

EMMANUEL PERRIER, *L'attrait divin. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*. Paris: Parole et Silence, 2019, 685 pp. ISBN: 978-2-88959-108-4.

“Tenemos la costumbre de resumir [la metafísica de santo Tomás] con la expresión *metafísica del ser*, contraponiéndola así a una metafísica del bien o de lo uno [...]. Pero si tenemos en cuenta el orden del acto que divide al ente, sería mejor hablar de una *metafísica del ser y de la operación*” (p. 614). En este sentido, el libro de Emmanuel Perrier era un libro necesario y constituye una genial exposición, a la vez original y metafísica, de esta doctrina de la operación. Original, en primer lugar, no porque “invente” o “descubra” una nueva teoría sobre el obrar del ente, sino porque explicita y saca a la luz una dimensión fundamental del pensamiento de santo Tomás que hasta ahora no había sido tratada con la dedicación que merecía. Pero es, en segundo lugar, un trabajo profundamente metafísico porque está todo él construido desde el acto. Pensar metafísicamente, en efecto, supone pensar el ente en su totalidad, es decir, en cuanto alcanza plenamente su perfección mediante la operación, porque todo ente en su operación manifiesta plenamente su ser-aquello-que-era (τὸ τί ἦν εἶναι).

*L'attrait divin* está estructurado en cuatro partes. En la primera, el A. acepta (y supera) la exhortación de Heidegger a pensar la ἐνέργεια y muestra cómo santo Tomás construye su metafísica, por una parte, desde la triple anterioridad del acto sobre la potencia (según el concepto, el tiempo y la substancia) y, por otra, desde la división del ente según el acto y la potencia (p. 88). Esta división se revelará fundamental para comprender correctamente la doctrina sobre la operación. En efecto, solo si tenemos presente que el acto funda y divide al ente seremos capaces de comprender que la operación es su intensificación actual y que por lo mismo no se confunde con una acción.

La segunda parte se ordena a clarificar la noción de operación. El A. despliega aquí la genialidad del pensamiento tomasiano, quien supo comprender la radical distinción entre el movimiento como acto imperfecto y la operación como acto perfecto. En el pensamiento maduro del Aquinate esta distinción alcanzará mayor profundidad y le llevará a pensar la operación no solo como acto perfecto, sino como acto *de lo* perfecto (p. 148). La operación no es una perfección del ente

en el orden quiditativo, sino en el orden del acto, es decir, es un acto del ente como el *esse* es un acto del ente. Como dirá el A. más adelante, “el acto segundo no es otra cosa que el acto primero [del ente] según el modo accidental que le impone su estructura creada” (p. 247).

En esta segunda parte se encuentra además un principio clave para comprender el obrar al interior de la estructura metafísica del ente: la composición del ente le hace constitutivamente sujeto del devenir (poseer el ser implica tener historia), porque la actualidad de un ente posee la posibilidad de extenderse para manifestar plenamente su naturaleza (ordenación al acto). Dicho devenir, sin embargo, no es un castigo o un decaimiento ontológico. Al contrario, es signo de que posee *esse*, porque la operación es prolongación de su actualidad: el ente creado procede del acto al acto. Como dice santo Tomás: “*creatura est propter operationem*” (*STh* I q. 105, a. 5 in c). Así descubrimos que “la metafísica tomasiana contiene en germen una filosofía de la historia cuyo sujeto es el ente en cuanto ente” (p. 188). La operación aparece en esta segunda parte como la perfección que plenifica lo perfecto. De algún modo la rosa es más perfecta (y más rosa) cuando está florecida que en invierno.

Ahora bien, no basta pensar la operación como plenificación del ente para comprenderla adecuadamente, porque lo que funda y justifica de modo radical la operación no es el camino de perfección del ente, sino el fin al que el ente se ordena. Por eso se introduce en la tercera parte del libro una distinción clave. Por una parte, tenemos lo que el A. denomina “eje de intensificación” y, por otra, el “eje de atracción”. Según el primer eje contemplamos la operación del ente como camino de plenificación, es decir, como el proceder hacia una mayor perfección entitativa (intensificación del *esse*). No se olvide, sin embargo, que en este planteamiento metafísico se está pensando la operación desde la anterioridad del acto, por lo que no debe pensarse dicho camino de perfección como un paso de potencia a acto, sino como el despliegue del acto primero por el acto segundo. Por eso, en la prolongación de la existencia a la operación debemos ver siempre una manifestación de la perfección del *esse* según el modo propio de las substancias que no son su ser (p. 248 n. 94).

