup>13</sup>.
- e) «El ignorar... la posibilidad de una unión mediata o inmediata de la voluntad humana con la divina en los actos del conocimiento religioso, es por lo que Schleiermacher —igualmente que Lutero— establece una separación absoluta entre religión y moral» <sup>14</sup>.

---

6. Ew. M. 278.

7. «Absolutes Wissen in der Form der Vorstellung» (Hegel).

8. «Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote» (Kant) (Ew. M. 139).

9. E. Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, München: Oldenburg 1926, 18.

10. Ew. M. 280.

11. *Ibid.*

12. Ew. M. 282.

13. Ew. M. 283.

14. Ew. M. 284.

Apuntamos a título de observación que esta crítica de M. Scheler, no está en total armonía con los intérpretes del campo protestante: R. Otto, por ejemplo, que impugna en principio a Schleiermacher, parece luego apoyarse en él <sup>15</sup>. Más categórico es W. Schultz <sup>16</sup> que afirma taxativamente que M. Scheler «no ha entendido la teoría de su adversario».

Dejemos la controversia abierta. Sólo intentamos destacar, que frente al subjetivismo gnoseológico y psicologista, invoca M. Scheler la existencia de «una región originaria (ursprünglich) y óptica (Dios)» <sup>17</sup>, igual que la de «órganos y funciones cognoscitivas... que están subordinadas a la diversidad de esferas» <sup>18</sup>.

### 3. *Deducción de lo Religioso a partir de los valores culturales.*

Con la misma decisión que M. Scheler rechaza el que se diluya lo Religioso en «conocimiento» o en «sentimiento» recusa toda deducción del mismo, por medio de los valores culturales <sup>19</sup>. Aquí alude M. Scheler a W. Windelband <sup>20</sup>, J. Cohn <sup>21</sup>, P. Natorp <sup>22</sup> y también a su maestro R. Eucken <sup>23</sup>.

Windelband reduce la moralidad axiológica de lo santo a la suma total de lo «bueno», «bello», y «verdadero». Lo santo es para él, la conciencia de lo verdadero, bueno y bello, experimentados como realidad trascendental <sup>24</sup>.

P. Natorp coloca, por su parte, la religión «dentro de los límites de la humanidad», convirtiéndola exclusivamente en algo integral en el desarrollo del hombre <sup>25</sup>.

En J. Cohn la legitimidad de existencia de la religión se fundamenta en que las regiones axiológicas pertenecientes al mundo de la cultura exigen un complemento que las trascienda. En el mundo de lo religioso descubre, pues, solamente un complemento de los valores y bienes culturales <sup>26</sup>.

Una postura intermedia se observa en R. Eucken: en él, lo religioso y lo cultural ni coinciden ni se excluyen, más bien se complementan en cuanto

15. *Das Heilige*, 26-28. Aufl., München: Ch. Kaiser 1954, 20.

16. «M. Schelers Kritik an Schleiermacher in lutherischer Sicht», en: *Studium Generale*. Berlin, 14, (1961) 43.

17. Ew. M. 280.

18. Ew. M. 346.

19. Ew. M. 312.

20. W. Windelband, «Das Heilige», en *Präudien*, Tübingen: Mohr 1915.

21. *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch*, Leipzig: F. Meiner 1914.

22. *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*, Tübingen: Mohr 1908.

23. *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 4. Aufl., Berlin: De Gruyter 1927.

24. W. Windelband, l.c., 305.

25. P. Natorp, l.c., 104.

26. Ew. M. 312.

que «tan imposible es una religión sin cultura como una cultura sin religión»<sup>27</sup>.

A estas concepciones se opone en M. Scheler de una manera radical la autonomía, independencia e irreductibilidad de lo Santo, de lo religioso. El santo, no es el resultado de elevar hasta el límite de lo posible los valores existentes en el genio artístico, p. e., ni en el «bueno» ni en el «justo» incluso: «un hombre en quien se dieran todos estos valores no despertaría nunca la impresión de santidad»<sup>28</sup>.

El santo, propiamente, no es aquél en quien aparece esencialmente lo humano en el cénit de su desarrollo. En el santo se da más bien y ante todo la «virtus infirmitatis», la conciencia de su pequeñez y miseria de cara a Dios. Precisamente es aquí donde de una manera paradójica se manifiesta en él, como en el milagro, la grandeza de lo Divino, siendo el santo en su esencia un «signum Dei», un «kerygma» de Dios.

Es, pues, de todo punto imposible deducir lo Religioso de algo perteneciente a una esfera extrarreligiosa. Esta posición fundamental de M. Scheler, se explica en último término, como veremos, porque «todo saber acerca (über) de Dios se da únicamente a través de (durch) Dios mismo»<sup>29</sup>.

#### 4. *La teoría de la «proyección» de Feuerbach*

El punto anterior nos obliga a dar un paso atrás en el tiempo. Con esto queremos resaltar la concepción fundamental de M. Scheler, frente al pensamiento de Feuerbach.

Una interpretación —en este punto— de Feuerbach no puede prescindir del contenido teológico del pensamiento de Hegel. Observamos, sin embargo, que aunque el punto de partida de Feuerbach sea Hegel, su horizonte es totalmente distinto.

En Hegel, aparece una «volatilización» del ser del hombre en virtud de la «fenomenología del espíritu absoluto». También Feuerbach se aferra a la negación del dualismo finito-infinito. Sin embargo en el pensamiento de Feuerbach se da un fuerte virage contrapuesto fundamentalmente a la postura de Hegel. En éste todo lo finito es un momento transeúnte del espíritu absoluto. Para Feuerbach, lo central es lo antropológico. El hombre es el sentido último, la última explicación de todo, incluso de lo trascendente. Tiene Feuerbach, como «contexto» a Hegel: invierte, sencillamente, su pensamiento. En la dialéctica de Hegel, el «no-ser» de lo finito es el «ser» de lo absoluto y el «ser» de éste, el «no-ser» de aquél. Feuerbach, interpreta subjetivamente esta afirmación y se encuentra con su pensamiento central: «La conciencia de Dios, es la propia conciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el conocimien-

27. R. Euchen, l.c., 42.

28. Ew. M. 312.

29. Ew. M. 245.

to propio del hombre»<sup>30</sup>. La conciencia que tiene el hombre de Dios, es solamente el saberse el hombre a sí mismo, es pura proyección del hombre: «la conciencia de lo infinito no es otra cosa que la conciencia de la infinitud de la misma conciencia»<sup>31</sup>.

Feuerbach coloca, lo «divino-trascendente» en un sistema de finitud, no rebasando la religión, por esta causa, la esfera de lo subjetivo: «el sentimiento es lo más noble... lo divino en el hombre. ¿Cómo se podría percibir lo divino por el sentimiento no siendo éste de naturaleza divina?»<sup>32</sup>.

Si en el punto precedente se podía hablar de una reducción lógico-formal de la esfera de lo Religioso a los «valores culturales», basada en la posibilidad de ser deducida de éstos, nos encontramos en Feuerbach —igual que veremos inmediatamente en G. Simmel— con una reducción ontológica de lo Religioso a la esfera antropológica o vital, respectivamente.

##### 5. *La teoría de la «objetivación» de G. Simmel*

Es controvertible el hecho de que G. Simmel haya «evadido las rocas del antropologismo de Feuerbach», como estima H. Müller<sup>33</sup>, o si se da simplemente en él unas trasposición del antropologismo de Feuerbach a la esfera de lo vital-universal.

Prescindimos de este problema hermenéutico. Nos basta constatar en G. Simmel, la realidad originaria y fundamental de la «vida» misma que lo inunda todo y que encierra en sí todas aquellas formas que mediante una funcionalización cristalizan en «objetivación» estructural de «mundos», «formas del mundo» o «totalidades del mundo» (Weltganzheiten). Todas estas formas tienen un «substratum» común: lo vital-universal<sup>34</sup>.

Lo religioso no es un caso especial. También está comprendido en lo vital y únicamente es su mera trasposición, es hipostatización, «objetivación» de lo vital<sup>35</sup>.

La religión es como un conjunto de armonías y disonancias de la vida, traspuestas sobre un pensamiento con clave religiosa.

La postura de M. Scheler, es diametralmente opuesta a las concepciones de Feuerbach y de Simmel.

La «esfera del Absoluto» no implica en modo alguno la negación de la existencia humana. Más bien se realiza la verdadera y auténtica antropogénesis por la irrupción de Dios en el hombre mismo. El hombre se hace compren-

30. *Das Wesen des Christentums*, Hrsgb. von. Schuffenhauer, Berlin: Reuther-Reichard 1956, 39.

31. I.c., 26.

32. I.c., 35.

33. *Lebensphilosophie und Religion bei G. Simmel*, München: Duncker-Humblot 1960, 146.

34. *Lebensanschauung*, München: Duncker-Humblot 1922, 36.

35. Ew. M. 240.

sible y fenomenológicamente aprehensible «bajo la luz» de la idea de Dios <sup>36</sup>. El hombre es para M. Scheler un «estadio intermedio» (Zwischen), una «frontera», un «aparecer Dios» en la corriente de la historia <sup>37</sup>, ya que el alma espiritual «representa en su misma esencia la idea eterna de Dios» <sup>38</sup>.

Si Feuerbach considera al hombre en su finitud, M. Scheler lo hace en su trascendencia. La persona es para él «portadora de valores» <sup>39</sup>, y en la cumbre de la escala de valores se encuentra «Lo Santo» <sup>40</sup>.

En contraposición a Feuerbach, parece pasar por alto M. Scheler, ya desde ahora —cegado de grandezas—, la finitud absoluta del hombre: éste es para él «la intención y el gesto de la Trascendencia» <sup>41</sup>.

Lo Divino en M. Scheler no es mera proyección del no-ser del hombre —objetivación de su vertiente de posibilidad— como en Feuerbach; al contrario, el hombre es proyección esencial de Dios <sup>42</sup>.

Igualmente rechaza M. Scheler la concepción de G. Simmel: «Intentos como los realizados por G. Simmel de considerar la determinación religiosa de la vida, como la aprehensión entusiástica de algunos contenidos (Dios...,) de modo que la idea de Dios fuera, solamente, una de las llamadas objetivaciones posibles, carecen totalmente de sentido» <sup>43</sup>.

Dentro de la filosofía de la vida, distingue M. Scheler dos actitudes fundamentales, rechazando ambas como contradictorias en sí mismas:

- a) la que coloca todo —«fuera de Dios»— dentro de la corriente vital, interpretándolo como mera objetivación de la misma;
- b) la que —en sentido bergsoniano— identifica a «Dios» con la misma «vida creadora» <sup>44</sup>.

Por una parte, la vida está siempre en «camino», en «movimiento-hacia-algo», siendo, pues, imposible el que se fundamente en sí misma, ya que entonces «descansaría» en ella misma. Por otra parte, es en sí mismo contradictorio el tender a Dios, como Dios mismo, y, simultáneamente, como rodeo hacia algo distinto.

Basta una mirada retrospectiva, para certificar que tanto la reducción lógica-formal, como la ontológica de la esfera de lo religioso, desconocen la consistencia objetiva de ésta, igual que su carácter originario y autónomo. M. Scheler parte precisamente de estos dos factores, para preguntarse:

¿Puede tener la Religión una base más firme que ella misma? <sup>45</sup>, asegu-

36. Eth. 292.

37. U.d.W. 186.

38. Sym. 137.

39. Eth. 95.

40. Eth. 125.

41. U.d.W. 186.

42. U.d.W. 27.

43. Ew. M. 240-241.

44. Ew. M. 240.

45. Ew. M. 274.

rando a su vez que «los criterios de verdad y de todos los demás valores del conocimiento religioso solamente pueden encontrarse en la misma esencia de la Religión»<sup>46</sup>.

## II. SISTEMAS IMPUGNADOS POR M. SCHELER

Salgamos, ahora al paso de un posible equívoco: el sistema que propugna M. Scheler —entendido siempre en un sentido dinámico y al menos programáticamente— no es en absoluto «dualista».

Parte, es cierto, esta afirmación fundamental:

«La creencia en el Dios (de la Religión) no vive (ni siquiera como fe religiosa natural) a expensas de la metafísica, pero tampoco vive el conocimiento del Fundamento del mundo por obra y gracia de la religión»<sup>47</sup>:

No obstante pertenece a su convicción primera que:

«El Dios verdadero, no es tan vacío e inmóvil como el Dios de la metafísica... ni tan angosto y dinámico como el Dios de la mera fe»<sup>48</sup>.

Derivando, por esta causa, su pensamiento hacia la afirmación final:

«Tenemos que comprender, pues, que la más adecuada posesión de Dios, la máxima participación de nuestro ser en su ser, sólo puede alcanzarse por la visión conjunta, sin oposición y sin contradicción del Dios religioso y del Fundamento metafísico del mundo. No puede alcanzarse, pues, haciendo al Dios metafísico ni al religioso, medida del otro objeto intencional, respectivamente»<sup>49</sup>.

Según esto podríamos esbozar concretamente los sistemas impugnados por M. Scheler como dos extremos contrapuestos, presentándose la concepción scheleriana —al menos programáticamente— como punto intermedio entre ambos:

### SISTEMAS DE IDENTIDAD

a) Religión = metafísica  
Tradicionalismo

b) Metafísica = religión  
Gnosticismo

### SISTEMAS DE DUALIDAD

Religión = / metafísica  
a) Agnosticismo

b) Irracionalismo

### SISTEMA DE CONFORMIDAD (M. Scheler)

La Religión y la metafísica se encuentran dentro de una unidad relacional<sup>50</sup>.

46. Ew. M. 287.

47. Ew. M. 135-136.

48. Ew. M. 138.

49. Ew. M. 137.

50. Ew. M. 126-157.

Resumimos, brevemente, el significado de este esquema:

1. *Contra el tradicionalismo: La independencia de la Religión no ha de significar dominio absoluto de la misma.*

M. Scheler destaca en principio los méritos de la corriente «tradicionalista» de la que — como veremos más adelante — no está lejano:

- a) El ser reacción consciente — aunque unilateral — contra la filosofía de la Ilustración y su «teología natural» en la que no se daba ningún campo a la religión positiva;
- b) El poner de relieve la dimensión comunitaria de la religión frente al individualismo solipsista protestante.

Sin embargo, no ignora que el tradicionalismo es un «sistema de ideas que exagera la independencia de la Religión, convirtiéndola en dominadora absoluta, no correspondiendo esto ni a la esencia de la Religión ni a la de la filosofía»<sup>51</sup>.

El tradicionalismo niega, prácticamente, la espontaneidad del conocimiento humano haciendo del hombre «un être essentiellement enseigné», precisamente por la Religión, siendo la metafísica un epifenómeno de la misma<sup>52</sup>.

2. *Identidad parcial: teología escolástica*

Gracias a los estudios de K. Eschweiler, no desconoce M. Scheler las diferencias esenciales que separan, el verdadero tomismo medieval de su racionalización en la época de la contrarreforma; sin embargo, la teología natural «escolástica» que en M. Scheler se identifica con «tomista», cuenta en su «haber» los siguientes errores:

- a) Diluir la religión natural en la teología natural;
- b) Convertir una pura concordancia (conformidad) de la metafísica y de la Religión en una identidad parcial en favor de la metafísica;
- c) Denegar a la Religión la capacidad de fundamentarse a sí misma.

3. *Identidad total: sistemas gnósticos*

En la época de la Ilustración alcanza el proceso de la emancipación de la razón su punto cumbre. La razón se convierte en medida y norma de todo, incluso de lo Religioso. La esfera de esto, llega a ser una función parcial de la conciencia humana. Siendo lo Eterno, mero producto de la propia conciencia o la misma conciencia en el hombre.

Hegel es el exponente supremo de los sistemas gnósticos de la identidad

51. Ew. M. 134.

52. Cfr.: Franco, A., *La Première réaction systématique de l'épiscopat belge contre l'enseignement du traditionalisme à l'Université de Louvain*, Louvain: Nauwelaerts 1951.

al definir la filosofía «como saber absoluto en forma conceptual» y la religión como «saber absoluto en forma de representación»<sup>53</sup>.

Todo sistema gnóstico desconoce lo diferencial de la Religión, confunde su esencia: la Religión (tanto natural como positiva) es considerada como una etapa inferior del conocimiento metafísico. Se convierte la Religión en metafísica pero de segunda clase. Es una metafísica en símbolos e imágenes. En el horizonte gnóstico, pues, la metafísica es «la Religión de los filósofos» y la Religión es la metafísica de las masas»<sup>54</sup>.

#### 4. *Sistemas dualistas*

Kant intenta clavar hitos en las fronteras del «saber» para dar un espacio a la «fe». La especulación no puede, para él, proporcionar una solución definitiva a los temas inevitables de la razón pura «Dios, libertad, inmortalidad»<sup>55</sup>. El filósofo de Königsberg está plenamente convencido de que «la razón no consigue nada, ni por un camino (el empírico) ni por otro (el trascendental), de forma que en vano extiende sus alas para ir más allá del mundo de los sentidos con sólo el poder de la especulación»<sup>56</sup>.

Sin embargo la Crítica de Kant no permanece únicamente en un plano negativo.

En el capítulo titulado: «Crítica de toda teología basada en los principios especulativos de la razón»<sup>57</sup>, Kant distingue una teología que es producto exclusivo de la misma razón (Theologia naturalis) y una teología cimentada en la revelación (Theologia revelata).

La primera la subdivide a su vez en teología trascendental y natural. Aquella «se imagina» su objeto por medio de conceptos trascendentales («ens originarium, realissimum, ens entium»), ésta a través de un concepto tomado de la misma naturaleza (el alma humana como «inteligencia suprema»).

La teología racional está basada en los principios especulativos de la razón y es precisamente contra esta teología contra la que se vuelve Kant: «Afirmo que todos los intentos de usar de una manera exclusivamente especulativa la razón dentro del campo de la teología, han de ser inútiles y —según su estructura interna— absolutamente nulos»<sup>58</sup>.

Nos conformamos sólo con asomarnos a la compleja problemática kantiana. Para Kant, es incapaz la especulación de llegar a Dios, dado que solamente se tiene «conceptos» e «intuiciones» de aquello que pertenece al mundo fenoménico.

Para Kant, Dios puede ser solamente un postulado de la razón práctica

53. Ew. M. 128.

54. Ew. M. 127ss.

55. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 7.

56. I.c., B 619.

57. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 659-670.

58. I.c., B. 664.

—«sin un Dios y sin un mundo invisible ahora, pero esperado, son las maravillosas ideas de la moralidad digna de aplauso y admiración, pero nunca resortes eficaces de propósitos»— o un supuesto del juicio teleológico <sup>59</sup>.

Fundamentalmente Kant impugna con su concepción la actitud optimista de la Ilustración, abriendo como una profunda valla entre la «razón pura» y la «razón práctica», entre el «ser» y el «deber-ser», entre la «ratio» y la «fides», entre el «saber» y el «creer».

De Kant precisamente brotarán las corrientes dualistas tanto irracionistas como agnósticas. En adelante se aspirará a concebir la religión de una manera ateórica (Jacobi-Schleiermacher) o será rechazada como pura fantasía y producto de las facultades anímicas (Marx y Feuerbach, Positivismo y Pragmatismo).

### III. SISTEMA DE CONFORMIDAD

Frente a todos los sistemas de identidad y de dualidad, presenta M. Scheler el «sistema de conformidad».

La filosofía y la religión son realmente distintas entre sí. Ambas gozan de independencia y autonomía, respectivamente.

Sin embargo, esta diferencia esencial no significa «desvinculación absoluta». El término «conformitas» es el que define su mutua relación.

Con esta «conformidad» echa M. Scheler un puente entre la identidad y la dualidad. No se da ni ésta ni aquélla, porque la conformidad evita la separación omnimoda dentro de una distinción real de ambas. La metafísica y la religión forman una unidad relacional, que manteniendo la diferencia esencial de ambas, se basa en una intrínseca relación: «Lo primero que ofrece el sistema de conformidad es no desmembrar (auseinanderreissen) la ciencia de la fe, no lesionar el principio: «Gracia perficit naturam, non negat», permitiendo, pues, la coexistencia de la unidad de la religión y de la unidad de la metafísica» <sup>60</sup>.

Resumimos brevemente estas dos ideas fundamentales del pensamiento de M. Scheler; brevemente impuesta por el carácter esquemático de sus afirmaciones.

#### 1. *Diferencias fundamentales entre religión y filosofía*

Lo distinto de ambas aparece de una forma palmaria considerando:

a) Su objeto intencional:

Teniendo presente su objeto ambas formas son intencionalmente distintas, aunque materialmente idénticas: «No existe un Dios natural y un Dios de la revelación, sino sólo un Dios» <sup>61</sup>.

59. I.c., B. 841.

60. Ew. M. 142.

61. Ibd.

Sin embargo, el Dios de la metafísica es el «ens a se» mientras que el Dios de la religión es el «Summum Bonum»; no sólo es el principio fundamental del cosmos; él ha creado más bien el mundo y está presente en él con su amor infinito y personal.

El Dios de la filosofía es lo Absoluto y Trascendente considerado «sub ratione entitatis». El Dios de la Religión aparece «sub ratione divinitatis» como inmanente a las cosas y a las personas. Podría afirmarse que es necesario salirse del campo filosófico para adentrarse en el campo de la religión, donde habita el Dios de Abrahám, de Isaac y de Jacob.

A pesar de la distinción en el aspecto formal, el Dios de la filosofía y el de la religión es «uno e idéntico». De aquí concluye M. Scheler que el «conocimiento religioso es imperfecto si no está fundamentado (untermauert) filosóficamente; de la misma forma que el Dios de los filósofos es demasiado «vacío» si no está completado (durchdacht) por la religión. Ambas perspectivas proporcionan la verdadera imagen de Dios.

b) La fuente de la religión es «la revelación divina», la de la filosofía la capacidad discursivo-racional.

La filosofía es «construcción» espontánea, siendo la actitud religiosa eminentemente receptiva: es una reacción a una acción originaria de Dios, una respuesta en «engagement» personal a la palabra de Dios: «Todo saber religioso acerca de Dios es un saber a través de Dios»<sup>62</sup>.

La verdad religiosa es una verdad-encuentro. La religión como encuentro implica la libertad de los que realizan ese encuentro y la revelación que proviene de Dios, presuponiendo siempre ésta la abertura del hombre a Dios y de Dios al hombre.

La verdad filosófica es «arquitectura» humana levantada por la espontaneidad constructora de la razón.

c) La religión tiende esencialmente a la «salvación del hombre en la existencia comunitaria con Dios, tiende a la «deificación» (Vergottung) del hombre»<sup>63</sup>.

La filosofía brota de una «admiración» como nos dice Platón y aspira al conocimiento intelectual de su objeto. De esta tendencia a un fin específico emerge el que la forma social de la religión sea la Iglesia y la de la filosofía la Escuela y no precisamente en el sentido de «una representación de bienes de fe que hay que aceptar obligatoriamente por la creencia en ellos» sino de «instrucción en una teoría metafísica»<sup>64</sup>.

d) En cuanto la forma de expresión, la religión habla en símbolos, mientras que la filosofía en conceptos abstractos. Toda verdad religiosa es una verdad simbólica en oposición a la verdad conceptual. A Dios sólo le podemos conocer por medio de las expresiones inadecuadas de la creatura. El

62. Ew. M. 143.

63. Ew. M. 130.

64. Ew. M. 129

«*videre ad faciem*» se encuentra más allá de todo lo creado. M. Scheler recurre a una expresión plástica tomada del Deuteronomio: No podemos ver a Dios «de frente» sino «de espaldas» (*auf den Rücken*), y es que en todas las expresiones sobre Dios es mayor la «dissimilitudo» que la «similitudo».

e) El tipo representativo de la religión es el santo, mientras que el de la filosofía es el sabio. Bien podría hacerse aquí a M. Scheler aquella famosa corrección de Sócrates fijada por Platón en el «Fedro»: «El llamarle sabio, Fedro, me parece algo excesivo que sólo a la divinidad corresponde. En cambio el llamarle filósofo, amante de la sabiduría, le estaría más en consonancia y mejor acomodado».

Ambos tipos son posibilidades auténticas de la existencia humana para M. Scheler.

En el sabio lo específicamente posible del hombre llega a su plenitud; es el punto cumbre de la gráfica del desarrollo humano.

En contraposición, la grandeza del santo radica en su pequeñez, que de cara a Dios cristaliza en el sentimiento de humildad. El santo está sellado por la virtud infirmitatis; pero en él se manifiesta Dios como en un milagro ya que aparece en la paradoja de la pequeñez y pobreza humana. El santo es un «*signum Dei*», un «*kerygma*» de Dios.

## 2. *Unidad relacional entre religión y filosofía*

A pesar de todas estas diferencias fundamentales existe una íntima relación entre religión y filosofía.

Aunque el objeto intencional sea distinto en ambas, en su vertiente material —como hemos visto— es idéntico:

«No existe un Dios natural y un Dios de la revelación, sino un solo Dios».

La metafísica busca a Dios «*sub ratione entitatis*», la religión se arrodilla ante Dios que aparece «*sub ratione divinitatis*».

El punto de mirada es distinto, pero no aquello que se contempla.

El conocimiento religioso es imperfecto si prescinde de la dimensión metafísica, y el Dios de la filosofía tampoco es completo si prescinde de la vivencia religiosa: «El Dios verdadero no es tan vacío ni estático como el Dios de la metafísica, ni tan angosto (*eng*) y dinámico como el Dios de la mera fe». La posesión adecuada de Dios es como el torrente que corre por entre ambas riberas.

Existe, por otra parte, una simbiosis —resultado de su relación intrínseca— entre el acto del conocimiento religioso y del metafísico.

Ilustramos el pensamiento scheleriano a este respecto por la relación existente entre teología y fe:

La fe hace posible la teología, pero la teología, por su parte, ancla a la fe. La fe es el fundamento interno de la teología, y la teología es a su vez condición extrínseca de una creencia profunda.

En este sentido es para M. Scheler, la religión, el fundamento interno de

la metafísica y la metafísica, condición extrínseca de la religión. La posesión religiosa de Dios posibilita la pregunta sobre el «trasfondo» (Hintergrund) del ser. Y el conocimiento metafísico de este «trasfondo» profundiza y se adentra en el horizonte de lo Absoluto.

#### IV. CONSECUENCIAS INMEDIATAS

Sobre este horizonte se abre el intento programático de M. Scheler: no se propone salir de sí mismo para trepar por las estructuras del cosmos, hasta llegar a Dios.

No construye ningún sistema de categorías aprióricas de lo Religioso para analizar los límites de su posibilidad. Prescindiendo del proceso discursivo-racional y no interesándole la «quaestio iuris», se «instala inmediatamente»<sup>65</sup>, en Dios mismo, que encuentra como Eterno en el núcleo más profundo de su ser por medio del «sentido religioso trascendente»<sup>66</sup>.

Se da en M. Scheler, según esto, una prioridad y originalidad del conocimiento religioso con respecto a las demás clases de conocimiento, y en concreto con relación al metafísico<sup>67</sup>. Este tendrá que volver sobre aquél<sup>68</sup> si quiere invocar el derecho a la existencia.

##### 1. *Las pruebas de la existencia de Dios*

Para entender con más claridad la actitud scheleriana analicemos —brevemente— este tema concreto. —Las pruebas de la existencia de Dios— que, como se sabe, constituyen el «corpus» de las teodiceas tradicionales, no superan, en M. Scheler el plano de lo marginal.

Para M. Scheler del mismo modo que de lo inorgánico no puede llegarse a lo orgánico, tampoco se puede trepar de la esencia del mundo a la de Dios: la diferencia es mayor.

No se piense con esto que M. Scheler niega el principio de causalidad<sup>69</sup>, simplemente, lo estima insuficiente<sup>70</sup> e innecesario<sup>71</sup>.

65. Soz. Welt. 110.

66. Symp., 32.

67. Ew. M. 148.

68. Nachl. 182-183.

69. «El principio de causalidad, confundido por Kant con el principio de la regularidad de los fenómenos, según una norma de orden cronológico, es un principio universal y evidente» (Ew. M. 273).

70. «Digo con toda libertad: si yo quisiera deducir por una inferencia causal la idea y la existencia de Dios, de la conformidad y existencia del mundo, tal como yo lo conozco, y no de un originario contacto personal y vivencial del núcleo de mi persona con una bondad y sabiduría sagradas, me bastaría, ciertamente, aun en el caso de que todo el resto del universo resplandeciera en paz, dicha y armonía, la existencia de una única sensación de dolor... para rehusar mi reconocimiento, a un Creador infinitamente bondadoso de este mundo» (Soz. Welt. 41).

71. Ya que sólo podría constatar, lo que se ha afirmado por una vivencia personal.

En consecuencia con esta actitud inicial, corresponde a las pruebas de la existencia de Dios el valor de «describir en una formulación artificial y racional, los caminos por los que el hombre, — que ya ha afirmado la existencia de un «ens a se» infinito y espiritual, por medio de una fuente de conocimiento totalmente independiente de estas pruebas —, se explica de una manera ulterior, las múltiples relaciones, que puede tener Dios con el mundo y con su constitución esencial»<sup>72</sup>.

Es fundamental, pues, en el pensamiento de M. Scheler, que en el horizonte de lo «Divino», el hombre solamente puede recibir, aceptar, descubrir algo que originariamente ya estaba allí. De aquí brota la afirmación: «Si lo Divino y todo lo que tiene relación esencial con él, solamente puede «darse» en actos de la esencia del acto religioso, la explicación de una esfera óntico-sobrenatural no puede proceder primordialmente por «pruebas», que toman su punto de partida en hechos de experiencia extra-religiosa, sino mediante el despertar (Weckung) y excitar (Erweckung) los actos religiosos en el mismo espíritu humano»<sup>73</sup>.

Con esta actitud realiza M. Scheler un giro radical. Las pruebas de la existencia de Dios, no son el fundamento de lo religioso, sino al contrario. Por eso cuando se hunde la cosmo-visión teocéntrica, parecen taradas en su valor.

Dos prejuicios, confiesa M. Scheler, pueden obnubilar este pensamiento.

- a) un concepto demasiado pobre del ámbito de la experiencia, y
- b) la ausencia de ideas claras «sobre los límites de la demostrabilidad, dentro de las esferas del 'saber' y 'conocer'».

Sobre el primer punto afirma M. Scheler: «Lo dado es inmensamente más abundante que la parte de lo dado que corresponde de un modo estricto a la experiencia sensible»<sup>74</sup>.

En cuanto al segundo prejuicio, estima que todo juicio, ciertamente, necesita una justificación, pero sólo dentro de ciertos límites esta justificación se identifica con la «prueba». Basado en esta convicción delimita los campos:

- a) «No tiene ningún sentido «demostrar» (beweisen) la realidad o evidencia. Son demostrables las proposiciones sobre lo real, pero no lo real mismo»<sup>75</sup>.
- b) «Solamente es demostrable una afirmación ya encontrada. Esto es universalmente válido, siempre que el objeto a demostrar no brote en principio de un método deductivo»<sup>76</sup>.
- c) «La esencia y la existencia de Dios se puede «descubrir» (aufweisen) o «re-descubrir» (nachweisen) pero no «demostrar» en sentido estricto»<sup>77</sup>.

72. Ew. M. 15.

73. Ew. M. 249.

74. Ew. M. 250.

75. Ew. M. 252.

76. Ew. M. 253.

77. Ew. M. 254

M. Scheler no niega, sin embargo, con su actitud toda posibilidad de las pruebas de la existencia de Dios. Se movería entonces dentro de un agnosticismo metafísico. Únicamente se limita a designar su función concreta: la de «verificación», «constatación», «comprobación» de una realidad ya afirmada<sup>78</sup>.

Podríamos decir que aquí muestra M. Scheler el coeficiente histórico de S. Agustín y de B. Pascal que había escrito: «Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé»<sup>79</sup>.

Es fundamental para el entendimiento de la postura concreta de M. Scheler sobre las pruebas de la existencia de Dios el hecho de moverse en el plano de lo inmediato, prelógico, de lo «dado», de lo presente. En este caso las preguntas sobre las garantías de esa existencia no representan ningún problema.

M. Scheler respondería, sin duda, que no hay mejor garantía que la misma presencia. Esta no puede demostrarse (*beweisen*) en el sentido de que se necesite todo un proceso para llegar a ella, pues se está en ella. Sólo se puede «descubrir» (*aufweisen*) al «manifestarse por primera vez» o «re-descubrir» (*nachweisen*) en el sentido de «enseñar el camino para re-encontrar lo que se había ya encontrado»<sup>80</sup>.

M. Scheler prescinde, pues, de todo momento gnoseológico. Para él el criterio de la luz es la luz misma; y si no ve alguien la luz es porque sus ojos son de tierra o porque no quiere verla.

## 2. *La metafísica y la fenomenología de la religión*

El «sistema de conformidad» propuesto por M. Scheler no supera, en lo que respecta a su obra *De lo Eterno en el hombre*, la dimensión de lo meramente programático. Se reduce a una fenomenología de la Religión, completada con datos procedentes del área del conocimiento religioso ingenuo.

La razón de este proceder quizá se encuentre en que el momento metafísico es claramente infravalorado por M. Scheler: «Sabemos de antemano que toda afirmación metafísica: a) es siempre hipotética y b) nunca supera los límites de la mera probabilidad»<sup>81</sup>.

Este juicio negativo sobre los resultados de la metafísica emerge de una concepción específica de la misma.

No entiende por metafísica el concepto tradicional que abarca tanto la «*metaphysica generalis*» como la «*metaphysica specialis*». Para él la ontología no es metafísica, es lo que llama «eidología ontológica» u «óntica esencial» (*Wesensontik*), que tiene carácter evidente y apriórico en cuanto es resultado de la intuición fenomenológica.

78. *Ibd.*

79. B. Pascal, *Pensées*. Texte de l'édition Brunschvicg, Paris: Garnier 1960, 212.

80. *Ew. M.* 251.

81. *Ew. M.* 300.

Metafísica para él es sólo la «*metaphysica specialis*» y «su objeto último y supremo es el «fundamento del mundo...», lo absolutamente real... Toda metafísica está cargada (*schwanger*) de «mundo» y de contenido empírico-espiritual y tiende a mostrar cómo este mundo está radicado (*eingewurzelt*) en el «fundamento del mundo» (*Weltgrund*)»<sup>82</sup>.

La metafísica para M. Scheler es una construcción racional cuya posibilidad está fundamentada en estas dos fuentes:

- a) La eidología
- b) Los resultados de las ciencias positivas.

«Mais l'ontologie eidétique n'est pour la métaphysique qu'un «tremplin» — elle n'est pas déjà la métaphysique elle-même. Comme celle-ci est en effet un savoir du réel (*Realwissen*), elle ne peut s'appuyer uniquement sur des connaissances ne concernant que les essences: il faut qu'en même temps elle soit fondée — et c'est là sa deuxième prémisses ou sa deuxième composante — «dans toute la richesse de la réalité effective contenue dans l'expérience de la vie, dans les sciences et dans l'histoire». La synthèse notamment des résultats obtenues par les sciences positives tournées vers la réalité effective et des résultats de la philosophie première orientés vers l'essence définit la tâche de la métaphysique en tant que science qui à la fois transgresse les limites de l'expérience et reste connaissance de la réalité»<sup>83</sup>.

La eidología, poniendo fuera de acción lo real, despliega un saber a priori de lo esencial. Sus verdades son válidas para todos los mundos posibles; estas verdades son precisamente la premisa «mayor» de las inferencias metafísicas.

Los resultados de las ciencias positivas sobre lo real contingente suministran la premisa «menor». De aquí que el carácter hipotético y probable de la metafísica sea en M. Scheler pura consecuencia de su concepción original de la misma.

A pesar de la infravaloración evidente de los resultados de la metafísica, M. Scheler la asigna la posibilidad de:

- a) preparar el camino al conocimiento «religioso» de Dios ya que «toda conciencia limitada — en cuanto existe sin una revelación de Dios — tiene necesariamente una metafísica, e.d., tiene la convicción íntima de una esfera que estima absoluta y que se presenta como la síntesis de todas las esencias limitadas»<sup>84</sup>,
- b) estimular al acto religioso, al estar radcada — como necesidad — en la naturaleza del hombre.

De una manera ulterior la metafísica nos proporciona dos afirmaciones sobre Dios, gnoseológicamente evidentes, pero carentes de contenido mate-

82. Ew. M. 145.

83. M. Dupuy, *La philosophie de la Religion chez M. Scheler*, Paris: P.U.F., 1959. 73.

84. Ew. M. 207.

rial, al poseer un carácter eminentemente formal: «ens a se» y «prima causa»<sup>85</sup>.

Es importante reseñar que M. Scheler, en principio, —concretamente en *De lo Eterno en el hombre*— se limita a una fenomenología de lo Divino, completada, por decirlo así, con datos procedentes del conocimiento religioso.

Sólo en sus últimas obras —*Cosmovisión filosófica* y *El Puesto del hombre en el cosmos*— aparece su concepción metafísica, desarrollando así el «sistema de conformidad» en su totalidad.

Su filosofía final está, pues, incluida programáticamente al menos —a este nivel de nuestra investigación no podemos ir más lejos en nuestras afirmaciones— en el «sistema de conformidad» propuesto en *De lo Eterno en el hombre*.

La fenomenología de la religión inmersa en el mundo de lo esencial tendrá como temática la «deitas», de cuyo momento existencial se prescindirá en absoluto, aunque M. Scheler entremezcle datos obtenidos por el conocimiento religioso<sup>86</sup> y afirme su existencia, aunque sólo desde esta perspectiva.

La metafísica, que se apoya como en una de sus premisas en la eidología pero que como «Realwissenschaft» tiene por objeto lo «absolutamente real en cuanto radicado en el Fundamento del mundo», junto con la «deitas» (Geist) presentará el principio frontal de lo real que es el «impulso» (Drang), apareciendo así el dualismo ontológico final como simple consecuencia y no como «ruptura» (Bruch) con el pensamiento anterior.

La fenomenología de la religión en M. Scheler se levanta sobre estos dos pilares:

#### A) EIDOLOGÍA DEL OBJETO RELIGIOSO

#### B) EIDOLOGÍA DEL ACTO RELIGIOSO

Esta será concretamente la vertebración de esta nuestra Segunda Parte.

El objeto religioso se da en la región apriórica de la «Esfera del Absoluto».

A ésta le corresponde una «óptica esencial de lo Divino».

Ahora bien, M. Scheler distingue entre «consistencia» (Bestand) y «contenido» (Gehalt) de la «Esfera del Absoluto», estando determinado su «contenido» por las «diferentes formas de automanifestación» de lo Divino.

Subrayemos aquí la transición verificada por M. Scheler, que de una

85. Ew. M. 165.

86. Los datos obtenidos por el conocimiento religioso en M. Scheler están teñidos de una indiferenciación absoluta entre el orden natural y el sobrenatural e.d., entre lo perteneciente al hombre «de iure» y «de facto», al estar insertado en el orden de la gracia. Como hemos apuntado anteriormente, esta indiferenciación tiene como condicionamiento «el augustinismo que lleva la impronta de la época de Nietzsche» y se proyecta —como veremos— de forma clara en las complejas distinciones schelerianas sobre la «revelación positiva».

perspectiva fenomenológica — circunscrita a la «consistencia» (Bestand) de la «Esfera del Absoluto» — pasa a la perspectiva del conocimiento religioso con cuyos datos «llena» aquélla, dando entrada así a una serie de elementos extra-fenomenológicos que, sin embargo, hemos de considerar ya que pertenecen a la estructura total del estudio del «Tema de Dios» en el pensamiento de M. Scheler.

Según esto tenemos la siguiente división como objeto inmediato de nuestra investigación:

- |                   |                                 |
|-------------------|---------------------------------|
| EIDOLOGÍA DEL     | A) LA ESFERA DEL ABSOLUTO       |
| —OBJETO RELIGIOSO | B) ÓNTICA ESENCIAL DE LO DIVINO |
|                   | DIVERSAS FORMAS DE              |
| —CON. RELIG.      | AUTOMANIFESTACIÓN               |
|                   | DE LO DIVINO                    |

Ahora bien, para mejor comprensión de la eidología del acto religioso, hemos de considerar primeramente la eidología de los actos en general, para estudiar luego la eidología del acto religioso en especial.

Al existir una correlación esencial entre la esfera de los actos y la de los objetos, participan los actos de las particularidades de los objetos. De aquí que al distinguir M. Scheler en la «Esfera del Absoluto» la «consistencia» (Bestand) y el «contenido» (Gehalt), podamos también diferenciar en el acto religioso una «consistencia» y un «contenido» (Inhalt), de donde partirá nuestra consideración final sobre la «actitud fenomenológica scheleriana y el problema de la existencia de Dios».

El objeto de investigación será, pues, aquí:

- EIDOLOGÍA DE LOS ACTOS EN GENERAL
- EIDOLOGÍA DEL ACTO RELIGIOSO
- ACTITUD FENOMENOLÓGICA SCHELERIANA Y EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE DIOS <sup>87</sup>.

---

87. Queremos advertir que el análisis fenomenológico de la «persona» no le insertamos en esta Segunda Parte. La razón fundamental estriba en que M. Scheler, desde un principio, divide al hombre en dos sectores ónticos irreductibles: el «homó naturalis» y el «hombre-persona», insertando a éste en el mismo núcleo de la divinidad. La trascendencia de esta distinción ontológica para el objetivo de nuestra investigación nos hace colocar el análisis fenomenológico de la «persona» en la Tercera Parte a fin de darla la estructuración más completa posible.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### EIDOLOGÍA DEL OBJETO RELIGIOSO

#### LA ESFERA DEL ABSOLUTO

Después de haber reseñado la doctrina scheleriana de las esferas, intentamos adentrarnos ahora de una manera concreta en la «esfera del Absoluto».

Esta hay que concebirla como el trasfondo y el horizonte apriórico sobre el que aparecen los «objetos absolutos»<sup>88</sup>. Toda pregunta ulterior sobre los contenidos concretos de esta esfera, ha de suponerla ya dada, de lo contrario se intentaría levantar algo sobre lo sin-base.

#### 1. DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA ESFERA DEL ABSOLUTO

M. Scheler entiende por «esfera del Absoluto»:

«El ser totalmente sin forma, ni en cuanto acto, ni en cuanto al ser-objeto (ser-resistencia, respectivamente), ni en cuanto al valor, ni en cuanto al ser-ahí, ni en cuanto al ser-así, ni en cuanto a la naturaleza o ser psíquico, ni incluso, en cuanto al ser-algo o no-ser-algo (= nada); aquel ser indiferenciado por excelencia, que trata Plotino de describir como «puro ser»<sup>89</sup>.

Observamos aquí la censura de formalismo que le echan en cara ciertos intérpretes a M. Scheler<sup>90</sup>. Estimamos, sin embargo, que, al menos en esta vertiente de su pensamiento —objetivamente hablando— y dada su fundamentación plotiniana, está excluido todo formalismo, al menos en un orden intencional.

Al considerar la descripción fenomenológica scheleriana de la Esfera del Absoluto, brotan, casi imperceptiblemente, aquellas palabras de Plotino:

---

88. Eth. 125.

89. Nachl. 251.

90. A. Trost, *Das Sein der Werte. Eine Untersuchung zur Ontologie der Werte bei M. Scheler und N. Hartmann*, 114, G. Scheler, *Der emotionale Apriorismus. Versuch einer Auseinandersetzung mit M. Scheler*, 95.

I. Heidemann, *Untersuchungen zur Kantritik Schelers* 166

«Dios no tiene forma, ni aun inteligible... existe en sí mismo uniforme, más aún informe, anterior a toda forma, movimiento o reposo»<sup>91</sup>.

El «έν» en Plotino está «έπέκεινα νοῦ»,<sup>92</sup>.

Estrictamente hablando, no sería exacta la interpretación de M. Scheler, pues Plotino concibe al («έν») como trascendiendo al ser mismo. Basado en esto afirma W. R. Inge que Plotino designó lo Divino como («έν») porque le faltaba la expresión «cero»<sup>93</sup>.

Esta concepción plotiniana tiene una proyección completa sobre la teología negativa. Como un caso concreto tenemos a Pseudo-Dionisio, que concibe a Dios: «έπέκεινα πάντων, ὑπέρ πάντα κατά τὸ υπερούσιον ἀπαλειυμένους»<sup>94</sup>.

La Esfera del Absoluto para M. Scheler, está también más allá de todo pensamiento y de toda determinación categorial de modo que la razón no puede agotarla en ningún modo: «Es evidente que al ser 'puro ser' es contradictorio poderle pensar totalmente»<sup>95</sup>.

## 2. «CONSISTENCIA» Y «CONTENIDO»

La Esfera del Absoluto, en su ser apriórico, originario y primero es afirmada repetidas veces por M. Scheler<sup>96</sup>, asegurando que es «completamente evidente»<sup>97</sup>.

En un dogmatismo rayano con lo intolerable para un fenomenólogo llega M. Scheler incluso a afirmar: «querer investigar una evolución del hombre hacia lo religioso, en general, es un problema sin sentido. Igual que el problema del original del objeto religioso en general y la cuestión del origen de la representación del objeto religioso como tal»<sup>98</sup>. Es, pues, más radical que S. Agustín y el agustinismo medieval en quienes encontramos con frecuencia diversas afirmaciones sobre la génesis de lo Religioso en el hombre. De manera ulterior, rechaza M. Scheler, toda pregunta sobre el criterio de verdad. Este incluye en su esencia el problema «del eterno-otro»<sup>99</sup>.

El carácter originario y primero de la esfera del Absoluto, está primordialmente en su auto-manifestación y evidencia: «la auto-manifestación apriórica excluye de sí toda pregunta sobre el origen y sobre la validez. La primera por

91. *Eneadas*, ed., de P. Henry y H.R. Schwyzer 1951, VI, 9,3.

92. I.c., V,4,2.

93. *The Philosophy of Plotinus*, Gifford Lectures, Longmans 1918, 107.

94. Cfr.: Migne, *Patrologiae Cursus completus*, Series I: Ecclesia Graeca, Paris 1857 - 1912, III, 869 D; 872 C.

95. Nachl. 251.

96. Ew. M. 252.

97. Wi. Ges. 374.

98. Ew. M. 170.

99. Nachl. 382.

ser originaria, la última, porque la auto-manifestación y la evidencia son ideales cognoscitivos, que están en una vertiente anterior a la misma verdad y falsedad»<sup>100</sup>.

Ahora bien, dentro de la esfera del Absoluto, como se advirtió antes, hay que distinguir dos momentos: la consistencia» (Bestand) y el «contenido» (Gehalt).

Pertenece a lo esencial del hombre<sup>101</sup> la «consistencia» de una esfera del Absoluto al estar dada de una manera evidente y fundamental a la conciencia humana, sin embargo «puede tenderse a una esfera, que es en sí misma relativa como si fuese absoluta»<sup>102</sup>. El contenido concreto puede ser, por tanto, un ídolo»<sup>103</sup>.

En este caso se encuentra el hombre ante una «ilusión» (Täuschung): «Lo esencial de la ilusión es que se da intuitivamente algo, que no está propiamente allí»<sup>104</sup>.

La «ilusión», sólo se da, según esto, en el terreno intuitivo, dándose en el plano conceptual el «error». Lo contrapuesto a lo verdadero es aquí lo «falso», allí lo «aparente».

De aquí emerge una norma importante de pedagogía religiosa que nos hace más cercano el mundo religioso de M. Scheler: Una actitud «lógica» no puede tener en este campo validez decisiva. Cuando «llena» la esfera del Absoluto un «ídolo», sólo nos puede ayudar el método del «desengaño» (Enttäuschung) y no el deductivo-silogístico basado en una argumentación racional.

La «consistencia» de la esfera del «Absoluto» y el «contenido» de la misma son dos momentos que hay que distinguir entre sí: el primero pertenece a una perspectiva fenomenológica, brotando el segundo de un conocimiento religioso extrafenomenológico.

El «llenarse de contenido» la esfera está abierto incluso a una pregunta genética: «Surge un problema nuevo... cuando se pregunta sobre qué esfera, independiente e irreductible, está ya llena de contenido»<sup>105</sup>.

Hay que insistir, sin embargo, en que para M. Scheler la «consistencia» de la esfera del Absoluto no puede interpretarse en sentido formal al ser el trasfondo (Hintergrund), el horizonte apriórico sobre el que se recortan sus determinaciones ulteriores.

La esfera del Absoluto está constituida de tal forma que «si la corresponde algo real, no puede ser aprehendido por actos espontáneos, sean de la clase que sean, sino exclusivamente por una auto-manifestación»<sup>106</sup>.

100. Ibd.

101. Ew. M. 261.

102. Nachl. 251.

103. Nachl. 226.

104. U.d.W. 216.

105. Stell. 87.

106. Nachl. 200.

Solamente es posible, pues, para M. Scheler, el «llenarse» la esfera del «Absoluto» mediante una revelación del mismo <sup>107</sup> ya que, en último término, «todo saber acerca de Dios se da únicamente a través de él» <sup>108</sup>.

La auto-manifestación de Dios representa, pues, la dimensión objetivo-concreta de la esfera del Absoluto en cuanto que la llena de contenido.

Al referirnos ahora a la doctrina scheleriana de la revelación no es nuestro propósito precisamente tratar este problema teológico en sí mismo. Sólo intentamos poner en el pensamiento diseminado de M. Scheler orden y estructura para ganar una imagen de su «objeto religioso» lo más clara y fiel que nos sea posible.

---

107. Ew. M. 345.

108. Ew. M. 245.

## CAPÍTULO TERCERO

### DIFERENTES FORMAS DE AUTORREVELACIÓN DE LO DIVINO

#### I. LA REVELACIÓN COMO ORIGEN DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO

Subrayemos, desde un principio, que M. Scheler abandona sin duda su actitud fenomenológica al tratar de las distintas formas de auto-manifestación de lo divino, pasando a la perspectiva noética de la «experiencia religiosa».

Su estudio, sin embargo, contribuye a la exposición adecuada del «Tema de Dios» en su pensamiento. De aquí que las tratemos en este contexto.

«Puesto que Dios es según su esencia exclusivamente persona, la primera condición fundamental de su posible conocimiento general es la automanifestación y no solamente de su contenido real total o parcial, sino de su ser-real»<sup>109</sup>.

Ahora bien, para M. Scheler, no depende de la realidad de Dios el que tengamos posibilidad de saber acerca de él, depende más bien de la esencia de la realidad de Dios, depende de la infinitud de amor de la persona infinita.

La automanifestación se funda, pues, en el amor infinito de la esencia de Dios.

En contraposición a los actos de conocimientos espontáneos, la revelación es «una especie fundamentalmente distinta de la posible producción de evidencia»<sup>110</sup>; esta posible producción de evidencia, se apoya en último término en que «todo saber acerca de Dios es saber a través de Él»<sup>111</sup>.

#### II. DIVISIÓN DE LA REVELACIÓN

M. Scheler distingue una triple revelación: natural, positiva y una última que coloca «entre el conocimiento racional, espontáneo-mediató y la revelación positiva»<sup>112</sup>.

---

109. Nachl. 186.

110. Ew. M. 143.

111. Ew. M. 245.

112. Ew. M. 21.

«En la medida en que lo Divino se presenta y se muestra en cosas, sucesos, órdenes que pertenecen a la realidad natural, accesible en principio a todos y a la realidad psíquica e histórico-social, hablamos de revelación natural, cuyo correlato subjetivo es la religión natural. A la inversa: en la medida en que se presenta o anuncia por medio de la palabra y mediante personas, los «homines religiosi» en el sentido más eminente de la palabra, hablaremos de revelación positiva <sup>115</sup>.

Esta la subdivide, a su vez, en una forma de revelación que va destinada a la persona como miembro de un todo solidario, llamada revelación en sentido estricto y «una que se realiza en la persona singular» — designada con los nombres de «iluminación» y «gracia» — <sup>114</sup>.

Como hemos apuntado con anterioridad, el pensamiento de M. Scheler, por lo que toca a la revelación «positiva», es un tanto confuso; se da en él una absoluta indiferenciación entre lo natural y sobrenatural, estando abierto, por esto, a equívocos. En uno de los puntos subsiguientes dilucidaremos su pensamiento a este respecto.

En las formas descritas de revelación aparece lo Eterno en el tiempo, como realidad infinita y concreta. Este «aparecer» puede ser interpretado solamente en el sentido scheleriano de «llenar la esfera del Absoluto, con aceptaciones determinadas y contenidos de fe» <sup>115</sup>. La revelación en sentido activo, existe — libremente, es cierto — desde siempre, como algo no-oculto, como «ἀλήθεια». Sólo es necesaria una remoción de impedimentos, una «κάθαρσις» en abertura, por parte del hombre, un «mirar» la luz, un «escuchar» la palabra por parte de la persona humana-finita.

Antes de pasar a un análisis concreto de las formas de automanifestación de lo divino, creemos conveniente considerar dos puntos que nos ayudarán sin duda en la comprensión del contenido del pensamiento scheleriano:

### 1. *Conexión esencial entre «persona» y «revelación»*

No intentamos aquí tratar de conceptos de persona en M. Scheler puesto que será objeto especial de estudio en otro lugar de nuestra investigación.

Nos importa destacar únicamente que la revelación de Dios se apoya fundamentalmente en su ser «personal».

Sólo la persona, en cuanto tal, puede «callar» <sup>116</sup>, sólo puede ser conocida en cuanto se deja conocer por una auto-manifestación personal.

El hecho de la revelación divina o humana es posible porque una persona — divina o humana — quiere darse a conocer:

113. Ew. M. 157.

114. Nachl. 230.

115. Stell., 87.

116. Ew. M. 331.

«La persona de Dios se subtrae a toda especie de conocimiento racional espontáneo por parte de seres finitos, no por los llamados límites de la potencia cognoscitiva, sino porque pertenece a la esencia objetiva misma de una persona espiritual el que su existencia, si existe, sólo pueda conocerse mediante una auto-manifestación»<sup>117</sup>.

El ser personal de Dios y su revelación tienen, pues, una conexión esencial recíproca: «Solamente puede ser cognoscible a los hombres un Dios personal por medio de la revelación («gracia» o «iluminación»)»<sup>118</sup>. Esto tiene su explicación en que la piedra, el árbol, la roca o la nube no pueden ocultar su ser, mientras que la persona puede «callar».

A la «persona» — como veremos ampliamente al tratar este concepto scheleriano en la Tercera Parte — no se puede llegar mediante los actos espontáneos del conocimiento metafísico, sino en virtud del «acto religioso» en cuanto correlato esencial de la revelación divina que se funda en último término en su amor.

