



# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol XIII



Fas. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
1978

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

Págs.

- L. CILLERUELO, *San Juan de la Cruz, místico de frontera* ..... 427  
H. MARTÍN IZQUIERDO, *El tema de Dios y del hombre en la fenomenología de M. Scheler* ..... 465

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. CAMPO DEL POZO, *Los agustinos y la evangelización de Venezuela* ... 523

- LIBROS ..... 571

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

**REDACCION - ADMINISTRACION**

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

**SUBSCRIPCION:**

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

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**

Dep. legal: VA. 423 - 1966  
Ediciones Monte Casino - Zamora  
Imprime: Benedictinas - San Blas 3, Zamora

## San Juan de la Cruz, místico de frontera

En tiempo de san Juan de la Cruz, todo había cambiado. El nominalismo, la reforma protestante y el renacimiento obligaban a repensar todos los problemas a una luz humanista. Había cambiado el mundo físico (Copérnico, Colón). También habían cambiado las condiciones de la cultura (Bacón, Gutenberg, Ockham, Leonardo, etc.). Como consecuencia del dogmatismo ingenuo, se había propagado el criticismo y el escepticismo (Montaigne): ya no interesaba el *quid scis*, sino el *unde scis*. También había cambiado el mundo espiritual. El renacimiento imponía el afán de libertad y el culto de la personalidad. Lutero imponía el libre examen. Descartes imponía el «principio de interioridad». Muchos individuos y colectividades continuaban viviendo en el pasado, como Quijotes, pero su postura no iba a detener la evolución del mundo. La transformación de Castilla se había desencadenado con los Reyes Católicos, y los acontecimientos se precipitaban. El descubrimiento de América, el imperialismo de Carlos I, la emigración estimulada por la crisis económica, el conflicto religioso de los conversos, judíos y moriscos, la lucha entre los diferentes estamentos sociales, el alistamiento de misiones para América, la reforma moral y religiosa, la extraordinaria y repentina floración literaria, los libros venidos del norte y del sur, colocaban al hombre castellano ante una situación enteramente nueva.

Dentro de ese complejo de fenómenos surgen la «mística castellana» y la «reforma castellana de santa Teresa de Jesús». En cuanto a la mística, es evidente el triunfo de la experiencia y de la psicología. Sin duda el problema de las «fuentes» tiene gran importancia. Asimismo tiene gran importancia el método de análisis estructural que hoy está en boga. Pero Juan de la Cruz es «él y su circunstancia»: sus «Obras» fueron genéticamente compuestas, como fruto de una tradición viva, desde luego, pero también de una «época» inspirada, y de una «personalidad» condicionada en el tiempo y en el espacio. Juan de la Cruz no es ya un «medieval»; pero tampoco es todavía un hombre totalmente «moderno». Por eso lo presentamos como «místico de frontera». En cuanto al carmelito, y a la visión que el santo tuvo del carmelito, el problema es todavía más estricto, más condicionado por la circunstancia. Teresa de Jesús quería vivir como los «Padres del Yermo»; pero eso era imposible en Avila. Su «vuelta a lo primitivo» se convirtió pues, en un grito revolucionario y aguerrido. Juan de la Cruz lo vivió en su propia carne.

## 2. *La frontera*

Juan de la Cruz, encandilado por un ideal que cambiaba de sentido la Cartuja aceptó el desafío, como uno de aquellos castellanos que se alistaban para todo, y sabían morir sin desdecirse. Por otra parte, la experiencia era ya un auténtico clamor público: Teresa de Jesús había ido con su alma a cuestras, peregrinando de confesonario en confesonario: los «teólogos», que se jactaban de estar en posesión de los criterios, sudaban más que ella, y había tantas sentencias como cabezas. La santa, dotada de una vitalidad exuberante, de un clásico buen humor, y de gran santidad, no cesa de bendecir a sus consejeros... pero es claro que ella misma tuvo que irse resolviendo sus problemas, a fuerza de buscar guías de almas. Juan de la Cruz, convocado a ese desafío, se encuentra así con la «frontera» experimental.

Cuando Teresa llamó a Juan su *Senequita* no hacía un simple donaire. Dentro del donaire había una seriedad rigurosa, una definición científica. La mística inaugurada por Teresa y por sus carmelos necesitaba una exploración semejante a la de la América de los aventureros. Juan, confesor de Teresa durante algunos años, dueño de una profunda e inteligente experiencia personal, hubo de ir recibiendo la confesión de aquellos y aquellas, que venían a consultarle sobre «su caso». Oía hablar de teólogos y alumbrados, de inquisidores y consultores, de embaucadores y embaucados, de arrobamientos y abobamientos, de religión y de superstición, de cumbres místicas y de excursiones nocturnas. Se convirtió en un especialista, y se sintió llamado a ejercer su «santo oficio» con diligencia y competencia. Todos los problemas de la teología del apostolado, de la vida común y claustral, de la soledad del corazón, necesitaban revisión y tenía que ajustarse a un tipo de mística, que se identificaba con el modo de vivir soñado por Teresa. La mística era ya inconfundible, diferente de la que hubiera podido sugerir la Edad Media, incluso en los representantes renanos y hermanos de la nueva piedad. Porque la frontera ponía a la vista lo que debió ser una «mística barroca», en aquellas circunstancias de tiempo y de lugar. Y el barroco incipiente significaba ya un mundo entero, muy diferente del pasado.

Juan construyó, pues, un sistema ecléctico, muy complejo, muy influido por el agustinismo, por el areopagita, por los renanos (quizá mediante Laredo) y, por la mística musulmana. Esa «mística castellana» es una antropología teológica y no una teología pura. En cierto modo, es una ruptura con la antigüedad, que se había sujetado siempre a los métodos objetivistas griegos (Platón, Aristóteles y Plotino) y así quedaba condicionada por ellos.

## 3. *Un nuevo camino de la mística*

El año 1919 A. Magner intervino en la discusión Poujain-Saudreau, que

parecía condenada a un callejón sin salida. Sus estudios, muy significativos <sup>1</sup>, al plantear de raíz el problema místico, distinguían «dos caminos», uno viejo y otro nuevo. El camino nuevo se refería a la mística de santa Teresa, es decir, a la mística castellana. En verdad que el autor parecía excesivamente limitado y condicionado: 1) separaba la mística natural de la sobrenatural, no sólo en dos pisos comunicables, sino que dejaba la mística sobrenatural a merced de una especulación abstracta, en oposición a su propio principio de experiencia; 2) no daba suficiente importancia a la «sociología de la mística», y así olvidaba uno de los aspectos esenciales, el mensaje, el «carisma» de Teresa y de Juan de la Cruz; 3) ponía la esencia de la mística en el amor, sin pruebas suficientes; así oponía el cristianismo a Grecia como posturas contradictorias e incompatibles; 4) su fidelidad al tomismo le llevaba a comprometerse con el aristotelismo, y así se encerraba también él en el callejón sin salida; 5) queriendo retener la parte de verdad que proponían Poulain y Saudreau, quedaba emparedado en la misma controversia, sin la posibilidad de superarla.

A pesar de tales limitaciones, la postura de Mager era clara, firme, y provocó una sana reacción. Desde el título de sus estudios, aceptaba la posibilidad de comenzar por los métodos experimentales. Toda mística describirá los fenómenos místicos, que son su «objeto formal»; por ende, la base es una auténtica «fenomenología» <sup>2</sup>. No es preciso recurrir a los tecnicismos de la fenomenología actual; basta puntualizar bien el primer cometido de una mística doctrinal, la mera descripción psicológica, científica, sobre la cual han de tener competencia en primer término los psicólogos y los sociólogos. Los juicios de valor y los juicios sobre las causas, o discreción de espíritus, son un cometido diferente de la experiencia mística, y vendrán a continuación <sup>3</sup>. Pre-

1. MAGER, A., «Zur Wesensbestimmung der Mystik», en *Benedictinische Monatschrift*, 1919; «Alte und neue Wege in der Mystik», en la misma revista y en el mismo año.

2. Así quería superar Mager la postura tradicional, que imponía el método deductivo, tomando como punto de partida la «visión beatífica», e incluso una *via media* en la que se combinaban ambos métodos, como la presentaba, por ejemplo Grabmann M., *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, 2 ed. München, 1923) como si fuera indiferente utilizar uno u otro, o como si no hubiese un método «propio» de utilizar esos dos métodos. Así Mager preguntaba: «Qué es la Mística? El que esa pregunta vuelva a hacerse sin cesar demuestra que las respuestas dadas hasta hoy son poco convincentes... Para el hombre actual significa que el planteamiento no nace de intereses teóricos o científicos, sino de intereses prácticos y necesidades religiosas» Mager, «Zur Wesensbestimmung...» p. 129).

3. La objeción contra Mager era inevitable: comenzar por la descripción psicológica de fenómenos individuales, sin encuadrarse en «normas objetivas» significa condenar la Mística al capricho individual. Mager se defendió bien, ya que tal objeción prueba demasiado, y puede alegarse contra todas las disciplinas. En lo que no acierta Mager es en proponer el amor como esencia de la mística católica. Eso ya lo había hecho Plotino, sin ser cristiano, y ya lo habían hecho los cristianos, a partir del IV Evangelio quien dice: «*Haec est vita aeterna, ut videant*. San Agustín, y con él la Edad Media había insistido en colocar la esencia del hombre en la razón en una «visión» beatífica; si la «escuela franciscana» acentuó el amor, lo hizo por su aristotelismo, oponiendo el amor a la inteligencia como «facultades» realmente distintas del alma, pues tales distinciones no caben, si las potencias son «personales» a veces, como lo entendía san Agustín. Sin duda que las

cisamente por eso tenía tanta importancia, a juicio de Mager, la mística tere-siana, por su vivacidad, detalle, espontaneidad, imparcialidad. Aunque Mager no estudiaba los rasgos de la mística musulmana, ni el positivismo de un Bacón de Verulano <sup>4</sup>, daba pie para pensar en una mística nueva, y provocar re-acciones a favor y en contra de la misma.

#### 4. Actualidad de san Juan de la Cruz

Nadie discute la actualidad del místico castellano <sup>5</sup>, pero conviene puntualizar la razón de la misma, ya que el término «actualidad» apunta a una razón «de hoy», y no sólo a una razón de «siempre» <sup>6</sup>. Se supone pues que hay razones específicas de actualidad <sup>7</sup> y este era el tema de uno de los estudios

---

descripciones de santa Teresa tienen algunas ventajas sobre las de san Juan de la Cruz por su espontaneidad y falta de prejuicios, pero también las de san Juan tienen otras ventajas, por ser obra reflexiva de teólogo, que conoce las dificultades del «fenomenismo individual».

4. El empeño de Mager por concordar la fenomenología psicológica de santa Teresa con la psicología racional de santo Tomás, le lleva a desviarse de sus propios propósitos (cfr. CARDEIL, A., *La Structure de l'expérience mystique*, 2 vols., 2 ed., París, 1929). La transformación del mundo había comenzado con los «wikingos», es decir, con la introducción de la técnica. SPENGLER, C., *El hombre y la técnica*, Madrid, 1934, p. 9S. San Alberto Magno acusaba el cambio: *experimentum enim solum certificat*. Bacón sacó las consecuencias. Por eso, hemos de lamentar que todavía no tenemos un estudio sociológico cabal de san Juan de la Cruz (cfr. BARUZI, J., *saint-Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2 ed., París, 1935, p. XVIII), aunque se han publicado muchos y buenos estudios parciales. Se ha encuadrado al Santo en la Escuela Carmelitana (P. Crisógono); se la ha presentado como «conquistador de islas extrañas» (BALTHASAR, U.v. *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Desclee, 1966, p. 212); pero falta mucho por hacer, sobre todo por liberarse de juicios inveterados.

5. Mons. Garronne proclamaba esta actualidad, al inaugurar el Congreso de Angers de 1970, sobre la «Actualidad de san Juan de la Cruz». El P. Luciano María, en un estudio importante, anotaba que el Patriarca Atenágoras y el doctor Ramsey tienen al místico castellano como «lectura espiritual» y base de espiritualidad.

6. Así el Congreso de Angers se contentaba con poco, ya que nadie niega esa actualidad. También Don Andrés Gozier (*Jean de la Croix. Présence dans le silence*, Desclee, 1976), se contentaba con poco, al centrar la actualidad del santo en el objetivismo de la fórmula «Todo-Nada», en sus dos «planos» a saber: el de la sociedad de consumo, para la que Dios es nada y el mundo es todo, y en el del realismo espiritual, para el que Dios es todo y el mundo es nada. A esos dos planes se contraponen la trascendencia de Dios, a quien no podemos definir ni nombrar, y por ende es *nada*, y el realismo del mundo que es el conjunto de las cosas concretas que tienen definición y nombre propio y por ende es *todo*. Es claro que eso puede alegarse, al hablar del místico castellano, pero no es esa quizá su mayor y específica gloria.

7. El mismo dom Gozier pregunta: ¿se trata de un «Koan Zen»? Y aunque responde negativamente, la misma pregunta anuncia una relación, que no puede ser «objetivista». De hecho, subraya el mérito del estudio de María Antonieta Raccat, (*Trascendencia de Dios y relación con el mundo*, Ed. del Carmelo de la Plesse, 1974) que relaciona a san Juan de la Cruz con Dietrich Bonhoeffer. Incluso añade que el estudio hubiera sido más claro, si la relación se hubiera establecido con Teilhard de Chardin, y no con Bonhoeffer. Pero es notorio que se trata de algo más, pues dom Gozier se apresura a establecer que aquí no se trata de oponer un verticalismo como re-

del Congreso de Angers<sup>8</sup>. Damos, pues, la razón a Paliard, en sus dos libros mencionados en la nota, estimando que hoy la actualidad de san Juan deriva de su concepción profunda y de sus análisis profundos del alma humana, en su incesante choque con la trascendencia. Sin duda que nuestra época es «época de comunismo» y por todas partes se oyen los himnos de la «vida común». Pero esta «Sociedad de Consumo», que va despersonalizando al individuo poco a poco, se ve enfrentada con «tres noches» sanjuanistas, como ponía de relieve Besnard en el estudio citado. Por eso, al alma se escudriña a sí misma.

Hemos envenenado la economía, la ecología y el ecumenismo, el habitat del hombre. Se imponen pues, por un lado, la revolución real, el personalismo, y por otro lado el «regreso a sí mismo». Sólo una nueva «retirada estratégica y universal» (y a eso apuntan los *hippies* y grupos de espiritualidad orientalista, aun inconscientemente) nos permitirá enfrentarnos con los «demonios» que se han alojado en nuestro habitat interior. Debemos exorcizarnos, purificarnos de la posesión diabólica, mediante una noche del sentido y de una noche del espíritu.

Es verdad que hoy se nos predica el amor al mundo, la solidaridad con el mundo, puesto que somos la luz, la sal y la levadura del mismo mundo. Pero, para cumplir nuestra misión cristiana, nunca debemos confundirnos con el mundo o con una función del mundo, como con tanta frecuencia vemos. Nuestra situación es hoy paradójica, y por eso mismo, no basta que tomemos posesión de nuestra interior personalidad, sino que tenemos que participar en una «reforma», semejante a la reforma carmelitana, aun a sabiendas de que es probable que nos sobrevenga la «noche toledana». Juan de la Cruz nos enseñó a afrontar tales consecuencias.

Pero el triunfo del psicoanálisis y de la Sociología nos hacen hoy más interesantes al místico castellano. El científico actual nos presenta el Inconsciente como un pozo negro, desierto, noche, drama trágico, lucha de tensiones ciegas. No nos atrevemos a aceptarnos a nosotros mismos, y nos contentamos con normas de moral, estética, lógica, cosmología y otras «ideologías», que la mística de san Juan desnuda y desenmascara<sup>9</sup>.

---

acción contra el horizontalismo reinante; además, presenta como solución de los contrastes a Cristo Mediador, que reúne la eternidad con el tiempo, según aparece en «el Cristo de san Juan de la Cruz», o en el Cristo de Dalí. Todo eso está muy bien, pero demuestra que no es suficiente para explicar la actualidad fascinante de san Juan de la Cruz en el día de hoy.

8. Cfr. Lucien Marie y Jacques Marie Petit, en *Actualité de Jean de la Croix*, Desclée, 1970. Son las comunicaciones presentadas al Congreso mencionado. El estudio a que hemos aludido, y que lleva el mismo título del libro, es de BESNARD, A. M., «Actualité de saint Jean de la Croix», *ibid.* p. 111-127. PALIARD, J., *Profondeur de l'Âme*, Paris, 1954. *Id.*, «L'Âme de saint Jean de la Croix et la pensée contemporaine», Tarascon. Ed. Du Carmel, 1942.

9. El psicoanálisis, a pesar de sus defectos, y a veces, a pesar de su hipocresía y «mala fe», denuncia la «mala fe» de los demás, y en general, la mala fe de los hombres. Es clara la dificultad con que el psicoanálisis tropieza, sobre todo por los prejuicios en que se funda *a priori*. Pero hoy



### 5. *Aventura perfecta*

Así califica U. v. Balthasar la gesta de san Juan <sup>10</sup>. No se trata sólo de la aventura de la santidad <sup>11</sup>, o de una retirada estratégica y metódica, con voto de pobreza absoluta y de soledad del corazón <sup>12</sup>; Balthasar trata de asimilar la gesta de san Juan a la del Dante. Claro que, al faltar las esferas y los símbolos, los Virgilio y Beatrices, los diálogos de condenados y las críticas políticas, todo se reduce a un mero título. El espíritu de san Juan es el «pathos de los Conquistadores» que exploran América, que buscan Eldorados, y ya no es el espíritu florentino, imaginario e idealista. El nuevo mensaje se intitula «acción» <sup>13</sup>. Es acción en cuanto exploración de sí mismo y en cuanto reforma de sí mismo y de los demás.

Hay que volver a recordar la conyuntura de la reforma protestante, ya que otra vez se centra la batalla sobre la *Sola fides*. La fe, aparte su origen sobrenatural y divino, se nos presenta en expresiones experimentales; una fe inductiva, fiduciaria. No se discute ya su origen o su carácter infuso, sino su autenticidad y seguridad psicológicas. Lo que se acentúa es la verificación subjetiva y objetiva del misterio cristiano en la persona del creyente y del místico. Parecen innegables ciertas concomitancias de san Juan con los reformadores europeos. Pero el santo se opone radicalmente al espíritu protestante, no sólo en cuanto que se atiene a la tradición o «principio de exterioridad», sino más radicalmente en cuanto armoniza la fe con la razón, Palestina con Grecia. Aunque se separa de los discípulos de Melchor Cano y rompe con la Edad Media, apropiándose el espíritu del Barroco, mantiene la vieja lealtad a la filosofía e incluso la nueva pasión de la psicología científica y experimental, que se toma como punto de partida <sup>14</sup>. ¡Lástima que el barroco castellano, por

---

es imposible ignorar las «profundidades» del inconsciente. Es, pues, natural que san Juan de la Cruz se preste a estudios concienzudos sobre el alma humana. Así creemos que la actualidad de san Juan de la Cruz es por razón del alma humana y sus profundidades, postura típica de la época moderna, y no por su «objetivismo», postura típica de la antigüedad y de la Edad Media.

10. *La Gloire et la Croix*, Styles, II, Paris, 1972, p. 7.

11. BORD, A., *Mémoire et Espérance chez saint Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1971, p. 37-57. Por desgracia mía, he conocido este libro cuando ya tenía acabado mi estudio. He tenido que limitarme a añadir algunas notas. Pero me produjo gran satisfacción ver que alguien se fijara en la importancia de la memoria para el místico castellano, y que se asombra del silencio en que se ha mantenido este tema.

12. S. AGUSTIN, *Noli foras ire, in teipsum redi... De Vera Religione*, 39, 72 PL 34,134. DESCARTES, *Duda metódica*; HUSSERL, *Meditations Cartesiennes*, etc.

13. «El mar ya no es el mar del A.T., sino el mar tenebroso de Colón, por el que se va a una conquista, por caminos nunca sabidos... Es el pathos del descubrimiento del mundo, en el tiempo de los conquistadores» (U. v. BALTHASAR, *l.c.*, p. 14ss). Esto implica «embarcarse» y posiblemente «quemar las naves», y finalmente un riesgo total. Se exige, pues, la renuncia total al espíritu de propiedad, un camino de nada para llegar al Todo» (Cfr. SANSON H., *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, Alger, P.U.F., 1953, p. 49). Es pues «la aventura perfecta».

14. PRZYWARA, E., *Augustinus*, Leipzig, 1934, p. 42s.- BALTHASAR, *l.c.* MOREL, G., *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 2 vols., Paris, 1960, en un sentido neohege-

su condicionamiento sociológico, no se mantuviese a la altura en que le colocaba la mística carmelitana!

La tensión entre eremitismo y apostolado estaba ya resuelta a favor de la acción y de la reforma. La contemplación misma se convertía en instrumento de acción, y en eso insistían san Juan y sus discípulos carmelitas. Ninguna teología negativa, ningún molinosismo o ningún quietismo podrían justificar la indiferencia, el dismulo o la «caída» en la carrera de la acción. Duruelo y el Desierto de Beas, con todas sus calaveras y cruces de palo, eran focos de irradiación apostólica. Es cierto que, al hablar tanto de la noche y de la nada, se corría el riesgo de convertir el mundo de los valores en transparencia y alegoría, al modo neohegeliano. Pero precisamente Balthasar afirma que la postura de san Juan en ese tiempo y lugar era «un escándalo y una provocación»: no sólo protestaba contra cierta autonomía del mundo, sino que al mismo tiempo la exaltaba <sup>15</sup>.

## 6. *La personalidad*

Sin duda poseía san Juan una extraordinaria personalidad <sup>16</sup>. Parece objetivista y es subjetivista; parece tradicionalista y es un aventurero; no habla de sí mismo, y en cada página se retrata; parece imitable y no hay quien le imite; su verso parece académico y es volandero; parece un castellano viejo, y es un hombre nuevo. Allison le llama «castizo» y lo es en más de un sentido. La «noche toledana mostró que no era hombre fácil de doblegar o domesticar. Aunque estrechemos sus lazos espirituales con los de santa Teresa, nunca podremos confundirle con un Gracián y menos con un Doria. Le aplicaríamos la fórmula bíblica: «puso nombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo; mas para él no hubo una ayuda semejante a él» (Ge 2,20).

Ese *Solus cum* Sólo de los neoplatónicos nos plantea una nueva paradoja: todas las personas son comunicables, pero todas tienen una raíz común. Y suele acontecer que cuando una personalidad es más destacada, más enraizada es también. La profundidad y altura de cada personalidad suele depender de su grado de penetración en el fondo común. En el caso de san Juan de la Cruz eso parece comprobado.

---

liano. Así se comprenden mejor las coincidencias de fondo y las diferencias de modo entre san Juan y Pascal (Cfr. BALTHASAR *l.c.*). En efecto, estaban ya en un mundo nuevo, y era preciso aceptar la aventura perfecta, en lugar de envolverse en un quietismo. La experiencia de Lutero y Descartes no era un mera casualidad, ni un problema secundario.

15. BALTHASAR *l.c.*; MOREL, *l.c.* La tradición de las Ordenes Medicantes suprimía de raíz el peligro de eremitismo o de quietismo. Teresa de Jesús no había suprimido los «locutorios», sino que los había transformado. Los que exageran el quietismo sanjuanista, lo hacen por caer en especulaciones abstractas y aristotélicas. En todo caso, la tradición de los discípulos de san Juan muestra que en realidad nunca hubo peligro de quietismo.

16. ALLISSON PEERS., *Spirit of Flame*, 4 ed., London, 1944, p. 81-93.

El fondo común o trastienda está situado en lo que solemos llamar el inconsciente, que los antiguos llamaban «sustancia del alma». La separación entre la zona consciente e inconsciente del alma no es rígida ni total. Puede un alma llegar a purificar y unificar tanto su interior, que prácticamente quede borrada la frontera entre el consciente y el inconsciente, de manera que el inconsciente (que constituye la parte mayor y más «natural» del alma) asuma y dirija la totalidad del ser humano. En ese caso, el sujeto se ve dirigido como por un «instinto racional», por la naturaleza radical, y no ya por ideologías convencionales, tales como las que nos enseñan la moral, la estética, la lógica, etc. La naturaleza heredada se sobrepone entonces a la naturaleza adquirida y convencional, o comercial. Una nueva experiencia personal se sobrepone a la experiencia adquirida a lo largo de la existencia en la «sociedad de consumo». En cuyo caso el místico tendrá una suerte de consciencia refleja de su «pasividad» ya que esa pasividad es característica de todos los fenómenos del inconsciente. Por eso dirá san Juan que no utiliza «las potencias del alma»; obra por lo que sabe y no por lo que le hayan enseñado.

Así aparece la objetividad interior, la deidad objetiva y subjetiva del místico, unida a su propia personalidad. Hablará del fuego que pone al rojo el hierro, y del madero húmedo que se transforma en fuego. Tal «entelequia» humana es la *deificación*, el supremo y radical sueño humano, el hombre trascendido en superhombre. Tal es el misterio personal de la memoria de Dios (san Agustín) o del enraizamiento horizontal y vertical (Simone Weil) <sup>17</sup>.

## 7. Estética y mística

Si consideramos la religión radical como super valor, los demás valores corrientes (el estético, lógico, ético, jurídico, ontológico, y aun el político y el económico) son ya formas determinadas del profundo valor religioso. Puede haber, pues, una forma abusiva de subordinación de un valor a otro, puesto que todos son irreductibles. Pero puede darse una forma correcta de subordinación, que no es «reducción», sino que mantiene la independencia correlativa. Y eso se advierte bien en san Juan como en Lutero.

Según san Agustín, la poesía es una hija de la mística <sup>18</sup>, hija también de Júpiter y de la memoria, es decir, de la inspiración y de la técnica. En los car-

17. WEIL, Simone, *L'Enracinement*, Gallimard, Paris, 1949. «El enraizamiento es quizá la necesidad más importante y más desconocida del alma humana». No se trata sólo de un enraizamiento horizontal, sino también vertical, en profundidad. Cfr. GOZIER, A., *Présence dans le silence*, Paris, Desclée, 1976. DELAYE, *La Foi, selon saint Jean de la Croix*, Carmel, la Plesse, 1975; GUILLET, L., *Ce que croyait saint Jean de la Croix*, Mame, 1976; KELLY NENNECX, Fr. *Teilhard de Chardin et Jean de la Croix*, Desclée 1975.

18. S. Agustín, *De Ordine*, II, 14,39 PL 32,1013. Según esta teoría, la poética es parte integrante de la mística general. Tanto la mística como la poética son «grados» o escalones para la contemplación de la Belleza, deseada *a priori*, y por ende conocida *a priori*.

melos de Teresa reinaba el entusiasmo, en el sentido etimológico y originario de la palabra. Eran comunidades de «convertidos» o renacidos, y a ellos pertenecen la exaltación y la *agallasis* de los primeros cristianos. Si, como dice san Agustín, «el cantar es oficio de enamorados», en aquellos carmelos la poesía era religiosa y la religión era poética. Pero eso reclamaba ciertas costumbres, o sea, una técnica. Juan de la Cruz debió escribir versos para cantarlos (motes, letrillas, tonadas) como se comprueba en la repetición del «véante mis ojos». Cuando nos cuentan que Teresa hizo cantar a una religiosa el «véante mis ojos» para regalar a Juan, y éste cayó en éxtasis, no sólo se describe una «florequilla», sino también un ambiente y una ley <sup>19</sup>.

Sin embargo, la circunstancia sola no podría explicarnos esa íntima unión de la poesía con la mística en san Juan. Parece claro que Juan rompió a cantar místicamente en la «noche toledana». En aquel calabozo negro y en las altas horas de la noche de insomnio, la poesía y la religión eran para el santo la misma cosa en él, aunque fueran diferentes en sí mismas. Su alma flotaba en absoluta soledad, entre el cielo y la tierra, sin pertenecer ya al uno ni a la otra, como crucificada. El alma se enfrentaba con la trascendencia, con Dios, como un abismo que invoca a otros abismos (san Agustín). Aunque la poesía fuera aquella noche una evasión de la religión negra y doliente; aunque fuera el impulso enamorado de una aspiración mística; aunque fuera idealismo quijotesco; en cualquier hipótesis, la poesía o poema de san Juan de la Cruz sólo puede producirse en un «trance», es decir en una «situación inspirada», que reconocen fácilmente los que viven una profunda vida interior: es emoción profunda que se desborda. Los modernos poetas, que han exaltado tanto a san Juan, descubren en él excelentes «profundidad y calidad»; pero hay que decir que en la sencillez y pobreza del verso podría darse el mismo encanto inspirado. Podríamos desnudar el poema de todo artificio y nos estremecería la intuición elemental: el alma sale de noche, cierra con llave la puerta de la casa, y mira al cielo, suspirando.

Resulta excesivo que los versos del místico castellano están escritos en estado «teopático». Revelan un oficio, una técnica, unas fuentes. Bastará, pues, reconocer esa soledad del corazón, que conocen los enamorados y que es, como decíamos, crucifixión entre el cielo y la tierra. La lira marca un paso rítmico y monótono, que resuena en la noche, como un tambor en la profundidad del bosque encantado <sup>20</sup>.

19. FLORISOONE, M., *Esthétique et mystique d'après Ste. Thérèse et saint Jean de la Croix*, Paris, 1956. Además de tratar muy bien el tema, responde a los críticos, que creen ver en el santo un espíritu seco y heroicista. Cfr. ALONSO, D., *La poesía de san Juan de la Cruz*, Madrid 1942; MONCHANIN, J., *De l'esthétique a la mystique*, Caternan 1967.

20. SAN AGUSTIN: *Laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Confess. X*, 16,25 PL 32,789). Cfr. PELLÉ-DUEL, Y., *Saint Juan de la Croix et la nuit mystique*, Paris, 1960; PEPIN, F. *Noces de feu*, Paris, 1972; RACCAT, A. M., *Trascendance de Dieu et relation au monde, Jean de la Croix et Dietrich Bonhoeffer*, Carmel, La Plesse, 1974.

### 8. *La revelación de la estética*

Todos los autores reconocen el *quid divinum* de los versos Sanjuanistas, en comparación con la prosa, aun siendo ésta también muy buena. Pero quizá nos quedemos cortos al hablar genéricamente de una inspiración y de una técnica. Milner y Baruzi consideran, con razón, que tales versos son «resonancias reflexivas», reminiscencias, fichas de una concreta situación, que se recuerdan con viveza, y que podemos llamar «visión»<sup>21</sup>. Son la música y la letra que evocan la visión sensorial, imaginaria o intelectual. De ese modo nos encontramos ante una paradoja: san Juan rechaza o margina las visiones concretas, pero luego las refleja con tal energía, con un colorido y realismo tan vivos y palpitantes, que nos subyuga. No nos basta recurrir a las fuentes. No basta consultar el Cantar de los Cantares para explicar un verso tan intuitivo, sintético y alucinante con éste: «Quedéme y olvidéme, el rostro recliné sobre el Amado, cesó todo y dejéme, dejando mi cuidado, entre las azucenas olvidado». Ciertamente, el Cantar de los Cantares es evocado pero tan libremente y con tal acento, pasividad y pasión, que nadie podría adivinarlo<sup>22</sup>.

Por eso dice muy bien Bathasar que el santo vivía obsesionado por la belleza, no sólo por la sobrenatural, sino también por la natural y sensible, continuando su perpetua paradoja: su sensibilidad no se somete a las normas teorizantes. Así lo revela su verso y también su prosa y así lo recuerdan los testigos que le acompañaron en sus caminos de la tierra<sup>23</sup>. La Noche de que tanto nos habla, es un símbolo, es decir una palpitante realidad, aunque además sea una referencia a Dios. Esa noche no es mera negatividad, ausencia del día y de la luz, sino que es la propia vida interior, y como tal es para él mismo «tierra de sudor y de congoja», pero al mismo tiempo, atractiva y fascinante (san Agustín). La noche del alma es el espejo y enigma de Dios, la ima-

---

21. MILNER, M., *Poésie et mystique chez saint Jean de la Croix.*, Paris, 1951; BARUZI, I. c.; BENZ, E., *Die Vision. Erfahrungsformen und Bildwelt.*, Stuttgart, 1969. MONCHANIN, I. c., exagera afirmando que san Juan convierte el símbolo en alegoría. Más ponderado y matizado es U. v. BALTASAR, I. c. Cfr. CHERING, E., *Mystik und Tat. Therese u. J. vom Kreuz und die Selbstbehauptung.*, München, 1959. Exagera también, al oponer Teresa, tipo «eidético» a Juan, tipo «no eidético»: lo dicho sobre el verso sanjuanista es una refutación: Juan refleja visiones tan concretas como las de Teresa.

22. LERCH, D., «Zur Geschichte der Auslegung des Hohenliedes», en *Zeits. f. Theol. u. Kirche.*, (1957) 257 ss. BALTHASAR, I. c. p. 50. Por consiguiente, la Noche es *símbolo* y no *alegoría*, tanto en S. Juan de la Cruz como en Fr. Luis de León. Es un símbolo apropiado y magnífico de Dios.

23. SALINAS, P., *Reality and the Poet in Spanish Poetry*, Baltimore, 140, p. 123. Establece una diferencia exagerada y caprichosa entre ambos poetas castellanos; hay, sí, una diferencia, pero se debe a que san Juan deja obrar a su inconsciente, y no a la Academia, como Fr. Luis. Cfr. MA JOIE TERRESTRE, OU EST-TU? (Etudes Carmelitaines, Desclée, 1947). Siempre hubo tendencias al intuicionismo, a dejar operar al inconsciente. El surrealismo convirtió tales tendencias en teorías y sistemas. Las drogas actuales y tratamientos de «éxtasis» y «mística de Nescafé» insisten. Lo difícil es ordenar el inconsciente.

gen tenebrosa de Dios. La noche estrellada habla de Dios mejor que todos los jardines iluminados por el sol. Eso mismo les aconteció a Fr. Luis y a otros anclados, que supieron por experiencia lo que es «la noche toledana».

La circunstancia sociológica corrobora ese sentido de la noche. Balthasar nos hace notar que los tres apoyos del poeta místico, el teológico-bíblico, el humanista y el grafismo musical de los cancioneros castellanos, colocan el Cantar de los Cantares en Castilla, en un tiempo en que los exploradores castellanos, o al servicio de Castilla, recorrían las selvas americanas en busca de El dorado. San Juan de la Cruz es el símbolo ejemplar del alma castellana que bucea dentro de sí misma, o se explora a sí misma, buscando los vestigios y huellas de Dios, para ir a él. Pero, en esa exploración, el alma castellana se da cuenta de que se ha interiorizado tanto que se ha trascendido: Tenía dos fachadas, una hacia el exterior y otra hacia el interior, hacia Dios. La trascendencia era ya la frontera interior de la objetividad divina. En el interior del alma, en el inconsciente, surge un continente iluminado por la aurora boreal. San Juan queda, pues, aprisionado en la mística, en la belleza inevitable, rehaciendo la fórmula teresiana: «que no me puedo valer».

### 9. *La relación con el mundo*

P. Salinas presenta a Juan como ejemplo de escape de la realidad circundante hacia la realidad interior: crea, dice Salinas, un espacio vacío para contemplar las cosas a la conveniente distancia; describe magníficamente el «fenómeno», pero luego se refugia en su conciencia; la noche es ese espacio vacío en que se produce la unidad poética absoluta. La diferencia con Fr. Luis de León consistiría en que éste admite mediaciones y san Juan no las admite <sup>24</sup>. Es una exageración en sus dos partes.

U.v. Balthasar <sup>25</sup> asimila la postura de san Juan a la *cognitio matutina*, de san Agustín, por lo menos en cuanto al espíritu. En su ida hacia Dios Juan renuncia a todo, pero luego lo recupera todo desde Dios. Ve las cosas saliendo de Dios, tales como las ve y las ama Dios <sup>26</sup>. Ahora bien, descubrir lo que pri-

24. Salinas, *l.c.*

25. BALTHASAR, *l.c.* San Agustín, *De Genesi ad litt.* IV, 24,41 PL 34, 313. El mismo san Agustín nos coloca en un contexto muy diferente, pues lo que pretende explicar es: posibilidad para los ángeles (y quizá para los hombres) de contemplar la eternidad del Creador; 2) los ángeles son conscientes de la mutabilidad de las criaturas; 3) este conocimiento inferior contribuye a la gloria del Creador, (Cfr. *Ibid.* IV, 29,46 col. 315). El otro tipo de conocimiento en *Confessiones* XIII, 31,46 PL 32,865. Cfr. *De Ordine*, I, 8,25s PL 32,989. Según esa referencia a la anamnesia platónica dice san Juan: «Y este es el deleite grande de este recuerdo, que es como un despertar». Y añade: «Conoce por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento postrero (trasero), y este otro es esencial» (*Llama* IV,2) MOREL toma este pasaje como punto de partida, sin advertir que todo depende de la interpretación que se le de. (MOREL, *l.c.*, p. 347).

26. Sobre el conocimiento místico Cfr. ALBRECHT, C., *Das mystische Erkennen*, Bremen,

mero renunció es *redescubrir*. Por ende, san Juan es un obsesionado de la belleza sobrenatural y natural: sus metáforas y descripciones no son alegorías o figuras literarias, sino símbolos, experiencias y gritos, como en el caso de Fr. Luis de León. Florisoone ha desvanecido todas las inexactitudes que suelen aducirse sobre el espíritu sombrío y goyesco de san Juan <sup>27</sup>.

Ahora bien, san Agustín presenta dos tipos de *cognitio matutina*. La primera la presenta en el *De Genesi ad litteram*: es demasiado técnica y artificiosa, demasiado ligada a la tradición griega. Aunque Balthasar parece referirse a ella, creemos que ese caso es también una exageración. Pero hay en las *Confesiones* otro tipo más personal y agustiniano de *cognitio matutina*: Dios ve las cosas con nuestros propios ojos, y nosotros vemos las cosas como con un ojo divino <sup>28</sup>. Cuando vemos las cosas como creadas por Dios, como criaturas, vemos su ideal, vemos a Dios en ellas. Cuando ellas nos agradan, nos agrada Dios en ellas, como si se tratase de un Museo de Dios. Estamos lejos, no sólo de las «ascensiones» platónicas y medievales, «por la escala de las criaturas», sino también de las «ascensiones por las potencias del alma», a la manera agustiniana. El espíritu humano sabe que él mismo es la frontera de Dios, y que el Dios-Valor (Verdad, Bondad, Belleza, Ideal, etc.), mora en su interior como «objetividad subjetiva», como *Deus in nobis*, salvada la diferencia entre creación y emanación con los neoplatónicos. El poeta dirá «entusiasmado»: «Mil gracias derramando, pasó...» y también: «los ojos deseados -que llevo en mis entrañas dibujados...» Cada objeto es un objeto, un símbolo, no una alegoría, no una transparencia de Dios, no una vidriera sucia. Pero cada *objectum* es referencia, llamada, *signum, visum...*

## 10. *Filosofía y mística*

Los críticos descubren en san Juan una filosofía subyacente. Sería muy útil poderle inscribir en algún determinado sistema, para poder llenar las lagunas y conjeturas posibles. Pero eso no es fácil. En general es aristotélico y tomista, pero con independencia de criterio y sin carácter técnico. Mucho le ha perjudicado nuestro empeño de hacerle «tomista» oficial: así se le pone en continua contradicción consigo mismo, ya que su experiencia es una refutación del tomismo aristotélico. Por otro lado, se quejan después los tomistas de que el santo no utiliza un lenguaje técnico, de que acusa influencias nominalistas, y aun árabes (como John de Baconthorp), de que se deja arrastrar por la independencia de criterio de sus profesores de Salamanca, y finalmente

1958: KÄRRER, O., *Gott in uns. Die Mystik der Neuzeit*, München, 1926. RECEJAC, E., *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897. CRISOGONO de Jesús, *La Escuela Carmelitana*, Avila, 1930, p. 80ss.

27. No aceptamos la interpretación de Krynen en *Religión y Cultura*, 22, (1976) 465.

28. SCHELER, M., *Ordo Amoris*, Madrid, 1934, p. 123.

de que es un «psicologista», que después quiere justificarse con una tradición bíblica, patrística y escolástica. La culpa es de los mismos tomistas que parten de un falso supuesto, y pretenden crear oposición entre psicologismo y metafísica, cuando la oposición está entre formalismo abstracto y personalismo cristiano y moderno. Tomar como norma la «ortodoxia» tomista para enjuiciar a Juan es condenarle de antemano a ser un mal discípulo, es entregarle a la Inquisición.

Es también un error encuadrar a Juan en una tradición bíblica, patrística o escolástica. Aunque el mundo «moderno» significaba en algunos aspectos, una «vuelta a la Biblia», en otros aspectos era un mundo nuevo, muy diferente del bíblico y exigía visión muy diferente. Los Padres, tanto orientales como occidentales, vivieron en una época de metafísica helenística, en especial de platonismo. Mager, Stolz y los «orientalistas», condenan luego a san Juan por psicologista e incorregible subjetivista. Compararle con san Agustín es muy posible, sobre todo en sentido genérico; pero se trata de dos casos demasiado únicos y personales: la mística de ambos es muy diferente, ya que san Agustín renunció formalmente a la mística de visión, para refugiarse en la *mística de Cristo* de tipo teológico, como la mística paulina. En cuanto a la escolástica, es aristotélica incluso en el «agustinismo», pues las definiciones se toman de Aristóteles; pero esa filosofía es condenada de golpe con la llegada del mundo moderno, como hemos visto. El místico castellano apunta ya al futuro, a la modernidad: el subjetivismo y psicologismo (personalismo) que se denuncian como defectos, son un gran progreso <sup>29</sup>.

## 11. *En la frontera*

San Juan acepta de lleno la armonía entre la fe y la razón. No necesita plantear formalmente el problema, ya que nadie entenderá sus paradojas, si no conoce el legado cultural de los místicos. Aunque se han hecho tentativas para compararle con varios otros personajes históricos, y aunque hemos dicho que él y san Agustín son dos «casos únicos» excesivamente personales, quizá es necesario remontarse a san Agustín como fuente de una larga tradición para entender bien a Juan. No sólo porque así se entenderían mejor las dos fórmulas correlativas *crede ut intelligas* e *intellige ut credas*, sino también porque el cristianismo aparece como la «religión verdadera», es decir, como la

---

29. Es una pena que aún no conozcamos debidamente las fuentes de nuestros místicos en su relación con los Neoplatónicos. En conjunto vemos que la relación es profunda y extensa, como puede comprobarse en Fr. Luis de León, Malón de Chaide, Bto. Orozco, etc. En ningún caso y en ninguna hipótesis pretendió san Juan, como afirma Krynen, eliminar la filosofía de los antiguos en nombre de la fe, como si fuese un luterano: su exploración del hombre hasta descubrir a Dios es admirable y digna de su tiempo. Cfr. ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950.



religión esencial en la que todas las religiones positivas caben y desembocan. Queda, pues, eliminada toda pretensión de convertir a Juan en un «tomista» o en un «evangelista».

Eso supone que trabajamos a mucha profundidad. Tanto el Fenomenismo, como el logicismo advierten que, para sostener los fenómenos y las leyes mentales, es necesario otro mundo esencial, sustancial, objetivo, que se revela en una antropología metafísica. La distinción real entre la sustancia (que no es inmediatamente operativa) y las potencias se convierte en caballo de batalla. Juan opone la sustancia a los accidentes y potencias; pero no da las oportunas definiciones, y se envuelve en su experiencia y en su misterio: «Dios produce en la sustancia del alma palabras no determinadas, sino sustanciales», etc.) Un «toque de Dios» inflama la sustancia del alma sin tocar las potencias: parece un toque panteísta de esencia a esencia, y por eso los críticos dicen «de persona a persona», por escrúpulo. Pero lo cierto es que las «potencias» tienen que penetrar por necesidad absoluta en la sustancia del alma o pertenecer a ella.

Volvemos a san Agustín, como a la fuente. En Agustín, la sustancia del alma viene a coincidir con el corazón, con la memoria metafísica, con lo que hoy llamamos el inconsciente. Las potencias son en parte conscientes y en su mayor parte inconscientes; así admiten dos lenguajes distintos, el relativo y el absoluto. En este sentido, podemos ya decir muy bien «persona» en lugar de «sustantivo». La sustancia del alma es el inconsciente y por lo mismo la sustancia trabaja con potencias «sustanciales», aunque el hombre no lo advierte. No basta, pues, ni el *Cogito* ni la *Sindéresis*; es necesario el inconsciente, la sustancia, como soporte metafísico de ambos<sup>30</sup>.

## 12. Teología y mística

Puesto que corresponde a la Teología precisar la «ortodoxia», como criterio externo de la mística, presentemos la doctrina de santo Tomás como

---

30. Como veremos a continuación, la discusión central surge en la distinción entre la sustancia del alma y sus potencias, es decir, en una antropología fundamental. Se recurre con frecuencia a las fuentes, en especial a Laredo; se explica la postura de san Juan como «distinción virtual entre la sustancia y las potencias del alma», para enlazar con los renanos. Lo malo de esa fórmula es que recae en un viejo e insoluble problema, que modernamente ha sido indebidamente justificado por un estudio profundo, pero mal orientado, de M. SCHMAUS., *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Munster, 1967. Schmaus somete a san Agustín al sistema aristotélico y así lo deforma desde el principio; pero por las apariencias científicas de su libro es incalculable el daño que ha producido. Sea lo que quiera sobre la «distinción virtual» en san Agustín, es cierto que en la Edad Media esa sentencia fue mantenida bajo auspicios aristotélicos. Es pues muy posible que san Juan hubiese tomado esa teoría de la distinción virtual de Taulero; pero eso habría que demostrarlo rigurosamente. Cfr. OSCIBAL, J., *saint Jean de la Croix et les mystiques flamands*, Desclée, 1966.

punto de partida e inteligencia <sup>31</sup>. Al principio el Angélico admitía fácilmente la doctrina de la escuela de san Víctor; pero en la *Suma* se mostró muy reservado. Se ha optado, pues, por ver qué opinaba sobre la «contemplación de Adán», pues dice que es intermedia entre la visión beatífica y la que se logra por el entendimiento agente. Adán veía a Dios *gracias a una luz sapiencial*, o mediación. Tal luz admite *grados* (los santos, los profetas, místicos, hagiógrafos, Moisés, san Pablo), pero conserva siempre su carácter de *lumen gratiae*. El Angel ve a Dios por naturaleza, Adán le veía por gracia, lo mismo que lo ven los místicos, *mutatis mutandis*. La mística acepta esos límites en la teoría y en la experiencia práctica <sup>32</sup>.

Dios no puede ser causa material ni formal de la criatura: es pues necesario recurrir a una «mediación» o forma creada, que es *la gracia*, para unir al hombre con Dios <sup>33</sup>. Mediante esa gracia creada, produce Dios en el alma una imagen de sí (asimilación, semejanza); atrae al alma hacia sí (finalización); obra en el alma como causa ejemplar. Y esto es lo que llamamos «unión». Y ya que la gracia es el principio de las virtudes y de los dones sobrenaturales sólo podemos unirnos a Dios por el conocimiento y el amor, jamás por la unión o confusión de sustancias. Es verdad que a la «unión por participación» la llamamos a veces «unión sustancial», pero sólo queremos decir «unión de semejanza». De ella deriva las otras tres formas de unión: pasión, operación, y finalización o asimilación. Dios conserva en el alma la gracia y concurre a sus operaciones, y así la eleva al orden sobrenatural (pasión); en cuanto causa ejemplar, produce un efecto semejante a él (asimilación); finalmente en cuanto causa formal externa, se constituye en objeto de fe y amor, y con estos el alma alcanza a Dios. No hay, pues, ningún otro principio formal de unión, fuera de esa gracia <sup>34</sup>. En suma, el elemento específico de la unión de gracia es la «unión de operación», intermedia entre la unión hipostática o la unión de la visión beatífica y la unión natural de la criatura con su creador: sólo tocamos a Dios con nuestra operación <sup>35</sup>. Pero todo esto es teología, no mística.

31. ROY, L., *Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la Theologie de St. Thomas d'Aquin*, Montreal, 1948, p. 280.

32. MORENOY, R., *L'Unión de gracé según S. Thomas*, Montreal, 1950, p. 246s; GARRIGOU-LAGRANGE *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 2 vols., 6 ed., S. Maxim, (1Ed. 1923); STOLZ, A., *Teología de la Mystica*, 2 ed., Madrid, 1952, p. 119. Mager reprocha a santo Tomás el no haber precisado el contenido formal de la mística: MAGER, A., «Der hl. Thomas und die mystik», en *Theologie und Glaube* (1921). Lo contradice Stolz, en el lugar citado, pero sin convencer. En general se habla de experiencias o vivencias experimentales de Dios; pero se añade que no son «psicológicas», sino «suprapersonales», lo que es ininteligible.

33. *S. Th.*, I, 3,8, c. Esto se aplica también al orden de la acción. La acción de un santo se debe a su voluntad, pero también al Espíritu Santo, o a la caridad procedente de la gracia. Si alguna vez decimos que Dios es la vida o la forma del alma, nos referimos a la causa formal externa, o causa ejemplar.

34. *C. Gentes*, I, IV, c. 21,8.

35. Lo mismo se dirá de la «pasividad», cuando Dios toca al alma. No hay pues «toque aris-

Juan de la Cruz no dió nunca muestras de apartarse de ese criterio externo de la ortodoxia, pero ponía su ahínco en explicar la experiencia mística, con libertad de interpretación <sup>36</sup>.

### 13. *Mística moderna*

Sentimos la tentación de comparar a san Juan con los autores del libro de Job y del Eclesiastés: no veían aún una solución satisfactoria, pero ya veían que las explicaciones dadas eran insuficientes, y que había que saltar afuera del callejón sin salida. De ese modo, su doctrina es una mezcla reveladora de la insuficiencia de las tradiciones y de la necesidad de ampliar los cuadros. Por eso, muchas de las discusiones en torno a san Juan son inútiles o imposibles de resolver, ya que se apoyan en «documentos», cuando lo que interesa es más bien «lo que no se dice», lo que se deja adivinar. Cuando, por ejemplo, A. Bord se pregunta si san Juan es «agustiniano o tomista» responderíamos: 1) esa alternativa es inadecuada: puede ser las dos cosas, o ninguna de ellas, o una tercera; 2) sería inútil escoger una alternativa, pues el crítico se apresuraría a tomar la respuesta en sentido «técnico», deformando así, o falseando, lo que pudiera tener de verdad; 3) lo importante es saber si lo que quiere decir san Juan es que ni el tomismo ni el agustinismo son capaces ya de explicar la experiencia de los místicos <sup>37</sup>.

---

totélico». Por eso los tomistas se mantienen en general en teología. Juan de Sto. Tomás, impresionado por la «experiencia», trató de arrojar un puente de unión, desarrollando la doctrina de los «dones del Espíritu Santo»; pero creó problemas insolubles.

36. Juan de la Cruz coloca el tema de la Unión en medio del tema de la Noche (Subida, II,4), realizada ya la trascendencia (ibid). Tenemos primero la «unión del Creador con sus criaturas»; después, la «unión sustancial», que es «unión de semejanza y amor» (Ibid. II, 5,2). También los «hábitos» se conforman a esta unión de semejanza. ¿Cómo pasamos de lo inconsciente a lo consciente? No se ve con claridad la solución. El P. Crisógono estima que el santo recurría a los «dones del Espíritu Santo», como Juan de Sto. Tomás (CRISOGONO, La Escuela...), pero eso es demasiado discutible y el mismo autor vacila, al citar testigos. Nadie duda de que san Juan acepta los esquemas tradicionales en forma convencional, pero es casi imposible aplicarlos. Por ejemplo, BALTHASAR, *l.c.*, estima que la relación entre sustancia y potencias tiene que reducirse a una «relación creadora» o «dependencia ontológica de la criatura», lo que significa salirse de la mística. ¿Cómo aplicar entonces el término «sustancial» a vocablos como unión, transformación, comunicación, toque, inteligencia, palabra, sentimiento, delicia, tiniebla, etc.? ¿O cómo pasar del orden esencial al existencial? Por eso BARUZI reprocha al santo el haber admitido la relación de sustancia y potencias (Baruzi, *l.c.*, zp. 457 y 556). A. BORD, estima que a pesar de la nomenclatura convencional, el santo es «agustiniano» (BORT, *l.c.*, p. 73), porque enlaza con lo renanos. BORD penetra en el fondo sanjuanista, pero olvida la distinción agustiniana de lenguaje absoluto y relativo, a las potencias en cuanto son relativas y en cuanto son sustanciales. Así no logra ver la auténtica naturaleza de la memoria, ni el sentido de la «teología negativa» de san Juan, ni la condición experimental de la fe: «siendo verdad, como lo es, que a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es... ha de negar hasta lo último...».

37. BORD *l.c.*, p. 300. *Alberto de la Virgen del Carmen*, «Naturaleza de la memoria espiri-

Para comprobar la insuficiencia de los textos y la necesidad de la adivinanza, basta que relacionemos, al modo sanjuanista, las potencias del alma con las virtudes teologales, infusas, inconscientes. Resulta que la memoria se relaciona con la esperanza, es decir, con el futuro y no con el pasado: es memoria de futuro. Además, si las virtudes son infusas, serán «sustanciales», «no potenciales». Pues ¿cómo los «toques» son conscientes e inconscientes al mismo tiempo? Si eliminamos todo el contenido del entendimiento, y sustituimos éste por la fe, tenemos nominalismo, luteranismo y kantismo <sup>38</sup>.

Algunos críticos imitan a san Juan, cuando acosados, pretenden refugiarse en la Biblia; pero no dejan discutir histórica y críticamente los textos de la Biblia, sino que imponen su explicación, es decir, afirman que la Biblia son ellos, y su palabra es palabra de Dios. Tampoco eso es serio. Si la fe ha de ser la solución, hay que tomar precauciones para que no sea eliminada por opiniones humanas. ¿Dice la fe que en este mundo podemos ver a Dios directa e inmediatamente? Algunos dicen que el mismo santo Tomás dudó y añaden que san Juan es el campeón de esa posibilidad <sup>39</sup>. Otros lo niegan y otros advierten, que cuando el santo lo admitiera, se contradiría a sí mismo.

Vivimos en régimen de fe, no de visión, y la fe no es un *ver*. Es pues inútil repetir *totum non totaliter* o «experiencia de la gracia». Sólo por especial revelación *in casu* podría plantearse el problema.

---

tual según san Juan de la Cruz», en *Rév. de Espiritualidad*, 44 (1952) 29-299. Tiene razón el P. Alberto, y no podemos negar la autenticidad o sentido de los textos, desde luego. Pero el problema es si con ello podemos explicarnos los «toques» y «uniones» sustanciales, o si la fe es suficiente para «demostrarnos» la explicación. Las tesis planteadas por teólogos, al modo teológico, sirven para la teología, pero no para la mística, cuyos problemas son diferentes, y no se demuestran con textos más o menos bíblicos, más o menos revelados. Sin duda son muy útiles los estudios acerca de la memoria Sanjuanista «según los textos» (BORD, *l.c.*, p. 306-315). Pero, por lo menos para mí, el problema revelador es esa «sustancia» tan extraña de que nos habla san Juan, y que nos obliga a sudar. Por eso BORD nos convence mucho más cuando habla con libertad, como a contee en la solapa posterior de su libro, que dice textual y magníficamente: «Este estudio, establecido sobre textos definitivamente restituidos en su autenticidad, revela una visión que anuncia, todavía mejor que la del mismo Agustín, la psicología moderna: el recuerdo como pensamiento, el recuerdo como haber personal... El propósito del autor es atenerse a un punto particular, importante, característico, marginado increíblemente».

38. BALTHASAR, *l.c.* piensa que es necesario cambiar el concepto de fe, haciéndola *mystagógica*, no *filosófica*. Quizá es más fácil cambiar el concepto de «potencia». La fe *mystagógica* no nos saca de apuros... Tampoco nos saca de apuros el recurso al «amor», ya que ese amor volverá a ser «aristotélico», propio de una voluntad, realmente distinta del alma, etc. BALTHASAR recurre a otro expediente, igualmente inútil, distinguiendo entre «conquistar» y «hacerse conquistar». ¿Qué significa hacerse conquistar, obligar a alguien a que nos conquiste? Sería el «híereme» del profeta (I Reg. 20, 35-43). Hacerse conquistar es conquistar, es demasiado. Aún discutiríamos el «dejarse conquistar». BALTHASAR se explica diciendo que en el fondo las virtudes teologales se identifican (en Dios, no en el objeto formal) y sólo se distinguen precisamente por su relación con las potencias. Pero eso es una broma, si resulta que las potencias sólo se distinguen virtualmente, como dijimos. Por ende, el problema no tiene solución ni en Dios (en sí), ni en el objeto formal, sino en el sujeto, en la experiencia misma del místico.

39. Para explicar la deificación, los místicos recurren a la metáfora del fuego que enrojece

#### 14. *La deificación*

La mística crítica surgió, al abrirse el *chorismós* platónico entre el mundo ideal y el real. La mística trata de restablecer la unión perdida, mediante una visión, que es unión noética con Dios. El cristianismo helenizado busca así en la «gracia divina» un *arché* de deificación, que puede tener sentido teológico o sentido místico<sup>40</sup>. Pero busca además sustituir la «visión de Dios» de los platónicos por una «visión de Dios con la fe». ¿Es eso posible? En la Biblia no hay solución definitiva: Moisés vio a Dios cara a cara, pero «nadie puede ver a Dios y vivir» (Éxodo y Números). El N.T., lejos de facilitar la visión de Dios, parece excluirla taxativamente: *Quem nemo vidit, sed nec videre potest* (1 Tim 6,16). La visión de Dios es tema de la esperanza en la vida futura. Por lo demás, los místicos citan la Biblia a la buena de Dios, y no entran en discusiones histórico-críticas, es decir, en sentido auténtico. Lo que busca, por ejemplo, san Juan de la Cruz, es explicar su propia experiencia.

La fe del místico será pues «experimental», inductiva. Sus toques, lejos de ser «sobrenaturales», pueden llegar a «descomponer el cerebro». Además, esos toques no revelan una determinada causalidad, un espíritu bueno o malo: son signos, *semeia*, de una presencia y causalidad trascendente. Identificar esa trascendencia con un Dios cristiano, creador, libre y personal, es algo en lo que podemos «crear» o que quizá debiéramos «demostrar» rigurosamente. Esa fe del místico, que se impone, por lo menos como *conditio sine qua non*, tiene que abarcar tanto a los *fenómenos* como a la *sindéresis*, a la manera de una memoria sustancial que abarca el pasado, el presente y el futuro, dentro de una esperanza de la gloria venidera<sup>41</sup>. En este sentido, san Juan

---

el hierro. La deificación del hombre es pretensión platónica y estoica. San Agustín adujo una sola vez la palabra y luego la retiró de su vocabulario. Pero en el fondo se trata de una oculta pretensión, tendencia natural o necesidad humana; «ser como dioses». No podemos evitarlo de ningún modo, pues el hombre, tan relativo, está hecho con la necesidad de absolutizar. No hay remedio. El hombre sabe, más o menos, que jamás tendrá una sola partícula de divinidad, pero jamás renunciará a ese *quid divinum* que presupone en sí mismo. Se contenta con decir que Dios creó al hombre a su imagen, pero entiende que ahí está el secreto y el misterio, en esa «imagen dinámica» que Dios nos metió dentro. Esa imagen es la serpiente paradisíaca que nos repite «seréis como Dioses», sin ironía alguna. Esa serpiente paradisíaca está enroscada en el inconsciente, en el árbol de la Vida, Eva.

40. «La Palabra dio poder de hacerse hijos de Dios... sino que nació de Dios... pues de su plenitud hemos recibido todos...» (Jo 1, 12-16). Por la «participación en Cristo, participamos en Dios y llegamos a ser *divinae consortes naturae* (II P. 1,4) «renacidos, no de semen corruptible sino incorruptible por la palabra de Dios» (I P. 1,23), etc. Ya hemos visto en la doctrina de Sto. Tomás cómo hemos de entender esta doctrina en sentido teológico. Pero los cristianos buscaron también el sentido místico, justificando su postura con el concepto de la fe».

41. MARECHAL, J., *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris, 2 vols. II, p. 35ss. Niega que san Juan de la Cruz admitiera la posibilidad de ver a Dios directamente en este mundo; pero luego comienza a dudar. En cambio, afirma la posibilidad y el hecho el P. CRISÓGONO, *Vida de san Juan de la Cruz*. 2 ed., Madrid, 1950, I, 426. Niega también el hecho BLANCHARD, P., «Experience trinitaire et vision beatifique d'après saint Jean de la Croix» en *Annee théologique*,

de la Cruz muestra ya su postura moderna, ya que su vida es «proyecto» o proyección, apoyándose, no en el pasado (Freud), como si sólo se tratase de biología, sino en el futuro (Adler), porque se trata de un fin, en el que el hombre se apoya para vivir. Tal es la relación profunda entre la memoria sustancial y la esperanza, pues son la misma cosa, con distinción virtual. Por eso necesita el santo un esquema convencional, aristotélico o no, para poder hablar de «virtualidades» o funciones»; pero necesita también liberarse del esquema cuando le conviene, porque habla de posturas personales: «soy yo el que recuerdo, pienso y amo, aunque con mis potencias» (san Agustín). Este subjetivismo moderno del místico castellano no se opone al objetivismo helénico: acentúa el papel del sujeto, pero no niega el objeto. Busca, como dijimos, «la objetividad interior»<sup>42</sup>.

#### 15. *El orden de la voluntad*

¿Por dónde comenzar la catarsis de las potencias? Siguiendo la orientación, generalmente agustiniana, comenzaremos por la voluntad, y así nos atenemos a la dialógica o dialéctica trinitaria. En efecto, creemos que S. Juan comienza por la voluntad, por los apetitos, si nos atenemos al orden de la *Subida*. Cuando, al fin de la *Subida*, vuelve sobre la voluntad, el libro decae visiblemente y pierde interés. Parece que el santo iba a presentar un esquema estoico: gozo, esperanza, dolor y temor. Pero vemos que se contenta con sólo el gozo al que identifica sin duda con el amor. Vemos entonces que lo que nos propone desde el principio de la *Subida* es un *ordo amoris*, en el sentido de una *vía purgativa*.

Mas ¿por qué comenzar por la caridad, y no por la fe, cuando la fe es la puerta de toda actividad cristiana? Nos vemos obligados a suponer una «fe informada por la caridad», si es que el santo no confunde ambas virtudes, diferenciándolas solo virtualmente<sup>43</sup>. De nada nos serviría recaer en un neoplatonismo, poniendo la esencia de la mística en el amor y no en el conocimiento, pues al hablar así, nos mantendríamos aún dentro del aristotelismo: en lugar

---

(1948) p. 289-322; si algunos textos sanjuanistas parecen decir lo contrario, tendríamos una contradicción.

42. El concepto de la «gloria» es, pues, esencial para esta mística. No se trata aquí de transformar ascéticamente la memoria, de manera que cambie de naturaleza, sino que la memoria es memoria desde el principio y continúa siempre siendo memoria y sólo memoria. No tiene pues por qué admirarse BORD, *l.c.*, p. 251: «volvemos a encontrar la vacilación ya señalada entre memoria y sustancia. A veces el término memoria es suprimido y sustituido por sustancia». Así, pues, la conversión y la transformación progresiva de la memoria en el proceso místico, es sólo una progresiva manifestación de la *gloria*, en su sentido plenario o totalitario, como lo hace ver el mismo BORD, (*Ibid.* pp. 270ss.) sin necesidad de cambiar de órdenes, o pasarse del conocimiento al amor, o a otra potencia o virtualidad aristotélica, pues se trata de posturas personales.

43. BALTHASAR, *l.c.* p. 58. SCIACCA, M. F., *La Interioridad objetiva*. Murcia, 1955.

de sustituir el racionalismo helenista por la caridad cristiana, lo que haríamos sería someter a Cristo a la dictadura aristotélica: deificaríamos al hombre con un amor «ciego» e irracional, del que nadie es consciente. La fe, esperanza y caridad de que hablan los cristianos no son «potencias» sino posturas, personas, sustancias. Son relativas, en cuanto se relacionan unas con otras por su objeto formal, pero son absolutas, sustanciales, en cuanto son personales <sup>44</sup>.

Así se comprende bien el esquema general de la *Subida* en cuanto *vía purgativa*, que comprende las noches activa y pasiva, del sentido y del espíritu <sup>45</sup>. El sentido es agustiniano, aunque se cite a Boecio: san Juan es subjetivista y apunta a una *delectatio victrix* <sup>46</sup>, que se da por supuesta y a una «autenticidad» de la virtud, en relación con la intención dirigida a Dios, que se da también por supuesta <sup>47</sup>.

Por lo mismo, la definición del «gozo» activo, y aun del pasivo, es subjetivismo moderno: sólo se atiende al «contentamiento de la voluntad» y no al «objeto formal». El santo engloba todos los objetos y bienes de cualquier orden, para combatir, no los bienes, sino los apetitos o apegos. Cuando al final del libro, vuelve sobre la voluntad, tan sólo le preocupa ya ciertas «supersticiones» <sup>48</sup>.

