

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



la revuelta colectiva, constituida por un conjunto ascendente de aspiraciones vagas hacia un mundo auténticamente humano.

En cierto sentido, la explosión de la revuelta satisface tales aspiraciones, destruyendo o tendiendo a destruir las que se suponen ser fuentes del malestar social. La tensión de una situación insoportable condensa el sentido de la violencia contra los causantes de tal situación, en la que se produce ya una impaciencia para la acción. Este descontento se generaliza y por la propia intensidad se polariza hacia ciertos esquemas de organización. Por último, este descontento cristaliza en temas precisos y en un programa inmediato, encarnados por un líder que, por sus cualidades personales como tal, comprende la orientación latente del movimiento e imagina o formula el "orden nuevo" que el conjunto estaría dispuesto a apoyar. La revuelta nace en circunstancias históricas nada fortuitas, tiene leyes propias, implica la afirmación de valores de donde emanan principios muy generales, mas poco realistas, y constituye las condiciones objetivas para el asentamiento de una revolución. Una vez destruida la encarnación del "mal", otras fuerzas de organización concreta se superponen a la revuelta en cuanto fenómeno colectivo y apenas formalizado, para recubrir y en parte frustrar el movimiento original gracias al cual habían cobrado impulso y raigambre.

El progreso moral y espiritual del mundo son imposibles sin estos impulsos revolucionarios, sin la agitación de los pueblos para instaurar una sociedad más humana, más justa y más feliz. En tales tormentas, brotan al mismo tiempo dos imágenes: la de la destrucción revolucionaria del mal y la de la ciudad libertada. En el primer sentido los hombres piensan profundamente las condiciones generales de su existencia social, percibiendo simultáneamente la disociación entre la *legalidad* y la *legitimidad*. Consiguientemente se plantean la posibilidad de un nuevo orden en que la legalidad creciese sobre la legitimidad y, por tanto, llegan a imaginar, si bien confusamente, los principios reguladores de la estructura social ansiada. En el segundo sentido, los hombres viven un nuevo tipo de relación social no debida a la opresión, una vez que experimentan la fraternidad de lucha, la identidad de la esperanza y una cierta voluntad general de que se sienten participantes y portadores, integralmente y con todo su consentimiento espontáneo. La solidaridad y la interdependencia sentidas en el momento de la liberación, son la manifestación reveladora del nuevo sentimiento de conciudadanía, y constituyen la *nación*. De tales constataciones se deriva una teoría política de la soberanía y de la autoridad pública, con solo analizar los desarrollos reales de tal situación política. La nación así entendida no es una realidad cerrada o un nacionalismo resentido, sino un sentimiento universal cuyo principio dinámico está abierto a todos.

Pero la gloria del triunfo termina por sumirse en la resistencia de las cosas, las luchas del día después de la victoria, los egoísmos y particularismos que cierran el camino a la acción total. Entonces



resultará que los soñadores se contentarán con imaginar la Ciudad-ideal, y describirán las utopías sociales.

En el trasfondo histórico de toda utopía encontramos los siguientes elementos:

Toda utopía, al ser imaginación, es también experimentación teórica de un proyecto de acción social: puede ser realizado en cierta escala.

Toda utopía es manifestación de la secular protesta de hombres contra las condiciones de su deshumanización por obra de sociedades concretas.

Toda utopía encarna el sentido universal de la reivindicación social de los individuos, concretando una solidaridad universal de los hombres que se sublevan contra la inhumanidad y pidiendo la destrucción de los factores deshumanizadores.

La voz de la utopía es unánime: sus protestas están fuera de la historia a fuerza de repetirse insistentemente, desde Platón hasta la Declaración de Derechos Humanos de la O. N. U., pasando por Suárez y Jaspers. Tales utopías tienen siempre el mismo esquema, nacido en las experiencias permanentes de la infelicidad social de todos los tiempos. La utopía busca la libertad, el orden, la concordia, la igualdad, la justicia, la virtud, la seguridad, la distribución equitativa de las riquezas.

Intermedia entre la utopía (imaginación) y la revolución (realización), están las reformas como intentos de "rectificación" del estado de cosas existente. En la rectificación se contiene una doble afirmación: el de una imaginación de la Ciudad-ideal mirada como referencia de transformación, y el de la realidad política dada a partir de cuya situación se imagina todo el nuevo proceso social.

La idea misma de "reforma" está negada en dos límites: el conservatismo integral por un lado, y el de la revolución extrema por otro. El primero niega el valor de los factores humanos. El segundo no tolera ninguna configuración concreta para la realización de los valores humanos.

En todo caso, el reformismo contiene un máximo de realismo y de racionalidad. Supone siempre un "plan", el cual procede de una "idea" a cuyo servicio se calculan los "medios". Todo reformador tiene un sistema político que trata de configurar en realidad según vaya venciendo las dificultades para su vigencia. En el cuadro de las reformas describe el autor todos los intentos de construcción social realizados desde la ilustración hasta nuestros días basados sobre tales supuestos.

A su vez, el pensamiento revolucionario tiene pretensiones radicales. Su paralelo está en el pensamiento religioso apocalíptico. Los nuevos cielos y la nueva tierra del profeta Isaías, la caída de Babilonia del Apocalipsis atribuido a San Juan, sucedida por el reinado de la Jerusalén celeste, y todo el anuncio contenido en este libro sagrado acerca de la inminencia de una destrucción general y violenta del orden humano tal como es, preludio trágico pero necesario para la victoria del bien.