Apuntemos, finalmente, que la revelación, para M. Scheler es un acto libre de la persona divina que presupone ciertas condiciones por parte del hombre, logrando así su sentido la afirmación scheleriana de que la revelación divina, hasta cierto sentido, depende del hombre mismo. Piénsese si no en la tragedia existente entre el sol y el ciego, a la que esporádicamente alude M. Scheler.

## 2. *El concepto de participación*

La «participación» es uno de los conceptos angulares de M. Scheler, de forma que Przywara no duda en afirmar que todo su pensamiento puede resumirse en un complejo «sistema de participación»<sup>119</sup>.

Aunque nuestra intención, en este momento, se cifra en hacer más comprensible el pensamiento scheleriano sobre las diferentes formas de auto-manifestación de Dios apoyándonos en su concepto de participación, a fin de que nuestra mirada no sea parcial queremos asomarnos a la compleja problemática filosófica implicada en el concepto de participación subrayando tres momentos concretos:

### a) *Platón*

Hay que apresurarse a eliminar radicalmente la interpretación del concepto de participación en M. Scheler en el sentido de la μέθεξις platónica.

Es cierto que podemos constatar ciertas cadencias platónicas en el concepto de M. Scheler, sin embargo existen tales diferencias que hacen controvertible y problemática toda comparación.

117. Ew. M. 146.

118. Ew. M. 331ss.

119. *Religionsbegründung. M. Scheler-J. H. Newman*, Freiburg: Herder 1923, 2.

Para esclarecer el concepto platónico de μέθεξις nos apoyamos en la autoridad de N. Hartmann<sup>120</sup> y de D. Ross<sup>121</sup> sin pretensiones ulteriores.

N. Hartmann resume así el pensamiento sobre el concepto de participación en Platón: «Se tendría que tratar propiamente de una participación dual: la participación de las cosas sensibles en las ideas y la participación del alma en las ideas. Esta última ni la tratan ni se hacen problema de ella tanto Platón como aquellos que critican su teoría»<sup>122</sup>.

La participación en Platón se circunscribe, por tanto, al área relacional de las cosas sensibles y las ideas. El problema gnoseológico de la experiencia de las esencias igual que la cuestión epistemológica sobre la relación sujeto-objeto es totalmente ajena a Platón.

Ahora bien, en cuanto a la relación existente entre las cosas sensibles y las ideas, D. Ross nos presenta una amplia panorámica de los múltiples conceptos en virtud de los que se esfuerza Platón por determinarla.

D. Ross subraya que Platón, por una parte, se aproxima a la concepción de una inmanencia de las ideas en las cosas sensibles, mientras que por otra parece inclinarse por su trascendencia. Incluso en los últimos Diálogos —afirma D. Ross— aunque Platón ponga de relieve la trascendencia de las ideas, apunta —como en el Parménides— una cierta inmanencia de las mismas<sup>123</sup>.

#### b) *La filosofía medieval*

La filosofía escolástica —lo hemos visto al reseñar anteriormente el augustinismo medieval— presenta una forma estático-ontológica de la participación. La creatura participa del creador «per modum assimilationis», abriendo así un hiato dentro de la esfera del ser entre el «esse per essentiam» y el «esse per participationem», que es exponente del pensamiento analógico y del concepto de «ejemplaridad», fórmula esta por la que se cree evadir el peligro tanto de una filosofía de la identidad como de un dualismo metafísico.

Ya conocemos el final de ambas concepciones de «participación»: la platónica cae ante las críticas de Aristóteles; la escolástica-medieval se viene a bajo en cuanto la filosofía moderna interpreta el mundo como obra del hombre y los objetos cognoscitivos como producto de la espontaneidad de la conciencia.

120. *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie*, Berlin: De Gruyter 1935.

121. *Platos Theory of Ideas*, 2nd. Ed., Oxford: University Press 1951.

122. I.c., 246.

123. I.c., 230ss.

c) *Participación en M. Scheler como concepto ontológico*

I

Aunque el concepto scheleriano de participación, fija de una manera ontológica el saber y el conocimiento, el carácter dinámico de su metafísica final amenaza con destruir el esquema ontológico-estático de participación. Lo que aparece como inmutable y fijó en el orden de las formas del saber, se presenta en su metafísica final, en cierto sentido, como producto de una evolución en la que se encuentra en principio un «saber ek-stático»: «No hay nada más erróneo que... el definir el saber mismo... como un contenido de conciencia. Se aclara esto solamente cuando oponemos a esta especial clase de saber y de ser-sabido, que llamamos ser-consciente, otra clase de saber, que le antecede y que no encierra de ninguna manera la clase del ser-consciente. Quere-mos designar este saber como saber ek-stático»<sup>124</sup>.

Pero prescindiendo de todas las modificaciones, ampliaciones, precisiones con las que M. Scheler intenta presentar lo más adecuadamente su pensamiento, repite con insistencia que el «saber es una relación óptica»<sup>125</sup> y que «ha de estar determinado por conceptos puramente ontológicos», al consistir en «la participación de un ser en el ser-así de otro sin que experimente el ser-así ninguna variación»<sup>126</sup>.

Al ser el saber «participación óptica», la experiencia de la realidad —como ya hemos visto— es subordinada a aquella parte del hombre que es contraria al espíritu: el impulso (Drang) en su vivencia de resistencia.

Esta división intrínseca del hombre es presupuesto esencial de la teoría de la participación —como aparece claramente en su filosofía final— con la que explica M. Scheler el conocimiento y el saber, atribuyendo el conocimiento del ser-así a la esencia espiritual (Geist) y la vivencia del ser-real al «impulso» (Drang).

M. Scheler que distingue varias formas del saber, asigna al concepto de participación la tarea de servir de mediación entre el sujeto y el objeto para lograr la identificación con el ser-así: «Todo conocimiento se realiza en la rigurosa correspondencia e identificación recíproca entre imagen y significación, pero apuntando al ser-así del ser de la cosa misma, ser-así uno en sí mismo y ópticamente indiviso e indivisible»<sup>127</sup>.

En conexión con las diferentes formas del saber se desmembra el ser-así en distintos modos que M. Scheler designa con los términos ser-así accidental y esencial:

124. I-R. 260.

125. W. Ges. 203.

126. Ibd.

127. I-R. 267.

Al «saber de Dominio» le corresponde el ser-así accidental  
 Al «saber de formación» la esencia  
 Al «saber de salvación» el ser del Fundamento supremo de las cosas.

## II

Pero M. Scheler conoce además una «óptica del Absoluto» que se manifiesta en «las distintas maneras y formas de participación de nuestro ser humano en el ser de Dios, dentro de las que el conocimiento y el saber del ser del Fundamento supremo de las cosas es sólo una clase»<sup>128</sup>.

En la Tercera Parte, al tratar del concepto «teomórfico» del hombre<sup>129</sup>, de la «identidad parcial» de su esencia con la esencia de Dios<sup>130</sup>, de «velle» y del «amare in Deo»<sup>131</sup>, de la inserción del hombre en el proceso teogónico como «co-autor» y «co-realizador»<sup>132</sup> dedicaremos nuestro estudio a un análisis detenido de estas formas de participación del ser humano en el ser de Dios, conformándonos ahora como hemos dicho, con una breve alusión que sirva para comprender mejor las diferentes formas de autor-manifestación de Dios.

Por una parte Dios se refleja como ser absoluto en todo ser limitado:

«La inmanencia Dei in mundo» pertenece a la esencia de Dios. Dios está en toda cosa existente en cuanto «es». Toda existencia participa en su ser y sólo por esta participación hay un mundo»<sup>133</sup>.

En esta obra precisamente rechaza M. Scheler todo matiz panteísta «pues el mundo es por su realidad distinto de Dios y sólo porque Dios es espíritu infinito puede estar en todo»<sup>134</sup>. Sin embargo, germinalmente, se encuentra aquí la afirmación categórica del *Puesto del hombre en el cosmos*: «La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural»<sup>135</sup>.

Precisamente de esta participación del ente finito en Dios brota la «relación simbólica e intuitiva» con la que nos tropezaremos al hablar de las cosas del cosmos como «campo de expresión de Dios». Es cierto que si buscamos en el M. Scheler de este tiempo la esencia de esta participación en una fórmula concreta, sólo descubrimos expresiones metafóricas<sup>136</sup>.

Por otra parte al ser la persona de Dios unidad arquitectónica de actos — como veremos al estudiar el concepto scheleriano de persona — la participación del hombre en él ha de consistir en la co-ejecución de sus mismos ac-

128. Ew. M. 285.

129. Eth. 293.

130. Sym. 141.

131. Ew. M. 304, 220.

132. Phil. W. 15.

133. Ew. M. 189.

134. Ibd.

135. Stell. 83.

136. Cfr. Ew. M. 162-163.

tos: «La participación del hombre en un ser que no es ser-objeto, sino ser de acto, sólo puede darse en la co-ejecución de este acto, no siendo por tanto conocimiento del objeto» <sup>137</sup>.

Tenemos además que el valor de lo «Santo» es el primer y supremo valor <sup>138</sup> y, según los axiomas del valor, aquél que no se puede deducir de los demás y que «fundamenta a todos» <sup>139</sup>, aquél que es indivisible por excelencia <sup>140</sup> y comunicable de una manera indivisible <sup>141</sup>.

Finalmente el hombre, como persona espiritual, participa en el «reino de Dios» <sup>142</sup> en virtud del vínculo del amor <sup>143</sup>.

Podemos decir, pues, de una manera general, que el concepto de participación en el ser de Dios inunda, en la cosmovisión scheleriana, toda la creación, erigiéndose en uno de los conceptos angulares.

### III. REVELACIÓN NATURAL

En los escritos schelerianos de 1913 a 1921, tiene una gran importancia la revelación para la comprensión de las realidades del mundo, del alma espiritual y sobre todo del hombre.

Se parece vislumbrar a Dios en el trasfondo de todo. Esto se transforma por cierto, en su última época, en una deificación de las cosas y, sobre todo del hombre, de modo que lo que en principio era coeficiente histórico agustiniano converge en un panenteísmo o panteísmo manifiesto.

M. Scheler toma su punto de partida de la cosmovisión agustiniana: «Desde el primer átomo, desde la parte más insignificante hasta Dios, este reino es un único reino» <sup>144</sup>. El mundo representa un «cosmos», en sentido auténtico, dentro del que todo miembro singular del macro-cosmos, es en sí mismo un micro-cosmos; cada miembro de este todo macrocósmico, participa de Dios y «es» mediante esta participación: «Dios está en toda cosa existente, en cuanto es, toda existencia participa de su ser y sólo por esta participación hay un mundo» <sup>145</sup>.

En cuanto que todo ser está en Dios como Ser y Valor absoluto, todo ser y valor es una automanifestación de Dios. Toda aprehensión del ser y todo conocimiento del valor es «saber sobre Dios», mediante Dios mismo, y ya hemos visto que el saber en M. Scheler, es una participación del ser sabido. Sin

137. Ew. M. 71-72.

138. Eth. 125.

139. Eth. 112.

140. Eth. 110.

141. Eth. 103.

142. U.d.W. 97.

143. Eth. 293.

144. Nachl. 357.

145. Ew. M. 189.

embargo, esta participación de toda creatura de Dios no significa una «immanencia mundi» en Dios, sino una «immanencia Dei in mundo».

Del hecho fundamental de la inmanencia de Dios en el mundo por la participación de las cosas en Él, se da una triple consecuencia:

- a) Toda realidad del mundo es una revelación natural de Dios;
- b) Esta revelación natural de Dios, se basa en una relación simbólica de la naturaleza;
- c) La relación existente en la revelación natural, es óptica y de carácter simbólico-intuitivo.

Pasemos a la explicación de cada uno.

a) *Toda realidad del mundo es una revelación natural (Werkoffenbarung) de Dios*

M. Scheler, igual que S. Agustín, considera la creación «in lumine Dei». La creatura es «huella», «dedo», «expresión» de Dios. Toda estructura natural es obra de Dios creador, invisible por ser espíritu, es un trampolín que eleva hasta Dios, una huella de sus pies, una manifestación de su magnificencia. La naturaleza, es pues, un «campo de expresión» de Dios: «así como en un rostro humano se expresa la alegría o la tristeza, en la sonrisa o en las lágrimas» así se transparenta lo Divino en las cosas naturales como «potente y activo»<sup>146</sup>.

Lo Divino no se encuentra, pues, al final de una deducción sino al principio de toda consideración. Por su revelación es el «siempre-presente». Las cosas naturales aparecen sobre el horizonte divino y se recortan en su individualidad sobre él.

b) *La revelación natural de Dios, se basa en una relación simbólica de la naturaleza*

La naturaleza no es un signo externo y convencional que significa a Dios: es una imagen interna, un símbolo de Dios. Y ya sabemos la función que ha de desempeñar siempre al símbolo: «Le Symbole identifie, assimile, unifie des plans hétérogènes et des réalités en apparence irréductibles»<sup>147</sup>.

Este simbolismo de las realidades naturales, es, por cierto, distinto de M. Scheler, que en la corriente agustiniana. Agustín, Descartes, y Malebranche afirman que no se puede aprehender una verdad finita, la bondad de un hombre concreto, sin aprehender simultáneamente la idea de una verdad universal, y una bondad suprema, la misma idea de Dios: «de igual manera que no se puede concebir como tal una línea recta limitada, sin compararla con una completamente infinita y sin considerarla como una parte de la misma»<sup>148</sup>.

146. Ew. M. 162.

147. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris: Gallimard 1949, 388.

148. Eth. 176.

En M. Scheler no se da un simbolismo inmediato, sino mediato que no es aprehensible por cierto por medio de una deducción causal, sino solamente por el acto religioso el hombre. Toda la creación en su función indicadora de Dios está en adviento, en espera. Es el hombre con su acto religioso quien consume esta función de la creatura interpretando su lenguaje cósmico: «La evidencia —la iluminación de la esencia en la que se representa en el sentido más estricto como auto-dada—, adquiere ahora el carácter de una revelación natural de Dios por la que Él adoctrina el espíritu cognoscente del hombre sobre la esencia y sentido de su obra creadora»<sup>149</sup>.

c) *La relación existente en la revelación natural, es óptica y de carácter simbólico-intuitivo*

No necesitamos fundamentar este punto que es una consecuencia de la participación de las realidades naturales en Dios y del hecho de que las cosas son símbolo de Dios interno y no solamente externo. M. Scheler rechaza expresamente toda interpretación panteísta igual que la lógica y la causal.

Se mueve repetidas veces, al margen del panteísmo, aunque en su primera época le rechaza consciente. Aquí tampoco deja pasar la oportunidad en vano: «Una concepción de la relación muy tosca, que juega con analogías sensibles, es la concepción panteísta»<sup>150</sup>.

La participación de las realidades naturales en Dios, arbotante de la relación simbólica de la creación se tiene que distinguir, pues rigurosamente de un panteísmo acosmista, ya que no parte de la esencia de las cosas sino de la plenitud infinita de Dios.

Igualmente rechaza la interpretación lógica y causal de la relación existente en la revelación natural:

«La relación que se encuentra en el «revelarse» es una relación que pertenece a la clase de relaciones simbólicas e intuitivas: del ser signo (objetivo) de algo, del indicar de un objeto a otro... del anunciarse, comunicarse, expresarse.

Aquí se trata, no de conceptos de relación como de operaciones mentales de inferencia o interpretativa... El punto de partida de la relación simbólica del mostrarse, no es tampoco un contenido del espíritu humano, así como en la palabra hablada se muestra la significación, sino que es el objeto del ente relativo mismo, en el que se muestra el portador del ser absoluto, en el que «se abre». Se trata, pues, de una relación de ser, y sin embargo no lógica, como igualdad, semejanza, o causal, sino una relación simbólica e intuitiva»<sup>151</sup>.

---

149. Ew. M. 298.

150. Ew. M. 191.

151. Ew. M. 161.

#### IV. EPIFANÍA DE DIOS EN EL HOMBRE

Aunque de este tema nos ocuparemos en la Tercera parte de nuestro trabajo anticipamos aquí algunas ideas.

La transparencia de Dios en las realidades naturales aparece de una manera similar en el alma espiritual que está «enraizada en Dios»<sup>152</sup>, al representar «por su esencia y quiddidad y por el contenido del destino que se sigue de ella, el contenido mismo de la idea de Dios y no en modo alguno una mera «imagen» de ella»<sup>153</sup>.

Por lo que toca al hombre en su sentido esencial, es en principio para M. Scheler, sólo aprehensible «bajo la luz» de la idea de Dios<sup>154</sup>. La antropología scheleriana, conoce un primer estadio que está marcado de un «supernaturalismo» palmario: «Una cosa que empieza a ir más allá de sí misma y a buscar a Dios es ya hombre, parezca lo que parezca»<sup>155</sup>.

El hombre natural se diferencia del animal, solamente de una manera gradual. La diferencia esencial entre ambos está constituida por el hecho de que el hombre es «Hijo de Dios»<sup>156</sup>.

El hombre es en su ser «intención», «gesto de la trascendencia»<sup>157</sup>, es la «dirección» del universo hacia Dios<sup>158</sup>. Es un «estado intermedio»<sup>159</sup>, es un «puente» entre dos órdenes de ser y de esencias en los que está igualmente enraizados «el animal y Dios»<sup>160</sup>. El hombre es el «aparecer de Dios» en la corriente de la vida y un eterno «más allá de la vida sobre sí misma»<sup>161</sup>. Finalmente diríamos que se da una auténtica antropogénesis, es decir, el hombre es precisamente hombre, por la irrupción de Dios en él: «así como la ventana de una casa sólo resalta de la serie de ventanas restantes, porque un hombre se asoma a ella, el objeto finito, sólo llega a ser «especial» y «santo», porque simboliza al «Ser absoluto»<sup>162</sup>, porque se asoma Dios a través de él.

Ya hemos encontrado este pensamiento, repetidas veces, como proveniente de Agustín. Por lo demás es frecuente en M. Scheler: «Si valoramos de ese modo al «hombre» suponemos en realidad, valores que son independientes de los citados, a saber: los valores de lo santo y los valores espirituales. Quiere decir, que el hombre es «el ser superior a los otros», en tanto, y sólo en

152. Ew. M. 195.

153. Symp., 137.

154. Eth. 293.

155. Ew. M. 189.

156. U.d.W. 194.

157. U.d.W. 186.

158. Ibd.

159. Ibd.

160. Nachl. 69.

161. U.d.W. 186.

162. Ew. M. 160.

tanto, que es depositario de actos independientes de su organización biológica y en cuanto que ve y realiza los valores que corresponden a esos actos»<sup>163</sup>.

Al ser lo Divino «ser-acto» ha de consumir el hombre esta participación que tiene en Dios, por medio de la co-ejecución de sus actos. M. Scheler llega a afirmar, incluso, que el acto del «velle», «amare in Deo», es realmente distinto de Dios, pero idéntico en cuanto a su contenido<sup>164</sup>.

En su primer período, rechaza, como hemos visto, el panteísmo. Sin embargo, en su última época (1923-1928) coloca M. Scheler en el hombre, todo el peso ontológico en la ayuda que ha de prestar a Dios en el proceso de su desarrollo en la historia. En la Parte tercera de nuestro estudio, hablaremos detenidamente, acerca de este punto. Contentémonos, ahora, solamente con su insinuación.

Esta concepción antropológica descrita de una manera general, sobre la idea de la epifanía de Dios en el hombre hace visible el «sin-sentido» de todo antropomorfismo con respecto a la idea de Dios: «esto es tan falso que la única idea del hombre llena de sentido es la de un total y absoluto teomorfismo»<sup>165</sup>.

## V. REVELACIÓN POSITIVA

Las cosas naturales, como campo de expresión de Dios, el alma espiritual, el hombre — todos son portadores de la revelación divina pero de una manera distinta entre sí.

La revelación natural se basa, en un sentido estricto, en las cosas naturales. El hombre como realidad natural, es una revelación natural «cosificada» de Dios, pero como ser espiritual, forma un eslabón que une la revelación natural con la positiva.

Las realidades naturales expresan, señalan, apuntan a Dios y son un trampolín que nos eleva a Él. Pero la revelación natural de Dios está en ellas en adviento, en espera, y en la consumación de esta función expresiva, llegan las cosas naturales a la realización de su último sentido.

Solamente el hombre, puede interpretar esta revelación natural en las cosas. El hombre es capaz de entender el lenguaje cósmico, si bien es verdad sólo parcialmente<sup>166</sup>. Al ser interpretado por el hombre, este lenguaje mudo de las cosas, al descifrar su simbolismo, se dá lo que designa M. Scheler, en dependencia de Agustín «redención de las cosas» en su apuntar a Dios<sup>167</sup>.

---

163. Eth. 293.

164. Eth. 220.

165. Ibid.

166. Ew. M. 269.

167. Ew. M. 299.

De todo esto, brota el que la auto-manifestación de Dios, tenga su destino último en el hombre. La revelación de Dios en el hombre es, pues, capital en el sistema religioso de M. Scheler.

Este hecho explica quizá el que sea designado su sistema filosófico «sistema de revelación positiva». Przywara, llega a afirmar: «tenemos, pues, que preguntarnos: ¿no es la consecuencia propia de su sistema la revelación positiva?»<sup>168</sup>. M. Dupuy es de la misma opinión: «Incontestablement, le point de vue du Formalisme s'est élargi, mais le rôle de la révélation positive est loin d'être négligé»<sup>169</sup>.

Reconocemos que tanto Przwara como Dupuy aportan ciertas afirmaciones de M. Scheler que a primera vista, pueden apoyar su interpretación: «La realidad de Dios asienta única y exclusivamente en una posible revelación positiva de Dios, que tiene lugar en una persona concreta»<sup>170</sup>.

Por otra parte, encontramos en *De lo Eterno en el hombre* estas palabras: «con la aceptación de la personalidad de Dios, está determinada la manera y la forma en la que ha de venir dada la comunicación (revelación) de Dios al hombre: por medio de personas humanas»<sup>171</sup>.

A pesar de esta interpretación, creemos que hay que admitir en general que el proceso del pensamiento de M. Scheler, deja muchos puntos, sin apenas matizarlos. Este es el motivo porque nosotros hemos de profundizar en el sentido de esta «comunicación» «por medio de personas humanas».

Para interpretar la doctrina de la manera más genuina, tomamos nuestro punto de partida del pensamiento fundamental de que el hombre es un estadio intermedio, un punto de convergencia, constituyendo el destino último de la revelación divina. Solamente puede el hombre escuchar, e interpretar el lenguaje cósmico y por otra parte, él escucha también la palabra directa de Dios.

Esto presupuesto, podemos librar al pensamiento de M. Scheler, de una posible equivocidad.

M. Scheler distingue, junto a la revelación natural de las obras naturales<sup>172</sup>, otra clase de revelación que se «presenta o anuncia por medio de la palabra y mediante personas»<sup>173</sup>, la revelación positiva. Como ya hemos dicho, presenta esta revelación positiva, «por medio de personas», una doble modalidad: «una que está destinada como tal a la persona total del todo solidario y otra que va destinada a la persona singular». En virtud de esta distinción: «puede toda persona por dos motivos, en principio, distintos, realizar el faith-acto, con respecto a la realidad de la esencia a priori, evidente de Dios.

168. Zu M. Schelers Religionsauffassung, 41.

169. La Philosophie de la Religion chez M. Scheler, 173.

170. Eth. 395.

171. Ew. M. 337.

172. Nachl. 190.

173. Ew. M. 157.

Por una parte, en cuanto es miembro solidario de la Iglesia, iglesia que por el carácter mediador de su fundador y la revelación de Dios posee el acervo salvífico y universalmente válido de la revelación y le ofrece a todo miembro para que le crea. Por otra parte, en cuanto que la misma persona recibió la auto-manifestación de Dios, por medio de su propia experiencia religiosa»<sup>174</sup>.

Ahora bien, la experiencia religiosa, aunque es inmerecida, no constituye ningún medio extraordinario para el conocimiento de Dios, cosa que incluye la revelación positiva en sentido estricto.

La experiencia religiosa es «la experiencia de Dios que todo hombre puede tener en lo profundo de su personalidad y en el contacto místico del núcleo de su alma espiritual-personal con la divinidad bajo condiciones positivas concretas e internas»<sup>175</sup>.

Por otra parte, acentúa M. Scheler que sería una interpretación errónea, confundir la revelación de Dios en el acto de la experiencia religiosa, con la «experiencia» que las teologías dogmáticas designan como «revelación positiva»<sup>176</sup>.

Aquella, es «un tercer principio de conocimiento»<sup>177</sup>, que corresponde a todo hombre; es el eslabón que une las dos clases fundamentales de revelación: natural-positiva. Por una parte, interpreta el lenguaje cósmico, y redime a las cosas en su función indicadora de Dios, por otra, está próxima a la revelación positiva en el sentido tradicional, ya que en ella se manifiesta Dios como persona:

«el núcleo de nuestra opinión es, pues, que si se dan estas dos condiciones, la negativa y la positiva, y si la persona en cuanto tal, mediante una total concentración está en posesión de su propia esencia, si no se deja mover por el alma vital, ni se siente movida por ella, adquiere, y adquiere de una manera necesaria, en una unidad vivencial indestructible e indivisible, en un mismo momento, de una manera indefectible, su propia sustancia en Dios y Dios en ella misma, como realidad y como persona»<sup>178</sup>.

M. Scheler intenta, pues, unir por medio de la auto-manifestación de Dios en la experiencia religiosa, la doctrina tradicional de revelación natural y positiva.

La revelación en la persona singular, está constituida primordialmente por un «encuentro», que consiste en «un contacto con Dios en el amor divino»<sup>179</sup>.

No queremos entrar en más disquisiciones sobre este punto. Nos es suficiente con constatar que en M. Scheler se distingue la revelación de Dios en la

---

174. Nachl. 232.

175. Ew. M. 21.

176. Ibid.

177. Ew. M. 21.

178. Ew. M. 23.

179. Ew. M. 82.

persona singular de la revelación positiva, en sentido tradicional: «un Dios que permite que los hombres de un grupo tengan más «aptitud» para experimentarle que otros... puede ser todo menos Dios»<sup>180</sup>. Al mismo tiempo es esta clase de revelación, totalmente distinta de la revelación natural en las cosas, pues en ella se manifiesta Dios como persona<sup>181</sup>, mientras el correlato de la revelación natural (*Werkoffenbarung*) en las cosas es «la pura cualidad de lo Divino o de lo Santo que se nos ofrece en una plenitud infinita de ser»<sup>182</sup>.

Esta es, según nuestra opinión, la exposición objetiva del pensamiento de M. Scheler. Claro, que no hay que confundir la «*quaestio facti*» con la «*quaestio iuris*», cosa que parece darse en M. Scheler: una cosa es el hecho de que se dé, y otra, muy distinta, el que le pertenezca, esencialmente, al hombre. En M. Scheler, aparece una volatilización de lo diferencial del orden natural y sobrenatural. En la confusión de elementos pertenecientes a distintos órdenes radica el hecho de que cegado de grandezas, converja su pensamiento en la cosmovisión final.

180. Ew. M. 24.

181. Ew. M. 24-25.

182. Eth. 298.

## CAPÍTULO CUARTO

### EIDOLOGÍA DEL OBJETO RELIGIOSO

#### ÓNTICA ESENCIAL DE LO DIVINO

La fenomenología de la religión abarca en M. Scheler, como hemos visto, por una parte, la fenomenología del «objeto religioso» —en su «consistencia» (Bestand) y en su «contenido» (Gehalt)— y sus diferentes formas de autorrevelación.

Al dársenos el ser, en todos los órdenes del conocer, con anterioridad a su conocimiento, ha de ser lo divino un dato originario de nuestra conciencia; el primer pilar por tanto de la fenomenología de la religión está constituido por la fenomenología del objeto religioso, llamada también por M. Scheler «óptica esencial de lo divino».

Ahora bien, y dentro del campo de la fenomenología, al determinar la quiddidad de un objeto, en cierto sentido, la naturaleza del acto en que es aprehendido y al formar objeto y acto una estructura indivisible, «una totalidad originariamente cerrada en sí misma»<sup>183</sup>, la fenomenología del objeto religioso implica necesariamente la fenomenología del acto religioso en el que «aparece» y en que «se manifiesta».

Empezamos por la «óptica esencial de lo divino», volviendo de nuevo, en una forma más explícita, sobre la fenomenología del objeto religioso.

M. Scheler agrupa las determinaciones originarias de lo divino, que se manifiesta en el acto religioso, como correlato esencial, en «las determinaciones más formales de un ser y de un objeto de la esencia de lo divino»<sup>184</sup> y los «atributos positivos-naturales», «a diferencia de aquéllos que llamamos formales y de aquéllos que sólo se deben a la automanifestación positiva de Dios en las personas santas»<sup>185</sup>.

Las determinaciones formales describen el mínimo necesario pero suficiente para que su objeto sea precisamente «objeto religioso»: «Son las úni-

---

183. Ew. M. 169.

184. Ew. M. 169.

185. Ew. M. 176.

cas que constituyen y configuran necesariamente la esfera objetiva de una actitud consciencial religiosa»<sup>186</sup>.

En contraposición a las determinaciones formales, aunque propiamente sea una «coincidentia oppositorum», las determinaciones positivo-naturales son designadas por M. Scheler con distintos términos: «atributos ulteriores»<sup>187</sup>, «supraformales»<sup>188</sup>, «determinaciones materiales de los atributos naturales de Dios»<sup>189</sup>.

Desde un punto de vista general M. Scheler diferencia las «determinaciones formales» de las «materiales» de la siguiente forma: «Para las determinaciones formales es, pues, válido el principio de que conocemos siempre la existencia y la esencia del mundo 'a la luz' de algo divino, cuya concepción subjetiva es tanto histórica como sociológicamente variable. Para las determinaciones materiales de los atributos naturales de Dios, al contrario, es cierto que sólo los conocemos a la luz de nuestra visión esencial de la constitución interna del mundo, no conociendo aquí el mundo a la luz de Dios, sino a Dios en el espejo del mundo; sin perjuicio de la variabilidad cualitativa de la concepción formal de lo divino, la variabilidad de la concepción de los atributos positivos de Dios no es sólo cuantitativa sino cualitativamente superior»<sup>190</sup>.

Bajo los atributos formales coloca M. Scheler «las tres determinaciones: ens a se, poder y eficacia absolutos, y santidad»<sup>191</sup> y bajo los materiales «espíritu, razón voluntad, amor, misericordia, omnisciencia, bondad absoluta, etc.»<sup>192</sup>.

## 1. DETERMINACIONES FORMALES DE LO DIVINO

### a) *Determinaciones óntico-esenciales*

No procede M. Scheler, por deducciones silogísticas, sino que apoyándose en el acto de la experiencia religiosa afirma:

«En virtud de los actos religiosos naturales ve, piensa y siente el hombre, primordialmente, en todo y por todo, algo que le es dado como existencia y esencial, algo que se le abre (se le «revela») como un ser que posee al menos, dos determinaciones esenciales: es un ser Absoluto y Santo»<sup>193</sup>.

La determinación de la excelencia absoluta del Ser Supremo, ante el que

186. Ew. M. 169.

187. Ew. M. 171.

188. Ew. M. 172.

189. Ew. M. 176, nota 1.

190. Ibd.

191. Ew. M. 169.

192. Ew. M. 172.

193. Ew. M. 159.

el hombre, igual que toda creatura, se siente dependiente por naturaleza, no es deducida por medio de la causalidad, es más bien, originaria en el acto de la experiencia religiosa; no se llega a ella mediante la capacidad discursiva de la razón espontánea, sino que se nos da mediata o inmediatamente, se nos manifiesta en el mundo interior o exterior: podríamos hablar de una «intuitio per signum».

En el ser absoluto, son inseparables la plenitud ontológica y la causalidad universal. La plenitud ontológica —que se refleja en la vivencia de la nada existencial humana— es la determinación fundamental de lo Divino, diríamos, «ad intra», la causalidad es «ad extra».

Estas dos dimensiones de lo Divino despiertan en el hombre el sentimiento de dependencia. Aquí está M. Scheler en completo acuerdo con Rudolf Otto, que en su libro *Lo Santo*, censura la postura de Schleiermacher: «A su juicio, el sentimiento religioso, sería un sentimiento de mí mismo, el sentimiento de una peculiar condición mía: de mi dependencia. Y sólo por conclusión lógica, refiriendo mi estado a una causa exterior a mí, es, según Schleiermacher, como yo encuentro lo Divino. Pero el sentimiento de creatura, es un momento concomitante, un efecto subjetivo, por así decirlo, la sombra de otro sentimiento, que de una manera inmediata se refiere a un objeto fuera de mí».<sup>194</sup>

Schleiermacher es víctima de una confusión: toma como punto de partida lo que es solamente consecuencia. El ser absoluto no es «imaginado», «inferido» por la conciencia de una dependencia absoluta, sino al contrario: la intuición del *ens a se* se polariza en la vivencia de la nihilidad de la creatura. En la relación entre el *ens a se* y el contingente distingue M. Scheler lo vivencial de lo deducido. Por otra parte, en las cosas naturales no existe una relación lógica sino óptica. De aquí la transparencia de Dios en las cosas como ser supremo.

#### b) *Determinación axiológico-esencial*

Al acercarnos a la determinación axiológico-esencial de lo divino como «santo», hemos de referirnos, en principio y a grandes rasgos, a la concepción axiológica general de M. Scheler.

Los valores son para él «fenómenos» autónomos, «cualidades materiales», «objetos ideales», «estructuras intencionales»; tienen su propia esencia y se manifiestan en el «sentir», no teniendo éste nada en común con los meros «sentimientos». Los valores son correlatos noemáticos del «preferir» y «postergar» y del amor y del odio.

194. *Das Heilige*, 10.

El pertenecer un «ser autónomo» a los valores es exponente indeterminado de la oposición a estos hechos fenomenológicos al «ser» en cuanto tal. Por este motivo no puede determinar M. Scheler el ser del valor <sup>195</sup>.

Certeramente apunta Deininger que la circunstancia de que tanto los «hechos fenomenológicos» como el «ser» en cuanto tal «sean», no puede tener en M. Scheler un sentido positivo, sino una significación eminentemente negativa: ambos «no-son-nada». M. Scheler no puede asomarse a la «plenitud y totalidad» del ser recurriendo a la «experiencia de la nada»:

«Quien, por así decirlo, no se ha asomado al abismo de la nada no podrá comprender nunca la positividad absoluta del contenido de la intuición de que 'es algo mejor que nada'» <sup>196</sup>.

M. Scheler separa inexorablemente el ser del valor y el valor del ser. Ningún valor puede reducirse al ser o inferirse de él. Los valores constituyen una región apriórica de objetividades materiales que tienen como correlatos noéticos esenciales los actos emocionales del preferir y postergar, de amor y de odio.

No es nuestra intención —por cuanto superaría los límites del objetivo de nuestro trabajo— exponer los resultados de la actitud crítica ante la concepción scheleriana de los valores. En este sentido, remitimos a M. Müller <sup>197</sup> cuya crítica detallada creemos decisiva.

Volviendo a la concepción general de los valores en M. Scheler, éstos constituyen un reino apriórico jerárquicamente estructurado, destacando M. Scheler cinco propiedades en virtud de las cuales están reguladas sus correlaciones esenciales: «Duración» <sup>198</sup>, «indivisibilidad» <sup>199</sup>, «fundamentación» <sup>200</sup>, «profundidad de satisfacción» <sup>201</sup> y «carácter absoluto» <sup>202</sup>.

Este orden jerárquico existente entre las «modalidades axiológicas», entre «los sistemas cualitativos de valores materiales» es designado por M. Scheler como «la realización apriórica más importante y rigurosa» <sup>203</sup>.

Según este orden jerárquico apriórico todos los valores tienen su última justificación en el valor supremo de lo «santo»: «Logramos la idea de Dios como idea personal de valor al concebir totalmente completo el orden jerárquico de los valores... y realizado al mismo tiempo por la plenitud infinita de la cuali-

195. Cfr. D. Deininger, *Die Theorie der Werterfahrung und der Begriff der Teilhabe in der Philosophie M. Schelers*, 47ss.

196. Ew. M. 93.

197. *Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre, Logische Studien über Wertbewusstsein und Wertgegenständlichkeit*, Freiburg: Waibel 1932.

198. Eth. 110.

199. Ibd.

200. Eth. 112.

201. Eth. 113.

202. Eth. 114.

203. Eth. 112.

dad material-axiológica, aunque es verdad que no se agota con esto la divinidad»<sup>204</sup>.

Bajo la expresión de lo «santo» no entiende M. Scheler «una clase de objetos especial y definible, sino (primordialmente) todo objeto de la «esfera del Absoluto»<sup>205</sup>. Por otra parte, al ser los valores de las personas superiores a los valores de las cosas<sup>206</sup> lo «santo», en el que tienen todos los valores su fundamento último, ha de ser persona, pero no una persona infinita sino una persona de valor infinito<sup>207</sup>.

## II

En *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* aparece la vertiente exclusivamente axiológica de lo divino como supremo valor, como la persona de valor más perfecta, como lo infinitamente santo, cuyo núcleo más profundo es el amor.

En su última página, sin embargo<sup>208</sup>, promete M. Scheler una ampliación (Ergänzung) en la determinación de lo divino. Esta promesa es cumplida en su obra *De lo Eterno en el hombre*, donde presenta la dimensión óptica junto con la axiológica.

Hemos de observar que la irreductibilidad scheleriana de valor-ser, tiene un significado especial sobre el horizonte divino: ha de tratarse sólo de una «distinctio rationis». En *De lo Eterno en el hombre*, se establece una distinción entre Dios, como objeto inmanente (ens intentionale) y la realidad transubjetiva (ens reale), «en el primer caso existe una bifurcación en dos objetos: el ente intencional del conocimiento del ser (como ens a se) y el término intencional de la aprehensión axiológica (Summum Bonum), mientras Él, como ser real, es una misma cosa»<sup>209</sup>.

M. Scheler reduce la doctrina de «dos entes intencionales» a «intenciones primeras» y en último término a «relación de prevalencia». Según esto, hablaría *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* de un VALOR, que es al mismo tiempo ser y el *De lo Eterno en el hombre* de un SER que es simultáneamente valor.

La determinación esencial axiológica de lo Divino, es de capital importancia en M. Scheler, pues, «el momento de valor no constituye un predicado de la idea ya dada de Dios, sino su fondo nuclear»<sup>210</sup>.

---

204. Nachl. 181, nota.

205. Eth. 125.

206. Eth. 117.

207. Eth. 113.

208. Eth. 580.

209. E. Przywara, *Zu M. Schelers Religionsauffassung*, 26.

210. Eth. 297.

Además, tenemos que el valor, está antes que el ser, y el conocimiento del valor, antes que el del ser: «Todo comportamiento primario respecto al mundo, no sólo exterior, sino también respecto al mundo interior, y no sólo para con los demás, sino también para con nuestro propio yo, no es simplemente un comportamiento «representativo», sino que es siempre, y según lo anteriormente aducido, de un modo primario una conducta emocional y aprehensora de valores»<sup>211</sup>.

Esta actitud fundamental, tiene su aplicación también en el ámbito de lo Religioso, donde «el percibir sentimental» (el Fühlen-von), que es correlato subjetivo de la determinación axiológica de lo Divino, se encuentra en el mismo umbral del conocimiento de Dios<sup>212</sup>.

Lo Santo, aparece como fenómeno originario, «como perteneciente, ante todo, a lo primariamente dado a la conciencia humana»<sup>213</sup>. Es el Valor Supremo, irreductible al puro complejo, al «totum» cuantitativo de todos los demás valores<sup>214</sup>.

No trata, M. Scheler, de una manera estructurada y profunda la vertiente axiológica de lo Divino; remite a la obra de R. Otto *Lo Santo*. Intentamos pues completar el pensamiento scheleriano con las «intuiciones» de R. Otto.

Además de otros sentidos, incluye lo Santo un excedente de significación<sup>215</sup>, que R. Otto intenta, ante todo, descubrir por medio de delimitaciones sucesivas, apelando siempre al sentido trascendente de lo Numinoso en el hombre mismo. Lo Numinoso es, precisamente, lo Santo depurado de todo momento moral y racional<sup>216</sup>.

Al intentar percibir en nosotros lo Santo, lo Numinoso, nos encontramos con un «ἀρρητόν», con algo inefable, de lo que sólo podemos hacernos una idea mediante el «reflejo sentimental» que provoca en nosotros<sup>217</sup>. Observemos que, R. Otto, habla siempre de un «Fühlen-von» de carácter intencional y nunca de «Gefühle» que permanecen en la pura subjetividad<sup>218</sup>.

La cristalización de este reflejo sentimental es designada por Otto con el término «ideograma». Los ideogramas de lo Numinoso, no son ningún concepto racional, sino algo similar al concepto, una pura señal indicadora de un momento sentimental de la vivencia religiosa, teniendo presente que esas expresiones no convienen enteramente a lo que queremos significar, sino que solamente aluden a ella<sup>219</sup>.

211. Eth. 206.

212. Ew. M. 350.

213. Ew. M. 159.

214. Ew. M. 312.

215. R. Otto, *Das Heilige*, 6.

216. *Ibd.*

217. *I.c.*, 8.

218. Cfr.: *Das Gefühl des Überweltlichen*, 327ss.

219. *Das Heilige*, 66.

Lo Numinoso, aparece en la «conmoción religiosa» en principio como «Mysterium tremendum»<sup>220</sup>. El sentimiento del «Mysterium tremendum» es un temblor interno y profundo, un silencio del alma que cala hasta sus propios fundamentos. El componente sentimental del «tremor» numinoso al ser referido al objeto, de quien procede, descubre una propiedad correlativa en el Numen: es la « ὀργή τοῦ θεοῦ », la cólera de Dios de que nos hablan los textos escriturísticos.

La «ira de Dios» «no es, sino lo Tremendo mismo, si bien interpretado mediante una analogía ingenua»<sup>221</sup>.

Lo Tremendo, se puede explicar también por el ideograma de la inaccesibilidad absoluta, pero para expresarlo de una manera completa, hay que agregar al elemento del poder, potencia, omnipotencia.

Aquí elige R. Otto, como nombre-símbolo, la «majestad»<sup>222</sup> y nos encontramos con que lo Tremendo se convierte en «tremenda maiestas».

A este elemento de majestad, de prepotencia absoluta, corresponde, como correlato en el sujeto «aquel sentimiento de creatura que surge al contraste de la potencia superior como sentimiento de la propia ceniza y nada, del anonadamiento y del ser-tierra»<sup>223</sup>.

El momento de lo Tremendo y de la Maiestas encierran en sí un tercero que R. Otto designa como «Energía»<sup>224</sup>. Esta energía del Numen contrapone, fundamentalmente, las concepciones del Dios de los filósofos y del de los santos y místicos.

Ahora bien, al designarse lo Numinoso por el ideograma «Mysterium tremendum» no debe entenderse el término «tremendum» como mera explicación de «Mysterium», al ser más bien «un predicado sintético»<sup>225</sup>. Estrictamente se deben separar ambos términos: «A veces predomina el misterio y se manifiesta con tal pujanza que el otro retrocede y casi llega a extinguirse»<sup>226</sup>.

El «Mysterium» por sí solo, separado de lo «tremendum» puede ser designado con mayor exactitud con el término «mirum». «Mirum» que no es aún «admirandum», ya que este momento vendrá condicionado por el «fascinans» y el «augustum». Todavía «mirum» no equivale a «admirar», sino tan solo a asombrarse y sorprenderse: «asombrarse en su verdadero sentido, porque éste, al principio es un estado de ánimo que se manifiesta exclusivamente en la esfera de lo Numinoso y sólo en una forma desvaída, que llamamos asombro, se trasfiere y pasa a otras esferas»<sup>227</sup>.

220. I.c., 13.

221. I.c., 21.

222. *Das Heilige*, 22.

223. I.c., 23.

224. I.c., 27.

225. I.c., 29.

226. Ibd.

227. I.c., 31.

El reflejo sentimental del «asombrarse» responde al ideograma de lo «totalmente-otro».

El aspecto de lo Numinoso, que R. Otto llama «misterio» experimenta, según él, en casi todas las direcciones de la evolución histórica de la Religión, una transformación. En ésta se distinguen tres grados:

- a) El de siempre-sorpresa;
- b) El de paradoja;
- c) El de antinomia.

El primero está formado por lo inaprehensible, incomprendible. El segundo expresa lo que escapa a nuestros conceptos, al trascender todas las categorías de nuestro pensamiento, no sólo las rebasa, sino que, a veces, parece ponerse en contradicción a ellas; entonces se convierte en paradoja. La forma extrema de esto es lo que se llama antinomia.

Desde aquí intenta R. Otto, comprender la mística, que es una profunda teología del «mirum», y de lo «totalmente-otro». En cuanto lo considera, no solamente opuesto, a lo natural y cósmico sino también al ser y al ente, lo designa como «nada». Recordemos la expresión de San Juan de la Cruz: «Y sobre el monte nada, nada, nada». Con este término no sólo se designa lo que no es determinable por nada, sino lo total y cualitativamente otro, opuesto a todo. Al elevarse la negación a la paradoja se proyecta de una manera concreta la cualidad positiva de lo «totalmente-otro» sobre el sentimiento, apareciendo así la mística, como una supertensión de los momentos irracionales.

El contenido cualitativo de lo Numinoso, que se presenta bajo la forma de misterio, está constituido por una parte, por el elemento del «Tremendum» que distingue y distancia con su majestad. Al mismo tiempo es algo que atrae y «fascina». Ambos elementos atrayente y retrayente, vienen a formar una extraña armonía de contrastes <sup>228</sup>.

Aún destaca R. Otto un último momento de lo Numinoso: está en conexión con el «sentimiento de creatura», que consiste — como ya hemos visto — en la experiencia de la nada propia. Ahora — insiste R. Otto — que no hay que concebir esto de una manera moral: la desvaloración no tiene, por tanto una dimensión ética, al no tratarse de actos concretos. Es el ser de toda creatura en cuanto tal al que connota esta desestimación. La creatura experimenta en este momento de lo Numinoso la realidad de su ausencia de valor, su carácter profano frente a lo «Santo»: «Esta santidad no es perfección, belleza, ni tampoco bondad. Por otro lado, se manifiesta sensiblemente con estos conceptos, pues como ellos, es un valor y un valor objetivo, y por último un valor infinito que no puede ser nunca sobrepujado. Es el valor numinoso, al que corresponde del lado de la creatura un valor negativo-numinoso» <sup>229</sup>.

Para subrayar el carácter axiológico absoluto de este momento de lo Nu-

228. *Das Heilige*, 42.

229. *l.c.*, 67.

minoso, rechaza R. Otto, la traducción de lo Santo por lo «Supracósmico»: «su defecto principal estriba en que «supracósmico» es una expresión que se refiere meramente al ser y no al valōr y por otra parte, porque lo «supracósmico» doblega y humilla por la fuerza, y no por respeto aprobativo»<sup>230</sup>. Para expresar este momento de lo Numinoso escoge R. Otto, el ideograma del «augustum».

El «fascinans» sería el Numen en cuanto tiene un valor subjetivo, y el «augustum» en cuanto posee un valor objetivo que debe ser respetado.

Al ser el «augustum» un elemento esencial del Numen, la Religión es esencialmente y aún prescindiendo de toda esquematización ética «una obligación íntima que se impone a la conciencia y, a la vez, que la conciencia siente; es obediencia y servicio, que son debidos, no por la coacción del poderío, sino por espontánea sumisión al valor santísimo»<sup>231</sup>.

Aunque M. Scheler invoque en *De lo Eterno en el hombre* la aportación de R. Otto sobre lo «Santo», no hay que interpretar su postura como un completo plegarse a su pensamiento. Lo Santo no constituye para M. Scheler, ninguna «armonía de contraste»<sup>232</sup>, tiene una esencia indivisible, cuyo núcleo más profundo está constituido por el amor: «Si queremos atribuir a Dios la suma cualidad moral en un modo de ser infinito, solamente lo podemos, haciendo del amor, su íntima esencia y diciendo: Dios es un infinito amar. En este núcleo del centro de actos divinos y sólo en él se encuentra su «todo bondad» y su absoluta perfección moral como atributos»<sup>233</sup>. Aquí, está precisamente, la causa de que la persona infinita, que como tal, puede «callarse», se abra al hombre.

Díos aparece en M. Scheler, como «deus absconditus», pero en cercanía constante al hombre<sup>234</sup>. Este hecho contrasta vigorosamente con el juego que nos presenta R. Otto —en dependencia clara de Lutero— en la variabilidad de la cercanía y distancia de lo Numinoso, ya que «ninguna creatura podría soportar ni con frecuencia ni durante largo tiempo la cercanía de la majestad divina, en su momento de dicha y de pavor»<sup>235</sup>.

A esta diferencia en la concepción del núcleo fundamental de lo «Santo» hay que añadir otra proveniente del carácter personal que subraya ante todo, M. Scheler.

La «personalidad» es, en R. Otto, un «esquema» que pertenece a los atributos racionales de lo Divino. En M. Scheler, por el contrario, pertenece a la esencia de lo Santo el ser persona: si la doctrina axiológica general, lleva a un

230. I.c., 68.

231. I.c., 69.

232. *Das Heilige*, 56.

233. *Symp.*, 177.

234. *Ew. M.* 333.

235. R. Otto, *Sünde und Urschuld*, 188.

valor absoluto y supremo la del «valor de las personas» — siempre superior al «valor de las cosas» —, ha de tener como consecuencia la idea de lo Santo como persona infinita.

## 2. DETERMINACIONES MATERIALES DE LO DIVINO

Los atributos «positivos», «materiales», de Dios, presuponen esencialmente, las determinaciones formales por las que lo Divino aparece en su correlato subjetivo, el acto religioso, originariamente como ser absoluto y santo.

Ya insinuamos al comenzar este capítulo, que es distinto el método de constatación de las determinaciones formales y de los atributos materiales, respectivamente. Aquéllas «pueden manifestarse en los actos religiosos de cualquier ser, esté constituido como quiera»<sup>236</sup>. En cuanto a los atributos materiales «resulta co-determinante, la articulación esencial de los hechos y valores del mundo, que se manifiestan al hombre en la experiencia total de aquél, y según los que éste concibe todo ser contingente»<sup>237</sup>. Dios es, pues, conocido, aquí, en el «espejo del mundo»<sup>238</sup>. El método que lleva a la constatación de las determinaciones materiales de lo Divino, consiste en pensar «que este mundo sea su posible revelación esencial natural y que su obra sea creatura suya»<sup>239</sup>.

Aunque no ha de interpretarse este proceso metódico como una «conclusión», puede reducirse, sin embargo, el acto religioso donde aparecen estas determinaciones a la forma de un raciocinio, aunque no sea «causal sino analógico»<sup>240</sup>. De aquí que las determinaciones materiales de lo divino, sean en su validez «meramente inadecuadas, inexpressivas y exclusivamente analógicas»<sup>241</sup>.

Son inadecuadas, al ser la esencia divina infinitamente más rica.

Se presentan como inexpressivas, porque sabemos que «con expresiones como espíritu, razón, voluntad, etc., de Dios, no afirmamos en él partes de ninguna especie, ni reales ni abstractas, sino que sólo subrayamos semejanzas esencial y gradualmente escalonadas poseídas por un ser completamente simple e indivisible, de esencia específicamente distinta a la del ser divisible y finito»<sup>242</sup>.

Finalmente aparece la dimensión analógica de las determinaciones mate-

236. Ew. M. 169.

237. Ew. M. 171-172.

238. Ew. M. 176, nota 1.

239. Ew. M. 172.

240. Ibd.

241. Ibd.

242. Ew. M. 173.

riales de lo divino en que éste aparece siempre como «ἀργυρον», como inefable, trascendiendo todas las categorías de nuestro pensamiento.

Aclarados estos presupuestos generales pasamos a su estudio concreto.

Dentro de los «atributos positivo-naturales» de lo divino subraya M. Scheler la «espiritualidad» como la determinación material «más fundamental» al resumir, en cierto sentido, a todas las demás <sup>243</sup>.

Ahora bien, cuando en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* y en *De lo Eterno en el hombre* habla M. Scheler de «espíritu», habla del «ser-personal»: «La persona es, con necesidad esencial, la única forma de existencia del espíritu, en cuanto se trata de un espíritu concreto» <sup>244</sup>.

Según esto, pueden reducirse, fundamentalmente, a dos las determinaciones materiales que, dentro de la óptica esencial de lo divino, destaca M. Scheler: espíritu y persona, pero sólo en cuanto ésta está vinculada a aquél.

En la exposición del tema del hombre en la fenomenología de M. Scheler analizaremos detenidamente estos dos conceptos, vertebrales sin duda, en el pensamiento scheleriano y también en el objetivo de nuestro trabajo.

Para no incidir en repeticiones, remitimos a los capítulos respectivos, de nuestra Tercera Parte, ya que el constitutivo «espiritual» de lo divino igual que el «personal» implicado en él —en cuanto determinación material «brota de la consideración de aquella parte del mundo que es el hombre» <sup>245</sup>.

Nuestra intención, por el momento, se cifra, pues, en reseñar, someramente, el sentido de las determinaciones materiales de la óptica esencial de lo divino en M. Scheler, en la conciencia de que una comprensión adecuada de las mismas sólo puede lograrse por medio del estudio del hombre en cuanto ser «espiritual» y «personal» al que va dirigida nuestra Tercera Parte.

### *Lo divino como espíritu*

Como hemos visto ya «el atributo positivo-analógico de lo divino más fundamental es el de la espiritualidad» <sup>246</sup>. Esta determinación material brota de la consideración del mundo y, de una manera particular, de aquella parte del mundo que es el hombre. Al experimentarse éste como ser espiritual se encuentra con lo divino en cuanto espíritu. De aquí que M. Scheler afirme: «Un alma bastaría para conocer a Dios como espíritu. Sin embargo, no bastaría el mundo» <sup>247</sup>.

Ahora bien, si el hombre solamente desde la atalaya de su experiencia es-

243. Ew. M. 178.

244. Eth. 389.

245. Ew. M. 193.

246. Ew. M. 178.

247. Ew. M. 193.

piritual puede llegar a lo divino como espíritu ¿Cómo puede entenderse que este ser espiritual sea origen de todo ser?

M. Scheler lo explica por la relación entre el espíritu humano y el mundo, por la dependencia esencial que tiene el mundo, en un sentido integral, con respecto a un espíritu por antonomasia, y últimamente por la inmanencia del mundo en tal espíritu.