## 16. *La catarsis de la voluntad*

Lo que antes hemos dicho de las «potencias sustanciales» en general, se comprueba al tratar de cada una en particular. Así, vemos que la voluntad penetra en el inconsciente, y es en su mayor parte inconsciente. ¿Qué significan esos que llamamos «impulsos», por ejemplo? No son conscientes, pero son

---

44. BALTHASAR, *I.c.*, vuelve a pensar en una distinción virtual. La fórmula agustiniana decía que «hay que anteponer la necesidad de la caridad al gozo de la contemplación», porque en efecto, tanto el Cristianismo como el Helenismo podían radicalizarse y hacerse exclusivistas. Pero, en la realidad, en el hombre, se dan juntos el conocimiento y el amor. Hay una dialéctica abstracta (Cfr. PRZYWARA, E., AGUSTINUS, Leipzig, 1934, p. 34ss) que puede organizarse de diferentes modos, pero siempre serán abstracciones. Y en sentido agustiniano, esa dialéctica es trinitaria; por ende, aparece siempre la voluntad-amor (Espíritu Santo) como consecuencia del entendimiento-ciencia (Hijo), en relación con el Padre-Memoria (*Arché*). Subsiste así el principio «nadie ama lo que ignora». Por eso, la fe tiene que ser razonable y nadie puede aceptar una fe irracional «Nadie creería, si no sintiera la obligación de creer, y nadie creará lo que ignora» (S. Agustín). Pero quien cree, sabe, ama, odia, recuerda o busca, es una persona, una sustancia. ORCIBAL disculpa al Santo, diciendo que es un «poeta», que su lenguaje es impropio, que no es aristotélico ni tomista, que quizá identifica las potencias con la sustancia, etc. (Cfr. ORCIBAL, *I.c.*, p. 180; MOREL, *I.c.*, II, 288).

45. *Subida*, I, 3s; III, 16ss.

46. *Id.* III, 16,2 Y *Primera parte de la Subida*.

47. *Id.*, III, 16, y 17.

48. No merecen otro nombre esos «vicios» que el santo fustiga acerca de las imágenes, oratorios, santuarios y ceremonias. Quizá en esto imita a otros autores de su tiempo. Sabemos por ejemplo, que Fr. Luis de León escribió un tratadito sobre las supersticiones de Castilla.

de la voluntad, ya que la sustancia *no es inmediatamente operativa*. Por lo mismo, el problema del «quietismo» sólo puede interesar a los aristotélicos. En san Juan de la Cruz no hay problema, pues todo es actividad enérgica: cuando el alma salió a la «noche», iba ya en amores inflamada y llevaba en el corazón una luz, más cierta que la luz del mediodía <sup>49</sup>. Las dificultades se producirán, pues, no en la voluntad, o en el entendimiento, sino en la «consciencia», en cuanto que los fenómenos místicos requieren un «arrobamiento», es decir, una situación «inconsciente» <sup>50</sup>.

El problema ascético parece excesivo en san Juan: parece ir más allá de los estoicos, llegando hasta los cínicos en su escarda de apetitos. En cambio, parece que descuida los aspectos positivos de la catarsis: lectura, meditación, estudio, discusión, ejercicios, ensayos, ascetismos múltiples, funciones cartáticas de la luz, etc. Santa Teresa se preguntaba si Dios tiene que esperar a que el hombre termine de desarraigar sus apetitos, y apuntaba al parecer, a ese rigor del místico castellano. El había experimentado los fenómenos místicos, cuando aún era muy imperfecta, lo que desorientaba a los teólogos <sup>51</sup>. Pero todo eso es aparente: si el alma está ya «en amores inflamada» y lleva en el corazón su lucecita, en cualquier momento puede sobrevenir el fenómeno, el

---

49. ALBRECHT, *l.c.* Dejando a un lado el absurdo problema del quietismo tropezamos con la «meditación sin contenido» de los orientales. Distingamos el problema teórico y el problema experimental. Llega un momento en que la meditación de contenido se hace imposible: el sujeto no puede vencer su estado «inerte», que parece una *abulia*. Es natural que entonces se hable de quietud, sueño, recogimiento, pureza de fe, noticias indistintas, generales, confusas, etc. Pero ese estado, lejos de ser quietista, revela una actividad más profunda, un inconsciente activo y más rico que comienza a subir, a emerger o aflorar de las profundidades del alma, como un continente sumergido. Los encefalogramas actuales prueban que aún en el sueño trabaja nuestro cerebro y más trabajará el espíritu. En cuanto al problema teórico, distinguiremos niveles, para no envolvernos en sofismas aristotélicos.

50. El problema del arrobamiento merece estudio aparte, pero en todo caso parece condición necesaria para una «visión». De otro modo, no salvaríamos su carácter «pasivo». Las «visiones» de cualquier linaje que sean, han de ser semejantes a los sueños o ensueños, a las visiones soñadas. Son pues fenómenos de inconsciente. Los manicomios y clínicas ofrecen abundantes ejemplos de pérdida del control consciente, de visiones, de lógicas diferentes, sin que podamos tirar una raya rígida entre lo «normal» y lo «anormal». El místico no es un enfermo, pero hay místicos enfermos y enfermos que no son místicos. Son cosas diferentes, y pueden darse juntas en un sujeto: la psicología se beneficia no poco de la mística y viceversa. Del mismo modo, es imposible tirar una raya rígida entre «consciencia» e «inconsciencia», pues hay zonas de penumbra, e incluso de «sobreconsciencia». Aun en el caso de Plotino aparece la contradicción en su «unión transformante»; no sería transformante, si se tratase sólo de «amor sin consciencia» (Cfr. TROUILLARD, J., *La purification plotinienne*, Paris, 1955, p. 97).

51. Santa Teresa parece protestar de que se exija demasiada perfección en la preparación ascética, estimando que los fenómenos místicos «los da Dios cuando quiere». Eso no significa que no haya conexión causal o física entre la ascética y la mística, sino que esa conexión no es tan «causal» como parece, pues implica en el sujeto ciertas disposiciones o cualidades previas. Así se entiende que los fenómenos se presentan «cuando Dios quiere». De todos modos, san Juan es más riguroso en esto que santa Teresa, y eso se debe a la experiencia, diferente en ambos.



encuentro con la trascendencia. San Juan habla a principiantes, pero «místicos de hecho». El mismo amor es fuego purgativo, es purgatorio e infierno<sup>52</sup>, y también cielo para la «aventura perfecta».

¿Por qué, entonces, no nos ofrece san Juan un tratadito inicial sobre el amor, como lo hace por ejemplo Malón de Chaide, en la *Conversión de la Magdalena*? Porque san Juan no trata de otra cosa: su obra es un tratado sobre el amor. Sólo que ese «amor» no es conceptual, sino experimental, existencial: es enamoramiento, estado psicológico, lógico y metafísico. Ese amor es, no voluntad, sino persona, pues que lo invade todo: el místico ama, no sólo con su voluntad sino «con todo su corazón, con toda su alma, con todas sus potencias y sentidos...» Juan es una «voluntad inflamada», una sustancia o potencia sustancial, un «espíritu de llama». El «dolorido sentir» de Garcilaso es ya trascendente, como «subido sentir» o «altísimo sentir».

### 17. *Desnudez del entendimiento*

¿Qué significa esta fórmula? San Agustín renunciaba a la «mística de visión», para quedarse sólo con la visión, es decir, con el contenido o mensaje de la misma. Lo demás no le interesaba. ¿No nos colocamos con san Juan de la Cruz en el extremo opuesto? ¿No renunciamos al mensaje o contenido para contentarnos con la mera experiencia subjetiva? No. Y la razón es que al hablar de «vaciar», nos referimos al contenido «empírico» tan sólo. Vaciar o desnudar el entendimiento es volverlo a dejar *tanquam tabula rasa* (Aristóteles). Pero no es vaciarlo de su contenido natural, de sus valores. En la plena desnudez del empirismo nos quedan el pensamiento y la atención, la *memoria sui* y la *memoria Dei*<sup>53</sup>. Kant pensó erróneamente que sus categorías sólo eran leyes formales, sin contenido alguno, cuando en realidad son leyes y contenido juntamente y «como los instintos», sólo necesitan objetos concretos para dispararse<sup>54</sup>.

52. BALTHASAR, *l.c.*, II, p. 12ss.

53. Persiste pues la concordia entre Palestina y Grecia, entre la fe y la razón. Y resulta entonces que, aunque san Juan de la Cruz es convencionalmente aristotélico, es todavía más profundamente platónico, como le acontece también a santo Tomás de Aquino. En cuanto cristiano, aprovecha la teoría de la fe, para superar el *chorismós* platónico y demás dificultades noéticas. Así, recuerda que según Aristóteles, «cuanto más brilla el sol, menos ven el murciélago y la lechuzca» (Subida, II, 8,5,6,9, etc.). La fe cae bajo el entendimiento: «debajo de esta tiniebla se junta con Dios el entendimiento, y debajo de ella está Dios escondido» (Id. II, 9,1). El *Deus absconditus* tiene así una explicación dada por los místicos. El «debajo» es el inconsciente, y en él trabaja enérgicamente el entendimiento.

54. Muchas dificultades de los pensadores antiguos provienen de sus teorías de la sensación. Suponían que los ojos emiten luz que ilumina los objetos; como esa luz es escasa, es también necesaria la «luz externa», especialmente la del sol. Eso se aplicaba al entendimiento e incluso a la fe.

En esa perspectiva hablaba san Agustín del *grandius aenigma* (vemos y no vemos a Dios), y en ella parece hablar san Juan. En efecto, para hablarnos de la «unión con Dios», comienza afirmando que Dios está ya en nosotros desde el principio por esencia, presencia y potencia: parece pues que no se refiere al entendimiento, sino a la consciencia<sup>55</sup>. «Limpiar la vidriera» es remover un obstáculo que nos impedía ver. El entendimiento humano, por sí mismo, sería pues capaz de ver a Dios en este mundo, si interpretamos bien el término «Dios» como supervalor. Si no lo vemos normalmente, es por falta de diafanidad y transparencia, es porque hay algún óbice, y por eso es necesaria la catarsis<sup>56</sup>.

Es inútil recurrir a la fe, como oponiéndola al entendimiento. Sin entendimiento no hay fe, ni en acto ni en hábito, ni en contenido. Pero el místico se debate, no sólo con las dificultades propias de los filósofos y teólogos, sino también con las suyas propias, con las que brotan de su experiencia personal de la razón, de la revelación y de la experiencia del inconsciente. Palpa la trascendencia, y sólo con la fe puede identificarla con su Dios. Ve diferentes niveles o planos: una cosa son sus «visiones», y otra muy diferente son sus «deducciones». Trata de identificar la «fe verdadera» con la «fe viva», pero no puede negar el lenguaje convencional y tradicional. Llega a la conclusión de que la visión beatífica es sólo la continuación o perfección de su fe viva, la remoción del «último velo»; pero sabe muy bien que en este mundo vive «en régimen de fe» y en «régimen de pecado original», es decir, en «régimen penal»<sup>57</sup>. Y por eso se convierte a sí mismo en tierra de sudor y de angustia.

¿Habrán pues en este mundo visión de Dios, intuitiva e inmediata? Parece que, a pesar de las dificultades ya apuntadas, san Juan se inclina a aceptarla positivamente, aunque como excepción y de pasada, pues no alega ningún *«medium per quod* (imagen, especie, etc.). Algunos lo niegan, o ponen cortapisas, pero quizá lo hacen por miedo al panteísmo<sup>58</sup>. Quedamos pues dudando, si el problema se plantea formalmente.

---

55. Ya dijimos que Plotino incurría en esa contradicción. El amor no «transforma», a no ser por el consurso con el entendimiento o consciencia.

56. El paso de la fe teológica a la fe mística es insensible. A veces se dan juntos, como se ve en los Santos Padres y grandes Escolásticos. La Catarsis completa será pues negativa y positiva.

57. Volvemos al sentimiento original de la religión como Supervalor. Y la fe radical respondería a ese sentimiento o instinto religioso. La labor del místico consistirá en ir adaptando esa fe a la revelación positiva. De ese modo, cuando todo va bien, la fe se enriquece con la revelación y la revelación se enriquece con la experiencia mística. El místico es ya el cristiano perfecto, unificado en Jesucristo. Ante él van cayendo los obstáculos de la «visión», los «velos cubren la verdad».

58. Pero no nos fiemos de apariencias. Porque también afirma el santo que vivimos en régimen de fe, y no de visión, y que el último velo subsiste siempre.

### 18. *El saber sustancial*

Ya que se opone al «saber potencial», coincidirá en principio con el pre-reflexivo, prelógico, preconsciente, según la denominación de diferentes autores. Pero al mismo tiempo será «supraconsciente», es decir, superación del conocimiento consciente. Desde un punto de vista teológico, por razón de su causa y de su carácter, lo llamamos «sobrenatural»<sup>59</sup>. La explicación de esta actual condición humana sería el pecado, es decir, la evidencia de que vivimos en régimen anormal, penal<sup>60</sup>.

¿Podríamos entonces suponer que el paso de una *memoria Dei* a un *intellectus Dei*, contando con el auxilio ordinario de la gracia divina, es una tarea «técnica», encomendada a la ascética o a un método semejante? Parece que la *Subida* sugiere que la ascética prepara el camino a la mística, pero no determina su aparición en el campo de la causalidad, ya que el fenómeno místico se produce «cuando Dios quiere», es decir, como un puro e inesperado don de Dios. Claro está que se mantiene la duda. El fenómeno místico se produce «cuando Dios quiere», pero ¿cuándo quiere Dios? Quizá cuando se reúnen los requisitos que la ascética trata de allegar. En todo caso, el aducir una intervención directa e inmediata de Dios es un problema que sólo la revelación puede resolver; atañe pues a la competencia de la teología y no es evidencia mística, por lo menos de ordinario. Quizá el psicólogo llama inconsciente a lo que el teólogo llama gracia divina, y así es inútil discutir en el campo racional. Sólo que es necesario escuchar al místico, puesto que tiene una más profunda información<sup>61</sup>.

Si entendiéramos el saber místico como desarrollo final o apoteosis del conocimiento natural y radical del hombre, comprenderíamos mejor el valor de la ascética, y el carácter «normativo» de la mística de san Juan de la Cruz. Al vaciar las potencias, provoca un «horror al vacío» y así remueve obstáculos, produce nuevas energías, desarrolla cualidades, reintegra y unifica la vida interior en una sola «idea obsesiva». Esa «idea» no es platónica ni aristotélica, ni siquiera pertenece al entendimiento. Desde un punto de vista subjetivo, es una situación semejante a la de los enamorados obsesivos, incapaces de valerse, según la fórmula de santa Teresa; desde un punto de vista objetivo, es la objetividad interior, que el místico llama Dios. Hay pues una cierta concordia de la iluminación noética con la iluminación, o formación o unión ontológica<sup>62</sup>.

59. El hombre es «imagen» de Dios. Tendremos pues que hacer al hombre a imagen de Dios, siguiendo la luz de la revelación, y no hacer a Dios a imagen del hombre, racionalizando a Dios. Un aristotélico cae fácilmente en la tentación, como le aconteció a Schmaus.

60. Otra vez platonismo y cristianismo tratan de ponerse de acuerdo.

61. La ascética no obra mecánica o físicamente: puede un gran asceta no llegar nunca a entrar en la mística, pues necesita otras condiciones previas.

62. El inconsciente conoce inconscientemente. Pero al desarrollar su energía, puede aflor-

No excluimos una causalidad directa e inmediata, si puede comprobarse <sup>63</sup>; pero ese problema hay que discutirlo con los teólogos <sup>64</sup>. Lo que es ya claro es que tenemos algo más que «conocimiento gnoseológico» y que el *humus* de la mística es la soledad del corazón: «La teología mística es sabiduría secreta, la cual dice santo Tomás, que se comunica e infunde en el alma por amor... a oscuras de las potencias... Pero no hay decir lo que el alma tiene, ni la sacarán más que términos generales» <sup>65</sup>. «Parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, como un inmenso desierto, que por ninguna parte tiene fin... Echa de ver cuán bajos y cortos e impropios son todos los términos y vocablos» <sup>66</sup>.

### 19. *Las aprehensiones*

Puesto que, en el fondo, aparece un sistema aristotélico del conocimiento, tenemos que aceptar dos conclusiones elementales: 1) el conocimiento místico de san Juan depende de la noética aristotélica, y se mantiene o cae con ella; por ese su lado débil, es necesario acudir a mejores teorías acerca del conocimiento místico <sup>67</sup>; 2) pero como san Juan se atiene a su propia expe-

---

rar a la consciencia y hacerse consciente. Es claro que cuando el místico trabaja habitualmente con el inconsciente, llega a una perfección, que el psicoanálisis adivina, pero comprueba muy mal en sus clientes, ya que suele preferir enfermos, niños, tipos elementales.

63. Los fenómenos místicos aparecen cuando Dios quiere. Pero nos preguntamos cuándo quiere Dios. Crea un alma cuando quiere, pero quiere cuando hay una generación.

64. Así subsiste en san Juan una serie de indeterminaciones. Dios obra en la naturaleza y en el fenómeno místico, pero de diferente *manera*. Dios hace aparecer fenómenos, pero puede valerse de mediaciones.

65. *Noche Oscura*, II, 17,3ss.

66. *Id.* n. 5. Es pues «humanamente no sabiendo y divinamente ignorando (Id. 6), o como dice el verso: «y quedéme no sabiendo, toda ciencia trascendiendo», del poema «entréme donde no supe». Es pues un conocimiento tan radical que recuerda el socrático «sólo sé que no sé nada». Y por eso, aunque por un lado parece el colmo de la ciencia, por otro, parece el principio de la misma, su principio y fundamento.

67. El que un conocimiento sea «místico» no impide que sea «conocimiento». Por ende, ha de mantener la «relación gnoseológica». Cfr. HARTMANN, N., *Grundzüge einer metaphysik der Erkenntnis*, 4 ed., Berlin, 1949, p. 44ss. ALBRECHT, C., *Das mystische Erkenntnis*, Bremen, 1958. Se ve claro hasta qué punto puede la mística hablar de un «conocimiento» propiamente dicho, ya que nos encontramos con una relación, que es algo más que psicológica y lógica, y algo más que metafísica. En su aspecto metafísico, que es el que aquí nos interesa, entraríamos ya en un campo muy especial y profundo. De hecho, san Juan de la Cruz en la *Noche Oscura*, insiste en que «conocemos» por la fe y por el amor, y eso no es propiamente *conocer*, sino creer y amar. La mística «cristiana» incorpora el conocimiento místico de la experiencia al conocimiento teológico de la fe y de la revelación. Tenemos, pues, dos fuentes distintas. Además hay que contar «no sólo con un fluido de amor, y un aura de belleza, no sólo con el fenómeno de la influencia personal, no sólo con la contemplación de la luz, no sólo con las fórmulas y sus resonancias de amor y de entrega, sino también con las dificultades, en cuanto es invitación e imposición. Por ende, desde un punto de vista de la relación (objeto-sujeto) la mística abre una doble realidad: en una pequeña

riencia, sus puntos de vista tienen valor, que llamaríamos absoluto en lo que toca a la experiencia. En la *Subida* nos expone brevemente su modo de ver. Utiliza en general el término «aprehensión» para comprender todo linaje de conocimiento, y en ese sentido cree que se puede utilizar también genéricamente el término «visión», siguiendo en esto a san Agustín<sup>68</sup>. También sigue a san Agustín, al aplicar genéricamente el término «sentir», como Descartes utilizó el término «pensar» o Schleiermacher el término «sentir»<sup>69</sup>. Todo eso no le impide admitir un sentido propio y específico para términos tales como visiones, revelaciones, locuciones, sentimientos, cuando se trata de objetos concretos<sup>70</sup>.

Hay alguna dificultad en el término «sentimiento», dada su ambigüedad. Ya que lo específico no cuenta, cuando se trata de la unión con Dios, puesto que de todo ello ha de vaciarse el alma, hay «sentimientos» de gusto, olor y tocamiento, que deberán también ser eliminados. La dificultad proviene de que hay un toque, o junta, o sentimiento que es «inteligencia mística, confusa, y oscura», que se llama también «noticia oscura y amorosa», que se identifica con la fe, y que no puede ni debe ser eliminada; en efecto «mediante esta noticia amorosa y oscura, se junta Dios con el alma... porque es la fe; y sirve en esta vida para la divina unión, como la lumbre de la gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios»<sup>71</sup>.

Parece pues que deberemos distinguir aquí el campo de la fe teológica y el campo de la experiencia mística. En cuanto experiencia, la noticia, toque, o junta, o sentimiento, es evidencia de una trascendencia en el sentido pasivo que antes hemos dicho. Pero la fe atestigua que se trata de un Dios personal y cristiano. Es lo que explica el mismo santo: «fundarse en lo que no ve, ni siente, ni puede ver ni sentir en esta vida, que es Dios, el cual es incomprensible y sobre todo; y por eso nos conviene ir a él por negación de todo»<sup>72</sup>. Es claro que tales toques o noticias tienen carácter experimental: «ellas mismas son la misma unión; porque consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma

---

parte es un auténtico acto de conocimiento, en el que el objeto es considerado como presente; pero en su mayor parte es «captar en fe», y por lo mismo es una realidad que es gustada como obra de la fe» (ALBRECHT, *l.c.*, p. 326).

68. S. AGUSTÍN. *Ep.* 147, 4s PL. 33,598. *De Gen. ad litt.* XII, 7,6 PL 34,459. Al mismo tiempo, Agustín se acerca a una identificación de la sensación con la «consciencia de esa sensación», ya que una *sensación inconsciente* o desapercibida no le interesa. *Est enim et sensus animae: atribuye así al espíritu la sensación, el sentido.* Y a esto se acerca san Juan de la Cruz.

69. El *Cogito* cartesiano es también la consciencia y ese es su defecto, ya que no conoce un «pensamiento inconsciente» es decir metafísico, subconsciente, prelógico, prereflexivo, etc., como sus comentaristas posteriores. En cambio en Schleiermacher comienza ya a manifestarse una visión del susconsciente.

70. *Subida*, II, 23,2.

71. *Id.*, II, 24,2.

72. *Subida*, II, 24,5.

en la divinidad y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado». «Con uno de ellos se daría por bien pagada de todos los trabajos»<sup>73</sup>.

El santo distingue dos clases de sentimientos: los de la voluntad y los de la sustancia del alma. Añade que hay muchas clases de ambos, y que hay «un subidísimo sentir de Dios, y sabrosísimo en el entendimiento, al cual no se puede poner nombre, tampoco, como al sentimiento de donde redundaba». Dado este carácter experimental, resulta inútil reducir la mística a la «contemplación infusa», olvidando el complejo de la «noche oscura».<sup>74</sup>

## 20. *La memoria como soporte fundamental*

A. Bord cree que la teoría sanjuanista de la memoria es «agustiniana»; expone tres sentidos diferentes de esa memoria (reminiscencia, retención y receptáculo), pero no logra una exposición satisfactoria, porque no ve la memoria como soporte de la duración y de la extensión. Mejor ve el problema E. Gouhier en el epílogo de ese libro; pues, recordando a Bergson, ve la memoria como «duración» en la que cada instante permanece, en la que el pasado no pasa<sup>75</sup>. Con mayor sencillez y fuerza lo había expresado San Agustín: sin la memoria no sería posible ni siquiera la sensación, ya que el animal no podría unir o relacionar dos instantes distintos. Si al decir *Ma*, hubiéramos olvidado la sílaba *Ro*, nadie diría ROMA, o de nada serviría decirlo. Sin la memoria no podríamos relacionar el ayer, con el hoy, o con el mañana, ni mentar al *ser*, porque necesitamos un soporte que sea sustancia del alma, personal consciente o inconsciente, situación estado-dinámica»<sup>76</sup>, etc.

Bord señala bien las vacilaciones de san Juan de la Cruz, al no adoptar una postura firme, queriendo juntar lo antiguo y lo moderno<sup>77</sup>. Pero al fin en san Juan, dice Bord, la memoria viene a coincidir con el alma, pues al mencionar las tríadas, dice «entendimiento-voluntad-memoria», o también «entendimiento-voluntad-imaginativa», «entendimiento-voluntad-alma», «entendimiento-voluntad-sustancia»<sup>78</sup>. Ese deslizamiento del sentido desde la memoria hasta el alma deja sospechar el privilegio de la memoria por relación al entendimiento y a la voluntad»<sup>79</sup>. Bord tiene razón y hace bien en mencionar a Bergson y al inconsciente. Concluye taxativamente: «San Juan de la

73. *Id.*, II, 26,2.

74. *Id.*, II, 32,1.

75. BORD, *l.c.*, p. 7.

76. La teoría agustiniana de la sensación muestra que sin la memoria no es posible la sensación misma, ya que es necesario unir dos instantes de tiempo o dos puntos de espacio. Por eso hay que contar con la *duración* y la *extensión*, para dominar las leyes del tiempo y del espacio.

77. BORD, *l.c.*, p. 90ss.

78. *Id.*, p. 62..

79. *Id.*, p. 93.

Cruz se inspira en Agustín»<sup>80</sup>. Pero deseáramos puntualizar un poco mejor el problema, pues de ese modo, la memoria agustiniana es el principio y fundamento de toda mística. Así podríamos aceptar con el mayor gusto la sentencia de Bord: «la memoria es una potencia del espíritu; por ende, de derecho, está hecha para la unión con Dios; sólo que, de hecho, su finitud y su desarreglo en el mismo punto de partida la hacen incapaz de esa unión»<sup>81</sup>.

### 21. *La memoria, como herencia o naturaleza*

Dios es cualitativamente trascendente, pues no entra en los predicables de Aristóteles. De nada nos sirve entonces el cúmulo de ideas y palabras que el empirismo nos puede ofrecer. Por otra parte, teológicamente hablando, Dios habita en una luz inaccesible y el hombre ni le ve ni puede verlo. Estamos pues ante la paradoja que trataba de aclarar san Agustín. El hombre es un deseo de ver a Dios y ese deseo supone que sabe ya por su misma naturaleza o herencia quién es Dios o qué es Dios. Pero sabe también que Dios es incomprendible e inefable y que su único modo de abrirse camino en este problema es volver a partir de su conocimiento «natural, radical, fundamental», que es su misma condición humana, o bien hablando objetivamente «la presencia dinámica de Dios en el espíritu humano. Entonces se explica por qué se refugia o retira en una «teología negativa», hasta llegar a un minimum, a una roca fuerte, que es un pensar o un sentir «metafísico»; sobre la base de una experiencia gnoseológica. Pero luego trata de sacar de ahí un sentido positivo: se ha quedado con un remanente elemental, cuando habla de ciencia, misericordia, justicia, bondad, etc., pero ahora exalta ese residuo hasta hacer una teología del exceso y de superación: ¡*Allá Ajbar!* San Agustín, por ejemplo, partía de una teología negativa, pero luego, después de agotar todos los superlativos, al hablar de Dios, recurría a una ley, que ha dado pie al argumento ontológico de san Anselmo: todos los hombres, de cualquier condición, han tratado siempre de atribuir a Dios todo lo mejor que han pensado o adivinado, y eso lo hacen, diríamos, por exigencia de su sentido común o por su misma razón humana radical. El místico añade todavía el misterio de su experiencia personal del inconsciente»<sup>82</sup>.

80. *Id.*, 96.

81. *Id.*, p. 99. Vemos pues el proceso del «recalentamiento del madero húmedo. *Noche Oscura*, II, 9.4; II, 10.1. Ese proceso es un ahondar hacia la memoria metafísica, y así dice bien BALLESTERO «hacia el olvido y el desierto». Ya no está tan bien dicho que la purificación de la memoria es el primer estadio de catartización, cuando es el último y más elemental: recaer en el aristotelismo, es condenarnos a no entender nada.

82. BALLESTERO, M., *Juan de la Cruz. De la ausencia al olvido*, Barcelona, 1977, p. 197. El libro procede con agudeza al presentar los análisis estructurales, pero está desenfocado filosóficamente; así sus conclusiones se vuelven caprichosas y gratuitas.

Así la razón y la fe se juntan para obligar al místico a explicar su experiencia personal, mediante un recurso al conocimiento metafísico o ultranoético, y a la gracia divina. De ese modo el místico se empeña en escudriñarse a sí mismo, buscando en su memoria la raíz última del hombre<sup>83</sup>. Insistirá, pues en que Dios hizo ya al hombre a su imagen, y en que esa imagen de Dios, estado-dinámica, está siempre presente y activa en el hombre; pero eso mismo hará con la gracia divina, tomándola como arché o principio de divinización, según la doctrina teológica cristiana. Insistirá, pues, en que no le interesa el campo empírico, del que procura limpiarse y vaciarse, pues sólo le interesa el subsuelo del hombre, esa ley que Kant creía «formal», y que es material y formal.

No hay dificultad alguna en reconocer la trascendencia, pues, hoy la aceptan con facilidad la filosofía, la sociología y la psicología mismas. Naturalmente, la trascendencia del místico, es «evidente», es decir, es más clara, profunda y convincente que la filosófica y la científica. Pero para identificar esa experiencia con Dios, necesita la fe, la revelación. Hay pues, diferencia esencial entre un místico cristiano y un místico budista en cuanto a la explicación, aunque haya coincidencia en la experiencia personal. Y esto no es *fideísmo*, como si sólo se tratase de una imposición externa del dogma. Yo me contento con presentar la fe, por lo menos como *conditio sine qua non*. Veo que san Pablo arguyó así frente a judíos y gentiles, y que desde Amós no se ha resuelto el problema de la discreción de espíritus<sup>84</sup>.

## 22. La memoria es la esperanza

Esta memoria, que es el ser del hombre, que abarca el pasado, el presente y el futuro en una duración y en una extensión, acentuando el futuro, es la que, como potencia, relaciona san Juan con la esperanza. El místico, interiormente unificado, comienza a dejarse guiar y conducir por un «conocimiento

---

83. Es curiosa la conducta del místico, cuando por un lado afirma que su explicación de la visión de Dios ha de ser ininteligible, porque es inefable, y por otro lado se empeña en explicarnos algo que es inexplicable. Eso prueba que el místico no puede renunciar a su experiencia extraordinaria, aunque no acierte a explicarse a sí mismo. Nos explica también por qué santa Teresa distingue entre la experiencia mística y el saberla explicar como dos «mercedes» diferentes de Dios. Porque tanto la gracia experimental como la explicativa tienen que brotar «de la potencia del alma», ya por singular favor de Dios, ya por un fenómeno del inconsciente.

84. Santa Teresa y otros místicos confirman que, después de algún éxtasis, el mundo visible les parecía enteramente nuevo y nunca visto, animado por otra luz y otras energías. Cfr. nota 71. Era sin duda ella la que cambiaba. Y aunque san Juan de la Cruz tiene mayor capacidad crítica, es claro que no podía ni siquiera plantearse el problema de la duda sobre la identificación de la trascendencia con el Dios cristiano. Precisamente esa, si se quiere, convicción ciega ayuda no poco al fenómeno místico, pues permite una mayor unificación interior y no admite disociación alguna.



instintivo» o subconsciente, dejándose llevar por la misma naturaleza. El místico siente la impresión de una «contemplación infusa», producida por Dios, y así la luz es tiniebla y la tiniebla es luz. A este mundo extraordinario de las profundidades del alma nunca se asomó Aristóteles. El madero húmedo termina convirtiéndose en llama viva y la vidriera sucia se convierte en diafanidad. «Le parece que todas las cosas son extrañas y de otra manera que solían ser...» «Aquí le parece al alma que anda fuera de sí, en penas. Otras veces piensa si es encantamiento el que tiene, o embelesamiento, y anda maravillada de las cosas que ve y oye, pareciéndole muy peregrinas y extrañas... y con estos dolores viene a parir el espíritu de salud»<sup>85</sup>. No hay que pensar, pues, en el «olvido» de que habla Ballesterero en el lugar citado.

Bord distingue bien entre espera y expectación. «Esperar» es lo propio de una memoria orientada hacia el futuro, el paso de la potencia al acto. También san Agustín había domado el lenguaje latino, para hablar de *spes* y *expectatio*. Es el espíritu paulino, que repite: *spectantes beatam spem et adventum gloriae*. Tit 2,13», «*expectantibus revelationem Domini* (1 Cor 1,7). En esa relación memoria-esperanza es donde mejor se ve que san Juan ha roto con la escuela<sup>86</sup>.

Bord piensa que en san Agustín no hay *indicaciones precisas* sobre la relación memoria-esperanza, o sobre la esperanza sobrenatural. Y así recurre a Lain Entralgo y a H. Sansón, para buscar esas indicaciones. Pero no se da cuenta de que el mismo concepto de memoria lo implica todo, y entonces, una de dos: o sobran esas *indicaciones precisas*, o tales indicaciones deben irse desenvolviendo a partir del sistema, y no como añadiduras aristotélicas, por ejemplo. La memoria es temporalidad o duración y es espacialidad o extensión, y abarca por igual a lo natural y a lo sobrenatural. Es pues el «ya, pero todavía no» de la Esposa, según san Pablo<sup>87</sup>. De ese modo, la relación memoria-esperanza es en san Juan de la cruz una clave para penetrar mejor en su pensamiento.

### 23. El olvido final

Podríamos quizá admitir el «olvido», de que nos habla Ballesterero, en el sentido en que habla Enrique Gouhier, en el Prólogo del libro de Bord: «hay

85. *Noche Oscura*, II, 9,3.

86. BORD, *l.c.*, p. 209. Dice bien BALLESTEROS: «memoria abierta a lo que aún no ha sido» (BALLESTERO), *l.c.*, p. 209). Por eso es imposible el «colapso de sí a sí» (*Id.*, p. *id.*). Quizá tiene también razón BALLESTERO, al constatar que san Juan se queda vacilante entre su tradicionalismo y su modernidad. P. CRISÓGONO, *san Juan de la Cruz*. BAC, Madrid, I, p. 122).

87. BORD, *l.c.*, p. 212; LAIN ENTRALGO, P., *La Espera y la Esperanza*; *Id.*, «La memoria y la esperanza» en *Real Academia de la Historia*, Cfr. *Revista de Espiritualidad*, (1954) p. 385. SANSON, H., *L'Esprit humain selon saint Jean de la Croix*, Alger (PUF), 1953.

una noche de la memoria, que la vacía de todo lo que ella contiene en el orden del «tener». Y añade, justificando a Bord: «entonces aparece el nexo paradójico con la esperanza: es nexo paradójico, ya que establece correspondencia entre una facultad vuelta en apariencia hacia el pasado y una virtud que mira al futuro». Bord, por su parte, se explica así: «cuando la memoria no se repliega sobre sus adquisiciones, nada le impide acostarse con Dios; la memoria se termina en esperanza, como el entendimiento en fe, y la voluntad en caridad. También utiliza Bord la fórmula feliz: «liberar la memoria»: es dejarla libre, desnudarla, (*Alétheia*), curada de las «heridas», como diría el san Agustín platonizante. Esa memoria desnuda sería ya «pura mirada, pura potencia natural y radical frente a un Dios que se acerca en la tiniebla luminosa, que viene a nuestro encuentro y a quien ya adivinamos: por eso nos altera los nervios y la sangre, porque «nos hiciste Señor para Vos» (San Agustín) <sup>88</sup>.

El «olvido» alcanza también el inconsciente en cierto modo, ya que si bien parece que ese inconsciente no está a nuestro alcance, de hecho lo está de algún modo y podemos influir en él e influimos sin duda constantemente. El encuentro con Dios no será pues un mero «encuentro noético» o relación noética, sino también encuentro lógico, psicológico y metafísico, encuentro personal y sustancial. Así el «olvido» que es noche y resultado de la noche y del espolio total, libertad absoluta, es una suerte de vuelta a la raíz, a la *tabula rasa*, pero en el sentido de inocencia original, o condición de Adán en el paraíso. El acierto de Bord es grande al relacionar los textos de san Juan con los de las Confesiones de san Agustín. Bord propone que se hable de una «patrogonía espiritual» <sup>89</sup>.

88. BORD, *l.c.*, pp. 7,8, 101-116, 115 y 191. SAN AGUSTÍN, *Confessiones* X, 20,29 PL 32,791s. Aquí «el orden del tener» corresponde a lo que hemos llamado «empirismo». Cuando decimos el refrán «la esperanza es lo último que se pierde», alegamos una gran verdad, ya que esa esperanza no mira sólo al futuro en extensión de tiempo, sino también a la profundidad, en la condición humana o sustancia del alma. El sentido de las teorías existencialistas sobre el «proyecto» es que el hombre mira al fin desde su principio y por lo mismo podemos decir que «el hombre es esperanza», o que «vive en esperanza». La esperanza es, pues, primariamente la sustancia del alma, aunque secundariamente también la fe y la caridad son la sustancia del alma.

89. BORD, *l.c.*, p. 190s. SAN AGUSTÍN, *Confess.* X, 30,41 PL 32,796. Habla aquí *san Agustín* de los sueños eróticos, de los que no somos responsables en el terreno «ético» y que sin embargo revelan nuestro «ser». Un sujeto, que en vigilia rechaza todas las sugerencias eróticas, quizá las admite en sueños, porque no es responsable, porque sus «potencias» no funcionan bajo el dictado de la razón «educada» y domesticada. Pero, quizá, resiste también en el sueño, y eso demuestra que su castidad es mucho más perfecta, es casi «sustancial». Los Padres del yermo estiman de ese modo que un monje perfecto, no admite sugerencias pecaminosas ni aun en sueños. Pero la ética no alcanza a esas profundidades. Y en ese sentido habla san Juan de la vuelta a la inocencia original, como se ve en *Noche*, II, 24,2 y 3. Tal inocencia, lejos de implicar ignorancia del mal, implica uso de una perfecta sabiduría, como acontecía en Adán, según los teólogos (Cfr. *Cántico*, 26,14. *Subida*, II, 26,14 y II, 29,2). Es la patrogonía, de que habla BORD, p. 192, refiriéndose a las dos interpretaciones, la histórica y la metafísica, que hallamos expresadas en el *Cántico*, 37,5, según las dos ediciones, *A* y *B*. Tenemos pues un «olvido» que consiste en «no poder olvidar» o «no poderse valer» que llamábamos antes «amor obsesivo» y que pudiera explicarse como «unión transformante».

Este olvido final es el que ordena la mística, haciéndola auténtica y «buena». Podría parecer que la mística es demasiado individualista, ya que habla siempre de psicologías y mundos interiores. Sin embargo, ya hemos advertido que el término «interior» es ambiguo, ya que puede designar un «mundo interno» y un «mundo eterno», sobrehumano. La mística castellana aparecía en una época de efervescencia y de polémica. Teresa de Jesús era una «reformadora» y la mística estaba al servicio de esa «misión». La mística carmelitana tenía carácter social y carismático. No interesaba la exaltación del místico, sino el mensaje de reforma y la colaboración en esa reforma. Este criterio era el que habían comunicado a Teresa los santos Pedro de Alcántara y Francisco de Borja, y ese criterio es el que había predicado Teresa a Juan de san Matías, al sugerirle el nombre de Juan de la Cruz, como en los tiempos bíblicos. Juan era, pues, un soldado, alistado en una empresa o aventura y fuera de ella carece de sentido. Por desgracia, como repetiremos, Castilla olvidó la «misión» de sus místicos<sup>90</sup>. Sin embargo, los reproches no alcanzan a Juan de la Cruz, el cual se anonadó también a sí mismo, como Cristo.

#### 24. *Cristocentrismo y trinitarismo*

Pocos autores hablan de un «cristocentrismo» en san Juan, porque el santo habla poco de ese tema. Pero hay aquí una dialógica inevitable, y por lo mismo un sistema cristiano, que es una ley y una necesidad, cuando se llega a las últimas consecuencias. No basta, pues, recurrir a las citas, explícitas o implícitas, pues quizá es más importante lo que deja adivinar, lo que se presupone. Cristo es no sólo un objeto de estudio, sino el camino, el método o instrumento, de una visión global de la existencia. Por eso Florisoone insiste tanto en el Cristo dibujado por san Juan, y puesto de relieve por Dalí, el Cristo crucificado entre el cielo y la tierra, como puente. Todavía hoy la «cristificación» de Teilhard de Chardin trata de expresar una ley y una necesidad. Si el Verbo hecho carne reúne el tiempo con la eternidad, lo natural con lo sobrenatural, lo sensible con lo ideal, Cristo es también la revelación del Padre, es decir, la revelación de la memoria. En esa revelación se juntan el principio el medio y el fin, el origen, la historia y la escatología. Por eso cuando el lector se

---

90. BALTHASAR, (*l.c.*, p. 65s) objetaba que una «mística de divinización» tal como la predicaba aparentemente san Juan, contradice al espíritu de Cristo, el cual se anonadó (*Kenósis*), desvestiéndose de su forma de Dios y adoptando la forma de esclavo. Eso es verdad, pero la objeción no toca a san Juan y a su «mística de la noche». Aquí comprobamos la desorientación de la polémica Poulain-Saudreau, que discutía «gracias de oración» o «contemplaciones infusas», y no hablaba del mensaje, de la misión, del profetismo, del carisma público. Precisamente por eso San Agustín aceptaba la mística por su mensaje, por su «visión» o contenido, y dejaba a un lado todo lo demás (S. AGUSTÍN), *De Genes. ad Litt.* XII, 18,39 PL 34,469.

detiene a meditar algunas citas especialmente diáfanas, comprende al momento que el cristocentrismo es para san Juan una ley y una necesidad <sup>91</sup>.

Lo mismo ocurre con la dialógica trinitaria. No entra el santo en especulación sobre la generación del Hijo como inteligencia, o en la procesión del Espíritu como voluntad, o en la presentación del Padre como memoria. Pero el sistema lo reclama y así, cuando los textos llegan a desarrollar la doctrina, es inevitable la referencia: «Dándome inteligencia divina, según toda la habilidad y capacidad de mi entendimiento, y comunicándome el amor según la mayor fuerza de mi voluntad, y deleitándome en la sustancia del alma con el torrente de tu deleite en tu divino contacto y junta sustancial, según la mayor pureza de mi sustancia y capacidad y anchura de mi memoria» <sup>92</sup>. Este texto nos permite ver que la memoria corresponde al Padre y que es el principio, ya consciente o potencial, ya inconsciente o sustancial, del entendimiento y de la voluntad. Pero, como en ese mismo pasaje, san Juan interpreta el amor, ya como sustancia, ya como potencia, deducimos que en su pensamiento, los términos memoria, entendimiento y voluntad, pueden entenderse, ya como sustancia, ya como potencia, según a lo que se opongan, ya *ad extra*, ya *ad invicem*. En suma, se retiene el punto de vista de san Agustín, y por lo mismo aquí la filosofía depende de la teología. Es la doctrina trinitaria la que nos explica la dialógica de las potencias humanas; por lo mismo, es la Biblia y no Aristóteles, quien decide la solución del problema <sup>93</sup>.

Según lo dicho, tiene la mayor importancia la doctrina que se expone en la *llama* sobre las cavernas del sentido, es decir de las «potencias». El entendimiento se vacía de noticias empíricas, pero se le infunde la noticia general y oscura; la voluntad pierde las aficiones particulares, mientras que la memoria, no sabiendo ya san Juan qué decir, pasa al orden de la realidad existencial. Así en el entendimiento se produce la sed de Dios, en la voluntad el hambre de Dios, mientras en la memoria hay «deshacimiento y derretimiento» del alma por la posesión de Dios <sup>94</sup>.

---

91. «Yo buscaba un método para robustecerme y hacerme idóneo para gozar de Dios. Pero no lo tuve hasta que me abracé al Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús bendito por siglos, que me llamaba y decía: Yo soy el camino, la verdad, y la vida» (SAN AGUSTÍN *Confessiones*, VII, 18,24 PL 32,745). FLORISOONE, *I. c.*, DOM GOZIER A., *Jean de la Croix. Présence dans le silence*, Declée, Paris, 1976, 12ss: «la venida de Cristo vuelve del revés el significado del Todo-Nada». Cfr. BALTHASAR, *I. c.* Cfr. JUANA DE LA CRUZ, *Le Christ chez S. Jean de la Croix, Revue Carmel* (1967) <sup>2</sup>. Cfr. STEIN, E., *Le science de la croix*, Nauwlaerts, 1975.

92. *Llama*, I, 9.

93. Aquí fue donde M. Schmaus cometió su equivocación fundamental, creyendo que san Agustín aplicaba a la Trinidad, la psicología humana, y no viceversa.

94. «Ni tampoco hay que temer en que la memoria vaya vacía de sus formas y figuras, que, pues Dios no tiene forma ni figura, según va vacía de formas y figuras, segura va vacía de formas y figuras y más acercándose a Dios; porque cuanto más se arrimare a la imaginación, más se aleja de Dios y en más peligro va, pues que Dios, siendo como es incogitable, no cabe en la imaginación» (*Llama*, III, 16). La referencia que en este libro se hace a san Gregorio, y precisamente para afirmar que «quien desea a Dios ya lo posee», nos permite entender qué san Juan toma de S.

## 25. *Experiencia normativa*

¿Es la experiencia de san Juan, en cuanto doctor de la mística, una norma para todos? El problema tiene diferentes significados. Nos preguntaríamos ante todo, si todos están llamados a la mística. No cabe duda de que todos están invitados a la mística, como están invitados a la felicidad, a la virtud, a la riqueza, a la sabiduría, a la salud, y a cualesquiera bienes. Sin embargo, los caminos, profesiones, circunstancias, caracteres y ambientes son tan diferentes que los «místicos» es decir, los «profesionales de la mística» serán siempre una insignificante minoría. Con todo, la experiencia de san Juan será «normativa» para todos, es decir: cuando se afirma que hay «santos» que nunca tuvieron fenómenos místicos, había que demostrar la existencia de un solo sujeto, que haya cumplido todas las condiciones requeridas por Juan para su «camino» y no haya padecido fenómenos místicos. Eso no se ha demostrado y probablemente es indemostrable. La experiencia sanjuanista es pues normativa para los «místicos» consecuentes.

Se dirá que entonces, todos pueden ser «místicos» y así acaece en cierto modo: «todos pueden ser hijos de los profetas». Sin embargo, hay un problema previo de «vocación», que hay que tener en cuenta y Dios puede llamar a quien menos lo espera. Con todo hay que tener en cuenta lo que se da por supuesto en ambos extremos, el de Amós y el de Ezequiel, pues en ambos hay ya cualidades que entran en el concepto de vocación divina, y además, hay muchas posibilidades intermedias. Dios llama siempre, pero de diferentes modos, directos o indirectos. El hombre entra en la mística «cuando Dios quiere», pero Dios quiere cuando el hombre está dispuesto. Y ya que cada profeta pertenece a un «movimiento profético», tenemos en san Juan una «experiencia normativa» también en este sentido.

Balthasar advierte que el problema suele simplificarse con exceso y así se hace insoluble. Porque si las situaciones de los hombres son muy «diferentes», la norma admitirá proporción y carácter diferente. No es lo mis-

---

Gregorio lo que aquí llamamos «doctrina de san Agustín», aunque no negamos las posibles dependencias directas. Del mismo modo, al orden de las potencias, entendimiento, voluntad y memoria, contraponen el Santo «inteligencia, amor y gloria» (*Llana*, III, 22), o también «inteligencia, amor y comunicación» (Ib.). Y pues ellas realizan la unión, la sustancia no se opone realmente a las potencias, sino que las potencias entran en la sustancia del alma, y así tienen una gran dimensión inconsciente, como en san Agustín. Bien es verdad que esto se advierte y comprueba principalmente en la memoria. Y esto lo resume el santo en la teoría del «recuerdo» en su doble vertiente, en cuanto íntima sustancia del alma y en cuanto movimiento producido por el verbo (*Llana*, IV, 1 y 2): «Estando el alma en Dios sustancialmente, como lo está toda criatura, quítale de delante algunos de los muchos velos y cortinas, que ella tiene antepuestos para poderle ver como él es; y entonces traslúcese y vese así algo entre oscuramente (porque no se quitan todos los velos) aquel rostro suyo...» (*Llana*, IV, 3). «Este recuerdo es... comunicación de la excelencia de Dios en la sustancia del alma, que es *el seno suyo*» (*id*, *id*). Dios mora pues siempre y secretamente en la memoria; pero a veces «recuerda», esto es, nos hace recordar» (*Llana*, IV, 5).

mo la vida activa que la contemplativa, ni son lo mismo el ejercicio intelectual, la soledad del corazón, la concentración espiritual, la penitencia, etc. En cada caso la norma tendrá importancia e influencia desigual. Sería exagerado identificar las virtudes teologales con la contemplación infusa, identificar el campo teológico con el místico etc. La experiencia de san Juan es estrictamente normativa en su terreno propio, pero deberá aplicarse con precaución y prudencia en otros campos y situaciones. Lo importante es que todos y cada uno encuentran en san Juan y en la lectura de sus obras una «norma» útil e interesante. Llevadas las cosas al extremo es también claro que ni Cristo ni el evangelio son estrictamente una «norma» que todos deban «copiar»: por el contrario, tienen todos que traducir e interpretar esa norma, y así acontece que cada uno imita a Cristo o vive el evangelio a su propia manera. Pues eso mismo, con la debida proporción, podemos decir de san Juan, en cuanto es doctor de la mística. La fascinación que siempre ha producido su lectura demuestra que posee «el buen olor de Cristo»<sup>95</sup>.

## 26. *El canto del cisne*

Puesto que vivimos en régimen de fe, es inútil hablar de «mística de visión», como si el místico viese a Dios cara a cara, o como si su testimonio experimental tuviera fuerza lógica y objetiva acerca de la realidad y carácter de Dios. El místico, dice san Juan, tiene todavía tres telas que le impiden «ver a Dios»: la tela de las criaturas, la tela de las operaciones e inclinaciones naturales y la tela de la vida misma temporal<sup>96</sup>. De ahí deduce el santo que la muerte natural de los místicos perfectos es una «muerte de amor»: «no las arranca el alma, sino algún ímpetu y encuentro de amor, mucho más subido... pues pudo romper la (última) tela y llevarse la joya del alma»<sup>97</sup>. Para el místico, esa tela de la vida es ya tan delgada y trasparente, que es una tela de araña<sup>98</sup>. y que hace apetecible la muerte. «Y así la muerte de semejantes almas es muy suave y muy dulce, más que les fue la vida espiritual toda su vida, pues que mueren

---

95. Decimos que aunque la experiencia de san Juan de la Cruz es única, es también normativa y carismática (Cfr. BALTHASAR, *I.c.*, p. 66 y PRZYWARA, E. *Ringten der Gegenwart*, 2 vols. Augsburg, 1929; I, 471s). La norma se aplicará, pues, «analógicamente» a diferentes situaciones y problemas espirituales. Así se deja a Dios la iniciativa de llevar a las almas por diferentes caminos, y al mismo tiempo se mantiene la referencia a la norma. Así la estrella polar o la brújula son normativas: aunque los navíos no sigan estrictamente el rumbo marcado por ellas; ellas dan siempre un punto de referencia fijo y así permiten las aplicaciones y los cálculos.

96. *Llama*, I, 15.

97. *Id.*, I, 16.

98. *Id.*, I, 17.

con más subidos ímpetus y encuentros sabrosos de amor, siendo ellas como el cisne, que canta más suavemente cuando se muere»<sup>99</sup>. San Juan debió asistir a la muerte de algunas de estas almas, y por su propia experiencia podía comprender bien la situación de san Pablo con el deseo de verse desatado y estar con Cristo. Se me antoja ver una referencia a santa Teresa de Jesús: «pocas almas llegan a tanto como esto, mas algunas han llegado, mayormente las de aquellos cuya virtud y espíritu se había de difundir en la sucesión de sus hijos, dando Dios la riqueza y valor a las cabezas en las primicias, según la mayor o menor sucesión que había de tener en su doctrina y espíritu»<sup>100</sup>. Por donde vemos que toda la mística de san Juan es parte del «movimiento carmelitano». Vemos, además, por qué al llegar a este libro de la *Llama*, el lenguaje del santo es también de fuego.

Es ya claro que el «dolorido sentir» de Garcilaso nada tiene que ver con la «deficiencia constitutiva» de las criaturas, sino con la pena de los enamorados, que habían cantado tanta veces el Petrarca y el mismo Garcilaso, y de un modo consuetudinario y apasionado los *sufíes*<sup>101</sup>. Nada tiene eso que ver con las doctrinas de Enrique de Gante, aunque tampoco puede llamarse doctrina específicamente evangélica.

¿Cuál fue el éxito de san Juan de la Cruz? Dejando a un lado su éxito personal, le cabe la gloria de haber redondeado el movimiento carmelitano que creó en Castilla la figura del «carmelita», contrapuesta a la que había creado, también en Castilla, san Ignacio de Loyola con su «jesuita». Eran dos «hombres de frontera». Esos dos movimientos pudieron poner en pie a Castilla y renovar el mundo. Si no lo lograron, en gran parte se debió a los malos obreros que se empeñaron en arrancar lo que creían cizaña y arrancaron juntamente el trigo. Ni el carmelita ni el jesuita hallaron en Castilla la cogida que cabía esperar, y ese fue el fracaso, no de los santos, sino de la misma Castilla y de sus dirigentes «del partido de Dios». El tomismo triunfó en las universida-

99. *Id.*, I, 16.

100. *Id.*, II, 5. Hoy hablamos del «carisma del Fundador».

101. Por eso va desconcertada la opinión de Krynen. J., «De la teología humanística a la mística de las luces», en *Religión y Cultura*, 22 (1976) 465-484. Pero en san Juan se acentúa el dolorido sentir, como en los Sufíes, pues tenemos ya ante nosotros un «drama del Inconsciente» San Juan multiplica los calificativos: pena, pasión, desamparo, soledad, queja, desconsuelo, purgatorio, etc. Cfr. *Noche*, II, 5-8. Se llega incluso a la exageración (*Noche*, II, 13ss). Ya no basta el amor de la voluntad, sino que se desencadena la «pasión en la sustancia del alma», de modo que el alma parece enloquecida (*Noche*, II, 13,3). Ya hemos dicho que, aunque entran en acción las potencias, quedan también trascendidas en un inconsciente que es «sed, hambre y gloria de Dios». Lo que en el orden natural comienza por ser un *inquietum cor*, termina en furor porque se rompe «el último velo». Cfr. *Noche*, II, 8,1 y *Llama*, I, 18). Por eso la memoria es el principio, pero también el fin, es decir, la esperanza o en esperanza. En la mística queda, pues, la naturaleza enteramente unificada, devuelta a la inocencia original del paraíso, en cuanto eso es posible, de algún modo. El místico se ve donándose al inconsciente y dejándose conducir por un extraño «instinto racional», que ahora es natural y sobrenatural, al mismo tiempo: «¡Mátame tu gracia y hermosura!».

des castellanas e incluso se trató de obligar a san Juan de la Cruz a admitir el papel esencial de los «dones aristotélicos del Espíritu Santo», que analizará Juan de santo Tomás. Todos los caminos quedaron despejados para el Tomismo. Pero Castilla lejos de ponerse en pie, se tumbó <sup>102</sup>.

P. LOPE CILLERUELO

---

102. Me asombra la facilidad con que algunos carmelitas atribuyen a san Juan de la Cruz la doctrina aristotélica de los «dones», olvidando la diferencia tomista entre «virtud» y «don». Los dones son necesarios, porque las virtudes son deficientes. Por lo visto, las virtudes teologales no valen para seguir las inspiraciones del espíritu Santo y necesitan «pedagogos» y antenas especiales. Claro que luego necesitamos una nueva moción «actual» para movilizar los mismos «dones». (Cfr. P. Crisógono, *La Escuela Carmelitana*, p. 146). Para terminar, quisiera referirme a una obra que juzgo del mayor interés para seguir a san Juan de la Cruz. Es la *Autobiografía* del Licenciado Tomás G. de Mendoza. Su director fue el P. Juan Evangelista, compañero y discípulo de san Juan de la Cruz. La importancia de la Autobiografía es de muchas clases. Tampoco en ella se admite una visión facial, ni unos dones del Espíritu que expliquen la aparición de fenómenos místicos. En cambio se explica la relación del cuerpo en los fenómenos místicos, la subdivisión de la nomenclatura sanjuanista, etc.





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

## INTRODUCCIÓN

### I. OBJETIVO Y MÉTODO

El hombre, en cuanto ser que ha de hacerse, está condenado a una búsqueda radical. En virtud de esta búsqueda es el hombre esencialmente pregunta. «Buscar» en la esfera del espíritu es «preguntar».

Kant afirma que el hombre pregunta primordialmente tres cosas:

- «Qué puedo yo saber»: Aquí la búsqueda se orienta hacia una metafísica de naturaleza.
- «Qué debo hacer»: Este interrogante franquea las fronteras de la Ética de la persona.
- «Qué tengo derecho a esperar»: La búsqueda se adentra aquí en el campo de la Filosofía de la Religión.

Estas tres preguntas —agrega Kant— convergen fundamentalmente en la siguiente: «Qué es el hombre»<sup>1</sup>.

El hombre, pues, que en su abertura óptica se proyecta en una multiforme búsqueda, revierte, necesariamente, sobre sí mismo, constituyéndose en tema central. Es, concretamente, Feuerbach, quien en sus *Principios de la Filosofía del porvenir* presenta, como exigencia, la antropología como ciencia universal<sup>2</sup>.

Coincidiendo, en el aspecto formal, con la afirmación de Kant, y cercano a la exigencia de Feuerbach, aunque en un horizonte noético diametralmente opuesto, aparece la temática antropológica en el pensamiento filosófico de M. Scheler (1874-1928). Sólo unas semanas antes de su muerte, inesperada y prematura, escribe, haciendo como un balance final de su obra:

---

1. *Kantswerke*, XI. Akademieausgabe. Berlin: De Gruyter 1968, 429.

2. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Sämtliche Schriften, Bd. II, hrsgb. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1960, 317.

«Las cuestiones: «¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser?, me han ocupado de un modo más directo y esencial que todas las demás cuestiones de la filosofía, desde el primer despertar de mi conciencia filosófica. Pero desde el año 1922 los largos esfuerzos que he hecho, abordando el tema por todos los lados posibles, se han concentrado en la composición de una gran obra, dedicada a este asunto; y he tenido el placer (Glück) creciente de ver que la mayor parte de los problemas filosóficos, que ya había tratado, convergían más y más sobre esta cuestión»<sup>3</sup>.

Ahora bien, el pensamiento antropológico de M. Scheler implica de una manera constitutiva el tema de Dios: «La única idea del hombre llena de sentido es la de un total y absoluto teomorfismo»<sup>4</sup>. El Hombre es la «intención», el «gesto de la trascendencia», es la «dirección del universo hacia Dios»<sup>5</sup>. Sólo por la «irrupción de Dios en el hombre» se da una auténtica antropogénesis<sup>6</sup>.

Esta absoluta inserción del hombre en Dios, esta mutua pertenencia ontológica de ambos, esta estructura relacional de lo Eterno y del hombre en el pensamiento de M. Scheler es el objeto de nuestra investigación.

El objeto de nuestro estudio es, sin duda, complejo por un apretado de razones que, simplificando, podemos reducir a las siguientes:

1. La amplitud temática.
2. La índole cualitativa de la obra de M. Schler.

---

3. Stell. 5.

#### ABREVIATURAS EMPLEADAS

Meth.	Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik, Leipzig: Dürr 1900.
Eth.	Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch zur Grundlegung eines ethischen Personalismus, 5. Aufl., Bern: Francke 1966.
U.d.W.	Vom Umsturz der Werte, 4. Aufl., Bern: Francke 1955.
Ew. M.	Vom Ewigen im Menschen, 4. Aufl., Bern: Francke 1954.
Soz. Welt.	Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 2. Aufl., Bern-München Francke 1963.
Phil. Geg.	«Die deutsche Philosophie der Gegenwart», en: Deutsches Leben der Gegenwart, hrsgb. von Ph. Witkop, Berlin: Verlag der Bücherfreunde 1922.
Sym.	Wesen und Formen der Symphatie, 5. Aufl. Frankfurt/M., G. Schulte-Bulmke 1948.
Wi. Ges.	Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme zu einer Soziologie des Wissens, 2. Aufl., Bern-München: Francke 1960.
I-R.	«Idealismus-Realismus», en: Philosophischer Anzeiger, Bonn 2 (1927-1928).
Phil. W.	Philosophische Weltanschauung, Dalp-Taschenbücher Bd. 301, Bern: Francke 1954.
Stell.	Die Stellung des Menschen im Kosmos, 7. Aufl., Bern-München: Francke 1966.
Nachl.	Schriften aus dem Nachlass, Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, 2. Aufl., Bern: Francke 1957.

4. Eth. 293.

5. U. d. W. 186.

6. Ew. M. 160.

3. La controvertibilidad —según los intérpretes— de la continuidad o discontinuidad de su pensamiento.

Estos motivos de complejidad determinan específicamente nuestro método, eminentemente selectivo, descriptivo de la esencialidad temática y analítica de aquellas causas que pueden desvelar una continuidad progresiva, una revisión consecuente más que una drástica ruptura en la totalidad de su pensamiento.

1. *La amplitud temática* es un riesgo que, conscientes, tenemos que correr. Al existir una relación esencial, una conexión entitativa entre Dios y el hombre en M. Scheler, todo intento de considerar aisladamente uno de estos temas, llevaría a la parcialidad y a la insuficiencia. De aquí el hecho de que nuestra intención metodológica no tienda nunca al carácter exhaustivo sino selectivo de nuestro estudio.

En este sentido nos atrevemos a justificar nuestro empeño apoyándonos en el mismo M. Scheler: «Cuando se trata de una verdadera obra de arte, puede captarse, de alguna manera, en cada parte de la misma la totalidad de la individualidad espiritual del autor... partiendo de las partes, se puede, muy bien, reconstruir el todo»<sup>7</sup>.

2. *La índole cualitativa de la Obra de M. Scheler* está configurada por una cierta paradoja. La forma arquitectónica y la vertebración orgánica —al estilo de Kant o de Hegel— no son, sin duda, características de M. Scheler.

«Conforme leemos, advertimos que el autor no puede contener la avalancha de sentido que se le viene encima»<sup>8</sup>.

Se tiene una como primera impresión de que todo ha surgido impetuoso y fugaz, que M. Scheler escribe en el instante y para el instante, que todo es un caos enorme y anárquico de pensamiento que hay que transformar en un «cosmos».

Creemos, sin embargo, y aquí está lo paradójico, que la lectura reposada de sus escritos puede descubrir una dinámica interna, una fuerza sistemática de cuño propio, una energía casi rectilínea de pensamientos en torno al tema de Dios y del hombre detrás de la totalidad. Aunque es verdad, pues, la afirmación brillante y profunda, de Ortega y Gasset de que M. Scheler «al mover las manos en el aire próximo, como a un prestidigitador, se le llenaban de joyas»<sup>9</sup>, no es menos cierto que existe un sentido interno de continuidad —que para no prejuzgar nada podemos denominar «formal» en el tema de Dios y del hombre, que se proyecta sobre todos sus escritos, llenándolos totalmente unas veces o siendo subrayado de una manera marginal otras.

El «camino a seguir» en este aspecto será, pues, limitarnos a describir la

7. Nachl. 298.

8. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, t. IV, 6 Ed., Madrid: Revista de Occidente 1966, 510.

9. *Ibd.*

trama interna de la esencialidad temática intencional, prescindiendo, una vez más, de esas «joyas» de que se llena las manos M. Scheler, ebrio de esencias.

3. *La controvertibilidad* —según los intérpretes— *de la continuidad o discontinuidad del pensamiento* de M. Scheler.

Las opiniones sobre si la obra de M. Scheler —en cuanto al objeto concreto de nuestro estudio— muestra una evolución progresiva y continua o una discontinuidad condicionada por una «ruptura» (Bruch), están extremadamente divididas.

A. Entre los investigadores más significativos que propugnan un «Bruch», una «ruptura» en el pensamiento de M. Scheler, hablando, incluso, de una «decadencia filosófica» a partir de la 2. Ed., de *De lo Eterno en el hombre* (1922), o desde 1923, concretamente desde la 2. Ed., de su obra *Para la Fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio*, que lleva como título *Esencia y Formas de la Simpatía*, destacamos a H. Lützel <sup>10</sup>, J. Hessen <sup>11</sup>, H. Fries <sup>12</sup>, H. Lackman <sup>13</sup> y a M. Dupuy <sup>14</sup>.

En un sentido estricto distinguen *tres fases*, diferentes, en la dinámica interna del contenido filosófico de M. Scheler, interpretando su *período medio* como «filosóficamente católico» en contraposición al «panteísmo evolutivo» o «panenteísmo» de la *etapa final*, constatando, pues, entre ambos una «ruptura» fundamental.

*Período inicial* (1887-1905).

Entre bastidores se encuentra E. Eucken, su maestro.

OBRAS: — *Aportaciones a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos* (Tesis doctoral, Jena 1897).

— *El método trascendental y el método psicológico* (Trabajo de Habilitación para la docencia, Jena 1899).

*Período fenomenológico* (1906-1921)

El sistema de coordenadas en que se mueve M. Scheler es el siguiente: Ontologización del método fenomenológico de E. Husserl. Filosofía de los valores: Axiología - Teísmo personalista:

OBRAS: — *Para la Fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio* (1913).

10. *Der Philosoph M. Scheler*, Bonn: Bouvier 1947, 19.