Una intención semejante tiene la obra sociológica de Marx. Por cualquier parte que se mire la economía política marxista, no hay más remedio que enterarse de que está atravesada por una afirmación metafísica radical: la afirmación del sujeto humano y de su incomensurabilidad con los objetos que le rodean, y la afirmación de que la Historia terminará por poner en su sitio el valor de este sujeto.

En todas estas manifestaciones diversas el mito tiene una función sustancialmente idéntica, como se ha podido advertir. El autor la resume del modo siguiente:

En la revuelta de un pueblo el mito fundamental se alimenta de los recuerdos de la memoria colectiva, y se alimenta en el remolino de las fuerzas sociales sometidas a tensión, la cual se manifiesta en forma de instituciones sociales.

En el sueño de la ciudad libertada el mito presenta al pensador, apartado un instante del combate, una imagen particularizada por su ideal patriótico.

En la utopía el mito, despertado por la revuelta personal ante la condición a que se ha relegado al hombre en su condición actual, supera los obstáculos de la momentánea impotencia para suscitar imaginadamente un tiempo y un lugar inexistentes donde todos los obstáculos han desaparecido.

En el plan de reformas el mito aparece como esquema dinámico de la teoría, aunque ésta aparezca solamente en forma de determinaciones y de medios concretos.

En la revolución el mito de la ciudad ideal, cogido en una contradicción trágica frente a una realidad condenada pero resistente, suscita la voluntad de destruirlo todo para volver a reconstruir desde los cimientos.

En todo caso, el principio activo es la relación inadecuada existente entre sujeto humano y realidad social, tendiendo a transformar esta última para permitir la humanización de aquél.

La ciudad ideal viene siempre presentada en una forma eminentemente racional y vestida de los atributos de lo razonable: la ciudad espléndidamente equilibrada, la transparencia de sus finalidades y de sus estímulos, la armonía de su convivencia y de sus solidaridades. En la perspectiva de la ciudad ideal podemos dejar atrás los más organizados intentos concretos de institucionalización parcial: las cooperativas de consumo, las comunidades industriales de trabajo, los *tests* sociométricos. Pues lo esencial de la ciudad ideal es que su proyección es posible sobre la Humanidad entera. El hombre nuevo, la comunidad humana en su totalidad, la Humanidad considerada como persona moral y política, resultan primordialmente de una proyección universal de una ciudad idealmente considerada. Los regímenes políticos, tanto como los sistemas de moralidad, se vienen a juntar en una perspectiva de esta clase: desde la república o la teocracia, hasta la Jerusalén celeste, la Ciudad de Dios o la Iglesia Triunfante. Bajo la fórmula que sea, pero más allá de los conceptos, las intuiciones convergen. El hombre moral en su sentido más auténtico, o sea, el conciudadano de todos



los hombres en la ciudad regenerada, sólo puede ser definido en razón de sus nuevas conexiones con la Humanidad y su salvación es inseparable de la salvación común. Esta nueva socialidad es presente y permanente posibilidad ofrecida a los hombres de buena voluntad.

Este gran mito de la ciudad ideal ha sido empequeñecido ocasionalmente por ciertos científicos: sociólogos, historiadores, literatos, psicólogos, tratando de explicarlo desde puntos de vista siempre agudos, pero también parciales. El autor trata de reintegrarlo en sus verdaderas funciones, estudiándolo en la amplitud de un relacionismo verdaderamente comprensivo de tales puntos de vista excesivamente restringidos y superando todo relativismo moral o político.

La fuente de los valores humanos de la realidad social se halla en la propia relación interhumana, considerado como acto puro y total de la persona humana volcada hacia la cooperación y la participación de la Humanidad obrando en el conjunto para el conjunto. Tal relación es creadora por comportar continua actividad de las personas, pero por ello mismo es irreductible a formas concretas de civilización, es unificadora porque en su proceso engendra la igualdad, es humanizadora porque realiza la Humanidad como totalidad, es libertadora porque disuelve los egoísmos y tiende a reducir las diferencias de poder permanente, unilateral e irreversible, es justificadora porque tiende a nivelar el ideal social con el ideal moral y a convertir en ley de la comunidad los derechos de las personas.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

NEDONCELLE (Maurice): *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*. Editions de l'Epi, 1961, 241 págs.

Esta pequeña colección de ensayos se ensambla en una clara intención unitaria que el conocido discípulo de Emmanuel Mounier explica en unas líneas que sirven de prólogo. Se trata de exponer puntos de vista sistemáticos, desde un pensamiento personalista, sobre temas que enunciados por los títulos de sus diversos apartados son los siguientes: la individualidad, la expansión intelectual de la persona, la moral social de la persona, el trabajo y la transfiguración estética, la intuición de generosidad como camino filosófico hacia Dios, el sentido positivo del ateísmo, la creencia, la confianza y la fe en la filosofía, la correspondencia y correctibilidad de los sistemas de pensamiento, los equívocos de la reflexión filosófica, el concepto de logos.

Hay muchos desarrollos que merecen ser mentados en este Anuario. Pero es forzoso limitarse a las ideas centrales del autor acerca de la persona y de la concepción filosófica personalista.

Profesar el personalismo consiste en tener a las personas por algo importante en la estructura del mundo y tal vez considerarlas lo más real de las realidades mundanas. Si la persona no fuera el aspecto fundamental de la realidad, no se podría, lógicamente, reclamar el respeto