A este espíritu divino hay que atribuirle «los atributos formales de la absolutividad e infinitud»<sup>248</sup>. Por el primero se funda el espíritu divino en sí mismo de manera exclusiva y de aquí emerge la libertad omnimoda y la autodeterminación absoluta.

El «ens a se», aparece ahora como «ens per se» y «sólo así puede entenderse el modo de su obrar como análogo al querer y su causalidad como la causalidad de tipos espirituales de la libertad y potencia creadora»<sup>249</sup>.

El proceso y desarrollo de la acción humana, sirve aquí de punto de partida para el conocimiento de Dios-creador.

Ahora bien, el acto creador no sólo tiene una dimensión intelectual, sino también volitiva que hace que la idea tome forma y que la materia sea informada por su principio determinante.

Con la determinación esencial de lo Divino como espíritu creador, aparece Dios como espíritu infinito, que es Uno frente a lo múltiple, Eterno frente al tiempo, Super-espacial con relación al espacio, Ilimitado frente a lo finito y Omnipresente en todo.

Hemos visto que lo Divino es espíritu, pero «no omnipotencia ciega»<sup>250</sup>; ha de darse en él todo lo que incluye el espíritu humano en un grado eminente, «por eso, la intuición pertenece al Logos de Dios, como el llamado pensamiento racional»<sup>251</sup> y por eso también se da en el espíritu divino no sólo entendimiento intuitivo, sino también voluntad. Esta determinación material surge al contacto con la contingencia del cosmos: «sólo por esto tenemos ahora también el derecho de concluir que la causa del ser real del mundo es 1.º) única y suprema (se sigue del ens a se, como causa); 2.º) voluntaria: el querer es el único caso, que se nos da de una función espiritual, por la cual pasamos un «algo» determinado simplemente en idea al plano de ser real, lo vemos convertirse en ser real»<sup>252</sup>.

Así como el espíritu divino no puede ser solamente entendimiento intuitivo, tampoco es exclusivamente voluntad: «Un Dios que sólo fuera voluntad eterna, sólo desde sí necesaria, y ninguna otra cosa, como amor, logos o también que fuera tal voluntad primariamente, no se distinguiría de un poder fatal universal»<sup>253</sup>.

248. Ew. M. 186-187.

249. Ew. M. 186-187.

250. Ew. M. 178.

251. I.c., 212.

252. I.c., 214.

253. I.c., 219.

El entendimiento y la voluntad se fundan en el amor. En la esfera de lo Divino está el amor también sobre aquéllos y es la base de su unidad: «En el principio no era la acción, sino el logos guiado por el amor»<sup>254</sup>. La Creación se explica, fundamentalmente, por este amor de Dios. De ahí que estime M. Scheler que los griegos no hayan podido conocer este hecho<sup>255</sup>. Tanto Platón como Aristóteles, ignoran el amor en lo Divino, al concebirle exclusivamente desde una vertiente de indigencia, siendo, pues, contrario a lo que es en sí esencialmente suficiente.

### 3. UNA SUTIL DISTINCIÓN SCHELERIANA.

Recordemos nuevamente que las «determinaciones materiales» de lo divino se logran, en expresión de M. Scheler, en virtud de un raciocinio «no causal sino analógico»<sup>256</sup>; recordemos que «Dios es conocido aquí (en las determinaciones materiales) en el espejo del mundo»<sup>257</sup>.

Hay que proceder con cautela, al estimar que el terreno que vamos a pisar es tan original y sutil como controvertible.

El constitutivo «personal» de lo divino sólo puede pertenecer a la categoría de «determinación material» en cuanto podemos trepar hasta él partiendo del mundo, concretamente del hombre.

Si el hombre es espíritu, lo divino al poseer en grado eminente toda perfección que en último término tiene su fundamento en él, ha de ser también espíritu.

Si el espíritu es esencialmente personal, ya que la «persona es, con necesidad esencial, la única forma de existencia del espíritu, en cuanto se trata de un espíritu concreto»<sup>258</sup>, al ser lo divino espíritu ha de ser también persona.

Si los valores de las personas son superiores a los valores de las cosas<sup>259</sup>, ha de implicar este principio axiológico que la idea del «Summun Bonum» tiene que encerrar en sí el carácter personal.

Más aún, si a toda persona corresponde un mundo y a todo mundo una persona y ambos —persona y mundo— constituyen un macrocosmos<sup>260</sup>; si cada mundo de las personas exige un miembro de relación personal, el mundo como facticidad que se refleja en las personas singulares exige una unidad suprema, una persona absoluta: Dios. Lo divino aparece así como persona.

Podríamos decir que únicamente puede llegar hasta aquí la «determinación material» de lo divino como persona.

254. I.c., 220.

255. Ew. M., 220.

256. Ew. M. 172.

257. Ew. M. 173. nota.

258. Eth. 389.

259. Eth. 117.

260. Eth. 395ss.

Sin embargo, con esto no habríamos logrado gran cosa. Hablando con exactitud no habríamos logrado nada respecto a la persona de Dios.

M. Scheler nos da la clave para comprender esta aparente contradicción.

Él está en principio de acuerdo en que «con la ayuda de los principios de la ética y de la metafísica —mejor metapsicología— es cognoscible de una manera mediata la espiritualidad del alma humana», está de acuerdo en que «el Ens a se ha de ser personal según su ser-así»<sup>261</sup>, sin embargo, a renglón seguido, añade:

«Debo señalar en primer lugar que existe una importante diferencia entre el conocer a Dios como persona y entre conocer a una persona que se manifiesta como Dios.

El conocimiento mediato de Dios como persona se refiere a lo primero y la tesis de la prueba de la indemostrabilidad de Dios como persona hace referencia al segundo»<sup>262</sup>.

Toda inferencia metafísica o metapsicológica, toda conclusión axiológica llega al ens a se que debe ser espíritu que debe ser persona, pero no llega directamente a su ser personal. El ser personal de lo divino ha de «aparecer» en el acto de la experiencia religiosa inmediata, correlato esencia de la revelación de la persona de Dios.

Para comprender la sutil distinción scheleriana entre Dios como persona y persona como Dios podríamos apoyarnos en el siguiente ejemplo:

El azul que vemos es precisamente el azul que llena nuestra vista (experiencia) y no sólo «un» color con una longitud de onda X, que no ha inundado nunca nuestros ojos (concepto).

Conocemos el azul cuando se nos da en una intuición de azul y no en un espectro físico.

En un sentido similar afirma M. Scheler que podemos tener un conocimiento (formal) de Dios como persona, pero con esto no conocemos nada de la personalidad de Dios ya que tal conocimiento se nos da sólo cuando tenemos un conocimiento (material) de «una persona en cuanto Dios».

Podríamos aclarar también la sutil distinción scheleriana anticipando un aspecto de su análisis sobre la persona:

Como veremos en la Tercera Parte, la persona —según el criterio de M. Scheler— se da solamente en la coejecución de sus actos. Si aplicamos esto a la persona absoluta de Dios, constatamos que la metafísica llega a la «personalitas» «viae formae». Pero para que nos «encontremos» con la persona verdadera y concreta de Dios es necesario que el espíritu humano co-realice los actos de la persona de Dios, en el acto de la experiencia religiosa, de una manera especial, el acto del amor, en el que están comprendidos, en cierto sentido, todos: «Si se piensa a Dios como persona, el saber de esta persona no es

---

261. Ew. M. 20.

262. Ibd.

tampoco concebible como saber de algo objetivo, sino sólo como «cogitare», «velle», «amare», «in Deo», e.d., como co-ejecución de la misma vida divina y como un oír su palabra por medio de la cual nos atestigua él mismo... su existencia como persona»<sup>263</sup>. M. Scheler al moverse en el horizonte de la «experiencia religiosa» rechaza todo criterio que «garantice» la realidad de la persona divina.

Ya hemos dicho — y lo veremos en el próximo capítulo — que el acto religioso tiene como correlato noemático la revelación, la auto-manifestación de él, siendo una reacción a la acción divina, una respuesta a la palabra de Dios en la que se manifiesta como persona.

La estructura interna del pensamiento de M. Scheler a este respecto podría reducirse, según lo que hemos expuesto, a estos tres puntos:

a) No es posible ningún conocimiento de la personalidad de Dios partiendo de la metafísica del mundo infrahumano, ya que no está realizada aquí en absoluto la idea de la «personalitas», prohibiendo la doctrina de las «esferas del ser» todo tránsito de una a otra, al ser irreductibles entre sí: Del color no se puede llegar al sonido.

b) La metafísica general (incluida la metapsicología y la ética) sólo puede proporcionarnos un conocimiento de Dios igual a cero. Es posible, sin duda, un conocimiento de Dios como persona, pero éste es totalmente nulo con respecto a la persona de Dios. Ya hemos tratado con anterioridad esta infravaloración de la metafísica por parte de M. Scheler.

c) El conocimiento auténtico de la personalidad de Dios solamente es posible por medio de la automanifestación de Dios: «No es pues un defecto de 'nuestro' poder cognoscitivo, ni un límite de este poder, es una consecuencia esencial del mismo objeto... que el qué de la personalidad de Dios no pueda dárse nos en virtud de actos de conocimiento espontáneo sino por un acto libre de auto-manifestación de la persona divina»<sup>264</sup>.

Aquí, precisamente, radica para M. Scheler su «intuición de la inde-mostrabilidad de Dios como persona»<sup>265</sup>.

La persona y el espíritu representan un modo de ser que es por esencia trasinteligible a todo conocer espontáneo (en el contraste más radical con lo inorgánico y orgánico) puesto que «entra en su libre albedrío... el darse a conocer o no»<sup>266</sup>.

Ahora bien, no sólo pertenece a Dios el «ser-personal», sino también el amor como supremo valor de actos.

Desde esta perspectiva de amor infinito, Dios, con necesidad esencial, no puede «callar». Esta necesidad no indica ninguna clase de coacción, sino que es la expresión de la libertad más originaria hecha amor.

H. MARTÍN IZQUIERDO

263. Sym. 241, nota.

264. Ew. M. 331.

265. Ibd.

266. Sym. 242.

# TEXTOS Y GLOSAS

---

## El marxismo que viene del Este (Crónica de Congresos)

Con el título «*La filosofía marxista*» se celebró del 18 al 23 de diciembre pasado el congreso de filosofía patrocinado por la Universidad Complutense. El tema se centró fundamentalmente en el marxismo soviético en su teoría y realidad. Puede decirse que los tres personajes del congreso fueron el prof. Bochenski, de origen polaco y profesor de la Universidad de Friburgo. El prof. Lobkowitz, checoslovaco y principal de la Universidad de Munich, bien conocido en España como director y partícipe con un elevado número de artículos en los cuadernos *Marxismo y Democracia* en su serie filosófica <sup>1</sup>. Finalmente el prof. Zinoviev, recientemente exilado como disidente de la URSS <sup>2</sup>, y especialista en lógica matemática. Junto a éstos el prof. Ricardo de la Cierva expuso el *Eurocomunismo*. El prof. Yurre <sup>3</sup> revisó la ética del marxismo. Y los profesores Raga Gil y G. Amiama plantearon la realidad económica del marxismo tanto en su teoría como en su realización en la Unión Soviética. Dirigió una vez más la reunión el Dr. José Todolí Duque.

Como cronistas, nos ceñimos a la presentación de lo ocurrido en el congreso. Cada uno sabrá valorar debidamente las distintas perspectivas y opiniones diferentes que sin duda serán muy diversas y a veces encontradas. Los grandes profesores de este congreso han traído su palabra desde su experiencia del Este, de ahí el valor de sus opiniones, pero si viven en Occidente es en gran parte, como en caso de Zinoviev, porque disienten con las doctrinas mantenidas en sus antiguos medios vitales. Recordamos aquí unas sabias afirmaciones de André Glucksmann: «La crítica del totalitarismo muestra una molesta tendencia a resumirse siempre en crítica del totalitarismo ajeno: fren-

---

1. N. LOBKOWICZ, *Marxismus im Systemvergleich*. Trad. Castellana de E. Rodríguez Navarro. Madrid 1975, 5 vols.

2. H. WESOLY, «Zinoviev ou l'avenir radieux n'est plus ce qu'il était». Une interview exclusive. *La Revue Nouvelle* 1(1979) 56-66. B. MORAND, «Orphée et le Prophète». *La Revue Nouvelle*, 1(1979) 67-76.

3. G. de YURRE, *El marxismo, I y II*. Madrid 1976.

te a los Estados Unidos y a Inglaterra que celebran el liberalismo pacífico de la «Gloriosa Revolución» (1688), la Europa continental imaginaria únicamente Terror y Contraterror (cf. Hannah Arendt o J.L. Talmon); frente a Europa, la URSS y sus fortificaciones; frente a la URSS, China; en torno de China, en ocasiones todo el mundo. El totalitarismo son los demás»<sup>4</sup>.

El día 18 el prof. I.M. Bochenski hace una introducción histórica al marxismo, y a Marx, con aspectos económicos, filosóficos y políticos también después de Marx.

Podemos distinguir después de 1883 o muerte de Marx un período introductorio, un período clásico, un período leninista y un período reciente.

Según Kolakowski<sup>5</sup> sobre Marx se pueden decir muchas cosas, sin embargo hablaremos de definición del marxismo, historia del pensamiento de Marx, Marx-Engels, y diversos pensadores posteriores.

Podemos decir que es marxista aquel que afirma ser o pretende ser fiel a K. Marx, o a sus creencias principales. Sin embargo, y a pesar de las discusiones parece que existe un núcleo propio del pensamiento de Marx.

Para Bochenski<sup>6</sup>, Marx tiene tres motivos que debe admitir todo buen marxista:

1. Motivo romántico: esperanza de la unidad individuo-sociedad.
2. Motivo prometeico: creencia en la autocreación del hombre. Prometeo es el santo principal del calendario filosófico marxista.
3. Motivo racionalista: la razón lo explica *todo*.

Los tres motivos anteriores van unidos a cuatro puntos doctrinales fundamentales:

1. La filosofía de las luces, la razón como diosa de la humanidad y de la revolución francesa; la humanidad como ser supremo. El progreso y la razón humana como conductores de la historia. Es la filosofía liberal.

2. El hombre es autocreación y autocreador como Prometeo, es la escatología anárquica del mundo futuro. El proletariado mesías de la nueva era.

3. Marx es socialista: el capitalismo será sustituido por un sistema de propiedad social de los medios de producción. Pero el primer partido socialista alemán no existe en nombre de Marx. Lassalle no es marxista. No hay en él una definición de la *lucha de clases* revolucionaria socialista...

4. Original de Marx es: a) Una filosofía del conocimiento no desarrolla-

4. A. GLUCKSMANN, *Les maîtres penseurs*. Trad. castellana de J. Jordá. Barcelona 1978, 233.

5. L. KOLAKOWSKI, *Der Mensch ohne Alternative*. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein. München, 1960, 1976. H. GREBING, «Polen zwischen Dogmatismus und Revisionismus». *Der Revisionismus*. Von Berstein bis zum 'Prager Frühling'. München 1977, 183-203.

6. I.M. BOCHENSKI, *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus*. Trad. castellana de R.D. Baldrich. Madrid 1976, 4a.

da a veces. b) Una economía política. c) Fundado en la sociología. d) Una teoría de la ideología y de la religión.

Marxista propiamente es el que acepta los cuatro puntos expuestos. Las discusiones se centran en el punto cuarto que es la doctrina propia de Marx.

*Historia del pensamiento filosófico de K. Marx:* 1841 escribe la tesis sobre Demócrito que es conocida en 1927; en 1843 escribe la crítica de la Filosofía de Hegel que es conocida en 1929. Los manuscritos económicos y filosóficos de 1844 se conocen en 1932. La filosofía del joven Marx en general apenas era conocida. Según Y. Calvez la teoría de la «alienación» apenas era conocida. Cuando se funda el partido en Rusia no era conocido el joven Marx. En 1850 Marx condena toda la filosofía y hace sociología, la filosofía de Marx sería la de Engels. El marxismo clásico lo forman el dúo Marx (sociología) y Engels (filosofía). Pero la filosofía de Engels es muy diferente del joven Marx. Engels es un materialista-naturalista brutal. Se trata de un realismo extremo. En Engels se da un proceso infinito <sup>7</sup>. En Marx no. Marx es más antropocentrista frente al naturalismo de Engels y se atiene más al concepto de praxis con cierta mediación kantiana frente a Engels.

Aquí no se habla de Troski ni de Mao, Bochenski no cree que sean grandes pensadores ni que Mao tenga alguna idea nueva importante, y lo mismo puede decirse de Stalin.

En cuanto al período clásico del marxismo tenemos el tiempo de las Internacionales:

- 1.<sup>a</sup> 1864-1876-Marx.
- 2.<sup>a</sup> 1891-1914-marxismo clásico.
- 3.<sup>a</sup> 1919-1941-período leninista.

Después de 1956 se considera el período reciente del marxismo. Kola-kowski considera la edad de oro del marxismo entre 1891-1914, se echan los fundamentos de todo desarrollo futuro: Kautsky y los clásicos. Luego tenemos a la izquierda marxista con Rosa Luxemburg <sup>8</sup>. A continuación el revisionismo con Berstein y el austromarxismo de Max Adler <sup>9</sup>. Finalmente señalamos a los independientes.

En el *período clásico* tenemos la sociología y economía de Marx juntamente con la filosofía de Engels. También Kautsky (1854-1938), Mehring, Plejanov etc., que codificaron el marxismo. K. Kautsky une a Marx con Engels. Es un naturalista darwinista. Insiste en el economicismo y se muestra violentamente opuesto a Hegel. Y critica el socialismo de cuartel. Rosa Luxemburg (1870-1919) da prioridad al movimiento espontáneo en la política,

7. R. HAVEMANN, *Dialektik ohne Dogma?* Naturwissenschaft und Weltanschauung. Trad. castellana de M. Sacristán. Barcelona 1966, 83-84.

8. L. BASSO, *El pensamiento político de Rosa Luxemburg*. Barcelona 1978.

9. H. GREBING, «Der Austromarxismus». *Der Revisionismus*, 48-62.

sobre el voluntarismo. Interviene en el fundamento del Partido Socialista Alemán y la liga Spartakus. El proletariado lleva el espíritu revolucionario, hay que seguirlo y no imponerlo. Radicalmente revolucionaria se opone a todos los revisionismos.

E. Berstein es considerado el primero y más importante revisionista <sup>10</sup>. Amigo de Kautski y fundador del SPD. Crítico de Marx. Radicalmente antihegeliano. Para Bochenski la vida de Marx es una continua lucha contra Hegel en la que Marx siempre ha llevado las de perder, cree que Marx era un alma naturaliter aristotélica <sup>11</sup>. Berstein rechaza el hegelianismo y el blanquismo. Critica la teoría del valor de Marx, la teoría marxista del desarrollo y muerte del capitalismo y la escatología de Marx a este respecto. Para Berstein: «El movimiento socialista es todo, el fin no es nada» <sup>12</sup>. Hay que luchar, no basta esperar. Berstein es el revisionismo en persona. Hoy se llama revisionistas a los antisoviéticos <sup>13</sup>.

Los austromarxistas con Max Adler (1873-1937) piensan que Marx debe complementarse con la segunda crítica de Kant. Es un criticismo del naturalismo materialista. Kant es neutral y Marx es una doctrina científica. La dictadura del proletariado <sup>14</sup> supone la democracia y su ideal es la comuna de París (con Parlamento). La religión es un hecho que nunca será eliminado <sup>15</sup>.

10. H. GREBING, «Der Revisionismus Eduard Bernstein». *Der Revisionismus*, 17-48.

11. Se comprenderá mejor esta afirmación de Bochenski, si se tienen en cuenta una idea de su discípulo Lobkowitz: «Aunque el marxismo-leninismo no conoce el concepto del *ultimus finis hominis* tal como fue defendido desde Aristóteles hasta la baja Edad Media, sin embargo, insiste también en que los fines son producidos por el mundo objetivo y se basan en las *necesidades* del hombre. La interpretación soviética es, por lo tanto, tan poco existencialista como la griega y la medieval; todas ellas niegan que la finalidad humana radique sólo en la libertad del hombre o en su naturaleza. La razón por qué el marxismo-leninismo insiste un poco más que el tomismo, p. ej., en el aspecto creador de la posición humana de unos fines, se deriva sencillamente de que radica —como cualquier filosofía postmedieval— en aquella autoconsciencia secular que determina a la Edad Moderna desde el Renacimiento»: N. LOBKOWICZ, «Finalidad». *Marxismo y Democracia*, 3(1975)44.

12. E. DÍAZ, «Teoría marxista del Estado en el pensamiento de la IIª Internacional». A. NATAL, D. NATAL, «Crónica de Congresos. Filosofía en España 1978». *Estudio Agustiniano* 13(1978)369-370.

13. F. FERNÁNDEZ BUEY, «Apuntes para un debate sobre el ideario comunista». *El viejo topo*, 28(1979)8: «Resumen: la concordancia actual de las dos desvirtuaciones principales del comunismo marxista (la imperialista, según la cual lo existente en Rusia era «el comunismo», y la pseudomarxista, según la cual lo existente en Rusia correspondía en lo esencial a la teoría de Marx) ha acabado produciendo un espejismo: que la crisis de los valores en los estados dominantes es sólo o sobre todo crisis del marxismo. Este espejismo ha encontrado incluso sus teóricos, y no solamente en alguno de los nuevos filósofos franceses». Cfr. también, *El viejo topo*, extra 2. y R. HAVEMANN, o.c.

14. G. ALBIAC, *El debate sobre la «Dictadura del proletariado» en el partido comunista francés. Anexo: El debate en España*. Madrid 1976.

15. P. FROSTIN, *Materialismus, Ideologie, Religion*. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx. München 1978. B. WIELENGA, *Lenins Weg zur Revolution. Eine Konfrontation mit Sergei Bulgakov und Peter Struve im Interesse einer theologischen Besinnung*. München 1977. W. KERN, *Atheismus, Marxismus, Christentum*. Beiträge zur Diskussion. Innsbruck 1976. A. GLUCK-

G.V. Plejanov (1856-1918). Es el más importante marxista ruso de todos los tiempos. Un clásico. Coge todo Kautsky y Marx-Engels pero se opone al naturalismo de Kautsky. Plejanov es un hegeliano. Creó el DIAMAT —materialismo dialéctico—. Es la fuente del pensamiento de Lenin: Marx-Engels-Kautsky-Plejanov. E. Sorel. Precursor también del fascismo, con *Reflexiones sur la violence*. 1847-1922. Antirracionalista, liquida el racionalismo del Marx v.gr. en su utopía. Opuesto a todos los partidos, basta la espontaneidad para conducir la revolución popular. Marxismo es la poesía de la gran apocalipsis. Apologista de la violencia heroica, es lo que en él admiró Mussolini, pero Sorel se decía marxista.

Gramsci y Labriola (1843-1904) son los verdaderos precursores de los neomarxistas. Labriola primero hegeliano luego socialista, crea la teoría de la praxis. Dice: 1) No interesan las fórmulas determinadas. 2) Marxismo es una totalidad de *consejos* prácticos, no de teoremas. El marxismo es la práctica del partido socialista. 3) No hay un progreso necesario: la Historia la construyen los hombres. 4) No hay un factor privilegiado que llevaría al materialismo. Es una totalidad de factores vgr. culturales, espirituales etc. 5) La praxis humana sobrepasa la oposición sujeto-objeto <sup>16</sup>.

El segundo período importante del marxismo es el *leninista*: 1917 revolución rusa. Lenin (1870-1924). Es un ruso que hereda lo occidental de Marx y la tradición rusa oriental. En Rusia no hay un movimiento obrero serio. La revolución la hacen allí los agricultores. No sigue el proceso descrito en *El Capital*. La tercera Internacional recoge el éxito fáctico y le denomina marxismo-leninismo. Escritor de *Materialismo y empiriocriticismo*, de *Cuadernos Filosóficos*, y sobre el imperialismo etc. Lenin es un realista exagerado. Acoge la teoría del reflejo pasivo como modo de epistemología. Esto no es Marx, sino Engels y Plejanov. Voluntarista, no cree en el determinismo. Introduce un concepto de materia que en realidad es nuevo con respecto a Marx. Materia es la realidad *objetiva*. Y actúa al revés que Marx: primero la ideología después la revolución y finalmente la economía.

El partido encarna la voluntad del proletariado. Solamente el partido conoce la libertad del pueblo. Violentamente antirreligioso. Comienza las deportaciones a Siberia a la vez que comienzan también las discusiones. De 1919 a 1931 es un período de discusiones con dos interpretaciones marxistas: a) mecanicista (¡fuera la filosofía!); Bujarin (1888-1937) y L.I. Akselrod (1886-1946): puro naturalismo. b) Idealistas mencheviques: A.M. Joffe (Deborin) 1881. Muy importante, hegeliano. 1931: El comité del Partido condena ambos grupos (a y b) <sup>17</sup>.

SMAN, *Les maîtres penseurs*. Trad. castellana de J. Jordá. Barcelona 1978, 224: «Cuando Dios murió, ya hacía tiempo que había sido sustituido por un doble».

16. H. HEINZ HOLZ, «Die Begründung der Lehre vom Polycentrismus bei Gramsci und Togliatti», y «Die Zukunft des Polycentrismus und die Dialektik von Theorie und Praxis». *Strömungen und Tendenzen im Neo-marxismus*. München, 1972, 12-29 y 93-111.

17. I.M. BOCHENSKI, *Der Sowjetrussische*, 64 y ss.

c) A continuación viene el *período muerto*. Es en 1938 con el artículo de Stalin: «El materialismo dialéctico y el materialismo histórico», que fue una carta sagrada para todos los marxistas. Se hace un Diccionario filosófico.

Stalin + 1953, no haría contribución teórica alguna. El stalinismo como teoría no existe. En 1947 Stalin es el liberador de la filosofía. Después hay dos tendencias, una más hegeliana, otra más aristotélica. Se trabaja en campos neutrales, no comprometedores, con pocas discusiones sobre lo fundamental.

En 1956 comienza el *período moderno*. Hay también dos grupos: -Neomarxistas que quieren ser fieles a Marx. En general están contra el marxismo leninismo v.gr., en Polonia, Italia etc., los -neorrevisionistas, v.gr., Bloch niegan cosas en Marx y le añaden otras.

Hay dos precursores del neomarxismo en Labriola y Lukács. K. Korsch es parecido. Lukács en *Historia y conciencia de clase*, subraya la doctrina de la alienación... pero se somete en dos ocasiones a la voluntad del partido en 1934 y después del 1956 de Hungría <sup>18</sup>. En el neomarxismo son también importantes Kolakowski y el grupo yugoslavo Praxis <sup>19</sup>. *El neomarxismo* retoma al joven Marx. Se revisan casi todas las negaciones del marxismo como los aspectos particulares de Kautsky, Plejanov, etc. Se niega el materialismo dialéctico en cuanto aportación particular de Engels. Doctrina de la alienación: la desgracia es la alienación, no sólo la miseria. Marx no sería marxista. El marxismo sería una inspiración, no una doctrina política. Los marxistas serían bufones de Marx.

El *Neorrevisionismo* se trataría de un grupo no homogéneo más bien occidental. La escuela de Frankfurt sería uno de sus grupos más característicos: T.W. Adorno (1903-1969) extiende la crítica marxista de la ideología a todo el conocimiento humano. H. Marcuse critica la economía marxista. Para Marcuse casi todo es falso en esa economía. Los intelectuales sustituirían al proletariado como vanguardia de la revolución. E. Bloch, muerto recientemente, escribe entre 1954 y 1959 *Das prinzip Hoffnung*: el fundamento último de la realidad es previo a la división sujeto-objeto. El hombre es el anuncio y la esperanza de un ansia de reunión: La religión expresa eso irracionalmente, y el marxismo lo dice de un modo racionalizado. Para J.P. Sartre: el marxismo es la única filosofía viva. Pero rechaza el materialismo dialéctico. Une el materialismo histórico con el existencialismo <sup>20</sup>.

18. A. von WEISS, *Neomarxismus*. München 1970, 16 y 17 y 106-130.

19. H. GREBING, «Aufstieg und Fall der «Praxis»-Gruppe in Jugoslawien».

20. J.P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*. Trad. castellana de M. Lamana, Buenos Aires 1970, 2,33, en lo referente a la cuestión húngara. Sobre el tema de los consejos obreros en el marxismo puede verse: A. PANNEKOEK, *Una nueva forma de marxismo*. Introducción de Cajo Brendel. Madrid 1978. El prof. Bochenski no se detuvo en el marxismo de Gran Bretaña con las conocidas figuras de J. LEWIS, *The Life and Teaching of Karl Marx*. London 1965, y su polémica con Althusser, ni en la figura de D. Mc Lelland ni a su biografía de Marx ni en su estudio sobre los jóvenes hegelianos de izquierda. Tampoco aludió al grupo italiano con figuras como L. Colletti y G. de la Volpe, ni a los discípulos de Lukács: G. Markus y Agnès Heller. Asimismo

En el diálogo Bochenski explicó cómo entendía el *anima naturaliter aristotelica* de Marx, ambos filósofos creen según el profesor decididamente en lo concreto. Además hay en Marx un realismo fundamental, y también ambos pensadores creen en valores absolutos, así para Marx la injusticia es algo que siempre debemos condenar. Finalmente el materialismo histórico sería una aplicación de la dualidad alma-cuerpo aristotélica. En la sesión de la tarde se contestaron las preguntas surgidas en un amplio diálogo del que recogemos algunas respuestas fundamentales: Según B. entre los lógicos, la lógica dialéctica no es muy popular pero los hegelianos siempre hablan de lógica dialéctica. En Rusia el psicoanálisis está muy condenado. Fromm es recibido con las mismas prevenciones que el neomarxismo yugoslavo. Labriola piensa que el marxismo es principalmente un método de acción como hoy quisieran algunos fundamentalmente entenderlo, pero parece que atribuir esta concepción a Marx sería una falsificación histórica empobrecedora. Marx es un ideólogo con una visión determinada de la historia y del hombre sobre todo, no tanto de la naturaleza.

Es cierto que en el marxismo hay una cierta mística mesiánica del pecado original cuyas consecuencias sufre el proletariado que por tanto será el motor de la liberación de toda la humanidad. Frente al psicoanálisis Marx propone una explicación desde la economía por la sucesiva concentración en pocos del capital y el advenimiento de la revolución <sup>21</sup>. Sin estas condiciones *objetivas* Marx pensaba que el cambio se deslizaría hacia un despotismo oriental. En cuanto a la religión la izquierda hegeliana <sup>22</sup> tiene una mentalidad antirreligiosa propia de la época de las Luces. Para Marx la religión es necesaria para que se justifique o viva la clase explotadora y la explotada. El opio es una medicina o aroma que crea un ambiente para vivir. Lenin decía que todo dominador necesita de un verdugo y de un sacerdote. Al destruirse la dominación desaparece la religión.

Según Bochenski la teología de la liberación no es compatible con Marx y menos con el marxismo-leninismo. En cuanto al neomarxismo, según Wetter, esto es más imposible aún. Por otra parte para Bochenski santo Tomás admite bien claramente que se puede hacer una revolución en determinadas circunstancias concretas.

Es muy difícil decir qué es científico e ideológico en el marxismo, para ello habría que definir primero qué sea propiamente ciencia. Según Pöggeler la mayoría de los filósofos modernos no son científicos sino agnósticos.

---

prescindió de los últimos grupos del neomarxismo presentes, v.gr., en el Convenio de Venecia, *El viejo topo*, 17(1978) 34-44.

21. Como es sabido la teoría de la acumulación fue revisada por E. BROWDER, *Marx and America. A study of the doctrine of Impoverishment*. London 1959. A. von WEISS, *Neomarxismus*. München 1970, 71-81.

22. D. Mc. LELLAND, *The young hegelians and Karl Marx*. Trad. castellana de M. Suárez. Barcelona 1971.

Kautsky sería muy vecino a Marx y piensa en la perspectiva de los científicos de las ciencias naturales que lo fascinan.

La teoría de la supresión de la división del trabajo tiene un aspecto profético muy importante pero parece ser excesivamente utópica, parece que uno podría ser todo a la vez. Estructuralismo y marxismo <sup>23</sup> es un tema a tratar por sí mismo.

El día 19 habló en francés N. Lobkowicz, principal de la Universidad de Munich, Baviera. De origen checoslovaco se formó con el prof. Bochenski en la Universidad de Friburgo. Profesor de teoría política, ha escrito sobre Heidegger, comunismo, Marx, y ha dado clases también en EE. UU. Director, como queda dicho, de la sección de *Filosofía* de la enciclopedia *Marxismo y Democracia* <sup>24</sup> en la que escribió muchos artículos fundamentales. Es también especialista en el tema de marxismo y religión.

Para Lobkowicz, el marxismo recoge la ideología del s. XIX, y es la cristalización más importante de la ideología de nuestra época. El marxismo ha sabido recoger lo más positivo de las diversas corrientes del pensamiento. El marxismo se extiende a corrientes muy diversas como el revisionismo occidental, el neomarxismo americano, el surmarxista, y a pensadores tan diversos como Kautsky y Lenin, Mao y Marcuse, Habermas y el Che Guevara <sup>25</sup>.

Primero analizó los presupuestos metafísicos del marxismo. En primer lugar se afirma la historia; el hombre y la sociedad. Existe la historia y tiene una dirección, además se da el progreso humano en el cual interviene el hombre, y sigue ciertas leyes.

La historia lleva en sí al hombre que es un accidente de la naturaleza. La materia en el marxismo soviético crea al hombre como un accidente. El hombre y la vida desaparecerán un día probablemente, no hay una dirección absoluta. La vida ha producido el hombre y la historia. Antes del hombre la regularidad era muerta, con el hombre surge una dirección. La historia lo es del proceso y el progreso humano. El hombre matriza la naturaleza, la sociedad y la historia. El sentido de la historia es progreso creado por el hombre. La especie humana se crea y constituye a sí misma <sup>26</sup>. La historia del progreso es el proceso en el cual el animal hombre toma poder de sí mismo y se hace.

23. D. GRISONI, «Sartre: de la structure a l'histoire». *Magazin Littéraire* 103/104(1975) 61-64. M. GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*. Trad. castellana de N. Blanc. Madrid 1974, 4. L. ALTHUSSER, *Eléments d'autocritique*. Trad. castellana de M. Barroso. Barcelona 1975. Sobre Foucault y el marxismo puede verse: M. FOUCAULT, «Lo que digo y lo dicen que digo». *El viejo topo*, 29(1979) 28 y 29 y M. CACCIARI, «Poder, teoría deseo». *Idem*, 24-27.

24. N. LOBKOWICZ, «Alienación», «Cantidad y cualidad», «Contradicción», «Determinismo e indeterminismo», «Existencialismo», «Finalidad», «Identidad», «Materia», «Movimiento», «Principio», «Reflejo»; además de los artículos elaborados con la redacción de *Marxismus im Systemvergleich*. Trad. castellana de E. Rodríguez Navarro. 5 vols. Madrid 1975.

25. D. SALDIVAR, «Desmitificar al Che (entrevista con Roberto Guevara)». *El viejo topo*, 17(1978) 11-15.

26. G. MARKUS, *Marxismus és 'antropología'*. Trad. castellana de la versión alemana por M. Sacristán. Barcelona, 1974, 15: «A través del repetido proceso de la producción de la configu-

Contra Hegel, en el marxismo, el hombre hace la historia como acción humana. La revolución total es la meta y el fin de la historia. Las masas anónimas son las que crean el progreso. Los trabajadores hacen el progreso.

La imagen del hombre creada por el marxismo supone la humanización del hombre con el progreso con la liberación de las fuerzas de la naturaleza y la satisfacción de las necesidades humanas. El marxismo ve al hombre como ser que se hace al dominar la naturaleza. Esta acomodación de la naturaleza es una necesidad humana. Las necesidades humanas se complican hasta que de nuevo se satisfacen, por eso el hombre trabaja, y a diferencia del animal cada generación renueva la situación y acomoda la naturaleza.

El trabajo es lo que humaniza al hombre. La lucha contra la miseria necesita del trabajo. Éste saca al hombre del reino animal y le lleva al reino de la libertad<sup>27</sup>. El hombre para el marxismo no es diferente del animal por la razón o por otra facultad especial, sino porque el hombre se ve forzado por sus necesidades a trabajar y formar el mundo, modelar la naturaleza.

La sociedad hace al hombre y no al revés. El hombre individual sin relaciones sociales no existe. Es la relación a los otros lo que le constituye. El hombre es para la sociedad. Unas veces parece que todo está gobernado por las leyes; y otras veces parece como si el hombre como un ser inflexible hiciera la historia.

El hombre trabaja y la clase dominante se apodera del producto, por eso será abolida por el proletariado. El proletariado creará una sociedad final sin explotación. Desaparecerá la propiedad privada.

Es necesario ya hacer notar que según Kolakowski no hay un solo marxismo que no haya sido criticado por otro marxismo<sup>28</sup>. Para Marcuse no tiene razón el Che sino el camino de la praxis yugoslava. No se pueden abolir los procesos por saltos voluntaristas.

El marxismo permite satisfacer la reducción por el trabajo de la miseria y liberarlo mientras no llega a suprimir la estructura social capitalista. El proletariado aún no puede hacer la revolución salvífica, pero no hay revolución sin revolucionarios. Los que han perdido la fe en el proletariado, han creado otros sustitutos como pueden ser los intelectuales o el mundo de la ciencia. El

---

ración de objetos, el hombre se va haciendo finalmente dueño de su propia forma de actividad, del «juego» de sus potencialidades, y sólo a través de ese proceso llega a ser capaz de llevar a cabo su trabajo incluso en circunstancias poco favorables y de configurar externamente la totalidad de su capacidad objetivadora».

27. Como es sabido actualmente el «homo faber» está puesto en cuestión por el «homo ludens», aunque entre ellos no se dé una contradicción total: J. HUIZINGA, *Homo Ludens*, Madrid 1972. . GLUCKSMANN, *Les maîtres penseurs*, 198: «Sabemos que marxonomía y boyscoutismo han cantado muchas veces a coro la gloria del trabajo creador que humaniza la naturaleza, naturaliza al hombre y anuncia la sociedad del 7.º día en la que todavía se trabaja pero... alegremente. Pese a unas cuantas indicaciones del mismo estilo la lección de Marx orienta en una dirección muy distinta».

28. A. von WEISS, *Neomarxismus*, 128 y 129.

hombre debe, en todo caso, retomar la historia. La revolución total es necesaria aun antes de encontrar todo el proletariado.

La única fuerza que mueve la historia es la satisfacción de necesidades que fuerza al hombre a gobernar el mundo. El hombre es fundamentalmente interesado. No hay verdad objetiva absolutamente independiente en el mundo humano. El marxismo considera la verdad en función del progreso<sup>29</sup>. Algo es verdad si sirve al progreso, si no es falso. La verdad es una aporía del partido. El administrador es el progreso. El movimiento marxista se hace el criterio de verdad<sup>30</sup> y contiene estas afirmaciones previas: lo que contradice al hombre no es verdad; lo que impide liberarse no puede permitirse que sea verdadero.

¿Es el marxismo una ideología? Sí y no, es una doctrina desinteresada, objetiva, su interés es el verdadero interés.

La articulación del pensamiento moderno que hace el marxismo es la glorificación del progreso como liberación. El progreso es una consecuencia de la liberación de la naturaleza, de lo psicológico, de la esclavitud, de la religión etc., y en eso estamos un poco todos. El marxismo es también la glorificación del racionalismo<sup>31</sup>. La única manera de criticarlo es demostrar que no es democrático; pero, según sus intelectuales, esto supone anular el pensamiento moderno.

En la segunda charla el prof. Lobkowitz habló sobre la *Crítica de la religión en Marx*. Según Lobkowitz no se trata de un ateísmo metodológico ni escéptico. No es una crítica directa de la religión, porque la izquierda hegeliana considera la religión consecuencia de la situación social.

La posición de Marx es que no vale la pena atacar la religión de una manera directa. Su origen es la sociedad pervertida. La religión es una Weltanschauung que comprende mal el mundo, es una reflexión-reflejo de una situación social. La religión es un reflejo adecuado en una situación social<sup>32</sup>. Por tanto la forma de constituirse la religión es indirecta y esa es la forma de destruirla. En la Unión Soviética esto no parece cumplirse porque Marx no consideró la religión como fuerza social sino como una teoría, pero los post-marxistas creen que las iglesias son una fuerza social que lleva al hombre a aceptar la situación y por eso se las persigue, ataca, etc.

Marx creía que no es preciso atacar la religión dado que ésta ya está

29. En este sentido el marxismo quedaría afectado por la crítica de Musgrave a Lakatos sobre el *progreso* como criterio de cientificidad: G. ANDERSSON et G. RADNISTSKY, «Le progrès de la connaissance: ou en sont les théories de la science?». *Archives de Philosophie*, 1976, 623. Pero relativamente ya que el marxismo, según sus teóricos, busca el *interés o progreso general* como desearía Habermas...

30. E.M. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid 1978, 95 y ss.

31. E. BALIBAR, «Marxismo e irracionalismo», *El viejo topo*, 21 (1978) 4-11.

32. «La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el alma de un mundo sin corazón»... citado por B. HENRI-LEVY, *La barbarie è visage humaine*. Trad. castellana de E. Simons. Barcelona 1978, 169, etc...

muerta de hecho al pertenecer a la cultura del pasado. En *el Manifiesto* de 1848, la religión pertenece al pasado, vgr. el matrimonio ya está abolido por la burguesía que guarda solamente ya las apariencias, y la vieja religión pagana fue abolida por las cristiandades, en el siglo XVII la burguesía sustituye a los medievales, la cristiandad medieval es hoy un resto arqueológico sin sentido<sup>33</sup>. La cristiandad ha muerto para Marx y Engels con la Revolución francesa.

Para Engels la religión es un reflejo fantástico de la naturaleza que el hombre no ha matizado y desaparecerá al cambiar esta situación de heteronomía del hombre con la naturaleza. La religión desaparece como la enfermedad. La sociedad está mala y su producto es la religión. Es un síntoma febril: la libertad será sin interpretación religiosa.

Las fuentes de la posición arreligiosa de Marx pueden reducirse a tres: bases biográficas, la izquierda hegeliana, el mesianismo marxista. Biográficamente hay un resentimiento de Marx como hijo de un judío al que se le presentan dificultades en el ejercicio de la abogacía por cuestiones religiosas. Por otra parte la izquierda hegeliana tanto por la orientación de la teología liberal racionalista de las luces de B. Bauer como por la antropología arreligiosa de Feuerbach y las influencias de Max Stirner y Moses Hess queda fijada siempre en el pensamiento de Marx, aunque supere cierto naturalismo e individualismo burgués.

La religión aparece a los hegelianos como algo exterior. Hegel disuelve la religión en filosofía, y no se sabe si es aún cristianismo. Algunos dicen que es donatista. También podría hablarse de pelagianismo quizá. Es como hacer teología de la fe cristiana pero no articulando la fe sino traducida a la razón filosófica. La religión se convierte en filosofía, y esto tiene dos interpretaciones: se trata de un cristianismo maduro. Hegel sería el santo Tomás protestante. La izquierda hegeliana dice: Hegel abolió la religión. Hegel minimizaba aún la naturaleza-materia a causa de sus esquemas teóricos pero hay que seguir adelante. Para Feuerbach lo que Hegel llama espíritu es algo muy confuso. Feuerbach piensa que tanto Spinoza como Hegel hacen con el nombre de filosofía una teología que se desconoce a sí misma, la teología es en realidad una antropología que se desconoce. Las afirmaciones sobre Dios son proposiciones sobre el hombre, que éste no ve. El hombre es el sujeto y el predicado de los enunciados sobre Dios (= la especie humana). Feuerbach se cree antropoteísta: «Cuando más vacía es la vida más lleno y concreto es su Dios. Vaciar el mundo real y enriquecer a Dios es lo mismo. Sólo un hombre pobre tiene un Dios vivo y rico»<sup>34</sup>.

Cristo se vació como Dios y devino hombre. La religión es un error inte-

33. C. DIAZ, «...sociológicamente el cristianismo y el marxismo están de hecho, perdidos». A. NATAL, D. NATAL, «Crónica de Congresos». *Estudio Agustiniiano*, 13(1978) 372.

34. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Trad. castellana de J.L. Iglesias. Salamanca 1975,73.

lectual: el hombre es divino y se considera pobre. Al darse cuenta de este error el hombre será restaurado.

Marx aplica la crítica de lo divino en el hombre al Estado. Basta corregir la opinión, al hacerse dura la alienación el hombre despierta y vuelve a su divinidad.

El mesianismo marxista instala intencionadamente y de principio al hombre en su perfección frente a su pobreza, en principio o utópicamente, superada. La actitud de Marx es tomar el ateísmo como medio de convertir al hombre a la revolución. Es un accidente histórico que Marx sea ateo<sup>35</sup>. Desde la desesperación desconsolada, sin religión, la teoría de Marx es una filosofía de la acción absoluta, la revolución, contra la propiedad privada. Esto sólo es posible si el hombre no puede acogerse a ninguna otra fuerza. Así elimina a priori todo soporte, para que el hombre actúe perdido.

Para Lobkowitz, y en cuanto cristiano, la crítica de la religión marxista es mucho más seria que la de la psicología moderna o la de la filosofía analítica. Ésta piensa que las proposiciones relativas a religión son simplemente no verificables<sup>36</sup>. Hay que admitir cierta validez a la crítica de Marx dado que además expresa nuestra época: El que cree no parece estar en este mundo, no ataca el problema social. Es preciso olvidar entonces a Dios para interesarse por el problema social, se acostumbra a decir. Los lugares tradicionales de la religión parecen no darse ya, el actual «lacrimarum valle» parece ser relativamente confortable y agradable, por eso la religión pierde fuerza y desaparece<sup>37</sup>. Tanto en España como en Alemania vivimos generalmente de un modo agradable, tratamos de olvidarnos de la muerte, la enfermedad, etc.

Sin embargo la génesis de Feuerbach y su crítica de la religión demuestra que es falsa<sup>38</sup>.

35. A lo que iría Marx en religión sería a denunciar que: «Hoy día el ateísmo es un pecado venial en comparación con el crimen que supone la pretensión de criticar el régimen de propiedad privada consagrado por el tiempo»...: K. MARX, *Das Kapital*. Trad. castellana de W. Roces. México 1968,5,XVI. Subrayado nuestro.

36. Respecto al neopositivismo la situación ha cambiado fundamentalmente: V. CAMPS, «De los lenguajes anormales: a) El lenguaje religioso». *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona 1976,187-225.

37. Ya desde Bonhoeffer, al menos el cristianismo se ha opuesto decididamente, a la utilización de las situaciones límite como lugares religiosos, y el citado autor lo proclama desde un campo de concentración: «Sempre em sembla com si per mitjà de les discussions sobre els límits humans només tractéssim, angoixats, d'aconseguir un lloc per a Déu; m'agradaria parlar de Déu no en els límits, sinó en el centre, no en les febleses, sinó en la força, o sigui, no en mort i culpa, sino en vida y bondat dels homes»: D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*. Trad catalana de M. Balasch. Barcelona 1969,157-158.

38. Robinson rechaza la teoría freudiana y feuerbachiana de la religión como proyección humana y aduce el siguiente texto de John Wren-Lewis: «...resulta difícil comprender por qué las proyecciones habituales que efectúa la raza humana habrían de tener un carácter numinoso, transcendental, a no ser que exista algo numinoso y transcendental en nuestra experiencia de las relaciones personales mismas»: J.A. ROBINSON, *Honest to God*. Trad. castellana de E.G. Forsyth y E. Jiménez. Barcelona 1967,95.

Para Lobkowicz la religión no es algo accidental, ni puede serlo para el marxismo, la posición de Marx no está desarrollada. Hegel crea la nóesis de Dios, la izquierda hegeliana ve esto y ve la política de persecución. Hegel completa la historia en teoría no en la práctica por eso la izquierda quiere concretar. Nosotros estamos en otros contextos, de comodidad, mientras *El Capital* ve un proletariado creciente que necesita una revolución absoluta. El capitalismo terminará por una acción heroica y sobrehumana del proletariado. Para Lobkowicz éste es un pasaje mitológico de la ciencia filosófica marxista.

Para Lobkowicz es igualmente una contradicción defender el progreso indefinido del hombre <sup>39</sup>. Este asunto ha sido discutido por Kojève, parece que Marx no es escatológico, sino solamente Engels. Para el grupo yugoslavo no hay tal paraíso marxista escatológico. Parece también cierta contradicción la relación entre hombre autocreado y sistema que crea al hombre. Para Lobkowicz la sociedad es una abstracción y esto no hay que olvidarlo. El hombre es autónomo en cuanto determina las leyes sociales. El hombre no cuenta sólo como individuo, y en cuanto ser social es dependiente de la sociedad. En Engels hay una dialéctica entre individuo y Estado y según Bochenski, Marx en este aspecto sería ambiguo. Lobkowicz distingue entre individuo y colectivismo o sociedad como concreto. Marx empieza como ideólogo y termina como fundador de la sociología científica.

Lobkowicz no cree en la tesis de que Marx fuera bueno y Stalin malo. De hecho en el marxismo actual también hay herejes como el grupo praxis yugoslava o Habermas <sup>40</sup>.

En cuanto a marxismo y democracia hay que tener en cuenta que no basta organizar democráticamente para que todos los problemas de la vida queden solucionados. Esto es solamente una solución pragmática de los problemas pero éstos lo son de las personas y la política no responde a los problemas fundamentales de las personas. La juventud busca objetivos que servir y la democracia no le convence. Hay que presentar el sentido de la actividad, etc., que tiene implicaciones éticas, religiosas, etc. La filosofía es entonces descubrir la fascinación de la contemplación como sentido posible de la vida humana; a ese sentido no responde el marxismo. Lobkowicz no cree en la discusión o diálogo con los marxistas porque se va a si se convence o se deja uno convencer <sup>41</sup>. La relación marxismo cristianismo, vgr., en Francia, es en gran parte una opereta.

39. N. LOBKOWICZ, «Finalidad». *Marxismo y democracia. Filosofía* 3,46: «...Una filosofía teológica de la historia está condenada por principio al fracaso. Ninguna escuela filosófica del Oeste o del Este la defiende actualmente en serio».

40. H. GREBING, «Ausstieg und Fall der 'praxis' —Gruppe in Jugoslawien». *Der Revisionismus*, 227-238.

41. M. Sacristán ha advertido también sobre el problema del autoengaño mutuo: «La prisa intelectual puede conducir, como observa Rafael Sánchez Ferlosio, a convertir prontamente el 'diálogo' en chalaneo, en una conversación en la cual las dos partes se mienten sin que ninguna se

La solución del hombre no es solamente humana. El eurocomunismo ¿podría devenir en España socialdemocracia?... La interpretación del marxismo no es conciliable con el cristianismo porque nuestro futuro es otro. El marxista conoce las leyes de la historia y luego ya se va haciendo... Y el marxismo no es sin religión ni el cristianismo es sin religión. Jesucristo es una figura histórica; la religión del miedo es falsa por supuesto, pero el cristianismo con la cruz destruye el idealismo fascista, etc...

Se puede preguntar uno si sobre lo accidental histórico de Marx se puede fundar algo. Hay leyes que se aplican a una época pero no a otra. A veces Marx crea tendencias que no son necesarias como leyes. Por ejemplo la vida es un accidente del universo. Así en la URSS, y Monod. Eso es una explicación postfactum. Si la historia es accidental, el marxismo no admite absolutos, pero la materia es un absoluto para muchos marxistas.

Hay marxistas muy objetivistas (URSS) y hay otros marxistas que no lo son, como Marcuse o Lukács.

El día 19 por la tarde el prof. Lobkowitz expone una tercera conferencia sobre «El marxismo en Alemania después de 1945». Conviene observar que el desarrollo ideológico es imprevisible, con el deshielo de bloques, se producen cambios en China, URSS y Alemania Oriental, y un cierto renacimiento en Alemania Occidental del marxismo. La publicación de los manuscritos de 1844 permiten una nueva lectura de Marx apoyado en Hegel de la *Fenomenología de Espíritu*. Dada la influencia de Marcuse, Kojève y Merleau-Ponty en la nueva lectura, la filosofía del joven Marx se conocía como existencialismo ateo humanista. La consecuencia es que los soviólogos o personas como yo mismo o Bochenski veíamos que este Marx no era el marxismo soviético. Todo ello influye en los medios católicos y protestantes. Se comienza a ver que un número grande de marxistas no estaban afectados por la ideología comunista. Se imponía una reconsideración con la Escuela de Frankfurt. Nuestra formación desde 1920 era un marxismo distinto del soviético y de la ideología comunista. Influenciados por los socialistas y Max Weber, por *Sein un Zeit* y por Lukács, y desinteresados de la ideología soviética, cuando muchos de estos pensadores dejaron Alemania con Hitler se fueron a México o América donde se les consideraba marxistas, v.gr., El Marcuse de *Razón y revolución*, se habla de Marcuse y la Cía, etc. De hecho la Escuela de Frankfurt con Adorno, Marcuse, Max Horkheimer, etc., se distancia del marxismo del Este y en especial de la URSS. No se interesaban por la economía, dirección fundamental en el marxismo oficial, y sí por la literatura y la filosofía.

---

engañe. Aún peor: cuando anda de por medio —como ocurre en este caso— la efusividad bien intencionada, puede incluso ocurrir que cada parte, sin engañar a la otra, se engañe en cambio a sí misma. Autoengaños de esta clase han ocurrido ya, y alguno muy dramático». M. SACRISTÁN, J.L. ARANGUREN, *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*. Madrid, 1969, 189-190. A. GLUKSMANN, *Les maîtres penseurs*. Trad. castellana, 174-180.

Lo mismo hacen los nietzscheanos y el existencialismo. No se participa del optimismo marxista de la victoria del socialismo. El éxito de la E. de Frankfurt parece deberse a tres causas: Su particular análisis del nazismo: Es una consecuencia lógica del neo-capitalismo. Además hay brotes neonazis. Se explica: El partido parecía un absurdo pero nada extraño que reaparezca en la universidad, si el capitalismo no había desaparecido que era su causa, tampoco debe haber desaparecido el nazismo. Análisis negativo radical, de la democracia, contra el optimismo democrático. Atmósfera de inseguridad por las consecuencias del capitalismo. Como ha sido posible Auschwitz, diría Adorno, toda la cultura parece una porquería. Habermas, después de Marcuse, significa el fin de la acción y fascinación de un sistema que reunía el análisis y la ciencia como emancipadores desinteresados del hombre <sup>42</sup>. Se pregunta el mundo dudosamente si hay acción o ciencia desinteresadas; la E. de Frankfurt reacciona frente a la filosofía marxista por un lado y por otro frente al capitalismo «científico». Se producen las revoluciones universitarias desde EE.UU. y otros países. Hay discusiones en las universidades alemanas y protestas por la acomodación socialista al neo-capitalismo. Los sistemas stalinistas tienden a desaparecer y Yugoslavia sube, se ve por los casos de los países del Este y también las dictaduras sudamericanas que no es fácil proceder a cambios de forma no violenta.