11. *M. Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, Essen: Chamier 1948, 120.

12. *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss M. Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg: Kerle 1949, 116.

13. *Das Realitätsproblem in der phänomenologischen Systematik der Spätphilosophie M. Schelers*, (Fotkop.), (Phil. Diss.), Mainz 1958, 72.

14. *La philosophie de M. Scheler. Son évolution et son unité* Vol. II, Paris: P.U.F. 1959, 623.

- *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916).
- *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915).
- *Escritos y Esbozos* (2 vols. 1915, 2 Ed. con el título *Crisis de los valores* 1919).
- *Guerra y reconstrucción* (1916)
- *Las causas del odio a los alemanes* (1917).
- *De lo Eterno en el hombre* (1921).

*Período metafísico y sociológico-científico (1922-1928)*

Ruptura absoluta con el pensamiento anterior manifiesta en el dualismo metafísico entre el «Espíritu» (Geist) y el «impulso» (Drang), que condiciona una metafísica teogónica en la que el principio acósmico del «espíritu» rezuma impotencia y el «impulso» es fuente energética de «realización». Panteísmo evolucionista. Proyección del dualismo metafísico sobre la Filosofía de la Historia y sobre la Sociología:

- OBRAS: — *De lo Eterno en el hombre* (2 Ed. 1922).
- *La Filosofía alemana contemporánea* (1922).
  - *Esencia y Formas de la Simpatía* (1923).
  - *Escritos de Sociología y de doctrina de la cosmovisión del mundo* (1923-1924).
  - *Problemas de una sociología del saber* (1924).
  - *Las formas del saber y la sociedad* (1926).
  - *Idealismo y Realismo* (1927).
  - *El puesto del hombre en el cosmos* (1928).
  - *Concepción filosófica del mundo* (1928).

B. Frente a este grupo de investigadores existen otros — no menos significativos — que se inclinan, por el contrario, hacia una evolución progresiva, continua y uniforme en la obra de M. Scheler, escudándose en que la distinción fundamental entre el «ser-así» (So-sein), (Wesen) y el «ser-real» (Dasein), que pertenece al pensamiento más originario de M. Scheler, contiene de forma germinal el dualismo metafísico de la etapa final de su filosofía.

Destacamos a los siguientes: N. Hartmann<sup>15</sup>, F. Heinemann<sup>16</sup>, A. Altmann<sup>17</sup>, F. J. Brecht<sup>18</sup>, E. Rothacker<sup>19</sup> y Th. Haecker<sup>20</sup>.

15. «M. Scheler», en: *Kantstudien*. Köln, 33 (1928), XIV.

16. *Neue Wege der Philosophie. Geist - Leben - Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig: Quelle und Meyer 1929, 434—435.

17. *Die Grundlagen der Wertetik. Wesen. Wert. Person. M. Schelers Erkenntnis — und Seins — lehre in Kritischer Analyse*, (Phil. Diss.) Berlin: Reuther und Reichard 1931, 72.

18. *Bewusstsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie*, Bremen: Storm 1948, 57.

19. *M. Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bonn: Bouvier 1949, 21.

20. *Essays*, München: Kösel 1958, 225.

Para citar a uno de entre los mencionados, tomamos las palabras de Th. Haecker: «precisamente por estas razones de índole interna, porque M. Scheler nunca se reconoció como católico, hecho que personalmente ratifica, considero yo también las contradicciones existentes entre el período inicial y la etapa final de su pensamiento como de escasa importancia. La continuidad interna de la visión personal está ahí. Sabemos, por otra parte, que Platón y Aristóteles en sus últimos días pensaron de forma bien distinta, sobre muchos problemas filosóficos, respecto a sus doctrinas precedentes. La continuidad de la personalidad esencial es para nosotros algo más consistente que la pura formalidad de frases y expresiones»<sup>21</sup>.

No pretende nuestro estudio dirimir, de una vez para siempre, el problema de la continuidad o discontinuidad del pensamiento de M. Scheler en torno a la temática de Dios y del hombre, pero quiere asumir de forma consciente la complejidad de lo implicado en tal controversia, intentando analizar metodológicamente aquellas razones que sugieren un devenir consecuente, un desarrollo orgánico de toda la obra scheleriana. Más que de una «transformación» imprevista se trataría de una «ampliación» (Ergänzung), de un «cambio de punto de vista» (Veränderung des Standorts), de una modificación de la perspectiva<sup>22</sup>, en su Eterno peregrinaje.

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

Aunque más de una vez intentaremos reivindicar el punto de vista de M. Scheler frente a la interpretación de N. Hartmann, creemos certero el juicio de éste sobre la marcha procesual del pensamiento de aquél:

«En 1916, en la Segunda Parte de la *Ética* concretamente, era su imagen del mundo claramente personalista. Dios se levantaba, en el centro del mundo como suprema persona total (Gesamtperson) y al mismo tiempo como valor de valores. Con esta perspectiva pudo M. Scheler aproximarse al sentir de amplios sectores eclesiásticos, siendo considerado como el iniciador de un renacimiento religioso. Pero la dinámica interna de su pensamiento no podía quedarse quieta. Lo que sería tildado por aquéllos como «ruptura» con lo definido por el Dogma, no era más que una sencilla y simple (schlichte) consecuencia filosófica»<sup>23</sup>.

Para nosotros las palabras de N. Hartmann sobre M. Scheler tienen un sentido eminentemente programático.

Hay un pasaje concreto en la obra de M. Scheler significativo en extremo.

En el Prólogo a la Segunda Edición de *De lo Eterno en el hombre* distin-

---

21. Ibd.

22. Eth. 17.

23. N. Hartmann, «M. Scheler», en *Kantstudien*, 33 (1928-1929), XIII-XIV.

que cuatro perspectivas noéticas en su pensamiento: «Conocimiento religioso, fenomenología descriptiva, fenomenología esencial y análisis metafísico»<sup>24</sup>.

Esta distinción de perspectivas junto con la referencia expresa a un «cambio de perspectiva», a una «ampliación» de su pensamiento apuntada en el Prólogo a la Tercera Edición de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*<sup>25</sup> puede quizá proporcionar la clave interpretativa de toda su obra en lo que respecta al objetivo de nuestro estudio.

La separación radical entre el «ser-asi» (So-sein), (Wesen) y el «ser-real» (Da-sein) abierta por la actitud fenomenológica, entre la constelación de los valores y el mundo de los bienes y de las cosas establecidas por la axiología, entre lo esencial-(ideal)-irreal y lo fáctico-real, brevemente, entre el «espíritu» (Geist) y el «impulso» (Drang) se proyecta en el horizonte antropológico ya desde un principio con la distinción entre el «homo naturalis» y el «hombre-(espiritual)-personal».

Al efectuar una radicalización ontológica de su actitud fenomenológica, de su concepción axiológica y de su pensamiento antropológico, determinada por la perspectiva metafísica, aparece la filosofía final de M. Scheler como despliegue especulativo de un dato aportado por la exploración fenomenológica, que, por una parte, «intuye» lo esencial y, por otra, «pone fuera de acción» lo real, pero que precisamente por esta razón no lo puede negar.

Frente a aquéllos, pues, que subrayan una «ruptura», un viraje radical en la temática scheleriana de Dios y del hombre contraponiendo el período «filosóficamente católico» —expresión controvertible en sí misma— al «ocaso filosófico» de su pensamiento posterior, podría afirmarse que M. Scheler se encuentra un día de sus años-viajeros, como en una encrucijada de caminos, con la visión católica, para seguir avanzando y alejarse definitivamente al final. Alejamiento que no implica en la dinámica interna de su pensamiento, de forma necesaria, «cambio», ruptura», «transformación» sino sencillamente «ampliación» en el sentido de un incesante peregrinar, condicionado por esa «búsqueda» radical que al principio subrayamos como distintivo del hombre, ser que ha de hacerse.

Con esto no intentamos, ahora, dictaminar nada en la controversia en torno a la continuidad o discontinuidad de la obra de M. Scheler. Más que dictaminar sería prejuzgar. Sólo queremos destacar como el hilo conductor de nuestra investigación centrada en el problema fundamental de la significación y proyección concreta del método fenomenológico sobre la temática de Dios y del hombre en el pensamiento de M. Scheler.

Terminamos esta breve exposición de nuestro objetivo con dos observaciones concretas.

---

24. Ew. M. 14.

25. Eth. 17.



No cae dentro de nuestro objetivo analizar detalladamente la axiología scheleriana ya que entraña una problemática ética de extraordinaria densidad que nos apartaría en gran manera del problema propiamente antropológico.

Sólo tendremos en cuenta el pensamiento axiológico de M. Scheler en la medida en que implique una perspectiva antropológica.

Por otra parte queremos disculpar por incluir algunas palabras en alemán que consideramos de gran utilidad para llenar el vacío quizá existente entre la traducción castellana y el mensaje concreto de M. Scheler.

En general huiéremos lo más posible del uso frecuente de tales términos.

## II. ESTUDIO ETIOLÓGICO DEL PENSAMIENTO DE M. SCHELER

Lo afirma expresamente M. Scheler: «Todo pensamiento está injertado en la corriente histórica»<sup>26</sup>. El hombre comienza a existir siempre sobre una cierta altitud de pretérito acumulado. Esa altitud le da una perspectiva y de ahí su cosmovisión específica. Creemos, pues, que a la consideración objetiva y concreta de los elementos constitutivos de cualquier vertiente de la cosmovisión de un autor, ha de preceder un análisis etiológico —en sentido amplio— de la misma; estudio que no versa, de una manera inmediata, sobre la misma cosmovisión, sobre «cómo fue» realmente, sino más bien, sobre su coeficiente histórico, sobre «cómo llegó a ser».

Todo pensamiento tiene, pues, un contexto; está insertado en el sistema de coordenadas de lugar y tiempo. Contexto e inserción que no puede interpretarse como tara de su originalidad. En la gráfica histórica un suceso no es siempre «causa» del siguiente, puede ser solamente «condición». El mundo noético del pasado constituye una cercanía que condiciona al presente en forma variable, proyectándose ambos sobre el futuro inmediato. Más que tarada, está reafirmada y perfeccionada la originalidad de cualquier pensamiento en la unión de las tres dimensiones del tiempo.

El estudio etiológico de cualquier vertiente de una cosmovisión en concreto centra ésta en la misma historia del pensamiento, evita toda posible dislocación que redundaría negativamente en su interpretación auténtica y describe como un horizonte, sobre el que se abre el pensamiento, ya que lo «etiológico» de este estudio ha de entenderse en sentido amplio.

Quizá existe siempre cierto riesgo en todo análisis etiológico, ya que los «esquemas» parciales del «pretérito acumulado» sobre cuya altitud existe el pensamiento concreto —considerados aisladamente— pueden dificultar la comprensión total del devenir histórico espiritual del mismo, en cuanto pueden romper su sentido orgánico inmovilizando, como desecando algo eminentemente dinámico y vital.

---

26. *Wi Ges.* 427.

Tales esquemas, pues han de entenderse como ingredientes de una red dinámica, tejida no ecléctica sino orgánicamente en la individualidad vital esencial de cada pensador.

Con una intención especial selectiva reducimos nuestro estudio etiológico del pensamiento de M. Scheler — en el sentido anteriormente expuesto — a los siguientes puntos:

1. J. T. Fichte y R. Eucken como posible motivación primera.
2. Un augustinismo con impronta de la época de Nietzsche.
3. La fenomenología como actitud fundamental.
4. La filosofía de la vida como complemento y como conflicto.
5. A. Schopenhauer y E. v. Hartmann en el «transfondo» del pensamiento final.

#### 1. J. T. FICHTE Y R. EUCKEN COMO POSIBLE MOTIVACIÓN PRIMERA

R. T. Haskamp publica en 1966 la obra que lleva como título *Personalismo especulativo y fenomenológico* <sup>27</sup>. En ella pretende demostrar que «el personalismo de M. Scheler y las tendencias actualistas y dualistas que operan en él tienen como principio fontal al idealismo especulativo de Fichte, conocido por medio de Eucken en sus años de Jena» <sup>28</sup>. Para R. J. Haskamp la «actividad» (Tathandlung) fichteana, a través de la «autoacción» (Selbstätigkeit) de Eucken, determina la concepción scheleriana de la persona, el dualismo existente entre el hombre como ser «natural» y como «persona» y el planteamiento del problema de la participación de la persona en lo Absoluto.

Antes de la obra de R. J. Haskamp apenas si existen investigadores que subrayen el coeficiente fichteano de la obra de M. Scheler.

H. Heimsoeth pasa fugazmente sobre el tema con esta afirmación: «En su concepción de la persona M. Scheler persigue las líneas trazadas por la doctrina de Fichte sobre la «actividad» (Tathandlung)» <sup>29</sup>. Se había acentuado, es cierto, la gran afinidad entre el creador de la «Teoría de la Ciencia» y R. Eucken <sup>30</sup>. Era manifiesta, por otra parte, la dependencia inicial de M. Scheler con respecto a su maestro en Jena — R. Eucken —, bajo cuya dirección presenta sus primeros trabajos de investigación.

Sin embargo, de una manera directa, no se había estudiado detenidamente la posible proyección de Fichte sobre M. Scheler a través de Eucken,

27. *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und R. Euckens auf M. Schelers Philosophie der person*, Symposion: Philosophische Schriftenreihe, hrsg. von M. Müller, B. Welte, E. Wolf, Heft 22, Freiburg-München: K. Alber 1966.

28. I. c. 13.

29. Windelband-Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 15 Aufl. Tübingen: Mohr 1957, 611.

30. Cfr. R. Falkenberg, «J. G. Fichte», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Leipzig 156 (1915) 11; H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen: Mohr 1922, 31.

decisiva, sin duda, para resolver de golpe el pseudodilema «substancialismo» o «actualismo» en la concepción scheleriana de la persona.

La obra de R. J. Haskamp llena precisamente este vacío. En este sentido es altamente positiva. Sin embargo, la excesiva preocupación por justificar su propósito le hace exagerar a veces, asfixiándose en una ostensible parcialidad, no distinguiendo los órdenes del planteamiento —en el que es posible la motivación fichteana— y de la configuración sistemática concreta, cerrándose, en fin, a la constatación de otros determinantes y condicionamientos que tejen la red dinámica y política del pensamiento scheleriano.

Tres puntos distinguimos como posible motivación, expresiva de la afinidad de planteamiento, y que presentamos como diapositivas recortadas de un inmenso y complejo horizonte:

*A. Pérdida del carácter substancial de la realidad que se convierte en puro dinamismo.*

Simplificando todo lo permitido, diríamos que para Fichte existen originariamente dos posibles direcciones en la filosofía: La una parte del ser, de lo objetual, teniendo que enfrentarse con el problema insoluble de cómo a este ser le corresponde una conciencia, a este objeto un sujeto.

La segunda dirección, que es la única posible, surge de la conciencia y tiene como tema central la pregunta sobre cómo «la» conciencia puede representarse «este» mundo. Al ser la filosofía «ciencia», con estructura, pues, de «sistema» exige necesariamente un primer principio inconcuso, como punto de arranque, que no puede ser otro que el «yo». Ahora bien, el «yo» es aquello cuya esencia consiste sólo en «ponerse» (*sich selbst setzen*). Por otra parte, el «yo» no solamente se «pone» a sí mismo, sino que se «contrapone» (*wider-setzen*) a cualquier cosa, que, en cuanto es opuesta, es «no-yo». Este «no-yo» es «puesto» por el «yo» y está en el «yo», no hace desaparecer el «yo», únicamente lo limita. La intuición fundamental de Fichte está en considerar al «yo» como «actividad» infinita, que se limita por una exigencia interior y que pone y crea su límite: el «no-yo», cuya realidad consiste exclusivamente en la «actividad» del «yo».

Para Fichte, pues, en el ámbito de la filosofía no existe nada «permanente», «quieto», «muerto», todo es «acción», «movimiento», «vida»; no se «encuentra» nada, «se hace que brote todo». Esta dinamización de la realidad en Fichte, que llega hasta M. Scheler a través de Eucken, irrumpe privada de su dimensión idealista trascendental, potenciada por la fenomenología del «acto» y circunscrita únicamente a la concepción de la persona, en múltiples pasajes de la obra de M. Scheler <sup>31</sup>.

---

31. Cfr. *Eth.* 382ss.; *Ew. M.* 414; *Nachl.* 63; *Sym.* 257.

## B. *Dualismo ético (Fichte) y antropológico (Eucken)*

### a) *Fichte*

No parece justificado, en principio, hablar de un dualismo en Fichte, ya que en él todo es «actividad». Se habla de un «monismo metafísico», de un «monismo epistemológico» o de un «monismo ético»<sup>32</sup>. Tomamos este calificativo de R. J. Haskamp, según el que «las distintas intenciones (Gesinnungen) del sujeto justifican tal expresión» en Fichte<sup>33</sup>.

Es notorio que Fichte parece romper la unidad doctrinal de su sistema y si en la primera fase de su pensamiento habla de lo infinito en el «yo», en la segunda, concretamente en la *Introducción a la teoría de la Ciencia* de 1801, habla, en vez del «yo», de lo Absoluto cuyos momentos son el «ser» y la «libertad».

Lo apuntamos como nota marginal sin asumir en nuestra intención la problemática compleja que implica.

Fichte afirma ahora que en virtud del acto de amor de Dios se autopone la persona, conquistando así su autenticidad.

Esto incluye de forma palmaria que antes de la «ejecución» de tal acto, la persona tiene otra forma de existencia. La realidad de esta forma existencial es igual a cero. El hombre, aquí, es libre de ser y no ser.

Al elegir la posibilidad de la libertad en la acción («Freiheit zu») se inserta la persona en el mundo de los espíritus<sup>34</sup>.

En el sentido de que sólo corresponde realidad al comportamiento ético, mientras que fuera de lo ético la realidad es igual a cero, justifica R. J. Haskamp la expresión de «dualismo ético» en Fichte.

### b) *Eucken*

En Fichte es la «acción el único ser. Eucken, por su parte, considera al «ser espiritual» como más auténtico y noble contraponiéndole al ser meramente natural. Ahora bien, si en Eucken el ser espiritual se constituye por la «auto-acción» (Selbstätigkeit) parece admitir este hecho una etapa histórica en la que el ser espiritual no está realizado: sólo en virtud de la «auto-acción» surge la contraposición entre el ser espiritual y el ser simplemente natural. Al ser el hombre punto de intersección de ambos «grados de ser» se da en él un dualismo metafísico, en virtud del que sólo existe una diferencia de grado

32. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol. III. Méjico-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 1957, 243.

33. *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus*, 182.

34. Sobre el concepto de «Freiheit wovon» y «Freiheit wozu» Cfr. B. Bauch, *Fichte und unsere Zeit*, Leipzig: F. Meiner 1923.

entre el hombre —ser simplemente natural— y el animal, y una diferencia ontológica entre el hombre —ser espiritual— y el hombre —ser biológico—.

En Eucken se encuentra también la posibilidad de un dualismo ético:

Frente a la «existencia espiritual» está la «existencia inmediata», carente de sentido y enquistada en la naturaleza caída. La pertenencia a una o a otra está determinada por una «decisión personal»<sup>35</sup>.

La porosidad y sensibilidad intelectual de M. Scheler capta con exactitud casi extrema estas tendencias dualistas que recorren toda su obra para constituirse en foco central de su filosofía postrera.

Bastan sólo estas sugerencias: Diferencia de grado entre el hombre —ser biológico— y el animal<sup>36</sup>; diferencia ontológica entre lo eterno en el hombre —la persona— y el ser «natural» del hombre<sup>37</sup>; dualismo antropológico constituido por los principios metafísicos del «espíritu» (Geist) y el «impulso» (Drang)<sup>38</sup>.

### C. *La idea de participación y el amor.*

Simplificando de nuevo y prescindiendo de esencialidades complejas, se puede afirmar que el problema en torno al que gravita la «*Teoría de la ciencia*» de 1801 está configurado por este interrogante: ¿Cómo la Unidad de la vida divina, esencia interior de lo Absoluto, se desgaja en el sistema de individuos que, con sus representaciones, constituyen el «mundo» auténtico como «mundo de individuos»?

La persona aparece, pues, como parte individual del Todo, viviendo de ese Todo en virtud de la «participación» (Teilnahme) en él. Esta participación de la persona en lo Absoluto determina su inmortalidad —separada de lo sensible está lejos de toda destrucción— y su eternidad, que como afirma Fichte en 1806 en la *Introducción a la vida feliz* no sólo existe después de la muerte sino dentro de la temporalidad de la vida.

Para Eucken —de acuerdo con Fichte— la eternidad no comienza en el más allá sino con «la Vida autónoma (Selbständig) que despunta en nosotros y que nos constituye en portadores de la misma al hacernos partícipes de su infinitud y eternidad»<sup>39</sup>.

En virtud, pues, de la participación en lo Absoluto la persona, tanto en Fichte como en Eucken, es supratemporal y supraespacial.

Ahora bien, con la idea de «participación» introducen la idea del «amor».

35. R. Eucken, *Der Kampf um einen gestigen Lebensinhalt*, 5. Aufl., Berlin: De Gruyter 1925, 32.

36. Eth. 292-293.

37. U. d. W. 191ss.

38. Stell. 81.

39. R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, 2. Aufl., Leipzig: F. Meiner 1917, 132.

Cuando Fichte, en su etapa final, habla del amor se refiere concretamente a la capacidad del hombre para «realizar y asegurar» la participación en el Todo, recalcando el carácter unitivo del amor que, en cuanto participación, lleva la impronta de la «divinización».

No intentamos extendernos más.

Es obvio que la participación en el sentido del idealismo no podrá ser compartida por M. Scheler, pero la motivación está ahí, y unida a determinantes procedentes de otras direcciones amasarán el pensamiento de M. Scheler en lo referente a estos conceptos <sup>40</sup>.

## 2. UN AUGUSTINISMO CON IMPRONTA DE LA ÉPOCA DE NIETZSCHE

Desde las primeras líneas de su libro *De lo Eterno en el hombre* se confiesa M. Scheler adicto al augustinismo, añadiendo que la fenomenología ha de encargarse de liberarle de todos los velos que sobre él ha podido plegar el tiempo <sup>41</sup>.

A pesar de contar con esta afirmación fundamental de M. Scheler, es controvertible toda determinación ulterior sobre la forma concreta del mismo.

E. Przywara llega a negarla <sup>42</sup>. J. Geysler defiende su existencia pero impugna su autenticidad <sup>43</sup>. Incluso aquellos que persisten en el matiz esencialmente augustiniano de la obra de M. Scheler no están de acuerdo en su caracterización concreta:

J. Hessen habla de un «augustinismo platónico» <sup>44</sup>. J. Grooten descubre un «Saint Augustin déjà schelérién» <sup>45</sup> y H. Kuhn constata sugestivamente «un augustinismo renacido en la época de Nietzsche» <sup>46</sup>, expresión que tomamos en nuestro epígrafe. El mismo M. Scheler da su parecer sobre este punto, aunque sus palabras no son ninguna clave para una comprensión definitiva: Nos habla de «un augustinismo profundamente (stark) modificado» <sup>47</sup>. No concreta más.

Nuestra intención es asomarnos al problema de la influencia augustiniana real en M. Scheler, configurando primero el espíritu específico del augustinismo.

40. Cfr. Ew. M. 71-72, 162, 261; Sym. 174.

41. Ew. M. 17.

42. «Zu M. Schelers Religionsauffassung», en: *Zeitschrift für katholische Theologie*. Innsbruck, 47 (1923), 25.

43. *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster: Aschendorff 1923, 59-60.

44. M. Scheler. *Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, 118.

45. «L'augustinisme de M. Scheler», en: *Augustinus Magister II*, Paris: Etudes augustiniens 1954, 118.

46. «M. Scheler im Rückblick», en: *Hochland*. München, 51 (1959), 327.

47. Phil. Geg., 212.

### A. *El agustinismo desde una perspectiva general*

Apoyándonos en la autoridad de L. Veuthey<sup>48</sup>, y siempre con un criterio sintético, reducimos el espíritu específico del agustinismo a los siguientes puntos:

1. Simbiosis entre filosofía y teología, y negación de la posibilidad de una filosofía pura integral.
2. Identidad substancial entre el alma y sus facultades.
3. Autonomía del alma con respecto al cuerpo.
4. Primacía de la voluntad.
5. Carácter activo del conocimiento, tanto sensible como intelectual.
6. Hilemorfismo universal y pluralidad de formas.
7. Importancia de la experiencia en el conocimiento.
8. El intuicionismo, la interioridad, el concretismo son consecuencia de la necesidad de la experiencia frente a la abstracción intelectual.
9. La iluminación como elemento esencial.

Una disquisición concreta de cada punto estaría fuera de lugar al exceder el ámbito de nuestro estudio. Explicamos, pues, brevemente, dado su relieve, los tres últimos.

#### a) *Importancia de la experiencia en el conocimiento*

No se trata, como en el aristotelismo, de experiencia sensible sino de experiencia interna cuya metafísica —en frase de Windelband—<sup>49</sup> constituye toda la filosofía de San Agustín. Por otra parte, al obtener la primacía el «amor franciscano» de la naturaleza que es «campo de expresión» de Dios, se tiene una «cognitio Dei experimentalis». La experiencia es como una tercera fuente de conocimiento, ampliando el esquema gnoseológico de «conocimiento sensible e intelectual».

#### b) *El intuicionismo, la interioridad, el concretismo son consecuencia de la necesidad de la experiencia frente a la abstracción intelectual.*

En un léxico escolástico se llama intuición a la «cognitio sine medio». Naturalmente que en el conocimiento de Dios no puede tener la expresión «sine medio» un sentido lógico formal. Nos moveríamos dentro del ontologismo. El intuicionismo oculta una cierta paradoja. Acepta la forma de una «intuición inmediata de Dios» pero sólo en el «acto de la experiencia interna». Se trata de una inmediatez mediata, de una presencia de Dios que en el ser de caminantes, rezuma ausencias. Se trata de una mística en la noche. Dios es siempre el «Deus absconditus».

48. «Les divers Courants de la philosophie augustin-franciscaine au moyen âge», en: *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Romae 1951, 627ss.

49. *Geschichte der Philosophie*, 231.

La «interioridad» y el «concretismo» se manifiesta en que si Sto. Tomás de Aquino p.e., desaparece tras los bastidores de sus obras, el pensador augustiniano escribe siempre como un «itinerario» propio, sus obras son como una trayectoria personal.

c) *La iluminación como elemento esencial*

La doctrina augustiniana de la «iluminación» tiene íntima conexión con una actitud metafísica concreta: la identidad entre ser-Dios.

Todo conocimiento es conocimiento del ser. El ser es lo originario y primero en el entendimiento. Este ser es precisamente Dios. El ser no es un concepto logrado por abstracción. Ser es «esse», el «esse formale» por el que todo ser es ser. Se da síntesis —siempre en sentido «ejemplar»— entre Dios-mundo. Por eso todo ser es un «vestigium», una «huella» de Dios. La iluminación es la presencia de Dios en el conocimiento de todo objeto concreto. La iluminación no es una acción directa de Dios en el acto cognoscitivo. Es, sencillamente, el conocimiento del ser que es Dios. La identidad entre ser-Dios hace posible una cosmovisión en la que todo es «luz de Dios», en la que todo «habla de Dios», porque es un reflejo de El. No es necesario «concluir» la Trascendencia en forma de una prueba deductiva: lo «Trascendente» es el sentido originario de lo «inmanente».

B. *La herencia augustiniana en M. Scheler*

Existe en la persona y obra de M. Scheler una como predisposición augustiniana temperamental, definida por la participación (Teilnahme), por la entrega (Hingabe), por el abandono a lo esencial<sup>50</sup>.

Ahora bien, al referirnos a la influencia augustiniana real en la obra de M. Scheler se han de distinguir dos puntos:

- a) la referencia histórica a S. Agustín, y
- b) el sentido significativo de esa referencia.

Brevemente abordamos estas dos dimensiones de la herencia augustiniana de M. Scheler.

a) *Referencia histórica a S. Agustín*

La referencia histórica a S. Agustín está claramente determinada en M. Scheler por este hecho: «Sólo en S. Agustín y en su escuela encontramos serios intentos de traducir en conceptos filosóficos el contenido de la experien-

---

50. Ew. M. 68.



cia cristiana»<sup>51</sup>. Se trata de una tesis discutible, pero es presentada como firme arbotante de esa referencia scheleriana que inunda sus escritos.

Una prueba panorámica de esto nos la ofrece el simple enunciado de las siguientes ideas, de claro cuño augustiniano, y fundamentales en M. Scheler:

- Prioridad del amor frente al conocimiento<sup>52</sup>;
- Concepción de Dios como amor<sup>53</sup>;
- Concepción del hombre como «ens amans»<sup>54</sup>;
- Conocimiento de Dios a través de él mismo<sup>55</sup>;
- Epifanía de Dios en el hombre<sup>56</sup>;
- El mundo como revelación natural de Dios<sup>57</sup>.

b) *Sentido significativo de esta referencia*

M. Scheler no hace referencia a «S. Agustín y a su escuela» como simple arqueólogo o historiador del pasado; le interpreta «modificándole»<sup>58</sup> de tal forma que es precisamente la dimensión de un augustinismo modificado la que —entre otros factores— puede explicar la marcha continua, en espiral ascendente, hacia su filosofía final.

M. Scheler ignora, o aparenta ignorar, la vertiente sobrenatural de algunas de sus afirmaciones. No distingue rigurosamente entre lo perteneciente al hombre «de iure» y «de facto» —en cuanto ser incorporado al orden de la gracia, según el conocimiento religioso anclado en la revelación—.

La concepción del mundo, del hombre y de Dios tiene como aleteos de músicas nuevas que terminan en la cascada armoniosa de una «Einsfühlung» universal.

Falta de una manera absoluta el principio de «ejemplaridad», con el que está marcada toda la creación y según la que, aunque Dios se encuentra en el núcleo más profundo de todo ser, se delimita éste en su finitud originaria frente a aquél.

El augustinismo juega con las mismas vivencias —si prescindimos de la actitud fenomenológica— que M. Scheler, pero aquél está apoyado en hilos, en diques de contención que aseguran la estabilidad del cosmos en su relación con lo Trascendente-Inmanente, estabilidad que se quiebra en M. Scheler precisamente por carecer de una frontera firme y claramente diferencial entre Dios y el hombre-persona. Ya hacia 1915 encontramos en él esta afirmación: «el error de las doctrinas antropológicas consiste en que se ha querido

51. Soz. Welt. 88

52. Wi. Ges. 341

53. Sym. 177.

54. Nachl. 348.

55. Ew. M. 245.

56. Eth. 293.

57. Nachl. 357.

58. Phil. Geg. 212.

poner como estadio firme entre Dios y la vida al hombre y ese estadio intermedio no existe»<sup>59</sup>.

De forma casi insensible pero rectilínea asistimos en la obra de M. Scheler a una deformación específica del augustinismo, fruto de la «época de Nietzsche» como certeramente señala H. Kuhn.

El giro copernicano de Kant, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, el idealismo y romanticismo alemán en general, operaron una honda transformación de la concepción antropológica, en virtud de la que Nietzsche afirma: «Si existieran dioses, cómo iba yo a soportar no ser uno de ellos»<sup>60</sup>. Fruto de la «época de Nietzsche» es la divinización del hombre. Empresa fácil para M. Scheler teniendo todo el material augustiniano ante sí y erigiéndose como arquitecto.

La «solidaridad» entre lo finito y lo infinito en el pensamiento de M. Scheler, la mutua pertenencia ontológica entre ambos es sólo un momento dialéctico. No sería auténtica la solidaridad si el Espíritu infinito no necesitara la cooperación de lo finito. Es precisamente aquí cuando aparece el hombre, con verdadero peso ontológico, como «co-autor», «co-realizador» de lo Infinito, «Mitbidner», «Mitstifter», «Mitvollzieher»<sup>61</sup>.

### 3. LA FENOMENOLOGÍA COMO ACTITUD FUNDAMENTAL.

Al dedicar toda nuestra Primera Parte al estudio de la fenomenología en M. Scheler y a los límites diferenciales entre su pensamiento y el de E. Husserl, no pretendemos extendernos aquí en este sentido.

Sólo queremos consignar el aparecer de la fenomenología en las *Investigaciones Lógicas* de E. Husserl (1900-1901), su proyección sobre la temática scheleriana como «actitud fundamental», y subrayar ya desde ahora las profundas diferencias existentes entre ambos pensadores, fuente de múltiples equívocos e interrogantes.

M. De Gandillac resume así —aunque de un modo ciertamente impreciso— estas diferencias:

«Par son tempérament, Scheler était fort éloigné de Husserl, et la phénoménologie, comme «science rigoureuse», convenait mal à son génie d'essayiste. Il est de ceux qui, par l'emploi à la fois pédant et imprécis d'un vocabulaire technique, ont pu accréditer une certaine image de l'analyse phénoménologique qui ne correspondait exactement ni aux intentions de Husserl ni au véritable contenu de la philosophie schelerienne. Le mérite de Scheler est cependant d'avoir

59. U. d. W. 186.

60. *Also sprach Zarathustra*, Werke, Bd. II, hrsg. von K. Scheleka, München: C. Hauser 1966, 277.

61. Phil. W. 15.

tenté d'appliquer á des problêmes de caractere «existentiel» une méthode d'investigación à laquelle plusieurs autres après lui, en France et en Allemagne, sans toujours dire ce qu'ils lui doiven, ont pu donner l'éclat qu'on sait»<sup>62</sup>.

#### 4. LA FILOSOFIA DE LA VIDA COMO COMPLEMENTO Y COMO CONFLICTO

Sabemos que la «Filosofía de la Vida incluye una doble vertiente que W. Dilthey resume así: «Aquí la vida aprehende a la misma vida». La vida, pues, en cuanto «realidad radical» que diría Ortega y Gasset, se constituye en objeto y sujeto de la Filosofía, contraponiéndose, por una parte, al ser estático y, por otra, al entendimiento que deseca el objeto. Como «objeto» implica la aprehensión de la vida en toda su «vitalidad». En cuanto «sujeto» apunta a la filosofía que emerge desde dentro de la plenitud vivencial de la misma vida.

Ahora bien, esta «vida» — objeto y sujeto del filosofar —, torrente desbordado, es movimiento, llegar a ser y absoluto dinamismo, y en cuanto tal «fuerza creadora»: el universo no es algo que ha brotado «ya» sino que va brotando a borbotones de los arcanos de la misma vida.

Esta «Filosofía de la Vida», representada brevemente en la diapositiva mental precedente, es, a la vez, complemento y conflicto en el pensamiento de M. Scheler.

«Complemento» en cuanto que llena ese sector prohibido a la actitud fenomenológica inicial, no porque sea puesto intencionadamente entre paréntesis, sino porque se evade automáticamente de ella. «Conflicto» en cuanto que este sector óptico, inundado por la Filosofía de la Vida, es irreductible y antitético al del «espíritu», existiendo entre ellos una lucha y una tensión que tiende, sin embargo, a una vinculación funcional.

Como veremos a lo largo de nuestra investigación, todo el pensamiento de M. Scheler oscila entre el «espíritu» y la «vida», el «espíritu» y el «impulso»; «vida» e «impulso» que si no son subrayados siempre con la misma intensidad que el «espíritu», existen, sin duda, como torrente oculto para irrumpir impetuosos al darnos M. Scheler la perspectiva total de su pensamiento en «*El puesto del hombre en el Cosmos*», presentándolos como atributos metafísicos del hombre y de lo Absoluto.

El precio que paga M. Scheler a la Filosofía de la Vida que le sirve de complemento es el asignar fuerza creadora al «Drang» al «élan vital» de la vida. En contraposición, el «espíritu» es impotente. Al pertenecer el «espíritu» a la esfera de la esencialidad contraria a la órbita de lo «real» y al coincidir reali-

62. M. De Gandillac, «L'usage schelerien du langage phénoménologique dans le Formalisme», en: *Archivio di Filosofia*. Roma 7 (1957), 228.

dad y causalidad, la consecuencia es obvia. Precisamente de aquí surge la teoría de los «factores ideales» y de los «factores reales» de importancia trascendental para la Filosofía de la Historia y para la Sociología de M. Scheler.

Existe, sin embargo, un distanciamiento con respecto a la Filosofía de la Vida en el pensamiento scheleriano en dos puntos fundamentales:

- El «Espíritu» no es epifenómeno de lo vital;
- No se puede concebir al «espíritu» simplemente como un «Wider-sacher».

Por una parte existe una autonomía e independencia entre ambos sectores ónticos y, por otra, una unidad funcional constituida por la teoría scheleriana de la «sublimación».

El «Drang» es fuerza para el «espíritu» y el «espíritu» altura orientadora para la ceguera del «impulso». Uno o otro están comprometidos casi en un imposible: la vitalización del «espíritu» y la espiritualización del «impulso».

No es nuestro propósito extendernos más. La última parte de nuestra investigación versa de una manera específica sobre toda esta problemática.

## 5. A. SCHOPENHAUER Y E. V. HARTMANN EN EL «TRASFONDO» DEL PENSAMIENTO FINAL

Prescindiendo, por ahora, del problema en torno a la continuidad o discontinuidad en la obra de M. Scheler, constatamos que aparecen, sin duda, en su pensamiento final una amalgama de matices procedentes de Böhme, Hegel, Schelling, Schopenhauer y E. v. Hartmann. Incluso se puede afirmar que existen motivaciones del psicoanálisis de Freud.

Confiamos en que la última parte del presente trabajo ponga de manifiesto con la debida suficiencia la verdad de esta simple constatación, remitiéndonos por el momento a destacar brevemente cierto paralelismo entre el pensamiento final de M. Scheler y el de Schopenhauer y E. v. Hartmann.

A. Sorprende, ciertamente, la afinidad entre Schopenhauer y la metafísica final de M. Scheler; si la reducimos a simples enunciados resulta el siguiente esquema:

- El «impulso», como principio cósmico juega en M. Scheler una función similar a la «voluntad de vivir» en Schopenhauer.
- M. Scheler se apoya, visiblemente, en Schopenhauer al presentar su teoría de la «sublimación», — posible polarización entre los dos principios metafísicos—. Pero, mientras M. Scheler apenas convence en su axiomática ontológica, Schopenhauer propone una explicación más lógica en sus presupuestos, aunque no menos controvertibles, ya que el «entendimiento» se reduce al principio dominante de la «voluntad» de la que emerge como una objetivación.
- Existe entre ambos una proximidad terminológica: Schopenhauer ha-

bla de un «leiten» y un «lenken» del «entendimiento» sobre la «voluntad», del mismo modo que Scheler —empleando los mismos términos— atribuye al «espíritu» la capacidad (!) de «guiar» y «orientar» al impulso».

En ambos encontramos también la palabra «Hemmung», connotando a la posibilidad de «contención», de «freno» y «desen-freno» que tiene el «entendimiento» o el «espíritu» respectivamente sobre la «voluntad» o el «impulso».

Finalmente diremos que Schopenhauer describe a la «voluntad como «ciega» y «salvaje»<sup>63</sup>, calificando M. Scheler al «impulso» como «demoníaco» e «irracional»<sup>64</sup>.

B. E.v. Hartmann<sup>65</sup> presenta un Absoluto espiritual-inconsciente como síntesis del «Espíritu absoluto» de Hegel, del «Inconsciente» de Schelling y de la «Voluntad» de Schopenhauer. Sus atributos son la «voluntad ciega» y la «idea lógica».

Entre E. v. Hartmann y M. Scheler —en su filosofía final— existe un paralelismo tal, que si —en una hipótesis ciertamente imposible— se pudiera interpretar a E. v. Hartmann según el esquema dualista y a M. Scheler según un criterio monista nos encontraríamos con semejanzas muy fundamentales entre ambos.

Tanto E. v. Hartmann como M. Scheler conciben la relación entre lo Absoluto y el mundo no en un sentido creacionista, sino como una «autorealización» del Absoluto en el mundo.

Para E. v. Hartmann los «últimos elementos» del mundo e.d., la materia son «funciones» del Absoluto con doble vertiente, en cuanto realizados por la «voluntad» y llenos de contenido por la «idea». La materia es un sistema de fuerzas que configuran dinámicamente el espacio.

M. Scheler considera esta teoría dinámica de la materia como la más aceptable, adhiriéndose casi totalmente a ella. Los centros dinámicos y vitales de los estratos más inferiores del mundo emergen del «impulso» que se multiplica en su ascender complejo a través de todos los reinos existentes<sup>66</sup>.

Como punto controvertible podríamos destacar el que en E. v. Hartmann lo Absoluto es impersonal, mientras que en M. Scheler —como veremos en nuestra Tercera Parte— quizá no está justificada una interpretación del «espíritu» en tal sentido.

De manera ulterior, al saberse a sí-mismo el Absoluto en el hombre se da un inconsciente originario en él, igual que según E. v. Hartmann.

63. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Sämtliche Werke, Bd. 1-2. Hrsgb. von P. Deussen, München: Piper 1911-1916, 233, 238.

64. Stell. 70-71.

65. Cfr. E. v. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 12. Aufl., Leipzig: Haacke 1923.

66. Stell. 65-66.

Tanto en uno como en otro, el proceso cósmico temporal representa el proceso teogónico supratemporal en el que el hombre «ayuda» a la «natura naturans» («impulso») y a la «deitas» («espíritu») a llegar a conseguir su ser.

Sólo en la concepción del final de este proceso se distancia M. Scheler de E. v. Hartmann: En *El puesto del hombre en el Cosmos* «sueña» el final en sentido teísta, aunque en las demás obras habla más bien de un «Ausgleich» —una «nivelación»— entre el «espíritu» y el «impulso»<sup>67</sup>.

Fundamentalmente podemos reducir el estudio etiológico del pensamiento de M. Scheler a los párrafos precedentes.

Lo dejamos todo así. Una muerte prematura le sorprendió por las calles de su tiempo. No pudo escribir el último y definitivo capítulo de su obra. Estimamos, pues, que todo estudio de M. Scheler, si intenta ser objetivo ha de exponerse a correr el riesgo de parecer incompleto.

---

67. Phil. W. 86.

# PRIMERA PARTE

## HORIZONTE FENOMENOLÓGICO DE M. SCHELER

### CAPÍTULO PRIMERO

#### DELIMITACIONES DIFERENCIALES ENTRE LA FENOMENOLOGÍA DE E. HUSSERL Y DE M. SCHELER

En el presente capítulo hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que nuestro objetivo no puede consistir en el análisis de la significación del «método fenomenológico» en E. Husserl. Remitimos por esta razón a las obras de A. Diemer <sup>1</sup> y de A. De Muralt <sup>2</sup>.

Por otra parte, nos circunscribimos fundamentalmente a aquellas obras de E. Husserl frente a las que pudo tomar posición M. Scheler. Prescindimos, pues, concretamente de *Experiencia y Juicio* —editada por Landgrebe en 1939— posterior, por tanto, a la muerte de M. Scheler y con respecto a la cual hubiera podido cambiar quizá su actitud.

#### I. INFLEXIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE E. HUSSERL

M. Scheler que se siente deudor de E. Husserl en lo referente a la conciencia metodológica de la unidad y sentido de la actitud fenomenológica reclama, sin embargo, «una responsabilidad absoluta» y «una paternidad exclusiva en lo referente al concepto exacto según el que entiende y lleva a la práctica tal actitud fenomenológica» <sup>3</sup>.

No sorprende esta afirmación. La fenomenología de E. Husserl es absoluta y trascendental, mientras que en M. Scheler encontramos únicamente una fenomenología eidética, «mundana» a los ojos de E. Husserl. Podríamos multiplicar los testimonios a este respecto: Troeltsch asegura que «en la doctrina husserliana penetra algo totalmente extraño que se manifiesta sobre todo en la hostilidad (Feindseligkeit) de M. Scheler con respecto a Kant tan valorado

---

1. E. Husserl. *Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meinenheim/Glan: A. Hain 1956.

2. *L'Idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, Paris: P.U.F. 1958.

3. Eth. 11.

por Husserl»<sup>4</sup>. H. Jordan llega incluso a echar en cara a M. Scheler un «abuso» (Missbrauch) del concepto husserliano de intuición categorial»<sup>5</sup>.

Si se ahonda en las razones del proceso por el que M. Scheler se aparta de E. Husserl podríamos subrayar, en principio, el hecho de que éste concibe la fenomenología como «método», aunque hay que hacer frente aquí a toda parcialidad en la intelección de este término.

E. Husserl permaneció para muchos —para M. Scheler p.e.—, como el autor de las *Investigaciones Lógicas*, como aquél que realiza sin más la «vuelta al objeto».

Sin embargo al recorrer brevemente el «devenir» de su pensamiento aparecen en él el objetivo y el método tan íntimamente entrelazados —dirigiéndose el «método» en una adecuación tan ajustada a la meta preconcebida— que va más allá sin duda del mero concepto de «método».

Las primeras publicaciones de E. Husserl —las siguientes tardaron tiempo en aparecer— no dejaron entrever que su pensamiento estaba en camino hacia el problema «originario» de su fenomenología y que el método fenomenológico en el sentido inicial, y precisamente en cuanto «camino-hacia» debía desembocar en la subjetualidad trascendental.

En las *Investigaciones Lógicas* se pregunta E. Husserl por el ser de lo lógico descubriendo la idealidad de los objetos lógicos, en contraposición de la multiplicación de las formas subjetivas de lo dado.

En su planteamiento y en la interpretación específica de conceptos fundamentales tomados de sus predecesores, concretamente el concepto de «intencionalidad» de F. Brentano, se ocultan gérmenes que habrían de impulsar su pensamiento hacia una posición definitiva ulterior.

El centro de gravedad del pensamiento de E. Husserl no debe situarse, según nuestro criterio, en la «vuelta al objeto», en la «idealidad de los objetos lógicos» —a los que sin duda reconoce en sus *Investigaciones Lógicas* una cierta independencia óptica—<sup>6</sup>, sino más bien en el análisis de su constitución subjetiva, que de forma gradual y ascendente se convierte en la problemática universal de la constitución de los objetos en general<sup>7</sup>.

4. *Der Historismus und seine Probleme*, Gesammelte Schriften, Bd. III. Tübingen: Mohr 1922, 603.

5. *Zur Objektivitätsfrage des Wertes. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Wertlehre*, Berlin: Ebering 1926, 41.

6. Cfr. W. del Negro, «Von Brentano über Husserl zu Heidegger», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Meisemheim/Glan, VII (1953), 571-585.

7. Somos conscientes del carácter controvertible de nuestra afirmación para quienes pugnan que E. Husserl consideró siempre toda vivencia de acuerdo con su intencionalidad, tomando a los objetos como el «hilo conductor» del análisis de la conciencia.

Aquí se encuentra la clave de la significación de su fenomenología. Pero subrayemos de nuevo que no es nuestro propósito abordar la significación del «método fenomenológico» en E. Husserl; sólo pretendemos que éste nos sirva de «medio» para llegar al pensamiento fenomenológico de M. Scheler.



Aquí se encuentra el problema originario de E. Husserl que pregunta por el «sentido» —como donación de sentido subjetivo-noética— y por el «ser» —como encarnación objetiva del sentido dado— de lo existente, en cuanto nos es comprensible en la unidad interna de ambos momentos. Unidad que se realiza en la «intencionalidad», como producción óptico-constitutiva de la subjetualidad trascendental. El «ego fenomenológico» se coloca así ante la posibilidad de descorrer los velos que ocultan la esencia y, como espectador pasivo de su vida de actos, de describirla hasta llegar a los estratos más profundos de la subjetualidad trascendental.

Ahora bien, E. Husserl exige la «reducción fenomenológica» para llegar a las estructuras de la subjetualidad que posibilitan el ser de lo existente.

En el primer tramo de esta singladura hacia la subjetualidad se encuentra la «reducción eidética» que pone entre paréntesis la actitud natural así como el «mundo» natural en su ser-ahí espacio-temporal<sup>8</sup>. Con el «mundo» natural empírico es suprimida por la «epoché» la actitud natural o «dogmática» con todas sus afirmaciones sobre lo existente a fin de llegar a las «estructuras ideales» que como «guías trascendentales» apuntan a las estructuras constitutivas de la subjetualidad pura. A este nivel nos encontramos ya en el segundo tramo de nuestra singladura denominado por E. Husserl «reducción fenomenológica o trascendental» que va desde la subjetualidad trascendental hasta el «Yo» originario explicativo de todo lo existente.

El principio de posibilidad fenomenológico-trascendental estriba en la capacidad de modificación de la neutralidad que ha de ser atribuida a toda conciencia. La diferencia entre «neutralidad» y «posicionalidad» es una «diferencia de la conciencia universal»<sup>9</sup>. Sólo en tanto se es capaz de debilitar el momento posicional de un acto «tético» por la neutralidad de la conciencia, al insertar el noema y la noesis en la modificación de la neutralidad, encuentra la reducción trascendental su justificación.

Ahora bien, como principio fundamental que llena todo este horizonte presenta E. Husserl la «intencionalidad», en virtud de la que toda conciencia es «conciencia de algo».

En una consideración estática la estructura formal de la intencionalidad está integrada por:

1. El dato sensorial, la sensación (materia).
2. La noesis (morphé), como actividad intencional y determinación del sentido del dato sensorial «como» algo, «como» fenómeno.
3. El noema, el objeto considerado por la reflexión en sus diversos modos de ser dado. Es el elemento objetivo, pero no es el objeto mismo, que es la cosa.

8. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III, Den Haag: M. Nijhoff 1950, 67-68.

9. I. c. 279-280.

El regreso a la subjetualidad pura es interpretado por E. Husserl al final como autoreflexión trascendental del espíritu, que tiene su manifestación en el sujeto personal, y de la razón que va surgiendo cada vez más intensa en el devenir histórico de la humanidad y que en último término, es la que da sentido a todo lo existente <sup>10</sup>.

La autoreflexión de la humanidad sobre su ser trascendental constituye para E. Husserl la plenitud de la filosofía de occidente. La fenomenología como doctrina metodológica en sentido gnoseológico queda superada así en su reducción trascendental, llegando a tener, en cuenta autoreflexión universal de la humanidad sobre sí misma, una importancia ontológico-histórica por cuanto ha de tender a «verificar» —hacer verdad— el logos que habita en los arcanos del mundo.

Sería una presunción rayana con lo ingenuo el creer que hemos abarcado con lo expuesto hasta aquí la densidad y amplitud del pensamiento de E. Husserl. Sólo hemos pretendido asomarnos de lejos a su temática a fin de descubrir algunas diferencias esenciales que delimiten con nitidez la «fenomenología trascendental» de E. Husserl y la «fenomenología eidética» de M. Scheler.

## II. DIFERENCIAS ENTRE M. SCHELER Y E. HUSSERL

La cosmovisión natural y la ciencia son incapaces de revelar el último sentido del ser. No preguntan por el sentido que se oculta en el ser, se conforman con la significación práctica que reclamó para sí el ser-ahí.

La primera condición, pues, para llegar al ser, ha de cifrarse en la superación (*Aufhebung*) de toda «vinculación a los instintos» que llevan a la praxis: «La filosofía comienza con la eliminación consciente de toda actividad espiritual práctica» <sup>11</sup>. Pero la superación del interés práctico como tal no es suficiente.

Para M. Scheler, y en esto sigue al pragmatismo, la eliminación de todo interés significaría la destrucción de toda posibilidad cognoscitiva. No existe conocimiento sin el correspondiente acto tendencial del sentimiento <sup>12</sup>. M. Scheler no exige, pues, una indiferencia en general, sino una indiferencia frente a las cualidades prácticas.

Así como la voluntad de acción y de defensa determina la cosmovisión natural y la voluntad de dominio condiciona la ciencia, para penetrar en el ser se necesita una voluntad espiritual que, en un plano superior, esté impulsada por el deseo de descubrir la esencia de las cosas.

10. *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, Husserliana VI, Den Haag: M. Nijhoff 1962, 314-348.

11. *Wi. Ges.* 208.

12. *Eth.* 260-261; *Ew. M.* 81; *Wi. Ges.* 341; *Nachl.* 356.

En esta exigencia de «objetividad» hay que reconocer claramente el postulado fenomenológico de E. Husserl. Sin embargo, aunque M. Scheler parta de E. Husserl, al encontrar en éste una doctrina completa sobre la «intuición de las esencias», la interpretación de M. Scheler es tan personal que hay que empezar subrayando sus diferencias para prevenir toda clase de equívocos y malentendidos antes de exponer de forma sistemática el horizonte fenomenológico concreto sobre el que se recorta el pensamiento de M. Scheler.

M. Scheler es consciente, ante todo, de las diferencias que le separan de E. Husserl<sup>13</sup>. Levantándose, a veces, críticamente contra él<sup>14</sup>, no se muestra, sin embargo, consecuente ya que no prescinde de la terminología de E. Husserl.

1. El camino recorrido por ambos no puede ser más distinto: M. Scheler no parte de un mundo ideal para llegar a la subjetualidad pura; la «epoché» enmarcada en una concepción idealista-trascendental, como aparece en las *Ideas sobre una fenomenología pura y sobre una filosofía fenomenológica* de E. Husserl choca frontalmente con M. Scheler, ya que su carácter lógico-teórico es antítesis de la «entrega vivencial» a lo dado que aparece en M. Scheler. Esta se hunde, desde un principio, en las estructuras del «mundo», sin preocuparse del «origen» de lo existente en sentido problemático-constitutivo, buscando sólo lo eidético, lo esencial y sus respectivas conexiones.

Brevemente, el repertorio eidético de M. Scheler es distinto del de E. Husserl. Este se ocupa de las esencias estrictamente lógicas mientras que en M. Scheler aparece una entrega (Hingabe) a lo vivencial<sup>15</sup>.

Lo vivencial está en el centro de la investigación scheleriana, no en cuanto constituido por la subjetualidad pura, sino en su realización viva y personal en la que se acuñan, en cierto sentido, las esencias pre-dadas, según las estructuras del mundo, a toda constitución de la conciencia trascendental.

2. Lo que queda después de realizada la «epoché» de E. Husserl es la «conciencia pura», «puras estructuras noéticas», el «Yo-trascendental». Este residuo último se convierte en M. Scheler en la «persona-espiritual» suprarreal, inespacial e intemporal, de aquí que en M. Scheler «todo tenga como trasfondo (Hintergrund) una visión originariamente distinta»<sup>16</sup>.

3. Las «esencias objetivas» que en E. Husserl muestran una dimensión óptica tan poco consistente —incluso en las *Investigaciones Lógicas*— que,

13. Eth. 11.

14. Nachl. 448; I-R. 287-290.

15. Cfr.: M. Schümmer, *Die Wahrnehmungs und Erkenntnismetaphysik M. Schelers in den Stadien ihrer Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen Schelers zu Husserl*, (No impreso), (Phil. Diss.) Bonn 1954.

16. H. U. v. Balthasar, «M. Scheler», en: *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. III: Die Vergöttlichung des Todes, Salzburg-Leipzig: Kröner 1939, 136.

sin esfuerzo, luego se diluyen en la conciencia para aparecer finalmente como absorbidas por las categorías concienenciales, en M. Scheler se encuentran como seres autónomos y extraconscientes frente a la persona espiritual<sup>17</sup>. De aquí el sentido específico de la «intuición de las esencias», tomada ciertamente del Husserl de las *Investigaciones Lógicas* y que permanece en el campo puro de lo eidético, mientras que en E. Husserl se abre camino hacia la reducción trascendental al ser las «esencias objetivas», las «estructuras ideales», «guías trascendentales» que llevan a la subjetualidad pura.

4. La «intencionalidad» opera en M. Scheler en el sentido de una correlación. La intencionalidad es correspondencia relacional. El noema es correlato de la noesis. Al hombre le corresponde lo pensado, al amor lo amado: «Toda intención... 'señala más allá del acto' y del contenido actual del acto, tiene a algo ajeno al acto, aun en el caso en que lo pensado sea a su vez un pensamiento. 'Intentio' significa justamente un movimiento apuntando a algo que uno mismo no 'tiene' o que 'tiene' sólo parcial o imperfectamente»<sup>18</sup>.

El Husserl de las *Investigaciones Lógicas* aparece nuevamente aquí. Pero M. Scheler no ve en los actos noéticos-noemáticos-intencionales una donación de sentido trascendental de la subjetualidad pura activo-espontánea. En la experiencia fenomenológica scheleriana se halla el sujeto en una pasividad originaria frente al «fenómeno» dejándose determinar por él. En el «sentir» nos viene «algo» que no depende de la actividad espontánea de la subjetualidad pura. El «sentir» cae sobre nosotros, nos sobre-viene, nuestro interés (axiológico) es despertado: «La fenomenología... es el nombre de una actitud espiritual en la que se recibe algo para su contemplación o vivencia»<sup>19</sup>.

Así pues, si en E. Husserl el noema es algo subjetivo-ideal, en M. Scheler es algo «ideal-objetivo». Si el noema subjetivo-ideal remite al fundamento originario trascendental en nosotros, el noema «ideal-objetivo» apunta hacia algo extra mental y autónomo en su mismidad, hacia algo-en-el-mundo.

5. Puesto que para E. Husserl no existe otro ser que el puesto por la conciencia, tiene razón al afirmar que por la «epoché» es puesto entre paréntesis el «mundo» —realidad trascendente, concebido ingenuamente. La realidad del ser es sólo una forma especial de idealidad.

Ahora bien, puesto que para M. Scheler las esencias no son solamente lógicas sino ontológicas, la «reducción fenomenológica» «pone entre paréntesis» ciertamente la realidad mundana experimentada desde el punto de vista práctico e.d., la imagen natural y científica del mundo, pero es precisamente

---

17. De este hecho concluye J. Kraft: «Es obvio que por esta razón M. Scheler tenía que oponerse al idealismo fenomenológico de E. Husserl». J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. kritik der Phänomenologischen Philosophie, Leipzig: Buske 1932*, 82.

18. I-R. 266.

19. Nachl. 380.

ahora, por medio de la reducción fenomenológica, cuando el «mundo» «aparece» «se manifiesta» en su contenido esencial, independiente de la conciencia; es ahora cuando la mirada filosófica puede descubrir lo que tiene sentido en el mundo <sup>20</sup>.

6. M. Scheler no emplea sólo los términos «fenómeno» y «esencia» para significar lo puramente eidético, sino que encontramos en él dos grupos de términos:

- a) Esencia, eidos, idea (Wesenheit, Wesen, Essenz, Eidos, Idee).
- b) Fenómeno, hecho fenomenológico (Phänomen, Erscheinung, Phänomenologische Tatsache).

La mezcla indiscriminada de estos dos grupos de términos la toma sin duda de E. Husserl.

Después de haber consignado los aspectos diferenciales precedentes apenas se puede aceptar que estos términos tengan una misma significación en ambos.

E. Husserl suprime la dualidad «fenómeno»-«esencia».

El «fenómeno» que se nos manifiesta en la «intuición fenomenológica» no es un simple fenómeno detrás del que se oculta el ser. E. Husserl enseña de forma repetida que el fenómeno es algo «últimamente dado» (letztgegebenes): buscar el ser verdadero detrás del fenómeno es algo que no tiene sentido. El ser no empieza del fenómeno ya que ambos son idénticos. Rechaza, pues, toda especulación o hipótesis que pretendiera ir más allá del fenómeno.

Para M. Scheler la «escuela» de las cosas puede «manifestarse», «darse», «aparecer» en el fenómeno, llegando de esta forma a ser «Erscheinung».

Mientras E. Husserl mezcla indistintamente los términos «fenómeno» y «esencia» interpretando la «esencia» como simple «Erscheinung», M. Scheler no concibe la unidad entre «esencia» y «fenómeno» en cuanto que la «esencia» sea sólo «fenómeno», sino en cuanto que la «esencia» puede «aparecerse», puede llegar a ser «fenómeno».

E. Husserl realizó quizá esta equiparación para privar de su sentido original a la esencia, para degradarla al nivel de simple fenómeno.

M. Scheler, en cambio, partiendo de E. Husserl, llega al campo de lo ontológico: para él significa el manifestarse de la esencia en el fenómeno nuestra posibilidad de acceso al ser. Al devolver M. Scheler su sentido original a las «esencias» ontologiza simultáneamente al fenómeno. Es sintomático, por cierto, que en M. Scheler signifique «fenómeno» tanto como «cosa» (Erscheinung = Tatsache).

Es un hecho palmario que en M. Scheler igual que en E. Husserl los «fenómenos» y las «esencias» son «irreales». Sin embargo, en M. Scheler «son» precisamente, ganando todo una nueva dimensión.

---

20. Ew. M. 66.

7. Lo esencial y eidético brota para M. Scheler — como veremos detenidamente — en la «actitud fenomenológica» del «amor espiritual» e.d., suprabiológico. Solo a él se abre el ser ideal en su contenido específico: sólo el «amor» posibilita una participación inmediata en el ser (Seinsteilnahme)<sup>21</sup>.

Ahora bien, existe en M. Scheler una absoluta y estricta correspondencia entre la forma del conocer y el contenido del conocimiento.

De aquí que el «amor espiritual» sólo nos dé algo «irreal»: ideas y esencias. Para llegar a las esencias «irreales» hay que trascender la realidad, hay que poner-fuera-de-acción lo real.

La «epoché» de la realidad es de signo marcadamente distinto en E. Husserl y en M. Scheler.

Al final de esta Primera Parte estudiaremos en especial el modo de entender M. Scheler la «realidad» y sus consecuencias inmediatas sobre la «actitud fenomenológica», estudio de trascendental importancia para el objetivo de nuestro trabajo. Aquí nos circunscribimos exclusivamente al sentido concreto que tiene la «des-realización» fenomenológica en E. Husserl y M. Scheler.

Para E. Husserl la realidad coincide con lo dado sensorialmente en las coordenadas de lugar y tiempo, coincide con lo «hylético»: «des-realización» significa para E. Husserl tanto como «des-sensibilización».

Este concepto husserliano de «des-realización» influye, en principio, en M. Scheler. Este conoce una «realidad» que sólo tiene consistencia en su relación con la «persona-espiritual», pero que no es la realidad-en-sí-misma: «En todo análisis fenomenológico, al llevar a cabo la «reducción fenomenológica» (Husserl), prescindimos, pues, de dos cosas: Por una parte de la ejecución real del acto y de todos sus concomitantes (Begleitererscheinungen) que no se encuentran ni en el sentido ni en la dirección intencional del acto, de la misma forma que de todas las características (Beschaffenheiten) de su portador; por otra parte, de toda posición (fe-incredulidad) de las particularidades del coeficiente de la realidad con que se nos «da» en la cosmovisión natural y en la ciencia. Entre tanto los coeficientes de la realidad y su esencia permanecen como objeto de investigación: no ponemos, pues, fuera de acción los coeficientes de la realidad sino su posición (Setzung) en juicios implícitos o explícitos»<sup>22</sup>. Cuando M. Scheler exige la «desrealización» para llegar a la intuición de las esencias no habla en sentido estricto, designa sólo un trascender la imagen práctico-biológica de la realidad. En vez de «des-realización» hubiera sido más exacto el término «des-sensibilización» — al ponerse fuera de acción un determinado modo de realidad, no la realidad misma — o la expresión que aparece esporádicamente en él: «des-simbolización»<sup>23</sup>. Sin embargo en sus últimas obras critica severamente a Husserl: «¿Qué significa

21. *Wi. Gess.* 204.

22. *Nachl.* 394.

23. *Nachl.* 384.

desrealizar el mundo o 'idear' el mundo? No significa, como cree Husserl, reservar el juicio existencial; significa más bien abolir, aniquilar fictivamente el momento de la realidad misma, toda esa indivisa impresión, poderosa impresión, de realidad con su correlato afectivo. Este acto de desrealización, acto ascético en el fondo, sólo puede consistir... en la anulación de ese impulso vital para el cual el mundo se presenta como 'resistencia'»<sup>24</sup>.

### III. EL LUGAR DE LAS ESENCIAS EN M. SCHELER

Hemos visto que las esencias se manifiestan al trascender la realidad en cuanto imagen espacio-temporal de la misma, en la «des-simbolización» del mundo.

Esta exigencia de trascender la realidad podría traer consigo la concepción de que las esencias se encuentran tan radicalmente separadas de lo real como las «ideas» platónicas. Hay que puntualizar, pues, en este aspecto.

Es cierto que existe en M. Scheler un orden de esencias que se encuentra lejos de toda realidad, concretamente el deber-ser ideal de los valores<sup>25</sup>. Pero es obvio que no puede agotarse aquí el concepto scheleriano de lo ideal-esencial.

Las esencias, el «ser-así» (So-sein) no es para M. Scheler ni individual ni universal<sup>26</sup> pudiéndose dar por esta razón en íntima conexión con lo real: el proceso cósmico y teogónico representan la penetración más absoluta de lo esencial-espiritual y lo real-impulsivo.

En este aspecto, incluso, se distinguen las esencias schelerianas de las aristotélicas. El ser-así en M. Scheler no está unido a la realidad de forma tan insoluble como la implicada por el concepto aristotélico de «entelequia».

El ser-así y el ser-real no manifiestan una conexión absoluta e indisoluble: en el proceso cósmico veremos cómo lo ideal-esencial necesita cierta «astucia» (el concepto hegeliano de «List») a fin de poder entretenerse en lo real<sup>27</sup>.

No queremos extendernos más.

