

ción (la unidad vivida; no la pura significación)? A estas preguntas se contesta, en profundidad, en la obra. Pero España tenía otro ángulo de visibilidad de enorme interés: Europa. España era vista desde Europa y los españoles tenían que habérselas con las opiniones del exterior. Se hace en el libro el análisis de las críticas que principalmente levantaron la opinión española: La de Montesquieu de 1721 contenida en la *Cartas persas*, y otras del mismo autor diseminadas por *El Espíritu de las Leyes*. La otra está inserta en los volúmenes de *Geographie* de la nueva Encyclopédie Méthodique, en el artículo sobre España escrito por Masson de Morvilliers. Estas críticas suscitan una serie de respuestas que nos meten de lleno en ese conocimiento de la España que estaba pudiendo llegar a ser, y que va a aparecer claramente dibujada en el manuscrito que aquí se da a conocer.

Esta comunicación con el exterior significa la apertura de España hacia Europa, la incorporación en la misma tarea, la pretensión de implantarse en un mismo nivel. Existe junto a esta otra pretensión: la tentación antigua, la cerrazón. Ante la crítica exterior se pueden adoptar las dos actitudes: aceptación en lo que tiene de acertada y replanteamiento nuevo de la realidad que se tiene ante los ojos, o alejamiento y cierre. Esta última actitud que también existía es la que vemos tratada en el capítulo: Una apología de la intolerancia.

Aunque la pretensión de entender mejor la realidad de España en el siglo XVIII queda cumplida al terminar esta obra, podríamos afirmar que su final es un interrogante. ¿Por qué esta España posible, efectivamente posible, no fue? Es una invitación acuciante a entender dinámicamente la realidad España en el tiempo que sigue al estudiado aquí. Es justamente la tarea que persigue este Seminario.

M. RIAZA

METZ (Johannes Baptist): *Christliche Anthropozentrik*, Munich, Kösel-Verlag, 1962, 139 págs.

K. Rahner, redactor del prólogo de este libro, y J. B. Metz se habían encontrado ya en otro libro: la reedición de la obra de Rahner, *Geist in Welt* (2.^a ed., Munich, 1957), había sido confiada a Metz. Pero esta vez se encuentran más plenamente. "Espíritu en el mundo" y "Antropocentrismo cristiano" muestran un recíproco influjo. Por un lado, a la vista de la antropología trazada en la obra de Rahner, se plantea un nuevo problematismo en torno a la filosofía tomista, que recoge y orienta el libro que comentamos. Por otro lado, y este es el criterio fundamental de la obra, presta un fundamento sólido a la de Rahner, en el sentido de que la posición matizadamente tomista de este encuentra en Metz una base de sustentación.

De ahí que el prólogo no constituya en esta obra una mera yuxtaposición, sino algo complementario. Se plantea Rahner, profundizando en él, el meollo de lo que debe entenderse por "magisterio de Santo

Tomás" en los campos filosófico y teológico. Es decir, el alcance y delimitación de la llamada "autoridad" de Santo Tomás. Por un lado, los documentos pontificios sobre el tema no resuelven la cuestión, dado que están en la línea de la "conveniencia" de seguir la autoridad del Aquinate, pero no delimitan el alcance integral de esa conveniencia, como es lógico, dentro de una orientación de tipo pastoral. Pero esto no significa que las sucesivas recomendaciones de los Pontífices sobre el tema presenten un alcance exclusivamente prudencial, acorde con unas circunstancias propias de fines del XIX o principios del XX. No, esto sería minimizar la autoridad de Santo Tomás con argumentos exotéricos, y eso no está en la línea del libro de Metz.