Marcuse anuncia que el actual proletariado no hará la revolución y sólo los intelectuales la harán. Marcuse dice al mundo intelectual: tú eres la revolución y no los trabajadores. La revolución será social y política, pero sobre todo erótica. Es un cambio radical de las estructuras de necesidades del hombre. El erotismo actual es una perversión capitalista <sup>43</sup>. Sólo un nuevo amor y una nueva libertad pueden salvar la situación actual. Algunos llaman a Marcuse romántico, otros racionalista. En todo caso hay un gran entusiasmo con Marcuse, Habermas etc. La reacción que había contra el comunismo en Alemania desaparece. Ahora hay muchas organizaciones comunistas en Alemania. La izquierda radical vence en todas las elecciones universitarias prácticamente. No se muestra aceptación de una tercera vía, o los grupos tienden a marxismo soviético o al maoísmo.

Y en conclusión: En la República Federal alemana el comunismo, según Lobkowitz, no tiene sentido ni es significativo a nivel de masas. No influye en los trabajadores sino en los universitarios, los artistas, e intelectuales en general. Es fácil ser un revolucionario intelectual. Los intelectuales juegan con el éxito marxista. Según el profesor Lobkowitz no se ve creatividad intelectual en el marxismo. Si muere será por falta de atención e interés. Hay que observar el desbloqueo con atención y no se puede jugar con el marxismo. El hecho

---

42. E. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid 1978, 107 y ss.

43. H. MARCUSE, *Counterrevolution and Revolt*. Trad. alemana cuidada por A. Schmidt. Frankfurt a M. 1973,90-94.

de que el S.P.D. se declare no marxista es como si el Papa dejara el cristianismo.

En el diálogo el prof. Lobkowitz afirmó que la significación de los grupos radicales en la universidad no es masiva, pero ha causado daños irreparables desde el tópico de la democratización universitaria, sin ciertas leyes no se puede organizar la Universidad; estamos, según Lobkowitz, en una confusión intelectual generalizada. En cuanto al materialismo de Marx, Lobkowitz cree que se puede separar materialismo histórico de materialismo dialéctico, ya que éste es una creación de Engels y no de Marx. El materialismo dialéctico o DIAMAT sería una extrapolación, realizada en la URSS del materialismo histórico de Marx. Éste en *La ideología alemana* practica un reduccionismo del análisis histórico al materialismo sociológico. Pero Marx no dice si la materia es mecánica o creativa, ni defiende la teoría del reflejo, que son añadidos posteriores.

Como creyente Lobkowitz piensa que el cristiano está en las mejores condiciones de libertad para hacer filosofía. Tanto la ética como la metafísica, ya en Aristóteles, ya en Kant, ya en otras concepciones, lo que hacen es razonar las convicciones generales, pero ni imponen las convicciones, ni precisan forzar las pruebas, vgr., de la existencia de Dios como hizo Descartes. Lo que interesa es discutir y clarificar los problemas fronterizos. Las convicciones son previas y generalmente no son consecuencia principalmente de los argumentos. Para Lobkowitz, Habermas prácticamente deja de ser materialista dialéctico, y se convierte en un concordista al estilo de Kuhn en teoría de la ciencia al invocar el *consenso* como criterio científico <sup>44</sup>.

El día 20 el prof. G. de Yurre, mucho más brillante que el año anterior, habló sobre la «Ética marxista». Estableció cinco puntos de análisis para decir que la Ética marxista comienza siendo idealista, y es el joven Marx. El idealismo se transforma en historicismo al poner el desarrollo histórico como criterio ético. Después se pasa en el marxismo a una ética clasista: La clase portadora de la historia es la fuente de la ética. Con el leninismo se crea la ética partidista: El P.C. sustituye al proletariado como fuente de la ética. Con Stalin surge una ética personalista en cuanto la persona jefe del partido es la fuente de la ética. Finalmente surge la ética imperialista: La ética da el orden internacional, y es un totalitarismo que tiene coincidencias y tendencias hacia un nacional-socialismo <sup>45</sup>.

Marx, judío que estudia en Berlín, desde la filosofía de Hegel hace una profecía: Del capitalismo viene el comunismo, no por las intenciones o las decisiones de los hombres sino por su propio dinamismo. Pero lo fundamental de este Marx es la acción revolucionaria. La revolución es la consumación de una evolución. La profecía es un elemento teórico pero lo importante es el

44. A.E. MUSGRAVE, *Kuhn's Secod thoughts*. Trad. castellana de R. Beneyto. Valencia 1978.

45. F. WIEDMANN, R.T. GEORGE, «Ética». *Marxismo y democracia. Filosofía*, 2,110-125.

cambio como afirma la tesis 11 sobre Feuerbach. Tal es la misión de la filosofía. Engels en la oración fúnebre de Marx afirma: La ciencia le llevó a la revolución. La ética marxista, por tanto, se orienta a la revolución.

La ética de Marx surge desde el club de jóvenes hegelianos revolucionarios que asumen los ideales de la revolución francesa: Libertad, igualdad, y fraternidad. Son liberales demócratas enfrentados a la autocracia del emperador, y luchan por las libertades, como la de prensa, etc., a partir de ideales de la naturaleza humana. Esto termina para Marx en un fracaso: No cambia el régimen, ni la censura, ni aumentan las libertades. No consigue la cátedra de filosofía de Bonn, y como director de *Rheinische Zeitung* lucha por la libertad de prensa y la democracia, defiende a los pobres de los bosques por lo que es encarcelado. Se le obliga a dimitir y emigra a París, expulsado también de Bruselas y Londres y con cierto resentimiento, cae por tierra su fe en las ideas, de modo que la tesis de *La ideología alemana* será: Ninguna predicación de las ideas morales sirve para nada. La moral idealista es la que tiene el público en la cabeza, pero el régimen capitalista niega la libertad, la igualdad y la comunidad, por tanto es preciso acabar con el régimen capitalista. Los socialistas que creen en la moralidad son idealistas y rechazados por Marx como ineficaces. El socialismo moralista, de M. Hess y otros, ya en nombre de Dios, ya en nombre del espíritu o en nombre de la humanidad no sirve para nada, son ineficaces, por eso Marx rompe con todos. Las ideas son reflejos de otros elementos anteriores o epifenómenos de la infraestructura: El modo de producción. Según el prof. Yurre, Marx en las batallas que perdía no pensaba que había perdido la guerra, y se refugia en el seno de la historia donde los ideales abstractos se le descubren como efecto de otras presencias más fundamentales que funcionan necesariamente. Para Yurre se trata de una predestinación histórica sin Dios. El destino no está en la conciencia sino en la vida y su desarrollo empírico que depende a su vez de las soluciones mundiales: Es como la revolución de los astros, nadie puede impedir la marcha de la historia.

En Marx parece haber dos teorías del conocimiento: El reflejo pasivo, y el pensamiento activo capaz de crear. Él aplica una teoría u otra según le conviene. En la ciencia y la revolución el hombre aparece como creador.

Rechaza las morales que proceden desde abajo, pero que no afectan a las fuerzas productivas<sup>46</sup> como ocurre con el hedonismo por ser muy pasivo. Progresista es el que va con la historia hacia el comunismo y reaccionarios todos los demás.

¿Por qué el deber? La filosofía alemana desciende del cielo a la tierra, aquí se sube de la tierra —infraestructura— al cielo. No se parte de lo que los hombres piendan sino de lo que realizan, del *Lebensprozess*. Ahí se basa la éti-

46. El prof. Castilla del Pino ha analizado bien este asunto con respecto a los actuales movimientos de protesta, hippies, y similares: «La conducta rebelde, como he dicho, no atenta a la infraestructura del medio sino que tan sólo se desliza entre los aspectos formales, supraestructurales, del mismo»: C. CASTILLA DEL PINO, *La incomunicación humana*. Barcelona 1972, 134-135.

ca y tal es la raíz del devenir. Desde el comienzo de la historia se rompe la comunidad primitiva y surge la propiedad, así surgen los señores patricios y los esclavos, los señores feudales y los siervos, los capitalistas y los proletarios; en la revolución roja se invierten las clases dominantes, el proletariado pasa a dominar y el capitalista a dominado, finalmente en el comunismo se suprime la división de clases y la separación social entre capitalista y proletario <sup>47</sup>. Pero esta última fase parece que tarda demasiado en llegar. Troski decía ya que no se ha hecho sino empezar. Para Garaudy, los capitalistas actuales son los jefes y el pueblo proletario sigue dominado <sup>48</sup>.

Para Marx, la historia es el despliegue de la esencia humana. Por ahí debe pasar la humanidad. La alienación es la división y el extrañamiento por el que el hombre es antagónico al hombre.

Se pregunta el prof. Yurre si la historia puede ser el fundamento de la ética. Bien es verdad que tenemos tareas históricas que cumplir, pero la historia ¿puede de por sí engendrar deber? Hablamos de *fundamento* propiamente, porque relativamente incluso el hedonismo y el utilitarismo no son falsos, sino absolutizados. Pero la historia no engendra el deber porque *del hecho al derecho hay un largo trecho*. El hecho de por sí no engendra el deber, lo contrario sería la falacia naturalista <sup>49</sup>, y entonces bastaría dejarse llevar por la marcha de la historia; pero a veces hay que corregirla por medio de ideales. Como lo ha visto Popper en *La miseria del historicismo* <sup>50</sup>, la historia no funda un deber.

¿Cómo pasa Marx de la historia al deber? Porque la historia tal como él la entiende está cargada con sus ideales de juventud incorporados en el proceso histórico germinal. Es la historia en su marcha a la realización del comunismo. Ideales de igualdad, fraternidad, comunidad y libertad. Ideales en concreto de la esencia humana. El deber es el ser de la historia pero tal como él la entiende en el germen de la esencia humana concreta: germen del grano de trigo.

¿Es Marx historicista? Savigny dice que la tradición engendra el derecho y la ética. Los nacionalismos son siempre tradicionalistas, vgr., Soltzhenitzin dice: El marxismo es la negación de la esencia rusa <sup>51</sup>. Marx habla en nombre

47. K. MARX, F. ENGELS, *El manifiesto del Partido Comunista*. Madrid 1975,96.

48. R. GARAUDY, *Parole d'Homme*, Trad. castellana de J. M.ª Llanos. Madrid 1975,192, «Los consejos de los trabajadores... prefiguran lo que podría llamarse una —democracia socialista—».

Según G. Albiac, no se puede trivlizar el asunto para explicar todo por una mera «degeneración burocrática»: G. ALBIAC, *El debate sobre la dictadura del proletariado*, 38 y ss.

49. J. HIERRO, S. PESCADOR, «Falacia naturalista», en M.A. QUINTANILLA, *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca 1976,151—153.

50. K. POPPER, *La miseria del historicismo*, Madrid 1961.

51. Sobre las opiniones y la figura de Soltzhenitzin, como se sabe, hay múltiples enfoques, v.gr., G. Albiac piensa que se trata de «lacayos rastros del fascismo internacional» pero coincide con Henri-Levy en rechazar el tipo de Estado Ruso que ha dado lugar a los hospitales psi-

del futuro no del pasado por eso no es historicista. Popper le llama *historista* porque se funda en la historia de cada época, ya que el hombre siempre se libera, según Marx, según lo permitan las fuerzas productivas. Así en el futuro tendremos otros deberes, etc. El hombre es un producto de la historia y lo mismo decimos de su ética.

En la moral clasista, también del marxismo, la clase dominante segrega la ética. Los resultados han sido: En vez de igualdad jerarquía, en vez de libertad opresión, en vez de comunidad campos de concentración.

En Hegel el estado hegemónico encarna la ética. Pero un país con sólo el ejército no gana la guerra, se necesita encarnar los ideales de la época, vgr., EE.UU. en Vietnam. Como ha dicho Russell el poder desnudo y solo se rompe porque no tiene atracción. La ética permanece más allá del Estado y el Derecho, por eso el poder por el poder se destruye. Así Alemania pierde las guerras porque idolatriza el poder. Y en España el comunismo tiene un prestigio mesiánico porque ha sufrido la represión por la represión.

En el mundo primitivo hay lo *comunitario* sin propiedad privada ni Estado ni Derecho. Hay comunidad de producción colectiva y vida de familia grande. Es el modelo proyectado al origen de las relaciones humanas en el comunismo. La ética aquí es la solidaridad, la igualdad, la fraternidad. Y decimos: son ideas muy generales y de siempre. Al idealizar surge el olvido del egoísmo, luchas tribales, guerras, etc. El mal sería algo exterior, según el planteamiento de Rousseau, y un cierto fondo de maniqueísmo. La causa radical del mal moral, no es exterior al hombre. Según el prof. Yurre el progreso de la moral no es como el progreso científico, la moral primitiva a veces es muy apropiada; para probarlo propone el caso de los pigmeos que tienen monoteísmo, libertad de la mujer, monogamia, los mandamientos etc. La teoría de que el primitivo es peor que el civilizado, en ética no sirve. El hombre nace en una moral según el dicho de Cicerón «non scripta sed nata». Quizá nunca se acabe de discutir la relación entre lo ontológico y lo histórico.

Para Marx la propiedad privada es como el pecado original que rompe la comunidad. Por eso no hay comunidad. Aparece el egoísmo humano desde siempre, la avaricia, la esclavitud, el individualismo; el egoísmo del bien común consagra la situación, según Marx. El señor se arroga los derechos del esclavo. Para Westermack la causas de la esclavitud son: las guerras, en vez de matar a los vencidos se les esclaviza. El código penal: se obliga a trabajar, el poder absoluto de los padres que pueden vender a sus hijos; y por tanto no sería sólo la propiedad privada. De fondo no hay armonía entre el individuo y el todo, no es verdad lo de Mussolini: «Lo Stato è il popolo il popolo è lo Stato».

En el feudalismo para Marx progresa la economía. El Señor feudal no tiene dominio completo sobre el siervo. El dominio es completo solamente sobre el trabajo del esclavo, el siervo tiene derechos de persona. Marx llama a esta época la ética de la fidelidad, honor. El siervo acata las órdenes del señor que está para mandar y el siervo para obedecer. No es libre para escoger traba-

jo y residencia. Así ocurre también en el nacional-socialismo-fascismo, y en comunismo URSS. El pueblo es séquito de honor de Führer. En la palabra *honor* se compendia toda la ética nazi. El fascismo tiene visos de religión o disciplina del arcano. La resistencia a las órdenes del mando es locura. Con la *dirección del trabajo* en Stalin se designa obligatoriamente el lugar de residencia.

En el capitalismo, el proletario puede vender su trabajo y se convierte en un ser totalmente explotado. El egoísmo y las pasiones dirigen la demanda: hágase el dinero y el lucro así se hunda el mundo. El capitalismo implica unos gérmenes graves de descomposición moral, y ésta es una de sus verdades aunque no la única, pues parecido ocurre en el comunismo. Según el prof. Yurre, en este último es peor, pues los salarios no responden a las posibilidades reales del país. Los salarios en la URSS no han alcanzado hasta 1964 los de 1933, y los campesinos de 1975 no han alcanzado el nivel de 1913. El comunismo no habría nacido del seno capitalista. La explotación stalinista ha hecho las grandes obras como hacen todos los grandes dictadores. El Estado no somos todos ni mucho menos <sup>52</sup>.

La *ética partidista* la fundaría Lenin. La clase proletaria tiene muchas conciencias y se trata de *unificarlas*. Es el intento de las Internacionales en el marxismo. Se organiza el P.C. que encarna la auténtica conciencia proletaria. Es el socialismo científico distinto de los anteriores, etc...

El socialismo científico encarna en la consciencia del partido comunista como levadura de los demás proletarios que se pueden aburguesar o estar aburguesando. Es como cuando solamente el nazi era la esencia de la nación alemana y el fascismo era el arca de Noé de la nación italiana.

Lenin dice: La masa no refleja la marcha de la historia. Solamente el PCE. encarna propiamente la conciencia proletaria. Lenin es un revolucionario contra el zar y el régimen que fusila a su hermano. Se propone conseguir el poder como sea, y acepta a Marx como medio de la revolución. La situación no era revolucionaria según el análisis marxista corriente.

Hay dos teorías de la revolución: proletariado explotado y multiplicado progresivamente. Pero esto en EE.UU. propiamente no ha ocurrido, al menos como se preveía <sup>53</sup>. Las fuerzas productivas entran en conflicto con las rela-

---

quítricos y a casos monstruosos como el el Plioutch! G. ALBIAC, *El debate sobre la dictadura del proletariado*, 37 y 38. Henri-Lévy cree que: «Ha sido necesario, además, que apareciera Soljenitsin el Xek, el miserable Soljenitsin, para enderezar las cosas». B. HENRI-LEVY, *Le barbarie*, 155. J. M.<sup>a</sup> LOZANO, «Los jóvenes leones de la Editorial Grasset». *Actualidad bibliográfica* 15(1978)215-218.

52. «Nos explicaremos en síntesis: ejercer una dictadura de clase (de la burguesía o del proletariado) significa ni más ni menos, que el ejercer el control de los aparatos de Estado para producir la formación social correspondiente con el nivel de dominancias y hegemonías, que es propio de sus relaciones de producción»: G. ALBIAC, *El debate sobre la dictadura del proletariado*, 32.

53. Cfr. nota 21.

ciones de producción y se exigirá la abolición de la propiedad privada. La primera teoría sería más del joven Marx, la segunda sería más de la segunda época <sup>54</sup>. Así la máquina era inconciliable con los gremios. Pero según algunos la crisis actual del capitalismo es de crecimiento y no propiamente estructural, o de *ruptura*.

En el momento leninista no hay propiamente esto, se pasa del feudalismo al neocapitalismo. No se atiende principalmente a lo económico como condición objetiva de la revolución. Gramsci llama a esto la revolución contra *El capital* o al margen del capital <sup>55</sup>. Lenin barre los partidos políticos y crea la policía política (cheka). Para Lenin los obreros no podían tener todavía la conciencia socialdemócrata (socialista). Ésta no les podía venir más que de fuera. La historia de todos los países atestigua que dejados a sus propias fuerzas no pueden llegar más que a la conciencia sindicalista: unirse frente a los patronos y reivindicar tales o cuales cosas...

El principio ético ahora pasa de *nuestra moral es lo útil al proletariado a nuestra moral es lo útil al P.C.* Así se justifica la eliminación de los partidos lo mismo que en el nazismo <sup>56</sup>. Ésta es una ética partidista, para Lenin las masas son lo que los soldados para el general. Las masas son cuerpos de choque pero no son conscientes. La misión del partido es convertir a la masa, disciplinarla, educarla, etc. Los medios de comunicación repiten todos la doctrina oficial. En China es aún más riguroso. El partido es la vanguardia política y el agente de la historia. Para Troski la teoría de Lenin no es la dictadura del proletariado, sino sobre el proletariado. El proletariado es solamente la soldadesca.

En el diálogo el prof. Yurre precisó que para los disidentes no hay evolución en el régimen soviético ni órganos que le estimulen al cambio, y esto sería la diferencia fundamental con otras utopías que tampoco se han realizado del todo. Además admite que puede darse una actitud ética sin vinculación a principios trascendentes, y que pueden aceptarse los condicionamientos del entorno histórico a la ética, pero el medio no da las bases de la ética; ésta es una lectura de la historia pero desde algo que se sitúa de algún modo fuera de la historia. Por fin la relación hombre-mujer la ve Marx en la situación burguesa como una realización más de la dualidad amo-esclavo. El marxismo trata de pasar del antagonismo a la realización de comunidad cooperadora hacia la situación comunista. Entre tanto nos estamos moviendo en la prehistoria <sup>57</sup>.

---

54. Es la teoría del «descubrimiento del continente historia» por Marx, suscitada por L. ALTHUSSER, *Eléments d'autocritique*. Trad. castellana, 17 y ss.

55. A. GRAMSCI, *Antología*. Traducción y preparación de Manuel Sacristán. Madrid 1972.

56. A. GLUCKSMANN, *Les maîtres penseurs*. Trad. castellana, 206: «Es preciso que los obreros aprendan a sentirse soldados. Unos honorarios, una soldada, no un salario. A este proyecto de Nietzsche, Marx replicaría: soldados sí... ¿pero de Revolución?»

¿Y qué? ¿Por serlo de la revolución, acaso se es menos soldado?».

57. S. de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*. Trad. catalana de H. Gran de Duran. Barcelona 1968, I y II.

En la conferencia de la tarde continuó la exposición. Con Lenin solamente queda el partido bolchevique que segrega la ética, y el proletariado queda subordinado al grupo bolchevique. El marxismo-leninismo tiene una estructura totalitaria: La esencia nacional encarna en el partido al que está sometido el Estado. Los jefes del partido son los del Estado <sup>58</sup>.

En el *Stalinismo* la orientación ética viene determinada por la camarilla que vence en el Politburó. El Congreso son unos dos mil. El comité central unos 150, y este comité segrega el Politburó o presidium del partido. La lucha primera se entabló entre el grupo de Troski y el de Stalin. Troski era un intelectual, pero carecía de astucia. Stalin, hijo de una familia de siervos, es enviado por su madre al seminario del que es expulsado, en filosofía. Posteriormente se convierte en ayudante de Lenin. Éste a su muerte dice: Troski es muy independiente e individualista. Y de Stalin afirma que no sabía más que preparar platos *calientes*, es un secretario que ha concentrado mucho poder y Lenin dudaba de que lo fuera a usar bien, por tanto según Lenin era preciso removerlo. Stalin gana y Troski es expulsado de Rusia a Asia, y finalmente a Méjico donde es asesinado por Mercader <sup>59</sup>. Stalin realiza una purga feroz. Lenin purga el exterior del partido, Stalin purga el interior. Mata a casi todo el comité central: Kamenev, Troski, etc. Purga al ejército que había organizado Troski.

Stalin añade a Lenin el personalismo y así crea un partido de corte stalinista en el que todos los organismos son de disciplina. Es la ética del *caudillaje* <sup>60</sup>. Todo se rige desde la cumbre de la pirámide; el todo era Stalin, por eso exalta el voluntarismo y la fuerza, ésta es la madre del nuevo régimen y no su comadróna como quería Marx.

Stalin estataliza las tierras y no las distribuye como se pensaba en 117. Las aldeas fueron rodeadas de policía. A los labradores ricos los fusila, igual que ocurrió en el campo de la industria y del comercio.

Stalin, frente a Marx, concibe la superestructura como activa, como fuerza que puede transformar la economía por la decisión desde el poder. En Marx el estado de clase debe desaparecer, pero según Stalin en la URSS no hay clases sino categorías. Aunque en Rusia se dan ya las condiciones para que desaparezca el Estado, esto no puede hacerse porque los capitalistas podrán invadirla. Las clases capitalistas mantienen el cerco al Estado ruso, por eso los comunistas deben unirse y acatar lo que viene de Moscú. Esto es dar la razón a Troski cuando hablaba de la revolución universal.

La moral marxista es ahora doble. Si se está entre capitalistas, en minoría por tanto y fuera del poder, la consigna es: rebelión, revolución y destrucción

---

58. Sobre este difícil punto remitimos a la teoría de Ch. Bettelheim sobre la lucha de clases en la URSS, citado por G. ALBIAC, *El debate sobre la dictadura del proletariado*, 38-41.

59. L. RINOON, J. MAESTRO, «Dossier Trotskismo». *El viejo topo*, 27(1978)41, etc.

60. Los especialistas estudian la influencia de la crisis económica en la rigidez política y cultural de la época que se muestra tanto en las figuras políticas como religiosas del momento.

del régimen capitalista, según las consignas que corren desde el Kominter, el Kominform o lo que a estos hubiere debidamente sustituido. El prof. Yurre subraya la fidelidad del P.C.F. de Maurice Thorez a Rusia, y el planteamiento acusativo de Poniatowski contra la connivencia del P.C.F. con los alemanes por los pactos entre Hitler y Stalin. Se agudiza la contradicción dialéctica nacionalismo e internacionalismo y el concepto marxista de patria... Subraya también Yurre la habilidad estratégica de los partidos comunistas fundada en unos análisis generalmente muy bien hechos. Entre las democracias, defiende las libertades formales. En medios descristianizados atacan las creencias, mientras que en los medios donde la religión tiene un poder sociológico, acentúan las coincidencias pretendidas entre marxismo y cristianismo, atrayendo a los creyentes al socialismo. Ésta es evidentemente una de las lecciones que han aprendido los partidos marxistas después de fracasos en planteamientos más primitivos, v.gr., en España.

En los países en el poder la ética marxista es de sumisión a las consignas y planteamientos que emanan del poder. Donde hay un dios no hay más dioses, bien lo entendieron Stalin, Mussolini y otros; en tales casos es preciso atraer a los creyentes a posturas de humildad, sumisión y laboriosidad basada precisamente en la religión del Estado. Lo infinito nunca está en una persona, se dice al creyente en un Dios personal, por eso la fuerza del todopoderoso se atribuye al Estado <sup>61</sup>. Por eso, según Schaff, el marxismo no puede admitir seriamente el personalismo humanista. Los hombres somos hojas de la especie humana que es el árbol y el Estado.

Stalin es la razón y la voluntad de la Rusia soviética, el que conduce del reino de la necesidad al de la libertad. Máximo caudillo de la ciencia de todos los tiempos y de todas naciones. Tal es la ética de caudillaje contraria a todos los principios de la civilización. El status social en el partido es fuente ahora de diferencias fundamentales entre dirigentes y proletariado popular, que se reflejan también a nivel de privilegios económicos. Por eso la economía es un libro secreto, cercado con siete sellos. Hay votaciones pero no elecciones. Todo ello lleva a la ausencia de sentido cívico, a nivel de dirigentes produce la arrogancia, la podredumbre o corrupción, a nivel de masas aparecen los malos tratos en lo familiar, el alcoholismo, etc... La mayoría de los ciudadanos tiene una mentalidad pequeño burguesa. No se ha purificado el régimen y por tanto mantiene lacras evidentes comunes con el capitalismo...

En consecuencia, y finalmente en el marxismo soviético actual encontramos tres corrientes: los llamados marxistas auténticos: hay que buscar una evolución del régimen mediante las teorías de Marx para llegar a la supresión

---

61. «Dios se ha hecho programa y el programa hace Dios. Amén»... «Toda moderna dominación es en el fondo metafísica. El maestro gira, en el círculo de su dominio, saltando alegremente del círculo lógico al teológico y de los seres supremos a la ciencia de los seres en general; toca a los tres teclados de la onto-teo-logía»: A. GLUCKSMANN, *Les maîtres penseurs*. Trad. castellana, 179 y 225.

del Estado; es la corriente más izquierdista. Es preciso democratizar el régimen y buscar la amistad con Occidente; algunos de esta tendencia han sido expulsados del partido, se les considera la derecha. El centro ocupado por Breszniev piensa que lo mejor es no cambiar, así se ha enterrado bastante el camino de Krouchev.

Disidentes como Skharoj ven que la moralidad oficial es presentada como mucho mejor que la ética real, donde reina el temor del prójimo, la avidez y la falta de honestidad política y social.

Por otra parte el populismo cristiano tiende a impulsar una moralidad sacro-religiosa. Sin embargo, puede decirse que la jerarquía religiosa no ha denunciado fundamentalmente las contradicciones del régimen, como se ha hecho observar en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, recientemente.

En cuanto a la ética mundial no se han cumplido las predicciones de Lenin de la marcha de las naciones al comunismo, ni el paso de los EE.UU. al socialismo tras su revolución por los derechos humanos. Para los dirigentes chinos, Stalin es el mejor intérprete de Marx. Por otra parte creen que en 5 años la guerra no es posible. En 10 es posible y no probable. Dentro de 30 es inevitable. Para los maoístas el régimen soviético es capitalismo<sup>62</sup>. Para Amalrik la guerra o la guerrilla chino-soviética es inevitable. Los satélites de Rusia se escapan. El antagonismo más importante, según Yurre, no ha sido el de clases, sino principalmente el de naciones.

En el diálogo el prof. Yurre afirmó con frases de Berdiaeff que Rusia se va comiendo al comunismo y no el comunismo a Rusia. Piensa asimismo que el actual socialismo no es marxista. De paso se le hace observar que el marxismo del que él ha hablado es estático, no dinámico, por tanto se está haciendo una interpretación que correspondería a la primera época de la episteme de Foucault, y el marxismo se produce en la tercera época<sup>63</sup>.

Aunque el leninismo no está en Marx, al hablar éste de *autenticidad* de la conciencia proletaria pone, según el prof. Yurre, la base de un planteamiento leninista. Las revoluciones se hacen bajo la bandera de la democracia, pero luego no la hay. En cuanto al eurocomunismo encuentra Yurre una contradicción entre la defensa de las libertades burguesas y la afirmación posterior que las libertades burguesas son dictaduras camufladas<sup>64</sup>. En cuanto al planteamiento de condenación y salvación en el marxismo al estilo Ciudad de Dios de san Agustín no se ve qué influencia pueda existir<sup>65</sup>...

62. H. GREBING, «Der maoistische Anti-Revisionismus». *Der Revisionismus*, 268-271.

63. M. de FOUCAULT, *Les mots et les choses*. Paris 1966. En el apartado del saber del s. XIX, uno de cuyos ejemplos es el marxismo.

64. Yurre cita para este punto las pp. 145 y 185 de S. CARRILLO, *Eurocomunismo y Estado*. Barcelona 1976.

65. Parece claro que de algún modo todo influye en casi todo. Así podría decirse que san Agustín influye con el platonismo en el utopismo de Campanella, de T. Moro, y a través de Lutero en las revoluciones campesinas, y en Th. Münzer: E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt a M. 1962. Llevar las cosas más lejos parece una grave confusión.

El día 21, el profesor Raga Gil de la Univ. de Salamanca, explicó los «Fundamentos teóricos de la economía marxista» y los resultados prácticos de su aplicación.

La economía marxista comprende hoy el 40% de la población mundial, pero aquí hablamos primero solamente de Marx y sus conceptos teóricos. Desde 1870 hay dos bloques de economistas: ortodoxos y marxistas, debidamente separados, unas veces con desprecio de Marx, otras veces por no entender a los ortodoxos. Marx está a la altura de los mejores del momento en economía política pura.

Aquí se trata de situarse en el marxismo económico y hablar de Marx desde Marx. Marx no trata apenas del comportamiento del consumidor, pero Keynes y Leontief tampoco consideran la teoría del consumidor. La línea de Marx es parecida al Leontief de hace unos años.

¿Qué entresacar de la teoría económica marxista? Podemos reducirnos a 1) La teoría del valor del trabajo. 2) Explotación, y 3) Esquema de reproducción y acumulación.

Marx es discípulo del liberal Ricardo. Marx cree en la armonía preestablecida, en esa cuna nace Marx, pero lo cambia todo.

1. *Teoría del valor trabajo*: La toma de Ricardo. Hay bienes incrementables por horas de trabajo, y otros que no lo son, vgr., obras de arte y alta rareza en general donde el trabajo como tal no es su característica, sino la escasez. El trabajo en Ricardo sustituye la escasez. Esto lo recoge Marx y se olvida de lo que no se puede reproducir, y se fija en el trabajo:

- a) Mundo del valor de los bienes.
- b) Mundo del precio de los bienes.

Y se pregunta de qué depende el valor de los bienes. Y dice así en *El capital*: Si prescindemos del valor de uso de las mercancías (digamos de paso que a Marx le molesta la utilidad) éstas sólo conservan una cualidad, la de ser producto del trabajo; en su producción se ha acumulado trabajo humano. Por otra parte afirma también: Lo que determina la magnitud del trabajo no es más que el tiempo necesario para su producción <sup>66</sup>.

No se sabe si se trata de un solo planteamiento o de dos concepciones completamente distintas. Marx dice que ningún valor se determina a él solo, aisladamente, sino que siempre hay una valoración social. Los bienes de producción conjuntamente determinan sus propios valores, pero a la vez determinan los bienes de consumo. Esto es muy semejante al *imput-output* de Leontief donde al mover una carta se rompe la baraja.

El valor relativo de un bien respecto de otros bienes o de un bien standard es una relación. Marx huye, en su teoría del valor relativo, del concepto de escasez. Así el valor no es fijo. Pero Marx no entra en principio en esto, sino que

66. K. MARX, *Das Kapital*. Trad. castellana de W. Rocés. México 1968, 5ª, 130 y 55.

dice que el valor relativo de los bienes se mantiene igual que el valor absoluto, que es tecnológico o físico, podríamos decir <sup>67</sup>.

Marx distingue entre valor de uso y valor en cambio. Valor en uso es el que tiene el bien para quien va a consumirlo. En esto el sujeto busca una utilización en la medida que pretende satisfacerse o gratificarse. Para Marx el concepto de utilidad es muy vasto. El valor de cambio es el que tiene un bien una relación de intercambio. Nos interesa ese bien en cuanto depositario de valor, se atesora el bien para el trueque; es para Marx un depósito de valor físico que ha incluido *trabajo* y ese es el criterio de cambio.

2. En cuanto a la *explotación* es fundamental el concepto de *plusvalía*. Marx ve que en capitalismo el obrero no es propietario de los medios de producción, y el obrero solamente tiene su trabajo que debe vender para subsistir. Los trabajadores están en una posición muy débil a la hora de la determinación del salario <sup>68</sup>. El capitalista puede explotar y alcanzar rentas diferenciales que mantienen la sociedad capitalista. Las formas de explotación pueden ser varias. Así puede hacerse trabajar al obrero más horas de las necesarias para seguir viviendo. El capitalista tiende a explotar, según Marx, porque solamente le interesa la empresa en cuanto le da rentas, y esto es esencial al capitalista, a su crecimiento y a la depauperación del obrero con una disyuntiva entre trabajo y valor, deja de existir el valor trabajo como determinante de los mercados. A medida que se alarga la jornada de trabajo comienza la explotación, y llega al máximo cuando el obrero no puede más. También se puede aumentar el ritmo de trabajo a la vez que parece disminuirse el número de horas, sobre todo recurriendo a la automatización.

Las bases de la explotación residen en la tecnología: Para que los medios de producción y su productividad esté garantizada. La explotación consiste en pagar al trabajador solamente lo que necesita para subsistir quedándose con los demás bienes. Las técnicas empresariales, además, pueden hacer que el valor de los bienes de consumo sea tan bajo que con pocas horas de trabajo podamos alimentar a la gente. La jornada de trabajo real puede ser más larga que la que cubre los bienes de subsistencia. La relación entre trabajo no pagado y el total de bienes es la explotación: Es el excedente total de los bienes no pagados en relación con el trabajo total, y la plusvalía total frente al valor total de la fuerza de trabajo. La plusvalía es la relación entre la explotación y la tasa de beneficios.

3. En cuanto al *esquema de reproducción* marxista, Marx distingue entre capital constante = c, capital variable, que es la mano de obra o recursos humanos = v, y el concepto de explotación = s que es superior a lo que el capitalista pone, por lo que se produce acumulación y se convierte en capital constante.

---

67. El prof. Raga ha escrito sobre la distribución fiscal. Sobre el concepto de escasez puede verse: J. TINBERGEN, *Lecciones del pasado*. Barcelona 1967.

68. F. SELLIER, *Estrategia de la lucha social*. Barcelona 1965.

Además Marx considera ilimitada la fuerza de oferta de trabajo, pues, crece más de prisa que lo que necesita el capital constante. El profesor Raga establece con un ejemplo las relaciones entre *bienes de producción* en el Departamento-1 (D1) y *bienes de consumo* en el Departamento 2 (D2). Así D1 puede ser el primer año (Inversión C/V 4/1 y relación v/s=1/1. Y D2 C/V 2/1 y relación v=s1/1. Así en D1 podríamos tener  $8.000 + 2.000 + 2.000 = 12.000$ ; y en D2  $3.000 + 1.500 + 1.500 = 6.000$ .

Entonces supongamos que hay acumulación y la mitad de las inversiones van a nuevo capital. El Departamento D2 lo que hace es ajustarse a la demanda, etc... Así se pasa a:

C----	V----
D1 = (8.000 + 800) + (2.000 + 200) + 1.000 de plusvalía = 12.000, y en D2 = (3.000 + 200) + (1.500 + 100) + 1.200 de plusvalía = 6.000. La suma de los consumidores sigue dando lo anterior. Eso sería un equilibrio inestable porque el capitalista trataría de conseguir pronto pasar a:	
D1 = 8.800 + 2.400 + 2.200 = 13.200	
D2 = 3.200 + 1.600 + 1.600 = 6.400.	

Y así sucesivamente, como consecuencia del movimiento propio de la producción capitalista, las plusvalías van creciendo. El D1 entre el primero y segundo año crece el 10%. Y el D2 en el mismo tiempo crece el 6'7%, por tanto hay un desequilibrio y de eso se aprovecha el capitalista; y no hay que dejarle, el Estado debe intervenir. En el ejemplo del profesor Raga en el año siguiente D1 crece el 10% y D2 también el 10%, por tanto el propio sistema se equilibra, y no sería tan claro, como lo ve Marx, que sea necesario intervenir.

En la segunda charla el profesor Raga analizó los *resultados* de la aplicación de la economía marxista. Subrayó de entrada que es difícil juzgar, ya que además hay riesgo de llamar *países socialistas* a grados y políticas de aplicación muy diferentes.

Sin embargo se pueden subrayar algunas características generales:

1. Sistema monolítico de gobierno con un solo partido.
2. Explotación estatal de las industrias no agrícolas y a veces también las agrícolas.
3. Dirección centralizada de la economía, aún con algunos intentos de descentralización.
4. Niveles de producción en el sector agrario, en general inferior al occidental.
5. Compromiso político económico de incrementar la producción <sup>69</sup>. Se supone en estos sistemas que la armonía no existe y que las correcciones son necesarias, y el árbitro de estas correcciones es el Estado para abolir el conflicto y la lucha de clases.

No se distingue bien entre economía e ideología, incluso los economistas

69. Puede verse LL. G. REYNOLDS, *Los tres mundos de la economía*. Capitalismo, socialismo y países menos desarrollados. Madrid 1975.

liberales son ideólogos. Para Marx economía e ideología es lo mismo. La economía política es un término específicamente marxista. El economista liberal cree hablar de economía solamente. La única norma en economía sería el máximo aprovechamiento. Economía es egoísmo en cierto sentido, según el profesor Raga.

La economía para Marx discurre por unos procesos determinados: capitalismo, socialismo, comunismo.

Principios específicos de la economía marxista actual serían:

1. *Negación del concepto de escasez*: Los recursos no son escasos sino que están mal distribuidos. Tal es la teoría de la conferencia de Bucarest, y también la teoría China. Según el prof. Raga sí hay escasez. Y esto es fundamental...
2. *Igualitarismo*: Que solamente se conseguirá en el comunismo. En la fase socialista aún hay desigualdad, pero sería transitoriamente.
3. *En Marx no existe el rendimiento de escala*; ni que la producción sea en sus costes decreciente y cada vez más fácil. Esto entra en contradicción con la teoría del capitalismo cada vez más devorador y feroz.
4. *Propiedad pública*: Nadie tendrá fuerza para oponerse al ente público.
5. Todos somos asalariados del Estado patrón.
6. El mercado es un ente estéril que solamente sirve para malasignar los bienes. La administración de control debe asignar o determinar los bienes de producción o de consumo. Asignar capital al propio proceso productivo, los tipos de bienes de capital y cuál es el *tamaño óptimo* productivo de cada tipo de actividades. Y finalmente cuáles son los bienes de producción o de consumo de claves.
7. La producción como objetivo se plantea en términos físicos: Se dice cuándo hacemos los zapatos y cuántos, no cuándo los vendemos. Es lo típico de la tecnocracia industrial, también.
8. El crecimiento para llegar a un nivel de opulencia se plantea como objetivo prioritario y no principalmente la distribución.

En cuanto a los *problemas de las economías socialistas*, en primer lugar hay escasez del factor trabajo, y sobre todo trabajo comprometido en un sentido social. Hay más bien una evasión del trabajo... Del hombre dispuesto, sin idea transcendental, a sacrificarse al máximo sin esperar ningún tipo de recompensa o retribución especial. No se aporta nada porque no se ve nada. Frente a esto está el destajo como ejemplo de entrega social, Stajanov como héroe. En el capitalismo lo que compromete son los incentivos. Además, al primar el trabajo se aumenta la capacidad adquisitiva y como consecuencia aumentan las ventas. En el sistema social-marxista, al no poderse alterar los precios hay que asignar los bienes por cupones. Entonces las colas de los mercados, tan conocidas, se convierten en un sistema de asignación. Se da igualmente el mercado negro o estraperlo al venderse al precio oculto de equilibrio más alto. El nivel de productividad es menor etc.

Los programas de inversión son muy ambiciosos porque son programas políticos, así el gasoducto de los Urales a Europa, y se producen en la aplicación graves tensiones.

El mercado es propiamente de vendedores, en expresión de Galbraith. No hay soberanía del consumidor, ni solicitud por la publicidad.

La estabilidad de precios se garantiza por decreto.

La acumulación del capital para el crecimiento se hace por el ahorro institucionalizado estatalmente. Los beneficios de la empresa no se distribuyen y se reinvierten, se trata de un ahorro coactivo por medio del sector público. La política fiscal se hace a través del presupuesto general de ingresos y gastos, así el Estado recibe lo mismo de ricos y pobres y se reparten a la colectividad los mismos bienes a pobres y a ricos, por tanto propiamente puede no existir redistribución igualitaria, v.gr., si se emplea el presupuesto en obras que disfrutaban principalmente unos pocos.

El plan húngaro de 1968 modifica la política de estatalización de este modo: Desaparece la planificación central que hacen los mismos miembros de la empresa, excepto en lo relativo a los bienes básicos, etc. La autoridad política es propietaria del capital. Y el Estado nombra a los administradores y los destituye también, y asigna los recursos a utilizar. Se hace una descentralización de la inversión: la empresa puede retirar el 60% de los fondos de amortización, y el 40% de los beneficios. La participación en los beneficios se hace también de una forma no igualitaria. Los del *top level* pueden recibir como incentivos hasta el 80% del valor de sus remuneraciones, los capataces hasta el 50%, y los obreros corrientes hasta un máximo de un 15% de sus salarios. Es lo contrario de la linealidad occidental.

En el diálogo el prof. Raga contestó preguntas sobre el método de salarios y el proletariado en el marxismo. Dijo que para el economista fisiócrata solamente el obrero agrícola aporta renta; para A. Smith también el manufacturero. El sector de servicios no añadiría valor. Pero al separarse el momento de producción del consumo aparece la necesidad de financiación y Marx no tiene muy claro esto.

En relación de la plusvalía capitalista y la socialista, puso el ejemplo de que en las pequeñas empresas el 40% de ganancias lo consideran una debacle. En las grandes empresas como la Shell y semejantes sobre el 9% se considera una ganancia magnífica. En cambio en la economía socialista de los años cincuenta el Estado llevaba el 80%. Por el año sesenta y siete después de un plante de estudiantes se concede más margen para bienes de consumo. El profesor Raga no se detuvo a explicar aquí qué servicios ofrece al ciudadano un tipo de Estado y cuáles el otro.

Señaló por otra parte que Marx es muy respetuoso con las teorías de los clásicos y de una ecuanimidad fuera de lo común.

En cuanto a si la amortización capitalista no era una trampa dijo que a

veces sirve efectivamente para camuflar los beneficios, pero que la depreciación existe y por tanto tiende a cero <sup>70</sup>.

También insistió repetidamente que en economía no vale pensar y menos actuar a partir de lo que *debería ser*, porque lo que debería ser de hecho no es y por tanto sería partir de un hecho que no se da. Ante esto se le preguntó cuál es el modelo de *homo oeconomicus* actual, que se presupone, a lo que respondió que efectivamente ese modelo no es siempre igual. Lo más elemental es la utilidad pero esto está subordinado a la *información* que tenga cada uno en cada momento, y esto lo saben muy bien las empresas de publicidad y los comerciantes. Parece lógico añadir que aquí intervienen fuertemente los modelos y los planes educativos, y cabría ir más allá a preguntar de qué es producto el modelo de *homo oeconomicus* y se suscitó la relación entre educación y economía.

Subrayó también que en economía las expectativas erróneas producen generalmente los mismos efectos que las verdaderas: Así, alguien dice saber «de buena fuente» que va a subir tal o cual producto, con lo que aunque fuera falso se produce un acaparamiento del mismo, hecho suficiente para que suba.

Dijo asimismo que entre capitalismo absoluto y comunismo absoluto hay alternativas, el problema es qué papel tiene el Estado. Cuando éste comienza a ser empresario hay que temer, según el prof. Raga, ya que, para él, suele tener peor información que el empresario, y en economías intervenidas es muy difícil localizar un foco de crisis. Por otra parte es necesaria una política fiscal, pero ésta también debe dar seguridad para que haya inversión.

El día 21 por la tarde habló el prof. Amiama que fue uno de los niños llevados a los ocho años a la URSS desde Bilbao cuando la guerra civil. Allí hizo filosofía y volvió a España. Como periodista de RNE. tradujo a Solzhenitzin para TVE. Intentó explicar la situación de la economía en la Unión Soviética. Dijo que el socialismo lo llevamos nosotros dentro, pero que los resultados son producto del sistema y de la ideología, y también de las circunstancias. Afirmó que el resultado en Rusia ha sido todo lo contrario de una sociedad justa; que en la propia ideología y el sistema está el mal; se empieza nacionalizando lo fundamental y luego se nacionaliza todo, por la lógica del sistema <sup>71</sup>. El ansia de socializar todo para igualar todo ha producido malos resultados; igual que bloquear la iniciativa individual en economía. La socialización no produce de por sí la libertad y el bienestar de la justicia. De hecho en Rusia se producen diferencias muy grandes entre los diversos estratos sociales. Afirmó que el 1,5% de las tierras, que es lo que se ha dejado a los particulares, produce el 35% del producto total de patatas en la URSS.

---

70. Como es bien conocido, el prof. Tamames ha insistido en que la inflación es una estrategia capitalista de ganancia. Por otra parte es difícil ver cómo puede el Estado incentivar, en una economía capitalista, al inversor para que amortice bajo, sin un costo económico directo o indirecto. Sobre otros tipos de economía puede verse: K.H. BORCH, *La economía de la incertidumbre*. Madrid 1977.

71. F. GUATTARI, «La proliferación de los márgenes». *El viejo topo*, 28(1979)14-17.

¿Por qué ha ocurrido esto? Al principio se dijo: «la tierra para el que la trabaja», pero luego se colectivizó a la fuerza, se perseguía a los mejores agricultores y al quitar la tierra al campesino se le ha quitado su mundo vital <sup>72</sup>. La centralización impide el conocimiento de la realidad concreta. Se ha precipitado al pueblo a la decepción por no alcanzar las metas previstas. Al ser 62 años de experimentos la gente no cree en la ideología, falta entusiasmo.

La burocracia tiene un enorme poder y la distribución de salarios es un caos, por las diferencias, y las luchas internas del poder. Se empieza a vivir de distinta manera la vida oficial y la real, al ver que no dirigen los mejores sino los más hábiles. Se ha roto la teoría de «a cada uno según sus necesidades y según su trabajo». El mercado de bienes de consumo no funciona tampoco debidamente.

La situación parece una jerga donde todo es de todos y nada es de nadie. La economía en sus manifestaciones es un medio más de propaganda política.

Puede decirse que los oyentes experimentaron cierta decepción. Quizá se estaba hablando fundamentalmente de los años cincuenta, y esto condicionó toda la exposición, que fue únicamente negativa en todos los frentes.

El prof. Ricardo De la Cierva vino el día 22 por la mañana a hablar del *Eurocomunismo*. Con bastantes prisas a causa de los acontecimientos políticos ocurridos el día anterior; debería estar pronto en su despacho.

Para él, el eurocomunismo es un fenómeno político que no se tiene en pie, ni cinco minutos, si se analiza realmente. Se trata de un fenómeno de relaciones públicas y de una gran pantalla de propaganda. Una especie de relación pública de Santiago Carrillo que es un gran experto en propaganda. Un cierto invento de Santiago Carrillo <sup>73</sup>. Su libro recibió mucha propaganda de prensa hace un año y medio. La mayor quizá en los últimos años, según el prof. La Cierva. El diario *El País*, según De la Cierva, se decantó y empezó a caer. Igualmente afirma que en la prensa de España hay un 10% de periodistas profesionales del P.C. El aparato de propaganda del P.C. en la prensa tendría dos frentes: el permanente de ese 10%, excepto algunas deserciones últimas, con una calidad superior a la normal. Y el otro frente serían los periodistas de talento anarquista, vgr., Umbral, que en todos los grandes momentos del P.C. están de apoyo logístico, no critican la línea del P.C. y más bien la alaban; v.gr., Umbral dedica por lo menos tres artículos mensuales al P.C. Así no hay críticas profundas del libro de Carrillo. Y cuando hay datos antihistóricos en libros de la línea del Partido todo mundo calla. Según De la Cierva, el P.C. y en general el marxismo español no ha tenido grandes pensadores. El más im-

72. «Desde su nacimiento, las organizaciones obreras cultivan el desprecio burgués del destripaterrones evidenciando con ello su urbanidad y el carácter moderno y científico de los diferentes matices de su socialismo»: A. GLUCKSMANN, *Les maîtres penseurs*. Trad. castellana, 235.

73. Se refiere el profesor De la Cierva al libro de S. CARRILLO, *Eurocomunismo y Estado*. Barcelona 1976. Sobre el fenómeno del *Eurocomunismo* se dan las más diversas opiniones, así F. Mitterrand declara que el Eurocomunismo no existe. Remitimos una vez más a H. GREBING, «Theorie des Eurokommunismus». *Der Revisionismus*, 241-265.

portante sería Fernando Claudín. Besteiro no sería un pensador marxista, y pensaba que Franco le nombraría ministro de trabajo como jefe del nuevo Partido laborista.

Los escritos fundamentales en castellano sobre el eurocomunismo serían, además del de Carrillo los de Claudín, E. Mandel, Tamames. De la Cierva ha publicada en ABC del 29 de diciembre de 1977 también; además de lo publicado en *El País* <sup>74</sup>.

F. Claudín y A. Semprún ven el eurocomunismo como un invento soviético poststaliniista, y de hecho son los primeros comunistas españoles que se dan cuenta en el O.C. del asunto. Carrillo también se da cuenta y les gana. Tratan de hundir a Carrillo. Claudín, no obstante, ha superado el asunto.

La tesis básica de Claudín es: la URSS es una dictadura *sobre el* proletariado. El Eurocomunismo es una salida a la crítica presentada por el bloque capitalista. La segunda Internacional fracasa en detener la guerra civil del mundo capitalista, y como consecuencia se crea la socialdemocracia. La evolución del P.S.O.E. hacia la socialdemocracia es inevitable, pero Felipe González lo está llevando muy bien a pesar de que hay mucha incultura retardataria.

La IIIª Internacional es un efecto de la IIª, 1914. En 1939 se da una respuesta marxista-leninista muy parecida a la de 1914: Patriótica y nacionalista. Pacto-germano soviético contra la invasión de la URSS, etc.

El Eurocomunismo es la respuesta a la crisis monetaria o energética de 1967-1973. Claudín cree que se trata de un problema de super-producción. De la Cierva cree que es fundamentalmente crisis energética.

Para Claudín el eurocomunismo identifica socialismo, libertad y democracia, y llama socialistas a los países de la URSS lo cual es una contradicción. Además, el eurocomunismo es una estrategia no una táctica para engañar. Esta estrategia no es independiente de los partidos comunistas europeos, y es una estrategia soviética, según De la Cierva, lo que niega Carrillo. Al morir Stalin se piensa que se puede tomar el poder por la vía parlamentaria. Togliatti asume esta tesis <sup>75</sup>. Es la tercera vía entre el socialismo endurecido y el capitalismo degradado, y nace en una conferencia de partidos políticos tenida en la URSS. A la vez se ha invadido Hungría y Checoslovaquia con lo que niega lo que se preconiza: los socialismos nacionalistas. Togliatti asume las tesis de Gramsci que antes rechazaba. Se dan también contradicciones entre nacionalismo y socialismo con motivo del pacto germano soviético, también el troskismo como tercera vía era importante, y a la vez hay adscripciones del P.C. a ETA primera. Carrillo ha reconocido que el asunto ETA es fascista según las tesis también de Azaola: Es la burguesía nacionalista, imperialista y fascista, etc...

74. F. CLAUDÍN, «Las razones de una divergencia». *El viejo topo*, 17(1978)28-32. F. CLAUDÍN, «Vigencia y/o crisis del marxismo». *El viejo topo*, 21(1978)33 y 34. F. CLAUDÍN. *Eurocomunismo y Socialismo*. Madrid 1977.

75. Cfr. nota 16.

En cuanto al eurocomunismo español, su defensor Carrillo se inicia en la vida política española como comentarista parlamentario de las Cortes de la República, sus análisis periodísticos son muy penetrantes. Entra en juventudes socialistas y posteriormente en juventudes comunistas. La crítica que hace Carrillo de la URSS y el P.C. no es una evolución teórica, según De la Cierva, sino estratégica. Su libro aunque está escrito por él no sería original, sino retractación de sus escritos anteriores con las tesis del 8.º Congreso de P.C.E. publicadas en 1972.

El escrito *Eurocomunismo y Estado* trata de explicar, la toma del poder del Estado, el comunismo democrático, y el paso del PCE al eurocomunismo. Los primeros análisis, según De la Cierva, están copiados por Carrillo de Manuel Tuñón de Lara. Casi no se cita a ningún pensador español. El libro trata de ayudar al partido para adaptarse a la situación democrática. Entonces hay que dejar la «Dictadura del proletariado». Carrillo dice que cree en todo lo que creía a los 20 años. Para Carrillo el primer aparato ideológico del Estado es la Iglesia <sup>76</sup>. La estrategia debe transformar estos aparatos ideológicos del Estado. Dice: La Iglesia duda de sus mitos. La venida de los cristianos al P.C. y su entrega al mismo les revela el Evangelio. Carrillo depende en esto de Garaudy. Para Carrillo la educación y la familia también son aparatos ideológicos del Estado. La Universidad española, que ya no lee, debe ser donde la ciencia y la cultura se aprendan con el debate diario, hay que recubrirla de las ideas marxistas. Los universitarios son un proletariado intelectual, y el PCE lo percibió en 1972 y se va a una alianza entre obreros e intelectuales. Es preciso luchar por el control del aparato ideológico. Hay que conseguir dominar esos centros. La justicia y la política también son aparato ideológico del Estado. El fascismo se presenta como democracia. No se ha penetrado bastante en el aparato coercitivo del Estado. Ni en el funcionariado ni en el ejército.