Hemos preferido no reseñar demasiados pasajes de la obra de M. Scheler a fin de evitar repeticiones ya que los capítulos subsiguientes nos han de proporcionar ejemplos abundantes.

---

24. Stell. 54.

25. Eth. 210-240.

26. Eth. 68; Nachl. 396.

27. Stell. 62.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### CONCEPCIÓN SCHELERIANA DE LA FENOMENOLOGÍA

#### I. PERSPECTIVA GENERAL

Tres son las dimensiones del análisis fenomenológico de M. Scheler:

1. *Fenomenología de los objetos*

dirigida a los distintos «hechos fenomenológicos», a las «esencias» puras, en cuanto estructuras aprióricas y a sus conexiones esenciales.

2. *Fenomenología de los actos*

en los que se auto-dan los «hechos fenomenológicos». El mundo como fenómeno no se abarca de una vez en su totalidad. Para mostrar las cosas del mundo de los objetos se necesitan actos distintos. En cada acto «aparece», «se manifiesta» la esencia «de forma intuitiva» en sí-misma, siendo en este sentido, la experiencia fenomenológica trascendente-inmanente<sup>28</sup>. Los actos son de naturaleza intencional: «Toda intención... —señala más allá del acto y del contenido actual del acto, tiende a algo ajeno al acto... — «Intentio» significa estrictamente un movimiento que apunta hacia algo que uno mismo no tiene<sup>29</sup>.

3. *Fenomenología de las conexiones esenciales*

entre los objetos y los actos en los que se manifiestan.

Es un principio fundamental de la fenomenología de M. Scheler que entre la esencia del objeto y del acto existe un nexo esencial, una correlación estricta<sup>30</sup>.

Entre la esencia del objeto a que se tiende y del acto intencional se da una pertenencia estructural recíproca. Los actos realizados por la persona-espíritual exigen como correlatos, «determinados» contenidos esenciales: «para toda región del ser existen nexos esenciales

28. Eth. 70.

29. I-R. 262.

30. Eth. 375.



(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»<sup>31</sup>.

Estas tres vertientes concretas constituyen la fenomenología tridimensional de M. Scheler y se dan esencialmente estructuradas en unidad.

No es posible, pues, una consideración aislada de cada una sin riesgo de destruir la fenomenología como totalidad.

## II. UN PRESUPUESTO ANTROPOLÓGICO—ESENCIAL

M. Scheler presenta tres premisas antropológicas que sirven de fundamento a todas las funciones humanas tanto espirituales como racionales:

1. «La determinabilidad del sujeto por el contenido de una cosa, en contraposición a la determinabilidad por los instintos, necesidades y estados internos (Innenzustände) del organismo.
2. El amor al mundo, libre de apetencias, que trasciende toda referencia a los instintos.
3. La capacidad de distinguir entre el ser-así (Sosein) y el ser-real (Dasein) y de realizar intuiciones aprióricas verdaderas y válidas»<sup>32</sup>.

Esta capacidad nombrada en tercer lugar para separar el ser-real de las cosas de su ser-así es el presupuesto esencial del conocimiento de las esencias, al posibilitar el acto fundamental de la «reducción fenomenológica».

Con esto, la fenomenología de M. Scheler se aparta tanto del «idealismo de la conciencia» como del «realismo crítico».

La importancia de este hecho para conocer la postura concreta de M. Scheler hace que nos permitamos citar el siguiente texto:

«Todo denominado 'realismo crítico' y todo 'idealismo de la conciencia' surge porque el ser-así y la existencia son considerados inseparables en relación con su posible inmanencia en el saber y la conciencia...

Todos los representantes del idealismo de la conciencia juzgan verdadera y rectamente que el ser-así del objeto puede él mismo ser 'in-mente', y no sólo estar representado en la mente por una 'imagen indicadora' o un símbolo. Pero sacan del πρώτον ψεῦδος común al realismo crítico y al idealismo de la conciencia la siguiente conclusión, formalmente exacta, pero materialmente falsa: luego toda existencia posible debe ser 'in-mente' luego no existe nada trascendente a la conciencia, no hay existencia independiente de la conciencia (esse = percipi) la conciencia (conciencia super-individual o conciencia en general) es por su esencia también correlato de toda existencia. Todos los realistas críticos parten asimismo de una proposición verdadera, en cuyo cono-

31. Ew. M. 273.

32. Phil. W. 30.

cimiento aventajan a los idealistas de la conciencia e.d., de que toda existencia de un objeto es siempre y por esencia necesariamente trascendente a toda conciencia posible (aun a la divina), y que nunca jamás puede convertirse en contenido de un saber o conciencia. Pero sea como fuere que traten de probar su tesis, del mismo error citado anteriormente y de esta proposición última sacan la conclusión siguiente, a su vez formalmente exacta, pero materialmente falsa: luego también el ser-así de un objeto tiene siempre y necesariamente que ser independiente, y estar separado de todo saber y de toda conciencia. Por consiguiente, en la conciencia no puede nunca estar dada otra cosa que una 'imagen', un símbolo indicador... del ser-así del objeto»<sup>33</sup>.

M. Scheler, pues, no sólo impulsa el idealismo de la conciencia sino que considera totalmente insuficiente toda teoría que reduce el conocimiento a una «concordia» esencialmente inconstatable, defendiendo que «el ser-así del ser puede muy bien ser a la vez 'in-mente' y 'extra-mente', puede de un salto entrar y salir de la mente sin que la existencia real siga estos saltos, y, por cierto, en el sentido más estricto del ser-así»<sup>34</sup>.

Esta actitud scheleriana se completará con la concepción del saber como «participación óptica»<sup>35</sup>.

A este respecto afirma certeramente Kraenzlin: «En la esfera fenomenológica el ser y el pensar han llegado a estar tan cerca (sind so nahe aneinander gerückt) que ya no sólo es capaz la pura subjetualidad de vivenciar los objetos... La inmediatez de la intuición fenomenológica se destaca con más claridad en M. Scheler que en la reducción fenomenológica de E. Husserl. M. Scheler no necesita ninguna ἐπιπέδη para llegar a los objetos fenomenológicos»<sup>36</sup>.

### III. MODESTIA DE LA ACTITUD FENOMENOLÓGICA

Con respecto a la separación originaria entre el ser-así (esencia) y el ser-real que presenta la fenomenología de M. Scheler es interesante la crítica que le hace N. Hartmann desde una perspectiva ontológica.

N. Hartmann designa como «defecto principal» de la fenomenología «la inversión relacional de lo dado y de lo que se pregunta» e.d., que partiendo de la aprehensión del mundo se pregunta luego por su realidad. «El mundo aprehendido» como tal no existe. La fenomenología, pues, — sigue afirmando N. Hartmann — no intenta resolver el problema gnoseológico, «no quiere car-

33. I-R. 256-257.

34. I-R. 273.

35. Wis. Ge 227.

36. G. Kraenzlin, *M. Schelers phänomenologische Systematik*, Gräfenhainichen: Heine 1933, 18.

gar con su peso metafísico», permanece en la antesala, en lo propedéutico, en el análisis del fenómeno «más acá de todo planteamiento de problemas»<sup>37</sup>. Sin embargo, lo que presenta aquí N. Hartmann como crítica y objeción expresa una de las características fundamentales de la fenomenología: su «modestia».

La fenomenología escudándose, sin duda, en las limitaciones de la razón para conocer el mundo-en-sí se retira al punto de vista inmanente, contentándose con la riqueza de lo «meramente» dado.

Puesto que el hombre en su encuentro con las cosas tiene que vérselas siempre con «objetos» y no con «cosas-en-sí» no comprende cómo el sujeto cognoscente ha de intentar un salto que puede resultar todo un fracaso. Aquí reside la «modestia de la actitud fenomenológica». Modestia que tiene, por otra parte, su proyección sobre la esfera de los criterios gnoseológicos, como veremos al hablar del problema de la evidencia: La actitud fenomenológica al prescindir del coeficiente de la realidad y al poner-fuera-de-acción, por parte del sujeto todas las condiciones de realidad de la misma ejecución del acto y del sujeto que la realiza, al eliminar todas las dimensiones del proceso cognoscitivo que no pertenecen a lo específico de la intencionalidad del acto y todas las condiciones psicológicas del conocimiento, se propone exclusivamente la «vivencia», la «intuición», la «visión» inmediata de las esencias.

Sin embargo, la fenomenología no tiene nada que ver con un intuicionismo introvertido. Perteneció a su presupuesto originario «el contacto vivencial más intenso, más vivo, más inmediato con el mundo»<sup>38</sup>. M. Scheler se refiere precisamente a esta abertura al mundo y a los objetos del mundo, sin ulteriores pretensiones gnoseológicas, cuando exige —para la reestructuración cultural de Europa— una filosofía, recomendando «aquella que no se parece, como la Kantiana, a un puño cerrado, sino a una mano abierta»<sup>39</sup>. En este sentido es la fenomenología «el empirismo y positivismo más radical»<sup>40</sup>.

#### IV. LA INTUICIÓN FENOMENOLÓGICA Y SU OBJETO

Ya hemos visto que seríamos víctimas de un error si entendiésemos el proceder fenomenológico de M. Scheler en el sentido de un «método»: «Primordialmente la fenomenología no es el término que designa una nueva ciencia, ni tampoco un sucedáneo de la filosofía, sino que es el nombre de una actitud de la intuición espiritual en la que se recibe algo para su contemplación o vivencia... hablo de «actitud», no de «método»<sup>41</sup>.

37. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Berlin: De Gruyter 1949, 116.

38. Nachl. 380.

39. Ew. M. 434.

40. Nachl. 381.

41. Nachl. 380.

La fenomenología es para M. Scheler una nueva «techne» de la conciencia que intuye, una actitud consciencial y no un método de pensamiento. El método es propio sólo de las ciencias. La fenomenología es un proceso intuitivo en el que lo intuido es dado únicamente en la realización del acto correspondiente, con una coincidencia absoluta entre el contenido intuido y los conceptos. Lo que se da como contenido intuido es un «hecho (Tatsache) puro», una «esencia» (Wesen), un hecho fenomenológico.

## 1. DES-SENSIBILACIÓN Y DES-SIMBOLIZACIÓN

La intuición fenomenológica es una intuición suprasensible.

«La primera exigencia que brota de la constatación de los hechos fenomenológicos es, pues, la completa eliminación (Ausscheidung) de toda formación unitaria (Einheitsbildung) que no esté fundamentada estrictamente en las cosas mismas y que proceda de una función sensorial. Mientras oímos o vemos son inseparables ambas formas de unidad; pero no sucede igual cuando en un acto de intuición colocamos (mithereinnehmen) en el «Gehalt» de la intuición este ver u oír como «Inhalt»<sup>42</sup>.

En un lenguaje un tanto complejo viene a decir M. Scheler que hay un hecho que muestra la existencia de un percibir puro y es que podemos hacer del ver o del oír el contenido de una intuición, siendo claro que ésta ya no es una pertenencia sensible sino pura<sup>43</sup>.

Aunque muestre este hecho la existencia de una percepción pura, este acto de intuición, sin embargo, no proporciona el hecho fenomenológico: «El resultado únicamente es la reducción del fenómeno (Erscheinung) a su contenido sensorial, no una aproximación (Adduktion) al mismo contenido independiente de las funciones sensoriales y de sus formaciones unitarias»<sup>44</sup>.

Aquí, por tanto, se convierte el «quid iuris» de la intuición fenomenológica en el «quid facti» de la manifestación de lo dado en ella.

Junto a la «reducción fenomenológica» aparece así el movimiento aproximativo (Adduktion) de la intuición a la «misma esencia»<sup>45</sup>. Esta tiene que permanecer como algo positivo, evidentemente idéntico al variar la función sensorial. Las diferencias de contenido no pueden explicarse, pues, por la diversidad de funciones sensoriales: «Si existen hechos puros tienen que ser variable-independiente frente a los hechos trenzados de sensibilidad, el contenido sensible ha de ser la variable-dependiente»<sup>46</sup>.

42. Nachl. 443.

43. J. Llambias de Azevedo. *M. Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*. Buenos Aires: Nova 1966, 30.

44. Nachl. 444.

45. Nachl. 444.

46. Nachl. 447.

La intuición pura de la fenomenología es la única forma de experiencia que presenta sus objetos con ausencia de símbolos, en contraposición a la cosmovisión natural y a la ciencia: «La fenomenología es, primordialmente, aquella forma de conocimiento que recorre paso a paso y en sentido inverso el camino (de la cosmovisión natural y de la ciencia)... —la que descifra todos los símbolos de éstas... —; llenando los símbolos con lo auto-dado... — llega la fenomenología a su meta»<sup>47</sup>.

Así aparece la fenomenología como «des-simbolización del mundo»<sup>48</sup>.

En la actitud fenomenológica las esencias se dan en el contenido del acto como «fenómeno». Si en toda experiencia extrafenomenológica existe una trascendencia de lo simbolizado, en la intuición fenomenológica se da una absoluta coincidencia entre lo pensado y lo dado: ya hemos visto cómo únicamente la experiencia fenomenológica es simultáneamente trascendente-inmanente<sup>49</sup>.

Por la «des-simbolización» llegamos a las esencias en cuanto totalidades estructuradas. Esta concepción estructural de lo eidético, exponente de claras motivaciones de la psicología de la «Gestalt», está en consonancia con la propia metafísica scheleriana, igual que la formación activa de lo «hylético» denuncia los presupuestos de E. Husserl<sup>50</sup>.

## 2. AUTODONACIÓN DE LAS ESENCIAS

Al poseer la intuición de las esencias un carácter asimbólico, al darse —según el concepto scheleriano del conocimiento— una «rigurosa correspondencia e identificación» recíproca entre lo dado y lo pensado, nos encontramos con la «autodonación» (*Selbstgegebenheit*) de las esencias. Las esencias se nos dan en su mismidad. Un criterio negativo de la autodonación de las esencias o de las conexiones esenciales consiste en que al intentar definir las o demostrarlas caeríamos irremediabilmente en un «circulus in definiendo» o en un «circulus in demostrando»<sup>51</sup>. Por la definición, por otra parte, llegamos al concepto, no a la esencia. El concepto no puede agotar el ser, a lo sumo puede apuntar en su dirección. Además toda definición y demostración presuponen la intuición esencial.

Los «hechos puros», pues, las esencias se dan antes de toda fijación lógica, son «pre-lógicos», precediendo, por tanto, la autodonación de las esencias a toda verdad o falsedad.

47. Nachl. 386.

48. Nachl. 384.

49. Eth. 70.

50. S. Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, Zürich: Heitz und Co. 1939, 118-120.

### 3. EL A PRIORI MATERIAL

El contenido de lo autotado de las cosas precede a toda experiencia, es algo a priori: «A priori en lo dado de la intuición es todo aquello que pertenece al puro qué y a la esfera de lo esencial»<sup>52</sup>. El apriori es algo dado desde la cosa y, en contraposición al apriori kantiano, no como algo puesto por el sujeto. El apriori consiste en «estructuras objetivas»: «Como a priori designamos todas aquellas estructuras significativas ideales y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su constitución natural real, y de toda clase de posición de un objeto al que se podrían aplicar, se autotan por medio del contenido de una intuición inmediata»<sup>53</sup>.

Lo a priórico no es algo formal, es un contenido material.

La concepción material de lo a priori en M. Scheler representa una vuelta de lo formal kantiano hacia lo objetivo. Mientras que en Kant lo a priori consiste en formas categoriales con las que la conciencia trascendental ordena el mundo sensible y caótico, no se puede hablar en el campo de lo a priórico de M. Scheler de ninguna forma de posición por parte del sujeto. El apriori para él es algo dado intuitivamente, algo perteneciente al orden de las esencias.

El a priori en M. Scheler surge sin duda en contraposición al de Kant.

Es cierto que M. Scheler rechaza una interpretación psicologista del apriori kantiano<sup>54</sup>, estando incluso la fenomenología de acuerdo con Kant en que «la estructura de la experiencia, cuyas partes y elementos presentan contenidos que sólo se pueden mostrar y no inferir del pensamiento, precede a todos los contenidos sensibles y reduce y limita a priori la posibilidad en la que pueden dársenos los hechos sensibles»<sup>55</sup>; «sólo una deducción de tal estructura de las formas de actividad del espíritu es impugnada por la fenomenología»<sup>56</sup>.

Aquí precisamente se inserta la crítica scheleriana del a priori kantiano. El error fundamental de Kant para M. Scheler está sintetizado en el siguiente sistema de ecuaciones establecido por Kant:

- a) formal = a priori
- b) material = sensible
- c) a priori = racional (pensado).

La primera equiparación kantiana la impugna M. Scheler afirmando categóricamente: «rechazamos expresamente todo concepto o juicio dado a priori que no esté respaldado totalmente por un hecho o una intuición»<sup>57</sup>.

51. Eth. 69.

52. Ew. M. 196.

53. Eth. 67.

54. Eth. 90.

55. Nachl. 449-450.

56. Nachl. 450.

57. Eth. 71.

La segunda ecuación kantiana es rechazada por M. Scheler al presentar —como hemos visto— un a priori material que no tiene nada que ver con lo sensible.

Frente a la equiparación kantiana de lo a priori y lo racional recurre M. Scheler a una ampliación de la estructura categorial del espíritu, llegando a un a priori material-emocional.

En una división parcial del espíritu en «razón» y «sensibilidad», se tendría que colocar toda la vida emocional en la esfera de lo sensible, estando, sin embargo, dotada de «originalidad» y «autonomía legítima»<sup>58</sup>. Frente a los actos racionales están los alógicos que M. Scheler llama también «aracionales» y «emocionales». Estos tienen una estructura eminentemente a priórica: «Existe una clase de experiencia cuyos objetos están cerrados totalmente al entendimiento... una clase de experiencia que nos proporciona hechos objetivos auténticos y un orden inmutable entre ellos»<sup>59</sup>.

M. Scheler reconoce así el «ordre du coeur» de Pascal, que es como una tercera dimensión del hombre y principio fontal de lo esencial<sup>60</sup>.

#### 4. EL PROBLEMA DE LA EVIDENCIA

En cuanto que las esencias, los hechos fenomenológicos se autodan, son evidentes. Para la autenticidad del conocimiento fenomenológico no pueden presentarse como criterios ni la razón, ni las categorías a prióricas de Kant, ni tampoco la experiencia sensible.

Ahora bien, ¿quién nos puede asegurar que lo que nos parece dado de forma inmediata como esencia o conexión esencial es tal «verdaderamente»?

Una prueba negativa la tendríamos en la imposibilidad de observación sin presuponer el hecho objetivo esencial a observar.

Que algo p.e., sea «colorado» o «espacial» no se puede observar directamente en los portadores de estas propiedades esenciales sin presuponer una pre-ciencia de la pre-donación de la esencia de «color» y «espacialidad».

Por otra parte ¿quién puede asegurar que lo que es evidente a A, lo que se le muestra como inmediatamente dado en cuanto hecho objetivo esencial es también evidente, o al menos puede llegar a ser evidente, a B y C ó a todos los hombres en general? ¿No es quizá la evidencia, en cuanto vivencia psíquica subjetiva, un criterio de la veracidad subjetiva del que afirma, y no un criterio de la autenticidad objetiva y universal de lo que se afirma?

M. Scheler aborda repetidamente esta problemática y si en un principio está de acuerdo con Dilthey y con Husserl en este punto, intenta, sin embargo, una ampliación del radio de acción de la evidencia con respecto a ellos:

58. Eth. 261; Nachl. 362.

59. Eth. 261.

60. Cfr.: W. Trautner, *Der Apriorismus der Wissensformen. Eine Studie zur Wissenssoziologie M. Schelers* (fotkop), (Phil. Diss), München 1969.

«El principio (bien entendido) de la evidencia consiste para mí en que un hecho objetivo o axiológico, en su ser-así, proyecta su luz dentro del mismo espíritu, hace presente, pues, en su mismidad en él como correlato del acto intencional al verificarse la unidad de coincidencia absoluta entre los contenidos de todos los actos de pensamiento e intuición posible con respecto a este objeto. Precisamente «en» la unidad de coincidencia como tal está lo objetivo esencial (no en su ser-ahí que permanece siempre extramental y que no puede aprehenderse por medio de los actos intelectuales en general, sino únicamente como resistencia frente a los actos de naturaleza volitiva) dado en su mismidad y no una simple «imagen», «representación» o «signo» del mismo»<sup>61</sup>.

Para M. Scheler es la evidencia un criterio de conocimiento, pero no en el sentido de una «norma» que viene «de fuera» y que se aplica a lo dado; es el criterio de criterios, es criterio de sí misma como la verdad de Espinoza que es «norma de sí misma y de lo falso».

El «subjetivismo de los sentimientos de evidencia» que frecuentemente se echa en cara a la fenomenología<sup>62</sup>, se podría presentar con la misma (in)-justificación contra el punto de vista crítico «científico», ya que detrás de todo criterio, incluso detrás del principio de identidad, se encuentra un área donde no puede existir ninguna «prueba», sólo es posible un llevar fenomenológico a la «evidencia».

La autodonación inmediata de lo evidente significa ulteriormente su pertenencia a la esfera del conocimiento pre-lógico en el que no se decide nada sobre la verdad o el error insertados en el campo lógico de los juicios y proposiciones. A lo evidente no se opone el error sino la «ilusión» y el «schein»<sup>63</sup>.

No ha de entenderse con esto que la actitud fenomenológica ignore la importancia de los criterios de conocimiento; niega más bien su uso injustificado cuando se recurre a ellos de forma precipitada. A la pregunta sobre los criterios tiene que preceder «una penetración profunda en el contenido y en el sentido de los hechos en cuestión»<sup>64</sup>.

M. Scheler afirma que el criterio es propio del que «no posee», del que «está fuera». Quien, como filósofo, antepone el criterio a la posibilidad de un «tener» inmediato la cosa en una intuición se convierte en «portero de las cosas»... «mientras que la filosofía auténtica es el nobles huesped que entra por la puerta abierta hacia las cosas para aprehenderlas de forma inmediata e intuitiva»<sup>65</sup>.

61. Ew. M. 17.

62. H. Wagner, *Existenz, Analogie, Dialektik*, München-Basel: Schwabe und Co. 1953, 127.

D. Deininger, *Die Theorie der Werterfahrung und der Begriff der Teilhabe in der Philosophie Schelers*, Frankfurt/M.: Hornig 1966, 25.

63. Ew. M. 289.

64. Nachl. 381.

65. U. d. W. 329.



La evidencia como absoluta autodonación de las esencias no está circunscrita en forma alguna a los hechos que pueden ser objeto del saber universalmente válido.

Una esencia puede ser tanto individual como universal <sup>66</sup>. M. Scheler es aquí más radical y consecuente que E. Husserl. Este acepta ciertamente la posibilidad de la evidencia de lo «particular» e «individual» pero subraya que el análisis esencial fenomenológico es eo ipso análisis general, conocimiento universal de esencias, de objetividades universales.

## 5. CONFLICTO FENOMENOLÓGICO

Para M. Scheler existe un doble prejuicio racionalista en la aceptación de que para todo hecho objetivo cognoscible tiene que existir un conocimiento universalmente válido y que únicamente tal conocimiento puede ser el adecuado a la esencia del objeto.

Enunciados que pueden ser analizados filosófica, no matemáticamente, como las valoraciones éticas o las afirmaciones sobre la esencia y el sentido de una existencia personal, pueden ser válidas individualmente, pueden poseer una dimensión puramente personal sin que por este motivo se las pueda tachar de «menos verdaderas» o «subjetivamente caprichosas».

M. Scheler afirma la posibilidad de lo «verdadero en sí universalmente válido» igual que de lo «verdadero en sí individualmente válido», la posibilidad de lo «bueno en sí universalmente válido» y de «bueno en sí individualmente válido» <sup>67</sup>.

Según esto es posible que un hecho objetivo (o axiológico) sólo sea dado como evidente a un solo hombre o a más pero no a todos.

Al surgir diferencias entre los portadores de evidencias y al referirse tales diferencias, más que a deficiencias en la formación de conceptos y juicios, al contenido mismo del autodarse un objeto, nos encontramos ante lo que M. Scheler designa «conflicto fenomenológico» <sup>68</sup>.

Este conflicto fenomenológico no reviste caracteres de complejidad cuando versa sobre objetos del saber «universalmente válido»: se ha de intentar una armonía entre las respectivas evidencias, llegando, incluso, a una nueva evidencia si es necesario.

El conflicto fenomenológico se agrava cuando está determinado por evidencias «individualmente válidas». El único camino pleno de sentido entonces es el esfuerzo por comprender que esta o aquella afirmación es verdadera.

---

66. Eth. 68; Nachl. 396.

67. Ew. M. 18ss.

68. Nachl. 391ss.

Desde la perspectiva gnoseológica de la singularidad del saber fenomenológico extrae M. Scheler una consecuencia que puede servir de base a ulteriores disquisiciones filosófico-históricas y social-éticas.

Si el análisis fenomenológico es realizado con el convencimiento de que algunas evidencias pueden ser sólo individualmente válidas o válidas en grupos específicos, si el análisis fenomenológico es realizado con la conciencia de la propia limitación del saber, se ha de exigir «respeto» ante los esfuerzos cognoscitivos ajenos y ante sus resultados. Este «respeto» no se funda en el reconocimiento del valor ético del otro como persona, sino más bien en la aspiración a conocer de la forma más científica y adecuada posible.

Aquí, por cierto, nos encontramos con una nueva dimensión de la mencionada «modestia de la actitud fenomenológica» de M. Scheler: la renuncia al carácter absoluto del saber se proyecta no sólo sobre lo trascendente como objeto (la «cosa-en-sí»), sino también sobre lo trascendente como sujeto (la conciencia «absoluta»).

## 6. LA FUNCIONALIZACIÓN DE LAS INTUICIONES-ESENCIALES Y LA COOPERACIÓN ESPACIO-TEMPORAL DE LOS SUJETOS COGNOSCENTES

Esta idea de una relatividad o más exactamente de una perfectibilidad de todo saber encuentra su complemento en la doctrina gnoseológica de la «funcionalización» de las intuiciones-esenciales, igual que en la teoría científica-sociológica de la cooperación espacio-temporal de los sujetos cognoscentes en el proceso del «llegar a ser y crecer de la razón»<sup>69</sup>.

M. Scheler impugna en Kant, Fichte y Hegel<sup>70</sup> la existencia de una razón originariamente idéntica en todos los hombres en sus formas estructurales (y no sólo en sus «contenidos») e inmutable. El origen de las estructuras espirituales sugiere más bien «una intuición pluralista de todos aquellos que poseen originariamente espíritu humano racional»<sup>71</sup>. Para M. Scheler todas las formas noéticas del espíritu — habla también de «leyes funcionales y selectivas aprióricas» — son el resultado de un proceso gradual evolutivo en el que las intuiciones esenciales son «funcionalizadas» e.d., «Lo que antes era cosa se convierte en forma del pensamiento al aplicarse a las cosas»<sup>72</sup>. La visión primera de la esencia se transforma en regla de aplicación, el elemento material en principio formal: «Las intuiciones esenciales se funcionalizan al transformarse en normas que regulan el empleo del entendimiento dirigido sobre los hechos

---

69. Ew. M. 198.

70. Ew. M. 199, nota.

71. Ew. M. 199, nota.

72. Ew. M. 198.

contingentes: el entendimiento determina estos hechos, los concibe, los analiza, los juzga «según» las esencias o correlaciones esenciales que han sido aprehendidas intuitivamente»<sup>73</sup>. Bien podríamos decir que en virtud de esta funcionalización «crece» el espíritu humano tanto filogenética como ontogénicamente.

Por otra parte, del hecho de que todo individuo y toda comunidad puedan penetrar de forma distinta en el campo de lo esencial, logrando igualmente conocimientos esenciales, brota la posibilidad de aproximarse más y más al conocimiento adecuado del mundo de las esencias mediante la cooperación espacio-temporal de toda la humanidad<sup>74</sup>.

## V. LAS «ESFERAS DEL SER» Y LA «RELATIVIDAD DE EXISTENCIA» DE LOS OBJETOS.

### 1. LAS «ESFERAS DEL SER»

La conciencia tiene como correlato intencional al mundo; pero el mundo se muestra en una multiplicidad de formas fenoménicas de las que ninguna puede considerarse aislada.

Cada una está encuadrada en una determinada «esfera».

Este término, que es en principio una metáfora espacial, designa «una división del ser, dada de una manera intuitiva a toda conciencia finita, antes de llenarse con contenidos concretos»<sup>75</sup>. El concepto scheleriano de «esfera» no tiene nada que ver con la «región formal» de E. Husserl al ser ésta «forma vacía de región en general»<sup>76</sup>.

Para M. Scheler la «esfera» es primordialmente una división material-apriórica del ser. El ser de la «esfera» se da con anterioridad a las determinaciones ulteriores y concretas contenidas en ella. La «esfera» es como el «trasfondo» apriórico, el horizonte originario sobre el que aparecen los objetos. De aquí que pueda afirmar M. Scheler que es «un procedimiento metodológicamente falso el exigir primero, en sentido del orden lógico, una prueba de la realidad del mundo externo, como lo ha hecho recientemente N. Hartmann, antes de admitir la esfera independiente de la mundanidad exterior»<sup>77</sup>.

Como rasgos esenciales de toda «esfera» podemos distinguir con M. Scheler, los siguientes:

73. M. Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler*, P.U.F. Paris 1955, vol. I, 230-231.

74. Ew. M. 195ss.

75. Phil. Geg. 188.

76. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 27.

77. I-R. 267.

- a) Estar dada «como 'trasfondo' (Hintergrund), como totalidad esencial de la posición real de cualquier posible objeto en ella» <sup>78</sup>.
- b) Ser «irreducible a las demás» <sup>79</sup>, no pudiendo, por esta causa, ser deducida de ellas <sup>80</sup>.
- c) Estar originariamente dada a toda conciencia <sup>81</sup>.
- d) Conexión esencial entre su ser y su ser-dado en una clase determinada y específica de actos <sup>82</sup>. No puede «encontrarse» ninguna esfera si antes no se ha realizado el acto concreto correspondiente a ella.
- e) Ser algo material-apríorico, no estando constituida en ningún modo «por la suma de todos los hechos contingentes» <sup>83</sup>.
- f) Existencia de «un orden legítimo y esencial» en la prelación de las esferas <sup>84</sup>, expuesto repetidamente en distintos contextos por M. Scheler.

## 2. LA «RELATIVIDAD DE EXISTENCIA» DE LOS OBJETOS

En cada «esfera» del ser es posible una relatividad de existencia (Da-seinsrelativität) de sus objetos. Este hecho no representa en M. Scheler ningún problema teórico, sino que tiene un carácter eminentemente ontológico, no en el sentido de que la relatividad de existencia implique una división del ser, sino en cuanto designa una relación ontológica e.d., una relación con la posible participación en el ser del sujeto cognoscente.

Objetos «relativamente existentes» según M. Scheler son aquellos que sólo pueden manifestarse en actos de cierta forma pertenecientes a un sujeto.

M. Scheler propugna que no hay, en principio, «límites del conocimiento» en general, sólo límites del conocimiento relativos a una clase de conocimiento de los portadores de actos. El mundo de los objetos no es, pues, absoluto, es más bien relativo con respecto al sujeto cognoscitivo participante.

Según la relatividad de existencia de los objetos respecto a ciertas formas de los portadores de actos, se han de distinguir tres niveles de conocimiento:

1. La «cosmovisión natural» analiza aquellos objetos que sólo son relativos de existencia respecto a la organización específicamente humana del hombre.
2. En cuanto que los objetos son relativos de existencia (Da-seinsrela-

78. Sym. 254.

79. Ew. M. 170.

80. I-R. 266.

81. Wis. Ge. 56.

82. Sym. 254.

83. I.c. 254-255.

84. Ew. M. 308; Wi. Ges. 56; I-R. 266.

tiv) respecto a todas las organizaciones humanas posibles caen bajo el área de la «ciencia».

Dentro de estos dos niveles sólo pueden lograrse conocimientos relativos.

3. Únicamente la intuición de las esencias pueden llegar a las cosas y a sus correlaciones esenciales.

Ahora bien, dentro del campo filosófico-fenomenológico según sea la clase de actos y de objetos nos encontramos con la siguiente división:

1. A los actos «teóricos» los corresponde el ser de las cosas,
2. A los actos «emocionales» lo axiológico, y
3. A los actos «volitivos» el ser-resistente.

Si nos preguntamos ahora sobre la significación que tiene lo expuesto sobre nuestro tema específico diremos que igual que pertenece a la esencia del color el que sea dado en el acto de «ver» y a la esencia del sonido el que «aparezca» en el «oír», así exige el «objeto religioso» de la «esfera del Absoluto» un acto correspondiente: «el acto religioso». Entre el objeto y el acto existe una nexos esencial y legítimo<sup>85</sup>. Lo contrario significaría todo un «fantasma metafísico»: «Llamo «fantasma metafísico», y a su acto correspondiente «ilusión metafísica», a la aparición de los objetos... en un orden que no es el que le corresponde»<sup>86</sup>. Sería algo así como ver el sonido o escuchar el color.

Hemos de observar, finalmente, que el grado de adecuación entre el acto intencional y el objeto puede variar según los distintos pueblos y los individuos en particular.

La adecuación tiene sus fronteras en la plenitud absoluta (umbral superior) o en la inadecuación total (umbral inferior). Entre ambos extremos son posibles grados intermedios de adecuación. En virtud de estos exige M. Scheler —como ya hemos visto— la cooperación de todos los hombres en todos los tiempos a fin de llegar al grado de adecuación más perfecto posible en la aprehensión de los objetos de las esferas del ser.

85. Ew. M. 273.

86. I-R. 270.

## CAPÍTULO TERCERO

### PROCESO EVOLUTIVO-HISTÓRICO DE LA «REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA»

No es posible una comprensión adecuada de la «actitud fenomenológica» de M. Scheler si se prescinde de las concepciones ontológicas que de ella resultan. Por este motivo, las modificaciones que se operan en su pensamiento, sobre todo a partir de 1922, manifiestan nuevos matices de su «reducción fenomenológica».

Naturalmente que el proceso-evolutivo-histórico de la reducción fenomenológica no prejuzga en ningún sentido el problema de la continuidad o discontinuidad de su pensamiento. Esto tendrá que aparecer desde otro ángulo de visión. Indica simplemente la posibilidad de diferenciar tres «fases» dentro de la fenomenología scheleriana:

1. La «reducción fenomenológica» de sus primeros escritos:
  - *Para la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio* (1913).
  - *El formalismo en la Ética y la ética material de los valores* (1913-1916).
  - *Escritos póstumos*, vol. I (1933).

Al depender en cierto sentido, y más en la forma que en el contenido, M. Scheler en estas obras del Husserl de las *Investigaciones Lógicas* se suele denominar esta fase como propia de la *reducción lógica*.

2. En la obra *De lo Eterno en el hombre* (1921) propugna M. Scheler una «reducción fenomenológica» a la que se llega por el «elán (Aufschwung) moral», constituido por los actos de «amor», «humillación» y «autodominio»: *La reducción moral*.

3. La «reducción fenomenológica» como «técnica del conocimiento de la esencia» aparece en las obras de la etapa final de su filosofía, concretamente en:

- *Las formas del saber y la sociedad* (1926).
- *Idealismo-Realismo* (1927).
- *Concepción filosófica del mundo* (1928).
- *El puesto del hombre en el cosmos* (1928).

El sentido y la meta de esta nueva «tecnología» se encuentra en poner-fuera-de-acción los actos que nos dan el momento de la realidad y en suprimir las funciones psíquicas: *La reducción «técnica»*<sup>87</sup>.

Subrayamos brevemente a continuación el sentido concreto de cada una de estas «frases» de la «reducción fenomenológica» de M. Scheler, con la finalidad de aproximarnos lo más posible a su concepción fenomenológica.

## I. LA REDUCCIÓN «LÓGICA»

La intuición fenomenológica exige para la posibilidad de su realización cierta «actitud espiritual» sin la que no se podría llegar a la «objetividad pura». En esta sigladura aparece la reducción fenomenológica como un «guía de viaje» que indica el camino para llegar a lo eidético.

Aunque son totalmente distintas las bases sobre las que se levanta la fenomenología de E. Husserl de los presupuestos ontológicos implícitos en la «actitud fenomenológica» de M. Scheler, depende éste, en principio, de las *Investigaciones Lógicas* de aquél. La concepción de la reducción fenomenológica por los años 1913-1916 aparece en M. Scheler como un prescindir:

1. «De la constitución real de los sujetos de los actos y de la forma de ponerse los contenidos de éstos»<sup>88</sup>.
2. De toda posición concreta del coeficiente de la realidad con el que se manifiesta todo contenido de la cosmovisión natural y de la ciencia.

En los *Escritos póstumos* se nos presenta más matizada la postura concreta de M. Scheler: «En todo análisis fenomenológico, al llevar a cabo la «reducción fenomenológica» (Husserl), prescindimos, pues, de dos cosas: Por una parte de la ejecución real del acto y de todos sus concomitantes (Begleitererscheinungen) que no se encuentran ni en el sentido ni en la dirección intencional del acto, de la misma forma que de todas las características (Beschaffenheiten) de su ponedor; por otra, de toda posición (feincredulidad) de las particularidades del coeficiente de la realidad con que se nos «da» en la cosmovisión natural y en la ciencia. Entre tanto los coeficientes de la realidad y su esencia permanecen como objeto de investigación: no ponemos, pues, fuera de acción los coeficientes de la realidad sino su posición (Setzung) en juicios explícitos o implícitos»<sup>89</sup>.

---

87. En la distinción de estas tres fases de la «actitud fenomenológica» de M. Scheler nos apoyamos sobre todo en las obras ya citadas de G. Kaenzlin, *M. Schelers phänomenologische Systematik*, 15ss., y H. Lackmann, *Das Realitätsproblem in der phänomenologischen Systematik der Spätphilosophie M. Schelers*, 93ss.

88. Sym. 192.

89. Nachl. 394.

La «reducción fenomenológica» no exige, pues, por ahora una verdadera des-realización (*Entwirklichung*) sino sólo una des-sensibilización (*Entsinnlichung*).

La reducción fenomenológica suprime la relatividad de existencia de los objetos y la organización específica de los portadores de actos que determinan esta relatividad.

Son eliminadas todas las estructuras de contenido sensorial en los objetos y los datos sensoriales del contenido de la intuición. Es una «epoché» de la percepción sensorial, tanto en su dimensión de contenido como funcional.

Sin embargo no se puede hablar de una estricta «des-realización» como aparecerá más tarde. De aquí que el mejor testimonio de nuestra afirmación sea el que nos da M. Scheler en *«El puesto del hombre en el cosmos»* donde rechaza concretamente una «*Entwirklichung*» que se circunscriba como ahora y como en Husserl a «reservar el juicio existencial» (*Existenz-urteil zurückhalten*) de la realidad y no la realidad misma»<sup>90</sup>.

## II. LA REDUCCIÓN MORAL

En el Ensayo «Esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico», «insertado en la obra *De lo Eterno en el hombre*, presenta M. Scheler una «reducción fenomenológica» con clara impronta moral.

El hombre es un punto de intersección de la eternidad y el tiempo, un punto de cita del espíritu y de la vida. El espíritu no es enemigo de la vida, entre otras razones porque sus actos son importantes<sup>91</sup>. Ambos están funcionalmente vinculados entre sí: la vida presta al espíritu impotente fuerza, poniendo el espíritu en la vida, sentido, dirección y meta.

Ahora, para centrar el espíritu su mirada en el mundo de las esencias ha de liberarse de esa vinculación a la «vida», ha de lograr una desligación con respecto a lo orgánico. El «elán (*Aufschwung*) moral» es el medio: está compuesto por un haz de actos morales por medio de los que el espíritu puede liberarse de las ataduras de la vida a fin de llegar al conocimiento esencial<sup>92</sup>.

Según esto, la filosofía, como penetración en el mundo eidético no es para M. Scheler tarea exclusiva de la razón. Hay que poner en juego otras fuerzas que no pertenecen al campo de la lógica: es la totalidad de los actos de la persona la que tiene acceso a la «esfera del mundo del ser»:

«En la totalidad de estos actos originarios morales que disponen al conocimiento filosófico esencial distinguimos un acto positivo y dos negativos: 1.º El amor de la persona espiritual total al valor y al

90. Stell. 54.

91. Ew. M. 234.

92. Ew. M. 89.\*



ser absolutos, 2.º la humillación del yo y del sí-mismo natural y 3.º el autodomínio»<sup>93</sup>.

Así pues para llegar a las esencias M. Scheler no exige únicamente un cambio en la actitud cognoscitiva sino también la realización de unos actos morales cuyo origen se hunde en la persona espiritual total.

1. El amor como principio de movimiento del espíritu determina la dirección de los actos en la aprehensión de las esencias. El espíritu no es originariamente espontáneo, en él hace brillar el amor las esencias: no las crea, las descubre. Sólo el amor posibilita una participación inmediata en el ser, participación óptica que constituye el saber. El amor es el fundamento de todos los demás actos, resultando el conocimiento fenomenológico un conocer «en» y «por» el amor. El amor determina la elección de la esfera de los objetos y es decisivo con respecto al grado de plenitud de la intuición de las esencias. Por otra parte, si el conocer puro, bajo un prisma metafísico, es co-ejecución del conocimiento divino e.d., un «cognoscere in lumine Dei», el amor que sirve de base al conocimiento es un co-amor con el amor de Dios.

2. «La humillación de yo y del sí mismo» es el presupuesto moral mediante el que el sujeto se independiza de su organización psicofísica.

Al suprimir el acto moral de la humillación del yo los modos del ser-ahí, se manifiestan las determinaciones esenciales del objeto. Por cierto que M. Scheler habla repetidamente del ser-así accidental. Este ser-así del objeto hay que entenderlo como la esencia clavada en el aquí y en el ahora de un objeto fáctico determinado. El ser-así de un objeto tal no es necesario, claro está, sino accidental.

3. El tercer acto moral es el «autodomínio» que está vinculado a la voluntad. Solamente puede traspasar el umbral de lo esencial aquel que elimina la voluntad como correlato del ser-ahí accidental.

La «humillación» y el «autodomínio» como actos negativos del «élan-moral» que posibilita el acceso a las esencias se diferencian entre sí por cuanto la «humillación» implica un comportamiento axiológico, mientras que el «autodomínio» viene a ser una forma de intención volitiva espiritual contrapuesta precisamente a la voluntad que es puesta fuera de acción y que pertenece al área del impulso.

Es de importancia capital para el objetivo de nuestro trabajo señalar que la fenomenología que aparece aquí con clara importancia moral, no posibilita sólo la penetración en el mundo de las esencias:

«En cuanto que la idea de un centro de actos (infinito) personal y concreto, como correlato de todas las posibles esencias es idéntico con la idea de Dios (o al menos con una determinación fundamental de esta idea), aquel intento de ascensión de la totalidad del hombre

---

93. Ibid.

espiritual, es simultáneamente un intento de trascenderse como ser natural perfecto, de deificarse o hacerse semejante a Dios»<sup>94</sup>.

Aquí la idea de Dios es puesta como un centro de actos, correlato de todas las esencias. Al intentar el hombre aprehender la más amplia gama de esencias, se aproxima a la idea de Dios. Según esto, en todo intento particular de trascendencia fenomenológica se encuentra la tendencia a ser igual a Dios. Aquí está indicada la dirección hacia una autodeificación, un germen que tendrá su pleno desarrollo en la filosofía final de M. Scheler.

### III. LA REDUCCIÓN «TÉCNICA»

La «reducción fenomenológica» entendida como «técnica del conocimiento de la esencia»<sup>95</sup>, como «técnica» del método fenomenológico<sup>96</sup> presupone de manera esencial «qué es» el momento de la realidad y «en qué» está dado ese momento. Pero a fin de que nuestra exposición gane en orden y estructura posponemos estos problemas para tratarlos inmediatamente después de haber analizado cómo entiende ahora M. Scheler la mencionada «técnica del conocimiento de la esencia». Es concretamente desde la publicación de *Las formas del saber y la sociedad* (1926) cuando M. Scheler acentúa la dimensión técnica de la reducción fenomenológica en contraposición a la reducción «lógica» y «moral».

La «tecnología» fenomenológica no ha sido expuesta detalladamente; M. Scheler se conforma con prometernos dedicar un estudio posterior que «aparecerá de inmediato»<sup>97</sup>.

El sentido de esta nueva tecnología se halla en la supresión de los actos que nos dan el momento de la realidad. No se trata ya de la retención del juicio de la existencia de lo real, sino de suprimir el momento mismo de la realidad; se trata de la exclusión de los actos que nos dan ese momento: la «des-sensibilización» se convierte ahora en verdadera y estricta «des-realización». Por esta razón «no tenemos que ver ya sólo con un nuevo método e.d., con un procedimiento del pensamiento, sino con una técnica e.d., con el procedimiento de una acción interna»<sup>98</sup>.

Para este «procedimiento de acción interna» exige M. Scheler:

1. Una tecnología del conocimiento esencial, y
2. Una metodología del conocimiento esencial<sup>99</sup>.

La tecnología, como hemos dicho, consiste negativamente en la supre-

---

94. Ew. M. 86.

95. I-R. 282.

96. Wi. Ges. 138, 282.

97. Wi. Ges. 362, nota.

98. I-R. 283.

99. Wi. Ges. 282.

sión de los actos que dan el momento de la realidad, exigiendo de forma positiva simultáneamente «el amor al mundo, libre de apetencias que trasciende toda referencia a los instintos»<sup>100</sup>.

El punto esencial del cambio que se opera en esta sustitución se encuentra en la transformación de la energía de la actividad, inmersa antes en la relación práctica de dominio sobre la naturaleza, en la relación espiritual de amor al mundo, libre de apetencias<sup>101</sup>.

La energía instintiva se tiene que transformar en el comportamiento teórico del espíritu mediante el cual éste, en principio impotente, se vuelve activo. La técnica que provoca este comportamiento teórico no se logra de golpe, sino en el ejercicio continuo de una «ascesis» duradera<sup>102</sup>, que implica una renuncia a todo lo impulsivo. Sólo así se puede llegar a las esencias. El hombre, en contraposición al animal, está capacitado para «poder-decir-no».

Este «no» a los impulsos le hace trascender la realidad, le da la posibilidad de superponer al mundo «real» el mundo ideal del pensamiento. Con esto se convierte la «reducción fenomenológica» en un proceso de retención de los impulsos y de sublimación de los mismos.

La tecnología, pues, de la reducción fenomenológica lleva a cabo la «des-realización» del mundo, «des-realización» que es presupuesto de su esencialización.

## 1. LA REDUCCIÓN E IDEACIÓN

Además de la «des-realización» para penetrar en el mundo de las esencias el espíritu verifica actos de «ideación».

En *El puesto del hombre en el cosmos* M. Scheler nos explica de la siguiente forma el acto de ideación:

«Es este un acto completamente distinto de toda inteligencia técnica. Un problema de la inteligencia sería: Tengo ahora un dolor aquí en el brazo; ¿cómo ha surgido, cómo puede ser eliminado? Averiguar esto sería, en correspondencia, misión de la ciencia positiva. Pero puede tomar el mismo dolor como ejemplo de esa realidad esencial (Wesensverhalt) sumamente extraña y asombrosa: que este mundo está en general manchado de mal y dolor.

Entonces lo que pregunta será: ¿Qué es el dolor mismo, prescindiendo de que yo lo tenga aquí y ahora, y cómo debe estar constituido el fondo de las cosas para que sea posible 'el dolor en general'»<sup>103</sup>.

La «ideación» es, pues, para M. Scheler la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo, sobre cada ejemplo de la

100. Phil. W. 30.

101. Wi. Ges. 282.

102. Stell. 62.

103. Stell. 49-50.

correspondiente región de esencias, prescindiendo del número de observaciones que hagamos y de las inferencias inductivas.

Ahora bien, al existir correlaciones esenciales entre los actos espirituales y las regiones ópticas, a las que tiene acceso esta clase de actos, se tiene que atribuir al Fundamento del ser todos los actos y operaciones que hacen posible al hombre llegar a las esencias: Aceptar un orden de ideas independientes de nosotros sin alguien que las piense es tan contradictorio como afirmar la realidad sin el «impulso» que la ponga <sup>104</sup>.

---

104. Phil. W. 13.

## CAPÍTULO CUARTO

### EL PROBLEMA DE LA REALIDAD

Al tratar del poner fuera de acción la realidad, mencionamos ya que se han de distinguir dos interpretaciones de la realidad en M. Scheler:

- a) La imagen espacio-temporal de la realidad dada en las representaciones de los sentidos:
- b) La realidad propiamente dicha.

Cuando planteamos el problema de la realidad en M. Scheler no hay necesidad de advertir que nos referimos a la realidad propiamente tal. La imagen espacio-temporal de lo temporal sólo la puede interpretar M. Scheler como realidad en sentido amplio.

El problema expresado en este interrogante ¿qué es realidad? puede presentarse de esta otra forma: ¿cómo se nos dá el ens-reale, la realidad?

La razón de la convertibilidad de este planteamiento no se puede buscar, como cree H. Lackmann <sup>105</sup>, en la perspectiva fenomenológica en la que noesis y noema se dan en una estructura indivisible, sino en que acto y objeto tienen una correlación esencial «incluso» aquí.

El camino que lleva a la vivencia de la realidad es diferente de manera absoluta del de la intuición de las esencias. La realidad es trasinteligible para todo espíritu cognoscente posible: «Sólo el qué de la existencia, no la existencia del qué es inteligible» <sup>106</sup>. Lo real se dá únicamente en la entrega «ekstática», impulsiva, dionisiaca a la misma realidad. Sólo lo «unificación afectiva» (Einsfühlung) con la misma realidad puede aprehenderla <sup>107</sup>. La realidad no se da como objeto; no es la razón intuitiva la que nos abre el camino hacia ella: «El ser-real de algo está cerrado a toda esencia espiritual que sea sólo logos o logos y amor» <sup>108</sup>. Tampoco nos la proporcionan los sentidos: «La vivencia de resistencia es una vivencia enteramente central, una experiencia del yo activo y no tiene nada que ver con las vivencias periféricas de los sentidos» <sup>109</sup>. Es

---

105. *Das Realitätsproblem in der phänomenologischen Systematik der Spätphilosophie M. Schelers*, 78.

106. I-R. 279.

107. Wi. Ges. 274.

108. Ew. M. 215.

109. Wi. Ges. 265.

únicamente el «impulso dinámico y vital», enteramente irracional, que habita en nosotros, el que nos permite vivenciar la realidad. Este «impulso dinámico» ocupa tres estratos distintos. M. Scheler los designa como «centros de fuerzas», «centros vitales» y «centros personales»<sup>110</sup> y de forma más explícita en el siguiente texto: «El punto de partida de lo que ofrece resistencia está dado como centro de actividad según la forma especial de centro de fuerzas (mundo inorgánico), centro vital (mundo orgánico), centro instintivo (propio cuerpo) y centro volitivo extraño (yo ajeno)»<sup>111</sup>.

## 1. ACTOS EN LOS QUE SE DA EL MOMENTO DE LA REALIDAD

Para M. Scheler «el impulso y la sed por la realidad antecede al ser real e.d., el impulso mismo, aunque posee existencia, no posee por su parte realidad»<sup>112</sup>. Esta afirmación determina nuestra pregunta: ¿en qué actos se nos da la realidad? El punto de partida, como hemos visto, se halla en el «impulso dinámico» del hombre; concretamente, en los centros de fuerzas, vitales y personales, pero «al no poseer realidad» es obvio la pregunta ¿en qué actos se nos da? M. Scheler considera el fenómeno originario de la experiencia de la realidad en la «vivencia de resistencia»:

«Ser real no es ser objeto... es más bien ser-resistencia frente a la espontaneidad originaria»<sup>113</sup>. «Es la resistencia primariamente vivida en forma estática la que nos da la realidad»<sup>114</sup>. La vivencia de resistencia es provocada por el ser-ahí de forma que la contención de la actividad del propio sujeto sigue a la resistencia que brota del «ens-reale». La vivencia de resistencia en que se da la realidad es un fenómeno originario, una vivencia central, una experiencia del propio sí-mismo.

La vivencia de resistencia tiene como centro funcional la «voluntad impulsiva», como correlato objetivo la dinamicidad de algo distinto que se opone al movimiento tendencial impulsivo. Este «algo», lo real, se presenta como una presión que coarta, a la que hay que unir como correlato afectivo en el hombre el «miedo»<sup>115</sup>.

El correlato objetivo del centro funcional impulsivo no permite ninguna determinación óptica, es simplemente «lo otro» y es vivenciado como «lo otro» que «resiste» frente a los impulsos vitales.

Sólo el padecer la resistencia del mundo nos da el ser real.

Sólo la vivencia de algo que no somos nosotros, sólo el naufragio de

110. Wi. Ges. 359.

111. Ew. M. 187.

112. Wi Ges. 371.

113. Wi. Ges. 363.

114. I-R. 296.

115. Stell. 16.

nuestra vida espontánea al salir fuera de sí ante la resistencia del mundo hace surgir la conciencia en forma de re-flexio: «No es una conciencia del impulso la que conduce a la resistencia vivida, ni la conciencia de inhibición del impulso instintivo inhibido. Es la resistencia originariamente vivida, en forma ekstática la que aporta directamente el 'actus' de la 're-flexio', por medio del cual se convierte de manera inmediata el impulso instintivo en capaz de ser consciente»<sup>116</sup>.

## 2. LA REALIDAD EN SÍ MISMA

Para la determinación de la realidad en sí misma —lo hemos visto ya— no existe otro camino que la vivencia de resistencia. La realidad está dada únicamente en una vivencia intencional, en una voluntad práctica.

Ahora bien, todo ser real «es» en virtud de una voluntad de que algo «sea». Esta voluntad es de tal índole que se enfrenta como resistencia a aquél que, desde una voluntad, quiere penetrar en ella: «Sin ninguna clase de relación volitiva con el mundo no se tendrá absolutamente ninguna conciencia de la realidad»<sup>117</sup>.

La resistencia de la realidad se manifiesta como una tendencia frente a la acción y a la voluntad del sujeto, siendo el punto de partida de este contramovimiento el objeto-real. De aquí emerge el hecho de que «todo lo que es capaz de acción es real, lo que es incapaz de obrar es irreal»<sup>118</sup>. Ser real es ser operativo. El objeto real no es otra cosa que fuerza eficiente. Únicamente la fuerza es capaz de «resistir» frente a nuestra voluntad y nuestra acción.

Desde una perspectiva fenomenológica no se puede afirmar nada sobre el hecho de si esta realidad y potencialidad efectiva está-ahí incluso sin nuestra vivencia de resistencia, independiente de ella. La vivencia de resistencia, como tal, ni afirma ni puede afirmar nada sobre el «qué» y el «cómo» del objeto. Esta tarea es exclusiva de las funciones dirigidas al ser-así, funciones que, frente a la realidad, no poseen ningún «medio» para aprehenderla.

## 3. UNA APARENTE CONTRADICCIÓN

M. Scheler afirma que el acto de la «des-realización» exigido por la «técnica» del conocimiento de las esencias sólo puede ejecutarlo el espíritu «en la forma de voluntad pura»<sup>119</sup>.

---

116. I-R. 290.

117. Ew. M. 187.

118. I-R. 318.

119. Stell. 55.

Por otra parte ya sabemos que «sin una relación volitiva con el mundo no se tendría absolutamente ninguna conciencia de la realidad»<sup>120</sup>. La voluntad aparece así como una fuerza específica distinta de toda potencia espiritual.

Aquí reside la aparente contradicción de M. Scheler, explicable por el hecho de que la voluntad tiene en él un doble sentido.

Por una parte es capaz el espíritu, en cuanto voluntad, de poner fuera de acción al impulso como voluntad. Por otra parte, pertenece la voluntad al área de lo impulsivo-vital.

La voluntad está claramente dividida en M. Scheler, igual que en el centro humano, en una voluntad vital y una voluntad personal. Este hecho reviste capital importancia para el objeto de nuestro trabajo.

A. La resistencia es una categoría volitiva que no pertenece a la voluntad central, sino a la vida espontánea de nuestros impulsos. Esta voluntad impulsiva tiene como características: la excitabilidad, la espontaneidad y el capricho, llegando su radio de acción hasta las esferas de lo inconsciente.

B. En contraposición a la «voluntad impulsiva» está la voluntad personal: «El hombre tiene vivencia de su centro espiritual de actos, como núcleo personal, en cuanto es señor de las excitaciones instintivas y al guiar y orientar sus funciones sensoriales»<sup>121</sup>. Esta voluntad tiene como propiedades: frenar (hemmen) los impulsos instintivos y desen-frenarlos (ent-hemmen).

La voluntad impulsiva y espiritual son independientes entre sí, aunque es posible también una relación entre ambas: La voluntad consciente puede afirmar o negar el valor de los proyectos. Esta voluntad de proyectos puede avanzar hacia una voluntad de acción si desen-frena el impulso y se funde con él.

Por una diferenciación radical entre el ser-así y el ser-real no sólo se abre M. Scheler a un «dualismo óptico» sino también a un «dualismo de actos» por cuanto el ser-así está ordenado a los actos del espíritu, mientras que el ser-ahí se da únicamente en una conducta impulsivo-volitiva, concretamente en la vivencia de resistencia<sup>122</sup>.

## OBSERVACIONES CRÍTICAS

Es obvio que no podemos ni proponernos aquí llegar a un esquema exhaustivo de los posibles puntos controvertibles de la fenomenología schele-

120. Ew. M. 187.

121. Ew. M. 179.

122. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss M. Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, 117.



riana ya que nos llevaría demasiado lejos, desbordando, sin duda, los límites específicos de nuestro estudio.

Sólo queremos presentar alguno de los núcleos de crítica más frecuente:

## 1. SOBRE EL CONCEPTO SCHELERIANO DE ESENCIA

M. Scheler en el capítulo «Conflicto fenomenológico» de los *Escritos Póstumos* indica que la objeción wundtiana a las *Investigaciones Lógicas* de E. Husserl, según la que al describir las cosas se dice propiamente lo que no son y si se pretende decir positivamente lo que son se cae irremisiblemente en una tautología, representa «todo un interesante ejemplo fenomenológico»<sup>123</sup>.

Según esto si M. Scheler hubiera afirmado únicamente que las esencias fenomenológicas «son indefinibles e inaccesibles a cualquier descripción positiva, si se hubiera dado por satisfecho con decir que «son», es cierto que nos hubiéramos representado muy vagamente lo que es la esencia y la intuición fenomenológica pero no habría caído en ninguna clase de contradicciones»<sup>124</sup>.

M. Scheler no se contenta con poner entre paréntesis todo aquello que no pertenece al ser-así. Va más allá. Describe positivamente las esencias como «intuitivas» (anschaulich) y «representativas» (bildhaft)<sup>125</sup>.

Ahora bien, ¿Cómo podemos intuir algo que es inespacial?

¿Cómo pueden «imaginarse» fenómenos independientemente del espacio y del tiempo? Como afirma Passweg «esto es una paradoja de la que fue víctima Scheler al traducir demasiado materialmente el pensamiento de Platón sobre las «ideas» y el de Kant sobre la «Anschauung»<sup>126</sup>.

## 2. SOBRE EL APRIORI DE LA VERTIENTE AXIOLÓGICA

Uno de los conceptos schelerianos más controvertidos es concretamente el «a priori material» de su doctrina axiológica, igual que su a-priorismo emocional. No podemos tampoco entrar en detalles, pero no podemos prescindir al menos de su consignación, citando a los intérpretes más representativos y remitiendo a sus investigaciones:

El más contundente es I. Heidemann<sup>127</sup>: «La ética material de los valores en su fundamentación filosófica llega a una situación-límite no sólo porque la ética de Kant es lo suficientemente «material» para poder subsistir, sino por-

123. Nachl. 391.

124. S. Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, 123.

125. Nachl. 461, Wi. Ges. 287.

126. S. Passweg, l.c., 124.

127. *Untersuchungen zur Kantkritik Schelers*, 166.

que aquélla es tan «formal» que no puede fundamentar una concepción material. La ética material naufraga precisamente por lo que pretende impugnar: el formalismo».

A esta misma conclusión llegan entre otros A. Trost<sup>128</sup>, J. Schmucker<sup>129</sup> y D. Deininger quien afirma: «Al analizar los valores como objetos de la intuición fenomenológica se llega a la conclusión de que el contenido objetivo material de lo axiológico no pasa de ser un concepto totalmente vacío»<sup>130</sup>.

Por su parte G. Scherer<sup>131</sup> presenta dos razones para rebatir el a priori material-emocional de M. Scheler: «No existen cualidades objetivo-axiológicas distintas de las ontológicas», y «no puede atribuirse al «sentir» ningún poder cognoscitivo».

Con esto aparece claro que no se puede admitir sin ciertas reservas uno de los conceptos centrales en el sistema de M. Scheler.

### 3. SOBRE EL «SER-ASÍ» Y EL «SER-REAL»

La distinción entre el «ser-así» y el «ser-real» es vertebral en el pensamiento de M. Scheler. Hemos visto cómo constituye fundamentalmente un «dualismo óptico» que se proyecta en un «dualismo de actos».

La actitud fenomenológica scheleriana abre, consciente, un hiato profundo entre estos dos sectores ópticos, eliminando con su «epoché» el «ser-real», pero firmando al mismo tiempo su carta de identidad, al no intentar, claro está, poner entre paréntesis a un fantasma.

En principio M. Scheler nos ofrece una visión como parcial del «mundo» en un «ser-así» aprehendido por los actos del espíritu. Desde la perspectiva fenomenológica no puede presentar una visión total ya que el «ser-real» es puesto fuera de acción. Sólo al final, al intentar un «esquema» completo y madurado que sirva de base a sus grandes obras — que nunca aparecieron — emerge con intensidad, y desde una perspectiva metafísica, frente a la esfera del espíritu. Podría decirse, pues, que la etapa metafísica final constituye el despliegue especulativo de un dato aportado por la exploración fenomenológica que fundamentándose en la capacidad del hombre para separar el ser-así del ser-real se entrega, es cierto, a la intuición de aquél pero sin negar en absoluto a éste. El dualismo descubierto por la actitud fenomenológica scheleriana tendrá hondas repercusiones en su pensamiento.

128. *Das Sein der Werte bei M. Scheler*, 114.

129. «Der Formalismus und die materialen Zwecksprinzipien in der Ethik Kants», en: *Kant und die Scholastik heute*, 154.

130. *Die Theorie der Werterfahrung und der Begriff der Teilhabe in der Philosophie M. Schelers*, 28.

131. *Der emotionale Apriorismus. Versuch einer Auseinandersetzung mit M. Scheler*, 95.

Desde aquí podemos decir, pues, que la temática de M. Scheler no procederá por «rupturas» y «transformaciones radicales», sino más bien por «ampliaciones» sucesivas de una concepción intencionadamente y en principio parcial.

## LOS TEMAS DE NUESTRO ESTUDIO

La intuición scheleriana de un mundo esencial, abierto al hombre — como persona — en virtud de la reducción fenomenológica, está anclada en lo Absoluto.

Al reconocer un mundo extramental eidético, se constituye éste como «ventana a lo Absoluto», ya que no puede existir un mundo de esencias sin un Espíritu absoluto que las piense. M. Scheler habla de una «inferencia trascendental» a este respecto <sup>132</sup>.

Por otra parte, el hombre — como persona — al aspirar a la participación en el mundo de las esencias, al tender a la aprehensión de la más amplia gama de esencias se va como aproximando más y más a la idea de Dios — correlato esencial del mundo eidético — encontrándose así, considerado desde esta perspectiva, en un proceso de autodeificación <sup>133</sup>.

El tema de Dios y del hombre aparecen, pues, como centrales en horizontes fenomenológicos.

Ahora bien, junto con los datos obtenidos desde esta perspectiva fenomenológica — en torno a estos dos temas focales —, M. Scheler presenta otros provenientes de un «conocimiento religioso ingenuo» sin distinguir adecuadamente entre ambos sectores noéticos; hecho que dificulta sin duda la interpretación precisa de su pensamiento. Pero será sólo al final, y desde una perspectiva metafísica cuando intente esquemáticamente darnos su «cosmovisión filosófica» total en la que Dios y el hombre ocupan igualmente el centro.

Honorio MARTÍN IZQUIERDO

*(Continuará)*

---

132. Phil. W. 13.

133. Ew. M. 86.

# TEXTOS Y GLOSAS

## Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela

### CONTORNO HISTÓRICO-JURÍDICO Y MODO DE ADMINISTRAR LOS SACRAMENTOS

#### INTRODUCCIÓN

En Venezuela, principalmente en la zona petrolera del Lago de Maracaibo, «Tierra del sol amada», según el famoso e inspirado verso de Rafael María Baralt, pasé una buena parte de mi vida dedicado a la actividad pastoral y docente. Allí sentí por primera vez la inclinación a estudiar la historia y el modo de evangelizar a los aborígenes americanos.

Hasta hace una década, en las historias de Venezuela se hablaba de la obra misional de los capuchinos, dominicos, franciscanos y jesuitas, mientras que se silenciaba a los agustinos, que habían evangelizado gran parte de los Andes y cuenca del Lago de Maracaibo, porque no existía una monografía específicamente dedicada a su labor doctrinal, conventos, instituciones, catecismos y misiones.