Rahner delimita bien los campos de los que hay que desertar, y señala una zona por explorar, donde el problema de la autoridad del tomismo pueda resolverse en profundidad y en verdad. Los campos de los que hay que huir son, de una parte, la fidelidad literal, que en muchos puntos, debido al estado actual de los estudios bíblicos, patristicos o litúrgicos enmudece ante problemas insolubles. Pero, de otro lado, hay que evitar un peligroso relativismo: enaltecer, un tanto abstractamente, el "espíritu" de Santo Tomás, puede equivaler a poner en entredicho su verdadera autoridad y a hacer de Santo Tomás uno más de los doctores eminentes de la Iglesia, cuando en realidad no es esa, ni mucho menos, su posición. Hay que plantearse el tema más radicalmente, y a eso apunta el prólogo de Rahner. Para ello, no hay que servirse de argumentos extrínsecos, sino intrínsecos al mismo Santo Tomás. A eso tiende el libro de Metz: es el "Santo Tomás histórico" el que nos interesa, no para relativizar su posición, sino más bien para señalar, en el plano filosófico, una auténtica metafísica en la línea del *esse*, que escapa, como ha señalado Fabro, a la acusación de "olvido del ser", lanzada por Heidegger a la metafísica occidental, y en el plano teológico señala que Santo Tomás representa un momento histórico esencial de la teología cristiana. Un radicalismo en el planteamiento del problema, como un conservadurismo en su desarrollo, he aquí lo que se observa en la obra de Metz. Para los lectores de habla castellana, nos puede servir de pauta la no excesivamente lejana "actualidad del tomismo" de Pieper.

Pasemos ahora a las posiciones de J. B. Metz, advirtiéndolo, no obstante, que no es este un libro fácil, sino de una gran densidad que sólo una lectura reposada puede decantar. Intentaremos esquematizar, sin ocultar el peligro de "traición" que ello encierra.

Normalmente, un análisis de contenido sobre Santo Tomás lleva a los tomistas a considerar el pensamiento del Aquinate como un todo estructurado, sin fisuras, sin posibilidades de expansión y desarrollo. De los conceptos al sistema para concluir con una filosofía estática. A lo sumo, si interviene el factor histórico en estos análisis, se mero-dea en torno a ese mismo estaticismo: se hace consistir la originalidad de Santo Tomás en los nuevos conceptos que introduce, novedad resultante de la minuciosa comparación con sus antecesores y contemporáneos.

Cabrá intentar un análisis dinámico que nos presente a Santo Tomás pensando. Es decir, en aquello que tiene de radical filósofo: la búsqueda del ser que constituye, en expresión de Gilson, la "unidad de la experiencia filosófica". Más que rebuscar en lo estructurado, hay que bucear en lo estructurante. He aquí la comprensión histórica de Santo Tomás: la relación entre Santo Tomás y el yo pensante. De ahí el que incluso en esta confrontación se enriquezca el pensamiento de Santo Tomás: éste se ha expresado en fórmulas prestadas por una tradición filosófica, y en esa estructura se encierra el auténtico motor personal de su filosofar. Así, volver a Santo Tomás no es arqueología, sino la renovación de una experiencia viva, objeto de nuevas plasma-ciones.

En estas coordenadas se encierra la tesis de J. B. Metz. Mientras que el pensamiento griego es, en lo estructurado, antropocéntrico, ya que gira en torno a la dignidad superior del hombre, pero en lo estructurante se mantiene en un plano cosmocéntrico, ya que el hombre es entrevisto como parte de un cosmos ya constituido, de donde se obtiene la noción de ser; Santo Tomás, y en ello consiste su actitud verdaderamente revolucionaria, no sólo considera como horizonte de su filosofía, como lo estructurado, lo teocéntrico, al reconocer en Dios la fundamentación última del *esse*, sino que lo estructurante es aquí "antropocéntrico", el punto de partida propio del hombre. Si bien el antropocentrismo tomista puede expresarse en un axioma anterior a Santo Tomás—*anima quodammodo omnia*—, aquí se explicita en un sentido nuevo. A raíz del análisis de la deducción de los trascendentales, Metz puede afirmar, siguiendo el pensamiento de Santo Tomás, dónde reside la forma de presencia del ser: el ser substancial es únicamente el ser espiritual, único capaz de considerarse a sí mismo. El ser espiritual es ser en sentido más objetivo que el ser de la naturaleza, que presenta una deficiencia radical: la imposibilidad de volverse sobre sí mismo, de ser un sujeto.