En cuanto al tema del ejército y el orden público el eurocomunismo español piensa que las manifestaciones y huelgas no son conflictos de orden público salvo cuando interviene la policía. El ejército como elemento coercitivo del Estado hay que conquistarlo o neutralizarlo por caminos distintos de los clásicos.

La subversión se define como *dar la vuelta* al aparato ideológico en contra del capitalismo. Ese término se repite doce veces en la página treinta y seis de *Eurocomunismo y Estado*.

Según De la Cierva, en Murcia, Carrillo se presentó como derecha monárquica: El *real* partido comunista de España. El PCE lanza elogios a Díez Alegría y G. Mellado, además la UMD fue un movimiento comunista en la oficialidad. El patriotismo sería un reflejo ideológico de clase; Carrillo en general no trata de engañar sino que dice lo quiere hacer.

En cuanto a la presentación del PC como democrático, De la Cierva insiste en que tal democracia no se implantó en ningún país con el partido en el po-

76. S. CARRILLO, *Eurocomunismo y Estado*, 36.

der. En cuanto al paso del PCE al eurocomunismo, De la Cierva piensa que el mayor error el libro de Carrillo está en presentar los *Frentes populares* como origen del eurocomunismo, porque los frentes populares no son un invento comunista, sino una adaptación de los movimientos no comunistas de 1934. El Kominter los adopta y adapta con Pepe Díaz en octubre de 1935.

El frente popular en España fue una coalición personal de Azaña y Prieto. El partido socialista español en las grandes crisis nunca ha estado a la altura de sus orígenes y objetivos. En 1934 ante una frustración se lanza a la revolución de octubre, la pierde y se pasa en masa al PCE, cuando el PCE no habría participado en serio en el 1934; inmediatamente después Dolores Ibarruri lleva toda la propaganda, Azaña y Prieto hacen la coalición y surge el Frente popular el 14 de enero de 1936. El 12 de enero se reúnen en casa de Azaña donde se retiran los que están más a la derecha en el Frente popular porque no estaban de acuerdo con la entrada del PCE.

La resurrección de los frentes populares es peligrosa en el aspecto político. Las bases del PSOE también la quieren, se hace la declaración conjunta contra la investidura de Suárez, y en el congreso democrático del cine español el PCE le presta todos los cuadros culturales al PSOE con un sentido de frente popular. Carrillo llama a la posible alianza «Nueva formación política»<sup>77</sup> con vistas a un gobierno de coalición.

Preocupa a Ricardo De la Cierva el papanatismo de EEUU ante el eurocomunismo, ya que las universidades americanas han creído en él; y la falta de espíritu crítico en los medios democráticos. Identificar revolucionarios y comunistas fue el mayor error de Franco. Las fuerzas democráticas se habían opuesto al PCE ante la derrota. El error de Carrillo ha sido que con *Después de Franco* qué contribuyó a la permanencia de Franco.

Es también preocupante para De la Cierva que Carrillo diga que un régimen democrático es el que reconoce al PCE. Que el PCE y Carrillo ejerzan una especie de fascinación en los políticos.

El libro de Carrillo, según De la Cierva, no se tiene en pie en nada. Al PCE lo que le importa no es la doctrina política sino un evangelio de la acción, y que se trague la condición democrática del eurocomunismo. No se trata de un pensamiento anticomunista, sino de un pensamiento serio. En Francia, en Alemania, etc., nadie se toma en serio el libro de Carrillo.

Hay una gran laguna de pensamiento político en España. En lo cultural, según De la Cierva, no hay sentido del Estado.

A. Zinoviev, una de las grandes figuras del Congreso, en principio, dio dos charlas-conferencias el día 22 por la tarde y el día 23 por la mañana. Profesor de la Universidad de Moscú, investigador de los campos de la lógica matemática y la teoría de la ciencia, ha sido expulsado recientemente de la URSS, y se considera disidente. Ha escrito en este aspecto *Alturas hendidas* que el diario *Le Monde* del 27 de mayo del 78 definió como un *monumento enciclo-*

77. Idem, 130.

*pédico de la sociedad soviética* <sup>78</sup>. En esta línea otra obra suya, *El porvenir radiante*, recibió en Francia el premio Médicis a la mejor obra extranjera editada en Francia. El comité de Intelectuales para la Europa de las Libertades, fundado, entre otros, por R. Aron, F. Arrabal, M. Crozier, E. Ionesco, etc., le presentó la opinión pública francesa con P. Solers, J.M. Domenach y A. Ravennes. Y fue entrevistado largamente por la TV. francesa.

Hizo la tesis sobre la lógica de *El Capital*, luchó desde joven contra el stalinismo. Perteneciente al Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS, en 1974 fue elegido miembro de la Academia de Ciencias de Finlandia. No se le permitió asistir al congreso internacional sobre lógica convocado en 1976 precisamente en Finlandia, cuando ya había Zinoviev encontrado la teoría de la no demostración, al demostrar que era imposible encontrar la demostración del gran teorema de Ferma. Se da de baja en el Partido, y es expulsado de la Universidad de Moscú. A continuación se le hace un boicot, y le molesta la KGB hasta cortarle el teléfono. Estas molestias se extienden a su discípula A. Fedina.

Sus colegas del Instituto de Filosofía consideran su libro *Alturas hendidas* como un pasquín antisoviético. Se le retiran todos sus grados académicos, e incluso las condecoraciones militares como piloto de la segunda guerra mundial. Se le cita en el caso Orlov, pero, según él, solamente para implicarle a él también, le han ofrecido trabajos que no tienen que ver con sus estudios, según él <sup>79</sup>.

En el congreso de filosofía de Düsseldorf del 78 sus colegas presionan para que se le excluya de la lista de conferenciantes por no pertenecer a ninguna institución soviética. Actualmente da clases de Lógica en la Universidad de Munich. Pero no tiene aún documentación definitiva por lo que al Director de este Congreso español (Dr. J. Todolí Duque) se le recaba información de presidencia del Gobierno español.

La valoración que se da de la filosofía española en la Unión Soviética, según Zinoviev, es que se trata de «una apología descarada del sistema capitalista actual» <sup>80</sup>.

Zinoviev pronunció en ruso sus conferencias y fue atentamente traducido por el prof. Amiama. En primer lugar habló sobre la situación actual de la filosofía soviética. Dijo que la filosofía soviética es una parte importante del sistema soviético y solamente de modo convencional pueden separarse. Aunque Zinoviev trabajó por un tiempo en la educación filosófica superior y está relacionado con la filosofía, le es imposible dar datos precisos del número de filósofos y ramas, aunque ciertamente superan las 20.000 personas que forman un estamento social relativamente alto y que comprende candidatos a licen-

78. Cfr. nota 2.

79. A. ZINOVIEV, *Autobiografía*. Moscú 1978. Publicada por B. Amiama en *Carta del Este*, 19(1978)5-10.

80. Declaraciones publicadas por G. AMIAMA, *Carta del Este*, 19(1978)6.

ciados, docentes-profesores, académicos, directores de Institutos, redactores de diarios, etc. Aún sus representantes más bajos están mejor que el pueblo en general y con perspectivas de elevar su situación.

Frecuentemente suele dejarse la filosofía para entrar en los órganos del Partido o en los estamentos de dirección del Estado o en la KGB. Los órganos del Partido dirigen las actividades de los filósofos, que constituyen un arma importante en el control ideológico de la sociedad. Son pocos los filósofos fuera del Partido o sin perspectivas de participar directamente en él.

La selección para la entrada en la Facultad es muy rigurosa sobre todo con los extraños al Partido. El nivel de la filosofía científicamente, para Zinoviev, es superficial, pero suficiente para la educación ideológica de la sociedad, por lo que hay una especie de demagogia, incluso entre el estudiantado, de modo que el bajo nivel científico procura disimularse con la inclusión en los centros filosóficos de físicos, historiadores, etc., y por eso parece haberse elevado rápidamente el nivel de la filosofía.

No obstante la filosofía, hace todo lo posible para aparecer como la ciencia más profunda y rígida y tratará de presentarse como toda la verdad sobre todas las cosas. El rasgo fundamental de la filosofía soviética es creerse superior al pasado y al presente aunque en su casa se digan enormes insensateces. De hecho el filósofo aparece como sabio acerca de la sociedad y la naturaleza. Habla y escribe de todo lo que le señalen desde arriba, lo que le vale para vivir mejor.

Cuando Zinoviev trabajó en la comisión para analizar las tesis de candidatos, solamente el 10% de los trabajos eran satisfactorios. Tal es el porcentaje general. Pero el problema básico es la propaganda del marxismo. Se exalta a los dirigentes y se humilla a los adversarios. Las citas de Breniev en alguna revista de filosofía son superiores en número a las de Stalin. Y ya se sabe quién es Bresniev como clásico del marxismo. Además, según Zinoviev, las citas de los clásicos se utilizan para lo que conviene.

La lógica, la estética, y la ética que pueden considerarse verdaderas ciencias filosóficas, tienen en los programas y en el conjunto de la filosofía soviética un peso específico real mínimo.

Los trabajos de Zinoviev que tenían que ver con el marxismo eran utilizados como ejemplo de libertad de creación: Zinoviev no es marxista, y no se le ha metido en la cárcel, se suele decir: existe libertad de creación; la realidad es que no.

Hay muchas reacciones ante acontecimientos concretos, pero no aportaciones científicas importantes. El filósofo debe repetir a Stalin y poco más han añadido los pensadores soviéticos a esto.

Al recibir escritos occidentales se los critica y se demuestra que ya estaban en los filósofos soviéticos, y se censura al pensador occidental por haberlos desfigurado, vgr., en cibernética, semántica, análisis lógico, estructuralismo y todo sería creación primigenia del pensamiento soviético. Quienes controlan el aparato ideológico permiten publicar las obras «valientes», pero saben muy

bien lo que hacen: Las ideas originales se presentan como apéndices a las premisas del partido, y el pensamiento occidental se propone de tal modo que no es reconocible.

La filosofía es un medio de consumo ideológico. Los extranjeros se identifican con los soviéticos, y los rusos buscan puesto en el mercado internacional cultural. Pero no es más que un medio de expansión ideológica no una autoridad auténtica. Por muy sabios, científicos y liberales que parezcan, con los occidentales cumplen el mismo papel que antes los stalinistas ortodoxos, aunque lo hacen con más habilidad que sus antepasados, ya que han sido mejor seleccionados y se les permite dar y dejar para poder desarrollar mejor su papel.

La población es indiferente a la filosofía, no se opone a la ideología oficial; al que se opone le cuesta caro.

*Perspectivas radiantes:* Según el número de profesores, docentes, etc., se ha sobrepasado a los países más desarrollados. Pero han disminuido notablemente los síntomas de crecimiento; si antes salían 200 doctores, ahora salen 50; la calidad ha mejorado, se estudian más las lenguas extranjeras, y en Occidente se les ha recibido muy bien: Los soviéticos entregan una vena muy rica a los filósofos occidentales envejecidos. Éstos reciben todo como si fuera lo mejor. Con tan buenas intenciones la filosofía soviética ha ganado mucho. Pero no se olvide la falta de escuelas y tendencias al estilo occidental, lo que revela el índice de creatividad y libertad.

Por otra parte sería injusto boicotear la filosofía soviética <sup>81</sup>, hay que distinguir personalidades y nombres, pues también hay trabajos muy interesantes como los citados de estructuralismo, filosofía del lenguaje, etc. Pero es preciso no olvidar la vinculación excesiva al sistema como ha hecho la «asociación Internacional de Filosofía» al elegir a Fedaiev de presidente, como defensor de los derechos de los filósofos y los pueblos para la libertad, sería como elegir a la KGB para defender los derechos humanos, algunos pensadores soviéticos son claramente stalinistas y a Zinoviev lo presentan como alemán.

En el diálogo dijo que había creado el grupo de lógica que ha sido destruido. Sus conflictos se han originado en gran parte por no aceptar la lógica dialéctica; otros la ensalzan y viven bien. Afirmó que en la URSS ha suscitado gran interés la teoría de la ciencia. No cree que haya alternativa alguna al pensamiento marxista en la URSS, las corrientes de tipo religioso o de pensamiento occidental son una gota en el océano. Los exiliados tampoco tienen plataforma ni nivel suficiente para plantear una alternativa auténtica. Además Zinoviev afirma que no ha sido ni marxista ni antimarxista y que no quiere presentar alternativa. En la sociedad tecnocrática, también se utiliza al filósofo pero en otro nivel. Un pensador realmente independiente, desdeñará la situación soviética.

En historia de la filosofía hay muy buenos trabajos marxistas. Los filóso-

---

81. B. JEU, *La philosophie soviétique et l'Occident*. Mercure de France 1969.

fos rusos no siguen el pensamiento aristotélico. Bochenski también decía en un tiempo que Zinoviev era aristotélico. Según Zinoviev, Bochenski clasifica por los signos externos pero esto no corresponde a la realidad <sup>82</sup>.

La definición de filosofía a nivel de bachillerato es: la filosofía es la ciencia de las leyes más generales de la sociedad, la naturaleza y el conocimiento. El término filosofar allí tiene un sentido irónico. En cuanto a la postura de la juventud ante la ética de pertenencia al partido, puede presentar conflictos pero en general o se ríe o lo ignora, pero lo cierto es que da exámenes.

A Zinoviev se le acusó de tratar a Marx como conejillo de Indias en su lógica de *El Capital*. No cree que dejar de ser marxista cree un trauma psicológico al que lo haya sido. Actualmente Zinoviev no se cree marxista. El existencialismo suscitó bastante interés en Rusia. Actualmente, y después de Paulov, la psicología es una de las ramas principales de la administración del hombre. Como anécdota cuenta que cuando Fedaiev fue a América, al que habían invitado era a él, sus obras figuraban en las bibliotecas y se atribuían a Fedaiev.

El día 23, Zinoviev habló sobre «El status de la ciencia y el marxismo». Según Zinoviev los puntos principales a examinar de las sociedades comunistas que siguen la filosofía marxista son los siguientes:

- Diferencias entre ciencia, religión y filosofía.
- Las pretensiones del marxismo y su realización. Sus formas de adaptación y su esencia.
- Papel del marxismo en la sociedad burguesa para tomar el poder.
- El marxismo en la sociedad que ya controla el poder y ha comenzado a construir la sociedad comunista.
- Diferencia entre el núcleo estable del marxismo y sus variantes en el tiempo y lugar que se realiza.
- Diversas influencias de la doctrina marxista en las distintas sociedades.

Las doctrinas religiosas pretenden una Weltanschauung de la naturaleza y de la sociedad. Las organizaciones religiosas cumplen funciones ideológicas, y también la ciencia integra funciones ideológicas y es utilizada como ideología. En nuestro tiempo han surgido ideologías antirreligiosas. La ciencia moderna ha tenido un desarrollo extraordinario que le ha atribuido gran parte del papel de la religión. Hay diferentes papeles de la ciencia, la ideología y la religión en la vida social. El problema de la ciencia es dar a la sociedad conocimientos, claridad, definiciones concretas, a veces respuestas unilaterales que dan base a otras afirmaciones también unilaterales.

La religión tiene que ver con los sentimientos de las personas. La ideología se constituye de expresiones lingüísticas polivalentes e indefinidas que presuponen cierta explicación. Sus afirmaciones no son demostrables. No tienen sentido en cierto modo. La ideología no persigue una fe sino un recono-

---

82. Sobre este asunto remitimos a la nota 11.

cimiento formal. La religión es imposible sin la fe. La ideología puede florecer sin fe en sus consignas y programas. A veces se oyen expresiones de asombro: nadie cree en la ideología; pero ésta florece. La ideología no se cree, se acepta. La fe es una situación del alma-vida humana, la ideología es sólo una forma de comportamiento <sup>83</sup>.

La ideología toma a veces funciones de religión mientras sus explicaciones racionales la confunden con la ciencia. La ideología administra la conciencia social de las gentes mediante la standarización de su conciencia. La ideología puede aparecer como una ciencia pero no tiene su realidad aunque se tomen sus conceptos y elaboraciones, se convierten en indefinidos, irrefutables y sin-sentido.

En los límites de la ideología se pueden expresar ideas científicas pero que no cambian la situación e influyen solamente en individuos aislados. La ideología está destinada a influir en las masas para lo que monta un aparato especial que convence sin hacer comprender, basta un reconocimiento exterior. Así se violenta a reconocer la ideología, pero no es posible vivir. Aunque también hay buena voluntad, sin aceptar reconocer la ideología no se puede vivir.

El aparato de coacción ha favorecido a las iglesias, pero la Iglesia incluía en sí funciones ideológicas, y con frecuencia usaba unos elementos en interés de los otros. La posibilidad de separar éstos es reciente al surgir las ideologías antirreligiosas: marxismo, nacionalsocialismo, etc.

El marxismo históricamente es una pretensión de explicar científicamente el mundo. Marx estudió matemáticas aunque no logró comprender cosas que los niños hoy comprenden, y dejó legados que los sabios actuales aceptan. Engels quiere abarcar todo y explicó, v.gr., la familia, la propiedad privada, el Estado, el mundo universo y dijo tantas tonterías que todas las Academias del mundo no pueden juntas corregirlas...

Lenin en cada palabra dice ciencia y desarrolló la lógica sin tener idea de ella, lo mismo le pasó en físicas. El marxismo se presenta como la ciencia superior y se propone a los doctos como los físicos, ingenieros etc., y se estudia como sus ciencias. La diferencia entre éstas y el marxismo se ve en la práctica: Un físico empieza a investigar en física y luego habla de la importancia de Lenin <sup>84</sup>. Igual ocurre en matemática. Así el marxismo hace mucho tiempo que ha dejado de ser una ciencia y se ha convertido en una ideología. Lo científico del marxismo es hoy prácticamente nulo y su filosofía se ha transformado en una ideología muy apartada de la ciencia. Los intentos del marxismo como ciencia se explican por razones históricas y sociológicas. La ciencia

---

83. Sobre esto puede verse: K. von BISMARCK, W. DIRKS, *Christliche Glaube und Ideologie*. Trad. castellana de V. Ribelles P. Valencia 1969.

84. Remitimos a la conocida obra de R. Havemann.

era el ideal social, el paraíso se puede establecer científicamente. El marxismo lucha contra la religión como punto de vista científico del mundo <sup>85</sup>.

La línea divisoria entre ciencias e ideología es muy sutil. Ahora la insensatez ideológica es lo corriente más que en los siglos pasados. El aspecto pseudo-científico del marxismo tiene un papel de dirección en las masas: Un medio de explicar a las capas inferiores de la población su situación; se enmascara con la ciencia y así es más fácil hacerla aparecer como el producto superior del desarrollo y presentar como dirección tomada en nombre de ciertas leyes objetivas, los intereses subjetivos, y el idiotismo de las jerarquías como anticipaciones calculadas y científicas.

Los primeros años el marxismo era como la religión y la fe, pero esta fe ha ido evaporándose después de la segunda guerra mundial, y ha empezado a aceptar como colaboradores a los científicos para demostrar que se fomenta y se es amigo de la ciencia. Sólo con la ciencia no podemos imponer una ideología. En nuestro tiempo se usa la mitología científica para difundir el marxismo, pero el marxismo no es una ciencia, v.gr., el concepto de materia y de comunismo científico, ni uno sólo satisface las reglas de edificación del concepto lógico. Así la filosofía se convierte en la ciencia de la preparación de futuras represiones. Lenin, p.e., da una definición de la materia: Realidad objetiva que nos es dada en los sentidos. Él cree que la materia es el concepto más general, pero incluso para los estudiantes es claro que según las reglas de determinación de conceptos la expresión *realidad objetiva* es mucho más general que la materia dada a nosotros en los sentidos. Y no quiero insistir en que incluso el concepto de materia es más oscuro. Lenin ataca a los científicos como Mach y Avenarius en nombre de una doctrina o ideología <sup>86</sup>. A veces los teóricos marxistas causan impresión de intelectuales con elevado nivel científico cuando en realidad se trata de cretinos como los de otras profesiones... Los fundadores del llamado comunismo científico olvidaron, a veces, las exigencias más elementales de la ciencia.

No hay ninguna ciencia experimental sin un objeto de estudio, pero si cogemos el comunismo soviético llamado científico se puede ver que se ignoran las bases del análisis social: Ignora la diferenciación de la sociedad en grupos sociales, jerarquías y capas sociales con condiciones de vida diferentes, por ello las consignas tienen que difundirse constantemente al faltar la realidad v.gr., «a cada uno según su trabajo y a cada uno según su necesidad» que o se ha convertido en pura propaganda o su realización nada tiene que ver con el original. El trabajo de un jefe tiene mayor valor que el del subordinado, y las necesidades, al parecer, dependen de la situación social de cada uno. El nivel de los académicos es muy superior a otros, y en el funcionariado bajo ocurre lo mismo respecto a sus inferiores, de modo que en la práctica hay diferencias y contrastes sociales no inferiores o superiores a los que se presentan en la so-

85. B. HENRI-LEVY, «El marxismo, opio de los pueblos». *La barbarie*, 167-175.

86. V.I. LENIN, *Materialismo y empiriocriticismo*. Bilbao 1974.

ciudad occidental. Los gastos de la sociedad para los funcionarios son millones de veces superior a esos gastos para los obreros y campesinos.

El marxismo era la expresión de los sueños de la sociedad pobre sobre un futuro radiante que por su propia naturaleza como sueños no son científicos, sino *utópicos*. Los marxistas afirmaban que harían de la utopía una ciencia y una realidad, pero la utopía sigue siéndolo como antes. La imposibilidad de convertir la utopía en ciencia se puede ver en la práctica donde se atiene a unos paradigmas que los fundadores del marxismo no podían ni imaginarse: la libertad cae en la represión más terrible. Incluso las represiones de masas en el stalinismo no eran solamente la violencia sobre el pueblo, sino la manifestación de la libertad<sup>87</sup>. La igualdad trae consigo los contrastes sociales. La lucha por la opulencia se convierte en indigencia, y quien menos vale se rodea de privilegios.

La demostración de que el marxismo es una ideología se produce en su relación con las sociedades reales. El marxismo es incompetente en sus explicaciones a nivel intelectual frente al capitalismo. La experiencia rusa es un testimonio irrefutable: baja renta, privilegios, violencia del pensamiento, ausencia de libertades cívicas, arrivismo, militarismo, etc.

La reacción del marxismo consiste entonces en no aceptar la realidad, que llama falsedades sobre la vida comunista. Las investigaciones sobre el comunismo demuestran que todo emana de los principios fundamentales de Marx, que la vida comunista aunque comenzó con deseos de explicar científicamente el desarrollo social ahora lo rechazan y no lo explican, mientras el marxismo juega el papel de la ideología dominante.

La dictadura ideológica en la URSS es clara, ni los enemigos del marxismo lo creerían. El camino hacia el infierno está hecho de buenas intenciones, que son intentos de satisfacer necesidades egoístas. Se trata de una ideología de vencedores sobre vencidos, de dominadores sobre dominados.

Para estudiar la ciencia se necesita tiempo. El marxismo ha dado lugar a una serie de consignas que se parecen a la ciencia, pero que no son ciencia, ni necesitan ciencia. Se aprende muy pronto a escribir «marxismo» por las autoridades y para cualquier situación científica. Este aspecto indefinido de los conceptos es muy cómodo para las capas superiores de la sociedad. Su interpretación es una prerrogativa de las autoridades que así tienen frases buenas para todo, en todo tiempo y lugar. En definitiva es imposible una auténtica política sin una verdadera ética<sup>88</sup>.

87. «La experiencia de los procesos stalinianos donde el marxismo, vulgar o elaborado, sirvió de máscara y de justificación de *pundonor espiritulista* a los verdugos. La actitud de los condenados, fascinados y casi siempre embrujados, petrificados y casi *entusiasmados* por estos principios que les eran propios al mismo tiempo que los condenaban» B. HENRI-LEVY, *La barbarie*, 172.

88. «Ya no tenemos política, ni lengua, ni recursos. No queda otra cosa que la ética y el deber moral» «...Ya es hora, acaso, de escribir tratados de moral»: B. HENRY-LEVY, *La barbarie*, 189 y 192.

Según un proverbio ruso, el tonto aprende en su propia experiencia, pero el inteligente aprende de la experiencia ajena, y yo solamente os pido a vosotros, dijo Zinoviev, que seáis inteligentes...

Gregorio NATAL y Domingo NATAL  
*Alcalá de Henares y Valladolid*  
Diciembre de 1978 y febrero de 1979

## El hombre ante los «mass-media»

Citando a Georges Friedmann, el sociólogo Jean Schwöbel<sup>1</sup> reconoce que los *medios de comunicación social* son capaces de garantizar la divulgación de la información auténticamente veraz y necesaria; de estimular la curiosidad inteligente y el interés legítimo por los nuevos temas, situaciones y problemas; de ampliar los horizontes del saber humano; de desarrollar el gusto artístico y las virtudes morales. Pero también advierte que son capaces de degradar, de pervertir y de esclavizar a la persona humana no sólo en los países atrasados por el totalitarismo político-ideológico o por la miseria económica y cultural, sino también en los ambientes generalmente orgullosos de su vivencia de las libertades democráticas. Tanto a los individuos como a las masas —es un hecho patente— se les puede manipular psicológicamente para que acepten el desorden, vivan una vida vacía y moral, apoyen una dictadura, compren un producto que no necesitan o se acostumbren a unos hábitos superfluos, inútiles o dañosos. De esta manera los medios de comunicación social pueden hacer un servicio inapreciable al hombre y a la sociedad o pueden provocar las más hondas crisis y fomentar las más retrógradas confusiones. Todo depende de su punto de partida que —si no es un lamentable equívoco, un error involuntario o una grave irresponsabilidad— quiere uno de estos dos aspectos: la presunción o la esperanza.

Entre estas dos concepciones y estilos se ha producido, a veces, no sólo una profunda crisis de pensamiento, de conducta ciudadana y de posturas sociales, sino también una gran parte del confucionismo actual. Sería ingenuo cerrar los ojos ante las supuestas causas de la crisis ética en la que se encuentra sumergido el hombre hoy. Muchos ven estas causas en el hecho de que la ética y la moral «tradicional» tienen una única dimensión, la exterior, mientras el hombre actual desea afirmarse a sí mismo desde su propio interior y de una manera autónoma y personal. Hoy el hombre está sometido a las condiciones —condicionamientos— exteriores: circunstancias sociales, económicas, culturales, políticas... Lo que antes quedaba reservado a unos pocos es absorbido

---

1. JEAN SCHWÖBEL: *La presse, le pouvoir et l'argent*, Ed. du Seuil, París, 1968, págs. 269 y ss.

ahora en la vida de una multitud. El hombre recibe lo que ocurre en otros ambientes y puntos de vista diferentes sobre la vida. Todos pueden seguir la discusión de temas candentes de actualidad.

Es necesario que los sociólogos, juristas, pedagogos, economistas, sicólogos, teólogos, etc... traten en profundidad, como lo hacen, desde su punto de vista, el fenómeno de la comunicación de masas, ya que entra de lleno en todas esas áreas de estudio. Pero sus aportaciones, por muy importantes que sean, constituyen tan sólo un estudio parcial del fenómeno de la comunicación como tal, puesto que, como materia científica, es posible explicarla por sus propias causas materiales, formales y eficientes. Sin duda alguna necesita la ilustración y la iluminación desde diversos ángulos, aunque sin ello seguirá existiendo y será lo que es.

Tanto la praxis profesional como el estudio científico de la comunicación de masas se proyectan directa o indirectamente en la vida de las personas, de las comunidades y de toda la sociedad. Masificado o no, el hombre se deja guiar o arrastrar por los medios de comunicación social y, como reacción, intenta recompensarse buscando la libertad en el terreno ético y moral, acotado, en buena parte, en el refugio de la vida interior. Eso quiere decir que el que trabaja en los medios debe tener claros y seguros los principios éticos. No sólo por su propio bien, sino también, en la misma medida por el bien de los demás. Ahí reside su responsabilidad de la que no se debe desprender mientras pretenda ser fiel a su vocación y a su labor profesional.

El hombre contemporáneo se encuentra en un mundo en pleno desarrollo científico y tecnológico que proporciona nuevas y, frecuentemente, inesperadas dimensiones al saber y a la creatividad humana. Estamos presenciando una pujante evolución científica que se manifiesta en la rapidez y en la amplitud de la aplicación de los descubrimientos científicos en los procesos tanto programáticos como productivos. Así como antes desde el descubrimiento científico hasta su aplicación pasaban varios decenios, hoy los resultados de la investigación se aplican inmediatamente a la práctica. Esta aceleración es posible, en primer lugar, porque los propios investigadores suelen dirigir la puesta en práctica de sus descubrimientos al campo de la productividad industrial, o de la difusión mediante la docencia. El hombre hoy se siente como perdido sin la cantidad abundante y sin la diversidad amplia de datos informativos referentes a todos los sectores de la creatividad y la actividad humanas. Para conseguir esta abundancia informativa el hombre tiene a su disposición métodos y técnicas que le facilitan y proporcionan todo lo que quiere saber. Sin embargo, precisamente en la divulgación y difusión periodística se dan casos en los que esta cantidad y diversidad no se refieren tanto a la riqueza informativa, sino más bien a distintos aspectos e interpretaciones de unos mismos hechos, acontecimientos y tendencias que, a veces son tan pobres como las propias corrientes en boga que obsesionan a los informadores poco responsables. Generalmente el problema no consiste en la escasez de noticias, consideradas estas en números absolutos, sino en el hecho de que una parte de los

medios informativos enfoca tendenciosamente las noticias, buscando a toda costa el «gancho» fácil, el impacto barato y el sensacionalismo ruidoso

Claudicar ante esta invasión de procedimientos, mal llamados periodísticos, no sería una solución al problema, sino un intento de detener el tiempo en algún momento de la historia, más o menos reciente, o en algún rincón de las intenciones injustas que —como decía Charles Péguy— no son injustas casualmente, sino intrínsecamente <sup>2</sup>. Con ello no quiero decir que, pese a todo, haya que aceptar lo que se nos ofrece como información (aunque tenga todos los aspectos de deformación), sino que una posible actitud pasiva ante tales intenciones, significaría dejar el campo libre a un periodismo presuntuoso y amoral. De esta manera se participaría con la propia pasividad en el origen de nuestra claudicación. Este problema es de vital importancia para la sociedad en que vivimos, ya que «el triunfo de las demagogias por breve que sea, provoca ruinas que pueden ser eternas» <sup>3</sup>. Los medios de comunicación de masas deberían proporcionar a los receptores, por lo menos, la posibilidad de juzgar por sí mismos los hechos y los acontecimientos actuales de diversos signos y contenidos, expresando no unas verdades torcidas y adulteradas, sino unas realidades dignas de ser registradas, comentadas y tratadas con la mayor objetividad posible. Hoy en día, cuando se habla tanto de los derechos de la persona humana, hace falta recordar que uno de los fundamentales puntos de estos derechos es, sin duda, la seguridad de que el público sea informado veraz y correctamente.

Es lógico que el hombre contemporáneo no masificado se encuentre en cierto sentido preocupado. El mundo que le rodea se ha hecho más complicado y el hombre común, metido en los estrechos marcos de su vida rutinaria, se deja arrastrar con frecuencia por la fuerza de los acontecimientos y de las ideas complejas, ininteligibles o, sencillamente, de moda que, en el fondo, no comprende en absoluto o no comprende bastante y que, precisamente por ello, le dejan la sensación de que vive un destino inevitable del que no se puede librar ni adueñar. Se produce así una de las más significativas paradojas del fenómeno informativo: la mayor cantidad de información debería, lógicamente, enriquecer el saber del hombre, desarrollar su sentido democrático y fomentar más su libertad. Pero, en general, ocurre precisamente lo contrario. El hombre contemporáneo se encuentra envuelto en una multitud de informaciones de todo tipo, hasta tal punto que ni las selecciona ni puede hacerlo consciente y reflexivamente, porque carece de la capacidad y la preparación suficiente o no dispone del tiempo necesario. Esta realidad se agrava cuando los medios de comunicación social seleccionan la información (los programas radiofónicos y televisivos, los textos publicados son, en realidad, una forma de selección, puesto que no comunican toda la información disponible) sin cri-

---

2. CHARLES PÉGUY: *Clio*, Gallimard, París, 1917.

3. *Ibid.*

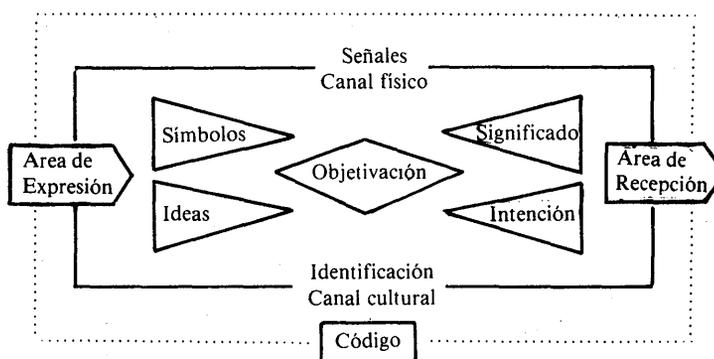
terio alguno o con un criterio erróneo, siguiendo un estilo, una moda o una ideología degradante para la verdadera autenticidad de la persona humana o sirviendo a una propaganda demagógica o a las tendencias egoístas de cierto tipo y grupo de individuos. Porque el hombre no es tan sólo un ser racional, una suma de posibilidades políticas, económicas y laborales, sino el ser individual, racional y libre, irrepetible, singular en sí y separado de los demás, sujeto de su propia actuación y sujeto de sus deberes, obligaciones y derechos determinados por la ley natural y por las leyes humanas justas; es reflejo de la imagen de Dios, y posee inviolable la dignidad humana, el derecho de ser respetado, el derecho a la vida desde el momento de su concepción, a la libertad, al trabajo y a la participación en la redención traída por Jesús de Nazareth. Pienso que es necesario recordar este significado de la persona humana en un tiempo en el que se hace todo lo posible para excluir al sujeto, es decir, al hombre completo, de la convivencia humana, transformando los términos como «socialización», «progresismo», «liberación», «permisivismo...» en el ser-en-sí-mismo, sometido al análisis presuntamente objetivo de una masificación en la que se habla del humanismo «abierto» y «nuevo», pero en el que no sean los hombres porque se hallan cubiertos con una espesa capa de la colectividad impersonal.

Pese a todo ello, el hombre hoy participa necesariamente en la creación de las condiciones de este mundo complejo, con la esperanza de que podrá desarrollar mejor su capacidad de «realizarse». Esta es una aspiración legítima e, intrínsecamente, buena y noble. Pero en el océano de tanta información desordenada u ordenada en forma de tempestades morales, políticas, sociales, artísticas... el hombre —carente de una preparación previa— puede perder la orientación referente al carácter y al sentido de la rectitud de los actos humanos que realizan los demás y él mismo. Con ello, consciente o inconscientemente, el hombre siente que sobre él se extiende el peligro de su propia actitud que —en teoría— debería abrirle la próxima puerta hacia una mayor libertad, pero que, en realidad, puede también transformarse fácilmente en el arma de su futura opresión o destrucción.

Los medios de comunicación están en entredicho. Existe la presunción periodística e intelectual, a la que se debe en bastantes casos la crisis de estos medios informativos, que deberían hacer de puente fidedigno entre las fuentes informativas y los llamados receptores o —mejor dicho— entre los valores periodísticos potencial y realmente actuantes y los medios sociales, de modo que estos valores alcanzaran su fin, profesionalmente intachable y justificado. Quizá, ninguna época estuvo, como la nuestra, tan saturada de posibilidades reales para preparar una era mejor. Conseguirlo, es un reto a nuestra propia generación. Gracias a la cantidad y a la calidad de los saberes que crecen con extraordinaria rapidez, el poder del hombre, su dominio sobre la naturaleza del mundo exterior es ya tan grande que las «viejas aspiraciones» de la humanidad dejan de ser visiones de los soñadores, de la fantasía o de las leyendas míticas para convertirse en el contenido de nuestro presente e inmediato futu-

ro. Sin embargo, las posibilidades que aparecen ahora ante nosotros no llevan necesariamente hacia su realización. Cualquier creación humana, de cualquier modelo de conocimientos, supone la limitación que reside en la diversidad de los elementos que componen el conjunto de lo que tenemos o queremos conocer. Todo conocimiento, y por lo tanto también el conocimiento logrado gracias a los medios de comunicación, representa un proceso que presupone la diferenciación de los detalles y la elección de los elementos necesarios para la creación del modelo de conocimiento del que se trata. De allí surgen las diferencias obligatorias entre la amplitud de la variedad de la realidad objetiva y la cantidad de la subjetividad de aquel que informa. El aspecto de la realidad objetiva es teóricamente más abundante que el aspecto reflejado por el sujeto. La capacidad de reducir múltiples elementos y el volumen de variedades expresivas, incluye la inevitable condición de la abstracción, que hace posible el conocimiento de los aspectos esenciales de un fenómeno librado del amontonamiento de elementos sin importancia o imprevistos. Porque únicamente de este modo se puede penetrar en la médula de las cosas y problemas y llegar hasta la definición exacta de las nociones y de los hechos. Estos principios generales del conocimiento son muy importantes en el proceso de creación del sistema de expresión libre que constituye uno de los aspectos más esenciales de los contenidos periodísticos informativos <sup>4</sup>. Sin una cuidadosa diferenciación y sin una elección consciente y responsable de los elementos informativos puede llegarse, y de hecho se llega, a la deformación, a la imagen errónea de las situaciones y del mundo <sup>5</sup>. De esta manera, la perspectiva de aquellas posi-

4. JORGE XIFRA HERAS: *Las fuerzas políticas en su acción sobre la información*, (Conferencia). Curso de Ciencias de la Información, Palacio de la Magdalena, Santander, julio 1974. He aquí nuestro esquema de expresión y recepción del mensaje informativo:



5. SCHRAMM: *Factor de selectividad*, Esquema del proceso de la comunicación, CIESPAL, Quito (Ecuador), 1967.

$$\text{Factor de selectividad} = \frac{\text{Esperanza de recompensa}}{\text{Esfuerzo necesario}}$$

bilidades reales, características de un verdadero progreso se convierte en una muralla tras la que desaparecen los horizontes. No basta sólo el saber, si en él no cabe la constante mirada hacia el fin último del hombre que, como tal, incluye la libertad de los hijos de Dios y la servidumbre del genio humano a toda la humanidad. Lo que la técnica y la ciencia aporta como unas fuentes de la felicidad humana —si el placer, los egoísmos, la hipocresía y la comodidad son entendidos como tal felicidad— pueden, también, convertirse en su propia perdición. Así, el hombre de hoy que más bien intuye la perspectiva de una alternativa entre el progreso y la destrucción, empieza a entrever el enorme peligro que comporta su incapacidad de participar en las actividades reservadas a unos pocos. Y cuando se habla de la información periodística estos «unos pocos» son en primer lugar los informadores —redactores, colaboradores, corresponsables...—, los medios informativos y las empresas.

El hombre, pese a su inseguridad y a su desconcierto provocado por las actuales crisis, no es un ser pasivo, dispuesto a permitir que le deslicen hacia unos fines desconocidos, configurados borrosamente en el conjunto de la complejidad del mundo. La idea de su propia dignidad le salva de un fatalismo vacío, hueco y falto de contenido y le impone la conciencia sobre la necesidad de buscar y encontrar soluciones para la alternativa ante la cual se encuentra la existencia del ser humano. Se convence de que el desarrollo social, proporcionado por los avances tecnológicos y científicos, no se realiza espontánea o automáticamente como consecuencia de los cambios económicos, políticos o culturales. Es cada vez más patente la comprensión de que su futuro depende de los factores humanos, es decir, de los valores intelectuales, morales y religiosos que controlan y disciplinan los valores infrahumanos y subculturales, fomentados no sólo por sus inclinaciones instintivas, sino también por las informaciones, programas, publicaciones y obras envueltas en ropajes artísticos, dañosas, mediocres o falsas. El hombre que se aprecia como tal ni desea ni puede vivir un largo período la vida del «hombre parcial y casual». Antes o después rechaza el ahogarse en el ritmo de lo superficial y perverso. Desea librarse de las cadenas de una información tendenciosa, porque se da cuenta de su vocación de hombre en la sociedad. Desea romper los límites de un supuesto mundo concreto que le rodea y que le mutila, cuando no le falsifica por completo. También desea salvarse del crepúsculo verpertino de la llamada verdad y objetividad informativa, en la que la praxis individual y comunitaria se convierte en rutina, en la que el hombre se siente extraño a sí mismo y a su verdadera condición de persona humana. Tiende a ser el hombre completo y no se contenta con el destino de naufragar en la masificación colectiva que, a veces, se prepara y fomenta en los centros informativos escépticos, tendenciosos o absorbidos por los rugidos ideológicos y las corrientes voceadoras. El hombre consciente de sí mismo, de sus deberes y obligaciones, de sus derechos y libertad... de su dignidad humana, busca el camino para librarse de las condiciones raquílicas en las que se desenvuelve su propia existencia para llegar a su plenitud personal. Así llega a la convicción de que puede de-

sarrollar no sólo su quehacer dinámico, sino también su destino trascendente.

Pese a todas las confusiones y a los climas socio-políticos inciertos, el hombre busca y crea medios que hacen posible satisfacer su deseo de actuar con responsabilidad ante la historia y de participar activa y creativamente en la problemática actual. Los medios de comunicación social son precisamente uno de los conductores de inapreciable valor que pueden y deben ayudarle en ese camino de la integración del hombre común en la vida social. En teoría, estos medios sirven como conductos para conocer el mundo contemporáneo y para participar en la creación de lo que mañana será la historia. Pero si estos medios proporcionan noticias, datos e ideas que sólo están en concordancia con unas propagandas demagógicas de tal o cual signo o, simplemente, con la inmoralidad, entonces también esta participación en la creación presente va a resultar deformada y falseada, dando tal o cual sentido a toda nuestra época. Naturalmente, no se puede hablar así en términos absolutos, porque también nuestro presente cuenta con sectores humanos responsables que amortiguan el efecto de esta tónica generalizada del mundo actual. No obstante, sería cerrar los ojos ante la realidad el no reconocer que precisamente en una buena medida «Los medios de comunicación invaden hoy con estrepitosa facilidad la opinión pública y confieren a hechos mínimos unos efectos desorbitados»<sup>6</sup>. La verdad es que los medios informativos no sólo cuentan y comentan los sucesos interesantes sino que también influyen sobre el desarrollo de los acontecimientos y, mucho más, sobre el presente vivido por las multitudes, ambientes sociales y comunidades.

Uno de los mayores obstáculos para la labor constructiva de la información periodística es la actual definición negativa de la noticia que tan *ad litteram* se aplica al quehacer diario redaccional. A base de esta definición las tragedias, las catástrofes, las crisis, los escándalos, son noticias de la primera página en algunos periódicos, mientras que los esfuerzos de un país o una comunidad por salvarse de sus dificultades o los logros en el campo artístico, cultural, económico... tienen una prioridad muy baja y se pueden encontrar en las páginas que se leen poco o que tan sólo se ojean.

Lo más importante de la labor informativa es enriquecer los valores intelectuales y morales del receptor por medio de la información, cosa posible presentando una preciosa oportunidad de participar mucho más intensa y extensamente en la historia a los amplios sectores de la sociedad. Esto, naturalmente, excluye no sólo el periodismo *Schund* (palabra alemana que significa escoria, desperdicio, residuo inútil y hasta dañoso), sino también el periodismo pasivo que se limita únicamente a registrar los acontecimientos, porque esta manera de informar es opuesta tanto a un periodismo consciente de sus deberes profesionales, como la propia objetividad que se suele destacar como su

---

6. PABLO VI: Discurso del día 2 de diciembre de 1969: L'Osservatore Romano, 3 de diciembre de 1969.

defensa. Tal información verdaderamente imparcial, esencialmente ambigua y lo ambiguo nunca puede ser objetivo ni verdadero. Precisamente por ello, la información tendenciosa y la carente de fisonomía intrínseca suelen ser como una antítesis enmascarada de la información correcta, divulgando, junto con las verdades, los errores y las mentiras. En este sentido la labor periodística cuando no es maliciosa es mediocre, sin criterios o con unos criterios erróneos referentes a la propia información como tal.

Dejando a un lado el periodismo presuntuoso y rutinario se debe destacar con la mayor fuerza la existencia y la necesidad de un periodismo de la esperanza que procura evitar escollos y los precipicios.

Sin duda el periodista no puede saber todo, comentar en breves plazos la totalidad de lo que se le presenta, orientar a los receptores en todos los casos. Actualmente los sectores de la vida social son tan complejos que el periodismo necesita de especialistas que dominen los temas propuestos y el lenguaje propio de los medios informativos que utilizan. Pero siempre ha de darse la alegría de la búsqueda de la verdad, el descubrimiento de nuevas perspectivas y de nuevas luces que proporcionen a la vida mayor seguridad y más atractivo. El periodista debe encender la luz allí donde reina la oscuridad, la luz de la verdad que, en cuanto haya llegado a iluminar muchas mentes, no se puede apagar ni impedir que extienda su acción en el alma del que la ha recibido. Pero para conseguirlo hacen falta dos condiciones: ejercer el periodismo activamente y tener una recta visión del mundo por parte del informador.

La labor informativa no puede ser reducida a un simple registro de los acontecimientos o a la simple divulgación de las noticias producidas, sino que debe estar centrada en una permanente atención a la dinámica de los valores políticos, sociales, culturales, morales, científicos, religiosos... valores que proporcionan las mejores soluciones a los dilemas impuestos por las circunstancias y el progreso de nuestro tiempo. Hace falta un periodismo que sea algo más que la historia de un día.

No basta, pues, talento y vocación. Se trata de formar hombres que tienen en sus manos esa «arma terrible» capaz de cambiar los ambientes, la sociedad y el mundo. Y para que este cambio no sea desastroso, hace falta que esa arma la tengan los hombres que sepan emplearla para el bien, para la paz, para la prosperidad y para la verdadera libertad de los hombres.

Junto a la gran confusión de nuestro presente y el hervir ideológico parece sentirse a cada paso que todas formas de vida pública han envejecido y que todos los fundamentos se tambalean. Existe la sensación de que el presente pertenece al pasado y que ha de llegar algo completamente distinto. Esta sensación sólo parcialmente es una esperanza. Más bien es la rutina cotidiana de la vida que corre sin cesar y vuelve también constantemente. Las preocupaciones y las noticias diarias se remozan igualmente en las páginas abiertas de buenas intenciones, en los ensueños realizados o en las desilusiones del hombre, como en los periódicos y revistas que leemos o en los programas que vemos y oímos. Este tipo de vida prosaica, que es de uno y que es de todos, co-

mún y vulgarizadora, toda esta historia pasajera que es siempre nueva y siempre semejante a sí misma, resume para muchos todo el destino del hombre, cuando éste carece de altura, de perspectivas más amplias de lo que puede ofrecer el tiempo.

Este es el «material» que maneja y configura el periodista, consciente o no de que la libertad de la información tiene un doble aspecto: la libertad de recibir y emitir las ideas, las noticias, y el derecho a una información veraz y completa, ya que el derecho a la información es la consecuencia necesaria de la libertad informativa <sup>7</sup>.

La información es como es el que informa. Y el informador no puede ser ni un autómatá, ni un oportunista sin escrúpulos, ni un escéptico. La noticia, el dato está ahí, como se produce. La información no es algo que aparece por sí solo. Siempre hay alguien que informa y su enfoque no es necesariamente una falsificación del hecho, aunque sí lo será si se trata de una falsedad, calumnia, suposiciones gratuitas y no justificadas, o de un camuflaje oportunista. El enfoque en concordancia con una visión del mundo honrada sana y limpia no es más que el tratamiento legítimo de la información <sup>8</sup>.

«Aparte de la vida interna de la Iglesia —decía Pablo VI a profesionales de la información— vosotros sois testigos también de nuestras preocupaciones por todo lo que afecta la existencia de nuestros contemporáneos los derechos del hombre, la familia, la cultura, los problemas económicos y sociales, la construcción de la comunidad internacional. Es cierto, no hay sector humano que no atraiga nuestra solicitud. La constitución *Gaudium et spes* nos muestra el secreto de nuestro interés, de nuestra solidaridad con las esperanzas y angustias de los hombres de nuestro tiempo. En todos estos sectores, tienen los cristianos un servicio que realizar con todos los demás hombres, sin perder de vista la realización del reino de los cielos. Se comprometen con la urgencia de la caridad. Nuestra visión puede pareceros muy optimista: y lo es, ciertamente. Estamos seguros de que Dios ha salvado al mundo y ha prometido a los hombres su Espíritu. ¡Ojalá vosotros hagáis resonar ampliamente nuestra esperanza! Los hombres tienen necesidad de ella para emprender la construcción de un mundo mejor. Un acto de amor generoso es un acontecimiento más importante que un acto de odio» <sup>9</sup>.

Antonio DÍAZ TORTAJADA.

---

7. J. BOÛRQUIN: *La liberté de la presse*, Presse Universitaire de France, París, 1950, págs. 65 y ss. Fernard Terrou y L. Solal: *Derecho a la información*, UNESCO, París, 1957.

8. «Los medios de comunicación social tienden a simplificar los problemas por dos razones fundamentales. Las limitaciones de tiempo y espacio hacen difícil y costoso el tratar por extenso los asuntos... La complejidad y el refinamiento intelectual darían por resultado eliminar grandes sectores del auditorio popular» (Th. M. GARRET: *Manipulación y medios de comunicación*. Concilium, 65 (1971), pág. 221).

9. PABLO VI, Discurso a un grupo de periodistas el 23 de enero de 1973: *L'Osservatore Romano*, 24 de enero de 1973.



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

WOLFF, H. W., *Mit Micha Reden. Prophetie einst und heute*. Chr. Kaiser, München 1978. 20.5 x 13, 232 p.

Fruto de un seminario tenido por el autor en la Universidad de Heidelberg es este libro. Al mismo tiempo constituye la preparación para el comentario que el autor está haciendo para la serie *Biblischer Kommentar* de Neukirchen.

El libro tiene dos partes. La primera es una exégesis de los textos de Miqueas. Es una exégesis sencilla. El libro es de divulgación y carece de tecnicismos, pero es suficientemente amplio como para permitir una exégesis doctrinal precisa. La segunda parte es una actualización del mensaje de Miqueas. El método es a la inversa que en la parte primera. Se parte de una situación actual, se reflexiona sobre ella y se interroga a la palabra de Miqueas en busca de su doctrina. Así se habla de la protesta social, la guerra, el terrorismo, la situación eclesial. Como puede observarse, el autor trata problemas candentes de hoy en busca de soluciones iluminadas por la palabra de Dios.— C. MIELGO.

KUTSCH, E., *Neues Testament - Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert*. Neukirchner Verlag, Neukirchen 1978, 22 x 14.5, 179 p.

El autor ha escrito ya anteriormente sobre el mismo tema otros libros y artículos. Citamos concretamente *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten «Bund» im Alten Testament* (BZAW 131) Berlin-New York 1973.

Aboga el autor por la supresión del término Alianza de nuestro vocabulario teológico para designar tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Hablar de Antigua o Nueva Alianza es falsear la comprensión teológica. Pero es que ni siquiera tal designación se justifica filológicamente. El término Alianza traduce el término griego *diatheke*, que a su vez es traducción del hebrero *berith*. Ahora bien, *berith* ni en el ámbito profano ni en el mundo religioso significa un pacto contraído entre dos personas. *Berith* significa obligación propia que uno se impone en favor de otro, es decir, promesa, o bien una obligación que se impone a otro, es decir, imposición de una ley. Exactamente igual sucede con el término griego *diatheke*, que nunca significa contrato bilateral. Es pues, deseable que desaparezca el término alianza del vocabulario teológico. Nadie debe pensar que se trata de un detalle de vocabulario... Es una concepción distinta de las relaciones entre Dios y el hombre lo que se ventila en esta terminología.— C. MIELGO.

ELLIS, E. E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testament Essays*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1978, 23.5 x 16, XVII, 289 p.

Dentro de la serie «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament» publica el autor esta colección de trabajos, ya aparecidos anteriormente en diversas revistas. A pesar de ser independiente, los trabajos recogidos convergen en dos temas principales. En la primera parte los

artículos tienen por tema el puesto de los profetas inspirados, es decir, de los Pneumáticos en la Misión de la Iglesia primitiva. Ellos dirigieron la liturgia, la enseñanza, la expansión de la Iglesia y su misión. A tales grupos pertenecía Pablo y sus compañeros. Algunos de ellos se desviaron y es con ellos con los que se enfrenta Pablo en la carta a los Corintios. La segunda parte estudia la labor literaria, de tales inspiraciones: cómo manejan e interpretan el A.T., las improntas midráshicas en la exégesis, y en suma el tipo de exégesis practicado por ellos.

Notamos, en fin un artículo, el último, que no tiene relación con los temas tratados y tiene gran interés. Nos referimos al artículo «new directions in Form Criticism» en el que el autor hace ver que el poco crédito que las tradiciones evangélicas gozaban para los bultmanianos ha quedado felizmente superado.— C. MIELGO.

SCHLATTER, A., *Jesus-Der Christus*. Acht Aufsätze mit einer Einführung von Rainer Riesner. Brunnen Verlag, Giessen und Basel 1978, 20.5 x 13, 101 p.

En este libro se recogen diversos trabajos de A. Schlatter (1852-1938) uno de los mayores escrituristas y teólogos del protestantismo a caballo entre los dos siglos. Se trata de una selección de trabajos que tienen por tema a Jesucristo. La selección ha tenido que ser difícil, ya que Schlatter fue un autor prolífico. Dejó más de 400 artículos y libros. R. Riesner en la introducción escribe la vida de Schlatter y su labor teológica. Esta introducción es la clave para entender algunos de los trabajos de Schlatter, ya que escribía cosas de actualidad en el tiempo en que vivió. En su tiempo fue muy leído. El comentario de S. Mateo ha tenido muchas ediciones. Su oposición a la teología dialéctica de K. Barth y a todo influjo kantista en la teología le hizo famoso. Fue muy amante de la historia de lo positivo, de la historia en los orígenes del cristianismo. Es de esperar que su voz vuelva a ser escuchada ahora, cuando el tiempo le ha venido a dar la razón en bastantes puntos.— C. MIELGO.