Al ofrecer el resultado de una larga investigación en torno a la historia, catequesis y régimen jurídico de los doctrineros agustinos en Venezuela, hemos procurado centrar la atención sobre los métodos de la cura pastoral en cuanto al modo de enseñar el catecismo y administrar los sacramentos para fomentar y sostener el Cristianismo. Se trata de dar respuesta a la seria cuestión de si en América se sacramentó sin catequesis previa.

#### 1. *Antecedentes y entorno histórico-jurídico*

No se puede comprender la obra evangelizadora de los agustinos en Venezuela y en el resto de las Indias Orientales y Occidentales, sin tener en cuenta los antecedentes medievales y las *Constituciones* de la Orden de San Agustín, denominadas *Ratisbonenses*, porque fueron aprobadas en Ratisbona el año 1290 y seguían en vigor al comenzar la conquista y evangelización de América.

Las ingerencias de la Corona, del Consejo de Indias y de sus representantes favorecerán generalmente la propagación del Evangelio en Venezuela y en las demás regiones de América, dando normas humanitarias de acuerdo con la mente de la Iglesia y las necesidades de las misiones y doctrinas.

Sin estar desarrollada la doctrina de la teología del laicado, no pocos seglares se sentirán con el derecho de participar en la vida de la Iglesia principalmente a través de Asociaciones religiosas y Cofradías, que colaborarán con los doctrineros y misioneros en obras de apostolado y de proyección social.

Los dominicos y los franciscanos se adelantaron en Venezuela, a donde arribó el primer agustino, Fray Vicente de Requejada en el año 1527. Su labor fue continuada por más de trescientos religiosos, que a lo largo de tres centurias cristianizaron más de treinta pueblos con muchos caseríos en el Occidente de Venezuela. Más de 150 misioneros, doctrineros y hermanos de obediencia fueron al mismo tiempo buenos «lenguaraces» aprendiendo las lenguas de las distintas regiones para adoctrinar en ellas a los aborígenes. Algunos escribieron *Catecismos*, *Crónicas*, *Gramáticas* y *Vocabularios*, que constituyen una buena aportación a la filología y etnografía indígenas.

## 2. *Area geográfica y tribus adoctrinadas*

El área geográfica adoctrinada por los agustinos en lo que hoy forma parte de los actuales Estados Táchira, Mérida, Zulia y Barinas tenía una extensión de unos 20.000 km<sup>2</sup>. en el siglo XVI, duplicándose y hasta triplicándose en los siglos XVII y XVIII.

Algunos agustinos se adentraron por los Estados Falcón, Lara, Portuguesa, Trujillo, Apure y Guayana hasta llegar a la Isla de Margarita e Islas de Curazao, Aruba y Bonaire.

Los conventos de Mérida (1591-1821), San Cristóbal (1593-1790), San Antonio de Gibraltar (1600-1774), Barinas (1633-1774) y Maracaibo, que era una casa de procuración (1634-1790) sirvieron de centros de apostolado para los doctrineros y misioneros:

No es fácil precisar el número de indígenas y tribus adoctrinadas por los agustinos en Venezuela. Las cifras de algunos informes, especialmente de los primeros cronistas, resultan abultadas si se las compara con las estadísticas, que aparecen en los *Libros de visitas*, *bautismos*, *defunciones*, etc.

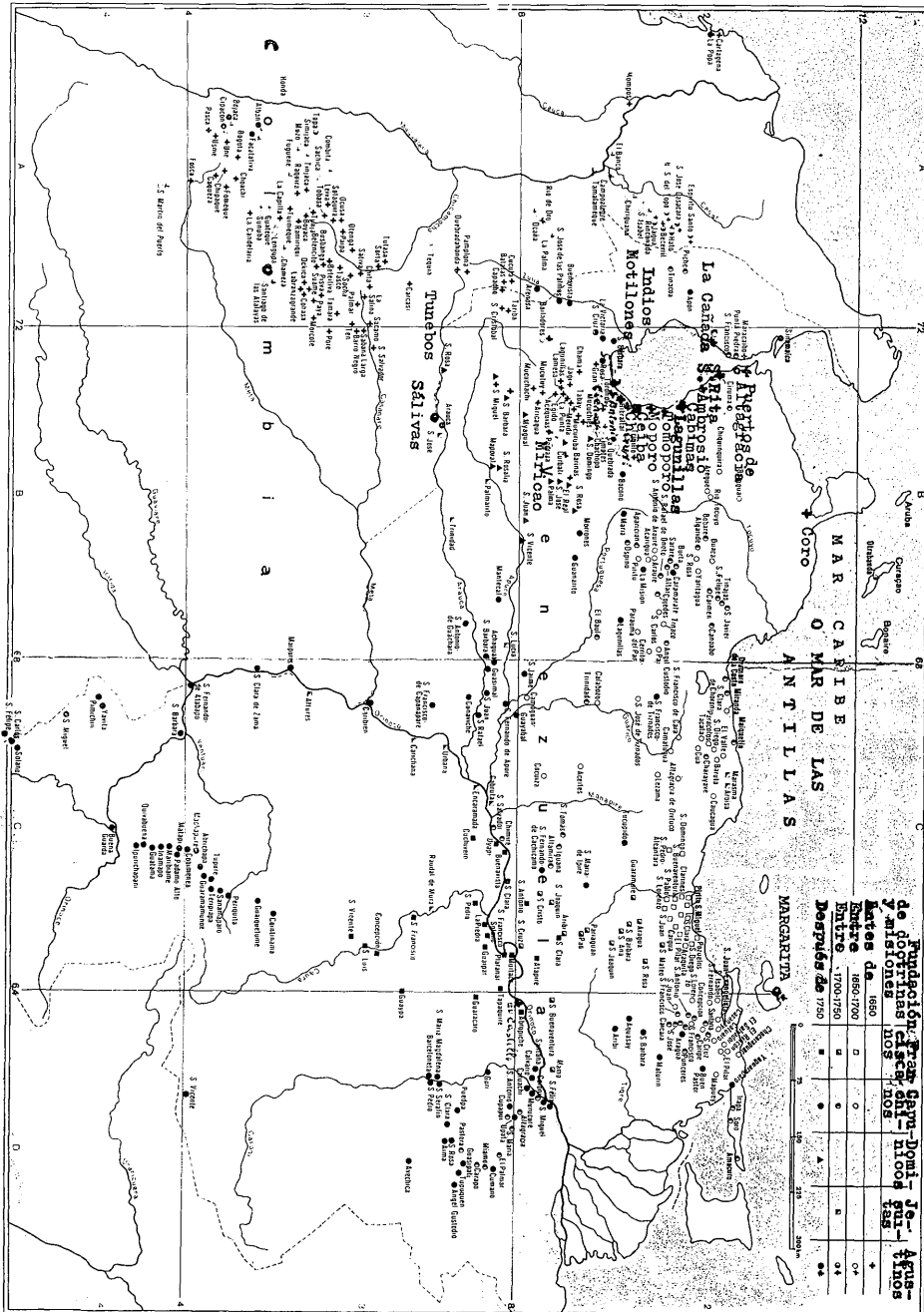
Del convento de Mérida y sus doctrinas dependían a mediados del siglo XVII unos 6.000 indígenas, calculándose un total de 30.000 los habitantes pertenecientes a unas setenta tribus, que en esa misma época eran atendidas por los agustinos.

En los conventos, en el hospicio de Bailadores y en algunas doctrinas, como Aricagua, Mucuchíes, La Sabana y Guásimos, se abrieron escuelas, donde se educaban por igual los hijos de los conquistadores y de los aborígenes.

Sus obras de arte, que eran escasas, buenas costumbres y tradiciones fueron conservadas y respetadas, salvo raras excepciones, por los agustinos, que procuraron injertar en ellas la cultura cristiana.

Gracias a los misioneros de las distintas Ordenes religiosas, Venezuela ha podido reclamar y salvar parte de la integridad territorial en sus límites con

DOCTRINAS Y MISIONES EN VENEZUELA Y COLOMBIA HASTA 1817



Fundación para Gern. Pont. de las misiones y misiones

Antes de 1650	Entre 1650-1750	Entre 1750-1780	Después de 1780
1	2	3	4
5	6	7	8
9	10	11	12
13	14	15	16
17	18	19	20
21	22	23	24
25	26	27	28
29	30	31	32
33	34	35	36
37	38	39	40
41	42	43	44
45	46	47	48
49	50	51	52
53	54	55	56
57	58	59	60
61	62	63	64
65	66	67	68
69	70	71	72
73	74	75	76
77	78	79	80
81	82	83	84
85	86	87	88
89	90	91	92
93	94	95	96
97	98	99	100



Colombia, Brasil y la Guayana (Guyana) puesto que hasta donde llegaron los misioneros y doctrieros, puede decirse que se ampliaron las fronteras. Con la Cruz se fijaron en la Guayana y el Orinoco los linderos de Venezuela.

Lo mismo cabe decir del clero secular y de otras Congregaciones religiosas e instituciones civiles, sin cuya ayuda no habría sido posible la *Capitanía General de Venezuela*, establecida por Real Cédula del 8 de septiembre de 1777, acta constitutiva de la formación de la *Nacionalidad Venezolana* antes de su Independencia.

### 3. *Problemática del método y los catecismos:*

Grandes y múltiples fueron las dificultades con que se encontraron los misioneros y doctrieros, porque no existía en España, antes del descubrimiento de América, una tradición misionera, lo suficientemente desarrollada, como para servir de modelo a la nueva gesta evangelizadora.

Los agustinos, después de darse cuenta de los problemas y dificultades, se reunían periódicamente en conferencia pastoral en busca de soluciones, volviendo como los religiosos de otras Ordenes mendicantes al método de los Apóstoles; pero con un nuevo estilo polarizado por la doctrina del libro *De catechizandis rudibus* de San Agustín. En este viejo opúsculo se encontraban orientaciones catequéticas, nuevas y luminosas, que podían ayudar a solucionar las múltiples dificultades por la psicología indígena, su rudeza, su reacción ante la presencia del misionero y la predicación, la carencia de catecismos apropiados etc.

Una de las originalidades de San Agustín es la de iluminar los problemas catequéticos mediante el recurso a los grandes principios de la Teología y de la Biblia. Especialmente a la luz del Nuevo Testamento, el «kerigma» agustiniano encauzará la tradición misionera de la Iglesia con un nuevo estilo de enseñar narrando como Cicerón, Quintiliano y Plotino. Se mueve al mismo tiempo la voluntad mediante el exordio, que pone al oyente en estado favorable, y la exhortación final, donde se recogen las ideas principales y estímulos eficaces como la esperanza en la felicidad eterna.

Se puede hablar también de *métodos*, porque entre los mismos doctrieros agustinos, algunos optaban por dejar cierta libertad en la asistencia a la catequesis empleando la persuasión, mientras que otros la imponían con mayor rigidez castigando con azotes a los inasistentes sin justificativo de su ausencia.

Semejante al problema del método fue el de los catecismos. La palabra *Catecismo* se halla por primera vez en san Agustín como sinónimo de catequesis o acto de catequizar. Luego pasó a significar el contenido de la instrucción cristiana y posteriormente el libro en que dicha instrucción se expone.

Al principio se utilizaron los catecismos de España, especialmente la *Cartilla Castellana* con preguntas y respuestas, que se procuraron traducir a las distintas lenguas de los indios.



Los agustinos en Méjico quisieron tener su propio *Catecismo* compuesto por Fray Agustín de Coruña; pero utilizaron también el *Doctrinal* de Pedro de Gante, la *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba, *Doctrinalis fidei* de Juan de Medina y otros. Algo semejante sucedió en el Nuevo Reino de Granada, donde además de los catecismos españoles del siglo XVI se impusieron temporalmente los del Ilmo. Dionisio de Sanctis, Obispo de Cartagena (1574-1578) junto con una *Cartilla* para enseñar a leer a los indígenas; del Ilmo. Luis Zapata de Cárdenas en 1576 en colaboración con el canónigo Bachiller Miguel de Espejo; del Ilmo. Agustín de Coruña, Obispo de Popayán, que recomendó para su Diócesis el *Catecismo* o *Doctrinal fácil para enseñar a los indios*, denominado también *Doctrina cristiana* primero en español y mejicano, y posteriormente traducido a las lenguas del Nuevo Reino; del Ilmo. Arias de Ugarte etc.

Después de la publicación del *Catechismus ad Parochos*, en el Tercer Concilio Limense (1582-1583) para superar la crisis de textos dispares se elaboraron tres catecismos, uno mayor, otro intermedio, titulado *Exposición de la Doctrina Cristiana por sermones*, y el *Catecismo* breve o menor, que fue el más acomodado a los indios y el que tuvo mayor número de versiones hasta el punto de ser necesario hacer homologaciones, como sucedió en la lengua chibcha en 1606. Este *Catecismo*, que debían saber los indios de memoria lo mismo que las *oraciones*, suponía una exposición de la doctrina cristiana de acuerdo con el *Catecismo* mayor o el intermedio. Los agustinos en la Misión de Aricagua emplearon como *manual* de exposiciones los *Comentarios* del Ilmo. Gaspar de Villarroel a los *Evangelios*.

Para poner en la corta lengua de los indios las principales verdades del Cristianismo fue necesario componer a veces primero una *Gramática* y un *Diccionario*, como sucedió con la lengua sálica.

La problemática del método y de los catecismos se fue solucionando con cátedráticos de lengua y de *praxis* pastoral, que había en algunos conventos como el de San Agustín de Bogotá. Quien pretendiese ser presentado para una doctrina o beneficio de indios, debía antes aprender la lengua indígena correspondiente y demostrar tener los conocimientos necesarios en un examen ante algunos profesores de la Orden o los nombrados por las autoridades civiles y eclesiásticas, que homologaron los catecismos y unificaron el método.

Los cursos especiales de lenguas y *praxis* pastoral solían durar entre seis meses y dos años, con una clase diaria, a la que debían asistir todos los estudiantes de Teología y sacerdotes aspirantes a ser nombrados doctrineros. Con la lengua indígena se explicaba el *Catecismo*, los *Casus conscientiae*, los *Confesionarios* y las *Constituciones Sinodales* vigentes. Entre los agustinos se utilizaba también el *De doctrina christiana* de San Agustín para formación de catequistas y doctrineros.

Con las tareas de catequista y maestro, combinaron algunos doctrineros las de músico, pintor y carpintero: se daba una formación integral.

#### 4. *La doctrina, la encomienda y la misión*

Los agustinos justificaron la conquista de América de acuerdo con las ideas del *Agustinismo Político* y del concepto de *Cristiandad* para lograr la evangelización de los indios. Según su opinión, la doctrina y la encomienda fueron los mejores medios y los únicos posibles por entonces para cumplir los compromisos contraídos con la Santa Sede, sostener el dominio español y proteger a los ministros sagrados. Teniendo esto en cuenta, los agustinos, como la mayoría de los juristas, moralistas y teólogos de la Iglesia católica admitieron y defendieron la institución de la encomienda como un mal menor.

Aunque a veces se emplea el término «encomienda» como sinónimo de «repartimiento», éste era más bien un título originario para adquirir propiedad de tierras en las Indias, mientras que la encomienda consistía en la adjudicación de personas. Incluso se concedían de distinta manera; pero en la práctica se emplean ambos términos en el sentido comprendido tanto a las tierras o haciendas como a los indios encomendados o adjudicados.

Las encomiendas fueron concedidas a los conquistadores y descubridores, a sus mujeres e hijos, como una merced de los Reyes o de sus legítimos representantes: los capitanes, gobernadores, cabildos o presidentes de audiencias. Se hacían para premiar los servicios prestados con la obligación de mirar por el bien espiritual y temporal de los indios encomendados, que debían realizar trabajos personales o pagar determinados tributos tasados por los jueces o visitadores. Aunque se concedían temporalmente por dos o tres generaciones, subsistieron algunas encomiendas aún después de ser suprimidas oficialmente en 1718 y 1721.

La doctrina consistía en un beneficio de indios con una o varias encomiendas, como una especie de cuasi-parroquia indígena, atendida por clérigos o religiosos denominados doctrineros, que debían enseñar el *Catecismo*, atenderles espiritualmente y reducirles a la vida política y cristiana.

No se concebía la encomienda sin una iglesia o capilla y su doctrinero, que podía atender varias encomiendas. Esto último era lo más frecuente y así cada doctrina de agustinos comprendía varios repartimientos o encomiendas.

Los encomenderos estaban obligados a pagar al doctrinero para su sostenimiento y culto divino; pero no se especificaba en las Cédulas Reales cómo se había de llevar a cabo la obligación, por lo que para corregir no pocos abusos de muchos encomenderos se procuró poner remedio en algunos Sinodos y Concilios Provinciales, que fijaron un arancel anual de 200 pesos.

Difícilmente se logrará encontrar entre las regulaciones jurídicas de todo orden dentro de la historia del Derecho, otras que superen a las de los Concilios y Sinodos indios en relación con los aborígenes, en cuanto a la adecuación del legislador a las especiales características del súbdito regido.

La doctrina se confunde a veces con el concepto de misión; pero hay diferencias claras y precisas. Mientras que la doctrina está relacionada con la encomienda, la misión supone la no intervención de los encomenderos para

evangelizar a los indios con cierta autonomía, incluso de las autoridades civiles. El misionero tenía más facultades y poderes que el doctrinero. Uno iba en la avanzada y el otro se quedaba conviviendo con los indios, al lado de españoles, criollos y mestizos.

Se ha ensalzado mucho la obra de las misiones y se ha descuidado un poco el aporte de los doctrineros, que tuvieron éxitos mayores y más eficaces, tendiendo un puente entre los españoles y los indios con el mestizaje. Esto dio lugar a una nueva cultura indiana y criolla con predominio barroco injertado en cultos ancestrales. Mientras que en las misiones se dio un dualismo antagónico separando a las comunidades indígenas con un aislamiento, que no les permitía incorporarse a la vida civilizada, en las doctrinas había integración.

Aunque hubo algunos ensayos misionales en el siglo XVI, las misiones propiamente dichas se establecen en Venezuela a mediados del siglo XVII con cierta intervención de la Congregación de *Propaganda Fide*, que procuró uniformar la disciplina canónica, especialmente en cuanto a las facultades y privilegios obtenidos por las Ordenes religiosas a finales de la Edad Media. Esto ocasionó una competencia enojosa entre los Obispos y los mendicantes, siendo uno de los principales defensores de los privilegios el agustino Fray Alonso de Veracruz, que justificó la supervivencia de las facultades medievales como no comprendidas en la derogación general por el Concilio de Trento.

En la elaboración de este trabajo se han tenido en cuenta las oportunas orientaciones y sugerencias del Dr. Antonio García y García, como moderador y guía. Sus enseñanzas y las de otros catedráticos de la facultad de Derecho de la Universidad Pontificia de Salamanca me han servido para ambientar el tema desarrollado y dar soluciones a la problemática de algunas cuestiones planteadas, por lo que les debo sincera y cordial gratitud.

El Padre José del Rey Fajardo, S.J. Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, me ha dado también algunas indicaciones para acotar sistemáticamente el enfoque canónico-pastoral dentro de la historia doctrinal y misional de las demás Ordenes religiosas y congregaciones en Venezuela. Su amistad y benevolencia han considerado a estas páginas dignas de ser publicadas también en la Colección Manoa y el Anuario *Montalbán*, donde puede verse ampliamente desarrollado y con sus notas correspondientes cuanto aquí se da en resumen.

## ABREVIATURAS O SIGLAS UTILIZADAS

AAM	= Archivo Arquidiocesano de Mérida.
<i>A. Aug.</i>	= <i>Analecta Augustiniana</i> (Roma).
ACAB	= Archivo del convento San Agustín de Bogotá.
ACAL	= Archivo del convento San Agustín de Lima.
ACAQ	= Archivo del convento San Agustín de Quito.
AGI	= Archivo General de Indias, Sevilla.
AGOSA	= Archivo General de la Orden de San Agustín, Roma.
AGV	= Archivo General de Venezuela, Caracas.
AHHA	= Archivo Histórico Hispano-Agustiniano (Valladolid).
AHN	= Archivo Histórico Nacional, Madrid.
AHPM	= Archivo Histórico de la Provincia de Mérida.
ANB	= Archivo Nacional de Bogotá.
APF	= Archivo de Propaganda Fide, Roma.
BHA	= <i>Boletín de Historia y Antigüedades</i> (Bogotá).
BPC	= <i>Boletín de la Provincia de la Candelaria</i> (Bogotá).
COD	= <i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> .
EA	= <i>Estudio Agustiniano</i> (Valladolid).
LCD	= <i>La Ciudad de Dios</i> (El Escorial).
MH	= <i>Missionalia Hispanica</i> (Madrid).
O.A.R.	= Orden de Agustinos Recoletos.
O.DE M.	= Orden de la Merced (mercedarios).
O.F.M.	= Orden de Frailes Menores (franciscanos).
O.F.M.Cap.	= Orden de Frailes Menores Capuchinos.
O.P.	= Orden de Predicadores (dominicos).
O.S.A.	= Orden de San Agustín (agustinos).
PL	= <i>Patrología Latina</i> .
Soc.Goer.	= Societas Goerresiana.
S.J.	= Compañía de Jesús.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### A. FUENTES INÉDITAS

1. Archivo Arquidiocesano de Mérida.  
AAM, *Carpetas sobre Religiosos*: 1.<sup>a</sup> (1713-1793) y 2.<sup>a</sup> (1793-1850).  
*Carpeta de Indios*, Cuadernos 12-13.  
*Carpeta de Sínodos*, expedientes 6-8. Hay otros documentos en *Curatos*.
2. Archivo del Convento San Agustín de Bogotá.  
ACAB, 57 vols., de los cuales algunos tienen documentos sobre las distintas casas y doctrinas de Colombia y Venezuela, como los vols. 1-3 (*Cedularios*) 4 (*Breves y Bulas*) 6-10 (*Capítulos Provinciales*) 11-16 (*Visitas*) y 17-18 (*Registros*). Otros son de *Misceláneas*, como los vols. 5, 46, 47, 49 y 50 o de *Varios* como los vols. 36, 48, 51 y 52, que tienen bastante sobre las doctrinas y conventos de Venezuela, especialmente los vols. 49 y 51.
3. Archivo del Convento San Agustín de Lima.  
ACAL, *Libro 1 de profesiones (1553-1600) y toma de hábitos (1573-1600)*.  
*Libro 1 de Capellanías desde 1556 y Catálogos de libros (1573-1614)*.
4. Archivo del Convento San Agustín de Quito.  
ACQ, *Libro 1 de profesiones (1574-1643)*.
5. Archivo General de Indias, Sevilla.  
AGI, *Santo Domingo*. 202 sobre el convento de Maracaibo.  
*Santafé de Bogotá*, 775-785, sobre el convento de Mérida.  
*Escribanía de Cámaras* 835-836, sobre las doctrinas de Venezuela.  
*Indiferente General*, 1342 y 3068, sobre idiomas e informes.
6. Archivo General de la Orden de San Agustín, Roma.  
AGOSA, Ff 24, pp. 683-859: *Acta Capitulorum Provinciae Granatensis (1645-1692)*.  
Aa 43, *Notitiae Provinciae Granatensis: Liber professionum (Candelariae)*.
7. Archivo Histórico de la Provincia de Mérida.  
AHPM, *Convento de San Agustín*, 4 vols.
8. Archivo Histórico de Tunja.  
*Protocolos*, vol. 7 sobre bienes del Padre Vicente de Requejada (1575).
9. Archivo Nacional de Bogotá.  
ANB, *Convento de agustinos*, 9 vols.  
*Conventos varios*, 44, vols.  
*Curas y Obispos*, 9 vols., donde hay varios informes sobre doctrinas.
10. Archivo de Propaganda Fide, Roma.  
APF, *Scrittura riferite nei Congressi, America Meridionale*, ff. 27r-28v, 44r.
11. Archivo Parroquial de Mucurubá, Arquidiócesis de Mérida.  
*Libro de la Cofradía de la Concepción Purísima de la Virgen María Nuestra Señora de este pueblo de Mucurubá (1698-1818)* ff. 1r-45v.
12. Archivo Parroquial de Chipaque. Colombia.  
*Libro de la Cofradía de Ánimas (1760)* ff. 51v-52r: «Catecismo breve».
13. Biblioteca del Palacio Real de Madrid.  
Ms. 2922, ff. 68r-72v: «Catecismo en lengua chibcha».

## B. FUENTES EDITADAS

- ARAMBURU CENDOYA, Ignacio, O.S.A., *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*. Ratisbonenses del año 1290 (Valladolid 1966) = I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones*.
- BAÑOS Y SOTOMAYOR, Diego de, *Constituciones Sinodales del Obispado de Venezuela y de Santiago de León de Caracas* (1687). Edición por M. GUTIÉRREZ DE ARCE, *Apéndices a El Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687*, II (Caracas 1975) = M. GUTIÉRREZ, *Apéndices a El Sínodo*.
- Bullarium Romanum. Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis Editio*, 24 vols. (Augustae Taurinorum 1867-1872) = *Bullarium Romanum*.
- CALANCHA, Antonio de la, O.S.A., *Crónica Moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú* (Barcelona 1639) = A. DE LA CALANCHA, *Crónica Moral*.
- CALANCHA, Antonio de la y TORRES, Bernardo de, O.S.A., *Crónicas Agustianas del Perú*. Edición por el Padre M. MERINO, O.S.A., 2 vols. (Madrid 1972) = A. DE LA CALANCHA y B. DE TORRES, *Crónicas Agustianas*.
- CAMPO DEL POZO, Fernando, O.S.A., *Historia documentada de los Agustinos en Venezuela durante la época colonial*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, vol. 91 (Caracas 1968) = F. CAMPO, *Historia doc.*
- Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las posesiones españolas de América y Oceanía*, 42 vols. (Madrid 1864-1884) = *Col. Doc. inéd.*
- Conciliarum Oecumenicorum Decreta*. Curantibus J. ALBERIGO, J.A. DOSSETI, P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, consultante H. JEDIN, editio Instituto per le scienze religiose (Bologna 1973) = OCD.
- Concilium Tridentinum. Diariorum, epistolarum, tractatum nova collectio*. Edidit Societas Goerresiana, 12 vols. (Friburgo de Brisgovia 1901-1961) = *Soc. Goer.*
- EMPOLI, Laurentio, O.S.A., *Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini* (Romae 1628) = L. EMPOLI, *Bullarium*.
- ENCINAS, Diego de, *Cedulario Indiano*. Reproducción facsimil de la edición de 1596 por A. GARCÍA GALLO, 4 vols. (Madrid 1945-1946) = D. DE ENCINAS; *Cedulario*.
- FIGUERA, Guillermo, *Documentos para la Historia de la Iglesia Colonial en Venezuela*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, vol. 74 (Caracas 1965) = G. FIGUERA, *Documentos*.
- FRIEDBERG, Emilius, *Corpus Juris Canonici*, 2 vols. (Graz 1955) = E. FRIEDBERG.
- GRIJALVA, Juan de, O.S.A., *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las Provincias de Nueva España* (México 1624) = J. DE GRIJALVA, *Crónica*.
- HERNAEZ, Francisco Javier, S.J., *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia en América y Filipinas*, 2 vols. (Bruselas 1879) = F.J. HERNAEZ, *Colección de Bulas*.
- JORDAN, Jaime, O.S.A., *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón*, 3 vols. (Valencia 1704-1714) = J. JORDAN, *Historia de la Provincia*.
- LORENZANA, Francisco Antonio, *Concilios Provinciales primero y segundo, celebrados en la muy nombre y muy leal ciudad de México* (México 1769) = F. A. LORENZANA, *Concilios*.
- LUIJK, Benignus van, O.S.A., *Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini*. Periodus formationis 1187-1256 (Würzburg 1964) = B. VAN LUIJK, *Bullarium*.
- MANSI, Joannes Dominicus, *Sacrorum conciliarum nova et amplissima collectio* 53 vols. (Graz 1960-1961) = J. D. MANSI.
- OTTE, Enrique, *Cedularios de la Monarquía relativos a la Provincia de Venezuela*, 2 vols. (Caracas 1959) = E. OTTE, *Cedularios de la Monarquía*.

- OTTE, Enrique, *Cédulas Reales relativas a Venezuela 1500-1550* (Caracas 1963) = E. OTTE, *Cédulas reales*.
- PÉREZ GÓMEZ, José, O.S.A., *Apuntes históricos de las Misiones Agustinas en Colombia* (Bogotá 1924) = J. PÉREZ GÓMEZ, *Apuntes hist.*
- , «Apuntes para la Historia de la Provincia Agustiniense de esta Señora de Gracia en Colombia», AHHA 18-34 (1922-1930) = J. PÉREZ GÓMEZ, «Apuntes para la Hist.».
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, 2 vols. (Madrid 1791) = *Recopilación de Leyes de Indias*.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan, *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española*, 5 vols. (Madrid 1849-1855) = J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones*.
- VARGAS UGARTE, Rubén, S.J., *Concilios Limenses 1551-1772*, 3 vols. (Lima 1951-1954) = R. VARGAS, *Concilios*.

### C. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Feliciano, O.A.R. y MARTÍNEZ, Pablo, O.A.R., *Los Padres Agustinos Recoletos en Venezuela y Trinidad* (Caracas 1948) = F. ALONSO y P. MARTÍNEZ, *Los Agustinos Recoletos*.
- ARIZA, Alberto, E., O.P., «Métodos Misionales de los Dominicos en el Nuevo Reino de Granada», *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* 21-22 (1971) 107-117 = A. E. ARIZA, «Métodos Misionales».
- ARQUILLIERE, Henry Xavier, *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age* (Paris 1955) = H. X. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme Politique*.
- AYAPE, Eugenio, O.A.R., *Fundaciones y Noticias de la Provincia de Nuestra Señora de la Candelaria* (Bogotá 1950) = E. AYAPE, *Fundaciones*.
- BAYLE, Constantino, S.J., *La expansión misional de España* (Barcelona 1946) = C. BAYLE, *La expansión misional*.
- BORGES, Pedro, O.F.M., *Métodos Misionales en la cristianización de América, siglo XVI* (Madrid 1960) = P. BORGES, *Métodos Misionales*.
- BRUNO, Cayetano, *El Derecho público de la Iglesia en Indias* (Salamanca 1967) = C. BRUNO, *El Derecho público*.
- BUITRAGO, Rubén, O.A.R., *Memorias Biográficas de la Provincia de Nuestra Señora de la Candelaria de la Orden de recoletos de San Agustín* (Bogotá 1965) = R. BUITRAGO, *Memorias Biográficas*.
- CAMACHO, Salvador, O.S.A., *Indemnización, que la comunidad de Agustinos calzados de Bogotá hace al escrito que contra su Religión e individuos (...) ha dado al público Fr. José Joaquín Vela de la misma Orden* (Bogotá 1827) = S. CAMACHO, *Indemnización*.
- CAMPO DEL POZO, Fernando, O.S.A., *La Virgen de la Consolación en Venezuela* (Maracaibo 1958) = F. CAMPO, *La Virgen de la Consolación*.
- CARCELLER, Manuel, O.A.R., *Historia general de la Orden de agustinos recoletos*, vol. 10-11 (Madrid 1952-1973) = M. CARCELLER, *Historia general*.
- CARRO, Venancio, O.P., *La Teología y los teólogos y juristas españoles ante la conquista de América*, 2 vols. (Madrid 1944) = V. CARRO, *La Teología y los teólogos*.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, *La teocracia pontifical y la conquista de América* (Vitoria 1968) = P. CASTAÑEDA, *La teocracia pontifical*.
- CASTELLANOS, Juan de, *Elegías de varones ilustres en Indias* (Madrid 1874) = J. DE CASTELLANOS, *Elegías*.
- , *Historia del Nuevo Reino de Granada*, 2 vols. (Madrid 1886).

- CASTELLVI, Marcelino de, O.F.M. Cap. y ESPINOSA, Lucas, O.S.A., *Propedéutica Etniológica y Diccionario Clasificador de las lenguas Indoamericanas* (Madrid 1956) = M. DE CASTELLVI y L. ESPINOSA, *Propedéutica Etniológica*.
- CASTILLO LARA, Lucas G., *La Grita una ciudad que grita su silencio*. Historia del espíritu Santo de la Grita, 2 vols. (Caracas 1973) = L. CASTILLO LARA, *La Grita una ciudad*.
- CASTRO SEONE, José, O. DE M., «La traída de libros y vestuarios en el siglo XVI de los misioneros (agustinos) desde sus conventos a Sevilla; pagada por el tesorero de la Casa de Contratación», *MH* 11 (1954) 417-446 = J. CASTRO SEOANE, «La traída de libros».
- CUEVAS, Mariano, S.J., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México* (México 1914) = M. CUEVAS, *Documentos inéditos*.
- EGUREN, Joannes Antonius, S.J., *De condicione juridica missionarii* (Nápoles 1962) = J. A. EGUREN, *De condicione*.
- ESCOBAR, Matías de, O.S.A., *Americana Thebaida*. Vitas Patrum de los religiosos heremitas de N. P. San Agustín (México 1924) = M. DE ESCOBAR, *Americana Thebaida*.
- ETCHEGARAY CRUZ, Adolfo, «Saint Augustin et le contenu de la catéchèse prétridentine en Amérique Latine», *Revue des Etudes Augustiniennes* 11 (1965) 277-290 = A. ETCHEGARAY CRUZ, «Saint Augustin».
- FABO CAMPO, Pedro, O.A.R., *Idiomas y Etnografía de la Región Oriental de Colombia* (Barcelona 1911) = P. FABO, *Idiomas y Etnog.*
- FEBRES CORDERO, Tulio, *Décadas de la Historia de Mérida* (Mérida 1930) = T. FEBRES CORDERO, *Décadas*.
- FEDERMAN, Nicolás de, *Historia Indiana*, traducción y notas de Juan FRIEDE (Madrid 1957) = N. DE FEDERMAN, *Historia Ind.*
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier, «El Agustínismo Político y su importancia en la evolución histórica del Medioevo», *Burgense* 13 (1972) 457-488 = F. J. FERNÁNDEZ CONDE, «El Agustínismo Político».
- FLÓREZ DE OCARIZ, Juan, *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, 3 vols. (Bogotá 1943-1955) = J. FLÓREZ DE OCARIZ, *Genealogías*.
- FOCHER, Juan, O.F.M., *Itinerario del misionero en América*, edic. y trad. por A. EGUILUZ, O.F.M., (Madrid 1960) = J. FOCHER, *Itinerario*.
- GÓMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., «Primeros intentos de evangelización franciscana en Tierra Firme», *Archivum Franciscanum Historicum* 50 (1957) 99-118 = L. GÓMEZ CANEDO, «Primeros intentos».
- GÓMEZ PARENTE, Odilo, O.F.M., «El clero secular en la Diócesis de Coro o Venezuela en el siglo XVI», *Memoria del Segundo Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica* (Caracas 1975) 277-295 = O. GÓMEZ PARENTE, «El clero secular».
- GONZÁLEZ ZUMARRAGA, Antonio J., *Problema del Patronato Indiano a través del «Gobierno Eclesiástico Pacífico» de Fr. Gaspar de Villarroel* (Vitoria 1961) = A. J. GONZÁLEZ ZUMARRAGA, *Problemas del Patronato*.
- GUTIÉRREZ, David, O.S.A., *Historia de la Orden de San Agustín*. Los Agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518-1648, vol. 2 (Roma 1971) = D. GUTIÉRREZ, *Historia de la Orden*.
- GUTIÉRREZ, Rufino, *Monografías*, 2 vols. (Bogotá 1920-1921).
- HERRERA, Thomas de, O.S.A., *Alphabetum augustinianum*, 2 vols. (Madrid 1644) = T. DE HERRERA, *Alphabetum*.
- HOFFNER, José, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik* (Tréveris 1972) = J. HOFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*.



- HUMBOLDT, Alejandro de, *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*, 5 vols. (Caracas 1956) = A. DE HUMBOLDT, *Viaje a las regiones equinociales*.
- JAUREGUI, José Manuel, *Apuntes Estadísticos del Estado Mérida* (Mérida 1948) = J. M. JAUREGUI, *Apuntes Estadísticos*.
- KONETZKE, Ricardo, *Colección de Documentos para la formación social hispanoamericana 1493-1810*, vol. I (Madrid 1953) = R. KONETZKE, *Colección de Documentos*.
- LATORRE, Gerónimo de, O.S.A., «Crónica de la Orden», *Revista Agustiniiana* 4 (1882) 378-379 = G. DE LATORRE, «Crónica».
- LEE LÓPEZ, Alberto, O.F.M., «Gonzalo Bermúdez, primer catedrático de la lengua general de los Chibchas», BHA 51 (1964) 183-217 = A. LEE LÓPEZ, «Gonzalo Bermúdez.»
- LÓPEZ BARDÓN, Tirso, O.S.A., *Monastici Augustiniani, R. P. Fr. Nicolai Crusenii continuatio atque ad illum additamenta*, 2 vols. (Valladolid 1903).
- LOSADA, Domingo, O.F.M., *Compendio chronológico de los privilegios regulares de Indias* (Madrid 1737) = D. LOSADA, *Compendio chronológico de los privilegios*.
- LUCENA SAMORAL, Manuel, «Gramática chibcha del siglo XVII», *Revista Colombiana de Antropología* 14 (1966-1969) 206-220.
- LUIJK, Benigno van, O.S.A., «El Padre Agustín Beltrán Caicedo y Velasco, Prefecto Apostólico de Curacao 1715-1738», MH 17 (1960) 119-134.
- MARÍA, Hermano Nectario, *Los orígenes de Maracaibo* (Madrid-Maracaibo 1959) = N. MARÍA, *Los orígenes de Maracaibo*.
- , *Catálogo de los documentos referentes a la antigua provincia de Maracaibo existentes en el AGI* (Madrid 1973) = N. MARÍA, *Catálogo de documentos*.
- , *La maravillosa historia de Ntra. Sra. de Coromoto de Guanare* (Caracas 1972).
- MARTÍNEZ, Bernardo, O.S.A., *Apuntes históricos de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas en América* (Madrid 1909) = B. MARTÍNEZ, *Apuntes históricos*.
- MARTÍNEZ, Jesús, O.A.R., «Diccionario de la lengua sáliva. Introducción», BPC 2 (1924) 147-152.
- , «Preliminar a la Doctrina o Doctrinario sáliva», BPC 2 (1924) 314-325.
- MARTÍNEZ, José, O.A.R., «Lingüística del Vicariato Apostólico de Casanare, Colombia. El idioma sáliva», *Agencia de Misiones agustino Recoletas* = A.M.A.R., *Boletín de Información*, Roma, desde abril-mayo de 1964 hasta agosto-septiembre de 1966.
- MATEOS, Francisco, S.J., «Segundo concilio Provincial Limense 1567», MH 7 (1950) 209-296. = F. MATEOS, «Segundo Concilio Limense».
- MATUTE, Santiago, O.A.R., *Los Padres Candelarios en Colombia*. Apuntes para la Historia, 6 vols. (Bogotá-Madrid 1897-1903) = S. MATUTE, *Los Padres Candelarios*.
- MERCADO, Pedro de, S.J., *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, 4 vols. (Bogotá 1957) = P. DE MERCADO, *Historia de la Provincia*.
- MESA, Carlos E., «Administración de los sacramentos en el período colonial», *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* 21-22 (1971) 72-106.
- MÖRNER, Magnus, *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América* (Estocolmo 1970) = M. MÖRNER, *La Corona Española*.
- MORON, Guillermo, *Historia de Venezuela. I. La creación del territorio* (Caracas 1971) = G. MORON, *Historia de Venezuela*.
- MUCIENTES, David, O.S.A., *Centurias Colombo-Agustinianas* (Bogotá 1968) = D. MUCIENTES, *Centurias*.
- OCIO, Feliciano de, O.A.R., *De privilegiis Recollectorum Augustinensium ac Ceterorum Regularium* (Madrid 1944) = F. DE OCIO, *De privilegiis*.

- OTS CAPDEQUI, José María, *El Estado español en las Indias* (México 1957) = J. M. OTS CAPDEQUI, *El Estado Español*.
- OTS CAPDEQUI, José María, *España en América. Las instituciones coloniales* (Bogotá 1952) = J. M. OTS CAPDEQUI, *España en América*.
- OVIEDO Y BAÑOS, José de, *Historia de la conquista y población de la Provincia de Venezuela*, 2 vols. (Madrid 1885) = J. DE OVIEDO Y BAÑOS, *Historia de la conquista*.
- PACHECO, Juan Manuel, S.J., «Don Bartolomé Lobo Guerrero, Arzobispo de Santafé de Bogotá. Constituciones Sinodales del Sínodo de 1606», *Eclesiástica Xaveriana* 5 (1955) 153-201 = J. M. PACHECO, «Don Bartolomé Lobo Guerrero».
- , *Los Jesuitas en Colombia*, vol. 1, 1557-1654 (Bogotá 1959).
- , «El Sínodo Provincial del Señor Arias y Ugarte» (Concilio Provincial de Santafé, celebrado en 1625) *Eclesiástica Xaveriana* 14 (1964) 165-200.
- RESTREPO POSADA, José, «Evangelización del Nuevo Reino», *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* 21-22 (1971) 5-58 = J. RESTREPO POSADA, «Evangelización del Nuevo Reino».
- REY FAJARDO, José del, S.J., *Aportes jesuíticos a la filología colonial de Venezuela*, 2 vols. (Caracas 1971) = J. DEL REY FAJARDO, *Aportes jesuíticos*.
- RIVAS, José E., *Un Tesoro en la Montaña*. Estampas de Aricagua, la del Sur meridiano (Mérida 1974) = J. E. RIVAS, *Un Tesoro en la Montaña*.
- , *En el Valle de la Paz*. Drama histórico sobre la obra del Padre Fray Diego de Navarro, agustino, primer misionero y civilizador de Aricagua (Mérida 1976) = J. E. RIVAS, *En el Valle de la Paz*.
- RIVERO, Juan de, S.J., *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta* (Bogotá 1883) = J. DE RIVERO, *Historia de las Misiones*.
- RODRÍGUEZ, Dictinio, O.S.A., «La Provincia de Filipinas en Venezuela» *AHHA* 50 (1956) 170-206 = D. RODRÍGUEZ, «La Provincia de Filipinas».
- ROJAS, Ulises, *Juan de Castellanos*. Biografía (Tunja 1958),
- ROMERO, Francisco, O.S.A., *Llanto Sagrado de la América Meridional*. Introducción biográfico-crítica por Gabriel GIRALDO JARAMILLO, que lo publica nuevamente conforme a la edición milanesa de 1693 (Bogotá 1955) = F. ROMERO, *Llanto Sagrado*.
- ROMERO, Mario Germán, *Fray Juan de los Barrios y la Evangelización del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá 1960) = M. G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*.
- RUBIO, David, O.S.A., *Los Agustinos en el Perú* (Lima 1912).
- SALAS, Julio C., *Etnografía de Venezuela*. Los aborígenes de la cordillera de los Andes (Mérida 1956) = J. C. SALAS, *Etnografía de Venezuela*.
- SAN AGUSTÍN, Gaspar de, O.S.A., *Conquistas de las Islas Filipinas*. Edición por M. MERINO, O.S.A., (Madrid 1975).
- SANTIAGO VELA, Gregorio de, O.S.A., *Ensayo de una Biblioteca Íbero-Americana* de la Orden de San Agustín, 8 vols. (Madrid 1913-1931) = G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*.
- SANZ, Atilano, O.S.A., *Historia de los Agustinos españoles del siglo XVI* (Madrid 1948) = A. SANZ, *Historia de los Agustinos*.
- SILVA, Antonio Ramón, *Documentos para la Historia de la Diócesis de Mérida*, 6 vols. (Mérida 1908-1922) = A. R. SILVA, *Documentos para la Historia*.
- SIMÓN, Pedro, O.F.M., *Noticias Históricas de la Conquista de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, 5 vols. (Bogotá 1882-1892). Se ha utilizado también la edición dirigida por José

- Manuel FORERO en la Biblioteca de Autores Colombianos 9 vols. (Bogotá 1953) = P. SIMÓN, *Noticias Historiales*.
- SPECKER, Johann, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16 Jahrhundert* (Schöneck-Beckenried 1953).
- TERAN, Enrique, O.S.A., *Convento de San Agustín de Quito* (Quito 1974) = E. TERÁN, *Convento de San Agustín*.
- TOSTA, Virgilio, *Historia Colonial de Barinas*, 2 vols. (Caracas 1962-1967).
- , *Crónica de Barinas*. Evolución Histórica, Geográfica, Política, Económica y Cultural de una Región, 2 vols. (Caracas 1970-1971).
- UNDUARRA, Armando, «Evolución de la religiosidad popular de Latinoamérica», *Catequesis y promoción humana* (Salamanca 1969),
- UNDICIAIN, Joaquín, O.A.R., «Fundación del convento de San Agustín en la Villeta de San Cristóbal», *Boletín Oficial de la Provincia de San José en Venezuela* 32 (1959) 61-74 = J. URDICIAIN, «Fundación del convento».
- VERACRUZ, Alonso de, O.S.A., *Relectio de dominio in infidelium et de justo bello*, etc., ed. por E. J. BURRUS, S.J., *The Whritings of A. de Veracruz*, 5 vols. (Roma 1968-1976) = E. J. BURRUS, *The Whritings*.
- VILLARROEL, Gaspar de O.S.A., *Comentarios, Dificultades y Discursos literales y místicos sobre los Evangelios de Quaresma. Primera, Segunda y Tercera Parte* (Madrid 1661-1663).
- , *Gobierno eclesiástico-pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio*, 2 vols. (Madrid 1738). G. DE VILLARROEL, *Gobierno eclesiástico*.
- VIVAS, José Edmundo, *Breve historia del Táchira* (San Cristóbal 1947) = J. E. VIVAS, *Breve Historia*.
- YBOT LEON, Antonio, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias* (Madrid 1954) = A. YBOT LEÓN, *La Iglesia y los eclesiásticos*.
- ZAMORA, Alonso, de O.P., *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*, 4 vols. con notas de Caraciolo PARRA y del Padre Andrés MESANZA, O.P., (Bogotá 1945) = A. DE ZAMORA, *Historia de la Provincia de San Antonino*.
- ZAVALA, Silvio, *La encomienda indiana* (Madrid 1935). Reeditada en 1973.
- WERNZ, Franciscus Xav., S.J., *Jus Decretalium*, 6 vols. (Prati 1913) = F. X. WERNZ, *Jus Decretalium* \*.

---

\* No se intenta dar una bibliografía exhaustiva, sino ofrecer los libros y artículos consultados para la redacción del trabajo, aunque de hecho no se citen todos en la parte sacramental, donde incluso se mencionan algunas publicaciones nuevas, que tratan más ampliamente de la materia.

## I. ADMINISTRACIÓN DEL BAUTISMO Y LA CONFIRMACIÓN

Venezuela, como el resto de América Latina, ofrece datos ostensiblemente manifiestos en favor de su catolicidad y evangelización. No puede desconocerse el hecho de que los pueblos indoamericanos fueron incorporados a la Cristiandad mediante el bautismo, en su inmensa mayoría, por miembros de las Órdenes mendicantes.

Esta evangelización, durante los primeros cincuenta años, fue eminentemente misionera y «expresión de la reforma eclesial española, como afirma Reynerio Lebroc, anterior a la separación luterana y preconciliar en relación a Trento»<sup>1</sup>.

Los cronistas, J. de Grijalva y A. de la Calancha, relatan amplia y detalladamente cómo los agustinos administraban el sacramento del bautismo, después de una catequesis o predicación del Evangelio, imitando a los Apóstoles y cumpliendo las normas de la Iglesia con una planificación pastoral<sup>2</sup>.

Sin embargo, en los últimos años, a partir de 1968, se han formulado serios interrogantes como éste: ¿Se sacramentalizó sin catequesis precia? Se han aducido testimonios como informes de algunos capellanes andariegos y del Arzobispo de Guatemala, Don Pedro Cortés Larraz, durante su visita entre 1768 y 1770, donde se afirma que precedió el bautismo a la enseñanza:

«La religión cristiana se estableció sin arreglo a las leyes del Evangelio; precedió el bautismo a la enseñanza, debiendo ser al contrario, y con esto, bien pueden trabajar los hombres que quieran, que por mucho que trabajen nada adelantarán»<sup>3</sup>.

Afirmaciones parecidas como la de que se ha hecho «la administración más mecánica que pastoral de los sacramentos» carecen de seriedad crítica, cuando generalizan y dan a entender a veces que desconocen la realidad histórica, «al enjuiciar superficialmente la evangelización española»<sup>4</sup>.

Es cierto que existió diversidad de opiniones sobre la administración de los sacramentos y la capacidad de los indios entre los primeros misioneros, que acudieron en busca de soluciones a los teólogos de Salamanca y a Roma. El Papa Paulo III, con sus Bulas *Pastorale officium* y *Veritas ipta*, del 29 de

---

1. R. LEBROC, «Proyección tridentina en América», MH 26 (1969) 129.

2. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 18, col. 4; A. DE LA CALANCHA, *Crónica Moral*. 356-358.

3. P. CORTÉS LARRAZ, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala 2* (Guatemala 1958) 185.

4. A. UNDUARRA, «Evolución de la religiosidad de Latinoamérica», *Catequesis y promoción humana* (Salamanca 1969) 109. Cf. C.E. MESA, «Administración de los sacramentos», 72.

mayo y 2 de junio de 1537 respectivamente, dio algunas orientaciones luminosas aclarando que los indígenas eran verdaderos hombres, no sólo capaces de la fe cristiana y salvación eterna, sino también dignos de ser respetados en su libertad y demás derechos para que no sean despojados de sus bienes, según se dice en el último documento citado:

«los indios pueden libre y lícitamente estar en posesión y gozar del dominio de sus cosas y de la libertad, y no se les debe reducir a la esclavitud, y lo que de otro modo haya acontecido hacerse, sea irrito, nulo y de ninguna fuerza, ni momento, y que los dichos indios y otras naciones sean invitados a la dicha fe de Cristo por medio de la predicación de la palabra de Dios y del ejemplo de la buena vida»<sup>5</sup>.

Durante el Concilio de Trento, que tuvo una orientación y preocupación netamente europea para la reforma interior de la Iglesia y condenación de la herejía protestante, se oyeron algunas voces como la del General de los agustinos, Jerónimo Seripando, el 19 de febrero de 1547 llamando la atención en favor de los indios, al tratar de los sacramentos del bautismo y de la confirmación, que confieren la gracia a los creyentes en virtud de la fe y de su administración según la voluntad de Dios, «cuando quiso que se predicase el Evangelio a todas las naciones y a los indios en nuestros tiempos»<sup>6</sup>.

Las decisiones del Concilio de Trento se convirtieron en leyes del Imperio Español, que comprendía también los antiguos dominios portugueses, según Real Cédula de Felipe II del 12 de julio de 1564:

«Aceptamos y recibimos el dicho sacrosanto Concilio, y queremos que en todos nuestros reynos sea guardado, cumplido y executado, y daremos y prestaremos para la dicha execución y cumplimiento, y para la conservación y defensa de lo en él ordenado nuestra ayuda y favor»<sup>7</sup>.

A partir de esa fecha, la Iglesia en las Indias se esforzará por ser conciliar, aunque no siempre se vivirá al ritmo del postconcilio, subsistiendo una gran riqueza de matices pastorales preconciarios, que se tendrán en cuenta.

#### a) *Administración del bautismo por capellanes de expediciones:*

El modo de administrar el bautismo y la preparación varió entre los capellanes y los doctrineros o misioneros sedentarios. Según el Padre Constantino Bayle, le corresponde al ermitaño Ramón Pane la gloria de administrar los primeros bautismos en el Nuevo Mundo a los indígenas en 1496 por la facilidad con que logró aprender una de las lenguas naturales. Gracias a la activi-

5. F. J. HERNÁNDEZ, *Colección de Bulas*, I, 101-103.

6. *Soc. Goer.* V, 962: «Sic etiam quando voluit Deus praedicatum est Evangelium omni nationi et nostris temporibus praedicatum est indis».

7. F. A. LORENZANA, *Concilios*, IV, 7-8; *Col. Doc. inéd.* XIII, 284-285.

dad apostólica de este ermitaño de la Orden de San Jerónimo y de varios franciscanos, que le secundaron, pudo escribir a finales del siglo XV en la Española: «ahora hay muchos más cristianos por la gracia de Dios»<sup>8</sup>.

Con los conquistadores y expedicionarios iban capellanes andariegos, como el Padre Fray Vicente de Requejada, que acompañó a Nicolás de Federman en dos de sus expediciones y luego a Hernán Pérez de Quesada en busca de el Dorado.

Durante el año 1530, el Padre Requejada administró tres veces el bautismo a centenares de Ayamanes o Enanos en lo que hoy es Distrito Urdaneta del Estado Lara (Venezuela) aplicando el principio tradicional de que los sacramentos causan la gracia «ex opere operato», según se observó al tratar del método.

El mismo Federman da a entender que él mismo les hizo bautizar rápidamente para lograr la paz y ponerles en camino de salvación. Hacia el 26 de septiembre de 1530, después de haber tenido algunas dificultades con los Ayamanes, se presentó el cacique en plan amistoso con 60 hombres y mujeres, a los que bautizó el Padre Requejada, una vez informados en las cosas de la fe y deseosos de recibir el bautismo, como consta en la *Historia Indiana*:

«Hice bautizar a este cacique o señor, junto con la gente que trajo, y hablarles de la fe cristiana lo que se puede suponer, pues, ¿para qué predicarles largamente y perder el tiempo con ellos? Esto tiene que hacerse lentamente a medida que Dios Nuestro Señor les da su gracia, y con los jóvenes que aún no conocen las seducciones y diabólicas ceremonias y sectas de sus padres y no con viejos ya empedernidos»<sup>9</sup>.

Esto da a entender que procuraban instruir especialmente a los jóvenes en los misterios de la fe para bautizarles cuando les creían ya capaces y bien dispuestos. En el caso de los ayamanes, se trataba más bien de personas mayores, que deseaban hacerse cristianos para lograr la salvación y una alianza con los españoles según se lo recomendaban los capellanes.

A veces se hacía lo mismo con enemigos cautivos para tenerlos más propicios y amigos comprometidos, como sucedió el día tres de octubre del mismo año a orillas del río Tocuyo, a tres leguas de Carora, con 150 Enanos capturados por los soldados de Federman al asaltar un pueblo:

«Les hice bautizar y decirles, como había hecho con otros, todo lo que favorece a la paz. Les puse en buen camino y los confederé e hice amigos del cacique o señor del pueblo, donde estábamos, de quien habían sido enemigos»<sup>10</sup>.

El capellán no podía detenerse largo tiempo e iba predicando y bautizando a los indios, una vez informados de las verdades fundamentales y deseosos

8. C. BAYLE, *La expansión misional*, 78-10. Cf. F. FERNÁNDEZ SERRANO, «Fray Ramón Pane primer ermitaño del Nuevo Mundo», *España Eremítica* (Pamplona 1970) 678-686.

9. N. DE FEDERMAN, *Historia Ind.* 38-39.

10. *Ibid.* 51.

de recibir el bautismo. Continuó con esta misma *praxis* en la expedición hacia Bogotá, donde se quedó el Bachiller, Pbro. Juan Verdejo, como párroco, mientras el Padre Requejada se dirigía a Tunja, que revestía gran importancia dentro de la confederación o indofeudalismo chibcha, porque residía allí el Zaque, uno de los principales entre los Muisca, llegando su influencia desde Bogotá hasta Venezuela.

Una vez capturado el Zaque, Aquimín, fue adoctrinado y bautizado por el Padre Requejada, facilitando así la evangelización de sus súbditos, que se sometieron pacíficamente a las autoridades españolas. El palacio de Aquimín pasó a los agustinos, que edificaron en su lugar el convento de Tunja.

Poco más o menos hacían otros capellanes, como Fray Domingo de las Casas, O.P., que acompañaba a Jiménez de Quesada e hizo bautizar en 1537 al cacique de Suba con gran número de sus vasallos, sirviéndose de un indio llamado Pericón, capturado en el camino de Opón y convertido en catequista e intérprete <sup>11</sup>.

Varios agustinos siguieron haciendo de capellanes de conquistadores o exploradores. Todavía a mediados del siglo XVII, en 1651, el Padre Gaspar de Licona y Gamboa acompañó al capitán Miguel Ochagavía en su expedición por la cuenca del Apure, como capellán, logrando convertir y bautizar en poco tiempo a más de 176 indígenas. Tomó parte en la fundación de la ciudad de San Miguel de Calatayud, donde pidieron su continuidad para que evangelizase a los infieles <sup>12</sup>.

Los capellanes andariegos, al fundarse las ciudades, villas y pueblos, se dedicaban con más calma y sosiego a dar catequesis a los innumerables indios, que se convertían compartiendo su apostolado con los doctrieros y misioneros. El trabajo en los primeros años fue arduo e ingente por el gran número de bautismos y la prisa en catequizarlos:

Les pedían el agua del santo bautismo con tanta prisa y fervor que se echaba de ver que salían de este medio de la muerte a la vida. Los iban catequizando y bautizando con tanta prisa que había muchos días de ciento y hubo días de quinientos» <sup>13</sup>.

La cantidad iba un poco en detrimento de la calidad y la debida preparación, como observa el Padre A. de la Calancha, dejando testimonio de que al principio, predicaban y sembraban a voleo, «pero esto no era muy provechoso» <sup>14</sup>.

La falta de sacerdotes fue suplida por algunos laicos con verdadero espíritu y desinterés, mientras que otros lo hacían para recibir una paga de los

---

11. J. RESTREPO POSADA, *Evangelización del Nuevo Reino*, 8.

12. ACAB, 49, ff. 423r-432r.

13. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, ff. 14, col. 4 y 15, col. 1.

14. A. DE LA CALANCHA, *Crónica Moral*. 348.

encomenderos, aparentando a veces el oficio de sacristanes y hasta de doctri-  
neros por lo que se les denominó «Sayapayos o Bijaraicos»<sup>15</sup>.

Al tener noticia de estos abusos en la Corte, se mandó poner remedio, co-  
mo de hecho se hizo en el Concilio Limense II del año 1567, estableciendo que  
para evitar errores no se permitiese en adelante a los seglares, y menos si se  
trataba de mujeres, predicar o enseñar a los indios las oraciones en las iglesia.  
En caso de ser necesaria la ayuda o colaboración de algún laico, ha de ser an-  
tes examinado y aprobado en cuanto a su vida y conocimientos por el Ordina-  
rio «señalando lo que debe enseñar mediante licencia particular dada por  
escrito»<sup>16</sup>.

b) *El Padre J. de Oseguera presenta el problema bautismal en Salamanca:*

El Padre Oseguera, uno de los primeros agustinos que se alistaron para ir  
a Nueva España en 1533, cuestionó la validez del bautismo administrado en  
los comienzos, un poco de prisa, sin suficiente preparación y cumpliendo sólo  
los ritos sustanciales, ya que en bastantes ocasiones no se disponía ni del santo  
crisma, ni del tiempo necesario.

El problema se complicó, porque la mayoría de los agustinos y los domi-  
nicos consideraban como sustancial casi todo el contenido externo e interno  
establecido en el ceremonial del bautismo e ilícita la supresión de cualquier  
pormenor, mientras que los franciscanos y algunos agustinos opinaban que  
las ceremonias accesorias podían omitirse por la premura del tiempo y por  
otras razones circunstanciales.

El Obispo, Fray Juan de Zumárraga, O.F.M., comisionó al Padre Ose-  
guera por sus dotes personales y conocimiento de los problemas bautismales  
en América, especialmente en Méjico, para que le representase como procura-  
dor en el Concilio Universal, que estaba anunciado para el año 1538 y que  
luego se celebró con algunos años de retraso en Trento a partir de 1545. El  
Padre Oseguera compartía la opinión de los dominicos y disputaba mucho en  
Nueva España sobre la administración del bautismo, si se debía de hacer o no  
con las ceremonias ordenadas en aquellos tiempos por la Iglesia con la oportu-  
na preparación e instrucción de los neófitos. Aludiendo a estas cuestiones y a  
otras como sus deseos de acudir, si era posible al Concilio, escribía Fray Juan  
de Zumárraga, el 8 de febrero del año 1537, lo siguiente:

«Y el Padre Fray Juan de Oseguera (agustino) lleva la opinión de los Padres  
de Santo Domingo con la suya, y es persona religiosa y entendida, de buenas  
letras, que en estudiar esta materia ha trabajado más que yo, que pocas horas  
me dan de espacio los matrimonios y cosas de indios para poder leer»<sup>17</sup>.

15. Ibid. 345. Cf. P. BORGES, *Métodos Misionales*, 494-508.

16. *Concilio Limense II*, c. 80 (F. MATEOS, «Segundo Concilio Limense», 266).

17. M. CUEVAS, *Documentos inéditos*, 71-82; G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, VI, 201.



Estas instrucciones fueron dadas junto con una comisión especial para conseguir del Emperador el permiso y la ayuda necesaria para la construcción de un convento de agustinos en Méjico. Sus diligencias tuvieron éxito, obteniendo de Carlos V una Cédula en la que se le concedían los auxilios solicitados, recomendándole que, como se dilataba el comienzo del Concilio, presentase sus problemas bautismales al Consejo de Indias. Este decidió que sus cuestiones fueran tratadas por una junta de teólogos en Salamanca, a donde se dirigió el Padre Oseguera con una recomendación del Emperador, del 30 de enero de 1539, dirigida al dominico, Padre Francisco de Vitoria, en los siguientes términos:

«He mandado al Padre Oseguera que vaya a os solicitar, del cual os podéis informar particularmente de todo lo que quisiéredes saber acerca de ello»<sup>18</sup>:

A estas cuestiones presentadas por el Padre Oseguera, se unieron otras alegaciones del Padre Bartolomé de Las Casas sobre la instrucción cultural y religiosa, que se debía dar a los indios, modo de proteger sus derechos para librarles de la esclavitud y abusos de los encomenderos etc.<sup>19</sup>.

Después de analizar y discutir las cuestiones sobre el bautismo de los indios, el Padre Alfonso de Córdoba, O.S.A., Decano de la Facultad de Teología, el Padre Francisco de Vitoria, O.P., Fray Andrés Vega, O.F.M., Fray Domingo de Soto, O.P., y otros Maestros de Salamanca, dieron su dictamen o parecer, que enviaron al Emperador «sobre de que no deben ser bautizados los indios sin examinación estrecha de su voluntad y concepto de dicho sacramento... *salva semper saniore sententia et iudicio*, 1 de julio de 1541»<sup>20</sup>.

Este documento razonado y decisivo entonces sobre la pastoral del bautismo se dio a conocer pronto a los conquistadores, doctrineros y misioneros de las Indias, sirviéndoles de orientación en la *praxis* bautismal de aquellas naciones numerosísimas de infieles sometidos al dominio del Emperador y de la Iglesia.

En la exposición de motivos se tuvo en cuenta que algunos conquistadores y capellanes no sólo consideraban conveniente, sino hasta un deber de conciencia, admitir el bautismo a los indígenas apenas sometidos por las armas, bastando con que los indios manifestasen su deseo de bautizarse después de una breve instrucción, sin tener antes una larga catequesis, la preparación debida y constancia de su idoneidad, porque los misioneros eran pocos y los convertidos muchos.

Otros opinaban que ninguno debía bautizarse en aquellas tierras, ni indio, ni mestizo, ni negro, ni mulato infiel, sobre todo si eran adultos, hasta

18. AGI, *Indiferente General*, 139, f. 238v. Cf. AHHA 14 (1920) 64-69 y 299; J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 50, col. 2-3.

19. R. J. QUERALTO, *El pensamiento filosófico-político de Fray Bartolomé de Las Casas* (Sevilla 1976) 57. Cf. C. E. MESA, «Administración de los sacramentos», 79-80.

20. *Col. Doc. inéd.* III, 543-553. Firman también los Maestros Juan de S. Millán, Francisco Sancho, G. Gallo y Juan Egidio de Nava.

que conforme a la Sagrada Escritura, doctrina de los Santos Padres y costumbre tradicional de la Iglesia, sean adoctrinados en la fe católica tanto tiempo cuanto fuese necesario para recibir dignamente el bautismo.

En el parecer de los teólogos salmantinos se expone que en asuntos de fe y religión no es suficiente tener celo piadoso, sino que además se requiere ordenarlo con el estudio serio y profundo según los cánones de los concilios y reglas contenidas en la Sagrada Escritura y en la doctrina de los Santos Padres y Doctores; por eso, después de dar algunos textos escriturísticos y de la tradición, afirman que no basta haber sido antes suficientemente instruidos sobre el bautismo y costumbres cristianas, sino que también hay que estar dispuestos a observar los principales preceptos de la Iglesia:

«Los bárbaros infieles no deben ser bautizados sin haber sido antes suficientemente instruidos, no sólo en la doctrina, sino en las costumbres necesarias para la salvación y no antes de que sea verosímil que ellos entiendan lo que reciben o que respeten lo que profesan en el bautismo, y quieran vivir y perseverar en la fe y religión cristiana»<sup>21</sup>.