La objeción se insinúa y Metz sale al paso de ella. Se puede tildar esta postura de subjetivismo, incompatible con el tradicional objetivismo que se atribuye a Santo Tomás. Pero rastreando por el pensamiento tomista es fácil observar que la presencia del ser a sí mismo es para Santo Tomás constitutiva del ser. El ser no se constituye independientemente de una subjetividad. Ser es ser sujeto. Metz, analizando el modo como Santo Tomás se ha enfrentado con problemas clásicos de la filosofía, como los de substancia, mundo, alma, Dios, decanta la originalidad de Santo Tomás, aunque a veces se exprese con estructuras cosmocéntricas, sin que se oculte por ello el antropocentrismo. El análisis no es, sin embargo, a nuestro parecer, plenamente concluyente, pero, sin embargo, es innegable la línea de pensamiento de Santo Tomás, mucho más clara en la problemática teológica que en la filosófica.

El antropocentrismo de Santo Tomás no es, sin embargo, un antropocentrismo a secas, sino cristiano, fundamentado y configurado por el dato revelado. Pero—valor innegable de Santo Tomás—el antropo-

centrismo cristiano no puede ser estructura de pensamiento sino en el caso en que la revelación se expresa en una teología en contacto con una filosofía que esa teología crea y supone a la vez, como disposición última.

Metz toca aquí fondo. Y directamente, de propósito. Se enfrenta con el problema libertad-gracia, tal como lo aborda Santo Tomás. Parte de la importancia que para el antropocentrismo tomista reviste la doctrina de la integridad natural del primer hombre, comportando la sumisión del cuerpo al alma y del alma a Dios, manifestando en una confrontación con el pensamiento agustiniano del que arranca esta problemática y llegando Metz a la conclusión de que, paradójicamente, conforme a las ideas adquiridas, San Agustín no revela un antropocentrismo cristiano, sino uno más bien emparentado con el cosmocentrismo. Es en el análisis de las relaciones entre la gracia y la libertad donde reside la plataforma más estable del antropocentrismo tomista, aquel que ha sido olvidado por los continuadores de Santo Tomás, convirtiendo a menudo un punto de arranque original en una rutina no alejada de un proceso de momificación.

El libro, pues, nos presenta algo sugestivo, pero no una tesis perfectamente delimitada: sería ir en contra de los hechos. Santo Tomás se debate entre una terminología cosmocéntrica y un meollo antropocéntrico. De ahí la difícil tarea de discernir, plenamente conseguida en muchos de los temas que analiza Metz. De ahí, también, lo incitante de la lectura del mismo Santo Tomás: descubrir lo verdaderamente expansivo, lo que constituye un punto de arranque, cuyos desenvolvimientos aún esperan realizadores.

JUAN JOSÉ GIL CREMADES

MUCCHIELLI (Roger): *Le mythe de la cité idéale*, Presses Universitaires de France, 1960. 322 págs.

La relación del sujeto humano con su entorno se concreta en realidades institucionales de todo orden. La realidad social puede constituirse en apropiador de los hombres o en creador de la humanidad de estos, según el modo en que permita su propia transformación por tolerar o no su propio perfeccionamiento, o sea, la lucha contra sus propias determinaciones para salvar esa relación esencial que la constituye como entorno humano. En la segunda perspectiva aparecen los mitos de las ciudades ideales, las utopías y las descripciones idílicas de un vivir más humano. Tales construcciones son, en tesis del autor, tentativas convergentes en la expresión de la relación pura del hombre con la humanidad, bajo la forma de un orden social que, en sus últimas derivaciones, acaba por perder toda determinación política para revelar su naturaleza metafísica.

La primera manifestación real de la imaginación política ideal es