MATEOS, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús*. (Orientación teológico-pastoral). Estudio agustiniano, Valladolid. 1978, 17 x 24, 161 p.

Los relatos de la pasión de Jesús constituyen, en el marco evangélico, las narraciones más detalladas y le dan un por qué a todo lo anterior y a los relatos de la resurrección. Precisamente por este motivo, el profesor C. Mateos, en un gran trabajo de síntesis, se ha decidido a presentar una visión conjunta y comparada de los cuatro relatos. Se trata de un tema que él tiene muy meditado y que constituía en asignatura de sus clases de exégesis en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid. Con este libro pretende ofrecernos —a nuestro entender, con éxito— una guía exegetica para los distintos pasos de la pasión de Jesús. Libro interesante para superar cualquier tipo de interpretación sentimental, tristemente clásica en nuestra espiritualidad tradicional. Puede servir de ayuda en la predicación, pues tiene en cuenta las investigaciones recientes sobre el tema, y contribuir a la comprensión del entramado de motivos históricos y teológicos que han llevado a los evangelistas a una distinta ordenación de los relatos y han producido las variantes.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

GERHARDSON, B., *Préhistoire des évangiles*. Du Cerf, Paris 1978, 13.5 x 18, 124 p.

Birger Gerhansson, figura señera de la escuela exegetica de Lund, se centra, como toda su escuela, en el estudio de la historia de la tradición. Es la suya una postura polémica contra muchos postulados de los autores de la Historia de las formas (*Formgeschichte*). Trata de poner en claro la historicidad fundamental de los evangelios en su conexión con el Jesús prepascual y su grupo. Se basa para ello principalmente en la aguda observación de los métodos de memorización que los rabinos empleaban en las escuelas para la enseñanza de la *Torah*. Por la dialéctica con Bultmann Dibelius, puede producir la impresión de una excesiva continuidad entre el Jesús histórico y el

Cristo de la fe. En realidad se da entre estas dos posturas la tensión que a nivel de teología ha existido siempre entre el salto cualitativo de la fe y el progreso racional. No nos parece que haya lugar a una exclusión, sino que ambas deben mantenerse para que se afiance la tensión enriquecedora.

Este librito de alta divulgación es un compendio de las teorías de Gerhardsson. En él, con un lenguaje claro, expone sus hallazgos fundamentales, siguiendo la línea incoada en su tesis doctoral *Memory and Manuscript*. Nos parece excelente que se pongan a la consideración de los lectores las teorías de importantes autores en polémica, para que vean las dos caras de la moneda.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

RIEBL, M., *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27, 51b-53*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1978, 23 x 15.5 93 p.

El libro es un extracto de la tesis de la autora sobre el significado de la muerte de Jesús en el evangelio de S. Mateo. Esta parte publicada se ocupa del texto de Mt 27, 51b-53 que describe que a la muerte de Jesús los sepulcros se abrieron y los muertos resucitaron y entraron en Jerusalén. Tras exponer brevemente las opiniones dominantes, estudia el texto crítica, literaria y formalmente. En este estudio no faltan las referencias a los textos teofánicos, en particular a Ez 37. El examen de los términos y de los giros empleados lleva a la autora a concluir que Mateo usó una tradición preexistente. Seguidamente y a base del paralelismo de este texto con los textos del cap 28, es decir, de los sucesos del día de Pascua, la autora concluyó que la intención de Mateo en estos versículos es afirmar que Jesucristo resucitó en el mismo momento de morir. Jesucristo resucita muriendo. No es algo inaudito dentro del cristianismo primitivo. Baste citar el evangelio de S. Juan e incluso el evangelio de Lucas. La autora casi exclusivamente cita bibliografía alemana. Se queja de que estos textos no han sido estudiados detenidamente. Sin embargo, en español disponemos de un estudio serio y bien fundamentado. Nos referimos a R. Aguirre, «Mt 27, 51b-53: Historia de la tradición y redacción de un texto difícil», *Scriptorium Victoricense* 20 (1972) 241-272; 21 (1973) 121-154. A nuestro juicio resultan más convincentes las conclusiones de Aguirre que las del libro que presentamos.— C. MIELGO.

ERNST, J., *Herr der Geschichte. Perspektiven der lukanischen Eschatologie*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1978 21 x 13, 127 p.

Lucas es presentado ordinariamente como el creador de la historia, del tiempo de la Iglesia, del tiempo intermedio; habría eliminado la escatología y la habría sustituido por la historia de la salvación. Es contra estas opiniones corrientes contra las que el autor escribe su libro. Podríamos decir que el autor intenta que afirmaciones tan radicales sean debidamente matizadas. No sustituye la escatología por la historia de la salvación ni menos aun la afirmación de la salvación en el más allá deja sin objeto la parusía, ni siquiera el mayor acento puesto en la escatología individual elimina la colectiva. El centro de la teología lucana no es la historia de la Iglesia, sino la Cristología que engloba el anuncio escatológico e histórico-salvífico.— C. MIELGO.

CHIDELLI, C., *Atti degli Apostoli*. La Sacra Biblia. Marietti, Torino 1978, 24 x 17, X-229 p.

La Editorial Marietti sigue con su intento de completar la serie de comentarios del A.T. y N.T. en 40 volúmenes. Esta serie comienza con la dirección de S. Garofalo y ahora está bajo la dirección de la Comisión Teológica de la Casa Marietti. Este volumen representa una nueva serie que viene a completar la anterior. En efecto tiene algunas novedades: ya no se ofrece el texto de la Vulgata, sino solamente el texto griego y la versión italiana; al margen se encuentran muchas citas de pasajes paralelos o de lugares que aclaran el texto; al final se añade un diccionario teológico de términos y temas más importantes desde el punto de vista doctrinal. El comentario que presentamos se atiene a estas normas. Sobresale la introducción suficientemente larga, en la que el autor

expone ampliamente los problemas de la crítica textual, especialmente agudos en el libro de los Hechos, la distinción entre tradición y redacción, o la historicidad del libro y otras cuestiones de importancia... El comentario por su parte atiende a las narraciones singulares. De cuando en cuando se añaden pequeños excursus que explican perícopas particularmente densas. En conjunto es un comentario de fácil lectura y de excelente información.— C. MIELGO.

KAHL, B., *Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft bei Paulus*. Eine exegetische Studie zur Frage des «anderen Evangeliums». Calwer, Stuttgart 1977, 23 x 16, 40 p.

El autor estudia el tema de la tradición en S. Pablo... Ya en la primitiva Iglesia el problema de la tradición se planteó. Es el tema de la carta a los Gálatas. Los judío-cristianos se arrogan el derecho de ser la verdadera Iglesia y acusan a Pablo de quebrantar el principio de la tradición. Pablo, por el contrario, se defiende, cree que él representa la tradición. Qué entiende Pablo por tradición, y cuales son los criterios que presenta para discernir la verdadera tradición, he aquí el tema del libro... El autor estudia sobre los criterios que Pablo presenta: el origen divino de su evangelio, la justificación por la fe, el criterio eclesiológico, los dones del Espíritu, etc. El autor persigue una finalidad ecuménica. Nadie puede arrogarse la pretensión de ser la auténtica iglesia, según el autor. Desde el principio existieron varias confesiones en la Iglesia. Y todas tienen el derecho a existir. Uno no sabe hasta qué punto estas conclusiones pueden sacarse de Pablo, ya que precisamente Pablo no sólo reclama para su evangelio un puesto en la Iglesia, sino que condena como desviación las pretensiones de los judío-cristianos.— C. MIELGO.

KUSS, O., *Der Römerbrief*. Uebersetzt und erklärt von... 3 Lieferung Röm 8, 19-11, 36. Friedrich Pustet, Regensburg 1978, I-XIV, 625-935 p.

Casi veinte años después de haber publicado el 2.º fascículo de este amplio comentario a la Carta a los Romanos, el autor da a la prensa este 3.º fascículo, que abarca Rom 9-11. No se ofrece el texto de la carta ni en griego ni en alemán, pero el comentario es de cada versículo, con amplísimos excursus, donde se tratan las cuestiones de mayor importancia, desde el punto de vista teológico. Baste decir que al problema de la Predestinación se destinan más de cien páginas y todavía parece que seguirá en el próximo fascículo. En estos excursus, no se limita el autor a exponer la doctrina de S. Pablo, sino también la historia de la interpretación tanto por parte católica como por parte protestante. Es aquí donde nosotros sorprendemos la gran originalidad de este comentario. Es esta una empresa, para la que se necesita una gran cultura teológica y el autor la posee. Sólo podemos desear que termine el comentario iniciado.— C. MIELGO.

LUEHRMANN, D., *Der Brief an die Galater*. Zürcher Bibelkommentare 7. Theologischer Verlag, Zürich 1978, 23.5 x 15.5, 122 p.

HASLER, V., *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe)*. Theologischer Verlag, Zürich 1978, 23.5 x 15.5, 111 p.

La colección Zürcher Bibelkommentare se enriquece con estos dos volúmenes que comentan, el primero, la carta a los Gálatas y el segundo, la cartas Pastorales.

Son conocidas ya las cualidades de esta colección. Se dirige a un vasto público de ahí que se prescinda de cuestiones críticas y se acentúe el contenido doctrinal, teológico y en definitiva eclesial de los libros comentados. Pero como los autores de los comentarios son especialistas, la serie tiene un carácter de alta divulgación. Luehrmann en el comentario a los Gálatas se cñe a estos criterios; en la introducción presenta la ocasión, argumento e importancia de la carta a los Gálatas en el Corpus paulino y termina el comentario con un capítulo sobre la doctrina de los enemigos de Pablo, en cuanto se puede reconstruir por lo que dice Pablo de ellos.

V. Hasler en el comentario de las cartas pastorales indica brevemente las razones por las que estas cartas no pueden ser de Pablo. Reflejan la situación de la Iglesia en torno al año 100 d.C. Acentúa también la aplicación de la doctrina contenida en estos escritos a la situación de la Iglesia hoy.— C. MIELGO.

FISCHER, U., *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978, 23 x 16, VIII, 272 p.

Generalmente se ha presentado mayor atención a la escatología de los libros judíos compuestos en Palestina por su posible relación con la doctrina del Nuevo Testamento.

En este libro, por el contrario, se estudia la escatología, tanto individual como colectiva de libros procedentes de la diáspora judía... Se excluyen, por tanto, los libros surgidos en Palestina, aunque se hayan escrito en griego, como el 2 Mac o las adiciones al libro de Ester. También se excluyen aquellos escritos que han sufrido tantas interpolaciones cristianas, que es difícil saber el contenido judío de los mismos como el apocalipsis de Esdras o la visión de Esdras u otros muchos. También prescinde de aquellos escritos que ya han sido estudiados detenidamente como la Sabiduría, el Testamento de Job o el tercer libro de los oráculos sibílicos... Precisamente también se prescinde de los oráculos sibílicos, así como del testamento de los XII Patriarcas, porque los problemas críticos y literarios de estos libros no están todavía resueltos. En definitiva, los libros de los que trata son los siguientes: Apocalipsis escávico de Henoch, Apocalipsis griego de Baruch, el 4 Macabeos, el libro de José y Aseneth, la doctrina del Pseudo-Fokilides, Flavio Josefo, Filón de Alejandría y finalmente las inscripciones sepulcrales. Este último punto es importante, por lo poco que ha sido estudiado. Brevemente se resumen al final las conclusiones. La esperanza en el más allá es una fe casi común a todos los escritos. Predomina la atención a la escatología individual frente a la colectiva; poca atención al mesianismo nacional; ausencia de contradicción entre la inmortalidad y la resurrección. Estos son los puntos básicos de la doctrina de tales libros que por no ser fácilmente accesibles, su estudio es doblemente provechoso para todos.— C. MIELGO.

## Teología

RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*. Introducción al concepto de cristianismo. Herder, Barcelona 1979, 14.5 x 21.5, 553 p.

Presentar al creyente cristiano una obra, que quiere ser introductoria a todo el cristianismo, de un autor tan conocido como Karl Rahner lo juzgo hasta pretencioso, si no fuera por la envergadura de su estructuración y capacidad de síntesis. El autor intenta responder a una de las exigencias presentadas por el Vaticano II cuando habla sobre la necesidad de tener un curso básico del cristianismo antes de introducirse de lleno en el estudio del saber teológico. Al mismo tiempo Rahner afirma la necesidad de encontrar síntesis serias del cristianismo en sus expresiones más fundamentales y al alcance del pueblo creyente. El orden seguido por el autor en la exposición de su obra es lógico. Partiendo de las afirmaciones fundamentales filosófico-teológicas del cristianismo, aplica su método de teología trascendental arraigado en sus fuentes más originarias y después se propone desarrollar los diversos temas teológicos en una conexión fundamental para poder proporcionar una visión del conjunto del cristianismo de una forma que sepa responder a los interrogantes más graves del hombre contemporáneo. Posiblemente resulte un poco difícil de entender en ciertos pasos que el autor da en su análisis, sobre todo a los que todavía no hayan llegado a un contacto directo con el método del autor. No obstante se ha esforzado el mismo autor por alcanzar ciertos conceptos clave para la interpretación de su teología y de esta forma poder captar el sentido de sus expresiones. Obra ésta que puede servir al mismo tiempo que a una comprensión

más precisa del mensaje cristiano, también para una penetración más fiel de la teología de Rahner y en todo caso para un contacto básico con el autor. Bienvenido sea esta excelente obra de uno de los exponentes más clarividentes de nuestro tiempo en el campo de la teología y en su clara presentación por la editorial Herder.— C. MORÁN.

DELZANT, A., *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai Théologique sur l'ordre symbolique.* Les éditions du Cerf Paris, 1978, 13.5 x 21.5, 364 p.

La obra que presentamos hoy al público de habla castellana es una tentativa de encuentro en profundidad entre la teología cristiana y las exigencias del estructuralismo contemporáneo. El autor viene del campo de las ciencias positivas y humanas, analiza el lenguaje religioso en una línea que rompe deliberadamente con los presupuestos onto-teológicos de una teología tradicional a la cual él reprocha su antropocentrismo secreto y abre camino de un discurso nuevo sobre Dios siguiendo el signo de la gratuidad y no el del utilitarismo... Todo esto le conduce a una relectura original de los escritos judíos y cristianos y a una inteligencia inédita de las estructuras del funcionamiento de la vida del creyente, basado en un repensar la Alianza bíblica como orden simbólico. Y precisamente la cuestión de Dios ya no será más llevada a cabo por la utilidad o impuesta por la cultura, las formas sociales o económicas, sino una cuestión libre por la cual cada uno puede ser tocado a partir del testimonio que los creyentes dan en Dios. Obra que esperamos abra la reflexión teológica a nuevos horizontes.— C. MORÁN.

AUER, J., *Kleine Katholische Dogmatik. Band II: Gott der Eine und Dreieine.* Fr. Pustet, Regensburg 1978, 19 x 11.5, 600 p.

Un nuevo volumen de la ya famosa obra alemana KKD (*Kleine Katholische Dogmatik*) que hace años comenzaron los Profesores J. Ratzinger y J. Auer. De los nueve de que se compone la obra completa, éste hace el número sexto en su aparición, aunque en el orden sistemático ocupa el volumen segundo. La colección, que pretende ofrecer una ayuda segura, cómoda y clara, a los estudiosos de la Teología y a los laicos comprometidos, se mantiene fiel a sus postulados: fundamentación bíblica, análisis histórico y sistematización teológica.

La doctrina sobre Dios Uno y Trino encierra una especial dificultad. Pero el Profesor Auer sale airoso en su empeño. Después de una preciosa introducción sobre la exigencia de la fe como «exigencia de todo método teológico», divide el tratado en cuatro partes. Plantea con valentía el problema actual, la pregunta del hombre por Dios, las estructuras del ateísmo moderno y los caminos analógicos de acercamiento a Dios. Nos agrada contemplar cómo ha logrado superar los viejos caminos de la llamada «demostración» para pasar al camino de los «senderos», de las «analogías» y de los «vestigios», siguiendo la mejor tradición agustiniana. La parte bíblica hace especial hincapié en la revelación histórica de Dios: como Creador, como Padre de Jesucristo, como amor y Espíritu, abriendo cauce al misterio siempre insondable de la Trinidad.— A. GARRIDO SANZ.

SCHILSON, A. - KASPER, W., *Christologie im Präsens.* Kritische Sichtung neuer Entwürfe. Herder, Freiburg 1977, 21 x 13,5, 168 p.

Arno Schilson es un joven estudioso asistente del Profesor Kasper en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga. En este libro nos ofrece una panorámica crítica y ordenada de los nuevos ensayos de interpretación cristológica aparecidos últimamente. Con una información detallada, y dominando plenamente el marco teológico actual, nos narra el pensamiento cristológico de once autores, representantes de las más influyentes formulaciones cristológicas de los últimos decenios: Barth-Von Balthasar - Teilhard - Rahner - Pannenberg - Moltmann - Schoonenberg - Sölle - Bultmann - Braum y Ebeling. Un libro de síntesis que describe, crítica y abre hori-

zontes al teólogo y a todos aquellos que sienten un mínimo de interés por el tema. El estudio reposado de las diversas posturas consigue liberar al cristiano de anquilosamientos pasados, así como le permite juzgar y mantener la única verdad que es la de Jesús llamado el Cristo. W. Kasper cierra el libro con un trabajo en el que centra el problema de las cristologías modernas, huyendo de extremismos antibíblicos y de parcializaciones peligrosas.— A. GARRIDO SANZ.

BARTH, K., *Ensayos teológicos*, Herder, Barcelona 1978, 22. x 14, 214 p.

Se trata de una selección de trabajos: charlas, conferencias, aportaciones a congresos y Teología o Ecumenismo que el famoso profesor Barth publicó entre 1948 y 1956 en *Theologische Studium* de Zürich. La finalidad de la Editorial Herder, al presentarnos ahora este resumen de Barth, no es otra que la de ofrecer al lector de habla castellana la oportunidad de contemplar el pensamiento maduro de Barth sobre los grandes temas cristológicos: Dios, el hombre, la libertad cristiana, la Escritura y la Iglesia, en un marco de exposición sencillo y atrayente, sin tener necesidad de recurrir a los grandes volúmenes, cargados de erudición, de su *Dogmática*. El lector medio católico se sentirá identificado con algunos de estos trabajos; con otros, por el contrario, notará de lleno el acento de la Reforma. No obstante, la profundidad creyente, el carisma especial y la vivencia religiosa que transpiran estos estudios son motivos suficientes para hacer del conjunto de estos ensayos una obra valiosa y positiva.— A. GARRIDO SANZ.

KLOSTERMAN, F., *Chiesa: evento e istituzione*. Riflessioni sulla problematica del potere e dell'istituzione nella Chiesa. Cittadella Editrice, Assisi 1978, 19 x 11, 247 p.

El título nos hace recordar el viejo libro del Profesor Leuba: *Institución o acontecimiento*, de enfoque marcadamente ecumenista. Ahora, Klosterman nos ofrece unas reflexiones en torno al mismo tema, pero desde un ángulo distinto: el de la Teología Pastoral católica. El trabajo tiene como origen un curso en la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad de Linz en octubre de 1975. La Teología Pastoral reflexiona sobre la experiencia de la fe cristiana tal como es vivida en la actualidad, preguntándose a la vez por su fundamentación y por sus exigencias. La formulación del problema en este ámbito es clara: la Iglesia es a la vez *acontecimiento e institución*; experiencia comunitaria de fe y grupo humano. Allí donde falta la experiencia de fe, la institución se hace superflua, ya que ha perdido su razón de ser. Los dos primeros capítulos del libro reflexionan sobre la Iglesia como *acontecimiento*; centrándose los dos últimos en la *institución* y sus problemas, sus críticas al pasado, los nuevos caminos a seguir, las experiencias llevadas a cabo en estos años, etc... Solamente así se puede explicar la naturaleza sacramental de esta compleja realidad que llamamos «comunidad cristiana». El camino de la renovación continua pasa necesariamente por esta pregunta: ¿cómo la institución puede permanecer fiel al acontecimiento? Un libro claro, crítico sin agresividad y eminentemente positivo.— A. GARRIDO SANZ.

VARIOS. *Ministeri e Ruolo Sociali*. Marietti, Torino 1978, 24 x 17, 126 p.

Dentro de la «Collana Teológica» de la Editorial Marietti, se nos ofrece ahora esta reflexión sobre los Ministerios y su rol social; reflexión que ha sido llevada a cabo por los Profesores del Estudio Teológico de Catania. Una inmensa bibliografía postconciliar sobre este tema ha puesto de manifiesto la dimensión cristológica de los ministerios eclesiales; lo cual comporta una relación entre «*munus*» y servicio dentro de la comunidad cristiana. Cualquier otra relación intraeclesial está al margen de las fuentes bíblicas.

Pero esta afirmación bíblica, que nos provoca a una crítica del pasado y a una renovación del presente, necesita estar siempre inserta en un grupo humano concreto que llamamos Iglesia. De ahí que la pregunta sobre el rol social de los ministerios requiera un examen profundo de la situación sociológica del grupo, de sus necesidades y de sus esperanzas. La posibilidad de la «institución»

cionalización» y de la «burocratización» de los ministerios es un riesgo siempre presente en las comunidades, ya que el grupo humano —aunque sea religioso— está expuesto también a las ambigüedades de la historia. En este contexto —bíblico y sociológico— ha hecho su reflexión teológica el grupo de Dombes, poniendo de relieve el principio bíblico de servicio y la situación socio-cultural del grupo en que tiene que hacerse efectivo el ministerio. Creemos que las aportaciones de los Profesores de Catania son válidas, ya que sus reflexiones históricas, su examen del lenguaje profético de Isaías, el testimonio estudiado en el Apocalipsis y en las experiencias monásticas, ofrecen valores positivos en torno al rol social de los ministerios cristianos.— A. GARRIDO SANZ.

MILDENBERGER, M., *Denkpause im Dialog*. Perspektiven der Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien. Otro Lembeck, Frankfurt/M. 1978, 21 x 14,5, 157 p.

El encuentro de las iglesias cristianas con los hombres de otras religiones e ideologías constituye en nuestro tiempo una necesidad histórica, cuyo desarrollo denominamos «diálogo». La fe bíblica predica la Encarnación como «diálogo de Dios con los hombres»; y la exclusividad salvífica de las iglesias solamente es predicable desde una perspectiva plenamente escatológica que escapa a nuestros esquemas racionales. Estas constataciones se han ido poniendo de manifiesto en las diversas reuniones ecuménicas habidas en los últimos tiempos. Se ha pasado del *pensar sobre* al *pensar con*. Este libro recoge las aportaciones de un *encuentro teológico*, tenido en el mes de abril de 1977 en la ciudad tailandesa de Chiang Mai, en donde la presencia de marxistas, musulmanes, judíos, budistas, hinduistas ofrecieron diversos puntos de referencia y de diálogo con los teólogos cristianos del Consejo Mundial de las Iglesias. Mildenberger asistió a la reunión y recoge aquí el desarrollo de la asamblea, las intervenciones más sobresalientes y las conclusiones de los grupos interreligiosos.— A. GARRIDO SANZ.

MICKSCH, J. (Hrsg.), *Gastarbeiter werden bürger*. Handbuch zur evangelischen Ausländerarbeit. Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1978, 20 x 12,5, 189 p.

El futuro de millones de trabajadores y sus familias, emigrados a las naciones industrializadas de Europa en los últimos decenios, sigue siendo incierto. Las iglesias cristianas pueden presumir de mantener como postulado propio y peculiar de su fe el amor al extranjero. Y este postulado se ha hecho realidad en Alemania, en donde las iglesias han sido las encargadas de llevar a cabo la atención de los emigrantes mediante la asistencia religiosa, humana, laboral, social y cultural. El presente libro expone el trabajo realizado por las iglesias evangélicas: Reunión de Párrocos extranjeros (KAP), Reuniones de representantes de Comunidades (KAG), Foro internacional de trabajadores extranjeros (IFA), así como las aportaciones de sus congresos y las líneas de acción concreta. Los problemas han sido y siguen siendo muchos, y los encargados de esta asistencia tienen que afrontar desafíos nuevos cada día. De ahí que este libro sea una especie de manual para los más directamente interesados en el problema, así como una formulación nueva del amor al prójimo, en cuanto amor al extranjero.— A. GARRIDO SANZ.

SCAPIN, P., *Dio c'è? Riflessioni sul problema di Dio*. Ediz. Paoline, Roma 1978, 19,5 x 13, 222 p.

Dios es un problema *del hombre y para el hombre*. Huir es imposible; siempre aparece su sombra. Bajo estas reflexiones marcadamente existenciales, el autor dedica su estudio a ese problema mismo que es Dios, situándolo dentro del contexto de la experiencia humana en que surge la pregunta. Con ello pretende «trazar un camino» que permita a una persona intelectualmente desarrollada afrontar el problema en su complejidad y resolverlo de manera consciente. Se estudia la experiencia empírica, científica, filosófica y teológica. Las respuestas, tanto de índole

afirmativa como de índole negativa ofrece un amplio abanico de las más diversas impostaciones humanas ante el problema de Dios. Dios viene a ser un *Conocido como Desconocido*, ya que es algo presente que nos envuelve, nos trasciende y se resiste a nuestra comprensión. Cualquiera que sea la solución última al proceso humano sobre Dios, Dios sigue estando ahí, al menos como problema. Y estar como *problema* es un modo muy serio y muy actual de estar. Este es el resultado de la reflexión y de un repaso ligero a los más representantes estudiosos del tema. Y esta es también la aportación más lograda del autor.— A GARRIDO SANZ.

HEINRICHS, J., *Freiheit - Sozialismus - Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft.* Bouvier Verlag, Bonn 1978, 21 x 15, 170 p.

El contenido del libro responde a la trilogía de palabras de su título: libertad - socialismo - cristianismo. Aunque cada una de las tres partes de la obra tienen su propia especificidad, todas ellas se complementan mutuamente, en orden a la búsqueda de un nuevo modelo social; en donde la comunicación, la apertura, el respeto y el mutuo apoyo pasan necesariamente por una concepción de la sociedad en la que la libertad, el sentido social y el cristianismo hagan acto de presencia efectiva.

La tarea del cristianismo en este quehacer aparece clara en la tercera parte del libro: se marcan las exigencias, el método y el compromiso que los cristianos y la teología tienen que poner en marcha en sus relaciones con el hombre moderno, con el mundo de la cultura, del humanismo y de la técnica.— A. GARRIDO SANZ.

COX, H., *Licht aus Asien. Verheissung und Versuchung östlicher Religiosität.* Kreuz Verlag, Stuttgart 1978, 20 x 12,5, 222 p.

Estamos asistiendo, tanto en América como en Europa, a una floración de vivencia religiosas de tipo oriental. Las juventudes, cansadas del mucho tener, vuelven los ojos y el corazón a nuevas formas de vida y a nuevas realizaciones religiosas que den sentido a su existencia un tanto rota y alienada. Harvey Cox, estudioso del fenómeno religioso de la sociedad postindustrial, acomete ahora la descripción de algunas de estas formas religiosas. Y así nos narra sus prolongadas conversaciones con los jóvenes del Hare-Krishna, sus experiencias personales con las prácticas de la piedad budista e hinduista, así como la ampliación de la consciencia mediante el consumo de alucinógenos.

Las prácticas del Yoga, del Zen, las experiencias Guru y Swami, etc... vienen descritas en su desarrollo americano. Cox no es ingenuo, y se da perfecta cuenta de que el mercado americano no tiene fronteras en cuanto a mercancías. De ahí que haga un toque de atención al carácter pseudo-económico de algunas de estas manifestaciones religiosas. Y por otra parte, tanto la nueva cultura como el excesivo individualismo psicológico de nuestra sociedad ofrecen campos abonados a las importaciones orientales. El occidente puede aprovecharse de estas luces orientales, pero no debe desperdiciar ni abandonar el gran potencial crítico de la vieja fe bíblica. Y también puede y debe desarrollar el Cristianismo nuevas formas de vida espiritual, tal como lo han puesto de manifiesto algunos creyentes de nuestros días: D. Bonhoeffer, M. Luther King y S. Weil, a quienes Cox denomina «los santos de nuestro siglo».— A. GARRIDO SANZ.

SÖLLE, D., *Sympathie. Theologisch-politische Traktate.* Kreuz Verlag, Stuttgart 1978, 19 x 12, 319 p.

Una especie de libro testimonio, en el que Dorothee Sölle trata de exponer y dar una justificación pública a su postura de cristianismo radicalizado. Su radicalización implica una dimensión teológica y una dimensión política; dimensiones inseparables que tratan de responder a seria exigencia evangélica: «Buscad el Reino de Dios y su justicia». Ello exige un compromiso concreto

con el prójimo, como camino único de entender y hacer vida los problemas teológicos sobre Dios, la gracia o el Espíritu Santo. Parece como si quisiera decirnos que solamente la *praxis* es el modo acertado para interpretar rectamente el evangelio, para salir de la apatía generalizada y empezar a vivir una simpatía cristiana: co-participación, con-miseración, com-pasión, etc... Y esto ha de manifestarse en nuestros días de manera clara ante la situación de abandono y de postergación de millones de hombres del llamado «tercer mundo», que desafían a la conciencia cristiana en su interpretación teológica del evangelio de la gracia y de la liberación.— A. GARRIDO SANZ.

STOLIBERG, D., *Wenn Gott Menschlich Wäre... Auf dem Wege zu einer seelsorgerlichen Theologie*. Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin 1978, 12.5 x 20.5, 236 p.

La presente obra es fruto de diálogo y *praxis* a nivel de vivencia continua de la fe en contacto con un mundo que siente ciertos reparos frente a la misma. El autor estudia el tema de la vivencia de la fe desde la psicología profunda y dirección de conciencia presentando orientaciones positivas para una *praxis* de la fe desde un compromiso serio y honrado con la misma. Ciencia y fe a nivel de tratamiento orientativo en el actuar humano y aspectos dinámicos de un cristianismo en continuo contacto con la cultura diferente según las circunstancias, son los temas que desarrolla de forma clara y siempre no impositiva. Obra que puede ayudar a los pastores en su obra pastoral en todas sus dimensiones.— C. MORÁN.

WIELAND, W., *Offenbarung bei Augustinus*. Grünewald, Mainz 1978, 14.5 x 22.5, 395 p.

Uno de los temas más socorridos en la actualidad teológica es el de la revelación, como categoría básica de la fe y, como consecuencia, de la teología. El autor hace su estudio sobre este tema centrándolo en Agustín de Hipona como punto de llegada y al mismo tiempo de partida en la teología posterior. Partiendo de una fundamentación de tipo filosófico que el autor estudia en Agustín a partir de su análisis del conocimiento, sigue reflexionando y presentando el tema desde un análisis bíblico y dogmático, al mismo tiempo que histórico para llegar a la conclusión de ver en Agustín el exponente máximo de una comprensión de la revelación en la historia y desde la historia. Excepto algunas lagunas que encontramos en el primer capítulo dedicado al estudio de la revelación desde la teoría del conocimiento en Agustín, véase toda la interpretación de la «memoria Dei» del P. Lope Cilleruelo, que ni siquiera conoce el autor, se puede decir que es un estudio muy bien llevado y que ayudará a los estudiosos de la obra del hiponense a una mayor profundización en su estudio y en su conocimiento.— C. MORÁN.

LONERGAN, J. F. Bernard. *Pour une méthode en théologie*. du Cerf-Fides, Paris 1978, 13.5 x 21.5, 468 p.

Es interesante el asistir a las reflexiones de un teólogo de profesión como es el prof. Lonergan, sobre un tema tan básico para el quehacer teológico como es el problema del «método teológico». El autor plasma en la obra el fruto de su práctica teológica y como él indica en el prólogo, no es precisamente en los libros donde se puede llegar a una comprensión clara sobre el método teológico, sino precisamente en la *praxis* teológica en sus diversas ramificaciones. De aquí que el autor nos dé en su obra el conjunto de factores integrantes en la comprensión del método. Su pretensión es universalista, es decir, que puede ser aplicado este sistema en toda clase de teología, sea católica, protestante u ortodoxa. La reflexión sobre la fe, supone siempre el encuentro de culturas determinadas y con su colaboración se puede proceder a hacer teología. Tiene el mérito esta obra de precisar el estatuto de la teología frente a las ciencias contemporáneas y de poner en claro las condiciones tanto existenciales como epistemológicas de su realización.— C. MORÁN.

NOCKE, Fr. J., *Liebe, Tod und Auferstehung*. Über die Mitte des Glaubens. Kösel, München 1978, 22 x 13, 174 p.

Nadie duda cuando califica a la época presente de escepticismo. Y al dar la razón de esa actitud que se aplica por igual a la razón y a la fe, cunde la preocupación tanto para el filósofo como para el teólogo. Y quizá a éste le afecta más todavía, porque antes se creía más seguro. Hoy el teólogo no se siente seguro y contempla con terror cómo la inseguridad cunde en el terreno teológico, más que nunca. ¿Por qué? Los estudios se han complicado tanto que ya los árboles no dejan ver el bosque. Además, el dualismo producido por el *chorismós* abierto entre este mundo y el otro ha disipado el sentido del uno y del otro: ya no se ve, o no se ve con claridad si la fe sirve para algo en este mundo o si este mundo necesita para algo de la fe. Esto ha obligado a los filósofos y teólogos a buscar fórmulas simples y profundas que por un lado permitan alcanzar al fondo de la teología y por otro permitan una simplificación, una clave, que pueda aplicarse a los problemas de la existencia cotidiana. Y una de las fórmulas más corrientes es la relación del amor con los conceptos de muerte-resurrección para explicar la situación psicológica, sociológica, filosófica y teológica del hombre en el mundo. El autor aprovecha su profundo conocimiento del tema para ofrecer al lector hermosas perspectivas cristianas que le permitan ver la sencillez y relevancia de su fe, haciéndola plausible y eficaz para afrontar los problemas de nuestra existencia.— L. CILLERUELO.

GOLLWITZER, H., *Befreiung zur Solidarität*. Einführung in die Evangelische Theologie. Kaiser, München 1978, 14 x 23, 240 p.

El autor ha terminado su profesorado en la Universidad libre de Berlín con esta introducción a la teología evangélica que es una rendición de cuentas tanto de su tarea a nivel teórico como de su compromiso creyente en el mundo actual. Por tanto se trata de un balance no solamente de su teología sino también de la sociedad y el poder en el mundo actual desde una perspectiva de fe. Se entra al tema con una exposición sobre la libertad y el compromiso teológico en nuestros días. La Biblia se analiza en sus relaciones con la teología. Cristo como centro de la Historia humana y revelación de Dios prójimo del hombre en la comunidad de creyentes y en el mundo ocupan el lugar central del discurso del teólogo. A continuación se trata del reino de Dios y nuestro mundo, su nacimiento en el judaísmo y su consumación permanente. Finalmente se entra de lleno en el compromiso cristiano del Amor en medio de nuestro mundo plagado de raíces cainitas, de odio y de explotación. Frente a estas realidades la presencia del discípulo de Jesús significa y realiza la libertad solidaria con todos los hombres por la reconstrucción del mundo libre y solidario. La oración y la fe se unen decididamente con la vida para encontrar el punto de sentido y realización en la fortaleza de las exigencias de la fe. Gollwitzer se despide, pero su obra y su testimonio permanecen entre nosotros.— D. NATAL.

SPLETT, J., *Der Mensch ist Person*. Zur christlichen Rechtfertigung des menschsein. Knecht, Frankfurt a. Main 1978, 13 x 20, 220 p.

Se trata de una antropología teológica en la línea más moderna del cristianismo y de nuestro momento actual en consonancia con la teología y antropología suscitadas por H. de Lubac y K. Rahner pero con muchas más implicaciones concretas. Después de analizar el ser comunitario del hombre en el cristianismo para llegar al amor como forma concreta de ser con los otros se pasa al sentido concreto de una ética y una realización cristiana auténticamente humana. Se analizan las aportaciones del pasado en relación al desarrollo moral del hombre y la aportación de las ciencias. La corporalidad humana entra en juego como modo concreto de darse el amor en el hombre y la mujer y así se analiza consecuentemente la esponsalidad humana según el cristianismo y las diversas culturas. Finalmente se analiza la obediencia humana y cristiana en la vida, así como la contri-

bución del arte a la realización del hombre en la alegría. Libro de sugerencias en la dirección personalista, con una sensibilidad especial a las aportaciones actuales sobre la vida gozosa y el hombre de nuestra última época.— D. NATAL.

RÖHRBEIN, H., *Der Himmel auf Erden*. Plädoyer für eine Theologie des Glücks. Knecht, Frankfurt a. M., 1978, 20 x 13, 128 p.

El autor recuerda que el Eudemonismo fundamental era punto de partida para los filósofos antiguos, como recordaba san Agustín citando las 288 formas de felicidad que clasificaba Varrón. Pero recuerda al mismo tiempo la paradoja de haber convertido ese punto de partida en otro punto pesimista adherido a la Biblia, que comienza con el comer el pan con el sudor del rostro en el Génesis y termina con la copa de la cólera de Dios que derrama en la tierra el Apocalipsis. Ahora el hombre actual, desde hace ya una docena de años viene protestando contra la «angustia existencialista» que ha atenazado al hombre de la postguerra. Otra vez el Valle de lágrimas desea convertirse en Paraíso aunque sea utópico. Röhrbein divide su libro en dos partes, una de tipo filosófico, y otra de tipo teológico. En la parte filosófica echamos de menos un análisis más profundo de la felicidad hasta hacerse ver que se trata de una auténtica «ley de la condición humana», aunque subordinada a una ley de la verdad y a otra ley de la unidad. En la parte teológica echamos también de menos una «rectificación» del modo de entender la Biblia, hasta hacernos ver que no se trata de oponer un optimismo a un pesimismo, sino de una interpretación de la situación cristiana en el «Entretiem po», (entre la Resurrección de Cristo y la Parusía). La Teología de la esperanza, la teología de la danza, del ocio, de la liberación etc., son voces actuales realistas y no sólo protestas y reivindicaciones.— L. CILLERUELO.

ZINK, J., *Licht über den Wassern*. Geschichten gegen die Angst. Kreuz, Stuttgart 1978, 23 x 20, 224 p.

La Editorial Kreuz nos va acostumbrando a un género de lecturas, que merece la mayor atención. Superando el convencionalismo de los géneros literarios, busca directamente al lector en su completa situación personal. Y este libro que aquí presentamos es un auténtico modelo, una obra maestra. Zink toma como base una narración bíblica: salida de Egipto, Éxodo, Sinaí, Jericó. Pero la acción comienza con la caída de Jerusalén y la deportación a Babilonia: un anciano, que puede ser Ezequiel u otro cualquiera, narra a los israelitas cautivos las Historias del Éxodo, como pudieran hacerlo aquellos sacerdotes y deuteronomistas que recogieron las tradiciones consignadas en la misma Biblia. Pero no se trata de evocar historietas antiguas, sino de hacer leer la Biblia a una nueva luz, a una luz actual y para el hombre de hoy. El lector tiene que verse a sí mismo continuamente reflejado y enfrentado con el mensaje que al mismo tiempo se oculta y se revela en la narración bíblica. El autor nos lleva a los mismos pasajes bíblicos y allí nos hace comprender nuestra propia situación de desterrados, invitándonos a la esperanza y a la acción, como lo hicieron los profetas. La Psicología, la Sociología, la Historia, la Filosofía y las aplicaciones técnicas de la actualidad se dan la mano en este libro profundo y atractivo. La maravilla de las imágenes fotográficas y la presentación lujosa del volumen completan esta obra maestra.— L. CILLERUELO.

WESTERMANN, Cl., *Gottes Engel brauchen keine Flügel*. Kreuz, Stuttgart 1978, 19 x 11, 126 p.

La creencia en los ángeles está agonizando, al parecer. Algunos autores, con excesiva ligereza, estiman que lo mejor es acabar de una vez en la obra de «desmitización»; otros más benévolos, estiman que en cuanto a los ángeles, bastaría «desplumarlos». A ambos responde este hermoso librito. Nadie debe preocuparse de las alas de los ángeles, ya que los ángeles no necesitan alas.

Tampoco nadie debe tomar demasiado en serio su lucha contra el ángel, ya que la ha perdido de antemano, pues siempre hubo, hay y habrá ángeles. Es verdad que mientras unos se contentaban con defender el término «ángel» otros luchaban contra el término «ángel». Si en lugar de «ángel», hubieran dicho «mensajero de Dios», como lo hicieron los antiguos (Ángel es lo mismo que mensajero) no se hubiera perdido el sentido de la angelología. Westermann nos enseña a comprender que Dios es trascendente y en cierto modo necesita ángeles para darnos sus noticias y sus mensajes, sin someterse a nuestros convencionalismos de trascendencia e inmanencia. Un griego no hallaba inconveniente en llamar ángel al soldado del Marathón que corría para anunciar una victoria y un judío podía llamar ángel, no sólo al viento y al fuego, sino también a los criados de Job que se salvaban para anunciar malas noticias a su amo. ¿Por qué habíamos nosotros de hallar inconveniente en llamar ángeles a los carteros, correos, telégrafos, teléfonos, etc.? De mil modos nos lleva el autor a un mundo de ángeles.— L. CILLERUELO.

KELLY, H. A., *Le Diable et ses Démons*. La demonologie chrétienne hier et aujourd'hui. Cerf, París 1977, 20 x 13, 206 p.

Este libro apareció en inglés el año 1968 y desde entonces se ha hecho más interesante, ya que el tema ha sido más discutido. Tras las dos ediciones inglesas aparece en francés y esto prueba ya la utilidad que el libro puede reportar en un momento en que cunde la desorientación en cuanto al tema del demonio. La parte principal del libro se dedica a la historia: la demonología en la Biblia, en los Padres, en la brujería medieval y en la inquisición. Se estudia el concepto de «posesión diabólica», su historia, su crítica; el autor se detiene en el caso de *El exorcista*, no sólo por su apariencia de mito y propaganda, sino por que ha servido de ocasión a estudios más profundos. También se dedica un capítulo a la tentación por parte del diablo y al discernimiento de espíritus buenos y malos. Finalmente, se dedica un último capítulo a la demonología de hoy, según la entienden algunos teólogos contemporáneos. Naturalmente, la demonología deberá seguir la suerte de la Angelología, si no quiere desviarse hacia los «dragones», esto es, a convertirse en meras fuerzas maléficas de la Naturaleza. Se trata pues de un tema difícil. Caerá definitivamente la Demonología, o dejará paso a una nueva forma de presentarse? En todo caso conviene tener a la vista un librito como éste, que nos ofrece una información fehaciente.— L. CILLERUELO.

PABST, H., *Brecht und die Religion*. Styria, Köln, 1977, 19 x 12, 304 p.

De ordinario, Brecht es calificado como marxista y ateo. Sin embargo, hay dificultades en la calificación, puesto que el término «ateísmo» se ha vuelto muy confuso. Brecht no fue un teólogo, sino un crítico: hablaba de Dios tal como la sociedad de su tiempo lo presentaba. El autor confiesa pues, los errores básicos de Brecht: el considerar la religión como fenómeno puramente sociológico, el confundir el cristianismo con Europa o con el régimen nacional-socialista de Hitler, o la teología religiosa con la teología política, etc. Pero, en realidad combatir las opiniones que los europeos o los cristianos de una determinada época tienen sobre Dios es algo muy diferente de combatir a Dios; negar las imágenes de Dios que una determinada sociedad presenta o las funciones adheridas a esas imágenes, no es lo mismo que negar la existencia pura de Dios. Del mismo modo negar las calificaciones concretas de una determinada situación social acerca de Dios, los conceptos de persona, creación, libertad, etc., no es lo mismo que negar la existencia de todo ser trascendente; sabido es hasta qué punto el marxismo es en el fondo una seudoreligión, y hasta una pretensión de ser religión. El estudio que este libro nos ofrece es profundo y sistemático. No llega a conclusiones definitivas, pues el mismo tema se lo impide. Pero nos permite discernir con claridad la situación de Brecht frente a su tiempo y las posibilidades que tenía de entender la religión. El libro va anotado con erudición, ofrece una bibliografía abundante y va bien presentado.— L. CILLERUELO.

BÄUMLER, Chr., BAUR, J. ...*Gottes Stadt und unsere Städte*, Die urbane Herausforderung des Christentums. Kaiser, München, 1978, 12 x 20, 60 p.

El presente folleto se reduce a cuatro conferencias presentadas por otros tantos profesores donde se analiza de forma detallada y con aplicaciones prácticas a la vida urbana el sentido de la vida de la ciudad actual haciendo un parangón con la vida de ciudades antiguas como Belén, Atenas, Babilonia y Ninive. Ya se puede comprender cómo el alcance de dichas reflexiones se infiere sobre todo de la vivencia a nivel de factores humanos y cristianos presentes en unas y otras ciudades. Alguno de los autores hace también su comparación con el estilo usado por Agustín en su obra *La Ciudad de Dios* en su interpretación.— C. MORÁN.

REINHARDT, R., *Tübinger Theologen und ihre Theologie*. Quellen und Forschungen zur Geschichte der katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977, 16,50 x 23,50, 378 p.

Con motivo de la celebración del 500 aniversario de la fundación de la Universidad de Tübingen el autor de la presente obra se encargó de recoger varios artículos referentes a personalidades relevantes de la Facultad de Teología de la Universidad y de movimientos de reforma teológica que surgen a partir de la misma Facultad de teología católica. Así mismo presenta algún artículo sobre la fundación y desarrollo de la misma Facultad y la influencia en el quehacer teológico a través de la historia. Obra en colaboración de varios autores y que significa un punto de arranque para un estudio más detenido de las fuentes que presenta y de las corrientes teológicas que confluyeron en este centro del saber teológico del cual siguen siendo deudoras en múltiples aspectos la teología tanto católica como protestante.— C. MORÁN.

RAHNER, K., *Tolerancia, libertad, manipulación*. Herder, Barcelona 1978, 12 x 20, 166 p.

Situado en los nuevos tiempos del postconcilio K. Rahner acierta a deslindar dos épocas claramente distintas pero indefectiblemente implicadas que van y vienen ocupadas por un mundo lleno de sombras y esperanzas. Mirar retrospectivamente desde nuestros días es, sin duda, una forma de situarnos a nosotros mismos positivamente en un momento de alternativa gozosa sin olvidar tampoco las posibilidades negativas. Las comunidades cristianas junto con los hombres de nuestra época viven ante una afirmación de su identidad y la exploración de nuevas perspectivas. Es bien conocido de los especialistas que todo grupo vive esta dramática de la identidad y la transformación. Los cristianos han de buscar nuevos rumbos de aplicación en la fe, pero cómo conseguir una profundidad que impida la desorientación y simultáneamente propicie una palabra más cercana a nuestro mundo: Ésta es la gran responsabilidad de la dialéctica tradición-renovación, comunión y libertad. Las reflexiones de Rahner ayudarán sin duda a dar nuevos pasos arriesgados y necesarios, seguros y a la vez transidos de incertidumbre. Pero tal es el camino de la fe que no puede sustituirse por las agencias de seguros ni por el buen ver de la moda publicitaria.— D. NATAL.

BÜHLMANN, W., *Alle haben denselben Gott*. Knecht, Frankfurt a. Main 1978, 13 x 21, 223 p.

Descubrir a Dios en el mundo de las religiones no cristianas es una labor de búsqueda, y de interés también para el cristiano. El autor ha ido recorriendo los diversos mundos religiosos particularmente del este Asiático y nos muestra el sentido de las nuevas y antiguas liturgias y experiencias religiosas manifestadas de las más diversas formas con las diferencias propias de las distintas culturas. Así trata de establecer puentes de diálogo entre los distintos grupos con el fin de llegar a un mutuo enriquecimiento beneficioso para todos, a la vez que se descubre un profundo sentido

escondido de solidaridad entre los hombres que buscan el horizonte verdadero de su vida. Las misiones católicas hacen de esta manera realidad su nombre de universalidad que algunas veces ha quedado olvidado más o menos parcialmente en aras de una pulcritud que se convirtió muchas veces en esterilidad y no infrecuentemente en trabajo carente de sentido y sobre todo ineficaz. Por tanto felicitamos al autor por esta aportación a la misión de la Iglesia en el mundo actual y a la editorial por su elegante presentación.— D. NATAL.

MARROU, H.—I., *Crise de notre temps et réflexion chrétienne* (de 1930 à 1975). Beauchesne, Paris 1978, 14 x 22, 470 p.

La muerte de H. Marrou ha dejado un gran vacío no solamente en el campo de la historia antigua y medieval sino también en el pensamiento personalista. Tal vacío es el que la obra que presentamos intenta paliar, ya que no puede evitarlo. Se trata de dar a conocer a las jóvenes generaciones al ciudadano, al creyente, al universitario e intelectual comprometido con nuestro tiempo. Por eso los escritos que recoge esta obra son de un valor especialmente significativo con respecto a nuestra cultura, el fascismo, el marxismo, el compromiso político, la universidad y la enseñanza, el nacionalismo, el cristianismo y la fe. Estas aportaciones de palpitante actualidad y que invitan a tomar posturas decididas y a un compromiso ya inaplazable se acompañan sobre testimonios de hombres tan conocidos también como J.M. Domenach, P. Vidal-Naquet, y otros grandes del personalismo actual. No dudamos que el pensamiento clarividente y clarificador de Marrou ayudará a las nuevas generaciones a seguir los pasos de los hombres de *Esprit* que con su compromiso y su creencia han dado un testimonio a Europa y al mundo que todos necesitamos reconsiderar y sin duda alguna seguir, ante la complicación del momento actual.— D. NATAL.

BOROS, L., *Experimentar a Dios en la vida*. Herder, Barcelona 1979, 14 x 22, 222 p.

El hombre de nuestro mundo quiere ver a través de la experiencia la presencia de lo trascendente, huye de todo lo teórico y se presenta crítico ante razonamientos que no dan razón a su actuar y vivir. El autor de esta obra parte de estos presupuestos e intenta presentar caminos de posible experiencia de Dios en la realidad vivida y desde ahí confesar la fe en el Dios de los padres. Lo realiza en la presentación de diversos personajes históricos que a través de sus actitudes y en la vida han sido capaces de comprometerse y vivir la fe empeñados en el mundo. Reflexiones que pueden ayudar a los hombres de nuestro tiempo a seguir caminos de realización seria en la línea del Dios de los cristianos que llama siempre a horizontes nuevos y a experiencias también siempre nuevas.— C. MORÁN.

MOLTMAN-WENDEL, E., *Frauenbefreiung*. Biblische und Theologische Argumente. Kaiser, München 1978, 13 x 20, 202 p.

Los movimientos femeninos de liberación de la mujer han prendido con cierta fuerza no menos apreciable en nuestros días, y aún con sus exageraciones folklóricas que siempre se dan en todo cambio importante, merecen una consideración respetuosa por sus valiosos intentos. El libro que presentamos aporta material importante al movimiento femenino alemán dando cuenta de la influencia de los grupos feministas americanos, y las nuevas posturas en Alemania. Son importantes las consideraciones en torno al tema realizadas ya en su tiempo por Schleiermacher, y por supuesto las figuras actuales en Alemania de la animación feminista. Los estudios ofrecidos intentan analizar el tema de la mujer en la Biblia y en el lenguaje sobre Dios. Así se trata por especialistas el tema de la diferencia hombre-mujer en el A. Testamento, los patriarcalismos en la interpretación de la Biblia, el papel de la mujer en el cuarto Evangelio, y otros semejantes, en un intento de conseguir una nueva imagen del hombre menos segregacionista con respecto a la dualidad hombre-mujer.— D. NATAL.

SCHWEIZER, E., *Heiliger Geist*. Kreuz Verlag, Stuttgart 1978, 20 x 11, 186 p.

El Espíritu Santo de «Dios olvidado» ha pasado a ocupar un lugar céntrico en la vida y en la reflexión de la Iglesia actual. El surgir de numerosos grupos carismáticos al interno de la Iglesia ha conducido a la teología a una reflexión más profunda sobre la persona del Espíritu Santo a la que ellos apelan. Como no podía ser de otro modo, se ha vuelto la vista al dato bíblico antes que a nada. Uno de estos estudios es el que presentamos. El autor, partiendo del A.T., sin dejar de lado el judaísmo postexílico, y concluyendo con el examen del dato neotestamentario, intenta dar respuesta a una doble pregunta: ¿qué es el Espíritu Santo? ¿cuál es su acción al interno del hombre y de la Iglesia?

Es éste el libro de un erudito que prescinde de su erudición. A lo largo de las páginas se percibe la amplitud de sus conocimientos, pero renuncia al excesivo aparato crítico al que nos tienen acostumbrados muchos exégetas. Es una obra de síntesis, pero de síntesis completa desde el punto de vista bíblico, útil para todo aquel que quiera saber lo que la Escritura dice en torno al Espíritu, como paso previo a la construcción de cualquier teología sobre él.— P. de LUIS.

BOROBIO, D., *La penitencia en la Iglesia hispánica del s. IV al VII*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1978, 21 x 14, 292 p.

Causa satisfacción el que en España aparezcan cada vez más estudios sobre la época patristica. La satisfacción es mayor cuando versan en concreto sobre la patristica española que tan frecuentemente ha sido feudo de extranjeros. La satisfacción es máxima cuando la tarea emprendida no se considera como un descenso a las oscuridades de la arqueología, sino con una visión de futuro. Se estudia el ayer para responder a las necesidades del hoy o del mañana. Así lo ha hecho Borobio. No solamente ha expuesto la disciplina penitencial de la Iglesia hispánica antigua, con gran claridad metodológica; ni ha manifestado una vez más que el pecado es patrimonio común de todos los hombres que formamos la Iglesia, contra quienes desde la ignorancia idealizan con frecuencia el pasado; sino que además de examinar la concepción teológica que yacía en el fondo de aquella disciplina, en el último capítulo presenta pautas para una renovación válida del sacramento de la penitencia, cuya crisis nadie se atreverá a poner en duda. El libro no es válido, por tanto, solamente para los escrutadores del pasado en cuanto pasado, sino también para quienes buscan soluciones para problemas de hoy.— P. de LUIS.

TIMIADIS, E., *La pneumatología ortodoxa*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1978, 21 x 14, 220 p.