Pero podemos preguntarnos, ¿qué ha causado dicha prolongación entitativa? Aquí aparece, entonces, el “eje de atracción”. El ente comienza un camino de intensificación como respuesta a una atracción previa, es decir, el bien atrae al ente a la operación. “La causalidad del eje de atracción integra el eje de intensificación, porque el bien que es fin de la operación es anterior según la causalidad y es causa de la causalidad de la operación que realiza la intensificación del ente [último en la realidad]” (p. 326). Esta puesta en evidencia del “eje de atracción” es quizás el aporte más original (en el sentido mencionado más arriba) del A. En efecto, al arraigar la operación en el apetito del bien (es decir, en el modo propio que tiene

el fin de causar), evita reducir el obrar de la criatura a un activismo existencial. El ente no obra porque puede obrar (metafísica de la potencia), sino porque está atraído por el acto (metafísica del acto). El bien del operante es aquello que le inclina a obrar.

Este eje de atracción, sin embargo, sería solo una explicación parcial de la operación si no se añadiese una precisión importante: todo apetito por un bien particular es un efecto de la causalidad del bien soberano. Aunque no podamos desarrollarlo, en esta afirmación se contienen dos elementos claves para comprender luego el desarrollo posterior relativo al gobierno divino. En primer lugar, dicho bien supremo ejerce una atracción universal sobre todo ente porque en el ente finito (su ser no es su esencia), la operación exige un bien preexistente que la funde. En otras palabras, todo ente obra para alcanzar a Dios como fin porque Dios es causa universal et *omne agens agit sibi simile*. En segundo lugar, esta inclinación al supremo bien resulta de la semejanza análoga del efecto con la causa. Dios al crear un ente produce un efecto que guarda una semejanza análoga con él. Dicha semejanza, sin embargo, no es estática (como si solo se diera en la imitación formal), sino que abraza a todo el ente según que *posee el ser*. El obrar de la criatura, por tanto, brota del apetito del bien divino, en la medida en que la criatura está atraída por su bien propio como fin (cf. p. 340).

Es en esta atracción del bien presente en toda operación donde se conoce la razón del gobierno divino: la operación de la criatura es asimilación a Dios. Y es en esta asimilación donde encontramos la liberalidad metafísica del obrar creado (y donde queda fundada de modo radical toda operación): Dios no solo ha querido que seamos, sino que nos ha dado también el ser causas. En efecto, esta atracción a la bondad divina funda dos modos de obrar en el ente. Por una parte, está la operación en cuanto intensificación de su acto; por otra, está la operación transitiva o comunicativa por la que un ente comunica su perfección a otra cosa. Es verdad que al ser causa, el ente adquiere algo, sin embargo, la comunicación de la propia perfección no le plenifica en cuanto a su propia actualidad (de hecho, puede comunicar porque ya es de algún modo perfecto). Si se mueve a comunicar es porque en dicha comunicación se asemeja más al principio divino. “Donar para la criatura es una respuesta a la llamada a la perfección” (p. 376).

La última parte de este trabajo está dedicada al gobierno divino. El A. muestra la estrecha vinculación de este con el tema de la operación y argumenta, con un preciso análisis textual, cómo este tema “aparece” en la obra tardía de santo Tomás por su mayor comprensión de la causalidad del bien al interior de la operación creada. Esto fue lo que le permitió comprender la procesión de las criaturas sin reducirla a la mera producción eficiente (*STh* I, q. 44). Dicho de otro modo, el gobierno en toda su amplitud también se incluye dentro de la procesión de las criaturas *a Deo* (cf. p. 494ss). En esta cuarta parte, además, se contienen admi-

rables desarrollos teológicos y metafísicos relativos a la operación y al gobierno. Así, por nombrar solo algunos, la asimilación como razón del gobierno divino y la atracción del bien como lugar donde se descubre dicho gobierno; la acción no-cional de espirar al Espíritu Santo como razón de las cosas por su inclinación a la bondad divina; la perfección de la bondad divina como fundamento de toda operación creada; la primacía (intimidad y universalidad) del obrar divino en todo género de causas...

Recogiendo las palabras de Gilles Emery en el prólogo: “el magnífico estudio de Emmanuel Perrier nos invita a leer a la luz de la doctrina de la operación toda la teología de Tomás de Aquino” (p. 20). No es una afirmación exagerada. El libro que ahora reseñamos está destinado, nos parece, a ser una referencia obligada dentro del tomismo contemporáneo y sin duda contribuirá en gran medida a pensar con renovada profundidad los distintos tratados del Aquinate. Esperemos que el A. pueda desarrollar en estos otros tratados la reflexión que tan fecunda se manifiesta en el estudio sobre la operación y el gobierno divino.