Les constaba que los indios, además del pecado de infidelidad, tenían muchos otros, ya que no se proponían abandonar al principio las perversas e impías costumbres de su vida y hábitos tradicionales con una religión juxtapuesta. A esto se unía su flojera e inconstancia, que impedían pudiesen ser bien instruidos en la fe y en las costumbres cristianas, sobre todo cuando ya eran mayores y estaban avezados a sus ritos y pecados.

Sabían también por informes de los misioneros que, aunque los indios decían y prometían convertirse en verdaderos católicos, de hecho seguían apegados a sus idolatrías; por lo que, después de hacer algunas consideraciones sobre textos de la Biblia y de la tradición, afirman que no se puede bautizar sin antes tener pruebas de su idoneidad y perseverancia:

«Por tanto es temeraria la costumbre de dar el bautismo a aquellos de quienes ninguna o poca prueba se tiene a manera de examen, para ver si están en pecado mortal o no, como estos bárbaros parece que están. Ya San Agustín en su libro *De fide et operibus*<sup>22</sup> trata *ex professo* de esta cuestión y claramente determina que no es bastante que el que ha de ser bautizado se instruya en la fe antes de que reciba el bautismo, sino que además es necesario que al mismo tiempo que reconoce las costumbres cristianas, las practique comenzando a vivir religiosamente como cristiano»<sup>23</sup>.

Esta doctrina se apoya en textos del Evangelio, como el de San Marcos, que manda primero predicar y exponer la fe por todo el mundo a toda criatura: «el que creyere y fuere bautizado se salvará»<sup>24</sup>.

---

21. Ibid. 545.

22. S. AGUSTÍN. *De fide et op.* VI, 8 y XII, 19 (PL 40, 202-2110).

23. *Col. Doc. inéd.* III, 549.

24. Mc. 16,16.

Predicar el Evangelio no es sólo exponer los artículos de la fe sino también las costumbres cristianas, que en él se contienen. Por eso, los teólogos salmantinos, después de aducir estos textos con otros comentarios, confirman su doctrina pastoral con la *praxis* propuesta por San Agustín en el *De catechizandis rudibus*, donde propone dos fórmulas de predicación, que se han de dar a los catecúmenos, tanto sobre la fe como sobre las costumbres, concluyendo al final con un interrogatorio para ver si el catecúmeno está dispuesto a creer y desea observar lo que se le predica: «Cuando responda solemnemente que sí, se le ha de signar y tratar en la forma acostumbrada por la Iglesia»<sup>25</sup>.

El Padre Oseguera, después de haber recibido el título de Maestro, regresó de nuevo a Méjico en compañía de 11 religiosos agustinos con las nuevas orientaciones de los teólogos de Salamanca, estableciendo una catequesis prebautismal hasta que estaban preparados para recibir el bautismo, que se administraba pocas veces al año y en grupos grandes con muchas solemnidad, según testimonio del Padre Grijalva:

«El año 1539, había llegado a esta tierra aquella barcada de once religiosos, que el Padre Oseguera despachó de España... Y con esto cobró más fuerzas la conversión de los indios, y les empezaron a administrar los santos sacramentos, a lo menos con solemnidad, y a toda la multitud, porque aunque antes bautizaban a algunos estos varones apostólicos era (como decíamos) a algunos no más, y no a todos; porque por su mucha rudeza eran pocos los que tenían la disposición necesaria. Pero ya como los ministros eran más, y porque tenían ya algunos indios bautizados, que servían de levadura para la multitud, y de sus maestros, llegaron por este medio a tener muchos en disposición de recibir el santo bautismo»<sup>26</sup>.

c) *Catequesis prebautismal o catecumenado indiano:*

La doctrina de Salamanca no sólo fue puesta en práctica por los agustinos, sino también por bastantes religiosos, por documentos episcopales y por concilios, que la canonizaron instaurando obligatoriamente la catequesis prebautismal o catecumenado indiano<sup>27</sup>.

El Concilio Mejicano del año 1555, ateniéndose a lo establecido en el *Corpus Juris Canonici*<sup>28</sup>, ordenó que no se administrase el bautismo a los adultos, a no ser que estuviesen suficientemente instruidos y examinados, señalando conforme al Derecho antiguo los sábados de las Pascuas de Resurrección y Pentecostés. Aunque no señala tiempo de catecumenado, en la práctica solía durar varios meses, facultando a los sacerdotes con cura de almas, bauti-

25. S. AGUSTÍN, *De cat. rud.* XXV, 50, (PL 40, 345).

26. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 44, col. 1-2.

27. A. YBOT LEÓN, *La Iglesia y los eclesiásticos*, I, 652-668.

28. *De cons.* D. 4, c. 12 (E. FRIEDBERG, I, 1365).

zar en otros días a los aduntos bien «dispuestos para recibir el bautismo, considerando la fragilidad, poca constancia y firmeza de estos naturales»<sup>29</sup>.

Los agustinos fueron bastante estrictos en esta materia y sólo administraban el bautismo después de una larga preparación, fuera de peligro de muerte, en cuatro días, que eran las Pascuas de Navidad, Resurrección y Pentecostés, a las que se añadía la fiesta de San Agustín. La ceremonia revestía gran solemnidad y preparación, enramando las iglesias, calles y casas de la población, por donde pasaban los adultos, que iban a bautizarse en procesión:

«Todo esto había menester mucho tiempo y viva diligencia, y así hasta estos tiempos no empezaron a celebrarse los bautismos con tanto número como la multitud de los convertidos pedían; allegábase a esto que, como queda dicho, en nuestra religión sólo se administraba el santo bautismo cuatro días al año, que eran los tres de Pascua de Navidad, de Resurrección y Espíritu Santo, y el día de Nuestro Padre San Agustín. Los dos según el uso antiguo de la Iglesia, y los dos por ocurrir a la necesidad urgente.

El modo que se tenía era éste: convocábanse todos los pueblos comarcanos a aquel pueblo, donde había bautismo solemne; enramaban las iglesias, los patios, las calles y las casas, sin que dejasen o ramo verde en el bosque o flor hermosa en el campo. No había sedas para los indios, fábricas grandes en los templos, ni ornamentos de matices para los altares; pero en aquel modo era tan solemne la fiesta, que no acababan de encarecerlas, los que las vieron.

Poníanse en procesión todos los adultos, que habían de ser bautizados, aderezados con las mejores mantas que tenían de algodón teñido, que aunque no es rico, es vistoso. Salían dos ministros (que para tales días se juntaban) con sobrepellices y estolas, una Cruz delante con acólitos y crismeras; hacían aquellos exorcismos del misal romano, íbase el prior a la pila, donde estaban todos con cadenas y guirnaldas llenas de flores etc.»<sup>30</sup>.

Iba un agustino pasando por la primera hilera poniéndoles el óleo y luego iban ellos a la pila donde el prior les bautizaba. Otro ministro les ponía el crisma. Seguía luego la imposición de la estola, mientras todos tenían las velas encendidas, concluyendo con un sermón sobre el sacramento recibido y cómo debían vivir en adelante.

La preparación para el bautismo hacía que los catecúmenos esperasen y deseasen dicho día, proponiéndoles la importancia de este sacramento. Durante los últimos días se les disponía con una especie de ejercicios espirituales, dedicados a la oración y obras piadosas, «absteniéndose de conversaciones, juegos, comidas, vicios y supersticiones antiguas»<sup>31</sup>.

La duración del tiempo del catecumenado entre los agustinos se dilataba cuanto era necesario para lograr la debida conversión y preparación, que se retrasaba a veces por la complicación de estar casados algunos indios con dos

29. *Concilio Mejicano I*, c. 2 (F. A. LORENZANA, *Concilios*, 43).

30. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 44, col 4.

31. *ibid* f. 45, col. 1.

o más mujeres en la gentilidad. No se les administraba el bautismo hasta que repudiaban a las concubinas y ratificaban el primer contrato, practicando las diligencias pertinentes de acuerdo con el «capítulo *Gaudemos, Extra, de divortiis*»<sup>32</sup>.

Los agustinos en Venezuela utilizaron en la segunda mitad del siglo XVI las *Constituciones Sinodales* de Fray Juan de los Barrios, del 3 de junio de 1556, que insisten en la importancia y necesidad de la catequesis señalando taxativamente dos meses de duración para los adultos mayores de 8 años. Se suponía que en este tiempo aprendían las oraciones, verdades fundamentales etc.

«Y sabiendo el Pater Noster, Ave María, Credo y los Mandamientos, estando el sacerdote satisfecho que lo entienden y creen, los podrá bautizar el primer domingo después de cumplidos los dichos dos meses, y no les permitan que el día que se hubieren de bautizar y otro antes, hagan excesos en comidas ni bebidas»<sup>33</sup>.

Las mismas *Constituciones* prescriben que aún a los enfermos, inhábiles o moribundos, no se les administre el bautismo, sin antes platicar el tiempo necesario o que se pueda buenamente para moverlos al arrepentimiento de sus pecados y sepan lo que están obligados a cumplir. Se entiende que piden el bautismo de su voluntad.

Ordenan igualmente que, al bautizar a los adultos, las preguntas se les hagan en la lengua que ellos entienden para que puedan contestar libremente. Finalmente disponen que no se bautice a ningún niño infiel antes de que llegue al «uso de razón contra la voluntad de sus padres o de las personas que los tienen a su cargo»<sup>34</sup>.

Las *Constituciones Sinodales* del Tercer Sínodo de Caracas exigen la debida preparación en los catecúmenos sin fijar tiempo, sino el que se requiera para que aprendan el Padre Nuestro, Ave María, Mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia, «y los siete Sacramentos, en que tengan inteligencia alguna y que se conozca, quieren recibir el Santo Bautismo»<sup>35</sup>.

Durante el siglo XVII, en Venezuela y en otras regiones de América, los agustinos, como los demás religiosos y clérigos, bautizaban casi todos los domingos del año y días festivos, incluso antes si había peligro de muerte, de modo que el catequizar quedó para después del bautismo de los párvulos<sup>36</sup>.

Los problemas que se presentaron en torno al bautismo fueron comunes a los de Europa en cuanto al ministro, lugar, que solía ser en iglesias y capillas

32. X, 4, 19, 8 (E. FRIEDBERG, II, 722-724). Cf. J. GRIJALVA, *Crónica*, f. 44, col. 3.

33. J. DE LOS BARRIOS, *Constituciones Sinodales*, c. 4, n. 9 (M. G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, 466).

34. *ibid* n. 10 (M. G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, 467).

35. D. DE BAÑOS Y SOTOMAYOR, *Constituciones Sinodales*, lib. 3, tit. 2, n. 20 (M. GUTIÉRREZ, *Apéndices a El Sínodo*, 153).

36. M. DE ESCOBAR, *Americana Thebaida*, 87-88.

con fuentes bautismales, ceremonias etc. Así por ejemplo, cuando se bautizaban muchos juntos, se podía usar del privilegio de Paulo III, concedido en la Bula *Altitude* de 1537, que autorizaba poner capilo, saliva y vela a dos o tres <sup>37</sup>.

d) *El sacramento de la confirmación*

Aunque la *praxis* de la Iglesia antigua era que se administrase la confirmación conjuntamente con el bautismo por los sacerdotes, como se sigue haciendo aún en Oriente; en Occidente se fue separando y distanciando desde el siglo IV, con la reservación al Obispo como ministro ordinario, quedando el presbítero como extraordinario con la condición de tener facultad expresa de la Santa Sede o tácita en caso de no haber Obispo y utilizando crisma consagrado por éste <sup>38</sup>.

Los primeros agustinos, que evangelizaron en América, imitando el ejemplo de los franciscanos, administraban el sacramento de la confirmación a los adultos después del bautismo o cuando lo consideraban oportuno con bálsamo consagrado por el Obispo.

Esta facultad fue concedida por León X a los franciscanos en 1521 mediante el Breve *Alias felicis*, del 25 de abril, extendiéndose a las demás Ordenes en virtud de la comunicación de privilegios <sup>39</sup>.

Hasta los clérigos seculares les imitaron a los mendicantes; pero por poco tiempo, porque pronto se reservaron los Obispos el derecho de administrar el sacramento de la confirmación, por lo que el Padre J. de Grijalva protesta, alegando que en esto estaban ayudando los religiosos a los Obispos:

«En el sacramento de la confirmación han ayudado infinito todos los ministros de las tres Religiones, conforme a la obligación de su oficio y al grande espíritu con que han procurado la salud espiritual de los indios. Y además de esto, han servido a los señores Obispos con la sumisión a sus personas y con la grandeza que yo sabré encarecer etc.

Que no puedo acabar de entender en qué topan los que desean quitarnos el ministerio, pues hallan en las doctrinas de los Frailes todo cuanto pueden desear en lo temporal y espiritual, siendo así que les falta en otras partes una buena obra, donde descansar y hacer actos Pontificales. No nos quejamos, pues tantas mercedes nos hace Dios, que es al que principalmente queremos servir» <sup>40</sup>.

37. F. J. HERNÁEZ, *Colección de Bulas*, I, 65-71. Cf. J. M. DÍAZ MORENO, S.J., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII* (Granada 1972) 170-200.

38. *De cons.* D. 4, cc. 1-10 (E. FRIEDBERG, I, 1361-1364). Cf. F. X. WERNZ, *Jus Decretalium*, III, 445.

39. J. F. HERNÁEZ, *Colección de Bulas*, I, 379-382. Cf. D. LOSADA, *Compendio chronológico de los privilegios*, 6-7.

40. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 49, col. 3.

En realidad, la administración de este sacramento no suscitó cuestiones problemáticas, porque los regulares sólo hacían uso del privilegio en los lugares, donde no había Obispo o distaba más de dos dietas. Esto no llegó a generalizarse entre los religiosos por temor a que los neófitos no estuviesen bien preparados y por falta de crisma al principio.

Fray Juan de los Barrios, después de considerar la administración de este sacramento como algo reservado a los Obispos, exhorta en 1556 a los feligreses a recibirlo, porque es muy necesario después del bautismo. Manda a los curas que prevengan a sus parroquianos de siete años para arriba, dos veces al año, una en Cuaresma y otra en el mes de junio para que reciban el sacramento de su mano o de la de otro Obispo con su licencia. Ordena finalmente que los padres acudan con sus hijos a las ciudades o pueblos, a los que llegase de visita «a recibirlo en siendo para ello llamados»<sup>41</sup>.

En cuanto al ministro de la confirmación no hubo dudas en las Indias, especialmente a partir del Concilio de Trento, que insistió en considerar ministro ordinario solamente al Obispo, anatematizando a quien dijese que podía ser un simple sacerdote<sup>42</sup>.

Por lo que atañe a la materia del crisma de la confirmación hubo dificultades, porque no se conseguía con facilidad el bálsamo de Europa. Por ello, San Pío V, en la Bula *Digna redditur*, del 2 de agosto de 1571, autorizó el empleo del bálsamo del Nuevo Mundo<sup>43</sup>.

El Arzobispo L. Zapata de Cárdenas fue bastante explícito en cuanto al modo de administrar la confirmación a los indios, haciendo mención de unas vendas o tela blanca, que se ponía en la frente del confirmado durante siete días para simbolizar los siete dones del Espíritu Santo. Se continuaba con un antiguo rito, según el cual debía ponerse una especie de turbante blanco sobre la frente del que había sido confirmado durante una semana. Con el tiempo, esto se redujo a tres días y luego a uno hasta desaparecer. Sin embargo, insiste el Arzobispo Zapata en que no deben faltar las vendas ni en casos de personas pobres, siendo necesario tener algunas con este fin<sup>44</sup>.

El poner las vendas, como la imposición de las manos y la unción con el bálsamo, eran signos muy significativos para ayudar a los indígenas a que comprendiesen la gracia y dones especiales de este sacramento.

Los agustinos anotaban en un libro las confirmaciones indicando el nombre del confirmado y su padrino, que de ordinario era el mismo para todos, y poniendo una cruz al margen, según estaba ordenado por el Arzobispo

---

41. J. DE LOS BARRIOS, *Constituciones Sinodales*, tit. 2, c. 11, n. 78 (M. G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, 492).

42. *Conc. Trid.* ses. 7, c. 3 (COD, 686).

43. *Bullarium Romanum*, VII, 937-935.

44. L. ZAPATA DE CÁDENAS, *Catecismo*, c. 35 (M. G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, 285-286). Cf. R. AGRAÏN, «Liturgia», *Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques* (París 1931) 712.

Zapata. Esto se hacía para llevar el control y evitar repeticiones, ya que como observó luego el Arzobispo B. Lobo Guerrero, al disponerles para recibir bien este sacramento, había que advertirles que no lo podían recibir dos veces, ni era necesario traer velas, ni ofrendas. Se establecía que fuesen padrinos «el fiscal o el sacristán o algún español»<sup>45</sup>.

Las *Constituciones* del Tercer Sínodo Venezolano (1687) tratan ampliamente de la confirmación, ordenando que los mayores de siete años debían confesarse o hacer un acto de contricción.

Se insiste también en que no puede recibirse más de una vez y en que se contrae parentesco espiritual con el padrino o madrina, no permitiendo fácilmente que un hombre apadrinase a una niña y viceversa. En los pueblos de indios se podía señalar de antemano un padrino y una madrina o dos:

«Será bien, que se señale uno o dos hombres, que sean padrinos de los niños, y una o dos mujeres, para madrina de las niñas: lo cual se observe en los pueblos de indios y en las haciendas en donde existen negros, y los padrinos adviertan, que cuando el Obispo esté poniendo el crisma en la frente, han de poner la mano en el hombro de sus ahijados»<sup>46</sup>.

## II. LOS SACRAMENTOS DE LA PENITENCIA Y DE LA EUCARISTÍA

Entre los agustinos, tanto el bautismo como la confirmación y la penitencia, eran de algún modo sacramentos de iniciación cristiana, que llevaban a la Eucaristía como centro de la catequesis y fuente de la vida sobrenatural.

Si los franciscanos, dominicos y jesuitas tuvieron algunas dificultades y no pocos problemas por la incapacidad dudosa y transitoria de los indios de acuerdo con sus atrincheramientos doctrinales, los agustinos, según reconoce C. E. Mesa, no problematizaron demasiado y tanto en Méjico, como en el Perú y «en Chile fueron los primeros en admitirles a la comunión»<sup>47</sup>.

El Padre J. de Grijalva dedica bastantes páginas a la actuación de los agustinos, como abanderados no sólo de abrir de par en par las puertas de la casa de Dios a los indios, admitiéndoles en la comunidad cristiana mediante el bautismo, fortaleciéndoles con la confirmación y rehabilitándoles con la penitencia, sino que abrieron también las puertas del Sagrario, para que se alimentasen con el pan de vida:

«Lo que con más fervor predicaban y con más cuidado enseñaban estos grandes ministros del Evangelio era la sagrada comunión movidos a que de la misma manera que para vivir no basta nacer, sino que es menester comer, así no

45. B. LOBO GUERRERO, *Constituciones Sinodales*, c. 5 (J. M. PACHECO, «Don Bartolomé Lobo Guerrero», 161).

46. D. BAÑOS Y SOTOMAYOR, *Constituciones Sinodales*, lib. 3, tít. 4, n. 49 (M. GUTIÉRREZ, *Apéndices a El Sínodo*, 160).

47. C. E. MESA, «Administración de los sacramentos», 95.



les bastaba a los indios haber nacido por el bautismo a la vida de la gracia, sino que habían menester comer este pan de vida»<sup>48</sup>.

Predicaban también que la confesión era necesaria por ser medicina con la que se sanaban de las enfermedades espirituales o pecados cometidos después del bautismo, siendo necesario el alimento de la Eucaristía para evitar los pecados; por lo que desde el día del bautismo hacían ver la necesidad de comulgar, abriéndoles las ganas con un sermón para explicar sus efectos de unión con Cristo y con los demás. A veces daban la comunión ese día, aunque solían diferirla hasta que estuviesen bien preparados:

«Aún el día del bautismo les convidaban a estas bodas procurándoles abrir las ganas con un sermón, en que proponían el misterio, la necesidad que había de comunión, sus efectos y su dulzura; y junto con esto les proponían la disposición necesaria con que se debe llegar. Es verdad que no se les daba tan pronto, antes se lo diferían algún tiempo, hasta disponerlos bien. De modo que aquel sermón servía de que entendiesen la necesidad que tenían de aquel pan y abrierles las ganas. De donde nacía que los indios deseasen aquel día, y los ministros se hallasen prendados a instruirles en el temor y en la reverencia y en la disposición necesaria. Con estas prevenciones y por el recato con que se les concedía, y por la gran solemnidad de aquella Pascua, conocían muy bien los indios la grandeza de este sacramento sobre los demás»<sup>49</sup>.

Aunque se insistía en la relación entre la penitencia y la Eucaristía, como medio para conseguir la gracia y comulgar dignamente, se hacía ver también la posibilidad de recibir la comunión sin necesidad de confesarse, si se encontraban en estado de gracia o sin pecados graves.

#### a) *Administración del sacramento de la penitencia*

La importancia de la administración del sacramento de la penitencia es reconocida por los cronistas agustinos, que marginan los problemas de potestad y de jurisdicción, solucionados no sólo por las disposiciones conciliares de Florencia y Trento<sup>50</sup>, sino en el caso de los religiosos misioneros por las Bulas de Adriano VI en 1522 y San Pío V en 1567, como hemos visto al tratar de los privilegios de los regulares en las Indias. Su potestad apostólica era «omnímoda» en el fuero interior y exterior para ejercer la cura de almas, según lo reconocían las *Leyes de Indias*<sup>51</sup>.

Una de las mayores dificultades, con que se encontraron los agustinos en su apostolado, fue la de formar la conciencia de los neófitos para apartarles

48. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 47, col. 4.

49. *Ibid.* ff. 48, col. 4 y 49, col. 1.

50. *Concilio Florentino, Decretum pro Armenis* (COD, 548); *Conc. Trid.* ses. 14, c. 6 (COD, 712). Cf. F. X. WERNZ, *Jus Decretalium*, VI, 250-254.

51. *Recopilación de Leyes de Indias*, lib. 1, tit. 14, ley 47, I, 116.

de la vida pecaminosa. Por eso se procuró desde el primer momento atraerles con amor y confesarles directamente en su lengua, pues si el indio es de suyo ladino y retraído, se avergüenza mucho más cuando se confiesa a través de intérpretes o lenguaraces (no sacerdotes).

El Padre Grijalva, al recoger los informes de los primeros misioneros agustinos en América, nos relata cómo, después de una oportuna catequesis y con un clima de confianza, eran muchos los que acudían a confesarse, utilizando en los lagos de la ciudad de Méjico algunas canoas, que hacían de confesonario:

«Y (hacían) esto con tanto afecto y devoción, que no pudiéndose aprovechar de las canoas, o bien porque no había lugar, o bien porque el ministro no podía llegar a bordo de ellas, o porque la gente era tanta que se estorbaban, sucedía muchas veces que, echándose al agua y nadando hasta el borde de la canoa en que iba el ministro, allí se confesaban. De estas cosas cuentan los antiguos innumerables»<sup>52</sup>.

En cuanto al modo de hacer la confesión se presentaron no pocos problemas, porque no solían decir el número y ocultaban por temor los pecados castigados por la justicia, según observó el Padre Antonio de la Calancha en el Perú y también el Padre Melchor de los Reyes en Méjico, quienes tuvieron sus dudas sobre la validez de algunas confesiones de indios dada su inconstancia y el número de veces que lo habían cometido. Luego al acusarse de otros pecados repetían el mismo número. Si se les decía ¿habrán sido veinte? Respondían, quizá. Si se les sugería que treinta, pues que quizá treinta etc. De aquí que algunos ministros al principio llegaron a persuadirse de que los indios eran incapaces de la confesión porque no precisaban el número de pecados<sup>53</sup>.

Salieron en defensa de la capacidad de los indios para confesarse los Padres Jerónimo de San Román, Agustín de Coruña y especialmente el Padre Juan Bautista Moya, quien no solía confesar a los españoles, sino sólo a los indios, porque en su opinión merecían más atención y eran dignos de este sacramento.

Ante los escrúpulos del Padre Melchor de los Reyes, le escribió una carta llena de erudición y espíritu, que en aquellos tiempos fue muy estimada entre los ministros del Evangelio, porque probaba con argumentos y ejemplos la buena voluntad y el arrepentimiento de los indios, aunque fuese imperfecto y no dijese el número exacto de sus pecados. Ponía el siguiente ejemplo: pregúntale a un indio si ha hurtado, y dice que sí; pregúntale que cuántas veces y responde que nunca. Una vez dice que cuatro y si le apuras afirma que muchas más. «La verdad es que cuando dice cualquiera de estas cosas, no siente lo contrario»<sup>54</sup>.

52. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 46, col. 3.

53. M. DE ESCOBAR, *Americana Thebaida*, 87-88.

54. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 131, col. 1.

Esta carta fue muy estimada y quitó muchos escrúpulos para no privar a los indígenas de segunda tabla de salvación. Ayudó a los doctrineros y misioneros a comprender la debilidad humana de los indios, en los que debían encender la llama ardiente del arrepentimiento y el amor a Dios, teniendo por doctrina cierta y verdadera como S. Diego, aunque otra cosa opinasen los catedráticos de Alcalá y Salamanca, «que el penitente atrito, con el sacramento se hace contrito»<sup>55</sup>.

Los doctrineros agustinos en Venezuela, antes de ser nombrados confesores o curas para regentar una doctrina, eran examinados por un tribunal, que para esto se designaba en los Capítulos Provinciales a partir de 1603. Podían ser sometidos por razón de la lengua y control especial al examen de *praxis* ante el tribunal señalado por el Obispo y la Audiencia, después de haber cursado dos o tres años de Artes y tres de Teología en la Provincia de Ntra Sra. de Gracia en el Nuevo Reino de Granada, como vimos al tratar de los estudios<sup>56</sup>.

Siguiendo las instrucciones de las *Constituciones Sinodales* del Arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, los fieles debían confesarse al menos una vez al año, desde septuagésima hasta la octava del *Corpus Christi*. Por eso había que llevar un padrón o lista de los que se confesaban.

Se señalaban los lugares y postura que habían de tener los indios en la confesión: hincadas las rodillas y los ojos bajos, como quien está con vergüenza ante Dios diciendo los pecados etc. En caso de ser necesario utilizar intérprete en lenguas difíciles, se requería fuese una persona fiel y de confianza, admitida por el penitente y no impuesta sin su consentimiento.

Se indican a continuación los casos reservados a partir de 1606 en un total de doce: 1.º Crimen voluntario. 2.º Pecado de deshonestidad cometido en la iglesia o hurtar cosa de valor en ella. 3.º Hacer conjuros domoníacos. 4.º Escribir o divulgar libelos difamatorios. 5.º Hacer maleficios o hechicerías con cosas sagradas. 6.º Ordenarse sin edad legítima, sin haber recibido la inmediata anterior o sin licencia de su Prelado. 7.º Pecado de incesto. 8.º Jurar en falso o hacer escrituras falsas con perjuicio de otro. 9.º Casarse clandestinamente. 10.º No pagar diezmos y primicias. 11.º No haber confesado ni comulgado a su tiempo y 12.º los que han estado separados de sus mujeres (especialmente los españoles por más de tres años) sin el consentimiento de ellas, o las mujeres de su marido sin legítima causa o «parecer de sus confesores»<sup>57</sup>.

Estos pecados reservados al Obispo no comprendían a los indios por su incapacidad, aunque de hecho se les comunicaba haciendo ver su gravedad y

55. Ibid. f. 47, col. 1-2.

56. ACAB, 6, ff. 19r-21v y 175r-176r, donde se establecen los requisitos para ser Lector y Maestro en la Provincia de Nuestra Señora de Gracia.

57. B. LOBO GUERRERO, *Constituciones Sinodales*, c. 7 (J. M. PACHECO, «Don Bartolomé Lobo Guerrero», 163-164).

facultando a todos los curas de indios absolverles del crimen de herejía, idolatría y demás pecados reservados <sup>58</sup>.

Como se reconoce en las mismas *Constituciones Sinodales*, estas facultades con autorización para comunicarlas a los confesores aprobados y curas de indios, habían sido concedidas a los Prelados por Gregorio XIII en la Bula *Cum sicut*, del 1 de enero de 1573 <sup>59</sup>.

Los mendicantes, como vimos al tratar de los privilegios, estaban facultados para absorber de todos los pecados y censuras por la Bula *Omnimoda* de Adriano VI, confirmada por S. Pío V en *Etsi Mendicantes Ordines*, después del Concilio de Trento, el día 16 de mayo de 1567 <sup>60</sup>.

#### b) *Confesionarios o Penitenciales para indígenas*

Para poder confesar a los indígenas en su propia lengua, no bastaba con aprenderla, porque carecía de palabras apropiadas, lo que obligó a los primeros misioneros y doctrineros a recurrir a modismos y comparaciones hasta elaborar unos formularios a manera de *Penitenciales*.

El Sínodo de Bogotá de 1606, del que formaban parte como examinadores los Padres Vicente Mallol y Pedro Leonardo de Argensola, decidió tener un *Confesionario* común y acordó traducir el del Perú acomodado a los indios del Nuevo Reino de Granada, cuya lengua general era el Chibcha:

«El Cathedrático de la lengua traduzca el *Confesionario* del Perú acomodándolo a los indios de acá, y ayúdese para ello de las personas que se señalarán, y acabado, lo procurarán tener los curas y enviarse ha a España a imprimir con la *Doctrina*» <sup>61</sup>.

En traducción del *Confesionario* del Perú al Chibcha, intervinieron los mismos religiosos que habían tomado parte en la del *Catecismo* breve del Tercer Concilio Limense, entre los que figuraba el Padre Vicente Mallol. Este religioso ya había hecho, junto con su *Catecismo* en lengua chibcha, una especie de manual para administrar los sacramentos, incluido el de la penitencia, que era el más complicado, a fin de evitar el rodeo con que antes se hacía, «no sin escrúpulo y compañía de muchos errores» <sup>62</sup>.

Estos *Confesionarios* tienen sus antecedentes remotos en los *Cánones Penitenciales* <sup>63</sup> (*regulae directivae*) y *Penitenciales* propiamente dichos, cuya

58. Ibid. c. 27 (J. M. PACHECO, «Don Bartolomé Lobo Guerrero», 190).

59. F. J. HERNÁEZ, *Colección de Bulas*, I, 88-89.

60. *Bullarium Romanum*, VII, 573-584. Cf. D. LOSADA, *Compendio cronológico de los privilegios*, 195-235.

61. B. LOBO GUERREKO, *Constituciones Sinodales*, c. 6 (J. M. PACHECO, «Don Bartolomé Lobo Guerrero», 163).

62. ANB, *Conventos*, 44, ff. 832r-833v. Cf. J. PÉREZ GÓMEZ, *Apuntes hist.* 122.

63. G. BARDY, «Canons Penitentiaux», *Dictionnaire de Droit Canonique* 2. (París 1937) 1295-1301.

composición data del siglo VI con listas de pecados y la penitencia correspondiente. En algunos *Penitenciales* precede una exposición teórica de la penitencia, que era tarifada y estuvo en vigencia hasta el siglo XII <sup>64</sup>. Se han decho resúmenes de las principales familias de *Penitenciales* en los siglos VII-VIII: 1.<sup>a</sup> Dependiente del *Penitencial de S. Columbano* de origen irlandés. 2.<sup>a</sup> Dependiente del *Penitencial Cummeano* y de *Teodoro Canturiense*. 3.<sup>a</sup> Denominada *tripartita* porque depende de los dos últimos y de *cánones y decretales de carácter penitencial*. A esta familia pertenecen los *Penitenciales Silense, Albedense, Pseudojeronimiano* y el de *Córdoba*, de origen español <sup>65</sup>.

Les suceden otras colecciones de *Penitenciales*, que evolucionan a lo largo de la Edad Media, dando origen a los *Libros de Confesiones*, como el de Martín Pérez del siglo XIV y el de Constantino Ponce de la Fuente, en el siglo XVI, que mencionamos al tratar de los *Catecismos* y constituyen un antecedente próximo de los *Confesionarios* del Perú y Nuevo Reino de Granada con exhortaciones y preguntas acomodadas a los pecados de los indios. Así por ejemplo en el *Confesionario chibcha* se hacían las siguientes preguntas sobre el primer mandamiento: ¿Has temido a Dios y adorado los santuarios? ¿Has echado plata en la boca de los muertos u otras cosas en sus sepulturas? ¿Has desenterrado o hurtado de la iglesia algún difunto para llevarlo al santuario (huaca o mintoy) de los indios? ¿Cuando pierdes alguna cosa has ido a algún hechicero para preguntarle por ella? Siguen otras preguntas sobre interpretación del canto de los pájaros, de los sueños etc. <sup>66</sup>.

Por el examen, que se hacía sobre el quinto y sexto mandamiento, se comprueba que los indígenas empleaban bebidas especiales para cometer ciertos pecados, como para provocar el aborto, adelantar la muerte (eutanasia) o evitar sufrimientos al enfermo y para algunas aberraciones sexuales con el uso del «quereme», que era suministrado a veces por los brujos o piaches <sup>67</sup>.

Los *Confesionarios* se generalizaron en las distintas lenguas y sirvieron de gran utilidad para mover a los indios al arrepentimiento y lograr la integridad de la confesión. A veces se hacía el examen en común con los hombres, por ejemplo, en tiempo de Cuaresma, llegando a darse en algunos casos la absolución general como si se tratase de un *Capítulo de culpas*, propio de las Ordenes religiosas.

En Palmira (Guásimos) en el siglo XVII, se hicieron confesiones comuni-

64. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico*. 1 El Primer Milenio (Salamanca 1967) 188.

65. Ibid. 292-293. Cf. S. GONZÁLEZ RIVAS, *La penitencia en la primitiva iglesia española* (Salamanca 1950) 171-218, donde aparecen los penitenciales españoles.

66. Biblioteca del Palacio real de Madrid, Ms. 2922, ff. 59v-60r.

67. Ibid. ff. 62r-64v. En cuanto a los pecados sexuales hay preguntas semejantes en el *Confesionario achagua* de autor anónimo y más breve. Cf. J. DEL REY FAJARDO, *Aportes jesuíticos*, II, 190-191. Hay otros *Confesionarios* semejantes.

tarias y semi-públicas, colocando a los hombres mirando hacia la pared y las manos a la espalda. Al hacer preguntas según el *Confesionario*, cada uno iba indicando por los dedos el número de pecados para que se enterase el doctrinero, que daba la absolución general, después de haber rezado un rosario o hacer un viacrucis <sup>68</sup>.

Esto solía hacerse varias veces al año con los miembros de la Cofradía de la Cinta o de la Consolación, a los que podía darse la absolución general <sup>69</sup>.

Aunque no se ha podido estudiar bien el alcance de estas absoluciones generales, como tampoco se ha investigado concretamente la afinidad de los *Confesionarios* o *Penitenciales indianos* con los españoles de la misma época, no cabe duda de su vinculación y que más que precisar el número detallado de los pecados, interesaba el arrepentimiento y la conversión, adelantándose en esto y en algunos casos de absolución general a la reforma posconciliar del Vaticano II sobre la penitencia <sup>70</sup>.

### c) *Administración del sacramento de la Eucaristía y su controversia*

Según se hizo notar anteriormente, los agustinos tuvieron pocos escrúpulos sobre esta materia, y así como admitieron a los indios al bautismo, confirmación y penitencia, de igual manera les facilitaron el Pan de vida, alegando que si eran dignos de recibir los primeros también lo eran de la Eucaristía, porque si la confesión es necesaria como medicina para perdonar los pecados del enfermo en el orden espiritual, mucho más necesario será el alimento, «pues le importaría poco la medicina a un enfermo, si no comiese» <sup>71</sup>.

A los agustinos les fue posible dar la comunión a los indígenas y defender esta doctrina, desde su llegada al Nuevo Mundo, porque la Primera Junta Apostólica de Méjico del año 1524, había establecido que «aunque al principio se les negó la comunión por neófitos y rudos, después se les concedió a discrepción de los confesores» <sup>72</sup>, hasta que el Concilio Limense I exigió licencia del Prelado <sup>73</sup>.

El Padre Grijalva, defensor de dar la comunión a los indios, a la que dedica el capítulo 28 del primer libro de su *Crónica*, respeta la opinión de los contrarios, que se apoyaban en un texto del Segundo Concilio Limense, donde

68. Archivo parroquial de Guásimos (Palmira), *Confesionario chibcha*, ff. 3r-4r. Lamentablemente han desaparecido los textos del *Catecismo* y *Confesionario*, que iban juntos en castellano y en lengua indígena.

69. F. CAMPO, *La Virgen de la Consolación*, 101-103. Cf. F. DE OCIO, *De privilegiis*, 506-515.

70. COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, *Ritual de la Penitencia*, nn. 45-51 y 148-155 (Madrid 1975) 29-31 y 83-86.

71. J. DE GRIJALVA, *Crónicas*, f. 47, col. 4.

72. F. J. HERNÁNDEZ, *Colección de Bulas*, I, 55. Cf. F. A. LORENZANA, *Concilios*, 4.

73. *Concilio Limense I*, const. 13 [F. MATEOS, «Constituciones para indios del primer Concilio Limense», MH 5 (1950) 28].

se consideraba a los indios como infantiles en la fe, cuando la Eucaristía es para los robustos y perfectos. Sin embargo, el mismo Concilio autoriza dar la comunión al «que se hallaba idóneo para recibirla»<sup>74</sup>.

No hay duda, comenta el mismo cronista, que los Prelados del II Concilio Limense debían tener sus razones para establecer esta *praxis*; porque la Iglesia puede diferirla temporalmente y aun por toda la vida si lo considera necesario, ya que Cristo le dejó el uso y la administración, para que mirando a los tiempos y a las personas, disponga y mude, dejando a salvo la sustancia: *salva illorum substantia*, como se declara en el Concilio de Trento<sup>75</sup>.

Analiza otros testimonios conciliares y de la tradición, teniendo muy en cuenta la doctrina de San Agustín y de los agustinos, partidarios de dar la comunión a los sencillos y convertidos, que solían ser fuertes en la fe, aunque fuesen de no mucha razón. Aduce incluso un texto de Santo Tomás: «la comunión no se debe negar a aquellos que tienen débil el uso de razón»<sup>76</sup>.

Concluye diciendo que lo que se llama incapacidad es sencillez en los indios y que si no llegan a entender lo que es necesario para recibir la Eucaristía es porque no se lo enseñan; además si les han administrado el bautismo, entendían las verdades fundamentales del misterio de la Trinidad y del Verbo Encarnado, luego de igual manera entenderán de algún modo este Sacramento:

«Y no es tanta la incapacidad de los indios, que no lleguen a entender lo que es necesario para este Sacramento, si los ministros se lo enseñan. Y sino, pregunto ¿cómo los bautizados si no tenían fe explícita de la Trinidad y del Verbo Encarnado, siendo así que es necesario? Pues quien entendió tan altos sacramentos para recibir el bautismo, también entenderá (si se lo enseñan) este Sacramento de la Eucaristía, pues no se les pide que entiendan el modo, sino la verdad del misterio»<sup>77</sup>.

Los franciscanos fueron los más cercanos a los agustinos en dar la comunión a los indios, a los que consideraban preparados como seres racionales y cristianos, porque les ayudaba a vivir mejor. Ampliaban en la práctica la admisión a todos los que encontraban suficientemente maduros en cuanto a la instrucción, pureza y devoción<sup>78</sup>.

Los dominicos, que tuvieron diversidad de opiniones especialmente en el Nuevo Reino de Granada, afirmaron claramente al principio la incapacidad transitoria y fueron muy estrictos, de suerte que a mediados del siglo XVI no admitían a los muy instruidos, «excepto algunos, y éstos muy pocos», según

74. *Concilio Limense II*, const. 58 (F. MATEOS, «Segundo Concilio Limense», 563-564. Cf. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, ff. 47, col. 3 y 49, col. 1.

75. *Conc. Trid.* ses. 21, c. 2 (COD, 726-727).

76. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa*, III, q. 80 art. 9.

77. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 48, col. 2-3.

78. L. GÓMEZ CANEDO, «La Eucaristía en las misiones españolas de América», *XXXV Congreso Internacional*, II (Barcelona, 1952) 573-578.

se estableció en el Capítulo Provincial de Nueva España en 1560 y se confirmó en los siguientes de 1591 y 1597 y 1603 excusando de comulgar a los indios hasta que en el Nuevo Reino de Granada con el Arzobispo dominico, Fray Cristóbal de Torres (1634-1654) se suprimen los obstáculos para la comunión de los indígenas y los negros.

Quien promovió entre los dominicos del Nuevo Reino de Granada la admisión de los indios a la comunión fue el Padre Visitador, Francisco de la Cruz, al recomendar en el Capítulo Provincial de 1639 la instrucción y administración de este sacramento «a los más capaces», lo mismo que el Viático, como se hacía en otras partes de las Indias, «donde comulgan los naturales y se ve hoy desterrada la idolatría... con otros maravillosos efectos propios de este Sacramento»<sup>79</sup>.

Los jesuitas se acercaron bastante a la opinión de los agustinos y a su *praxis* de administrar la Eucaristía, como manantial divino de santidad, al que había que considerar no meta, sino medio para hacer a los indios mejores.

El cronista, Padre Pedro Marcano, S.J., describe cómo los sacerdotes de la Compañía vieron que los indios sabían distinguir, si se les adoctrinaba, entre el simple pan y la hostia consagrada, creyendo que allí está Cristo no en su imagen sino en persona. Por eso salieron en defensa de los naturales contrarrestando los ataques de algunos eclesiásticos, que consideraban incapaces a los indios, cuando algunos «son más dignos de comulgar que muchos españoles presumidos de nobleza y muy honrados por su hidalguía»<sup>80</sup>.

Para dirimir la controversia y no dejarla al criterio individual de las Ordenes religiosas fue necesario la intervención del Rey, en Cédula del 25 de noviembre de 1578, ordenando que no apartase a los indios de la sagrada comunión so pretexto de rudeza de ingenio, a no ser que fueran realmente incapaces:

«Rogamos y encargamos a los Arzobispos y Obispos de nuestras Indias, que provean en sus diócesis lo conveniente para que se administre a los indios, que tuvieren capacidad, el Santísimo Sacramento de la Eucaristía»<sup>81</sup>.

Esta controversia, que hoy honra a los agustinos, les ocasionó algunos problemas y apelativos no muy decososos, como el remequete de «jansenistas» por dar con facilidad la comunión a los indios<sup>82</sup>.

#### d) *Cómo se divulgó la opinión de los agustinos sobre la Eucaristía*

El cronista agustino, Fray Matías de Escobar, con un estilo culteriano,

79. A. DE ZAMORA, *Historia de la Provincia de San Antonino*, IV, 215. Cf. C. E. MESA, «Administración de los sacramentos», 94-95.

80. P. DE MERCADO, *Historia de la Provincia*, I, 46.

81. *Recopilación de Leyes de indias*, lib. 1, tít. 1, ley 19, I, 46.

82. J. M. GROOT, *Historia civil y eclesiástica de la Nueva Granada* 1 (Bogotá 1889) 179. Cf. M. MIGÚELES, *Jansenismo y Regalismo en España* (Valladolid 1895) 8-70.



relata cómo ya en 1536, el Padre Juan Bautista Moya admitía a la comunión a todos los indios, que eran dignos de confesarse.

Al ser atacada su actuación y la de los demás agustinos, salió en defensa de esta *praxis* con argumentos sólidos y contundentes del Padre Alonso de Veracruz, logrando imponer su opinión y divulgarla con éxito:

«Estos Venerables Maestros (Padres Moya y Veracruz) salieron con sus plumas a defender a estos miserables, y tanto dijeron que su dicho y su opinión hizo mudar de opinión contraria, cantando la palinodia en favor de los indios. Bien podrán decir que tuvieron otros ministros estos indios de los demás sacramentos, como el bautismo, confirmación, matrimonio y extremaunción. Empero, de los sacramentos de la penitencia y Eucaristía, no pueden alegar por padres a otros que a los religiosos agustinos, pues cuando en el Perú y Nueva España era (la mayoría) de parecer que (los indios) no eran capaces de confesarse y comulgar, entonces nuestros Venerables Padres los defendieron y probaron que podían y por su dictamen confiesan y comulgan hoy con devoción que todos experimentan»<sup>83</sup>.

La opinión de los agustinos, tanto en Méjico como en Venezuela y otras partes del Nuevo Mundo, era que se debía dar la comunión a todos los adultos con uso de razón, una vez que habían sido considerados aptos para el bautismo y después de la correspondiente catequesis.

Ponían especial diligencia en llevar la Eucaristía, no sólo como Viático, sino también como alimento espiritual y medicina una vez a la semana a los enfermos, a los que visitaban los viernes para darles la comunión los sábados en su casa o en la iglesia. Los domingos eran muchas las comuniones de los fieles:

«Ya el viernes, que era víspera de comunión, se les hacía (a los enfermos) una fervorosa plática en que se les explicaba lo mucho que otro día había de recibir, pues era no menos que al Dios y Señor de los cielos y tierra, y que así dispusieran la posada de su alma para recibir a un Señor que no cabía en los cielos y en la tierra.

El sábado, que era el día feliz y del descanso, se venían muy de mañana a la iglesia, limpios y aseados galanes con sus tilmas, capas de su nación etc. Este fue el modo de nuestros ministros observado en todas nuestras doctrinas, con ya tan buen logro, que no se halla pueblo nuestro en que deje persona alguna de comulgar, luego que lo permita la edad, y es que todos entienden lo dicho y mucho más que los ministros les enseñan, trasladándoles en su idioma los himnos del Sacramento y las devotas oraciones del Angélico Doctor»<sup>84</sup>.

Los demás cronistas agustinos, especialmente el Padre Grijalva, alaban y reconocen el acierto de los primeros religiosos de la Orden de las Indias, al llevar la comunidad a los enfermos, si no podían traerlos a la iglesia, aunque

83. M. DE ESCOBAR, *Americana Thebaida*, 90.

84. *Ibid.* 90-91.

fuesen en andas o hamacas, para fomentar el culto y respeto a la Eucaristía. No hacían esto para excusar molestias, sino para evitar irreverencias:

«Acertados anduvieron aquellos santos religiosos de nuestra primitiva Iglesia en el modo de administrar este santo Sacramento del Viático, que porque las casas son humildes y desvaidas, y porque no se pudiese llevar con aquella decencia y grandeza que se debe, traen a los enfermos a la iglesia en andas o redes, que llamamos hamacas, de manera que el enfermo no lo padezca y el Santísimo no salga indecentemente»<sup>85</sup>.

Aunque podía llevarse la comunión —como Viático— con la debida preparación, los agustinos se la daban frecuentemente tanto a los enfermos como a los sanos. Esto no podía hacerse en teoría según las *Constituciones Sinodales* del Nuevo Reino de Granada desde 1556 hasta 1625, sino con pocos indios, que estuviesen bien preparados para el cumplimiento pascual y con la licencia de los Prelados o de su Vicario, tal como se había establecido en el Primer Concilio Limense de 1551; pero de hecho, en la práctica, quedaba a la prudencia del confesor o doctrinero, como lo reconoció el Arzobispo Luis Zapata de Cárdenas, O.F.M., en su *Catecismo* de 1576<sup>86</sup>.

Las *Constituciones Sinodales* del Arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, de 1606, constituyen un retroceso con relación al Arzobispo Zapata de Cárdenas al volver a insistir en la licencia del Prelado, como en el Sínodo del año 1556:

«Dése el Santísimo Sacramento por Viático a los indios y esclavos a la hora de la muerte, hallándoles bien dispuestos y con conocimiento de lo que reciben; y prevengan que esté la casa limpia, y llévase con la reverencia posible. Mas para cumplir los indios con el precepto de la comunión por la Pascua y entre año, no se dé sin nuestra licencia o de nuestros Vicarios y cédula de sus confesores»<sup>87</sup>.

Los mendicantes podían administrar este sacramento como los demás sin la licencia de los Obispos, aun después del Concilio de Trento por los privilegios, que hemos visto anteriormente, divulgados por Fray Alonso de Veracruz en su *Compendio de todos los privilegios concedidos a las Ordenes mendicantes*, a través de copias manuscritas<sup>88</sup>.

Tanto los españoles como los criollos podían comulgar frecuentemente, si estaban bien preparados, de acuerdo con las disposiciones conciliares y doctrina de los principales canonistas y teólogos agustinos de los siglos XVI y XVII<sup>89</sup>.

85. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 41, col. 2-3.

86. L. ZAPATA DE CÁRDENAS, *Catecismo* c. 47 (M. G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, 294).

87. B. LOBO GUERRERO, *Constituciones Sinodales*, c. 8 (J. M. PACHECO, «Don Bartolomé Lobo Guerrero», 165-166).

88. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, ff. 148, col. 4 y 181, col. 3.

89. E. J. ZARCO, «España y la comunión frecuente», LCD 87 (1911) 120-134, 151-257, 443-448; 88 (1912) 46-54 y 188-196.

El Concilio Provincial Dominicano de 1622-1623 recomendaba la comunión pascual de los indios, a los que se había considerado incapaces, cuando en realidad les había faltado instrucción, insistiendo en su adoctrinamiento <sup>90</sup>.

Todavía queda en los pueblos andinos, que fueron adoctrinados por los agustinos, una gran devoción a la Eucaristía, como pude comprobar en 1958 al llevar la comunión a un enfermo en Mucuchachí. Acudió mucha gente para acompañar al Santísimo y algunos se arrodillaban en el suelo a pesar de que estaba lloviendo. Mientras confesaba al enfermo, los fieles rezaban fuera de la habitación haciendo la visita a Jesús Sacramentado. Luego me pidieron la comunión varios familiares. Al preguntarles, si esto lo hacían siempre, me contestaron que muy frecuentemente, porque así se lo habían enseñado los antiguos doctrineros agustinos.

Esta misma tradición o costumbre existía en los pueblos de Aricagua, Mucutuy, Mucuchíes y Guásimos con mucha devoción a la Eucaristía.

### III. SACRAMENTO DE LA EXTREMAUCIÓN, ORDEN Y MATRIMONIO

En estos tres sacramentos, los agustinos siguieron las normas pastorales y litúrgicas de aquella época, como los clérigos y religiosos de otras Ordenes o congregaciones religiosas.

Existió una *praxis* especial en cuanto al sacramento del matrimonio por razón de las circunstancias, ya que solían tener varias mujeres, las costumbres poco cristianas y tradiciones muy diversas.

Aunque no había una pastoral de conjunto, sino un *Ritual de sacramentos*, se hacía ver en algunos casos la relación de unos sacramentos con otros, como sucedía entre el Viático y la unción de los enfermos, que a veces se administraban conjuntamente con la penitencia.

#### a) *Administración del sacramento de la extremaunción*

Durante los primeros años de la conquista no se generalizó la administración de este sacramento, porque no se consideró como algo necesario para la salvación; eran pocos los ministros y escaseaba el óleo, que no solían tener los capellanes de las expediciones.

Los agustinos, según testifica el Padre Grijalva, pusieron gran diligencia en administrar este sacramento a los enfermos, tan pronto como se enteraban o les llamaban, fuese de noche o con mal tiempo, cosa que no hacían con el Viático, visitando sus chozas, aunque estuviesen lejanas:

---

90. *Concilio Dominicano*, c. 4 [J. GABALDON, «Fuero Indígena», *Montalbán* 7 (1977) 950].

«A olear van a sus casas de noche o al medio día, sin reparar en que llueva o en ningún inconveniente» <sup>91</sup>.

Esta prisa en ir se debía a que los indios solían tener grandes problemas a la hora de la muerte y hasta volvían a sus antiguas prácticas ante la presencia de los hechiceros, brujos y piaches, que se acercaban a los enfermos con amenazas de castigos si no cumplían ritos idolátricos:

«Lo mismo hacían algunos sacerdotes de los ídolos, que donde quiera que los había, disimulados o escondidos, en esta ocasión visitaban a los enfermos y los procuraban reducir a su antigua devoción y a la adoración de sus dioses» <sup>92</sup>.

Para cuidar mejor de los enfermos y evitar las visitas de los brujos o piaches, al lado de las casas curales o junto a las iglesias, se habilitaban algunas salas para el cuidado de los enfermos más pobres o necesitados. A veces se hacía esto en los hospicios, como el de Barinas, o en hospitales, como el Santa fe, cerca de Méjico. Además de ayudarles en su enfermedad, se aseguraba mejor su perseverancia y salvación.

Los indios solían pasar su enfermedad en grutas, sin médicos y sin medicinas, abandonados de los hombres, por lo que era obra de caridad y de justicia administrarles este sacramento con las oportunas diligencias para disponerlos bien y evitar la presencia de los brujos:

«Pues para esta lucha tan porfiada y tan peligrosa, les daban con sumo cuidado la extremaunción (a tiempo) para aliviarlos de sus enfermedades y para confirmarlos en la fe y en la esperanza y para perdonar algunos de sus pecados, si los había y faltaba la voz para confesarlos, y aunque en esto son comunes todos los fieles (según el Santo Concilio de Trento) <sup>93</sup> parece que es mayor la necesidad para estos pobres indios, que pasan su enfermedad en una gruta oscura, sin médicos que los curen y tan solos, que sólo tienen el consuelo que Dios da a los suyos. El ánimo es flaco, la esperanza que titubea, las confesiones tibias. Y así, aquellos santos ministros ponían gran cuidado en esta última diligencia, pareciéndoles que estaba en ella ganar el alma» <sup>94</sup>.

Debía administrarse conforme a las normas litúrgicas propias de este sacramento. El ministro —doctrinero o párroco— se revestía con roquete y estola avisando a los familiares y a los fieles, que acudían a toque de campana para acompañar al santo óleo. Esto se hacía sin esperar al último momento con los indios y negros, lo mismo que con los demás cristianos, que después del uso de razón se hallasen en peligro de muerte o ancianidad. Pero como se creaban problemas a veces, si se les traía a la Iglesia, en el Concilio Provincial

91. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 41, col. 3.

92. *Ibid.* f. 49, col. 2.

93. *Conc. Trid.* ses. 14, c. 1 (COD, 710).

94. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 49, col. 2.

de Bogotá de 1625, se establece que no se lleven los enfermos a la iglesia y que la edad para recibirlo es la misma que para la comunión (siete años) o tener uso de razón <sup>95</sup>.

Las *Constituciones Sinodales* de Venezuela del año 1687 no tienen normas especiales o nuevas, sino que recogen las disposiciones anteriores aclarando algunas dudas o cuestiones discutidas, como la de que no se podía administrar a los que iban a ser ajusticiados, ni a las mujeres parturientas, ni a los excomulgados, ni a los impenitentes, ni a los que no estuviesen bautizados (catecúmenos):

«No se han de administrar (los santos óleos) a los que han de ajusticiar, sino es que sobrevenga algún accidente de muerte; ni a los niños, antes de que lleguen a los siete años, que se juzga no tener uso de razón; ni a los impenitentes, ni excomulgados; ni a los que no estuviesen bautizados, ni a las mujeres, que están de parto, sino es que le sobrevenga algún otro peligro» <sup>96</sup>.

Se exigía buena disposición previa en el enfermo, si era posible, y no se esperaba a última hora, ya que los enfermos graves vivían poco por falta de medicinas y de alimentación apropiada.

#### b) *Administración del sacramento del orden a los indígenas*

La administración del sacramento del orden a los indígenas, que deseaban acceder a la cléricatura, exigió un compás de espera bastante largo, porque al principio, los sacerdotes procedían de España o de otras naciones europeas. Además se creyó prematuro ordenar a los indios recién convertidos y dado su modo de ser. Hasta el Padre Juan de Grijalva, que trata de los demás sacramentos, silencia esta problemática.

Pronto se notó la escasez del clero y de los religiosos, por lo que los agustinos consideraron oportuno admitir en la Orden primero a los criollos y luego a los mestizos, indígenas, negros y mulatos, que se sintiesen con vocación para cumplir la Regla de San Agustín. Incluso, como luego veremos, se permitió a bastantes ilegítimos obtener la ordenación sacerdotal con la consiguiente dispensa.

Como la administración del orden estaba reservada a los Obispos, los criterios no fueron uniformes. Algunos veían la necesidad de un clero nativo, mientras que otros alegaban sus dudas sobre la idoneidad de los indios y mestizos.

La Tercera Junta Mejicana de 1539 no vio inconveniente en que se admi-

95. F. ARIAS DE UGARTE, *Constituciones sinodales*, cc. 2 y 3 (M. G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, 290).

96. D. DE BAÑOS Y SOTOMAYOR, *Constituciones Sinodales del Obispado de Venezuela*, lib. 3, tít. 6, n. 154 (M. GUTIÉRREZ, *Apéndices a El Sínodo*, 186).

nistrasen las cuatro órdenes menores a los indios para que ayudasen en las escuelas, colegios, doctrinas y monasterios, siempre que supiesen leer y escribir. Se les estimaba más aún si sabían algo de latín. Como había serias dudas por la flojera e indolencia de los aborígenes, a lo cual se unieron prejuicios no raciales sino sociales; para solucionar el problema de si se les confería o no el sacerdocio, acordaron consultar al Papa y al Rey:

«Sobre lo cual Su Santidad y S.M. sean consultados para que lo aprueben y hayan por loable y bueno, pues estos son cristianos y se les deben los santos sacramentos fiar; pues se les fia el bautismo, que no es menos sacerdocio»<sup>97</sup>.

Algunos Obispos ordenaron a criollos, mestizos e indios, recibiendo a veces durante la primera mitad del siglo XVI y aún después la correspondiente reprensión, recomendándoles que se abstuvieran de hacerlo en adelante con los indios, cuya ordenación se dificultó aún más porque el Primer Concilio Mejicano de 1555 estableció taxativamente que no se ordenasen los descendientes de padres o de abuelos quemados, de reconciliados, de linaje de moros o «fueren mestizo, indio o mulato»<sup>98</sup>.

Las disposiciones del Concilio de Trento, en su Decreto *De reformatione* «sobre la vida y honestidad de los clérigos»<sup>99</sup> se aplicaron en el Nuevo Mundo con algunas limitaciones hasta para los criollos y mestizos, por lo que, después de algunas experiencias y reclamaciones, el Papa Gregorio XIII, el 25 de enero de 1576, por el Breve *Nuper ad nos*, reconoce el derecho de los indios a tener sus sacerdotes, autorizando a los Obispos de las Indias ordenar a criollos y a los mestizos aptos<sup>100</sup>.

El Rey Felipe II, en vista de los buenos informes del Virrey del Perú, Francisco de Toledo, de Santo Toribio de Mogrovejo y del agustino Fray Luis López de Solís, encarga a través de dos Cédulas reales, de 31 de agosto y 28 de septiembre de 1588, a los Arzobispos y Obispos «que ordenen de sacerdotes a los mestizos de sus distritos, si concurrieren en ellos la suficiencia y calidades necesarias para el orden sacerdotal»<sup>101</sup>.

Fray Luis López de Solís, después de asistir al tercer Concilio Limense y visitar la Diócesis de Charcas, fue promovido en 1592 al Obispado de Quito, donde en 1594 abrió un seminario, en el que recibían la formación eclesiástica los hijos de los españoles, lo mismo que los de origen indígena o mestizo, si los encontraba bien preparados, según consta en una carta dirigida al rey<sup>102</sup>.

97. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia de México*, 1 (México 1946) 484.

98. F. A. LORENZANA, *Concilios*, 105-106.

99. *Conc. Trid.* ses. 22, c. 1 (COD, 703-704).

100. Archivo Vaticano, sec. *Breves* 37, ff. 25r-26v. (G. FIGUERA, *Documentos* 39-43).

101. *Recopilación de Leyes de Indias*, lib. 1, tít. 7, ley 7, 1, 55.

102. AGI, *Patronato*, 248, ramo 32. Cf. A. DE LA CALANCHA y B. DE TORRES, *Crónicas Agustiniánas* II, 157; V. RODRÍGUEZ VALENCIA, *Santo Toribio de Mogrovejo*, 2 (Roma 1957) 130; R. KONETZKE, *Colección de Documentos*, II, 106-107.

El influjo de este Obispo fue muy beneficioso para los agustinos, que admitieron en la segunda mitad del siglo XVI más de 30 indígenas, mestizos y criollos a la profesión. Uno de ellos murió mártir en Pedraza la Vieja (1616) siendo doctrinero, como es el caso del Padre Andrés de Arrufate, mientras que otros quedaban de hermanos de obediencia o recibían las órdenes menores como Fray Francisco Gallegos, que hablaba bien la lengua de la Provincia de Mérida <sup>103</sup>.

Pronto llegó a ser Provincial un criollo venezolano, el Padre Rodrigo Téllez de las Peñas, que sobresalió por su fama de austeridad y ciencia, como varios otros religiosos del Perú y Quito, donde nacieron los Padres Antonio de la Calancha y Fray Gaspar de Villarroel, cuya madre era de Barquisimeto. Pronto fue necesario establecer la alternativa en el Provincialato, pues ya en 1625 eran la mitad y luego mayoría entre criollos, indios y mestizos, algunos adornados con la virtud y prudencia necesaria para ejercer el oficio de Superiores Mayores.

Quizá los agustinos abrieron demasiado las puertas admitiendo a muchos ilegítimos, mestizos, zambos y hasta expósitos, como Fray Andrés de San Nicolás Vargas, cronista e historiador recoleto, a quien se le habilitó para todas las dignidades y oficios excepto el Generalato. Como se dispensaba fácilmente, aunque lo prohibían las *Constituciones*, de la Orden <sup>104</sup>, se originará tanto en Quito, como en Perú y Venezuela, un decaimiento en la disciplina y relajamiento, según pudo comprobar el Padre Nicolás Concetti en la Provincia de San Miguel de Quito y Nuevo Reino de Granada, donde se daba no solamente el hábito y la profesión a los ilegítimos y expósitos, «más aún el sacerdocio y las Prelacias no excluido el Provincialato» <sup>105</sup>.

Continuó la discriminación con los indios y todavía en 1683 se conmovió la diócesis de Venezuela con la anulación de las órdenes conferidas a los mulatos caraqueños, aunque luego fueron convalidadas por el Obispo Diego de Baños y Sotomayor con intervención de la Santa Sede y del Consejo de Indias <sup>106</sup>.

Si hubo discriminación durante la colonia y aún después en cuanto a la ordenación de indios y mestizos ilegítimos, se debió a prejuicios sociales y a otras razones, que justificaron antiguas leyes eclesiásticas con influencia hasta nuestros días.

103. ACAQ, *Libro 1.º de profesiones*, ff. 4r-36v. Cf. J. FLÓREZ DE OCARIZ, *Genealogías*, III, 45.

104. *Constituciones Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*, pars 2, c. 1 (Roma 1581) 16-17. Cf. A. DE LA CALANCHA y B. DE TORRES, *Crónicas Agustinianas*, II, 551.

105. N. CONCETTI, O.S.A., *Memoria documentada sobre la Provincia de San Miguel de Quito* (Quito 1888) 74.

106. G. FIGUERA, *Documentos*, LII-LVIII, 141-138. Cf. J. B. OLAECHEA, «Los Concilios Provinciales de América y la ordenación sacerdotal del indio», *Revista Española de Derecho Canónico* 24 (1968) 489-514.

c) *Administración del sacramento del matrimonio en las Indias*

Si el matrimonio era ya problemático en tiempo de San Agustín por tratarse de «una cuestión oscurísima y complicadísima»<sup>107</sup>, presentó todavía dificultades mucho más serias en el Nuevo Mundo, donde los agustinos procuraron actuar con mucha prudencia en esta materia, porque hallaron casados a los indios con varias mujeres y «que tenían hijos en muchas de ellas»<sup>108</sup>.

La Primera Junta Apostólica de Méjico en 1524 estableció que los indios no fuesen unidos en matrimonio hasta que conociesen suficientemente la doctrina cristiana y fuesen examinados sobre ella; pero no se resolvió la problemática de la validez de sus matrimonios en la infidelidad, ni se dieron otras orientaciones, «esperando la definición de la Santa Sede»<sup>109</sup>.

La situación en el Nuevo Reino de Granada y Perú era semejante a la de Nueva España, por lo que mientras se ordenaba educar a los hijos de los caciques y evangelizarlos, Francisco Pizarro, por circunstancias socio-políticas y creyendo actuar conforme a los mandamientos y ordenanzas reales, recomendaba «dejar a los caciques con todas sus mujeres a lo gentilico»<sup>110</sup>.

Algunos casos especiales se solucionaban acudiendo al privilegio llamado paulino<sup>111</sup>, pero eran muy pocos, porque las mujeres indígenas querían seguir conviviendo con un esposo y éste, aplicando el *Corpus Juris Canonici*, una vez bautizado, debía adherirse sacramentalmente a la primera<sup>112</sup>.

El problema se complicaba y el bautismo se dilataba hasta que decidían cuál era la primera y desecharan a las demás, que no querían apartarse de sus maridos según relata el Padre Grijalva con bastante patetismo:

«Esto era muy difícil, porque amaban a las segundas y tenían hijos de ellas, y para repudiarlas era menester muy valiente espíritu. Además no era fácil averiguar quién era la primera, porque, aunque no lo eran, estaban convencidas de ello, o no querían apartarse de sus maridos; de aquí que los casos fuesen muy dificultosos; y no se les administraba el bautismo hasta tener plena información. Llegado el día del bautismo de los indios, dejaban a las mujeres que más apegadas tenían al alma, y a las mujeres les costaba mucho, pero con gran esfuerzo se reducían a la luz y a la doctrina, y unos y otros podían recibir el bautismo»<sup>113</sup>.