Un tratado sobre la pneumatología ortodoxa tiene más amplitud que un tratado sobre la pneumatología católica, por ejemplo. Al menos hasta los últimos tiempos. Conocida es la omnipresencia del Espíritu Santo en la vida y teología de la Iglesia ortodoxa: Por ello, hablar del Espíritu Santo lleva consigo hablar de Eclesiología, de Soteriología, Antropología, Doctrina Sacramentaria, Vida espiritual, etc. Todo esto es el presente libro: una síntesis de la teología ortodoxa hecha girar en torno al Espíritu Santo es, cuanto en su función, en su actividad, tanto en el hombre como en la Iglesia. El libro deja traslucir esa transparencia del Espíritu en cada manifestación cristiana.

Por otra parte, conviene recordar que el autor es un ortodoxo, Metropolitano de Calabria. Esto significa un modo propio de hacer teología: un recurrir preferente a otras fuentes: menos racionalista, y más patristica, más litúrgica y también más bíblica. No es tanto el libro de un erudito, aunque el autor esté bien formado, cuanto el de un creyente, que no duda de la continua acción del Espíritu y que esto no le impide hacer una lectura crítica de los movimientos carismáticos de nuestros días.— P. de LUIS.

AA.VV., *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1978, 20 x 13, 148 p.

El diablo y los fenómenos con él relacionados o a él atribuidos son actualidad. Y no precisamente en los tratados espirituales, sino en los medios de comunicación de masas: cine, semanarios, etc. La discusión surge no sólo desde el punto de vista religioso, sino también desde la psicología y ciencias afines. Por otra parte, no se habla de los mismos como un hecho, sino como un problema: su existencia se discute, y no ya desde posiciones alejadas de la fe, sino desde el interior de la misma teología católica. En el presente libro encontrará el lector el planteamiento del problema desde distintos puntos de vista: bíblico, teológico y psicológico; y, al mismo tiempo, una solución, que veremos realista, que se aleja de posturas extremistas, tanto de aquellas que quieren ver al diablo y sus influjos en todas las cosas, como de aquellas otras que rechazan en absoluto la fe en él.— P. de LUIS.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, T. III. Texte critique, traduction et explications, index des trois tomes, par G.-M. Durand, o.p., Paris 1978, 20 x 13, 346 p.

La colección *Sources Chrétiennes* enriquece su aportación al estudio de la antigüedad cristiana con la culminación de la publicación de esta obra del doctor alejandrino de la que en este tercer volumen nos ofrece ahora los dos últimos diálogos, que tratan sobre Cristo en su dimensión humana (el VI), y sobre el Espíritu Santo, demostrando su naturaleza divina (el VII). Sobre la importancia teológica de ambos no es preciso insistir, así como sobre el papel jugado por el autor en el desarrollo del dogma trinitario y sobre todo cristológico.

La obra se lleva a cabo con el criterio de buscar la máxima utilidad para el lector, sea en la comprensión del texto —y a ello contribuyen las numerosas y amplias notas explicativas de aquellos pasajes oscuros y de singular importancia— sea en la utilización del mismo—, para lo que presenta numerosos y detallados índices, mereciendo ser mencionados sobre todo el temático y el de términos griegos, muy bien especificados. De esta forma su utilización será muy fácil.— P. de LUIS.

## Moral-Derecho

HÄRING, B., *Memorias de guerra de un sacerdote católico*, Ed. Herder, Barcelona 1978, 20 x 12, 164 p.

El especial punto de mira con que el P. Häring repasa los terribles acontecimientos acaecidos bajo la dominación de Hitler y de Stalin matizan de tal manera estas memorias, que las sustraen al enmarque acostumbrado de tantas como ya existen sobre el tema. Son las memorias de un hombre de fe, plenamente convencido de su misión sacerdotal con tal vigor que le permite afrontar las situaciones más difíciles a servicio del anuncio de la Buena Nueva. Una siembra que siempre encontró la buena tierra, necesitada del refrescante rocío de la esperanza puesta en Cristo, cuya vida no admite otro cierre que el de la resurrección. de aquí que el círculo de lectores es bien preciso: los convencidos de la Palabra de Dios revelada y hecha carne en Cristo. Puede decirnos bastante a los sacerdotes en una época en que presiona con cierta agresividad el pesimismo eclesial.— Z. HERRERO.

HÄRING, B., *Ética de la manipulación: En medicina, en control de la conducta y en genética*, Ed. Herder, Barcelona 1978, 14 x 21, 280 p.

Yo diría que estamos ante uno de los libros dignos de la competencia científica porque no ha rehuído enfrentarse a problemas que surgen con fuerza en nuestros días y que la humanidad del futuro vivirá con intensidad. Problemas que, en su ambigüedad, contribuirán según el matiz de su solución a la construcción de un mundo mejor pero que equivocadamente resueltos harán sentir su peso destructor sobre la humanidad. Competencia científica porque, después de contornear perfectamente el problema de la manipulación, y estudiar detenidamente las particularidades de la manipulación, se esfuerza en asentar las orientaciones que pueden convertirla en instrumento eficaz del caminar hacia una humanidad mejor.

Constituye una verdadera deontología profesional, médicos y científicos, una deontología profesional abierta que no reconoce más límites que los de un serio compromiso a servicio del hombre humano, aunque parezca redundancia, equilibrado y buscador insaciable de felicidad.— Z. HERRERO.

DAVIES, J. G., *Los cristianos, la política y la revolución violenta*, Edit. Sal Terrae, Santander 1977, 13 x 21, 247 p.

«Punto límite» se denomina la colección en la que se ha encuadrado a este volumen. Y han estado, en verdad, acertados el autor y los editores. Porque es fruto de una reflexión desacomtumbrada, aunque no por eso menos necesaria, sobre una realidad que tantos países viven como es el de la injusticia legalizada. Su especialidad consiste en reflexionar en dicha realidad pero desde la misma realidad, inmerso en ella y conducido por una opción que la Iglesia cristiana ha proclamado solemnemente, aunque no fuera nueva, en el Concilio Vaticano II: «La Iglesia de los pobres». Sólo quienes hayan hecho vida propia esta denominación que la Iglesia se da a sí misma siguiendo a Cristo comprenderán y tomarán en serio las páginas y reflexiones que aquí nos ofrece Davies. Sentado el presupuesto de la Iglesia unilateralmente volcada en la defensa de los desvalidos, tiene sentido replantearse el posible cambio de valoración de uno de los medios tradicionalmente proscrito en el campo de la acción cristiana: el de la revolución violenta. Somos transportados espontáneamente a aquellos siglos en que los grandes moralistas se plantearon el problema del tiranicidio, aunque con ciertas matizaciones normales en toda revolución.— Z. HERRERO.

VICENTE CATIN, L., *Cuestiones de Derecho patrimonial canónico*. El destino de las oblaciones o donaciones de los fieles según las normas de Derecho canónico y la comunicación cristiana. Don Jaime I, 32, Zaragoza 1978, 17 x 24 p.

En esta monografía se estudia el destino y la distribución de las oblaciones o donaciones de los fieles según las normas del Derecho canónico, el Concilio Vaticano II y los documentos post-conciliares. Se plantea problemas de economía como el de la contribución de los fieles, que ha sido el más tradicional dentro de la Iglesia, cuya solución nos dan las normas canónicas para lograr una mejor distribución de los bienes eclesiásticos.

Propone como ideal la comunicación de bienes precisando conceptos frente a la propiedad tradicional, ya que la propiedad eclesiástica difiere «de la propiedad que tienen las personas físicas o jurídicas de otros ordenamientos, y por tanto, no puede haber un trasvase de términos y de conceptos de tales ordenamientos al canónico y mucho menos de las funciones que cumple la propiedad civil» p. 78. Este folleto será útil para sacerdotes, seminaristas y fieles, que deseen ponerse al día y conocer los fines a los que están destinadas primordialmente las donaciones y oblaciones de los fieles, como los demás bienes eclesiásticos, para que la Iglesia pueda cumplir con su misión salvífica en el mundo contando con los medios necesarios.— F. CAMPO.

BARBEREIS, J. A., *Los recursos naturales compartidos entre Estados y el Derecho internacional*. Tecnos, Madrid 1979, 15,5 x 23, 182 p.

Los recursos naturales son objeto de litigios especiales en los últimos tiempos, en los que preocupa la contaminación atmosférica, la explotación de plantas hidroeléctricas, los ensayos con armas atómicas, etc., por lo que es necesario precisar la competencia de cada Estado y las posibles implicaciones dentro del Derecho internacional.

A solucionar estos problemas ayuda este libro, que contiene las normas vigentes sobre los recursos naturales compartidos. En la primera parte se hace una exposición sistemática sobre los ríos internacionales, los recursos minerales, conservación y explotación de la fauna. En la segunda parte se analizan los recursos compartidos en general por dos o más Estados. Se ofrecen los antecedentes diplomáticos, jurisprudenciales, tratados y doctrina sobre cada uno de los temas estudiados dando soluciones válidas y eficaces de acuerdo con el Derecho de gentes y los organismos internacionales. Además de ser interesante por las cuestiones tratadas, se trata de una obra de bastante actualidad.— F. CAMPO.

RODRÍGUEZ, H., *Comentarios a la Ley del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas*, Edersa, Madrid 1978, 14 x 20, 256 p.

La nueva *Ley de Impuesto sobre la Renta*, que fue promulgada el 8 de septiembre de 1978 y ha entrado en vigencia desde el primero de enero de 1979 en España, supone una reforma fiscal bastante avanzada como era deseo del Sr. Fuentes Quintana; pero cuyas consecuencias desconocen aún la mayoría de los contribuyentes. Por eso resulta interesante y enriquecedora esta obra de D. Hermenegildo Rodríguez, Inspector Financiero y Tributario para dar orientaciones dentro de las actuales exigencias socioeconómicas.

Después de dar un resumen de los antecedentes impositivos en España durante este siglo, se ofrecen las características de la nueva Ley del Impuesto: a) Unidad integradora de los impuestos a cuenta en el general sobre la renta. b) Concepción de la materia imponible con un sistema progresivo. c) Realismo en la determinación de la base imponible. d) Criterio en materia de deducciones, añadiendo a continuación un comentario a los distintos artículos. Como Apéndice aparecen el texto de la Ley y su proyecto con una exposición de este último. Es una obra de carácter técnico, que no comprenderán bastantes contribuyentes hasta que no vean el modo de aplicarla; pero que es necesaria y útil para ver los principios y consecuencias de la nueva Ley.— F. CAMPO.

## Filosofía

CHÂTELET, F. (director), *Historia de las ideologías*, T. I, Los mundos divinos (Hasta el siglo VIII). Zero, Madrid 1978, 13,5 x 22, 571 p.

Ya en 1976 apareció la edición castellana de la *Historia de la Filosofía* dirigida por François Châtelet. Ahora aparece el primer tomo de la *Historia de las ideologías*. Componen este tomo las dos primeras partes de las tres que incluye la edición francesa completa. Estas dos partes son las que rezan en el subtítulo.

Ideología bien entendida como la forma en que los hombres se han representado el mundo, dando lugar a las sociedades jerarquizadas y constituidas en Estado, y a toda forma de poder. Quedan, por tanto, excluidas aquellas culturas en las que la jerarquización política no se dio ni se da. Y no por considerárlas inferiores, sino por razón del presupuesto fijado en la misma palabra ideología. Según Châtelet, en ella va implícito el proceso social que organiza una sociedad

políticamente. Ella nos pone en contacto con la aparición de los distintos tipos de lenguaje. El lenguaje, a su vez, nos introduce en el mundo del estudio, que siempre ha sido producto y causa del poder, creador y víctima.

En todo ello la religión y la concepción de Dios han jugado un papel preponderante. Es precisamente en las áreas de las grandes religiones reveladas y monoteístas donde los modelos de poder se han afirmado y perfeccionado más radicalmente. Eran ellas las que ofrecían a la cultura laica un cúmulo de ideas que, convenientemente secularizadas y manipuladas, producían los vastos imperios y los estados perfectos.

La primera parte de este libro nos ofrece una visión panorámica de las grandes religiones y culturas antiguas, como gran introducción al estudio de Occidente (Europa), en donde se centra definitivamente, juntamente con el cristianismo. Con éste apareció un elemento nuevo y peculiar: la dialéctica trascendencia-inmanencia, que convierte la historia humana en una historia de salvación. Y, basado en ello, se origina el más impresionante complejo de poder que se haya dado jamás. En Occidente ha emergido la virtualidad de autosituarse, de fijarse a sí mismo como «Occidente», trazar límites y revelar conscientemente.

Por otra parte, Châtelet rompe con una imagen excesivamente lógica del acontecer histórico. Hasta qué punto nosotros seamos hijos del pasado y padres del futuro es algo que no tiene un fundamento claro. La idea de filiación y crecimiento perpetuo no encuentra legitimación en la complejidad de la historia. La lógica de los distintos movimientos sólo puede verse a posteriori, cuando se ve.

Esperamos que pronto pueda hallarse a disposición del lector de lengua castellana el segundo tomo de esta impresionante visión de las ideologías a través de la historia. Al igual que en la *Historia de la Filosofía*, la libertad de los distintos autores que escriben le confiere una gran riqueza de perspectivas. La disparidad es quizá más auténticamente histórica que la homogeneidad forzada.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

ANDREAS SALOME, L., *Nietzsche*. Zero, Madrid 1978, 11 x 18, 243 p.

Este libro no puede ser incluido sin más en el vasto elenco de comentarios a Nietzsche. Y esto, por una razón muy sencilla: se trata de una obra escrita por una mujer filósofo que fue amiga íntima de Nietzsche y de quien él estuvo profundamente enamorado. Se añade a ello la notable penetración psicológica de esta mujer que, posteriormente, sería discípula de Freud y es de sobra conocida en el campo del psicoanálisis.

De ahí resulta una exposición en profundidad de la vida y pensamiento de Nietzsche. Con ello se pone de manifiesto que, si en ningún filósofo son completamente separables sus actos de su filosofía, en Nietzsche son ambos prácticamente lo mismo. No en vano comienza con las palabras programáticas del mismo filósofo: «Mihi ipsi scripsi».

Nos parece, por tanto, que este tipo de estudios, y, más concretamente, por tratarse de Lou Andreas Salomé y de Nietzsche, son el único medio de superar esas discusiones tan frecuentes como vanas sobre teoría y práctica. Aquí se ve palmariamente lo que significa una experiencia intelectual.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

HABERMAS, J., *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. Teorema, Valencia 1977, 14 x 22, 48 p.

Cuadernos Teorema nos ofrece este breve escrito de Habermas que viene a replantear el tema Nietzscheano de una manera original a la vez que penetrante. Así nos descubre al conocido pensador como dominado por un interés particular que fue bien claramente aprovechado por los grandes dominadores de nuestro siglo al que ofrecieron tiempos sangrientos de guerras crueles y desgraciadas. Nietzsche no escapa al embrujo de la disculpa biológica que habrían de aprovechar indefectible e implacablemente sus epígonos y turiferarios. Con ello la suerte está echada en cuan-

to a la pretendida imparcialidad del conocimiento. Y en ese caso cualquier salida es posible, y por supuesto la peor de todas que fue la que se impuso, ya que la irracionalidad queda ampliamente justificada. Habermas nos aparece aquí como el gran crítico de la destrucción del conocimiento por el interés aunque a éste se llame «exigencias fisiológicas de conservar determinado tipo de vida» (35); el conocimiento objetivo queda así sometido a las fuerzas ocultas que sustituyen la fuerza de la razón por la razón de la fuerza.— D. NATAL.

MALVIDO MIGUEL, E., *Unamuno a la busca de la inmortalidad*. (Estudio *Del sentimiento trágico de la vida*). San Pío X, Salamanca 1977, 17 x 25, 334 p.

El presente estudio es un valioso intento de esclarecer la obra básica de Unamuno, que es también una de las más importantes de la literatura filosófica española. Dentro de la copiosa biografía sobre Unamuno, no disponíamos de ningún estudio sistemático expresamente dedicado a su obra principal. De ahí el interés de esta investigación, que viene a llenar una importante laguna. Pero no se trata sólo de que apunte en una dirección de gran interés para el conocimiento y competencia con que es tratado el tema central de la inmortalidad, y porque el A. no se limita a ofrecernos una fría exposición del pensamiento apasionado y apasionante de don Miguel, sino que se ha acercado a él con una profunda simpatía y comprensión. El libro abarca cuatro partes claras y precisas: la primera expone la preocupación acuciante de Unamuno por el «más allá» de la muerte; la segunda y tercera nos adentran en la búsqueda solucionadora del problema planteado; la cuarta parte, la más original, la más novedosa y la más extensa *Del sentimiento trágico de la vida* se refiere a la propuesta unamuniana de un Dios que inmortalizaría nuestras conciencias personales. (Salta a la vista la importancia excepcional de esta cuarta parte). Como complemento se añaden tres valiosos apéndices: el primero ofrece en orden cronológico todas las alusiones directas de Unamuno a la obra objeto del presente estudio (el epistolario unamuniano es la fuente más abundante en tales informaciones); el segundo intenta dar el lugar exacto de las muchas citas imprecisas existentes en *El sentimiento trágico de la vida*; el tercero es una relación del rico epistolario unamuniano, con indicación de los diversos destinatarios, etc. (cf. pp. 16-17). Como se ve, aunque se trata de un estudio específico sobre *El sentimiento trágico de la vida*, dado el puesto singular de esta obra en la producción total de Unamuno y las referencias del estudio que presentamos a las demás obras y artículos del propio Unamuno, podemos afirmar que nos encontramos ante un libro, fruto de largos años de investigación, en que se nos ofrecen las líneas maestras del pensamiento unamuniano, así como sus intereses más vitales. Considero que el presente estudio constituye uno de los mejores modos de adentrarnos en la polifacética, rica y siempre sugestiva personalidad y filosofía de Unamuno.— A. ESPADA.

PAREYSON, L., *Fichte. Il sistema della libertà*. Mursia, Milano 1976, 16 x 23, 424 p.

Ampliamente actualizada en su segunda edición la editorial Mursia nos ofrece esta importante obra sobre Fichte que vuelve a cobrar una relevante actualidad. Las generalizaciones inconsistentes sobre el idealismo hacen más necesaria la presentación científica de Fichte ya que solamente estudios profundos pueden darnos la verdadera dimensión de un pensador. La actualidad de Fichte es cada día más evidente puesto que los problemas de la libertad, sujeto y objeto, la teoría del universal concreto y la corporalidad humana vuelven constantemente a estar presentes en la problemática filosófica. El libro de Pareyson disipará muchos malentendidos acumulados tradicionalmente sobre Fichte y que no han dejado de estar presentes ni siquiera en la nueva filosofía francesa. Como ha demostrado en España el profesor Market, las interpretaciones de Kant y de Fichte han de renovarse ya que las aparecidas generalmente en los manuales al uso nada tienen que ver con los textos de sus autores. Esto viene a dar la razón una vez más a Pareyson cuya investigación profunda y directa sobre Fichte no puede menos de reconocerse y recomendarse a los interesados en este autor; tan falseado hasta nuestros días. Incluso si el sino de los grandes pensadores, como dice Pareyson, es estar expuestos a grandes errores.— D. NATAL.

CAPPELLETTI, A. J., *El pensamiento de Kropotkin*. Ciencia, ética y anarquía. Zero-Zyx, Madrid 1978, 11 x 18, 340 p.

Cuando asistimos al renacimiento del anarquismo, así como por consiguiente a su falsificación, es necesario releer a los clásicos y examinar de nuevo los fundamentos. La obra de Kropotkin tanto por su trayectoria vital, como por su vinculación a los medios obreros y anarquistas merece consideración especial. Hombre curtido en la lucha, en el mundo difícil de la Unión Soviética, científico profundo y práctico nos revela los fundamentos biológicos de la moral anarquista al incidir en la teoría de la colaboración de las especies frente a la teoría darwinista más difundida de la lucha por la vida. La gran sensibilidad es irrefutable de que el anarquismo no es cualquier cosa, y menos lo que algunos pretenden actualmente colar por la ventana. Junto al tema de la ética también se examinan el del Estado, el trabajo manual e intelectual, el arte y la literatura y la ciencia y el método en referencia a la transformación social. El autor demuestra un especial conocimiento del tema en sus aspectos teóricos y prácticos.— D. NATAL.

KERNIG, C. D., *Marxismo y Democracia*. Historia. Rioduero, Madrid 1975, 9 Vols., 14 x 21, 1311 p.

Ediciones Rioduero nos ofrece la sección de Historia, de la colección *Marxismo y Democracia*, dirigida por H. Mommsen y W. Schieder. Se trata de una gran obra en la misma línea de sus precedentes de Filosofía, Política y Derecho. Se ha conseguido reunir un número muy importante de investigadores muy cualificados para una tarea verdaderamente gigante. Ha sido una realización que viene a cubrir un espacio vacío que era inaplazable llenar ya que, particularmente en España por circunstancias de todos conocidas, no nos llegaban sino muy aisladamente los puntos de vista de los países del Este sobre problemas que a todos interesan pero que necesitan para una visión completa presentar la otra cara de la moneda que siempre había permanecido oculta tras el miedo o la simple ignorancia. Por eso, aparte la cualificación de los autores, lo más decisivo de esta publicación nos parece que es el ofrecer sistemáticamente los puntos de vista de los pensadores marxistas y los países del Este desde su propia comprensión y no vistos desde occidente como generalmente había ocurrido hasta ahora. Así podemos tener una visión completa de la historiografía soviética y de los países de su área de influencia, así como de los pensadores más importantes de esta zona que queramos o no, pertenece cada vez más a nuestro propio mundo, ya que los grandes muros actualmente separan solamente de una manera relativa. Para cumplir esta tarea se ha recurrido a investigadores de zonas vecinas como Alemania aunque también a expertos de universidades como la de Cambridge, Oxford, y algunas universidades americanas, ya que la competencia en el tema es absolutamente imprescindible cualquiera que sea el punto de vista que se adopte. La publicación presenta un nivel científico evidente, se comparten o no las interpretaciones y exposiciones que por lo demás no suelen prodigarse en alardes subjetivistas. Quizás convenga ofrecer al lector algunos de los temas del índice como pueden ser: Acuerdo de Postdam, Antifascismo, Bolcheviques, Burguesía, Ciencia Histórica, «Commune» de París, Cuestión polaca, Darwinismo, Darwinismo social, Fascismo, Feudalismo, Frente popular, Guerra mundial, Historia social y económica, Internacional comunista, Internacional socialista, Kominform, Liga de los Comunistas, Movimientos de los Consejos revolucionarios, Movimientos de independencia y liberación, Movimientos populares, Nacionalismo, Nacionalsocialismo, Pacto de Munich, Panislamismo, Paneslavismo, Revolución industrial, Revolución de octubre, Sindicalismo, Socialdemocracia, Totalitarismo.

Felicitemos a la editorial por este esfuerzo que beneficia a todos y nos ofrece una mirada más objetiva de la historia marxista.— D. NATAL.

SIMON, M., *Comprendre les idéologies*. Les croyances, les idées, les valeurs. Chronique sociale, Paris 1978, 17 x 21, 254 p.

Acaso ninguna palabra sea tan utilizada actualmente, a tiempo y a destiempo, como la palabra ideología. Sus definiciones son innumerables. Por eso la obra que presentamos viene a realizar una labor de clarificación fundamental. La ideología funciona como bandera tras la que se colocan los hombres, pero también produce miedo e incluso hace correr la sangre. No hay revolución ni involución sin ideología. El autor analiza el tema de la ideología en Marx y Lenin. En el marxismo húngaro e italiano. Actualmente Althusser se examina como especialista y renovador del tratamiento de la ideología. J. Baechler se presenta como la unidad entre la ideología, la política y las pasiones humanas, y P. Ansart se nos muestra en la relación entre ideología y sociedad: es necesario ofrecer al público productos definidos por los que lucharán e incluso morirán, crearán amigos y enemigos. Finalmente, como bien lo vio G. Orwell las ideologías incurren en la locura. Ideología y patología tienen sus vinculaciones positivas y negativas. Camus y Soljénitssyne se presentan como testimonios contra la dominación ideológica.

Creemos que esta obra sacará de muchas dudas y aclarará al lector misterios aparentemente inexplicables en nuestros días y en nuestro mundo.— D. NATAL.

SORRENTINO, S., *Schleiermacher e la filosofia della religione*. Padeia, Brescia 1978, 15 x 21, 145 p.

La trivialización post-romántica de Schleiermacher por el racionalismo post-iluminista ha causado daños casi irreparables a la teología y a la filosofía de la religión en general. Pero una obra tan viva y tan necesaria al hombre difícilmente puede caer en el olvido y vuelve por ello constantemente por sus fueros. El gran pensador, marginado constantemente por el racionalismo, vuelve a ofrecer al hombre actual y a nuestro mundo un sentido de lo religioso que no se resigna a la pura teoría abstracta y congelada en las alturas. Por ello la mediación schleiermachiana se presenta como fundamental para nuestros días que trata de recuperar la religión de la vida concreta. El autor ha realizado un trabajo a conciencia dando a conocer la polémica en torno a Schleiermacher y los sucesivos renacimientos de su pensamiento filosófico-religioso pleno de vigor y de palpitante actualidad. Por ello felicitamos al autor y a la editorial Padeia que realiza una presentación impecable.— D. NATAL.

CHATILION, J.-P. J. LABARRIÈRE, *Le pouvoir*. Beauchesne, Paris 1978, 14 x 21, 277 p.

Nuestro mundo ha reflexionado ampliamente sobre los aspectos sociológicos y ecológicos de las relaciones humanas pero ha olvidado la meditación sobre el poder que se hace cada día más urgente pues cada vez se ve como más necesario el replanteamiento de los fundamentos de la organización social. Últimamente Michel de Foucault y algunos otros pensadores han insistido incisivamente sobre el tema. La obra que presentamos contiene las reflexiones de un grupo de profesores sobre el tema del poder realizado en el marco del Instituto Católico de París. Primero se considera el ejercicio del poder en el siglo XIII especialmente el decreto de 1277 del obispo de París en relación a la situación científica del momento. D. Dubarle trata el poder y la autoridad en la Iglesia cristiana. En el aspecto filosófico se considera la relación entre lenguaje y poder especialmente a partir de los sofistas. P. Colin considera la filosofía en su relación con el nacimiento de la polis griega a través de Platón. Queremos subrayar la aportación de J. Greisch sobre los signos del poder donde se consideran ampliamente otras aportaciones de Foucault a partir de historia de la sexualidad y otras obras afines. Labarrière desarrolla el tema en las corrientes hegelianas y marxistas, para terminar H. Faes con la consideración del poder y las fuerzas productivas.— D. NATAL.

BRONOWSKI, J., *El sentido común de la ciencia*. Península, Barcelona 1978; 13 x 20, 160 p.

Las controversias actuales en torno a la teoría de la ciencia nos llevan cada vez más a la consideración del hombre en el mundo de la invención. Aunque aparentemente se trata de un error de perspectiva propiciado especialmente por el estudio aislado de la historia de la ciencia. El hombre siempre ha estado en ese punto de convergencia que une la descripción del mundo con la pregunta por su sentido. El tiempo de los grandes científicos es también el momento de los grandes pensadores, escritores y artistas; incluso muchos de ellos unieron en su vida simultáneamente ambas tareas. En definitiva lo que el hombre busca con la ciencia es la posible previsión del futuro y fundamentalmente la orientación de la vida. Por eso la obra de Bronowski viene a poner en su sitio el agitado campo del mundo científico que ha afectado decisivamente a la humanidad: El tiempo de la teoría de la relatividad científica es el tiempo, y aunque a primera vista casi nada tenga que ver, el tiempo de las grandes transvaloraciones culturales. El hombre necesita ser hombre y no simplemente un triste rebaño de animales, por eso la pregunta del autor llega profundamente al hombre de la calle ¿hasta cuándo la ciencia seguirá al servicio de la muerte, y pasará al lado de la vida?— D. NATAL.

LANTIER, J., *La Teosofía*. Martínez Roca, Barcelona 1978, 13 x 21, 154 p.

Esta obra fue publicada en francés en 1970. La Teosofía es considerada como una religión, pero se presta a muchas confusiones. Como dice el A. agrupa un conjunto de teorías comunes a otras religiones en dirección a la experiencia mística y a la acción mágica. De ahí que continuamente esta disciplina estará rozando temas de otras disciplinas similares. Pero ofrece la ventaja que puede tener un sincretismo y una visión sintética de unas tendencias que son comunes a muchas religiones y posturas filosóficas o científicas. De todos modos, es posible que este mismo título «Teosofía» sea hoy incómodo cuando el Ocultismo, la Parapsicología, el Espiritismo, la Antroposofía, las religiones orientales distintamente reclaman un carácter científico y por lo mismo también métodos científicos de tratamiento y clasificación. Incluso la labor sintética de los «sincretismos» resulta hoy molesta. De todos modos, la referencia continua a Helene Petrovna Blavatsky da a la teosofía un carácter firme, dando consistencia al tema de la Teosofía frente a otros fenómenos similares con los que se cruza. La erudición del A. ayuda de ese modo a comprender mejor los caracteres de los otros Movimientos similares.— L. CILLERUELO.

DORFLES, G., «*Sentido e insensatez en el arte de hoy*». Fernando Torres, Valencia 1973, 13 x 18, 176 p.

En esta interesante serie de artículos intenta el autor descubrir algunas trampas en las que el sentido estético actual puede caer, dado el tecnologismo, la mecanización y la masificación en la sociedad. También intenta desvelar los mecanismos internos de la obra de arte, para ofrecer una alternativa al hasta hoy vigente canon estético (sobre todo en el último artículo, en el que habla de lo simétrico y lo asimétrico). Es necesario felicitar a la editorial por habernos ofrecido esta colección de artículos aparecidos en revistas que para nosotros hubieran sido difíciles de conseguir.— J. M.ª ARANDA.

ACERO FERNÁNDEZ, J. J., *La teoría de los juegos semánticos*. Fundación Juan March, Madrid 1978, 16 x 20, 53 p.

Profesor de Lógica en la Universidad de Barcelona, iniciador de los alumnos en este tema que se ha hecho más difícil por su introducción tardía en los niveles universitarios españoles, el profesor J. Acero ofrece aquí el resultado de una investigación patrocinada por la Fundación

Juan March. Se trata de las teorías de los juegos semánticos especialmente configurada por J. Hintikka. El estudio se divide en tres capítulos. El primero expone la teoría del significado, los juegos del lenguaje y los juegos semánticos a partir de Wittgenstein y el estudio de la racionalidad en los juegos semánticos. Seguidamente se pasa a exponer los juegos semánticos en las teorías de la lógica. Y se termina con el estudio de los juegos semánticos en la teoría lingüística. No dudamos que los interesados en los temas de lógica y filosofía del lenguaje sabrán apreciar esta aportación.— D. NATAL.

GARCÍA CALVO, A., *De los números*. La Gaya Ciencia, Barcelona 1976, 12,30 x 21,30, 250 p.

Hoy que se habla mucho de «códigos» y «hermenéuticas», el código del número, milenarió y misterioso, atrae continuamente la atención de entendidos y profanos. Quizá nos reímos o despreciamos —¡nuestra ignorancia!— a quien nos dice: «Sin embargo, el rigor matemático está muy lejos de encontrarse en la naturaleza del número, y la precisión del número tiene poco que ver con la precisión de las mediciones». Al igual que si nos hablan de «la irracionalidad del número».

«De los números» es un fruto un poco extraño de las muchas «perplejidades en que andaba envuelto» el autor, A. García Calvo, un árbol también un poco extraño. Algunas de las circunstancias en que fue escrito nos las cuenta: el estudio sobre el ritmo del lenguaje, las consideraciones del tiempo que estaban implícitas en las fórmulas del Interés simple y compuesto, muchas conversaciones mantenidas con amigos acerca de estos problemas, la preparación de una teoría del lenguaje..., entre otras.

Este estudio de los números trata de descubrir el fundamento de los cardinales y su relación con los ordinales, a partir de la fórmula « $a + a = 2a$ », en la reducción a visión simultánea de la sucesión temporal (indicada por «+» o «y») de veces de lo mismo. Y en seis simplificaciones trata de desarrollar algunas cosas que se implican en tal descubrimiento.— J. CANO.

SELVAGGI, F., *La estructura de la materia*. Herder, Barcelona 1970, 12 x 20, 277 p.

La realidad de la materia que hasta hace poco parecía algo absolutamente evidente, se ha convertido cada vez más en una especie de misterio. Recientemente R. Campa discípulo de Schrödinger afirmaba que ninguna teoría era capaz de afirmar ni explicar la espacialidad de una partícula y que hablar de identidad a este respecto era algo enormemente teórico. Por eso el problema de la materia ejerce una cierta fascinación sobre los estudiosos de diversas especialidades. En este libro se nos presentan los distintos hallazgos en torno a la electricidad y la energía radiante, la hipótesis de los cuantos y la atomicidad y los núcleos atómicos como intentos progresivos de aproximación al tema de los últimos elementos de la materia. Se trata de una exposición fiel del método experimental pero con austeridad de fórmulas matemáticas y físicas, ofreciendo principalmente los resultados a fin de aliviar al lector de las dificultades propias del tecnicismo excesivo. Ello no resta nada a la profundidad de la obra que posee un interés decisivo para cuantos se acercan al tema tratado.— D. NATAL.

MERMALL, Th., *La retórica del Humanismo*. La cultura española después de Ortega. Taurus, Madrid 1978, 14 x 21, 145 p.

El «españolito que vienes al mundo te guarde Dios» de D. Antonio Machado, se pregunta alguna vez qué ha habido detrás de los últimos tiempos y vientos de su pueblo, y de la reciente primavera democrática política. El autor de la obra que presentamos viene a contestar un poco a esa pregunta vacilante. Así a través de la figura de Laín se analiza el humanismo del falangismo liberal cercano a Ridruejo, Rosales, Vivanco, Tovar y Torrente Ballester, y los periféricos de la generación del 36 como Aranguren, Zubiri etc. También se cita a la «minoría de 1948» en torno a Ra-

fael Calvo Serer y la revista *Arbor*. La oposición está representada por la figura del profesor Tierno Galván y sus planteamientos socialistas. Junto al cual también se notan a M. Sacristán, Castilla del Pino, Elías Díaz, etc. Por los años 60 se aprecia un resurgir en los focos de la *Revista de Occidente* y *Cuadernos para el diálogo*. Después ya todo es más conocido. Si las figuras: Lain, Rof Carballo, Tierno y Aranguren, están bien definidas y escogidas, el lector juzgará, pero el libro en cualquier caso refleja claramente el resurgir de la cultura española con estos nuevos pensadores, y cuál ha sido la trama teórica que hizo posible la actualidad.— D. NATAL.

## Historia

JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. VI y VIII. Versión castellana de Alejandro E. Lator Ros. Ed. Herder, Barcelona 1978, 14 x 21, 884 y 836 p.

Sería ridículo presentar aquí al historiador Hubert Jedin y encarecer su obra, es decir, los volúmenes que lleva publicados sobre la *Historia de la Iglesia*, en colaboración con un buen equipo de estudiosos y grandes conocedores de la materia.

El volumen VI comprende el período designado como «era del absolutismo y de la ilustración», de particular importancia para la Iglesia, que ha de vivir momentos difíciles y complejos, sobre todo, teniendo en cuenta lo que significaba «el despotismo ilustrado» de los reyes de entonces, el «regalismo y jansenismo», y la nueva religión que adoptan los ilustrados: el «deísmo».

No se conoce bien este momento ilustrado y el trasfondo de «anticlericalismo» que hay en todas las doctrinas de entonces: Como es posible que tampoco se conozca lo suficientemente la fuerza que subyace en la tradición cristiana en los momentos culturales de entonces.

En cuanto al volumen VIII, abarca la historia de la Iglesia en los siglos XIX y, caracterizado por una gran pugna, orientada hacia una modernización que responda a las corrientes de cada período y un esfuerzo por mantener los valores esenciales de la tradición. Lo que da un amplio capítulo que bien puede enunciarse así: «La Iglesia entre la revolución y la restauración».

Este volumen, reseña el reinado de León XIII, de modo especial, y el de Pío X, trata por extenso y en profundidad de las tensiones sociales que se proyectan hasta nuestros días; de los partidos políticos y de los distintos regímenes parlamentarios del momento; de los movimientos sociales y de uniones entre Iglesias, sin olvidar los problemas que tenía plateados desde el Concilio Vaticano I y la teología. Se cierra con la Primera Guerra Mundial de 1914.— TEÓFILO APARICIO.

HUERGA, A., *Savonarola. Reformador y profeta*. B.A.C., Madrid 1978, 12 x 20, 261 p.

Si algún personaje es celebrado y estudiado con más interés al tiempo de entrar por los caminos del Humanismo y de la Iglesia en vísperas de la Reforma, es Gierólamo Savonarola, predicador, florentino, de la Orden de los dominicos, defensor de un gobierno popular en Florencia, fustigador incansable de los vicios del clero de su tiempo, excomulgado por el papa Alejandro VI, perseguido por sus enemigos y abandonado de sus propios partidarios, que murió ahorcado, siendo quemado su cuerpo en la hoguera pública, y que fue tenido más tarde por profeta y mártir.

Pero ¿qué fue, en realidad, Savonarola...? ¿De verdad, de verdad, un reformador y un profeta...? Todavía no se ha dicho la última palabra sobre el particular. Y seguramente que Álvaro Huerga aporta nuevas pistas y nuevas ideas en su libro que enjuiciamos.

De lo que no cabe la menor duda es de que Savonarola fue un coloso humano y protagonista en la Florencia de los Medici de unos hechos que han pasado a la historia universal del mundo y a la particular de aquella ciudad y de la Iglesia.

Savonarola, el «profeta ahorcado», es una pregunta abordada en el presente volumen en dos

dimensiones fundamentales: como reformador y como profeta. No es propiamente una biografía, ni tampoco una apología del protagonista y célebre personaje. Huerga nos ofrece un Savonarola de perfiles objetivos, en una exposición analítica de vivencias y de ideas reformistas.— TEÓFILO APARICIO.

VARIOS, *La Restauración monárquica de 1875 y la España de la restauración*. Biblioteca «La Ciudad de Dios». Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial. Madrid 1978, 21 x 15, 263 p.

El presente volumen, conmemorativo del I Centenario de la Fundación del Real Colegio de Alfonso XII (1875-1975), es obra de distintos autores, todos ellos vinculados, de alguna manera, a la obra llevada a cabo a lo largo de un siglo por los agustinos del Escorial.

— Pretende ser, como se nos dice en la misma presentación, expresión de un homenaje múltiple. En primer lugar, homenaje al Real Colegio de Alfonso XII, que ha cumplido cien años de existencia. Después y conjuntamente, homenaje a los hombres que se forjaron en sus aulas y a sus educadores. Finalmente, homenaje a los ideales que inspiraron su pedagogía, y a los hombres de la Restauración monárquica de 1875, en cuyo contexto e ideología fue erigido este centro educativo.

La Orden Agustiniiana, que no fue elegida al azar para hacerse cargo de los compromisos del Escorial, generosa siempre y agradecida a la monarquía de los Borbones, ha querido resaltar esta gloriosa efemérides con distintos actos, celebrados durante el año 1975. Entre los más destacados están las conferencias que tuvieron lugar a lo largo del curso 1974-75 en torno a la Restauración efectuada en la persona de Alfonso XII, bisabuelo del actual rey de España. Algunas de aquellas conferencias se recogen en este volumen, que ha sido preparado por los colaboradores de la revista «La Ciudad de Dios» y presentado por el P. Vicente Gómez Mier.— TEÓFILO APARICIO.

TURNER, H. A., (Hrsg.), *Hitler aus nächster Nähe. Aufzeichnungen eines Vertrauten 1929-1932*. Verlag Ullstein, Frankfurt/M. 1978, 15 x 22, 509 p.

Testimonio interesante y único del Nacionalsocialismo en los años inmediatamente anteriores a la conquista del poder, en 1933. Se nos ofrece, por vez primera en la historia, el testimonio de Otto Wagener, caído en desgracia en 1933, y apartado de las funciones dirigentes del Partido. Durante la Guerra mundial actúa como General-Offizer, siendo prisionero de los ingleses. En este tiempo de cautividad, se tomó la molestia de escribir una serie de cuadernos, en los que narra su actuación al lado de Hitler.

Una parte de esos manuscritos son los que ahora edita Henry A. Turner, director del Departamento de Historia de la Universidad de Yale, USA. Otto Wagener convivió con Hitler en esos años de 1929-1932, tenía su propia oficina en la «braunen Haus» de Munich, con acceso directo al Führer. 'Le acompañó en sus viajes por Alemania y conversaba con él hasta altas horas de la noche'.

Junto al Hitler político, aparece también el hombre. Los temas de conversación con Hitler giraban en torno a los más diversos puntos: Dios y la religión, razas y naciones, arquitectura y arte en general, matrimonio y familia, escuela y educación. Nos narra también las relaciones de Hitler con las mujeres, las cuales llegaron a jugar un papel importante en algunos momentos de su vida. Todo ello contribuye a posibilitarnos una visión casi completa de la personalidad especial de Hitler en estos años.

Quizás podamos decir que estos relatos ofrecen un testimonio original —y hasta ahora único— de aquellos años anteriores a la conquista del poder. Las personalidades de Feder, Funk, Göring, Goebbel, Himmler y otros, desfilan aquí con su temple propio y personal, ajenos todavía al ejercicio del poder.— A. GARRIDO SANZ.

STERN, F., *Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder*. Verlag Ullstein, Frankfurt/M. 1978, 15 x 24, 754 p.

La inmensa bibliografía aparecida sobre Bismarck tiene su contrapeso ante el silencio generalizado sobre un hombre que le acompañó durante más de treinta años y que fue su «cerebro», su fuerza y su apoyo económico: el banquero Bleichröder. Su persona ha pasado a la historia como un desconocido.

El autor de este libro, Fritz Stern, alemán de nacimiento, emigró con su familia a los Estados Unidos de América en 1938. Desde 1967 es profesor de Historia de la Columbia University, especializándose en Historia de Europa de los siglos XIX y XX. Ahora nos ofrece una doble biografía: la del Canciller Bismarck y la del banquero Bleichröder. El resultado es una apasionante historia acerca del Reich alemán, de su fuerza política y de sus altas finanzas, del mundo aristócrata prusiano y del mundo positivista judío. Ambos mundos confluyen en la narración: el mundo prusiano, aristocrático, agrario y jerárquico; y el mundo moderno de la sociedad industrial, con su banca, sus finanzas y sus nuevas fuerzas sociales y políticas. De la fusión de estos dos mundos nació la nueva Alemania. Bismarck intuyó la necesidad de fusionar los elementos de la nueva sociedad con las viejas tradiciones de la monarquía. Y esta idea se hizo realidad en el trabajo común entre Bismarck y su gran banquero. El Reich no podía ser construido solamente con sangre y hierro; necesitaba también el oro, la banca, la nueva fuerza política. La unión durante más de treinta años de estos elementos es el punto fundamental que explica la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX. La impresión del libro, su claridad y su hermosa encuadernación es todo una muestra del buen hacer de la industria librera alemana. Gracias.— A. GARRIDO SANZ.

FAURE, P., *La vie quotidienne des colons grecs. De la mer Noire a l'Atlantique au siècle de Pythagore*, VIe. s. avant J.-C. Hachette, Paris 1978, 13 x 20, 443 p.

El espíritu griego ha actuado indefectiblemente sobre Occidente desde los tiempos más remotos hasta nuestros días. Se han escrito muchos estudios sobre los grandes de la política, las grandes batallas y los grandes pensadores. Pero ¿qué subyacía, a nivel de pueblo, bajo todos esos personajes? Esta pregunta es la que nos responde el autor con un conocimiento de causa extraordinario. Las invenciones técnicas y artísticas, los hallazgos matemáticos y políticos, contaban con un pueblo unido que llevó sus creaciones desde Crimea a Libia y desde Chipre a Cádiz. Este mundo de emigrantes y conquistadores ha estado presente en Bizancio, y en Egipto, en la Península Ibérica y Francia, en Sicilia, la Magna Grecia y el Imperio romano. Con sus minas y sus armas, con sus artes y sus perfumes llegaron a todos los rincones entonces conocidos, y esta tarea sigue actualmente. Paul Faure, que ya había escrito sobre la vida cotidiana en Creta de los tiempos de Minos, y de la Grecia de la guerra de Troya, contribuye, con esta nueva aportación a esclarecer el espíritu griego que sería incomprensible sin el pueblo que le dio su aliento de la tierra. Aportaciones como ésta cambian profundamente el concepto mismo de la historia. Por ello felicitamos calurosamente al autor y a la editorial Hachette.— D. NATAL.

REY FAJARDO, J. del, S.J., *Misiones Jesuíticas de la Orinoquia*. Tomo I, Aspectos fundacionales. Manoa, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1977, 11,5 x 19, 234 p.

La colección Manoa, dirigida precisamente por el autor de este libro y por Hermann González Oropesa, que comienza la serie con *Iglesia y Estado en Venezuela*, lleva ya más de 19 volúmenes logrando un merecido prestigio y reconocimiento internacional a través de las diferentes críticas en revistas, periódicos y otros medios de comunicación social.

El autor es ampliamente conocido por sus obras sobre los jesuitas en Venezuela, a las que añade ahora ésta dando los delineamientos fundacionales en la Orinoquia venezolana y la pedagogía misionera de los jesuitas. Cuanto se afirma está avalado con citas, que hacen referencia

a las fuentes y testimonios documentales o bibliográficos. El plan y enfoque de este libro ha servido de modelo a otros ensayos como lo está sirviendo la misma colección, para que en otras naciones se haga ver también el aporte de la Iglesia, especialmente de las Órdenes mendicantes y otros Institutos religiosos. Hasta los mismos enemigos de la Iglesia, cuya ideología marxista les convierte en miopes para los temas religiosos, reconocen no sólo la misión cultural, religiosa y social de las instituciones de la Iglesia, sino su justificada actuación en el presente y en el futuro.— F. CAMPO.

REYES HEROLES, J., *México, historia y política*. Tecnos, Madrid 1978, 16 x 23, 320 p.

El título no comprende bien todo el contenido de este libro, que dedica una parte a ensayos económicos, por lo que debería haberse añadido la palabra «economía», al subtítulo de *historia y política*.

Se recogen en este volumen diversos artículos, discursos y ensayos del Dr. Jesús Reyes Heróles, catedrático de Teoría General del Estado y destacado miembro del Partido Revolucionario Institucional, que se ha perpetuado en Méjico con un régimen autoritario y exclusivista bajo el nombre de liberalismo de corte marxista. Este libro ayuda a comprender la realidad mejicana actual y su régimen político. Gracias a Dios, los intentos de transplantarlo a otros países bajo el nombre camuflado de liberalismo democrático ha fracasado. El prólogo del profesor Tierno Galván termina proponiendo este sistema como modélico para los españoles que ya superamos el liberalismo del siglo pasado. Querer transplantarlo a España sería como volvernos hacia el pasado y además implantarnos un caciquismo aglutinado por la masonería, que ha cercenado las libertades de un pueblo tan católico y mariano como México, especialmente en materia religiosa durante más de medio siglo, sin que haya podido superarse ni con la reciente visita del papa Juan Pablo II. La revolución mejicana tiene aspectos positivos y negativos.— F. CAMPO.

ANDRÉS, M., CACHO, V., CUENCA, J. M. etc., *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*. «La Ciudad de Dios», Real Monasterio del Escorial (Madrid) 1978, 13 x 21, 324 p.

En este volumen se recogen las ponencias de la II Semana de Historia Eclesiástica de España Contemporánea, celebrada en el Real Colegio Universitario de María Cristina del Escorial, en julio de 1977.

La historia de la Iglesia española contemporánea y sus antecedentes son objeto de estudio por parte de un equipo de especialistas en la materia con el fin de analizar el papel social y político de la Iglesia durante el siglo XIX con sus implicaciones en el actual, sirviendo de introducción a manera de pórtico aclaratorio una disertación sobre «Iglesia y Estado en el siglo XVII español», que se extiende también hasta el XVII y quizás debiera haber partido del XVI y aún antes, como se hace en algunas citas, para esclarecer mejor algunos antecedentes, entre los que no se puede desconocer al denominado «Agustinismo Político». Aunque se trata de temas concretos y diversos en cada una de las ponencias o comunicaciones, hay un contexto común e integrador, que da luz esclarecedora sobre la proyección eclesiástica en la política, prensa, enseñanza, acción social y hasta nacionalismos separatistas, en los que han estado implicados algunos eclesiásticos. Sirve de denominador común el tema de la Iglesia y el Estado en la España contemporánea.— F. CAMPO.

GREGORY, D. D., *La odisea andaluza*. Una emigración hacia Europa. Tecnos, Madrid 1978, 15 x 23, 270 p.

El tema de la emigración española ha sido ciertamente poco tratado; quizá no pudo ser de otro modo porque apuntar a este lugar sociológico se convierte en señalar las miserias y falsos en-

cubrimientos de un sistema altisonante. El caso de Andalucía es si cabe aun más notorio y peculiar porque descubre no solamente la utilización de una parte de población en bien de un Estado extranjero sino también el uso que algunos países, aun del mismo Estado, hacen de otros solamente en su propio beneficio según la particular lógica de la economía mercantilista. De modo que el análisis sociológico de la emigración, centrado especialmente en el pueblo andaluz de la Cepa, se convierte en una historia de Andalucía a través de los tiempos especialmente en los nuestros, y también en una biografía detallada de España y sus pueblos, y sus relaciones de dependencia. El libro nos parece de un valor inestimable, y queremos tener la esperanza de que los hombres políticos de nuestro tiempo querrán por fin poner manos a una obra que es absolutamente necesaria y de la mas pura justicia. El autor demuestra una capacidad de análisis y de perspectiva dignas del mayor elogio; por eso felicitamos también a la editorial Tecnos.— D. NATAL.

GALLI, G., *Il piave democristiano. I protagonisti della DC che cambia*. Longanesi et C. Milán 1978, 12 x 20, 240 p.

Hay que estar muy cerca de los hechos y de las personas de que se trata para escribir un libro como éste; es preciso igualmente estar cerca de los mismos para enjuiciarlo. Es necesario también reconocer un poco de historia italiana para comprender el título. Para un lector español podríamos parafrasearlo así: Democracia cristiana italiana: muerte y resurrección. Ciertamente en este caso habría que hablar mejor de pasión que de muerte, puesto que ésta no llegó a hacerse realidad, aunque muchas cosas apuntaban en esa dirección. Treinta años de predominio político, acompañado de no pocos desaciertos, parecían llegar a su término a mitad de los años 70. El primer aviso serio fue la derrota en el referendun sobre el divorcio. Aquí comienza el autor la narración de la pasión que va siguiendo paso a paso, hasta el momento en que mientras se esperaba la muerte, aparece, en cambio, un nuevo resurgir. Se analizan las causas de esta «resurrección», quiénes han sido sus padrinos, cuál la ideología que los fundamenta: la nueva corriente cristiana de Comunión y Liberación, la burguesía conservadora, los tecnócratas que miran a Europa, se unen para hacer surgir casi de sus cenizas aquel Ave Fénix. La obra concluye con algunas anotaciones en torno a las nuevas estrategias.

A quienes les atraiga la lucha y la intriga política, el libro les gustará y leerán sus apretadas 240 páginas. Quienes conozcan un poco desde el exterior la política italiana, el libro les aclarará ciertas cosas. Y quienes siguen el curso de los acontecimientos en el país vecino, sin duda querrán obtener respuesta a muchas otras preguntas, pues no pocas cosas, dramáticas algunas, han acontecido después que este libro fuera escrito.— P. de LUIS.

CARREÑO ETXEANDIA, J. L., *La Sindone. Ultimo reporter*. E. Paoline, Roma 1978, 14 x 22, 230 p.

Este libro lo leerán con gusto aquellas personas que habiendo oído hablar sobre la Sábana Santa de Turín no tienen una idea clara sobre ella. En él encontrarán una descripción detallada y pormenorizada en el texto y en las 60 tablas fotografiadas que contiene. Pero hallarán algo más. El autor se propone demostrar que es auténtica, es decir, aquella en que fue envuelto el cuerpo de Jesús cuando le colocaron en el sepulcro; más aún, que la impresión de su imagen se produjo en el momento de volver a la vida, en el instante de su resurrección. Para ello aduce todo tipo de argumentos: desde las conclusiones de sabios científicos sobre el material de que se compone, hasta pruebas traídas del campo de la historia, del arte, de la filología, de la exégesis. Después de leído el libro, admitimos la posibilidad. Pero creemos que el autor ha pretendido demostrar demasiado, hacer creer la resurrección del Señor a partir de ahí. También pensamos que muchas de sus conclusiones van demasiado lejos: colocar a Jesús fuera de cualquier grupo étnico por el hecho de haber sido concebido por obra del Espíritu Santo. Hubiéramos deseado más serenidad, menos ansias de probar, para que la prueba fuera más evidente; menos polémica y menos desprecio por la exégesis moderna, que ciertamente el autor no desconoce.— P. de LUIS.

## Espiritualidad

PELLICCIA, G. e ROCCA G., *Dizionario degli Istituti di perfezione. V*, Iona-Monachesimo. Ed. Paoline, Roma 1978, 20 x 29, 1.742 p.

Con primores de impresión en su tipografía, en los planos y láminas a todo color, se nos presenta este V volumen del Dizionario degli Istituti di perfezione, que tanto servicio viene prestando a los estudiosos. En él se encuentran todos los conceptos que, a través de la historia, han configurado la figura de la Iglesia, desde un ángulo tan importante como son los Institutos de Perfección, con la innumerable pléyade de miembros que en ellos han jugado un papel importante, decisivo, en el acontecer de los tiempos. El mérito de este volumen, como de todo el Dizionario, viene avalado por el cuerpo de redactores que garantizan la veracidad, disposición y relieve de cuanto afirman en sus artículos. Ediciones Paulinas se apunta, con esta publicación, un hito más y más alto en su largo y benemérito quehacer publicitario, divulgatorio y benefactor de la humanidad, de la Iglesia católica y de los individuos concretos, a quienes trata de servir para salvar.— M. PRIETO VEGA.

BARBAGALLO, I., *La Spiritualità degli Agostiniani Sclazi*. Roma 1978, 17 x 24, 188 p.