A solucionar el problema ayudó mucho la Constitución *Altitudo* de Paulo III, del 1 de junio de 1537, autorizando al que se bautiza y tiene varias

107. S. AGUSTÍN, *De conjugis adulterinis*, 25, 32 (PL 40. 469).

108. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 13, col. 1.

109. F. J. HERNÁEZ, *Colección de Bulas*, I, 55.

110. A. DE LA CALANCHA, *Crónica Moral*. 340-345.

111. S. PABLO, 1 *Cor* 7, 12-15.

112. X, 4, 7-8 (E. FRIEDBREG, II, 722-724).

113. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 44, col. 2-3.



mujeres, quedarse con la que quiera, aunque no sea la primera, si no recuerda cuál había sido primera <sup>114</sup>.

De hecho paradójicamente solían escoger a la más joven o la que más querían, pero después de casados mudaban de parecer y se desdecían alegando que era otra la primera y «además de esto había matrimonios clandestinos hasta que se publicó el Santo Concilio de Trento» <sup>115</sup>.

Siete años antes de que se elaborase el decreto *Tametsi* <sup>116</sup> estableciendo que el consentimiento matrimonial se debía manifestar ante el Ordinario, el párroco propio o un delegado y dos testigos, Fray Alonso de Veracruz se preocupó de este problema en su obra *Speculum coniugiorum*, publicada primero en Méjico el años 1556 y luego en Salamanca (1562). Dado el interés y valor de la obra fue reeditada, después del Concilio de Trento en Alcalá (1572) y Milán (1599) con un apéndice, donde propone nuevas consideraciones y soluciones. En cuanto a los matrimonios clandestinos opina que eran válidos antes de Trento, aunque defendiese lo contrario un autor notable al que refuta sin mencionar, precisando que había dos clases de matrimonios clandestinos: los celebrados sin testigos y sin amonestaciones <sup>117</sup>.

Si falta el sacerdote propio, al que demonina ministro, el matrimonio es nulo. La presencia del sacerdote, «propio párroco o con su licencia», tiene que ser humana y dándose cuenta. En algunos casos debe hacer los interrogatorios en cuanto a los impedimentos, aunque esto puede hacerse mediante intérprete. Llega a considerar que la ausencia del sacerdote propio o delegado es como un impedimento dirimente <sup>118</sup>.

Esta obra fue muy utilizada no sólo por los agustinos, sino también por muchos clérigos y religiosos de otras Ordenes a finales del siglo XVI, porque a la teoría de la primera parte, donde trata del matrimonio en general, le seguía la segunda con toda la problemática de los indios convertidos y la tercera con los divorcios. Al final están los privilegios concedidos por León X y Adriano VI en las Bulas *Alias felicis* y la *Omnimoda* con la confirmación después de Trento por San Pío V a instancias del rey Felipe II y de él, que las transcribe íntegras <sup>119</sup>.

Para solucionar esta enmarañada problemática del matrimonio de los indios, ayudó mucho también la Constitución de San Pío V, *Romani Pontificis*, del 2 de agosto de 1571, autorizando al infiel que se convierte y tiene varias mujeres, quedarse con la que se hubiere bautizado antes o la que se bautiza con él, ya que de hecho solía ser la preferida <sup>120</sup>.

114. F. J. *Colección de Bulas*, I, 65-67.

115. F. A. LORENZANA, *Concilios*, 6.

116. *Conc. Trid.* ses. 24, c. 1 (COD, 755-757).

117. A. DE VERACRUZ, *Speculum conjugorum*, pars 1.ª, art. 10 (Milán 1599) 34.

118. *Ibid.* Apéndice, 6-14.

119. *Ibid.* 81-88.

120. F. J. HERNÁEZ, *Colección de Bulas*, 76; J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 44, col. 3.

Siguiendo la autoridad y parecer del Padre Alonso de Veracruz, se reunían los religiosos de las Ordenes de San Agustín, San Francisco y Santo Domingo, para proponer las dificultades, que se presentaban sobre el matrimonio y otras materias sacramentales o pastorales, resolviendo «lo que les parecía necesario y conveniente»<sup>121</sup>.

Estas juntas o reuniones se hacían a veces conjuntamente con clérigos y Obispos dando lugar a Sínodos, como sucedió en Santafé de Bogotá el año 1606, con normas especiales en las que se tenían en cuenta las costumbres de los indios. Así por ejemplo, como solían casarse pronto, se autorizaba el matrimonio a los indios y a los esclavos, lo mismo que a los demás, a la mujer desde los doce años y al varón desde los 14<sup>122</sup>.

d) *El matrimonio entre los indios*

La necesidad de una legislación especial sobre este sacramento entre los indios no se comprende bien, si no se tiene una visión real de sus contratos matrimoniales, sus tradiciones, sus costumbres etc.

Tanto los conquistadores como los capellanes, Obispos, doctrineros, misioneros y cronistas, procuraron informarse sobre las ceremonias nupciales de los indios, sus costumbres y disposiciones de los caciques, que prohibían a veces el matrimonio a sus súbditos con los de otro pueblo o tribu a manera de impedimento civil.

Algunas tribus de Venezuela no tenían ceremonias especiales para casarse, ni reglas fijas; los hombres tomaban a la mujer con su consentimiento o el de sus padres y se la llevaban a su casa. En otras tribus, como entre los Guajiros hay un contrato matrimonial, que consiste en una verdadera venta con dádivas. Sus ritos, usos y vicios fueron descritos a finales del siglo XVII por el Padre F. Romero afirmando que «en sus casamientos no se ligan con una sola mujer, sino con tres o cuatro»<sup>123</sup>.

En los Llanos venezolanos, en los Andes y cuenca del Lago de Maracaibo, lo mismo que entre los Chibchas y los Incas, las ceremonias nupciales solían ir acompañadas de fiestas, en las que se embriagaba la mayoría de los asistentes.

Tan pronto como un soltero compraba a una joven y la tomaba, en adelante era considerada como su mujer. Solía preferir a las vírgenes, hermosas y trabajadores. La solemnidad de la fiesta variaba según la riqueza del esposo o de su cargo.

Los Padres A. de la Calancha y B. de Torres describen largamente la ceremonia del casamiento de los Incas, que llegaban con sus dones a la casa de la

121. J. DE GRIJALVA, *Crónica*, f. 50, col. 4.

122. B. LOBO GUERRERO, *Constituciones Sinodales*, c. 10 (J. M. PACHECO, «Don Bartolomé Lobo Guerrero», 167).

123. F. ROMERO, *Llanto Sagrado*, 90.

virgen y con sus propias manos la calzaban unas ricas sandalias guarnecidas con oro —denominadas por los indios ojotas— «y con esto quedaban casados». El marido cogía de la mano a su esposa y le decía: «Ea, vámonos, señora», y ella respondía: «Vámonos, norabuena, señor». Solía preceder una especie de velación por parte de la novia con ayunos y luego daban dádivas a los pobres:

«El novio y la virgen repartían dádivas a los nobles del acompañamiento y limosnas a los pobres. Cuando se casaba gente humilde y pobre, ayunaba la doncella siete días y le tenían atados los dedos pulgares a modo de cruz, enseñándola a que debía estar sujeta a su marido y tan atada a su voluntad como lo estaban sus pulgares; y el último día iba el desposado y le colocaba la ojota a su novia y le daba la dote; y los que le acompañaban, llevaban cada uno una manta o comida para la pobre»<sup>124</sup>.

La dote no era para la mujer, sino para sus padres o dueños. La ceremonia es cantada en versos endecasílabos por el poeta Juan de Castellanos, poniendo de relieve las embriagueces y la donación o compraventa:

«Con la solemnidad y regocijo  
que tienen de costumbre todos ellos  
en esta tierra cuando se desposan,  
que son embriagueces descompuestas,  
sin otras ceremonias ni terceros;  
antes cualquiera dellos, que pretende  
casarse con alguna que le cuadra,  
contrata con los padres y parientes  
que la tienen debajo de su mano»<sup>125</sup>.

El precio de la novia podía ser convenido de diferentes formas, según la edad, la belleza y calidad u origen. El pago se hacía a veces mediante una prestación de servicios. Se tenían matrimonios a prueba durante unos días para ver cómo era la mujer; si le parecía bien se quedaba con ella y si no se la devolvía a sus padres pagando el alquiler.

Había algunas mujeres privilegiadas o principales y otras secundarias, especialmente entre los caciques, que tenían mayor número de mujeres. Esto continúa aún en la actualidad en algunas tribus de la Guajira. Las indias suelen ser cariñosas, serviciales y bastante fieles a sus maridos, a los que siguen dondequiera con las demás mujeres, quedándose a veces a la espera en un rancho o conuco.

Las *Constituciones Sinodales* de Venezuela de 1687, después de garantizar a los indios y esclavos la libertad para casarse, dan algunas recomendaciones y advertencias a los curas y doctrineros a fin de que no les permitan ca-

124. A. DE LA CALANCHA y B. DE TORRES, *Crónicas Agustonianas*, I, 178-179.

125. J. DE CASTELLANOS, *Historia del Nuevo Reino*, I, 28.

sarse más de una vez o con varias mujeres, lo que hacían cambiándose de lugar y buscando testigos falsos. Además, antes de casarse, acostumbraban tener relaciones, llegando a dar muerte al marido legítimo para casarse con la viuda:

«Inquieran, con gran cuidado, si los indios, que quieren contraer matrimonio, son casados; porque suelen, con gran facilidad, casarse dos veces, mudándose de unos pueblos a otros, trayendo por testigos otros indios, a quien no les parece delito; y así les adviertan la gravedad de la culpa, y que por ella serán castigados. Y para que más fácilmente se enteren de la verdad, les pidan certificación del cura doctrinero del partido, por donde conste de su libertad. Procurarán saber, si es viuda con la que se casa, y si cometió adulterio, viviendo el marido, etc., o si ayudó a la muerte del marido; porque suele ser esto muy ordinario en ellos, valiéndose de hierbas; adviértanles que es nulo el matrimonio, interviniendo alguna cosa de éstas, cualquiera que sea. Y porque la mayor parte, cuando los indios llegan a manifestar, el que quieren casarse, han estado y están comunicándose carnalmente (muy usado entre ellos), les adviertan, que pecan mortalmente, y procuren que estén apartados hasta que se celebre el matrimonio; sobre lo cual les encargamos las conciencias»<sup>126</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

Se ha insistido a lo largo de esta exposición más en el aspecto histórico-fáctico de la cura pastoral que en el teórico-jurídico, para poner de relieve la trayectoria de la evangelización y su relación o eventual interdependencia con el Derecho Canónico cuyo fin último es la salvación de las almas.

Una apreciación o examen general sobre la evangelización de los agustinos en Venezuela nos lleva a las siguientes conclusiones:

1.<sup>a</sup> Se tuvieron en cuenta los antecedentes medievales del *Corpus Juris Canonici*, las *Constituciones Ratisbonenses* de 1290 con algunas adiciones posteriores y los ensayos misionales de los siglos XIII-XV, cuyas características no eran análogas a las de Nuevo Mundo, por lo que eran necesarias otras normas y facultades.

2.<sup>a</sup> El área geográfica adoctrinada por los agustinos en la parte occidental de Venezuela tenía una extensión de unos 80.000 Km<sup>2</sup>. y conserva aún hoy en día la impronta de una espiritualidad especial con devociones propias de la Orden de San Agustín.

3.<sup>a</sup> El método, que comúnmente se ha denominado apostólico, tuvo entre los agustinos un estilo peculiar de acuerdo con la doctrina de San

---

<sup>126</sup>. D. DE BAÑOS Y SOTOMAYOR, *Constituciones Sinodales*, lib. 3, tit. 6, nn. 103-105 (M. GUTIÉRREZ, *Constituciones Sinodales*, 195).

Agustín, especialmente de su obra *De catechizandis rudibus*, que utilizaron también otras Ordenes y congregaciones.

4.<sup>a</sup> La mayor parte de Venezuela fue colonizada y cristianizada no por el sistema de misiones sino de doctrinas, que contaban con el apoyo y colaboración de los laicos europeos y criollos, dando origen al mestizaje <sup>127</sup>.

5.<sup>a</sup> Se catequizaba suficientemente antes de administrar los sacramentos a los indios, que fueron considerados aptos para recibir incluso la Eucaristía, sobre lo que tuvieron algunos reparos los religiosos de la Orden de Santo Domingo y hasta algunos Concilios Provinciales en el siglo XVI.

6.<sup>a</sup> El sacramento del matrimonio fue el que presentó mayores dificultades y problemas, que se fueron solucionando con las facultades e instrucciones dadas por la Santa Sede. En éste y en los demás sacramentos existió una *praxis* pastoral común a clérigos seculares y a religiosos con algunas matizaciones y variantes, como en el sacramento del orden, donde hubo un compás de espera con oscilaciones para indios, negros, mestizos etc.

7.<sup>a</sup> La catequesis de los agustinos en Venezuela implicó un proceso totalizante en el sentido de que no sólo enseñaban el *Catecismo*, sino que también promovía la mejora social de los indios y les civilizaban políticamente.

8.<sup>a</sup> Se tuvieron en cuenta las orientaciones de los teólogos de Salamanca y se estableció el catecumenado indígena a través de disposiciones capitulares, conciliares y constitucionales, que unificaron los *Catecismos* y el método pastoral <sup>128</sup>.

P. FERNANDO CAMPO DEL POZO

---

127. F. CAMPO, *Los agustinos en la evangelización de Venezuela* (Caracas 1978) 178-199.

128. *Ibid.* 273-276.

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

SEEBASS, H., *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1978, 22,5 x 15, 152 p.

El libro es un análisis histórico-crítico-tradicional de la historia de José. Primeramente estudia la disposición literaria de la historia de José, en la cual el autor incluye el cap. 38 y 49; el primero que trata de los orígenes de la tribu de Judá; el segundo que es el testamento de Jacob. Ambos los incluye en la historia de José como temas subordinados. Seguidamente, examina las tradiciones sacerdotales de la historia de José, primeramente aquellos textos que a juicio de todos pertenecen a P. Pero el autor incluye y atribuye a P, mucho material que comúnmente no le es atribuido. Se trata del capítulo 41 donde a José se le hace el segundo hombre de Egipto y se expone la política económica seguida por él. Es un material, a juicio del autor, muy tardío, y sin él, la historia de José se entiende estupendamente. Luego examina las tradiciones elohistas y yavistas, cuya historia preliteraria investiga para llegar finalmente a la reconstrucción de los elementos históricos que pueden encontrarse en la Historia de José.

La investigación es profunda y los análisis son detallados. Hay puntos de vista nuevos que necesitarán confirmación. El autor está al tanto de la bibliografía más reciente y las notas contienen una verdadera mina de información.— C. MIELGO.

LANG, B., *Kein Aufstand in Jerusalem*. Die Politik des Propheten Ezechiels. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1978, 23 x 15.5, 206 p.

Como el subtítulo indica, el libro es un estudio de la política del profeta Ezequiel. Dado que Ezequiel ejerció su actividad en Babilonia-tesis sostenida por el autor con la práctica totalidad de la investigación moderna, su actividad política ante la ruina de Jerusalén resulta enigmática. No parece que pudiera influir en ella como su contemporáneo Jeremías que vivía en Jerusalén. De aquí que se pregunte por el sentido que pueden tener los textos contra Sedecías que hay en Ezequiel. La opinión común sostiene que el mensaje de Ezequiel fue religioso y no político: hacer comprender a los israelitas que la destrucción de Jerusalén era inevitable, deshacer las ilusiones de los exiliados en la pronta vuelta a la Palestina.

El autor analiza Ez. 12, 1-15; 17; 19,21 23-37, textos que están dirigidos contra Sedecías; en ellos encuentra una actitud eminentemente política. Dado que existía un partido antibabilónico, que trataba de conquistar a Sedecías a sus ideas, partido que tenía sus representantes entre los exiliados, es a ellos a quienes Ezequiel se dirige y trata de impedir un levantamiento en Jerusalén contra Babilonia. Ezequiel no predica lo ine

visible, sino que trata de evitar la ruina de Jerusalén. A esto conduciría un levantamiento contra Babilonia. Esta es la tesis principal del libro, que parece bien probada. Pero hay otros temas que son tocados, como la situación de los exiliados, el mensaje de conversión de los profetas, a quienes se les libera de toda apariencia de fatalismo. Tendencia esta última que se advierte en no pocos libros sobre los profetas.— C. MIELGO.

SPADAFORA, F., *La Risurrezione di Gesu*. Istituto Padano di Arti Grafiche. Rovigo 1978. 21 x 14, 244 p.

El libro trata de un tema polémico, tema que es estudiado polémicamente, valga la redundancia. Queremos decir, que no es un estudio tranquilo de los textos evangélicos sobre la resurrección de Jesucristo. La introducción, por ejemplo, es un ataque fuerte contra las posiciones de los que él llama «escrituristas progresistas»: X. León-Dufour, R. Brown, I. de la Potterie, etc. Y les ataca no sólo por lo que dicen acerca de la resurrección, sino también por la posición que tienen acerca de otros temas de interpretación de la Biblia. Les acusa de racionalismo, de venderse a la crítica protestante, etc. En resumen, el libro no nos ha gustado, porque no es buen sistema resolver los problemas críticos con el recurso a la autoridad. Hay muchas cosas acerca de la resurrección discutibles, pero lanzar anatemas contra los que no sostienen nuestra posición no es la manera de resolverlo.— C. MIELGO.

## Teología

LIES, L., *Wort und Eucharistie bei Origenes*. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. Innsbrucker theologische Studien, Tyrolia, Innsbruck 1978, 15 x 22, 480 p.

Sabido es que Orígenes da a veces una interpretación literal de la presencia de Cristo en la Eucaristía y en otros textos presenta una interpretación simbólica. En este sentido, el Cuerpo y la Sangre representarían la enseñanza de Cristo con que se nutren las almas (Cf. Quasten, *ad hoc*). Esta tendencia espiritualizante en la comprensión de la Eucaristía es lo que, como indica el subtítulo de la obra, el autor ha querido examinar y lo ha hecho con meticulosidad. El principio conductor de todo el estudio se halla en la puesta en relación de dos conceptos fundamentales: Eucaristía y Eulogía, ambos dos analizados en sus significados formales y en sus contenidos, a la vez que en los textos del alejandrino, en todo el trasfondo griego (profano), judío (Antiguo Testamento y sobre todo Filón) y cristianos preorigeniano. De esta forma, llega a ver cómo los conceptos sacramentales tradicionales se traspasan a las realidades de la palabra dentro y aún fuera de la celebración eucarística cultural, en lo que consiste fundamentalmente esa tendencia espiritualizante.— P. DE LUIS.

*Conciles gaulois du IVe siècle.* Texte latin de l'édition C. Munier. Introduction, traduction et notes par J. BAUDEMET. Sources Chrétiennes 241, Paris 1977, 12.5 x 19.5, 164 p.

La importancia de los concilios en la vida de la Iglesia es algo indiscutido, como indiscutido es el servicio que presta a los historiadores de la Iglesia el conocimiento de los mismos. La presente obra tiene en este sentido un valor incalculable para conocer la Iglesia gala en un siglo tan decisivo como el IV, en plena era constantiniana. Es cierto que sólo dejan traslucir una parte de la vida de aquella y no la más importante; generalmente no lo que tiene de divino, sino lo que posee de más humano, de problemático, de conflictivo, sea a nivel de formulaciones doctrinales, sea en la vida de cada día, tanto lo interno de la comunidad, como en sus relaciones con el mundo que la circunda. Todo ello ha sido puesto de relieve con maestría por ese especialista de la historia del derecho que es J. Gaudemet —no se olvide que no poco de cuanto nos queda de aquellos concilios son textos legislativos—, tanto en la introducción como en las numerosas notas explicativas, hasta en la traducción. Ha tomado el texto latino del CCh, sin el aparato crítico, y donde no se encontraba conforme ha preferido poner la variante en la traducción francesa, indicándolo en nota. Pocas erratas de imprenta, algunas en fechas (p. 92, n. 2:317 = 357), no quitan nada a la buena edición del volumen.— P. DE LUIS.

LADARIA, L. F., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers.* Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1977, 22 x 13.5 360 p.

Hilario de Poitiers fue en su época, teológicamente hablando y limitándonos al aspecto trinitario, el hombre más clarividente del mundo latino. Su destierro a Oriente le abrió los ojos a unas realidades a que no tenían acceso sus contemporáneos occidentales. Pero tal clarividencia sólo se refiere al mundo de las relaciones Padre-Hijo. Todo lo relativo al Espíritu Santo es, en él oscuro. Por eso se hacía necesaria una monografía al respecto, que dejara en claro si esa oscuridad se debía a nuestra falta de comprensión del texto hilariano o, más bien, a que Hilario no tenía las ideas claras. El estudio de Ladaria, aclara muchas cosas, pero ha de concluir que existen aspectos que no encontraron la armonización perfecta en el pensamiento del obispo galo. Metodológicamente hace bien en no partir de la Persona del Espíritu Santo, para discutir después sobre sus propiedades y actividades, sino que partiendo de un análisis del «Espíritu» como naturaleza y fuerza de la divinidad, pasa a estudiar en un largo apartado la manifestación en la historia de ese espíritu divino, lo que le permite llegar a definir en concreto al Espíritu Santo y de ahí pasar a examinar los problemas específicamente trinitarios.— P. DE LUIS.

PIERRE DE CELLE, *L'École du cloître,* Introduction, texte critique, traduction et notes par G. de MARTEL. Sources chrétiennes 240, Paris 1977, 12.5 x 19.5, 350 p.

La colección *Sources Chrétiennes* nos presenta un volumen más de la Serie Textos monásticos de Occidente, que en esta ocasión recoge una de las obras, *De disciplina claustrali*, del célebre Abad de San Remigio del s. XII, Pedro de Celle. En el volumen, editado con toda la seriedad que caracteriza a la colección y con el esquema que le es habitual, se puede destacar un doble mérito: por una parte, al tomar por primera vez



como texto base al manuscrito de Cambridge, puede decirse que presenta un texto latino nuevo; por otra parte, se ofrece como la primera traducción en lengua vulgar de este texto de espiritualidad monacal, que el curador de la obra ha colocado en el contexto de autor y de toda la espiritualidad contemporánea mediante numerosas y eruditas notas. En la introducción, además de estudiar la personalidad del autor, se detiene sobre el Tratado, su contenido, sus fuentes y también su estilo. Destacamos el detalladísimo índice de palabras que facilitarán sin duda la utilización de la obra.— P. DE LUIS.

DIESNER, H. J., *Isidor von Sevilla und das Westgotische Spanien*. Spee Trier. Berlin 1978, 30 x 21, 128 p.

Aunque los estudios sobre S. Isidoro se han multiplicado, pocos son los autores que abarcan y profundizan lo suficiente para darnos mejor a conocer la situación de la España visigoda y su sentido y valor en el concierto de los pueblos ocupados por las invasiones del Norte. Y lo que nos falta sobre todo es el estudio sociológico, el cuadro general, la situación en su conjunto para comprender luego los detalles. Es verdad que se viene trabajando mucho en este sentido, analizando los documentos de los padres y de los concilios españoles. Pero faltan estudios de conjunto, como éste que nos ofrece ahora Diesner. Es evidente que en tiempo de san Isidoro había cambiado la situación del mundo, pintada por san Agustín e incluso por san Gregorio Magno y Casiodoro. Y quizá en ninguna parte como en España visigoda se puede comprender mejor lo que significó el cambio de «mundo» hasta que por un lado Carlo Magno estabilizó una situación y los musulmanes estabilizaron otra situación. Por eso este estudio prestará sin duda un gran servicio a los estudiosos. El Autor nos ofrece cuatro capítulos generales. Califica al primero de «Teología de los pobres y Feudalismo primitivo», ya que eso es lo que refleja la obra de san Isidoro en general. En el segundo capítulo vemos qué idea tiene san Isidoro sobre la situación española y extranjera, pues ya aparecen las nacionalidades. El tercer capítulo abarca varios temas: religión, antropología, humanismo y humanitarismo. El capítulo cuarto se dedica a los métodos isidorianos para la filosofía, etimología e historia, cuando enfoca el saber, la cultura, y educación en la España visigoda. El estudio se completa con unos complementos muy buenos: las fuentes y bibliografía general y particular, tabla de vulgarismos, barbarismos, romanismos y neologismos en san Isidoro, otra tabla sociológica de pobres, ricos, esclavos, libres y distinguidos, una tercera tabla de ciencia, cultura y educación tanto en el método como en el contenido, otra de dependencias literarias y finalmente otra tabla cronológica. El libro se lee con agrado, a pesar de lo denso y apretado de su erudición, y refleja bien una época difícil sobre la cual reinan tantas tinieblas. La presentación es esmerada.— L. CILLERUELO.

INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia*, vol. III. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Paris latini, a cura di A. DI BERARDINO, Marietti, Casale 1978, 25 x 17, 602 p.

Finalmente podemos anunciar con gozo la aparición del tercer volumen de la Patrología de Quasten. Pero esta vez, la labor ha corrido a cargo de un equipo de profesores del Instituto Patrístico «Augustinianum» de Roma. En este sentido, aunque la obra pierda uniformidad, en cuanto que si bien dentro de un esquema general uniforme cada colaborador actúa de forma personal, gana en profundidad puesto que son autén-

ticamente especialistas que se ocupan cada uno del campo de su dominio. Nombres como M. Simonetti, M. G. Mara, J. Bribomont, A. di Berardino, A. Trapè, V. Grossi, A. Hamman y B. Studer son de sobra conocidos en el mundo de la literatura cristiana antigua.

Si algo ha de destacarse en este manual, es la inserción de los Padres estudiados en el contexto social, cultural y, específicamente, teológico de la época. Recoge los últimos resultados de la ciencia patológica y las más recientes novedades bibliográficas. En comparación con los volúmenes de Quasten, elimina las citas antológicas.

Damos, pues, la bienvenida a esta obra que ofrece a los estudiosos de la antigüedad cristiana un precioso instrumento de trabajo para un siglo importante como pocos por su problemática y por los hombres que le hicieron frente: Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, León Magno por no citar más que a los de primerísima categoría.

Como obra humana, no es perfecta. Además de reseñar el olvido de Cromacio de Aquileya, vamos a hacer algunas observaciones que podrán ser útiles en una eventual reedición, limitándonos casi exclusivamente al capítulo dedicado a san Agustín. Sería conveniente uniformidad en la forma de citar las obras del Santo (se encuentra, por ej., *Ret.* y *Retract.*); uniformidad al citar la BAC (número de la colección y de la serie); sería igualmente conveniente indicar la edición conforme a la cual se pone la paginación. El *De civitate Dei* ocupa los vol. 16 y 17 de las obras del Santo en la BAC, no sólo el 17 (p. 344). Los *Tractatus in Io. Ev.* así mismo, los vol. 13 y 14 (p. 374). Del *De coniugiis adulterinis* existe traducción castellana en el vol. 12 de las obras del Santo en la BAC (p. 355) y lo mismo del *De gratia Christi* en el vol. 6 (p. 368). Todo lo afirmado sobre las *Epistulae* del Santo en la BAC ha de ser revisado (p. 373). Se pone el traductor francés, pero no la edición, aunque se sobreentiende (p. 361). Por trasposición de fichas se atribuye a H. J. Sieben un artículo de M. Avilés (p. 357). Es Casiciaco, no Casiaco (p. 367). De los opúsculos normalmente colocados entre las cartas sólo se da la traducción italiana, no obstante que existen otras (p. 343, 350, 364, 366, 367). Saliendo de san Agustín, se habla de Pietro (de Antioquía) cuando en realidad es Paulino de Antioquía (p. 260). Las erratas de imprenta son bastante frecuentes, pero nada quitan la validez de la obra.— P. DE LUIS.

LÖFFLER, P., *Arabische Christen im Nahostkonflikt*. Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1976. 12 x 19.5, 98 p.

Según el autor, ordinariamente los cristianos de Europa Occidental conocen los problemas de los cristianos de Oriente Medio a través del ángulo de vista de los israelitas. Y la intención del autor en este libro es el tratar de presentar la problemática desde la parte árabe. Como profesor que ha sido en el Líbano enseñando teología, presenta documentos auténticos de testimonios, que muestran cómo es muy complicado el llegar a una normalidad en el entendimiento mutuo entre problemas políticos que tienen de base ideas religiosas como son por una parte los judíos, los musulmanes árabes y los árabes cristianos. Nos da sus reflexiones en torno al tema que puede ayudar al lector para una toma de conciencia de la realidad conflictiva del Oriente Medio en busca de soluciones a esa situación.— C. MORÁN.

BLASER, K. *Gottes Heil in heutiger Wirklichkeit: Überlegungen, Beispiele, Vorschläge*. Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1978, 14.5 x 22, 118 p.

Las implicaciones teológicas del tema de la salvación cristiana está siendo actualmente un punto de referencia y reflexión en la teología. La obra que presentamos quiere ser una reflexión en torno al significado y a las consecuencias de una concepción integral de la salvación donde Dios y el mundo en su sentido más amplio encuentran un punto de comunicación y de sentido. La acción del hombre de fe en el mundo debe llevar las huellas del Evangelio hasta su última realidad. Esta es la pretensión teológica del presente trabajo, servirá para todos aquellos, pastores, catequistas y teólogos que se ven inmersos en esta preocupación de hacer significativo el Evangelio para el hombre actual. La misión del cristiano en tanto será misión en cuanto sea realmente Evangelización auténtica. A esto es a lo que quiere llegar el autor.— C. MORÁN.

EICHER, P. *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*. Kösel, München 1977, 13.5 x 22, 599 p.

El manifestarse de Dios a los hombres a través de su Palabra ha sido uno de los temas que en la actualidad más han sido estudiados en todos los contextos teológicos. El autor de la presente obra nos indica claramente que debe estar en la base de cualquier reflexión teológica la idea y significado de este darse a conocer de Dios y su plan de salvación. Lo estudia desde varias perspectivas, tanto filosóficas, como históricas como teológicas en general insistiendo también en el lado de las afirmaciones del Magisterio en sus diversas declaraciones. Quizá sea una obra que no sirve de libro de texto, pero puede ayudar a estudiar aspectos concretos sobre el tema de la revelación. Insiste sobre todo en los elementos de teología de revelación que encontramos en ese mismo darse a conocer de Dios en la Escritura con aspectos fundamentalmente personalistas y vivenciales. Bienvenida sea esta obra que nos ayuda en el esclarecimiento de los temas de teología fundamental.— C. MORÁN.

TRESMONTANT, C., *Introducción a la Teología Cristiana*. Herder, Barcelona 1978, 14.5 x 22, 733 p.

En el campo de la teología es conocida la personalidad teológica de Tresmontant que nos hace siempre remontarnos a una línea de pensamiento que nos une con Laberthonière y Blondel. Dentro de un estilo de hacer teología muy suyo el autor nos entrega esta nueva obra presentando una visión global del cristianismo en sus temas más fundamentales, dirigido como él mismo nos indica a todos aquellos que sienten inquietudes de tipo religioso y tienden su preocupación hacia el cristianismo. Excepto el tema de la Sacramentología que explícitamente lo aparta de su investigación, estudia todos los demás temas cristianos desde su misma base. Junto a su formación científica sabe presentar las doctrinas cristianas en una línea de conexión con lo científico dando razones por las cuales todavía la fe cristiana hoy tiene su inserción en la historia humana. Una obra, que al mismo tiempo que se presenta accesible a toda persona por la sencillez de su exposición, recoge lo mejor de la investigación científica teológica actual.— C. MORÁN.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Jesús. *Antropología y Teología actual*. Revista Agustina de Espiritualidad, Zamora 1977, 16 x 23, 164 p.

No es raro encontrar en la literatura teológica intentos de construcciones nuevas uniéndolas a tradiciones antiguas e intentando una presentación coherente con nuestros tiempos. Esto es lo que quiere hacer el autor del presente trabajo tratando de unir las preocupaciones del hombre actual con los principios básicos del pensamiento de san Agustín. A través de los diversos capítulos vemos entremezclarse multitud de ideas e intentos nuevos abriendo derroteros para la posteridad. Quizás sea ésta la labor más meritoria del autor, que lógicamente no puede en tan pocas páginas abarcar de forma seria el tema que se propone. No obstante puede servir este trabajo del Dr. Fernández como insinuador de estudios posteriores sobre el problema que presenta.— C. MORÁN.

DIECKMANN, B., «Welt» und «Entweltlichung» in der Theologie Rudolf Bultmanns. Zum Zusammenhang von Welt und Heilsverständnis. Schöningh, München-Paderborn-Wien 1977, 15.5 x 23, 285 p.

Como el mismo subtítulo de la obra indica se trata en el presente trabajo de un estudio detallado a través de los escritos de Bultmann sobre el significado de «mundo» y «mundanización» y las implicaciones cristianas para el creyente. La interpretación existencial del Evangelio y su mensaje de salvación según Bultmann llevará a conclusiones en esa línea a la hora de comprender el significado de salvación en su perspectiva. Todo ello es llevado en una línea de ecumenismo llegando hasta las últimas realidades de lo humano y mundano y sus implicaciones en una perspectiva cristiana. Las reflexiones e investigaciones del autor le lleva a tomar postura a favor de una teología realmente encarnada en la historia, pero siempre teniendo presente el no alejarse de la identidad cristiana. Todavía la obra de Bultmann deberá ser más explicitada en siguientes estudios, dada la importancia de la misma en el acontecer teológico y cristiano actual.—C. MORÁN.

RETTET, R., *Grundfragen der Soziologie*. Eine Einführung für Religionslehrer und praktische Theologen. Benziger, Einsiedeln 1973, 21 x 15, 118 p.

El presente manual de Sociología quiere servir de ayuda a los profesores que inician sus estudios a alumnos de esta materia en relación con el tema religioso. Junto a una introducción sumarisima a hecho sociológico. Sigue un estudio detallado de algunos temas-base para el estudio de la sociología, sacando finalmente conclusiones en torno a lo social desde una perspectiva cristiana. Dentro de una sencillez de estilo y presentación, el autor ha intentado el acercar a los alumnos a lo social desde el ángulo religioso y lo consigue en su obra con una maestría digna de un pedagogo religioso. Obra que puede servir de instrumento de trabajo para los que se preocupan de presentación del hecho sociológico a alumnos primerizos.— C. MORÁN.

FEINER, J. - VISCHER, L., *Nuevo libro de la fe cristiana*. Ensayo de formulación actual. Herder, Barcelona 1977, 14 x 22, 750 p.

El diálogo ecuménico va dando pruebas de sensatez y coherencia a través ya de realizaciones concretas tanto en el campo del estudio de fuentes, como en el de refle-

xión de la fe desde bases comunes. La presente obra es una manifestación de todo ello. Autores católicos y protestantes en un afán de superación de barreras divisorias nos presentan, a modo de Diccionario descriptivo, estudios de los principales temas de la fe cristiana dirigido a los creyentes en el mismo Evangelio y que han superado el estadio de los conflictos a veces tan radicalizados tanto por parte de protestantes como de católicos. Dentro de ciertas matizaciones que requeriría una crítica más detalla de los diversos temas estudiados, se puede afirmar que es un paso enorme en el diálogo ecuménico la presentación de una obra en colaboración como, la presente. Los Doctores Feine y Vischer encargados de la coordinación de la misma merecen nuestro mayor aplauso por el esfuerzo que han realizado en esta obra. Bienvenidas sean obras de este calibre ecuménico.— C. MORÁN.

VILANOVA, E., *La osadía de creer*. Marova, Madrid 1978, 13 x 21, 242 p.

El autor, presidente de la asociación de teólogos catalanes, nos ofrece el resultado de su reflexión y en gran parte de su vida, fruto de una experiencia profunda y una presencia comprometida en la teología de la resistencia. Este escrito contiene la problemática y la esperanza de la fe cristiana de un modo accesible y actual para el hombre de hoy pero sin ceder en el rigor científico. La situación de la fe, el problema de Dios y el testimonio de Jesús, el acto de fe y sus contenidos, su urgencia comunitaria y litúrgica, hasta desembocar en la relación entre la fe y la acción política son temas de indudable interés que el lector recibe en su frescura y asombro originarios. Por todo ello hemos de felicitar al autor que recibe un perfil definido en dos esclarecedores prólogos de J. M.<sup>a</sup> González Ruiz y J. M. Rovira Belloso.— D. NATAL.

THIELICKE, H., *El sentido de ser cristiano. Invitación al tiempo y a la esperanza*. Sal Terrae, Santander 1978, 20 x 13, 172 p.

Helmut Thielicke es un gran teólogo, un gran pensador y gran humanista. La trayectoria de su vida nos lo ha demostrado. Domina perfectamente la tradición teológica y ha consumido muchos años en la investigación sobre la Ética Política. Su vivencia cristiana se hace realidad en su acción asistencial y humanista de los últimos años. Fruto de ello, y con su estilo siempre peculiar y llamativo, es este librito que nos provoca al «fuera máscaras», enfrentándonos con nosotros mismos y ofreciéndonos nuestra propia aceptación, ya que —como cristianos— nos sentimos aceptados por ese Alguien que llamamos Padre.

La Ética del amor de Jesús, tal como nos hace ver el autor, rompe el comportamiento egoísta «de reacción», comportamiento satánico que tiende a considerar como amigo al que sirve a nuestros propios intereses. Solamente partiendo de la iniciativa del amor, haciendo del amor una postura creativa y no reactiva, es como se puede romper el estrecho camino de los conflictos de intereses y de las agresiones. Y solamente así, se puede aprender a agradecer: «el que ha aprendido a agradecer vive como liberto».— A.G.S.

VOLANT, E., *El hombre. Confrontación: Marcuse-Moltmann*. Sal Terrae, Santander 1978, 21 x 13, 366 p.

El ser humano sigue buscando su verdadero proyecto; y no es fácil. La reflexión moderna nos ofrece nuevas perspectivas de ser hombre. El autor de este libro intenta conjugar ahora el análisis antropológico de la sociedad (Marcuse) y la antropología propiamente teológica (Moltmann). Siguiendo la pista a Marcuse, se anhela rescatar al *homo ludens* por encima de las múltiples represiones en que la moderna sociedad le tiene encerrado con su imagen tirana del *homo faber*. A la vez, dialogando con Moltmann, intenta hacer ver cómo la problemática anterior puede sentirse apoyada por el pensamiento cristiano. Todo ello no significa canonizar ni a Marcuse ni a Moltmann; antes bien significa poner en juego la utopía del hombre nuevo y la gran esperanza escatológica cristiana. Un juego en donde el *Eros* y el *Logos* se entrecruzan y alternen, ofreciendo una nueva perspectiva a la angustiosa pregunta de «cómo ser hombre».— A.G.S.

KASPER, W., (Hrgs. *Absolutheit des Christentums*. Quaestiones Disputatae 79. Herder, Freiburg 1977, 22 x 14, 156 p.

El título del libro nos hace recordar un típico concepto del Idealismo alemán del siglo XIX. Se trata de encontrar el lugar histórico-salvífico del cristianismo e implica, a la vez, el estudio de las relaciones del Cristianismo con las otras religiones, culturas y modernas ideologías.

Los trabajos presentados responden a los temas tratados en la Conferencia de Teólogos Católicos de lengua alemana celebrada en Salzburgo del 2 al 6 de enero de 1977. La pregunta clave era y es clara: autocomprensión de la absolutez, de la universalidad y de la exclusividad de la religión cristiana. La confesión de Cristo como salvación última del mundo reviste un carácter abstracto, ya que no se pone en relación con la realidad concreta del mundo histórico. Los cristianos viven en el mundo, y no se puede ser seguidor de Cristo sin adoptar una postura de servicio a este mundo. De ahí la tensión siempre creciente entre la concreción de la Confesión cristiana y la respuesta universal cristiana. El Congreso de Salzburgo no pudo llegar a todo; pero se planteó los puntos claves. Los nombres de Hans Urs von Balthasar, Lehmann, Lohfink, etc. avalan el trabajo.— A.G.S.

VARIOS, *Neue Calwer Predigt Hilfen*. Erster Jahrgang. Band A: Advent bis Himmelfahrt. Calver Verlag, Stuttgart 1978, 22 x 13.5, 320 p.

Un grupo de autores competentes y experimentados ofrece esta valiosa ayuda para los que tienen la misión de explicar los textos evangélicos los domingos y días festivos. El presente volumen es el primero de la serie completa del ciclo litúrgico y abarca los domingos y fiestas correspondientes al ciclo A, desde el Adviento hasta la Ascensión. Se trata de un manual moderno y actualizado, enormemente útil y práctico, para todo aquel que quiera proclamar con hondura y sentido la palabra de Dios. Aunque realizado por diversos autores, en cada domingo o fiesta se ofrece el mismo esquema: una fundamental y accesible bibliografía sobre el tema, una moderna interpretación de los textos bíblicos, las principales conclusiones teológicas que de ellos se deducen, útiles y sugestivas sugerencias según las peculiares circunstancias de nuestro tiempo y las interrelaciones de la palabra de Dios, reflexiones pastorales y esquema concreto para la

homilía. Como se ve por esta simple enumeración del contenido, se nos ofrece un buen arsenal para la predicación. La Editorial Calwer ha querido así actualizar sus manuales homiléticos, acomodándolos a la nueva ordenación del Misal, y prestar una importante ayuda a los pastores de almas. Esperamos la pronta aparición de los nuevos volúmenes de los tres ciclos que completan la serie.— A. ESPADA.

## Moral y Derecho

CORBELLA MARGALEF, J., *Enciclopedia manual de la penitencia y de su Ritual. Hojas fosforescentes salvadoras*. (Catecismo y devocionarios de la vida cristiana y sacramental). Eitovisa, Barcelona 1976, 24 x 17, 200 p.

Las páginas introductorias nos sitúan de lleno en el ámbito exacto en que se mueve el pensamiento expuesto por el autor en el presente volumen. Es la «situación de crisis eclesial», creadora de ciertas «rendijas» por las que «ha penetrado el humo de Satanás... llenándola de espesas tinieblas». Procura ofrecer al cristiano la instrumentación adecuada para descubrir ese humo traidor: Los Catecismos en Hojas juntamente con los documentos magisteriales, dejando de lado las llamadas corrientes teológicas.

Hecha esta composición de lugar es difícil precisar su contenido teológico. Más bien diríamos que es un Manual práctico de confesión que puede ofrecerse sumamente eficaz para ciertos grupos de cristianos. Otros grupos quizás no lo encuentren tan acertado. En este sentido de manual práctico y guía para la preparación de confesores y para la catequesis en la más estricta ortodoxia magisterial el volumen encierra grandes valores. Por ello han sido no pocos los obispos y cardenales que le han recibido con satisfacción.—Z. HERRERO.

LÓPEZ DE SALAMANCA, J. - MARTÍNEZ DE OSMA, P., *La confesión y las indulgencias. Prerreforma y tradición*. San Esteban, Salamanca 1978, 24 x 17, 196 p.

No sería digno regatear elogios a cualquier intento realmente científico que nos acerque un poco más al conocimiento del desarrollo histórico de nuestra teología, de la teología hispana. Tanto más cuando, como es el caso actual, no se limita a dar a conocer unos manuscritos, sino que se hace una buena introducción a través del estudio del pensamiento de la época del lenguaje del escritor estudiado y se le acompaña con todo un aparato crítico, tan difícil de realizar en autores antiguos. Todo ello completado con unos buenos índices bíblicos, canónico y de autores, que permiten constatar la amplia erudición de nuestros antiguos teólogos. Esta es una de las mejores lecciones para los actuales estudios teológicos, que parecen que, sobre todo en el campo de la formación, van restringiendo excesivamente el ángulo de vista.— Z. HERRERO.

FERRE MARTÍ, J. M., ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, A., etc., *El consentimiento matrimonial, hoy*. Trabajos de la XV Semana de Derecho Canónico. Banchs, Barcelona 1976, 17 x 24, 252 p.

El tema del matrimonio, que había sido objeto de reflexión durante otra Semana de Derecho Canónico en el Monasterio de Montserrat (1951) exigía un nuevo examen sobre un aspecto fundamental, como era el del consentimiento. Como su mismo título indica, se recogen en este volumen los estudios y comunicaciones de la XV Semana, celebrada en Andorra del 16 al 21 de septiembre de 1974. Ya se dio en esta Revista una amplia información IX (1974) 473-491 sobre el contenido de cada una de las ponencias y su desarrollo.

Hace la presentación de este volumen el Dr. José María Ferré Martí, quien hace ver el interés de esta obra por el tema desarrollado y por la calidad de sus autores. Aparecen también las comunicaciones, que despertaron entonces bastante interés como la de Ms. J. Reinhart, quien expuso la *praxis* del tribunal de Brooklyn, considerada en Europa como muy lapsa, mientras que en su medio ambiente de Nueva York es tenida por conservadora o estricta. No cabe duda de que se abren las puertas para obtener la anulación de matrimonios, que se consideraban como válidos cuando había defectos sustanciales, especialmente por falta de consentimiento. Es necesario y útil este volumen para ver las transformaciones profundas de nuestra sociedad en los últimos tiempos sobre el matrimonio.— F. CAMPO.

CALANDRINI, A.; PARENTE, P. etc., *Mons. Alberto Canestri*, Prelato Uditore della S. Romana Rota, Postulatore della causa di beatificazione del Papa Pii IX. Citá del Vaticano, Roma 1971, 17 x 24, 38 p.

Se recogen en este folleto algunos discursos y crónica del funeral en torno a Mons. Alberto Canestri, celebrado el 13 de marzo de 1971 en la Basílica de San Bernabé.

Este Prelado, auditor de la Rota y postulador de la causa de beatificación de Pío IX, fue Decano de los abogados consistoriales. Se trata de un sacerdote ejemplar, excelente canonista y admirador del Papa Pío IX, cuya figura ha sido muy criticada e incomprensida especialmente en los últimos tiempos por haber condenado el ateísmo y otros errores en su *Syllabus* el año 1864, que es considerado por algunos canonistas y teólogos modernos como el año cero del diálogo. Pero hay que tener en cuenta que en aquella época no era posible el diálogo internacional ni el ecumenismo moderno. Lo más importante de este folleto es aclarar la postura de Mons. Canestri, que no sólo hace comprensible la actuación del Papa Pío IX, sino que además postuló la causa de beatificación del Papa de la Inmaculada y el defensor de los Estados Pontificios, porque sabía que no había en aquella época otra manera de ser independiente de los soberanos que siendo soberano.— F. CAMPO.



## Filosofía

EUGENIO TRIAS, *La memoria perdida de las cosas*. Taurus. Madrid 1978, 21 x 13.5 163 p.

«La memoria perdida de las cosas» contiene un «programa de pensamiento» nuevamente profundo y profundamente nuevo, extenso y personal, porque no creo que falte en sus páginas alguno de los temas que llamamos: las grandes preguntas que se hace el hombre, los «porqué» que se interroga sin hallar alguna respuesta decisiva, que por lo menos le tranquilice. Habla de «Naturaleza y espíritu», del «Ser y la Nada», del «Amor», del «Mal en el Mundo»; también sobre «Poder y Dominio», de la «Historia». Toda una experiencia.

Pero además «La memoria perdida de las cosas» es un «enfrentamiento», y una «postura comprometida», o por lo menos «intento», ante el «desencanto» del mundo de que nos habla Aranguren, y del que participa la filosofía: «Desencanto general (desde la viabilidad de la utopía autogestionaria hasta la de las comunidades cristianas de base), desencanto como talante que, paradójicamente, coincide con un proceso real de sentido opuesto al hasta ahora propio de toda la época moderna, de *reencantamiento* o necesidad sentida de reencantar el mundo, única manera de volver a hacerlo habitable, vivible». «Desencanto que debe ser compatible con el compromiso».

La filosofía, que es la vida; la vida, que es la filosofía, ese bosque encantado, hoy desencantado, necesita un nuevo encantamiento de los duendes ya existentes, y además, necesita nuevos «duendes»: «duendes creyentes», para que pueda haber «creyentes en duendes». Pero sobre todo esto; no sea que el «reencantamiento» sea una «nueva forma» que explica todo lo anterior, como lo fue en su tiempo la «evolución», la «razón», la «revolución», el «logos», y como lo ha sido el «poder»; no resulte ocurrir una «nueva visión» y nada «más» que una visión tan sólo «resolvedora» y «abarcadora» de «todo lo anterior», y sucede lo peor: «El desencanto del reencantamiento». Sería una pena. Y una pena catastrófica.

Eugenio Trias nos reinterpreta algunos de los antiguos, mejor «venerables», «duendes»: R. M. Rilke, Goethe, Fausto —que ahora ya es independiente de Goethe—, Orígenes, san Juan, san Pablo, san Juan de la Cruz, Hegel, Nietzsche, Platón, Wagner... entre otros pocos más.

Eugenio Trias es consciente de todo esto, por lo que ya desde el prólogo nos insinúa su «pretensión»: «En este libro se pretende, con tiento, con cautela, con discreción, aproximarse un poco a ese territorio paradójico». ¿Qué territorio? Antes nos ha hablado del Fausto de Goethe y su problema que no es otro, precisamente que el «desencanto». Y ese territorio es el que pretende alcanzar Fausto-desencantado-comprometido. Al cual territorio Fausto, con o sin Mefistófeles, desea llegar. Aquél donde moran «Las Madres», solitariamente solas, le indica Mefistófeles.

Fausto ha conseguido todo lo conseguible, todos sus objetivos, y ha quedado sumergido en el desencanto. Fausto quiere alcanzar «más», está inquieto. Se encuentra con Mefistófeles en unos «sombrios corredores». Pregunta dónde conducen. A «Las Madres» le responde. Y Fausto se estremece, tiene miedo por primera vez. Se interesa por «Las Madres» y Mefistófeles le anima a que vaya hasta ellas él solo; le compara la travesía que conduce a su morada con la travesía a nado por el mar infinito, insinuando el peligro existente de sucumbir en ella. Fausto está decidido. Mefistófeles le habla: «To-

ma esta llave, no la desprecies. La llave señalará el camino justo; síguela: ¡te llevará a las Madres!». Y llega. «Las Madres» son como «algo más», esencial, que todo lo anterior, y que todo lo conseguible y conseguido.

Pero lo interesante es esa «llave» misteriosa, que al tomarla en sus manos Fausto, asombrado, exclama: «¡Crece en mi mano, brilla, relampaguea!», y Mefistófeles le observa: «¿Te das cuenta de lo mucho que se tiene con ella?». Esa «llave» demoníaca a la que Goethe no da respuesta en su poema. Esa llave que ha sido «guía» del «reencantamiento» de Fausto, su mundo: el nuestro.— J. CANO

SIMÓN, J., OEING-HANHOFF, L., *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des problems*. Alber-Broschur, München 1977, 13 x 20, 390 p.

Posiblemente los hombres del siglo próximo tendrán que decir que nuestra época intentó pasar de la libertad proclamada a su realización concreta y solidaria. Los escritos que nos ocupan, presentados con motivo del jubileo de la Universidad de Tubinga, abordan el tema desde muy diversas y complementarias perspectivas. La relación entre conocimiento y libertad. El reino de la libertad como meta final del mundo y la práctica de la libertad son dos dimensiones que queremos subrayar especialmente en escritos de L. Oeing-Hanhoff y H. Krings. El actualísimo tema del terror y la libertad, la liberación como problema práctico de la libertad y el pluralismo con sus pros y sus contras en nuestros días merecen también una atención muy especial. El conjunto queda plenamente redondeado con los estudios históricos sobre la libertad en los antiguos, Spinoza, Schelling, Hegel y Hölderlin. En el futuro quién se interese por el tema de la libertad deberá necesariamente que tener en cuenta la obra que presentamos.— D. NATAL.

STAUDINGER, H., DUBARLE, D., *Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung*. Alber, München 1977, 22 x 14, 360 p.

La editorial Alber nos presenta un grupo de escritos sobre un tema que no admite ya dilación: La responsabilidad social de la ciencia. Es bien sabido que ciencia y sociedad forman hoy dos puntos claves de nuestra situación actual. El primer trabajo entra al tema por la teoría de los juegos que se ha convertido en un centro fundamental de interés al pasar el hombre sucesivamente por el homo sapiens al homo faber y ahora con el homo ludens. Por otra parte los estudios científicos se han integrado cada vez más en la teoría de los juegos ya en genética, ya en informática en general. El juego es ahora además la esencia del hombre. El poder de la ciencia y su capacidad y obligación de respuesta a la situación actual se analiza primero en general, y luego desde la sociología y la ingeniería técnica. Otra clave de la obra es la postura cristiana y la responsabilidad de la teología en concreto ante la situación desconcertante y a la vez apasionante. El grupo de escritos, que incluye interesantes discusiones, se cierra con unas reflexiones sobre el señorío del hombre con sus posibilidades y responsabilidades.— D. NATAL.

PIAGET, J., - HALBAWCHS, F., *La explicación en las ciencias*. Martínez Roca 1977, 14 x 20, 222 p.

Ediciones Martínez Roca nos ofrece un libro precioso de teoría de la ciencia que recoge sustancialmente el coloquio de Ginebra 1970 celebrado por la Academia Inter-

nacional de Filosofía de las ciencias. Aparte de las ponencias sobre explicación en la lógica y las matemáticas de Ladrière y Desanti, de la explicación en biología, física y lingüística y ciencia sociales de G. Cellérier, R. García, Sinclair Zwaart y G. Granger respectivamente, queremos destacar los escritos de Piaget sobre causalidad idéntica y heterogénea, y el Halbwachs sobre causalidad interna y externa, causalidad circular y causalidad batígena. Igualmente nos parecen enormemente sugerentes el tema de los modelos superiores de G. V. Henriques, la relación entre explicación y dialéctica de I. Sachs, y las observaciones sobre la explicación de L. Apostel especialmente en lo referente a objetividad y conceptualización. Obras como ésta merecen el aplauso de todos, y son un ejemplo universal e interdisciplinar que indica el camino a seguir en el futuro.— D. NATAL.

LLEDÓ, E., *Lenguaje e Historia*. Ariel, Barcelona 1978, 11 x 18, 245 p.

El profesor Lledó nos presenta un nuevo libro que corresponde a las dos vertientes fundamentales de su investigación: La historia y el lenguaje. Se trata de un conjunto de escritos trabajados en los últimos años al ritmo de su labor académica y humana en la Universidad de Barcelona. El problema del símbolo y su sentido, los universales y la sociedad concreta, el tiempo y la historia, el origen de la filosofía y sus primeros pasos, la metodología histórica en sus diversas épocas y los problemas de la lingüística son otros tantos puntos de inflexión investigadora. Algunos trabajos van dedicados a personalidades como Alarcos Llorach o Ferrater Mora. El profesor Lledó demuestra una vez más su calidad técnica y humana, su espíritu concreto y solidario, y su sentido de la libertad conocida a través de sus clases, seminarios y conversaciones en la Universidad. Solamente resta desearle al autor que pueda continuar por mucho tiempo esta tarea que a todos favorece.— D. NATAL.

TRÍAS, E., RUBERT DE VENTÓS, X., *Col. legi de Filosofia*. Maneras de hacer filosofía. Tusquets, Barcelona 1978, 18 x 10, 267 p.

Los escritos recogidos en esta obra nos dan a conocer la experiencia de tratar la filosofía públicamente fuera del marco oficializado para estos menesteres, por lo que el asunto suscita el máximo interés de todos como forma nueva de hacer filosofía. Aquí se han recogido las charlas de T. Vicens, E. Trias, J. Llovet y Rubert de Ventós. Eugenio se enfrenta con la memoria y el poder, tema de raíces nietzscheanas sobre el que volvería en el congreso de filosofía de Alicante en marzo de este mismo año, con todo un mundo lleno de sugerencias de máxima actualidad. Rubert, en la línea de Moral y nueva Cultura, trata de mostrarnos desde su propia biografía filosófica cómo se podría «dejar de comer manzanas en el seno de las estructuras». Jordi, desde su especialísima preparación en los campos de la lingüística, repasa la historia del pensamiento filosófico o literario desde Platón a Mallarmé. Toni Vicens que abre el fuego contra el sistema, analiza este problema tanto en la actualidad como desde Spinoza, Hegel, la Enciclopedia, Nietzsche, etc. Sólo nos queda animar a los cuatro colectores del *Col. legi* a seguir llevando al público su empeño. Y al benemérito editor Tusquets darle todo nuestro aplauso para que nos siga ofreciendo puntualmente, a cuantos no podemos asistir por las distancias al *Col. legi* todo lo que en él se exponga. Para sucesivas reediciones anotamos algunas erratas de texto vgr., en la definición de filosofía por Rubert

de Ventós (p. 141), y algún que otro nombre de filósofo, lo que nada quita al valor y frescor del libro.— D. NATAL.

LLOVET, J., *Por una estética egoísta*. (Esquizosemia). Anagrama, Barcelona 1978, 14 x 20, 288 p.

Cuando Jordi Llovet regresó de perfeccionar sus estudios universitarios en el extranjero volvió lleno de imaginación, de creatividad y de esperanzas, lo que para aquel tiempo no era poco. Se le veía convencido de que habría cambios. Sus clases de estética eran siempre creativas y originales. Su casa revelaba los libros más importantes de su referencia nada superficial. Ahora, a sus 31 años, obtiene el sexto premio de ensayo Anagrama con un escrito lleno de sugerencias e interés, que preconiza una estética egoísta en el sentido freudiano: «donde hay ello debe haber yo» (advértase que cualquier traducción es falsificación). Por si acaso se advierte que el tal sujeto es siempre esquizosémico, dividido, alejado del discurso de la identidad idealista. La teoría del lenguaje, del sujeto, y del marxismo tienen aquí mucho que ver. El sujeto, literalmente heterodoxo, y su lenguaje nos hace vislumbrar otros mundos no presentes. El nuevo discurso está escrito desde el cuerpo, en el cuerpo y por el cuerpo humano para evitar nuevas falsificaciones idealistas de la carne humana. El lenguaje como corporalización del hombre atraviesa todo el escrito que de paso revisa a Marx, Freud, y al mismo cristianismo. La teoría se avala con ejemplos de escritores como Cortázar, Cela, Vargas Llosa, y especialmente con el discurso kafkiano. Es preciso felicitar a la editorial Anagrama, y a los miembros del jurado: S. Clotas, L. Goytisoló, X. Rubert de Ventós, Vargas Llosa y Jorge Herralde representante de la editorial, sin voto. También a Jordi que nos brindó su preparación en Frankfurt, y en París junto a J. Kristeva, y además de profesor siempre fue un compañero de los estudiantes.— D. NATAL.

DALMASSO, G., *El lugar de la Ideología*. Por una lectura no burguesa de: Marx, Freud, Althusser, Tel Quel, Derrida y el neo-marxismo. Zero Zyx. Bilbao 1978, 14 x 22, 218 p.

El joven profesor de la Universidad de Calabria acomete una revisión de algunas zonas claves de nuestra cultura actual relacionada de modo permanente con los intereses y la violencia. La fuerza de la vida vierte nuevas perspectivas sobre marxismo, freudalismo, estructuralismo y neopositivismo como encrucijadas fundamentales de dicha cultura. La dialéctica entre lo universal y lo concreto es un manantial inagotable. Aquí el cristianismo, muestra el autor, tiene mucho que decir como acontecimiento liberador de lo universal concreto. La obra, que incluye estudios sobre Althusser, Derrida, el grupo de la revista Tel Quel y la escuela de Frankfurt, tiene mucho que ver con la actual problemática sobre conocimiento e interés suscitada y alentada especialmente por Habermas. La ideología es precisamente la razón que se oculta sus intereses. Una obra escrita con sobriedad y perspicacia a la que auguramos un número abundante de lectores. Por ello felicitamos al autor y a la editorial Zyx.— D. NATAL.

GODDARD, D., - BANAJI, J., *Crítica de la Antropología británica*. Anagrama, Barcelona 1977, 11 x 18, 103 p.

Los estragos reduccionistas del positivismo sociológico y funcionalista se realizan plenamente en una antropología colonialista y en la antropología social británica de postguerra. Y a esto, como sugieren tanto G. Bachelard como la Escuela de Frankfurt, entre otros, conducen todos los empirismos realistas y los pretendidos objetivismos que se presentan incluso como el paradigma de la neutralidad. Digase lo mismo del progreso y el desarrollo dependiente, tanto exportacionista como importacionista. El discurso interesado codificado como normativo y ejemplar se impone a los clientes como la realidad más natural, manifestada en las leyes sociológicas generales y la estructura social. Como se ve pocas cosas habrá menos inocentes que el método. Por ello escritos como éste vienen a plantear una puesta en cuestión permanente del status metodológico de la ciencia que con frecuencia, es un mero «manual de práctica disfrazado de teoría» (J. Banaji).— D. NATAL.

PANNEKOEK, A., *Una nueva forma de marxismo*. Introducción de Cajo Brendel. Zero Zyx, Madrid 1978, 12 x 18, 140 p.

Se trata de presentar el marxismo de los consejos obreros a través de una figura marginada ampliamente por los medios oficiales. El autor no cree en el marxismo de manuales y con Rosa Luxemburg se opone al voluntarismo pseudorevolucionario impartido desde lo alto. Es bien sabido que el problema de los consejos obreros como metodología de la revolución ha producido graves fricciones y hasta invasiones de unos países por otros bajo acusaciones de desviacionismo parece abrirse paso en la metodología de la práctica marxista, aunque no sin dificultades. El libro, presentado en castellano por la editorial ZYX, ofrece a la vez una revisión de temas tan decisivos como: parlamentarismo, socialdemocracia y revolución, dictadura proletaria y violencia social, socialización y estatalismo, imperialismo e internacionalismo, materialismo y creación cultural. La traducción de Carlos Díaz advierte constantemente al lector con escrupuloso cuidado en cada momento difícil. El escrito se completa con una bibliografía sobre el autor y el tema. Y una introducción del conocido teórico marxista C. Brendel sobre el lugar de Pannekoek en el marxismo.— D. NATAL.

FROSTIN, P., *Materialismus, Ideologie, Religion*. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx. Kaiser, München 1978, 16 x 24, 244 p.

El autor ha tenido la cuerda osadía de renovar la investigación relativa a religión y marxismo. Desde la perspectiva iniciada por Bonhoefer en torno a fe y mundo secular se repasa la crítica marxista de la religión tanto desde su infraestructura como en todo lo relativo al método marxista en cuanto tal. Se recogen las diversas críticas de Marx tanto al teísmo y la religión como a sus aspectos sociológicos, económicos y políticos, y los ejemplos concretos relativos al primitivo cristianismo, y la figura de Jesús en la Biblia. Finalmente se hace un recuento de resultados y perspectivas. La obra se firma desde Tanzania con lo que esto supone de talante objetivo, no violento, y la consideración de la vida alejada de los lenguajes idealistas o materialistas acostumbrados en Europa. Felicitamos al autor y a la editorial Kaiser porque creemos que se ha entrado por una vez en el recto camino de un análisis auténtico del tema desde una posición encarnada y un

redescubrimiento de la corporalidad y la materia como realidades humanas y cristianas propias.— D. NATAL.

EIBL-EIBESFELDT, I., *Etología*. Introducción al estudio comparado del comportamiento. Omega. Barcelona 1974, 23 x 16, 643 p.

La etología, ciencia poco conocida aún actualmente en nuestro país, viene a cubrir un espacio científico absolutamente inaplazable si se quiere superar la esquizofrenia campante entre biología y psicología. Esta labor durará aún tiempo, pero ha comenzado ya, que es lo importante. En este sentido, ediciones Omega nos ofrece un libro ejemplar, de uno de los discípulos de Lorenz padre del nuevo espacio científico llamado etología. La obra abarca todo el mundo que la define como es el tema del instinto y el aprendizaje, la agresión y la territorialidad, relaciones de unión y de hostilidad, y en fin la «ética» animal y humana, todo ello precedido de una breve historia de la Etología. El conjunto está ampliamente documentado tanto a nivel de biología como a nivel de manifestaciones comprobables, incluso filmicamente. No se olvide que el autor es un gran especialista en este último campo. El animal y el hombre se comprenden ahora mejor de lo cual ambos reciben mutuos beneficios. Nada extraño que esta preciosa obra de ediciones Omega sea utilizada por algunas facultades de Medicina para el estudio de la Etología. Esta línea ejemplar de trabajo deberá merecer la mejor consideración de todos.— D. NATAL.

WOODGER, J. H., *Biología y Lenguaje*. Tecnos, Madrid 1978, 23 x 15, 191 p.

Se trata de la aplicación de la axiomática y la lógica formal a campos de la ciencia que ordinariamente no se habían acogido a este tratamiento. Después de establecer las relaciones entre el método matemático, se expone el cálculo lógico aplicable a la biología que en principio no difiere especialmente del lógico ordinario. A continuación se aplica el método propuesto a un análisis de la obra de Harvey sobre la circulación de la sangre, y se entra por fin de lleno en los problemas metodológicos de la genética donde el nuevo método proporciona una capacidad de análisis desusada y desconocida con los temas de la relación de la parte y el todo, los biontes y el ambiente, y en esta línea se expone una nueva visión de la genética relacionada con la informática. Se hace un estudio especial con el nuevo método del tema de la evolución y se termina con una reflexión de las relaciones entre biología y personas que hace al pensamiento del autor más próximo al no especialista. La traducción por tratarse de Manuel Garrido ofrece todas las garantías de un especialista en estos campos.— D. NATAL.

BRAND, G., KOCKELMANS, J. J., *Kommunikationskultur und Weltverständnis-Phänomenologische Forschungen 5*. Alber, München 1977, 20 x 13, 128 p.

Pocos temas suscitan hoy tanto interés como el problema de la comunicación en un mundo incomunicado pero lleno de medios de comunicación social. Por eso consideramos un acierto este número dedicado a la cultura de la comunicación y la comprensión de nuestro mundo. A parte del escrito introductorio del redactor de Investigaciones Fenomenológicas, se nos ofrece aquí una aportación realmente valiosa de Gerd Brand al estudio del Horizonte, el Mundo y la Historia como bases de la comunicación

según el pensamiento de Husserl. J. J. Kockelmans nos pone en contacto con la realidad actual de los problemas de la comunicación en nuestro mundo tecnológico y científico para intentar una verdadera hermenéutica superadora de los mundos cerrados de nuestra civilización. No dudamos que este tratamiento animará a todos para contribuir a una sociedad más abierta y comunicada.— D. NATAL.

DÄNIKEN, Erich von, *La respuesta de los Dioses*. Martínez Roca. Barcelona 1978, 14 x 20, 410 p.

Erich von Däniken se enfrenta con el enorme, o los enormes, interrogantes que presenta la existencia del hombre y de los vestigios antiquísimos de la inteligencia que se encuentran en los cinco continentes terrestres. No dejándose llevar de las fáciles explicaciones de los que se presentan como científicos críticos intransigentes de lo que no han logrado aprisionar en el entramado de sus formulaciones científicas, se arriesga a apelar a seres extraterrestres, los que sean, para dar razón de la maravilla humana. ¿Aceptamos a esos dioses extraterrestres que un día, por medio de una mutación artificial programada, crearon las inteligencias humanas? El autor recuerda que muchas veces lo que parecía ciencia ficción resultó ser verdad. En su caso especial que le demuestren lo contrario. De todos modos, el libro se ofrece a una reflexión sobre los interrogantes que el hombre se plantea acerca de sí mismo— F. CASADO.

GRAS, A., *Futurología*. Martínez Roca. Barcelona 1978, 18 x 12 216 p.

La futurología no es el conocimiento anticipado del futuro como dato empírico, ni adivinación o predicción profética, sino un pensamiento prospectivo; es decir, el futurologo contempla el presente y proyecta ciertos aspectos del mismo hacia el futuro. El concepto de futurología tendría cierta analogía con los «futuribles» de los escolásticos; no como posibilidades escogidas entre los futuros imaginables, sino como posibilidades no excluidas a priori por las certidumbres estructurales del desarrollo. De ordinario la futurología responde a un cuadro de pensamiento estructural funcionalista derivado de la sociología americana de hace unos veinticinco años y a base de la funcionalidad o disfuncionalidad de elementos de sistema social. Sin embargo se perfila una nueva perspectiva a base de una concepción dialéctica que podría reemplazar o completar la concepción funcionalista. Esta nueva perspectiva se convertirá en realidad por la utilización de la Teoría General de sistemas en prospectiva social aliada a una crítica constructiva de la sociedad.

La lectura del libro requiere una cierta atención sobre todo por parte de los no habituados a estos temas.— F. CASADO.

OTTONELLO, P. P., *Cultura e Decadenza*. Mondini e Siccardo, Génova 1978, 21 x 14, 113 p.

El enfrentamiento de cultura con filosofía, al paso que es inflación cultural, es muerte por compresión de la filosofía; y todo esto sucede sin duda por lo mismo que aun lo antifilosófico, o lo afilosófico, son también algo antihistórico por ser un depon-teciamiento de la capacidad de hacer historia mediante la filosofía.

El folleto que presentamos nos ofrece una prospectiva histórica en un amplio radio

de visión, cuyo horizonte es una filosofía de la historia, y cuyo perímetro está constituido por la determinación de la estructura histórica del iluminismo en su génesis y sobre todo en sus desarrollos fundamentales. Es decir, se intenta aquí, mediante el concepto de filosofía de la historia, recuperar el lugar de una filosofía que habría quedado empobrecida al ser ella misma una parcela de la historia y de la cultura.— F. CASADO.

NGOC VU, N., *Ideología y religión según Marx y Engels*. Sal Terrae, Santander 1978, 21.5 x 13.5, 212 p.

Nguyen Ngoc Vu ha realizado un estudio serio y original cuyo título indica claramente su contenido. Parte de un inicial intento de precisar el sentido, no siempre unívoco, de la palabra «ideología», así como las relaciones existentes entre ideología y religión. Son las dos partes centrales, netamente diferenciadas, en que se divide la obra (1.ª: aproximaciones a la ideología, y 2.ª: la religión como ideología), completadas con una interesante introducción y otra no menos interesante conclusión. Veamos: en la introducción se intenta justificar el presente trabajo, precisamente por la falta de una obra completa que sitúa en sus verdaderas perspectivas los conceptos básicos que aquí se exponen. Todos los marxistas y marxólogos —dice el autor— están de acuerdo en reconocer la novedad y la importancia del concepto de ideología en la doctrina de los maestros: «el concepto de ideología es uno de los más originales y de los más amplios que Marx ha introducido...», afirma, entre otros, el conocido escritor marxista H. Lefebvre. Y, sin embargo, los mismos estudiosos no se ponen de acuerdo en el momento de precisar el contenido de este concepto. «La noción de ideología es extremadamente confusa...», confiesan Châtelet, el propio Lefebvre, etc. Se proponen, pues, muy discrepantes definiciones. Y tanto más contribuye a este confucionismo el que los diversos autores abordan el tema desde muy diferentes puntos de vista, sin que nadie haya realizado hasta ahora un estudio de conjunto y en profundidad. Sin subestimar el mérito de otros investigadores, piensa el autor que nuevamente debe abordarse el tema en toda su amplitud y con todo rigor. Y él mismo nos expone su propósito y su método: estudiar la ideología en el marxismo original —el de Marx y Engels—, recogiendo sus fragmentarias indicaciones, ya que Marx y Engels no han consagrado a la teoría de la ideología ningún desarrollo sistemático, teniendo particularmente en cuenta las obras de madurez y no limitándose —como se ha hecho de ordinario— a *La ideología alemana*. Y así, recurriendo constantemente a las fuentes, se van exponiendo las principales ideas de Marx y Engels sobre la ideología (cuatro capítulos) y sobre la religión (tres capítulos). En la conclusión se hace una crítica equilibrada del concepto marxista de ideología y, más brevemente, también del de religión, enmarcados en la doctrina general de Marx —materialismo histórico—, calificado por el autor como un verdadero determinismo económico. Crítica interna de la doctrina de Marx-Engels, haciendo ver las inevitables contradicciones en que se ve envuelta, y crítica externa al patentizar que las principales utopías y predicciones marxistas han sido desmentidas por la historia. El autor, bien enterado de la bibliografía sobre el tema de su libro, ha acudido, sobre todo, a las fuentes originales. Quiero destacar, como importantes valores de esta obra, el orden y claridad expositiva y, más especialmente, el tener siempre en cuenta la evolución de Marx y Engels a lo largo de su producción literaria, sobre todo la «ruptura» de su pensamiento a partir de *La ideología alemana*. Se señala también las diferencias entre ambos amigos y las peculiares aportaciones de cada uno.— A. ESPADA.



MEYER, A., *Frühsozialismus. Theorien der sozialen Bewegung 1789-1848*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1977, 20 x 13, 405 p.

No es necesario ponderar la trascendental importancia histórica del marxismo, desde muy diversos puntos de vista. Pero hemos de reconocer que, para comprender éste, como cualquier otro fenómeno histórico, es indispensable penetrar hasta sus raíces y causas, estudiar sus condicionamientos y encuadrarlo en las circunstancias concretas en que nació y se desarrolló. Pues bien, éste es el intento —ampliamente logrado— del presente libro que nos ofrece la Editorial Karl Alber, debido a la fecunda pluma del Dr. Ahrlich Meyer, profesor de Teología Política en la universidad de Oldenburg. En él se estudian los movimientos y doctrinas sociales de los años anteriores a la publicación del *Manifiesto comunista*. El índice de sus cuatro capítulos, precedidos de un interesante prólogo y completados con algunos apéndices, será la mejor manera de hacernos una idea panorámica del contenido del libro. En el prólogo, a la vez que se precisan los conceptos de «socialismo» y «comunismo», se nos ofrece una erudita relación de la literatura más representativa sobre el movimiento obrero. El capítulo primero se refiere al derecho natural y la revolución francesa y se estudia especialmente las doctrinas de Babeuf. El segundo trata de Fourier, Sant-Simon y Owen, estudiando temáticamente los problemas de la naciente industrialización y las repercusiones de la producción capitalista. El tercer capítulo está dedicado a los neobabouvistas y a Weitling: la interpretación materialista del derecho natural y la conexión del comunismo con el proceso del establecimiento del movimiento obrero. Finalmente, el cuarto capítulo versa sobre la filosofía de Hess y su influencia en el socialismo. Estos dos últimos capítulos tienen sus respectivos complementos sobre la prehistoria del comunismo en la teoría burguesa, y sobre el desarrollo del «socialismo utópico» y la transición al «socialismo científico».

El autor opina, y con razón, que sólo teniendo este amplio panorama, que representa la inmediata prehistoria del marxismo anterior a la revolución de marzo de 1848, se puede aclarar el profundo cambio y originalidad que han supuesto las doctrinas y actuaciones de Marx y Engels. Efectivamente, el presente libro constituye una extraordinaria introducción histórico-doctrinal, tanto a las teorías del primitivo socialismo (o «socialismo utópico»), como al propio marxismo, en forma de un sistemático y orientador recurso a las fuentes originales (Babeuf, Fourier, Saint-Simon, Ower, Weitling, Hess). El libro que presentamos constituye, pues, una seria investigación acerca del primitivo socialismo, entendido como una adecuada expresión teórica del movimiento social y obrero desde 1789 a 1848, y como una fuente imprescindible del «socialismo científico» de Marx y Engels. Una amplia bibliografía sobre cada capítulo e índices completos de fechas, personas y materias completan este magnífico estudio.— A. ESPADA.

## Espiritualidad

BATAILLON, M., *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*. Fundación Universitaria, Madrid 1977, 21 x 13, 102 p.

Este cuaderno contiene tres piezas diferentes y además inaugura las actividades específicas de la Fundación Universitaria, que organiza un Centro de Cooperación His-

panista y una Biblioteca de Hispanismo. Como presentación de una conferencia de Bataillon, nos ofrece un prólogo erudito Padro Sainz Rodríguez. La conferencia de Bataillon versa sobre un libro protestante español olvidado, que es la Breve y compendiosa institución de la religión cristiana, de Francisco de Elao (esto es Francisco de Enzinas, burgalés) y pone de relieve un carácter peculiar de Enzinas, que hace meditar sobre el carácter especial de los reformadores españoles, preocupados por la «edificación» y por su fundamentación teológica en la «inhabitación de Cristo en los fieles». Bataillon invita a un estudio más extenso y profundo sobre ese tema. En la tercera parte se reproduce el Prólogo de Enzinas, ya que el libro es muy difícil de consultar, pues, sólo existen de él dos ejemplares. Saludamos esta serie de publicaciones y deseamos a la Fundación Universitaria una larga y fecunda vida.— L. CILLERUELO.

WOELLER, H., *Einerseits, andererseits, meinerseits*. Jeder Tag ist 1(i) ebenswürdig. Kreuz, Stuttgart 1978, 11 x 19, 124 p.

Se ha dicho que el sufrimiento hace al hombre cuerdo, pero más bien se debería decir que la buena experiencia es la madre de la ciencia. Se trata aquí de mostrar la vida de una persona entusiasmada por todas las cosas de la vida: cada día es digno de vivirse y cada día es digno de amor, como dice el subtítulo de este precioso librito. Aparece así una nueva visión de la vida en su palpación concreta: La casa, la comida, el alcohol, las celebraciones festivas, los momentos difíciles, lo cómico y lo trágico, la familia y el tiempo, la alegría y la inseguridad obtienen aquí una digna consideración. La autora creyente esperanzada, y redactora de la emisora libre de Berlín, ofrece al público su experiencia refrescante y entusiasmada que será bien recibida por todos.— D. NATAL.

KRANZ, G., *Lexikon der christlichen Weltliteratur*. Herder, Freiburg i. Br. 1978, 24 x 15, 1.094 p.

Herder nos presenta aquí un magnífico instrumento de trabajo en un campo en el que todos los intelectuales necesitan sin cesar de tales instrumentos. Kranz divide su obra en tres partes desiguales, pero muy útiles. Es preciso ante todo limitar el concepto de Literatura cristiana y general, definición, historia del concepto, criterio de selección. No es difícil calificar de cristiano a un autor, cuando el tema lo exige. Pero a veces, se necesita un criterio espiritual para juzgarlo, y hay que recurrir a la intención misma del autor. A veces no bastan ambos criterios y es preciso comprobar la aceptación de los lectores, tanto cristianos como no cristianos. El autor explica la relevancia que este tema tiene para diferentes ramas de la cultura y rompe una lanza en favor de las producciones poéticas y artísticas, aunque puedan ser indirectamente cristianas tan solo. Todo esto lo trata el Autor en la I. parte.

En la II parte se estudia la literatura cristiana por épocas, idiomas y géneros literarios, abarcando más de 2.000 autores. Poesía lírica y dramática, épica, prosa didáctica, autobiografías, diarios, epistolarios, van desfilando con su fechas correspondientes.

En la III parte, que es la más voluminosa, se ofrecen 194 estudios de autores cristianos, en orden alfabético, de mayor importancia en la literatura cristiana, y según un orden aceptado en la enciclopedia. Es muy natural que la bibliografía vaya principalmente destinada a lectores de habla alemana, y que el Autor se excuse de no dar especiales tratados sobre otros idiomas, que pueden fácilmente hallarse en cada nación. En todo caso, el inmenso cúmulo de fechas sobre la vida y cada una de las obras de los

autores, convierten este libro en un instrumento de trabajo de uso continuo a disposición de los escritores. El hermoso volumen se completa con dos índices, uno de cosas y otro de personas. La presentación de Herder es inmejorable.— L. CILLERUELO.

BABIN, P.; BAPISTE, A.; BELISLE, C., *Fotopalabra - I*. Marova, Madrid 1978. 23.5 x 13, 52 fotografías.

«El mundo ha quedado irresistiblemente condicionado por la Imagen». Hoy no se puede negar esa «constatación». Con la cual queremos decir que no podemos ser solamente «abiertos pasivos», «indiferentes abiertos», y menos «ciegos pasivos», ante esta realidad dada; y por supuesto, hemos de vivir en nosotros tanto «las consecuencias» como «los problemas» que puedan surgir a la hora de hablar del mundo, comprender el mundo, adaptarnos al mundo, aceptar al mundo, etc. Las consecuencias son lo que nos plantea, y que de alguna forma nos fuerza lo dado, en este caso la imagen. Y los problemas, son lo que nosotros planteamos y de alguna forma forzamos a lo dado. Ambas relaciones, por supuesto van entrelazadas, ya que las consecuencias son problemas, y los problemas consecuencias.

La madurez de nuestro mundo de hoy es su profunda y total crisis, o mejor su hondo desconcierto, su no saber a qué atenerse hasta el punto de llegar a la angustia habiendo partido ya, en muchos casos, de ella. El mundo no ha perdido nada de los que tenía —y sigue teniendo—; y menos, no ha perdido nada de lo que aún no posee o quiere poseer. El mundo es. Y el punto fuerte y decisivo y también más importante de él es el hombre. Este hombre, vitalmente, de por sí, es problemático; quiero decir con esto que, partiendo de una visión problemática del hombre no se intenta llegar a una visión no problemática de él, no se intenta anular los problemas, para que quede el hombre, sino que tratamos de «descubrir al hombre».

Pero ahí está el fenómeno de la imagen. Frente a una visión y concepto del mundo y del hombre, y de la vida, y de la fe, racional, estática, intelectual, ideológico, sintético..., se revela la «imagen» como un despertador de un sueño temporal y reducido, capaz y seguro de decirnos lo que aún falta al hombre por decir, de descubrirnos que el hombre tiene aún mucho que descubrir.

La fotografía, la fotopalabra, etc..., la imagen en general, es interesante, es profunda si se quiere que sea profunda, nos está abriendo campos, nos está alertando, nos está problematizando en todos los campos. No podemos olvidarla. Y menos cuando se nos ha redescubierto como olvidada. Porque en el momento en que todo comenzó, comenzó también la imagen. Hemos de trabajarla conscientes de que ella también nos trabaja, nos puede trabajar, o incluso que ya nos ha trabajado cuando nos preguntamos e investigamos acerca de ella.

Este material que nos brinda Ediciones Marova, es interesante y actual. Me ha sugerido todas estas pocas ideas. Es un material de trabajo elásticamente ancho, que no ha de olvidar quien trate de ayudar a los hombres —no importa la edad— a hacerse y descubrirse como tales.— J. CANO.

## Históricas

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA. SEMINARIO «CISNEROS». *Cuadernos de Investigación Histórica*, 1. Madrid 1977, 18 x 26, 231 p.

El presente volumen de «Cuadernos de Investigación Histórica», que edita el Seminario «Cisneros» de la Fundación Universitaria Española, comprende una serie de artículos de conocidos investigadores e ilustres profesores universitarios. Desde Annie Moliniè-Bertrand que estudia «El Adelantamiento de Cazorla en el siglo XVI», hasta Octavio Ruiz Manjón-Cabeza, con su trabajo sobre «la amnistía de 1833 y los liberales emigrados», pasando por uno muy interesante (pienso que el mejor de todos) de Antonio Domínguez Ortíz sobre «campomanes y los «monjes granjeros».

Otros trabajos pertenecen a los profesores Milagros Ortega Costa de Emmart, Emilio Sola Castaño, Jean Paul Le Flem, Esteban Collantes en colaboración con José Patricio Merino Navarro, Francisco Javier Guillamón Álvarez.

El volumen comprende, asimismo, una serie de *documentos*, noticias y las consabidas reseñas de libros de diversos autores.— T. APARICIO LÓPEZ.

ORELLA Y UNZUE, J. L. de, *Partidos políticos en el Primer Renacimiento (1300-1450)*. Fundación Universitaria Española. Seminario «Suárez». Madrid 1976, 17 x 24, 536 p.

El presente libro del profesor José L. de Orella y Unzue pretende, como dice el mismo autor, introducir al lector en la historia eclesial del Renacimiento esta introducción ha tomado como veta de pensamiento la efervescencia y rica maleabilidad de formas ideológicas y efectivas que comporta la vida eclesial en los siglos XIV y XV.

El autor asegura que lo hace de una forma escolar porque siendo, como es, un libro destinado a ser complemento de unas lecciones magistrales, comporta una serie de ingredientes que un lector ordinario juzgará de farragosa pesadez, pero que un «universitario» sabrá apreciar en su medida.

Libro denso y para hombres metidos en los grandes temas históricos eclesiales. No es una historia completa, sino un camino abierto en la historia eclesial del Renacimiento. Un libro que hará ver al lector la ágil maleabilidad de sentencias y opiniones en que vivía la iglesia renacentista, muy distinta a la rígida uniformidad en la que ahora nos encontramos.

Una de las conclusiones que saca, ya de principio, el profesor Orella es que no hay sociedad alguna, sea civil o eclesiástica, en la que, a la larga, no se den los partidos ideológicos y sociales; en una palabra, los partidos políticos.

La obra, así, tras una larga introducción, se echa a andar por los caminos de la teología, de la historia, de las coyunturas socio-económicas, para estudiar a fondo los partidos políticos eclesiales del primer Renacimiento. Y termina con una serie de conclusiones generales, haciendo una valoración histórico-teológica de la institución conciliar.— T. APARICIO.

FINA, A., *Des del nostre despax*. Dopesa, Barcelona 1978, 12 x 20, 292, p.

Esta es la historia de A. Fina y Monserrat Avilés, del renacimiento del movimiento obrero especialmente en Cataluña, de una primera época de Comisiones, de la lucha por la democracia y de una bronca transición llevada serenamente, en lo que cabía, por los abogados laboristas codo a codo con el movimiento estudiantil, la medicina democrática, y la gestación del nuevo sindicalismo. Es la nueva abogacía nacida en el congreso de León, la lucha de los hombres y los pueblos por la libertad y la esperanza. Las causas y casos concretos: Top, pena de muerte, Asamblea de Cataluña, conflictos del bajo Llobregat, Mataró, Seat, Hispano Olivetti, se convierten rápidamente en hechos paradigmáticos. Se trata de una obra apasionante para Cataluña y el resto del Estado español, sin la cual ya no se comprende nada de una época histórica que tiene sus testigos definitivos en los laboristas de Atocha. Es preciso por ello felicitar sinceramente al autor y a ediciones Dopesa que nos ofrece la realidad palpitante de una lucha definitivamente ilustrativa.— D. NATAL.

PAGANI, O., *El orgasmo del fascismo*. Martínez Roca, Barcelona 1978, 13 x 20, 188 p.

Se trata de un libro-documento de la vida sexual de los grandes jefes del fascismo y sus aventuras eróticas contadas por las mismas mujeres que las vivieron. Hitler, Mussolini, Goering, los grandes predicadores de la austeridad de los pueblos aparecen aquí en la farsa de la vida tal cual es, fuera de los solemnes discursos a las fervientes muchedumbres. Una amplia red de mujeres estaba siempre dispuesta para evitar el sentimiento más temido y oculto de los líderes racistas: La impotencia. De ahí todas las exhibiciones militares y compensatorias. El escrito que presentamos, se suma al cúmulo de documentos desmitificadores de la época, y necesita ahora de algún W. Reich o de algún Grossenarth con un profundo análisis de la relación sexualidad-violencia para no quedar reducido a la superficialidad anecdótica.— D. NATAL.

## Psicología y pedagogía

TYLER, L. E., *Psicología de las diferencias humanas*. Marova. Madrid 1978 (3.ª ed.). 23.5 x 12.5, 557 p.

Son numerosos los problemas que presenta el tema de la psicología diferencial: desde la conveniencia de seguir hablando de ella una vez terminada la década de los 70, la metodología y sistematización, el campo de su contenido, evaluación del ingente y disperso número de datos y resultados obtenidos, ordenación de estos datos de modo que se obtengan modelos teóricos explicativos, etc., etc., hasta el planteamiento de pasar de una etapa interpretativa una vez que se han superado en el terreno de las comparaciones las fases especulativas y descriptivas. La profesora Leonor E. Tyler en esta tercera edición (las dos primeras han aparecido en 1973 y 1975) logra ofrecernos los esfuerzos de muchos años de estudio y docencia, de reflexión y de discusión expuestos con una claridad no tan frecuente tratándose de estos temas. La obra está dividida en cuatro partes que responden a los títulos siguientes: I. Campo de la Psicología diferencial; II. Principales dimensiones de las diferenciaciones individuales; III. Variedades de

diferencias y de grupos; IV. Factores que producen diferencias. Se termina con una amplísima bibliografía (36 páginas) más los índices de nombres y de materias. El libro de Leona E. Tyler, actualmente presidente de la American Psychological Association, figura como texto en varias universidades americanas y se va introduciendo en algunas españolas. Es sin duda una obra interesante para lectores de habla española en la que no suelen abundar originalidades al respecto.— F. CASADO.

SHERMAN, A., *Psicología de la mujer*. Marova, Madrid 1978, 21 x 13, 354 p.

Julia A. Sherman no escribe un libro sobre la mujer de esos de fácil venta debido a tópicos comunes acerca del tema del progresismo feminista o de su liberación o preocupándose de su ambientación en una situación social. Nos ofrece más bien, un libro con enfoque psicológico sobre la estructura de la mujer. Para ello reúne, valorándolos, los datos experimentales relacionados con los variados aspectos de la psicología femenina. Será entonces el mismo lector quien podrá sacar conclusiones propias acerca de la psicología diferencial de los sexos. Después de un primer capítulo dedicado a las diferencias bio-psicológicas por razón del sexo, los capítulos van descubriendo el desarrollo evolutivo comprendiendo todos los periodos de la vida femenina desde la niñez hasta la ancianidad y teniendo en cuenta todas las manifestaciones de dicha vida.

Cincuenta apretadas páginas de bibliografía y un índice onomástico y temático de la obra son un precioso complemento de la misma.— F. CASADO.

## Literatura

DRONKE, P., *La lírica en la Edad Media*. Seix Barral, Barcelona 1978, 12 x 19, 362 p.

De antemano tenemos que decir que, posiblemente, estemos ante la mejor introducción hoy accesible a la lírica medieval. Peter Dronke, profesor de la Universidad de Cambridge y uno de los más distinguidos medievalistas de nuestros días, se enfrenta en este libro con un panorama a la vez variado y unitario.

El marco cronológico a estudiar se extiende aproximadamente desde el 850 a 1300; es decir, desde los días de Carlomagno, hasta el momento en que ya es inminente la gran ruptura literaria que supondrá la obra de Petrarca.

La obra pretende ser como una introducción a la lírica medieval profana y religiosa de las lenguas románicas y germánicas. Una lírica que tiene un carácter internacional, y los poemas compuestos en latín o en lengua vulgar no pueden ser entendidos fuera del marco de la tradición europea. Tradición, pues, unitaria, pero no indiferenciada.

Intentar esta aventura literaria solamente puede hacerlo un medievalista de la talla de Peter Dronke, y a fe que lo consigue y la remata de veras, ya que hasta la fecha ningún libro existe que haya estudiado esta tradición lírica europea en toda su amplitud como lo hace nuestro medievalista inglés.

La obra es extensa y comienza por un capítulo, también introductorio, «de intérpretes e interpretación»; es decir, de los hombres y mujeres que cantaron y bailaron en la Europa medieval, herederos de dos tradiciones musicales a la vez: la romana y la germánica.

Luego va repasando, en un análisis sereno y objetivo, el desarrollo de la lírica religiosa y de la lírica amorosa medieval, rematando el estudio con un Apéndice de melodías, otro de una Bibliografía selecta, para terminar con un Índice alfabético completo.— T. APARICIO.

GALMES DE FUENTES, A., *Épica árabe y épica castellana*. Ariel, Barcelona 1978, 11 x 18, 171 p.

Una frase de R. Dozy, autor de «Historia des musulmans d'Espagne», citada por Julián Ribera y posteriormente muy repetida, ha puesto en duda la propia existencia de la poesía narrativa en la literatura árabe.

Pero desde 1861 en que el arbista holandés pronunció la referida frase hasta los días de M. Pidal y Dámaso Alonso, pasando por Milá y Fontanals, han pasado muchas cosas y se han venido abajo teorías francesas sobre el origen de la épica castellana, antes sostenidas por todos.

Álvaro Galmés de Fuentes, que ya había publicado en 1967 un pequeño estudio sobre un texto aljamiado (es decir, un texto escrito en caracteres árabes por un morisco español), titulado «El Libro de las batallas», atraído por las conclusiones de este trabajo, nos ofrece ahora esta nueva obra sobre temática parecida, y que en realidad no es otra cosa que la Comunicación, ampliada y actualizada, que presentó en un Congreso Internacional, celebrado en Roma el año 1970 sobre el tema «La poesía épica e la sua formazione».

El propósito del catedrático de Filología Románica de la Universidad de Oviedo, romanista y arabista a la vez, con independencia del origen que se atribuya a la épica castellana, consiste simplemente en señalar algunos rasgos de los poemas épicos de Castilla atribuibles a influencia árabe, en el mismo sentido que el citado Menéndez Pidal, supuesto el origen germánico de la épica castellana, señala influencias particulares en esta última de las canciones de gesta francesas.

El libro consta de varias secciones: La narrativa épica en el mundo musulmán; los elementos temáticos de la epopeya árabe reflejados en la épica castellana; estructura externa de la épica castellana; el condicionamiento interno de la épica árabe, y su reflejo en la castellana.— T. APARICIO.

MARCH, A., *Obra poética*. Edició Bilingüe catalán y castellano por P. Gimferrer y J. Molas. Alfaguara, Madrid 1978, 12 x 20, 266 p.

Ediciones Alfaguara nos presenta la obra de uno de los grandes de la poesía en su lengua original y en traducción castellana, con un admirable estudio crítico. Son interesantes estas publicaciones bilingües que contribuyen sobremanera al conocimiento y reconocimiento mutuo de dos lenguas hermanas y a captar en toda su belleza y profundidad lingüísticas de Ausias March. Sólo así pueden evitarse malentendidos y hostilidades cuando se trata de potenciar las lenguas autóctonas.

Ausias March tiene mucho que decir con su poesía y su filosofía poética. Es el hombre interior, el hombre que piensa y siente unitariamente. Es el poeta de los estados psicológicos y del preguntarse profundo, el poeta que ama y se siente reflejamente como un mundo.

Creemos que esta edición bilingüe puede ayudar a su redescubrimiento en profun-

dad, subsanando con ello los prejuicios que anteriores lectores puedan haber creado al conocerlo únicamente por traducciones.— ÁNGEL RODRÍGUEZ MERINO.

MAX AUB, *El laberinto mágico I y II: Campo cerrado, Campo abierto*. Alfaguara, Madrid 1978, 19.5 x 12, 250 p. 422 p.

Max Aub merece una reflexión. Y no precisamente —aunque cuenta— por lo de «exilado». Una reflexión sin intenciones ni connotaciones: «valorativas», «críticas», «recuperadoras», «consoladoras», y menos «justificadoras» —ni a él ni a nosotros, ni a quien nos une (ió), ni a quienes nos separa (ó)—. Lo que es una reflexión: una reflexión.

«Lo que importa es la verdad. No para qué vivo, sino para qué debiera vivir. No puedo escoger. ¡Tontería! siempre se puede escoger. Uno escoge siempre. Aunque no quiera. Vivir es escoger. Siempre se puede hacer lo que no se hace. No se hace lo que se quiere: lo que se escoge. Se escoge entre lo que le dan a uno. Escoger es vencer o dejarse. Si escojo vencíendome, ya he vencido. Quien duda muere; quien escoge vence. Dudo luego estoy vencido. No es cierto. Sé dónde está la verdad, y estoy con ella. Lo que no conozco es el atajo. Los caminos de la providencia, pero ¡Vive Dios! todos los caminos llevan a Roma. Sí, hijo: ¡Por los cerros de Úbeda! ¿y si a medio te das cuenta de que vas errado? ¡No importa! ¡ese es el camino! y si te vuelves atrás, ¡ese es el camino!» (*Campo cerrado*).

Max Aub, que nace en París, en 1903, de padre alemán y madre francesa, es «hombre español» desde siempre. Y se nacionaliza —él— en ésta a los veinte años. En 1939 fue director del teatro Nacional. «Predica» su discurso, cuando participa en la Real Academia de la Lengua en 1956. Escribió de todo: Prosa, teatro, fábula, cuento...: imaginaba, pensaba, moría, pero sobre todo «vivió para seguir viviendo». Ahora se le edita en España por Alfaguara-Ediciones. Y todo lo que escribió, antes que nada personajes, fue para buscar, y es lo que encontró.

Se le relaciona con la guerra y por tanto con la política, sobre todo quienes les «interesa» hablar de guerra y de la guerra, de política y de la política. Leámosle..., y siempre a través de sus personajes: «Porque para ti la política es la base de la humanidad. Te basta que un cualquiera comulgue con tus ideas políticas para que sea tu amigo (...). Pero no amigo. La amistad es otra cosa. Una ligazón más vital. No sólo una persona con quien se habla mal de los enemigos, de los problemas del momento» (*Campo abierto*). Y sigue, no para. Nunca paró: «Recortáis el mundo de una manera terrible —sin daros cuenta, desde luego—. Para vosotros todo se refiere directamente a la política: todo se tiñe de su color: la amistad, la comida, la literatura, la pintura, el amor. Ya nada es gratuito. Ya nada es porque sí. Todo viene a tener intención, a ser por algo. Matáis la espontaneidad» (*Campo abierto*).

Max Aub da para esto y para mucho más. Y me temo que «hoy» sigue tan sólo como su —uno— personaje: «Son tan hipócritas como yo. ¿Como quién? Ese yo que me ha salido de más. ¡Estoy solo, solo, completamente solo. Lo dijo gritando, ya en el Páramo. Efectivamente, no había nadie. Sacó su pistola y, apuntando a los cielos, disparó todo su cargador» (*Campo cerrado*).

Otro personaje: «—¿Con quién estás?—. Con los que desean cambiar el mundo. Contra los que quieren que siga siendo como es» (*Campo abierto*).

El Campo cerrado es claro: se tienen las ganas para poder luchar. El campo abierto es oscuro y sin agarradero, se ha de escoger entre amar u odiar: se ha de ser libre: y eso



sin ser valiente: «—¿qué ves?. —Lo mismo que tú: la noche» (*Campo abierto*). Y más adelante: «¿Dónde está el asidero? La sola piedra, el sólo lago» (*Campo abierto*). Es él: Max Aub.— J. CANO.

GRASS, G., *El tambor de hojalata*. Alfaguara, Madrid 1978 <sup>2ª</sup>, 22 x 14, 655 p.

Danzig 1927. Günter Grass, de padre alemán y madre polaca, vive el mundo europeo de la guerra, la pre-guerra y la post-guerra, con un pueblo vencedor y vencido simultáneamente. Por eso *El tambor de hojalata* es posiblemente la novela europea más importante de nuestros días cuando ya nadie duda de la necesidad física y aún metafísica de olvidar los tambores. Un mundo ha desaparecido y no sabemos cual nos tocará en suerte. Si las comparaciones no fueran siempre odiosas y generalmente injustas diríamos que el Ulyses de Joyce es de lo más próximo a Günter Grass. La era de los tambores, las marchas triunfales y las solemnidades en farsa ha terminado. El protagonista, Oscar, se niega a vivir heroicamente como las personas mayores los momentos culminantes de los llamados tiempos heroicos: La defensa de la ciudad por las armas, los desfiles triunfales, los partidos políticos mesiánicos, la religión de cebaderas, la familia y la casa de fachadas altisonantes y de interiores broncos y sucios, el amor de engaños eternos, la enseñanza creadora de fantoches rutilantes, la ciencia tan científica como los horóscopos, la solidaridad mantenida por la fuerza de los guardianes, la comunicación que no comunica nada, etc. etc. Solamente quedaría la posibilidad de huir, pero ¿a dónde huir? Lo que venga después de esto ya no debe extrañarnos nada, sea la bruja negra o los espíritus animales: Oscar nunca llegará a mayor en ese mundo. Hay que felicitar a Alfaguara por esta oferta impresionante que ha conseguido, a pesar de lo voluminoso del texto, dos ediciones este año primero en que sale al público después de permanecer retenida por razones evidentes de contexto.— D. NATAL.

MAY, P., *Chris. Nacida inocente, 2.ª parte*. Martínez Roca, Barcelona 1978, 14 x 20, 203 p.

Si el reformatorio reformara algo, qué hace la persona reformada cuando vuelve a la vida real? Esta es la historia de Chris: Un intento joven de encontrar de nuevo la dignidad y la comunidad perdida. Es duro comprobar que el encierro no difiere demasiado de la sociedad que lo sustenta ya que es su puro reflejo: violencia dentro y violencia fuera, adulteración constante del discurso humano por los grupos dominantes que lo crean. Así, Chris, víctima horrorizada de su medio familiar, pretendido camino de reinserción social, aparece oficialmente como perversora del baluarte salvador que precisamente la ha destruido. La moraleja es evidente: sin modificación del medio ecológico social, nada resuelven las peceras.— D. NATAL.

VARIOS. *La casa de la ficción*. Fundamentos. *Espiral/revista* 3, Madrid 1977, 20 x 11. 310 p.

«La casa de la ficción», número tres de esta colección «espiral-revista», trata de dar a conocer las figuras que representan el panorama actual de la literatura, ese bosque encantado necesita de una nueva reinterpretación de sus misterios y sus penumbras. En «La casa de ficción» participan «duendes» como Edgardo Gozarinsky,

Julio Ortega, A. Sánchez Robayna, Orlando José Hernández, Susanne Jill Levine, Roberto Echevarren, G. Cabrera Infante, Ansje M. G. Perquin, M. Ricardo Barnatán, David Huyman, y José Miguel Oviedo.

«La casa de la ficción» es un buceo hacia lo profundo de ese «subsuelo» que es la Literatura. «La casa de ficción» y sus moradores quedan definidos perfectamente por uno de sus duendes, E. Gozarinsky: «La «verdad» que tanta dignidad confiere a la historia es apenas la ausencia de contradicción entre las versiones recogidas de un hecho; pero ningún hecho es inmune a la interpretación, ni puede eludir su carácter de función, cuyo valor se modifica según el contexto histórico de cada nueva lectura. El relato ficticio deriva su condición híbrida, tal vez espúrea, sin duda saludable, de ser un mero «posible»: (...), la ficción (...) descubre en esa vacilación una particular riqueza».— J. CANO.



# ÍNDICE GENERAL

VOLUMEN XIII. 1978

1. ARTÍCULOS	págs.
BARTOLOMÉ, Juan J., <i>Análisis estructural y exégesis bíblica</i> .....	91-114
CILLERUELO, Lope, <i>Teología espiritual</i> .....	55-90; 281-313
CILLERUELO, Lope, <i>San Juan de la Cruz, místico de frontera</i> .....	427-463
ELORDUY, Eleuterio, <i>La teología negativa. Nuevas teorías</i> .....	251-279
MARTÍN IZQUIERDO, Honorio, <i>El tema de Dios y del hombre en la filosofía de Max Scheler</i> .....	465-522
MATEOS, Ciriaco, <i>Los relatos evangélicos de la Pasión de Jesús</i> .....	2-5; 195-249
RODRÍGUEZ MERINO, Angel, <i>Hacia una experiencia agustiniana de la fe</i> .....	315-336
2. TEXTOS Y GLOSAS	
CALVO BUEZAS, José L., <i>San Agustín, Unamuno y Nietzsche, tres caminos de convergencia</i> .....	337-350
CAMPO, Fernando, <i>Los agustinos en la evangelización de Venezuela</i> .....	523-570
CASADO, Fidel, <i>Más acerca de la memoria Dei</i> .....	121-126
NATAL, Antonio y Domingo, <i>Crónica de Congresos</i> .....	351-389
RODRÍGUEZ, Leandro, <i>El Maestro de Casiciaco</i> .....	115-120
3. BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS	
SACRADA ESCRITURA	
BARTH, H., <i>Die Jesaja-Worte in der Josiazeit</i> .....	392
BARTH, M., BIANK, J., <i>Paulus-Apostat oder Apostel?</i> .....	133
BECKER, J., <i>Messiaserwartung im Alten Testament</i> .....	129
BOECKER, H. J., <i>Recht und Gesetz in Alten Testament und im Alten Orient</i> .....	128
BREUSS, J., <i>Ostern verkündigen</i> .....	133
BROWN, R. E., DONFRIED, K. P., <i>Pedro en el Nuevo testamento</i> .....	134
BUSSE, U., <i>Die Wunder des Propheten Jesus</i> .....	137
CABA, J., <i>El Jesús de los Evangelios</i> .....	130
CONZEIMANN, H., <i>Le origini del cristianesimo</i> .....	134
CRUESEMANN, F., <i>Der Widerstand gegen das Königtum</i> .....	391
DREWERMANN, E., <i>Strukturen des Bösen T. I. und T. II.</i> .....	129; 391

ERNST, J., <i>Das Evangelium nach Lukas</i> .....	136
FRIEDRICH, G., <i>Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue testament</i> .....	395
FRIEDRIG, J., <i>Gott im Bruder?</i> .....	132
—, <i>Biblische Theologie heute. Biblisch-theologische Studien - I</i> .....	127
GESE, H., <i>Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge</i> .....	127
GOLIWITZER, H., <i>Das hohe Lied der Liebe</i> .....	392
GONZÁLEZ RUIZ, J. Ma., <i>El Evangelio de Pablo</i> .....	395
GOPPELT, L., <i>Der Erste Petrusbrief</i> .....	396
GROSS, H., <i>Kernfragen des Alten Testament. Praktische Einführung</i> .....	127
HOLLENWEGER, W. J., <i>Konflikt im Korinth. Memoiren eines alten Mannes</i> .....	395
JEREMÍAS, J., <i>Theofanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung</i> .....	128
KAHL, B., <i>Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft bli Paulus</i> .....	137
KEGLER, J., <i>Politisches Geschehen und theologisches Verstehen</i> .....	130
KREMER, J., <i>Die Osterevangelien</i> .....	137
KÜSS, O., MICHL, J., <i>Carta a los Hebreos. Cartas Católicas</i> .....	135
KÜSS, O., <i>Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los Gálatas</i> .....	134
LANG, B., <i>Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiels</i> .....	571
LAPIDE, P., <i>Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis</i> .....	129
LEON-DUFOUR, X., <i>Wörterbuch zum Neuen Testament</i> .....	138
LEWIS, C. S., <i>Ueber den Schmerz</i> .....	396
LOHSE, E., <i>Die Briefe an die Kolosser und an Philemon</i> .....	133
MÁNEK, J., <i>Und brachte Frucht</i> .....	137
MANRIQUE, A., <i>Teología bíblica del Bautismo</i> .....	136
MEYER, R. P., <i>Kirche und Mission im Ephesserbrief</i> .....	132
MÜLLER, U. B., <i>Zur frühchristlichen Theologiegeschichte</i> .....	131
PESCH, R., KRATZ, R., <i>So liest man Synoptisch</i> .....	394
POLAG, A., <i>Die Christologie der Logienquelle</i> .....	131
PREUSS, H. D., <i>Deuterocesaja. Eine Einführung in seine Botschaft</i> .....	128
RICHTER, G., <i>Studien zum Johannesevangelium</i> .....	394
SCHLIER, H., <i>Der Römerbrief</i> .....	135
SCHWAGER, R., <i>Brauchen wir einem Sündenbock?</i> .....	393
SEEBASS, H., <i>Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung</i> .....	571
SPADAFORA, F., <i>La Risurrezione di Gesu</i> .....	572
STEMBERGER, G., <i>Geschichte der jüdischen Literatur</i> .....	128
THEISSEN G., <i>Soziologie der Jesusbewegung</i> .....	131
WIKENHAUSER, A., SCHMID, J., <i>Introducción al Nuevo testamento</i> .....	393
WESTERMANN, C., <i>Der Aufbau des Buches Hiob</i> .....	124

## TEOLOGÍA

AGUSTÍN, S., <i>¿Por qué creer?</i> .....	160
ANTON, A., <i>La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y la Nueva Alianza</i> .....	144
BANDERA, A., <i>Evangelización, Justicia, Santidad</i> .....	152
BAUDEMET, J., <i>Conciles gaulois du IV siècle</i> .....	573
BEUMER, J., <i>El método teológico</i> .....	142
BISER, E., <i>Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu</i> .....	149
BLASER, K., <i>Gottes Heil in heutiger Wirklichkeit</i> .....	576
BUEZAS, F. M., <i>La teología de Sanz del Río y el Krausismo español</i> .....	159

CAPANAGA, V., <i>Pensamientos de S. Agustín</i> .....	138
CASTRO, M. de., HUERGA, A., ANDRÉS, M., <i>San Buenaventura</i> .....	158
COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, <i>El pluralismo teológico</i> .....	142
DATRINO, L., <i>Il De Trinitate pseudoatanasiano</i> .....	139
DIECKMANN, B., «Welt» und «Entweltlichung» in der theologie Rudolf Bullmanns .....	577
DIESNER, H. S., <i>Isidor von Sevilla und das Westgotische Spanien</i> .....	574
ECKERMANN, W., <i>Wort und Wirklichkeit</i> .....	398
EICHER, P., <i>Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie</i> .....	576
EILORDUY, E., <i>El pecado original</i> .....	155
FEINER, J., VISCHER, L., <i>Nuevo libro de la Fe cristiana</i> .....	577
FELD, H., <i>María. Wletliche Meditationen über kirchliche Dogmen</i> .....	153
FELMANN, F., <i>Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte</i> .....	151
FERNÁNDEZ ALLER, <i>Teología de la liberación</i> .....	397
FERNÁNDEZ GONZÁNLEZ, J., <i>Antropología y Teología actual</i> .....	577
PRIES, H., <i>Ökumene statt konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit</i> .....	148
GOGARTEN, F., <i>Qué es cristianismo?</i> .....	140
GRÜNDEL, J., <i>Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden, auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre</i> .....	158
HALBFAS, M., <i>Religión</i> .....	143
HAMMERSTEIN, F., (Hrsg), <i>Von Vorurteil zum Verständnis</i> .....	152
ROGER, H., <i>Vivir el hoy de Dios</i> .....	154
HILAIRE D'ARLES, <i>Vie de saint Honorat</i> .....	140
HUERGA, A., <i>Sto. Tomás de Aquino, teólogo de la vida cristiana</i> .....	156
INNOCENTI, E., <i>La Santa Sede nella Ecclesiología del Concil. Vat. II</i> .....	398
INTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, <i>Patrología, vol. III</i> .....	574
KASPER, W., (Hrgs), <i>Absolutheit des Christentums. Quaestiones disputatae 79</i> .....	579
KLEIMER, R. J., <i>Basisgemeindem in der Kirche</i> .....	150
KÜNG, H., <i>Ser Cristiano</i> .....	146
KÜNG, H., LAPIDE, P., <i>Jesus im Widerstreit</i> .....	151
LADARIA, L. F., <i>El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers</i> .....	573
LECEA, S. M., <i>La fe y justificación en Sto. Tomás de Aquino</i> .....	155
LIEBIG, R., <i>La otra revelación. La fé cristiana en diálogo con la ciencia moderna</i> .....	141
LIES, L., <i>Wort und Eucharistie bei Origenes</i> .....	157
LOCHMANN, J. M., MOLTSMANN, J., <i>Gottesrecht und Menschenrechte</i> .....	157
LOFFLER, P., <i>Arabische Christen im Nahostkonflikt</i> .....	575
LLOPIS, J., MATABOSCH, A., <i>De la fe a la teología</i> .....	141
MIGUELEZ, X., <i>La teología de la liberación y su método</i> .....	153
MIGUEZ BONINO, J., <i>cristiani e Marxiste. La sfida reciproca alla rivoluzione</i> .....	154
MOLTSMANN, J., <i>Im Gespräch mit Ernst Bloch</i> .....	148
—, <i>Neuer Lebensstil. Schritt zur Gemeinde</i> .....	144
MUND, H. J., <i>Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion</i> .....	150
NEWMAN, J. H., <i>Apología «Pro Vita sua», Historia de sus ideas religiosas</i> .....	154
NGOC VU, M., <i>Ideología y religión según Marx y Engels</i> .....	589
PÉRETTO, E., <i>La Giustizia. Ricerca su gli autori cristiani del II secolo</i> .....	140
PIERRE DEL CELIE, <i>L'École du cloître</i> .....	573
RATZINGER, J., <i>Der Gott Jesu Christ</i> .....	397
REETZ, U., <i>Das sakramentale in der Theologie Paul Tillichs</i> .....	145
RETTNER, R., <i>Grundfragen der Soziologie</i> .....	577

RICERCHE SU IPPOLITO, <i>Studia Epthemexidis Augustinianum</i> .....	139
RODRÍGUEZ, M., <i>La teología católica ante el psicólogo</i> .....	397
ROLINKC, E., <i>Geschichte und Reich Gottes</i> .....	58
SCHLATER, A., <i>Das Christliche Dogma</i> .....	158
SCHULTZ, H. J., (Hrsg), <i>Wer ist eigentlich Gott?</i> .....	144
SPAEMANN, H., <i>Die Strickleiter oder Aufstiege zum Osterfest</i> .....	156
THIELICKE, H., <i>El sentido de ser cristiano</i> .....	578
TILLICH, P., <i>Korrelationen</i> .....	148
—, <i>An meine deutschen Freunde. Politische Reden</i> .....	147
TRESMONTANT, C., <i>Introducción a la Teología Cristiana</i> .....	576
SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM, Medellín, <i>Reflexiones en el Celam</i> .....	153
THEOLOGISCHE BERICHTE 5, «Glaube und Geschichte» .....	152
VARIOS, <i>Diskussion über Hans Küngs «Christ Sein»</i> .....	150
—, <i>Herméneutique de la sécularisation</i> .....	159
VILANOVA, E., <i>La osadía de creer</i> .....	578
VARIOS, <i>Neue Calwer Predigt Hilfen. Erster Jahrgang. Band A.</i> .....	579
—, <i>Panorama actual de la Teología Española</i> .....	145
VIVIAN PULLE, <i>González llamado el Jesús</i> .....	141
VOLANT, E., <i>El hombre. Confrontación: Marcuse-Moltmann</i> .....	579
WIPFLER, H., <i>Grundfragen der Trinitätsspekulation: Die analogiefrage in der Trinitätstheologie</i> .....	157
WEIGEL, H., (Hrgs.), <i>Wie sieht erfüllter Leben aus?</i> .....	151

#### MORAL Y DERECHO

ÁNCEL, A., <i>Interpretación cristiana de la lucha de clases</i> .....	161
BAUR, J., BRECHT, M., <i>Zum Thema Menscherechte</i> .....	162
BERNARDEZ CANTON, A., A., BRESSANN. <i>El vínculo matrimonial</i> .....	410
BÖCKLE, F., <i>Fundamental moral</i> .....	407
—, <i>Menschliche sexualität und kirliche Sexualmoral</i> .....	161
BRUNO, C., <i>El Derecho público de la Iglesia en Indias</i> .....	162
CALANDRINI, A., PARENTE, P., <i>Mons. Alberto Canestri</i> .....	581
CAMPBELL, C., <i>Hacia una sociología de la irreligión</i> .....	409
CARBONNIER, J., <i>Sociología jurídica</i> .....	408
CORBELLA MARGALEF, J., <i>Enciclopedia manual de la penitencia y Ritual</i> .....	580
EUGUI, J., <i>La participación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos (s. I-V)</i> .....	163
FERRE MARTI, J. M., ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, A., <i>El consentimiento matrimonial hoy. XV. Semana de Derecho Canónico</i> .....	581
GARCÍA CANTERO, G., <i>El divorcio</i> .....	408
GARCÍA TRAPIELIO, J., <i>El problema de la moral en el A. T.</i> .....	407
GOMES MARQUÉS, A. S., <i>O Bispo Diocesano na génese do «Christus Dominus»</i> .....	163
HERNÁNDEZ, R., <i>Un español en la ONU, Francisco de Vitoria</i> .....	162
INNOCENTI, E., <i>Dottrina sociale della Chiesa</i> .....	408
LARRAINZAR, C., <i>Una introducción a Francisco Suárez</i> .....	163
LOHMANN VILLENA, G., <i>Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro</i> .....	410
LÓPEZ DE SALAMANCA, J., MARTÍNEZ DE OSMÁ, P., <i>La confesión y las Indulgencias. Prerreforma y tradición</i> .....	580

MARTI BONET, J., <i>Roma y las Iglesias particulares en la concesión del palio de los Obispos y Arzobispos de Occidente</i> .....	409
MARTÍN, I., <i>La revisión del concordato de 1953 en la perspectiva del Episcopado español</i> 164	
MARTÍNEZ CALCERRADA, L., <i>La discriminación de la filiación extramatrimonial</i> 164	
NAVARRO VALLS, R., <i>Estudios de Derecho Matrimonial</i> .....	165
—, <i>Divorcio: Orden público y matrimonio canónico</i> .....	165
OSUNA, A., <i>Derecho Natural y Moral cristiana</i> .....	409
PIEPER, J., <i>Über der Begriff der Sünde</i> .....	161
RENDTORFF, J., <i>Politische Ethik und Christentum</i> .....	408
REMKER, K., <i>Christliche Ehe in Wandel der Zeit</i> .....	160
TIBAU, N., CALVO, M., CORRAL, C., <i>Causas matrimoniales y matrimonio canónico hoy en España</i> .....	410
VIDAL MARTÍNEZ, J., <i>El hijo legítimo, su concepto y su determinación en el código civil español</i> .....	165
VILLAR, A., <i>La prueba documental pública en las causas matrimoniales</i> .....	166
FILOSOFÍA	
ALCORTA, J. I., <i>Nueva visión de la Filosofía</i> .....	171
—, <i>Prolegómeno para una fundamentación trascendental de la Ética</i> .....	172
BORCH, K. H., <i>La economía de la incertidumbre</i> .....	405
BRAND, G., KOCKELMANS, S. J., <i>Kommunikationskultur und Weltverständnis. Phänomenologische Forschungen 5</i> .....	587
BUEZAS, F. M., <i>El krausismo español desde dentro: Sanz del Río autobiografía de intimidad</i> .....	400
CANALS VIDAL, F., <i>Historia de la Filosofía Medieval</i> .....	399
—, <i>Texto de los grandes filósofos</i> .....	399
CARVALHO, J., <i>Contre Marx philosophe</i> .....	172
CENACCHI, G., <i>Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino</i> .....	174
CIURANA FERNÁNDEZ, J. M., <i>Los fundamentos racionales de la existencia del alma y su inmortalidad</i> .....	399
COMPOSTA, D., <i>Lavoro e liberazione</i> .....	401
DALMASSO, G., <i>El lugar de la Ideología. Por una lectura no burguesa: Marx, Freud, Althusser, Tel Quel, Derrida y el neomarxismo</i> .....	585
DÄNIKEN, E., <i>La respuesta de los dioses</i> .....	588
ECO, U., <i>La estructura ausente. Introducción a la semiótica</i> .....	402
EIBL-EIBESFELDT, I., <i>Etología</i> .....	587
EINSTEIN, A., EDDINGTON, A. S., <i>La teoría de la relatividad</i> .....	403
FINK, E., <i>Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung</i> .....	403
—, <i>Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze</i> .....	170
FRANKL, V. E., <i>La presencia ignorada de Dios</i> .....	168
—, <i>...trotzdem Ja zum Leben sagen</i> .....	401
FROSTIN, P., <i>Materialismus, Ideologie, Religion</i> .....	586
GARCÍA LÓPEZ, J., <i>Estudios de Metafísica tomista</i> .....	173
GIL, M. del P., <i>La relación maestro-alumno</i> .....	402
GODDARD, D., BANAJI, J., <i>Crítica de la antropología británica</i> .....	586
GOMA, F., <i>Conocer Freud y su obra</i> .....	401
GÓMEZ PÉREZ, R., <i>Gramsci, El eurocomunismo latino</i> .....	167



GRAS, A., <i>Futorología</i> .....	588
GRASSI, E., <i>Humanismo y marxismo. Crítica de la independencia de la ciencia</i> .....	405
GREBING, H., <i>Der Revisionismus. Von Berstein bis zum 'Prager Frühling'</i> .....	172
HOLZ, H., <i>System der Transzendentalphilosophie im Grundriss</i> .....	171
KESSLER, M., <i>Aristoteles Lehre von der Einheit der Definition</i> .....	169
KOBUSCH, T., <i>Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien</i> .....	170
KRINGS, — BAUMGARTNER, — WILD, <i>Conceptos fundamentales de Filosofía</i> .....	166
LOJACOMO, G. S. J., <i>Gramsci, nueve líneas del P.C.I. ed euro comunismo</i> .....	168
LLEDO, E., <i>Lenguaje e Historia</i> .....	584
LLOVET, J., <i>Por una estética egoísta</i> .....	585
MERTENS, H., <i>Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft</i> .....	170
OTTONELLO, P. P., <i>Cultura e Decadenza</i> .....	588
OVERHAGE, P., <i>Die biologische Zukunft der Menschheit</i> .....	169
PANNEKOEK, A., <i>Una nueva forma de marxismo</i> .....	586
PIAGET, J., HALBAWCHS, F., <i>La explicación en las ciencias</i> .....	583
PICHON, J. Ch., <i>Historia de los mitos</i> .....	398
QUINTAS, A. L., <i>Cinco grandes tareas de la filosofía actual</i> .....	173
RICHARD, M., <i>La pensée contemporaine. Les grands courants</i> .....	401
RÖD, W., <i>La filosofía dialéctica moderna</i> .....	167
RODRÍGUEZ DE YURRE, G., <i>Marxismo y marxistas</i> .....	404
SEIFFERT, H., <i>Introducción a la teoría de la ciencia</i> .....	169
—, <i>Introducción a la lógica</i> .....	169
SIMÓN, J., OEING-HANHOFF, L., <i>Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems</i> .....	583
STAUDINGER, H., DUBARLE, D., <i>Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung</i> .....	583
TIERNO GALVÁN, E., <i>Idealismo y pragmatismo en el s. XIX. Español</i> .....	404
TRÍAS, E., <i>La memoria perdida de las cosas</i> .....	584
TRÍAS, E., RUBERT DE VENTOS, X., <i>Col. legi de Filosofia. Maneras de hacer filosofía</i> .....	584
UÑA JUÁREZ, A., <i>La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley</i> .....	406
UREÑA, E., <i>La teoría crítica de la sociedad de Habermas</i> .....	400
WOODGER, J. H., <i>Biología y lenguaje</i> .....	587

## HISTORIA

ANDRÉS MARTÍN, M., <i>Reforma española y reforma luterana</i> .....	185
ASPE AMSA, M. Paz, <i>Constantino Ponce de la Fuente</i> .....	184
BATTISTA PROJA, G., <i>Mons. Marco Antonio Anastasio Odescalchi</i> .....	185
BONET I LLOVERT, LL, M., <i>Quins son Els Partits Polítics de Catalunya</i> .....	415
BORGES MORÁN, P., <i>El envío de misioneros a América durante la época española</i> .....	412
ESTUDIOS SOBRE POLÍTICA INDIGENISTA ESPAÑOLA EN AMÉRICA. <i>Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid</i> .....	413
FINA, A., <i>Des del nostre despax</i> .....	594
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA. SEMINARIO 'CISNEROS'. <i>Cuadernos de Investigación Histórica, 1</i> .....	593
GARCÍA CALVO, A., <i>Qué es el estado</i> .....	415
GINES DE SEPULVEDA, J., <i>Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México</i> .....	185
GUERRERO, F., <i>El sindicato en la España de hoy</i> .....	415

ORELLA Y UNZUE, J. L., <i>Partidos políticos en el Primer Renacimiento</i> .....	593
PAGANI, O., <i>El orgasmo del fascismo</i> .....	594
PALACIOS, L. E., <i>La prudencia política</i> .....	414
PIETRI, CH., ROMA CHRISTIANA. <i>Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade a Sixte III (311-440)</i> .....	183
PIOLANTI, A., <i>L'Accademia di Religione Catholica. Profilo della sua storia e del suo to-mismo</i> .....	414
SALGADO, J. M., <i>Le Bx de Mazenod et Pie IX</i> .....	414
SANTOS, A., <i>Las misiones bajo el Patronato portugués</i> .....	411
SIMÓN DÍAZ, J., <i>Dominicos de los siglos XVI y XVII: Escritos localizados</i> .....	412
TARRADELLAS, J., SOBREQUES i CALLICO, J., <i>Qué es la Generalitat de Catalun-ya</i> .....	414
TOURN, G., <i>I Valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa</i> .....	184
URREA FERNÁNDEZ, F., <i>La pintura italiana del XVII en España</i> .....	413

#### ESPIRITUALIDAD

ALLER, L. F., <i>Hacia el Padre</i> .....	419
BABÍN, P., BELISLE, C., <i>Fotopalabra</i> .....	592
BALLESTERO, M., <i>Juan de la Cruz. De la angustia al Olvido</i> .....	416
BATAILLON, M., <i>El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad españo-la</i> .....	590
BENETTI, S., <i>Cruzar la frontera. Hacia el reino de Dios</i> .....	419
—, <i>Salmos al derecho y al revés</i> .....	176
BLOOM, A., <i>Meditaciones sobre un tema</i> .....	418
CASTRO, A. A., <i>Manifiesto por los Hermanos</i> .....	180
CRUSET, J., <i>San Juan de Dios. Una aventura iluminada</i> .....	179
DIEZ, J. L. <i>Segunda antología del disparate</i> .....	178
FABERJ, - <i>Alcuni scritti e lettere</i> .....	418
FERNÁNDEZ - SHAW, C. M., <i>Ventura y tribulaciones de un padre recién estrenado</i> .....	177
HUNERMANN, W., <i>El mendigo de Granada. San Juan de Dios</i> .....	175
INNOCENTI, E., <i>Il pensiero de la sera</i> .....	182
IZQUIERDO, M. C., <i>Convivencias juveniles</i> .....	178
JUAN DE LUZ, J. de S., <i>Tratado del Espíritu Santo</i> .....	417
KRANZ, G., <i>Lexikon der christlichen Weltliteratur</i> .....	591
LARRABE, J. L., <i>El sacerdote, hombre de evangelio y comunidad</i> .....	175
MANGOLUT, U., <i>Ostliche und Westliche Meditation</i> .....	181
MENÉNDEZ, V., OSA., <i>Biografía de Sor Catalina Maura</i> .....	419
MOLINARI, P., <i>Vivir en el espíritu</i> .....	177
MONTAÑÉS, J., <i>Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir</i> .....	420
MORENILLA, J. D., <i>Calidoscopio español</i> .....	178
NICOLAU, M., <i>La reconciliación con Dios y con la Iglesia</i> .....	181
PELLICIA, G., ROCCA, G., <i>Dizionario degli Istituti di perfezione</i> .....	174
PÉREZ DE U, D., <i>Aviso de gente recogida</i> .....	420
POKRANDT, A., <i>Elementar Bibel. Teil 3. Geschichten von Königen in Israel</i> .....	181
PUJADAS, J. Ma., <i>Timonel</i> .....	176
ROGER, F., <i>Vivir lo inesperado</i> .....	418
—, <i>Dinámica de lo provisional</i> .....	418

ROSEMBERG, A., <i>Christliche Lebensregeln</i> .....	182
RUPPERT, J., <i>¿Por qué precisamente yo?</i> .....	174
SIX, S. F., <i>La verdadera infancia de Teresa de Lisieux</i> .....	175
SPICQ, C., <i>Vida cristiana y peregrinación, según el N. Testamento</i> .....	176
JIMÉNEZ DUQUE, B., <i>La espiritualidad romano-visigoda y mozárabe</i> .....	416
TWORUSCHKA, U., <i>Religionen heute</i> .....	182
VARI AUTORI, <i>Mons. Giuseppe Prati</i> .....	180
VARIOS, <i>Experiencia de Dios y compromiso temporal de los religiosos</i> .....	179
WARNOCH, R. G., A. ZUMKELLER, <i>Der Traktat Heinrichs von Friemer über die Unterscheidung der Geister</i> .....	417
WOELLER, H., <i>Einerseits, anderseits, meinerseits</i> .....	591

## PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BERGE, A., <i>Las dificultades de vuestro hijo</i> .....	188
CHOMSKY, N., BAYES, R., PREMACK, D., <i>¿Chomsky o Skinner?</i> .....	190
GRISEZ, J., <i>Métodos de la psicología social</i> .....	189
KATZ, D., PIAGET, J., <i>Psicología de las edades</i> .....	188
KATZ, D., y R., <i>Manual de Psicología</i> .....	186
LOVELL, K., <i>Desarrollo de los conceptos básicos matemáticos y científicos en los niños</i> .....	189
MEYLAN, L., <i>La escuela y la persona</i> .....	189
OSTERRIETH, P. A., OLERON, P., <i>Tratado de la Psicología del niño</i> .....	187
PIAGET, J., <i>La toma de conciencia</i> .....	186
REPETTO, E., <i>Fundamentos de orientación</i> .....	187
—, <i>La personalización en la relación orientadora</i> .....	189
SHERMAN, A., <i>Psicología de la mujer</i> .....	595
TYLER, L. E., <i>Psicología de las diferencias humanas</i> .....	594
ZULLIGER, H., <i>Los niños difíciles</i> .....	188
—, <i>El niño normal y su entorno</i> .....	187

## VARIOS: LITERATURA

DRONKE, P., <i>La lírica en la Edad Media</i> .....	595
CAMPOS ASENJO, J., <i>Láminas de dibujo y sistemas de representación Diseño 2. BUP</i> .....	423
CAMPOS, SERRANO, <i>Dibujos, Primer curso BUP</i> .....	423
CAMPOS, SERRANO, <i>Diseño. Dibujo técnico y fundamentos artísticos</i> .....	423
CLOSE, A., <i>The romantic approach to «Don Quixote»</i> .....	421
GALMES DE FUENTES, A., <i>Epica árabe y epica castellana</i> .....	596
GRASS, G., <i>El tambor de hojalata</i> .....	598
JOYCE, J., <i>Stephen el héroe</i> .....	421
MARCH, A., <i>Obra poética. En catalán y castellano</i> .....	596
MAX AUB, <i>El laberinto mágico I y II: Campo abierto y Campo cerrado</i> .....	597
MAY, P., <i>Chris. Nacida inocente, 2.ª parte</i> .....	598
NERUDA, P., <i>Los versos del Capitán</i> .....	422
NYERERE, J. K., <i>Bildung und Befreiung</i> .....	190
OTERO, B., <i>En castellano</i> .....	422
THOMAS, J., <i>Mitin en el reformatorio</i> .....	422
UÑA JUÁREZ, F., <i>Edades de la tierra</i> .....	420
VARIOS, <i>La casa de la Ficción. Fundamentos. Espiral 3</i> .....	598