El Secretariado para la formación y espiritualidad de los PP. Agustinos Descalzos viene publicando una serie de trabajos acerca de la historia, del espíritu que anima a esta benemérita Orden y de los más sobresalientes valores que ha tenido en su ya larga existencia. En el presente volumen nos da a conocer el P. Barbagallo los fundamentos sobre los cuales asentaron sus bases los fundadores, tratando de recoger las enseñanzas genuinas del Obispo de Hipona, expuestas en sus obras, en su vida y en el estilo de monacato que él concibió, fundó y trató de vivir, antes de ser obligado a aceptar el episcopado. Esta espiritualidad que se precian de seguir los Agustinos Descalzos es tan severa como humana y conduce a una tan alta perfección que ha conformado una santidad verdaderamente admirable, puesta de relieve, como aquí se hace, en la vida y en la persona de muchos siervos de Dios que han gozado fama de santos. Esta espiritualidad agustiniana es la que sigue llamando la atención del mundo actual. Confiamos que, al ser más conocida, con libros como el presente, sea también más seguida y practicada, para bien de muchas almas, religiosas y seglares, que imiten a san Agustín.— M. PRIETO VEGA.

GUERIN, P., *Yo creo en Dios*. Las palabras de la fe, hoy. Marova, Madrid 1978, 13 x 21, 140 p.

El mundo ha sufrido un cambio de vértigo, desde que Jesús sembró, a voleo, la simiente de su Palabra en las diversas hazas de los corazones. Un sacerdote, inquieto con los afanes de hacer conocer este mensaje de Cristo por todo el mundo, intenta poner, en este libro, el significado de la fe y de la religión hoy al alcance de todas las inteligencias, tomando como base la confesión de fe que todos los cristianos hacemos al decir: «Creo en Dios Padre». Una por una, va analizando y actualizando las afirmaciones que se contienen en el Credo: Paternidad divina, Redención por la Encarnación, Muerte y Resurrección de Cristo, remisión de los pecados, Iglesia-Reino de Dios, relaciones Dios-hombre, hombre-Dios, hombre-hombre, que abarcan toda la existencia humana. A manera de conclusión, resume las enseñanzas del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre el sentido, significado y proyección de nuestra fe. Cuantos lean este libro sentirán la inquietud de renovación, de profundización y vivencia auténtica de la fe, que anima nuestra religión y nuestra vida entera, frente a creyentes y no creyentes.— M. PRIETO VEGA.

ARRUPE, P., *La vida religiosa ante un reto histórico*. Sal Terrae, Santander 1978, 12 x 21, 191 p.

La presente obra es una llamada a una toma de conciencia de los condicionamientos socioculturales de nuestro tiempo, vistos desde la perspectiva del Evangelio y puestos en acción dentro de la vivencia de la vida religiosa, como reto que se impone hoy al religioso si quiere todavía poder responder a su misión en un mundo que le exige compromiso desde la misma base. Reflexiones del P. Arrupe en diversas circunstancias de su actuar como Superior General tanto a nivel de su Orden como de otras instituciones de la vida religiosa. Siempre obras de este tipo suponen el colocar en su lectura al religioso en una encrucijada entre responder de forma seria a la llamada del seguimiento de Cristo con todas las consecuencias en situaciones límite de respuesta al mundo o dejarse llevar por la inercia que huye a veces de todo compromiso.— C. MORÁN.

METZ, J. B., *Las órdenes religiosas*. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo. Herder, Barcelona 1978, 12 x 19, 121 p.

Siempre es sorprendente asistir a las reflexiones de un teólogo como el del presente trabajo, en torno a un tema que por su situación especial en el mundo actual está marcando pautas de acción no comunes y llamando a un compromiso coherente con sus pretensiones de seguimiento radical de Cristo. La crisis de las órdenes religiosas es sólo secundariamente crisis de crecimiento; parece más bien primariamente crisis de función originada por la pérdida de grandes tareas específicas —en cierto modo intransferibles— dentro de la Iglesia. Desde este punto de vista funcional, son modelos productivos para la ejercitación de sí de la Iglesia en las nuevas situaciones socioculturales. Son al mismo tiempo correctivos, una especie de «terapia de shock del Espíritu Santo» para la gran Iglesia. En las órdenes debería darse algo así como un *ars moriendi*, pero no como expresión de resignación, o como estoica aceptación de lo inevitable, sino como signo viviente del Espíritu. Se trata del «arte» de saber cesar, desaparecer y morir, no sólo a nivel individual, sino en cierto modo colectivo, como fundación. Son estas algunas de las tesis que presenta el autor en radicalidad si se desea que todavía los institutos religiosos cumplan su función en la Iglesia. Obra de llamada a una reflexión seria y comprometida.— C. MORÁN.

BESNARD, A.—M., *Par un long chemin vers Toi*. Le pèlerinage chrétien. Cerf, Paris 1978, 11 x 18, 124 p.

El hombre que camina en la fe siente su vida como el peregrino con todos los aditamentos del mismo, tanto a nivel humano como cristiano. El autor en la presente obra intenta, a través de meditaciones sobre la situación actual del creyente en el mundo, situarse desde el destierro que supone toma de conciencia del mismo pero en actitud de fe comprometida y actuante a través de toda la vida. Reflexiones que parten de la escucha de la Palabra de Dios y de atención a los signos de los tiempos donde la realidad humana va tomando su consistencia a la luz de esa Palabra y de la acción de Dios en su vida. Buena obra para reflexiones personales desde la fe.— C. MORÁN.

D'HEILLY, A., *Visage de l'homme visage de Dieu*. Cerf, Paris 1978, 10,5 x 18, 146 p.

La estructuración de la vida desde la fe significa el colocar a cada situación y acontecimiento, al igual que a las cosas y a las personas en su justo puesto y desde ahí realizar nuestro ser cristiano en continua actitud de escucha y de silencio, a la vez que de acción y compromiso como consecuencia. El autor en estas reflexiones que nos presenta en su obra muestra la necesidad de centrar todo este quehacer humano desde la óptica de la fe. Recopilación de charlas bajo el título fe y caridad como plasmación de la experiencia de Dios en la vida y en la historia humana.— C. MORÁN.

VITTOZ, P., *L'attrait des Religions orientales, et la foi chrétienne*. Labor et Fides, Genève 1978, 15 x 21, 59 p.

Hace ya tiempo que el hombre occidental comenzó a preocuparse por la vida y pensamiento de los orientales y la preocupación ha ido creciendo con el tiempo. Así mismo, el contacto con el modo de pensar y de vivir del hombre oriental va siendo cada día más eficaz y por lo mismo implica riesgos antes desconocidos: no es posible sustraerse a las dificultades que puede crear un sincretismo apresurado o una autosuficiencia de los que creen haber llegado ya al fondo de la sabiduría oriental. Por eso se hacen necesarios estos libritos de introducción que preparan al aficionado, o a los grupos de estudio, a un estudio serio y consciente de la espiritualidad oriental, mostrando las dificultades, y también las ventajas que tal estudio ofrece. Y así será posible y útil un diálogo real y auténtico con el Oriente. El autor fue misionero en Cachemira, en la parte del Tíbet, y conoce bien el ambiente del diálogo posible, y también el modo de introducir a cada lector o a cada grupo de estudio en un pensamiento que por necesidad exige esfuerzo y cambio de sentido.— L. CILLERUELO.

JOHNSTON, W., *Musique du silence*. «Les Éditions du Cerf», Paris 1978, 13 x 19, 273 p.

Indudablemente, en estos últimos años ha llegado a Occidente una fiebre por la meditación. Y no es una moda o un capricho como pudiera pensarse, sino que es pura necesidad. El hombre ha llegado a un momento único en su turbulenta historia, a una edad nueva; pero la crisis, la angustia, la soledad, campean en lo más hondo del ser humano. La meditación ha llegado a ser una necesidad para el equilibrio psíquico. Hoy, médicos, estudiantes, profesores y hombres de negocios (como simple superación económica), la reconocen como un elemento vital de su ser. En este sentido, la meditación se ha secularizado llevando a cuantos la practican su poder de unificación.

El autor es un jesuita irlandés que ha vivido en el Japón, y es hoy una estimable autoridad sobre el Zen, con notables experiencias y estudios sobre este campo.

El libro posee un marcado valor en cuanto alimenta un diálogo entre las religiones. También entre la ciencia y la religión, sobre la base de la meditación —término generalizado y universalmente aceptado—. La ciencia dialoga con la religión buscando el potencial humano de la mente en las experiencias de aquellos que meditan, místicos de todos los lugares y tiempos. Un fruto tangible de esto es el Biofeedback, que quizá no tardando inundará los mercados.

El rol de las religiones será designar su evangelio a este hombre nuevo, en trance de emerger en la noosfera.— VÍCTOR LOZANO.

BALTHASAR, H.U. von, *Triple couronne*. Le salut du monde dans la prière mariale. Lethielleux, Paris 1978, 11,5 x 19, 123 p.

El móvil que indujo a H.U. von Balthasar a escribir este librito es, como él mismo dice, el deseo de liberar el rezo del rosario de la estrechez teológica a que se ve reducido. Se trata de una meditación en todos los aspectos de la historia de la salvación paralelos a la experiencia de María. Es éste un libro para la devoción que no disgusta a los teólogos, porque se halla preñado de teología, como no sería menos de esperar. Nos pone en contacto con el rasgo esencial de la encarnación: la kénosis del Hijo, que llega hasta el extremo, cuajado de amor, de tener que recibirlo todo de una madre, incluso su capacidad de ser el Salvador. La Iglesia aparece en conexión con María, que nos entrega a Cristo, pero descubre en él su propia identidad. Sólo una devoción mariana como ésta, que mantenga la tensión entre ser la madre-educadora y la sierva obediente de corazón abierto a lo desconocido, puede ser aceptable en nuestro tiempo.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

LEDERGERBER, K., *Geburt der Menschheit*. Ein neues Bewusstsein entwickelt sich. Pfeiffer, München 1978, 14 x 20, 220 p.

Se trata del descubrimiento de la universalización de la humanidad que se realiza según un organismo general con elementos biológicos, cibernéticos y de la teoría de la información, de las ciencias del espíritu, del arte y sus creaciones y de la teología actual. Así, bajo la inspiración de Teilhard de Chardin se ofrecen una perspectiva universalista de futuro que en parte es una utopía y en gran parte una nueva realidad puesto que actualmente nadie puede ser ajeno ya al mundo más lejano cuando los medios de comunicación nos obligan a ver la miseria y la riqueza ajena, la alegría y la esperanza, el temor y el odio del hombre por muy alejado de nosotros que nos parezca. Ahora ya no es tan necesario tener imaginación para ver la situación ajena basta abandonarse a la comodidad de abrir los canales informativos. El ideal de una humanidad necesitada de entenderse mutuamente es algo prácticamente inaplazable, por ello todos los intentos en esa dirección merecen el mayor aplauso.— D. NATAL.

VARIOS, *Nachfolge als Zeichen*, Echter, Würzburg, 1978, 22 x 14, 346 p.

No dejan de causar cierta pena estos libros que se consagran al estudio de la vida religiosa en la Iglesia. Y la razón es clara: la vida del religioso o de la religiosa no son fenómenos aislados, ya que su contexto es la Iglesia misma, el ambiente religioso e incluso el profano, la circunstancia; por lo mismo, la crisis que afecta a las órdenes religiosas es una mera consecuencia de la crisis general. Es verdad que, cuando se examinan los grados de la jerarquía de valores y de estamentos sociales, es posible entender que la «reforma» puede comenzar en puntos especialmente sensibles o fortalezas que aún no han perdido su significado y su energía. Quizá en estas órdenes religiosas late el secreto de una renovación que pueda extenderse a todo el organismo eclesiástico, a todo el Pueblo de Dios. Así deben entenderlo los que colaboran en este libro, que es un magnífico comentario al texto que publicó el Sínodo de obispos alemanes (Würzburg, 1975 y Freiburg, 1976,8). La preocupación de los obispos alemanes respondía como un eco, prolongado en el tiempo y en el mundo, de la *Perfectae Caritatis*. Se trata, pues, de la esencia, sentido y valor de las órdenes religiosas, atendiendo al mundo de hoy y a las circunstancias concretas de ese mundo. Es posible que una nueva orientación, más profunda y auténtica, de la vida monástica nos infunda nuevas energías y alegrías para seguir a Cristo en este camino de la «perfecta caridad». No faltan signos de que eso puede acontecer, como estamos viendo en las actuales tendencias a las «meditaciones trascendentales». Todavía es grande la mano del Señor.— L. CILLERUELO.

BEYER, J., *Los Institutos de la vida consagrada*. BAC popular, Madrid 1978, 19 x 11,5, 254 p.

El proyecto o esquema sobre «los institutos de vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos» del nuevo Derecho canónico, publicado por la revista *Communicationes*, es objeto de amplio comentario por el profesor de Derecho canónico de la Universidad Gregoriana de Roma, Jean Beyer, S.J., que expone el sentido y la significación de las nuevas formulaciones. La lectura de estas páginas ayudará a comprender el alcance innovador de la reforma actual profundizando en la riqueza de los dones del Espíritu Santo en los diferentes Institutos de vida consagrada. Se abren nuevos horizontes y caminos para las antiguas y las recientes fundaciones. En esta obra de reforma realizada durante diez años de trabajo han intervenido además de los miembros de la Comisión, los superiores generales y la consulta obligada al Episcopado y Facultades de Derecho canónico. Las observaciones que se han hecho son abundantes y se recogen mayoritariamente en este libro, publicado primero en latín en la revista *Periódica*, luego en italiano y francés, lo que denota el interés por conocer la nueva legislación canónica sobre la vida consagrada. Como apéndice se ofrecen datos estadísticos de los institutos monacales, apostólicos, religiosos laicales y de vida apostólica, junto con los institutos seculares.— F. CAMPO.

GUERRA, J.A., *San Francisco de Asís. Escritos-Biografías-Documentos de la época*. BAC, Madrid 1978, 13 x 20, 1.906 p.

Para conocer a fondo el espíritu del «Poverello de Asís» es necesario conocer, sentir y experimentar lo que este libro reúne, pues en él se han recopilado, con la más estricta minuciosidad y con la crítica más depurada, los escritos del santo, las tradiciones, leyendas, historias, etc. que acerca de san Francisco corrieron por Italia y el mundo entero. Las notas que acompañan al texto, las introducciones particulares y generales a cada fuente son verdaderos tratados exegéticos que aclaran las posibles dudas e incertidumbres que pudieran asaltar al lector. Los cuadros sinópticos, las tablas de concordancias entre los distintos textos, los mapas ilustrativos y los índices tan variados que nos ofrece este magnífico volumen de la BAC hacen que tengamos una verdadera enciclopedia franciscana, que, lejos de permanecer estática en la frialdad de los guarismos, anima, vivifica e invita al más cálido sentimiento de amor a Jesús, el modelo de toda perfección, predicado incesantemente por san Francisco de Asís.— M. PRIETO VEGA.

MORALES, O.L., *Santa Teresa de Jesús y la fundación de Beas de Segura*. Fundación Universitaria Española, Madrid 1977, 13 x 21, 28 p.

En esta conferencia pronunciada por el O. Luis Morales Oliver en la Fundación Universitaria Española el 28 de febrero de 1975, se echa de ver el profundo conocimiento que el ilustre profesor tiene de santa Teresa de Jesús, de sus fundaciones y de la excelsa mística de la Doctora de Avila, que tan hondo ha calado en la literatura y en la espiritualidad. Concretamente esta fundación de Beas de Segura tiene un relieve especialísimo, por los gratos, y no tan gratos recuerdos, que nos trae de san Juan de la Cruz, por los nexos que existen entre los dos grandes de la mística universal y del Carmelo y por la influencia que han tenido en todo lo que se refiere a las elevaciones del espíritu. Sus proyecciones se extienden más allá de nuestras fronteras y germinan en Francia, con floración exuberante que hace recordar los abundantes frutos de las cosechas en sazón, que siguen produciendo beneficios a la humanidad, aunque sea desde el silencio del claustro o desde los sillares del coro, donde la oración se hace apostolado del más ferviente y donde la plegaria rebasa el espacio para hacerse ecuménica, llegando a todos los confines del orbe.— M. PRIETO VEGA.

MENDIZÁBAL, L.M., *Dirección espiritual. Teoría y práctica*. BAC, Madrid 1978, 13 x 20, 368 p.

El objeto de este libro es poner al alcance de todos la teoría, avalada por la experiencia práctica, de la dirección espiritual para toda clase de fieles cristianos, que sienten la necesidad de directrices seguras en los caminos del espíritu. Conjugando los elementos psicológicos con las enseñanzas de la fe y aportando los datos de la medicina, de la antropología y de la pedagogía, nos da un cuadro completo para enmarcar, señalar y tratar los más variados biotipos que se nos puedan presentar en la labor direccional. Y no se queda en los primeros peldaños de la escala ascensional, sino que llega a las más elevadas cumbres de la unión del alma con Dios, hasta los secretos más íntimos del matrimonio espiritual y hasta los más altos grados, bajo las inspiraciones del Espíritu Santo. Así como sería un manual completo para los directores espirituales, hará también mucho bien a los mismos dirigidos, que verán sus vidas reflejadas en algunos de los pasajes de este libro.— M. PRIETO VEGA.

BARBAGALLO, I., *Un rovelo ardente*. Il Ven. Padre Giovanni Nicolucci de S. Guglielmo, Agostiniano Scalzo. Roma 1976, 17 x 24, 160 p.

Esta preciosa biografía nos muestra uno de los hagiотipos más relevantes de la espiritualidad agustiniana. Perfectamente caracterizado, el P. Giovanni es un modelo perfecto de las virtudes

religiosas, practicadas con el más amable sentido humano y con la más ardiente caridad divina. Se ve en él al hombre con aspiraciones de cielo, que se hace santo a base de sacrificios, de mortificaciones y de dominio de sí mismo. Los testimonios de sus contemporáneos coinciden con las obras que fue sembrando por los senderos de su vida, y vienen confirmados por los escritos que nos dejó el bienaventurado siervo de Dios. Tiene especial y altísimo valor su doctrina espiritual, sintetizada en aquella «Escala de quince grados», que ofrece como medio seguro y fácil para subir a la cima de la perfección. Es el P. Giovanni un verdadero maestro en todo lo que toca con mano delicada, en los distintos oficios que desempeñó en su Orden y que hacen de él un verdadero guía de la juventud, para religiosos y seglares con deseos de elevación. La herencia agustiniana vive y se ofrece en toda su pureza y autenticidad, para beneficio de los hombres, que, conociendo este prodigio de virtudes, arderán en más vivos deseos de beber a raudales las linfas purísimas en su origen fontal, San Agustín.— M. PRIETO VEGA.

MALINSKI, M., *El pan nuestro de cada día*. BAC popular, Madrid 1978, 11 x 19, 200 p.

Divididos y distribuidos por los doce meses del año, el autor, teólogo a la moderna, nos regala con 365 textos, sacados del evangelio, como 365 sentencias, apotegmas o consignas para santificar los 365 días del año. A la consideración, junta este apóstol de la juventud los himnos de alabanza espontánea, los gritos desgarrados de la plegaria y las serenas invocaciones que eleva el alma, buscando la paz interior en la vivencia cristiana repleta de sentido. Conocer profundo de los afanes que agitan nuestra vida diaria, el autor expresa nuestras emociones, reacciones y sentimientos con acento entrañable, con amistosa cordialidad y con sinceridad pasmosa, frente al crudo acontecer. Es la inyección revitalizadora que necesitamos hoy en todos los estratos sociales para inocular la fuerza de la esperanza, la luz de la fe y el ardor de la caridad. Conocimiento y calor necesitamos en la vida. Y esto nos lo ofrece Malinski con estos bocadillos con que nos brinda «*el pan nuestro de cada día*».— M. PRIETO VEGA.

GUTIÉRREZ A.S., *Los misterios del santo rosario meditados*. Cádiz 1977, 14,5 x 20, 156 p.

Siguiendo el método clásico de la meditación, el P. Salvador va exponiendo la doctrina evangélica que se contiene en los quince misterios del santísimo rosario, dejando amplio campo para el discurso intelectual en los puntos que propone a la consideración, aplicada a la vida ordinaria que nos asemeja a la vida de Nazaret, a la andadura apostólica de Cristo por los caminos de Galilea, Judea, etc. y a la coronación de su obra redentora en Jerusalén. No es necesario salir de nuestro diario afán, para poder seguir, paso a paso, el ejemplo y las enseñanzas dejadas por el Maestro divino. Por eso ofrece el autor de este libro esos diálogos coloquiales entre Jesús y el alma, que prorrumpen en fervorosas exclamaciones y en propósitos concretos. Al lado de María, siguiendo su ejemplo y bajo su materna protección, se llega más fácilmente al Hijo, se asciende más seguramente a Dios y se vive más confiadamente la inserción en el Cuerpo Místico de Cristo y la participación de la naturaleza divina, mientras peregrinamos por este destierro, camino del Reino del Padre. Las almas deseosas de mayor perfección espiritual tienen una valiosa ayuda en este libro.— M. PRIETO VEGA.

GUTIÉRREZ, S., *María en santo Tomás de Villanueva*. Religión y Cultura, Madrid-Tolosa 1977, 12 x 17, 122 p.

Las «Contiones» de santo Tomás de Villanueva son, al mismo tiempo que un florilegio de alabanzas a la Santísima Virgen, un tratado de honda teología mariana, en el que se pueden estudiar los fundamentos básicos de toda la mariología. Y esto ha intentado hacer el ilustre mariólogo agustino P. Salvador en el libro que nos ofrece. En él, y siguiendo al célebre arzobispo de Valencia, va estudiando los excelsos privilegios y las máximas prerrogativas con que Dios ornó a la

Santísima Virgen: la Inmaculada Concepción, la Maternidad divina, la Corredención, la Realeza de María, la Asunción y Coronación, las aplicaciones prácticas en la vida de los fieles, como la maternidad espiritual de la Iglesia y de todas las almas. Denso de doctrina, este libro será provechoso a teólogos y espiritualistas, a intelectuales y gentes sencillas, a todos los que deseen esclarecer nuestra fe, afianzar las creencias cristianas y adelantar en el camino de la santidad, por medio tan seguro como es la devoción y conocimiento perfecto de la Santísima Virgen María. Enhorabuena al P. Salvador y feliz éxito de su libro en todos los ámbitos culturales y espiritualistas.— M. PRIETO VEGA.

SPIAZZI, R., *Il rosario nella vita cristiana*. Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1978, 11 x 17, 286 p.

Cimenta la devoción a la Santísima Virgen en las mismas enseñanzas del Evangelio, del mismo se han extraído las frases, conceptos y expresiones más divulgadas con que honramos a la Madre de Dios. Siguiendo la Exhortación Apostólica «*Marialis Cultus*», publicada por Pablo VI el 2 de febrero de 1974, el P. Spiazzi analiza el origen netamente evangélico del «Angelus», del «Rosario» y del «Magnificat», en el magisterio y la enseñanza de los papas, en la práctica secular de la vida cristiana y en los felices resultados que, para el adelanto en la vida espiritual, han tenido siempre y siguen teniendo en nuestros días, estas tres piadosas devociones profundamente arraigadas entre los fieles. El camino del rezo diario del santo rosario, con la meditación de los misterios de la Encarnación del Verbo, de sus sufrimientos, Pasión, muerte y Resurrección, así como de su gloriosa Ascensión, a la que siguen inmediatamente las consideraciones de la Asunción y coronación de la Santísima Virgen... son el compendio de toda la historia de la salvación. Rezar, al mismo tiempo que se meditan estos misterios, es la práctica perfecta que, para ayuda de los fieles, se expone perfectamente en este libro.— M. PRIETO VEGA.

## Psicología-Pedagogía

VARIOS, *Handbuch psychologischer Grandbegriffe*. Kösel, München 1977, 14 x 22, 572 p.

Como indica su mismo título, es estudian en esta obra los conceptos psicológicos fundamentales, resumidos en 50 palabras desde Agresión (*Agression*) hasta percepción (*Wahrnehmung*). La obra está publicada por cuatro conocidos psicólogos y colaboran en la redacción de los diversos artículos 48 especialistas de las distintas ramas. En los años inmediatamente anteriores y posteriores a la primera guerra mundial la psicología se emancipó de la filosofía; actualmente la psicología intenta establecerse como práctica científica, similar a la medicina, para mejorar nuestro mundo y ayudar a las personas en sus necesidades y en el desarrollo de sus posibilidades. En esta perspectiva ha sido concebido el presente «Manual» de conceptos psicológicos fundamentales: como una ayuda en la praxis psicológica y más concretamente el acento se carga en la praxis psicoterapéutica. Conforme a esta orientación eminentemente práctica se han seleccionado los conceptos reseñados, como advierte Peter R. Hofstätter en el capítulo introductorio. En nuestra sociedad industrial son muchas las personas que necesitan ayuda psicológica (del cinco al diez por ciento). La presente obra intenta cumplir el título de aquel viejo libro editado en 1590: «*Psychologia, hoc est, de perfectione hominis*». En ella se nos ofrece una exposición clara y precisa de las ideas más interesantes, y la necesaria información científica en forma muy asequible, juntamente con una amplia selección bibliográfica correspondiente a cada palabra estudiada. Finalmente, la obra se completa con los consabidos índices de materias y personas. El libro está especialmente dirigido a los psicólogos prácticos y a los estudiantes de psicología, a los terapeutas, médicos y maestros que intentan ayudar a los demás. En él encontrarán todos un verdadero arsenal de materia y un precioso cúmulo de sugerencias.— A. ESPADA.

MACFARLANE, A., *Psicología del nacimiento*. Morata, Madrid 1978, 13 x 19, 182 p.

Ediciones Morata, que ha editado otras obras destacadas de psicología y pedagogía, ofrece ahora este precioso estudio —que hace el número 3 de la colección «El desarrollo del niño»—, especialmente dedicado a las futuras madres y a todos aquellos que intervienen en el parto o están preocupados por los aspectos psicológicos del nacimiento. El autor, médico y psicólogo, ha dedicado gran parte de su investigación a las relaciones existentes entre la madre y el niño, tanto en los primeros minutos y horas como en los días que siguen al nacimiento. El hombre es un todo vital, una inefable unidad psicofisiológica. Las influencias de la fisiología en la conducta y las del comportamiento en la salud física y mental son un hecho incontrovertible. La presente investigación se centra de modo especial en los aspectos psicológicos del parto. Aunque la psicología del parto está aún iniciándose y se enfrenta con difíciles problemas, tratándose de una vivencia tan rica y compleja como es el alumbramiento, sus repercusiones son trascendentales para la futura vida del niño. Sin pretensiones de pontificar —como advierte el propio autor—, se recogen en este libro las principales conquistas de la ciencia moderna, los estudios, análisis y observaciones hechas por diversos investigadores y por el propio autor. Los ocho capítulos de que consta van ordenados cronológicamente: las experiencias del niño dentro del útero materno y la psicología de la madre durante el embarazo; las principales reacciones de los padres cuando va a nacer el niño; el modo en que éste percibe el mundo exterior y la influencia que recibe del ambiente, etc. Al final se ofrece una selección bibliográfica —con ilustradores extractos de algunas obras— que puede ser de gran utilidad. Por todo ello, el presente librito es verdaderamente interesante y sugerente para todo aquel que quiera conocer el tema abordado.— A. ESPADA.

STERN, D., *La primera relación madre-hijo*. Morata, Madrid 1978, 12 x 19, 206 p.

El hombre, en cuanto nace, comienza a hacerse esquemas o representaciones mentales de los objetos, personas y acontecimientos de su mundo, que le proporcionarán, entre otras cosas, unas determinadas pautas de comportamiento ante él. Esencial es a este efecto la relación que mantienen madre e hijo durante los primeros seis meses de vida del niño: la mirada, la sonrisa, los movimientos de la cabeza... son los medios de comunicación de los que se valen.

Todas estas cosas son hábil y lúcidamente estudiadas por el autor, que nos dice que no se trata de un libro acerca de un «cómo», sino acerca de un «qué es».— J. M.<sup>a</sup> ARANDA.

GARVEY, C., *El juego infantil*. Ed. Morata, Madrid 1978, 12 x 19, 184 p.

Aunque una de las principales características del juego sea la de su falta de objetivos concretos, la de carecer de un sentido pragmático, es muy probable que éste sirva al niño como medio de aprendizaje (o por lo menos como medio de asimilación de los nuevos conocimientos y de su experiencia del mundo) y también como un sistema de comunicación.

La autora utiliza, aparte de las tradicionales experiencias psicopedagógicas, la etología, y el estudio del juego en tribus de otras civilizaciones. El resultado total del libro es una clara visión del juego, más como un tipo particular de comportamiento que como una actitud.— J. M.<sup>a</sup> ARANDA.

HENLE, M.-J. PIAGET, *Investigaciones sobre lógica y psicología*. Introducción y compilación de Juan A. Del Val. Alianza, Madrid 1977, 13 x 20, 307 p.

La presente obra recoge un conjunto de escritos sobre las relaciones entre lógica y psicología con el fin de atender a los problemas que se están suscitando entre formalización teórica y razonamiento humano. Los filósofos de la ciencia han demostrado que en lo que generalmente llamamos «hechos» objetivos se involucran realidades muy distintas de la pura objetividad, por eso la

psicología cognitiva y la epistemología en general cobran cada día mayor interés ya que es necesario ir a las raíces o rizomas donde se constituyen las afirmaciones humanas. La selección de textos incluye trabajos de M. Henle, para la relación entre lógica y pensamiento, J. Piaget e Inhelder exponen sus conocidas líneas de investigación, L. Apostel repasa las lógicas no clásicas en relación a la psicogénesis. Muy importante puede considerarse la teoría del «efecto atmósfera» tratado por R. S. Woodwort y S. B. Sells. La teoría gestaltista del razonamiento deductivo, y las diversas distorsiones en el pensamiento silogístico así como el uso psicológico de las operaciones lógicas ofrecen también un gran interés. La obra concebida en principio por el tristemente desaparecido A. Deaño ha sido prologada y realizada con excelente calidad por el profesor Del Val.— D. NATAL.

POSTIG, M., *Observación y formación de profesores*. Morata, Madrid 1978, 13 x 21, 343 p.

La formación de profesores ha constituido hasta ahora un medio de transmisión de un bagaje cultural pero sin considerar especialmente a quienes va dirigido, en último término, ese patrimonio, con la excepción de algunos cursillos más o menos pedagógicos que se quedan bastante cortos. Por eso es más necesaria esta obra que Morata pone a nuestra disposición. Libro lleno de sugerencias y de medios apropiados a la gran labor educativa. El instrumental científico utilizado no deja lugar a dudas en vistas a la mejor preparación del profesorado. La obra se divide en tres partes, la primera se aplica al acto de enseñanza y su investigación para terminar con un análisis crítico de los métodos. La segunda parte incide sobre las condiciones de observación en la docencia y su aplicación en la red de observación a la formación de profesores. Finalmente se estudia la evolución del comportamiento del docente en su formación inicial. El libro es de un valor extraordinario y ofrece al profesorado y su formación mucha tela que cortar...— D. NATAL.

LANFANT, M. F., *Sociología del ocio*. Península, Barcelona 1978, 11,5 x 18, 275 p.

El fin de esta obra es el reunir las principales tesis que los diversos sociólogos sostienen, trabajando en sus distintos contextos y con sus diferentes ideologías. Lanfant sitúa la problemática a un nivel empírico dentro de un contexto mucho más amplio a nivel teórico.

El ocio se emplea como punto de oposición en el enfrentamiento entre el capitalismo y el socialismo. A través del problema del ocio se plantea el de la finalidad real de la producción social.

Lanfant después de dar una visión etimológica e histórica del ocio, hace una crítica de los principales autores y posturas, no da una teoría que resuelva la problemática del ocio, para ella el auténtico problema teórico que se plantea no es el de constituir el ocio como una especificidad, sino el de dar cuenta de su gestión en tanto en cuanto que la misma apunta a constituir el ocio como objeto para la ciencia.— J. ECHAVE.

MACCIO, C., *Educación de la libertad*. Sal Terrae, Santander 1978, 19 x 12,30, 226 p.

En este libro, Charles Maccio nos hace un estudio de las etapas del desarrollo de la personalidad: a nivel personal, a nivel social y de la comunidad de personas como «ser social». Cabe destacar como algo importante para la visión del hombre el aspecto de éste como ser sexual y relacional con el otro. Es sugestivo el apartado donde habla de lo normal y lo patológico y las preguntas que se hace acerca de ¿dónde está el límite de lo normal y lo patológico? Los síntomas ¿no son para los dos los mismos? Aporta un sentido nuevo cuando tal vez responde al contenido del título del libro diciendo que nos aceptemos como somos, no hacer proyectos sobre los demás, aceptar la confrontación entre las personas y asumir nuestros deseos y reconocerlos confrontándolos con el mundo, con los demás y con la opción que hemos tomado en la vida. Hacia el final tiene un apartado que ahora empieza a tomarse muy en cuenta y que hasta ahora no se había caído en él, y es el problema del *urbanismo*. En definitiva, un libro que nos abre caminos para un nuevo estudio del hombre total.— M. ESTEBAN Y BENITO.

MACCIO, Ch., *Pratique de l'expression*. Orale, écrite, audiovisuelle, travail personnel. Chronique sociale, Lyon 1978, 16 x 22, 160 p.

El hombre actual se encuentra ante un mundo especial en su trabajo en referencia a la sociedad, de ahí la necesidad de métodos que eviten la pérdida de tiempo inútil y consigan una eficacia saludable en la labor formativa en general. La obra que presentamos trata de enseñar a trabajar personalmente, más allá de la división entre intelectual y manual, con el fin de formarse, informarse y organizarse debidamente, y conseguir una comunicación oral, escrita o a través de los medios audiovisuales que consiga realmente llegar a los demás. El autor nos organiza la tarea de una forma ordenada y previniendo en cada caso de las necesidades y dificultades que pueden presentarse en los diversos momentos. La obra nos ofrece abundante material como es propio de un especialista y estamos seguros que será de gran utilidad en los diversos grupos humanos de formación e información y comunicación social.— P. de LUIS.

GONZALVO, G., *Diccionario de metodología estadística*. Morata, Madrid 1978, 17 x 23, 180 p.

Actualmente resulta ya de todo punto imposible trabajar en las diversas disciplinas del saber no sólo en el área de ciencias, lo que es por sí mismo evidente, sino también en el área de letras, llámense sociología, antropología o psicología. Pero quien se encuentra por primera vez ante esta metodología se enfrenta a un cúmulo de dificultades difícilmente salvables sin el apoyo de buenos profesores y de textos claros y científicos. Estos problemas son los que viene a resolver este diccionario de estadística que ofrece al estudiante materiales apropiados para afrontar los nuevos caminos de los planes universitarios españoles que intentan tomar cuenta seria de la estadística en las diferentes ramas del saber. El autor se ha esforzado por conseguir un texto asequible sin grandes dificultades formalistas, y ciertamente su esfuerzo parece haber obtenido buenos resultados. D. NATAL.

## Literatura

GUERIN, Ch., *Le trésor des Lettres latines. I. Des primitifs à Horace. II. Des élégiaques à saint Augustin*. Tequi, Paris 1978, 2.<sup>a</sup> ed., 13 x 21, 374 y 340 p. respectivamente.

La presente obra sobre la literatura latina profana y cristiana de la antigüedad podemos considerarla como un intermedio entre un Manual y una Antología, sin la aridez que suele ser propia del primer género y con una amplia ambientación que no raras veces falta en el segundo. Como reza el título del libro, el autor considera la lengua latina como un auténtico tesoro; tesoro que, en consecuencia, ha de ser conservado, para lo cual es preciso que, se lleguen a captar sus bellezas. De ellas quiere hacer partícipes a los lectores del libro. Para ello va recogiendo los textos más representativos de cada autor, añadiendo un comentario y no pocas veces una comparación con otros autores de la literatura francesa. Textos todos que van acompañados de una traducción a su lengua vernácula. Tributo que ha de pagar a los tiempos que corren.— P. de LUIS.

AA.VV., *Historia social de la literatura española*. Dos volúmenes. Castalia, Madrid 1978, 12 x 19, 364 y 360 p.

Es indudable que la sociedad y la cultura han cambiado mucho sus conceptos en lo que a «ideas estéticas» se refiere. Desde que Marx escribió, en su «Historia crítica de la teoría de la

plusvalía», que «cuando se trata de examinar la conexión entre la producción intelectual y la producción material hay que tener cuidado, ante todo, de no concebir ésta como una categoría general, sino bajo una forma histórica determinada y concreta», la noción de *forma*, como algo esencial a la obra artística, adquiere especial significado, al tiempo que se va perfilando la noción de *estructura*, hoy tan en boga y sustancial en esta clase de estudios y problemas.

Un poco enfocado en este sentido veo yo el libro —mejor los dos volúmenes— que tengo entre manos, obra de varios autores. Esta *Historia Social* de la Literatura Española (en lengua castellana, como tienen buen cuidado de añadir) ha sido estructurada de acuerdo con un esquema cuyas divisiones literarias coinciden con las históricas.

Así, el primer volumen estudia la Edad Media: Feudalismo, Crisis del siglo XIV, Disgregación del mundo medieval; la época de transición —edad conflictiva— que va de la Baja Edad Media al Renacimiento, pasando por la era Mística y la Decadencia imperial; mientras que en el segundo volumen estudia el Despotismo ilustrado, el Siglo de la burguesía, para dedicar un capítulo final a la Monarquía de Alfonso XIII y a la Segunda República.

Una gran obra escrita por estudiosos y para estudiosos. Posiblemente estemos ante la primera historia de la literatura con intención rigurosamente metodológica en que la Literatura, como tal, se estudia en su auténtico contexto histórico-social a lo largo de ocho siglos.

Pienso que estamos ante un acontecimiento literario, base para nuevos estudios, con el que habrá que contar desde ahora.— TEÓFILO APARICIO.

BECKETT, S., *Obras escogidas*. Prólogo de Francisco Pérez Navarro. Aguilar, Madrid 1078, 18 x 12, 854 p.

Novelista, autor teatral y poeta irlandés, nacido en Dublín el año 1906, consiguió el Premio Nobel de Literatura en 1969, por sus escritos que dan nuevas formas al drama y a la novela, estudiando la miseria del hombre moderno como vehículo de elevación.

El sentido profundo de toda su obra literaria lo resume Pozzo en las últimas palabras que pronuncia en «Esperando a Godot», antes de hacer mutis con Lucky en el segundo acto de la pieza teatral: «Ellas paren a horcajadas sobre una tumba, la luz brilla un instante; luego, otra vez la noche».

El presente volumen de obras escogidas quiere ser como un homenaje de la Editorial Aguilar de Madrid, que se suma al homenaje mundial que se tributó al Premio Nobel con motivo de sus setenta años.

Las obras de este volumen son mundialmente famosas. Yo diría que las más famosas y las más conocidas. Son ellas «Molloy», «Malone muere», «El innombrable», «Esperando a Godot», «Fin de partida», «Acto sin palabras», y «Como es».

La edición, magníficamente presentada, como ya es costumbre en Aguilar, viene precedida de un extenso prólogo de Francisco Pérez Navarro, de más de ochenta páginas, en el que se analiza al pormenor la obra de nuestro inmortal Premio Nobel, acompañado de una «bibliografía selecta» sobre la misma.

En resumen, un gran libro y una gran obra: corazón y núcleo de la novelística y del teatro de uno de los más grandes autores contemporáneos.— TEÓFILO APARICIO.

SAGREDO, J., *Diccionarios Rioduero*. Literatura II. «Rioduero», Madrid 1978, 19 x 12, 348 p.

Vivimos una época en que, a falta de unos buenos textos, abundan los diccionarios y las enciclopedias baratas. Baratas, en el sentido de que suelen ser bastante superficiales y muy poco cuidadas en sus contenidos, aunque se presenten ricas de ilustraciones.

Este nuevo diccionario, titulado «Literatura 2», viene a unirse a la ya amplia familia de los DICCIONARIOS RIODUERO, y completa su homónimo y anterior «Literatura 1».

Tal vez habría que hacerse con este primero para saber dónde termina y dónde comienza el segundo que tenemos en las manos. Y habría que saber, igualmente, que estos diccionarios no son

originales, sino que reciben una versión y adaptación de los magníficos que viene publicando «Herder Lexikon Literatur», y por obra de Udo Müller.

El preparador de este volumen en castellano, José Sagredo, nos explica que «Literatura 1» nos ofrecía más de 2.300 definiciones y conceptos de la lingüística, hasta llegar al concepto de «lo bello» y «finalidad del arte». Pero no nos ofrecía autores ni obras.

Es en este punto donde inicia su recorrido «Literatura 2», en el que encontramos los datos biográficos de 1.650 autores extranjeros y españoles y sus principales obras, tratando de situar a unos y a otros en su contexto espacio-temporal y en un marco valorativo preciso.

Personalmente, como profesor de Literatura, lo juzgo muy útil y hasta casi necesaria para el que, en un determinado momento, tenga que recordar una obra y un autor y no tenga a mano los libros de su estudio y si este librito manejable y hasta fácil de llevar en el bolsillo.— TEÓFILO APARICIO.

F., DE AZUA, *Pasar y siete canciones*. La Gaya Ciencia, Barcelona 1977, 16 x 24,3, 93 p.

Ha sido el primer contacto directo que he tenido con un texto de Félix de Azua la sola lectura que acabo de efectuar a su libro «Pasar y siete canciones». Y me ha parecido un poeta intuitivo, pero creo que las consecuencias de la intuición no las lleva hasta el fin, y que es la «creencia». Hölderlin decía que «es un gran recurso del alma que trabaja en secreto el que, al punto de la más conciencia, rehuya la conciencia». Y esto conlleva un no salir del existencialismo, un existencialismo «de relleno», sin otras posibilidades que él mismo.

Una serie de grabados, muy sugestivos, expresan y resumen los temas que preocupan a este poeta: la muerte, sobre todo; la evolución de los ciclos vitales, Dios y los dioses; la transitoriedad de la vida que fluye, las vidas que se repiten, lo oscuro que es todo cuando el hombre queda desbordado por los acontecimientos. Dice el poeta: «/...indistinguibles son mis dioses / y lamentable su sobrenatural omnipotencia./». Y también: «/La noche transcurre por el balcón abierto / y la negrura no permite situarse con respecto a nada/».

De todos modos, la pregunta de Félix no es poco en nuestro tiempo: «/¿Quién suspende mi vida / como gota destinada a caer?/». Pero no hemos de olvidar que la idealización de la noche oscura del alma, lleva a una noche oscura de la razón, la cual ya es propensa a idealizar. Y el hombre necesita fe y poesía que le «reencante», y no necesita problemas que le sumergan en los cauces rápidos de la desorientación y le atollen de arena el mucho futuro que aún tiene por delante.— J. CANO.

CABALLERO BONALD, J. M., *Descrédito de héroe*. Lumen, Barcelona 1977, 14,3 x 21, 106 p.

Coincide con mis observaciones las palabras que Félix Grande, poeta emeritense, le dedicaba a este mismo libro en un período atrasado: «La suya fue siempre una poética cuya textura y cuyo ritmo convergen hacia un estilo abarrotado de sugerencias, significado, ecos...». Sí, sus versos son de esa compleja naturalidad caracterizados por una expresividad reflexiva y crítica.

Caballero Bonald ha sido encuadrado bajo la denominación de «segunda generación de la postguerra». Yo sinceramente no lo sé; y no es que tenga fobia a ciertos enmarques de la realidad y de las personas, pero pienso que, al igual que a fuerza de hablar de ciertas cosas éstas llegan a suceder, del mismo modo, a fuerza de recordarlas llegan a hacerse imprescindibles y llegan a seguir «estar sucediendo» y a un no dejar de actuar sobre nosotros.

Sus versos suenan así: «/...para entender que de algún modo / la vida exige siempre empezar a vivirla/», «/...y es como si de pronto empezara a dar cuenta / que he perdido la vida en soliloquios/». ¡Qué imagen de poeta tan distinto nos da el poeta, de aquella que algunos van malofreciendo y que ha creado escuela! Con razón ironiza F. Savater: «la imagen del poeta como imbécil eufónico recibe tantas confirmaciones en los juegos florales...». El poeta no es «el segregado», «el soñador», «el raro»; el poeta tampoco es «un misionero», ni «uno que trate de confundir

o convencer más de lo que trata cada hombre de confundir y convencer»: uno de los primeros poemas termina así: «/No busques la salida: no has entrado./».— J. CANO.

GILMOUR, H. B., *Fiebre del Sábado noche*. Martínez Roca, Barcelona 1978, 20 x 14, 213 p.

La «fiebre del sábado noche» ha captado muy acertadamente la moda del momento, la fiebre de las discotecas, de esos millones de jóvenes que viven para bailar, que solamente viven soñando esperando que llegue el sábado noche para ir a la discoteca. Fiebre del sábado noche ha sido la bomba del año, haciendo de Travolta la máxima estrella de Hollywood y dando lugar a una corriente de pensamiento del s. XX que postula el baile como solución a los sinsabores y problemas múltiples que tiene planteados la juventud hoy.

Tony Manero posee aquí una cara radiante, ojos tiernos y luminosos, sonrisa afable acentuada aún más por ese precioso ojito en la barbilla. En fin, tipo estilizado y fino, grácil... En fiebre del sábado noche sabe conjugar perfectamente todos estos rasgos, ofreciéndonos así una imagen de sencillez, de fragilidad y ternura que encandilan a la gente.

En Tony Manero se da una mezcla explosiva de sexualidad y de inocencia. Bajo las destellantes luces de la 2001 da la impresión de un ser bestial, pero al mismo tiempo, en todo ese reconsecrado desorden es refinado y masculino, aumentado aún más por las errantes y fugaces luces multicolores de la 2001. Y es aquí, entre humo y esa intensa gama multicolor de flashes donde ha creado su estilo, una nueva moda, el «travoltismo», hondamente arraigado ya en la juventud, y que no acabará porque mientras haya jóvenes, habrá discotecas y habrá travoltas.— A. RODRÍGUEZ R.

ONETTI, J. C., *Tiempo de abrazar*. Bruguera, Barcelona 1978, 10,30 x 17,30, 283 p.

Es el mundo literario de Onetti un mundo de seres marginados, de seres derrotados, excesivamente centrados en sus interrogantes. Creo que a veces es una sobredosis de experiencia —la cual es siempre un choque de fuerzas— no compensado por otra de deseos y creencias, y es el rumiarlas de continuo sin que ningún otro elemento nuevo, que no aparezca sino en forma de experiencia, intervenga en tal desarrollo, lo que provoque bastante la idealización del absurdo; el absurdo que tanto trata Onetti: «... me han enseñado a mí muchas veces que uso con exceso la palabra absurdo. En realidad es una cosa inconsciente, porque siento el absurdo en la vida humana», decía en una entrevista.

«Tiempo de abrazar» es la recopilación y recuperación de 14 relatos, publicados en revistas y periódicos entre 1933 y 1950; y que no se habían enmarcado en el total de su obra.

Estos personajes, de una sensibilidad increíble, pero erosionados o tal vez desfavorecidos por las circunstancias, buscan a pesar de todo un sentido a su destino. Hablan dos personajes: «—¡Bah! Nadie está contento./ —Pero es distinto. Nosotros nos damos cuenta; y si no nos volvemos idiotas de golpe, sabremos siempre que tenemos asco y por qué. Este es el problema».

Este es el problema. Todo es absurdo. Pero si no nos volvemos idiotas de golpe, sabremos siempre que sentimos el absurdo y por qué. Mas el verdadero problema es que, sin embargo, tardaremos mucho en cambiar o tal vez no cambiemos nunca.— J. CANO.

WOLF, V., *Las olas*. Lumen, Barcelona 1976, 18 x 13, 266 p.

Virginia Wolf nació en Londres en 1882, es una revolucionaria del arte de escribir, su estilo en prosa es completamente distinto de los anteriores, y está dotado de gran belleza.

Es una escritora de gran importancia, y una de sus características es que escribe como una mujer, con la diferencia que hay entre un escritor y una escritora, sin que intente demostrarlo, pero mostrándolo en toda su obra.

En el ambiente en que vivió se reunieron jóvenes escritores que marcaron durante años la

vanguardia y la afirmación no sólo en el plano estrictamente literario, sino también en el intelectual.

Las olas que permanentemente baten a lo largo de la novela, son seis monólogos, casi diálogos a veces que sostienen las seis vidas que se narran desde la infancia hasta el fin de los años de algunos de ellos. Son seis vidas que se enlazan y separan, que se unen y distienden.— J. ECHAVE.

ATIENZA, J. C., *Los supervivientes de la Atlántida*. Martínez Roca, S.A., Barcelona 1978, 12 x 20, 251 p.

Un libro más de «Martínez Roca», editora que gusta de ofrecer a sus muchos lectores ese mundo que pudo y aún puede existir más allá de nuestro pobre y pequeño planeta.

Juan A. Atienza, director y guionista de cine y televisión, estudioso de la Historia, aparte sus trabajos sobre los hechos y costumbres de una España inmemorial e insospechada, a través de unos fenómenos y de unos restos arqueológicos que lo han llevado a las más atrevidas teorías, se ha metido en este libro a investigar si pudo existir una civilización superior en los países atlánticos. Y es posible que el lector, al terminar la lectura, amena y tonificante, de la obra «Los supervivientes de la Atlántida», recuerde al poeta Jacinto Verdaguer y piense que igual unos hombres, convertidos en dioses, nos dejaron las huellas de una rica civilización para pasmo de la humanidad, de este hombre que se cree un dios por el simple hecho de haber llegado a la luna.

El libro comienza con un prólogo que es invitación a seguir adelante en su lectura: «Muerte y exequias por un humanismo integral», en el que se nos cuenta, muy oportunamente, el cuento de los cuatro ciegos que palparon el cuerpo de un elefante. Después nos llevará de sorpresa en sorpresa, siempre rastreando en los indicios de un pasado ignorado.— TEÓFILO APARICIO.

ALDISS, B., *Los oscuros años luz*. Martínez Roca, S.A., Barcelona 1978, 19 x 12, 171 p.

Quizá, nada mejor para sintetizar el contenido de la siguiente fábula, que las palabras de T.S. Eliot y que se nos colocan al frente del librito: «Oh negrura, negrura, negrura. Todos van hacia lo oscuro. Los vacíos espacios interestelares, el vacío dentro del vacío. Los capitanes, banqueros, comerciantes, eminentes hombres de letras. Los generosos protectores del arte, los hombres de Estado, los gobernantes...»

Brian Aldiss, novelista británico, descendiente de una estirpe puritana en la que «lo pulcro y decente» tomó carta de naturaleza en la época victoriana, ciudadano de una nación que ha sabido resistir como ninguna las más variadas invasiones, teje en este hermoso libro una fábula moral interplanetaria tratando de explorar los problemas que trae consigo el forzoso choque cultural.

Es un hecho que la actividad civilizadora de nuestros días tiende a ahogarse en los excrementos que ella misma genera. Al escritor británico Aldiss Brian le gustaría que los hombres de hoy estuvieran preparados para asumir en su vida la idea de una cultura donde se defina la civilización como la proximidad precisamente con eso que calificamos de más bajo, de más sucio, de menos importante y ambicioso.

Esto sería para Brian el más rotundo mentís a la frase que pudo tener valor en tiempos de sus abuelos y que hoy ya no sirve: «La civilización es la distancia que el hombre pone entre sí mismo y sus excrementos».— TEÓFILO APARICIO.

TUCKER, W., *Los amos del tiempo*. Martínez Roca, S.A. Barcelona 1978, 12.3 x 19, 157 p.

En España, desde hace algún tiempo, el interés por la ciencia-ficción, o «ciencia de anticipación» o «realismo fantástico» como prefieren decir algunos ha crecido interesantemente. Autores

como D. Santos, R. Torres, A. Ribera, y otros se dedican enteramente a éste género. Proliferan constantemente las traducciones extranjeras, a la vez que aumentan las colecciones creadas para dar cabida a este género de peso específico y de importancia cada día más pronunciada.

«Los amos del tiempo», del americano Wilson Turcker, no es más que la pregunta por lo que hubo de ser el hombre, su origen y lo que haya detrás de la muerte; al mismo tiempo que es también, aunque a más largo plazo, un intento de vislumbrar ese «dónde» llegará el hombre en su evolución total. Todas estas preguntas están conectadas directamente con el problema del tiempo: «La especie humana tiene un terrible fantasma que le acecha: el tiempo», dice la figura principal y misteriosa de la novela.

Es una mezcla de las historias primitivas de ese misterioso personaje, Gilgamerh, que buscaba la manera de ser inmortal, y las aventuras de unos «hombres» que cayeron en la tierra cuando ésta iniciaba su gran salto prehistórico: la cultura; y tratan de ayudar a los hombres para ellos poder volverse a su mundo. Todo esto en un lenguaje simple y no muy rico. No obstante la intriga fantástica se mantiene durante la novela.— J. CANO.

TRIGO, J., *Desierto de niebla y ceniza*. Martínez Roca, Barcelona 1978, 13 x 19, 155 p.

¿Por qué han desaparecido las civilizaciones anteriores? ¿Cuál es la causa de la parálisis vital que aqueja al mundo? Estas preguntas que a todos atañen nos hacen pensar sobre la lucha entre la vida y la autodestrucción en medio de nuestras tecnologías, nuestra nueva medicina y nuestras viejas y nuevas doctrinas de salvación y condenación. Las civilizaciones parecen reencontrarse en cada tiempo a la conquista de la inmortalidad que siempre van sucumbiendo y renaciendo alentadas por palabras de reanimación y de muerte. Hombres y dioses trabajan arduamente por sobrellevar y recuperar la destrucción siempre amenazadora y vencida más o menos perentoriamente. El autor, ingeniero industrial, entra a fondo a través de la narración novelada en las preguntas que inquietan a nuestro mundo y que reaparecen como fastasmas continuamente al paso de la humanidad entre nieblas de eternidad y cenizas de viejos y nuevos tiempos. Una novela que hace pensar profundamente sobre nuestra suerte y el futuro desesperanzado y amenazado de nuestro tiempo.— D. NATAL.

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid, 1965.
- H. ANDRES, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid, 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid, 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid, 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid, 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA (1536-1599)*. Valladolid, 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano. OSA (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid, 1963.
- ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid, 1965.
- ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid, 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid, 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid, 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la "Memoria Dei" en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid, 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (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.<sup>a</sup> ed. Valladolid, 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao, 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid, 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid, 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid, 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid, 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid, 1973.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid, 1968.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid, 1971.
- (Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid, 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 Africa septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid, 1960.
- C. GOMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid, 1966.
- S. GONZALEZ, *La mística clásica española*. Bogotá, 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid, 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9,9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid, 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid, 1975.
- M. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*, Valladolid, 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid, 1965.
- J. MORAN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid, 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid, 1963.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- J. MORAN, *Toma y lee*. Valladolid, 1966.
- J. MORAN, *Esto es absurdo*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta*. Valladolid, 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid, 1972.
- G. SUAREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca, 1948.
- G. SUAREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tolistas*. 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.