Lucas Pablo Prieto

lucaspablo.prieto@gmail.com

CASTAÑO, SERGIO RAÚL, *Hermann Heller y el valor de la vida política (Con apéndice de la voz Estado por Hermann Heller)*, Centro Iberoamericano de Investigaciones Jurídicas y Sociales. México: Derecho Global, 2018, 143 pp., ISBN 978-607-97830-06.

Heller fue un jurista y politólogo (Teschen, 1891- Madrid, 1933), austríaco –de origen judío–, voluntario del Emperador en la Gran Guerra y Profesor ordinario en Frankfurt, militante socialista, aunque enfrentado con el marxismo, dueño de un rico bagaje filosófico, que elaboró una teoría que subrayó la realidad de la vida social; el valor intrínseco de la organización estatal; la irreductibilidad de la política al derecho y a la economía; la politicidad del derecho y la juridicidad de la política; y sobre todo la centralidad de la independencia del Estado en el orden internacional. Falleció en Madrid el 5 de noviembre de 1933 a la temprana edad de 42 años. Allí se desempeñó como docente y escritor, en una situación prácticamente de exilio. El libro que comentamos contiene un prólogo, tres capítulos y al final, la traducción que hace el autor de la voz “Estado”, escrita por Heller para el *Handwörterbuch der Soziologie*) editado por Vierkandt en 1931.

El prólogo escrito por el reconocido jurista Jerónimo Molina Cano, Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y catedrático de la Universidad de Murcia, cumple muy bien con la presentación del autor alemán, dando cuenta de la resonancia que tuvo en España: “Todos los autores españoles de valía

en sus respectivas disciplinas tienen que ver con Heller, al menos durante treinta años, aproximadamente el tiempo que abarca la Escuela española del Derecho Político (1935-1969), el grupo más compacto e interesante de pensadores políticos españoles desde el Siglo de Oro” (p. XIX). Destaca en el autor alemán el pensamiento esencial que precisamente ha motivado el interés de Castaño y es que la ciencia política sólo puede cumplir su tarea si muestra, “a través de todos los cambios histórico-sociales, ciertas constantes idénticas” (p. XXV), ciertos principios perennes que son universales. Heller estima que el Estado no es la culminación de la vida, en ningún sentido. El Estado no puede absorber la individualidad, ni ofrecer en sí mismo la razón última de su existencia. Por encima del Estado se encuentra la moral y sobre ella Dios. La Constitución es norma y a su vez es decisión, pues todo orden de poder necesita de una unidad de decisión efectiva, incluida la democracia, pues esta no deja de ser un régimen político más. Disuelta la doctrina de la soberanía por el formalismo jurídico y desplazado el Estado a una posición secundaria, es claro que Heller reivindique la doctrina del poder soberano.

Contra las posiciones que ven al Estado como un mal necesario, Heller defiende y justifica su razón de ser, en consonancia con la natural politicidad del hombre. Así en el primer capítulo del libro al que Castaño llama “La justificación de la política”, distingue cuestiones histórico-empíricas o las opciones práctico-políticas de Heller, (su socialismo, su cierto democratismo), del “plano filosófico-político” (p. 31), donde está propiamente claro su pensamiento. Para Heller “la consideración de los bienes humanos (jurídicos y políticos) que fundamentan el ejercicio del poder no se identifica con la cuestión del fin de la comunidad política.” (p. 35) Es decir que no se trata de detenerse en la “función” del Estado, sino en una cuestión “deóntica”, que es el valor del mismo (p. 37). Ni se trata tanto de por qué existe, aunque la propia existencia “contiene una implícita justificación” (p. 37), sino “por qué debe existir”, donde está la propuesta de “un orden justo” (p. 38). Esto lleva a captar la rica y decisiva idea de la “humanidad” del Estado y del carácter “utópico” del hombre, pero esto último no en el sentido de “deseable pero no conseguible en ninguna parte”, sino en el de una insobornable “pretensión de legitimidad” (p. 39 nota 15) contra todas las “factidades” desalentadoras. De este modo, la indagación fenoménica del Estado lleva a Heller a la verdad de la justicia, dando una solución “objetivista” e “incluso universalista”, con los principios legitimantes (p. 41).

La valiosidad de la vida política y por ende del fin que legitima el uso del poder es la cuestión central para entender la justificación del Estado. Para Heller la necesidad de que el Estado exista se explica por su función social, la de organizar la cooperación mutua, pero tal explicación es insuficiente (p.37). Preguntándose por qué la comunidad política ha movido en la historia a las personas “al abandono” de intereses particulares e incluso a la “oblación de su existencia” (p. 42),

es que debemos buscar el fundamento y el valor de esta dimensión humana. De este modo, resulta esencial en toda consideración política la distinción entre “lo justo y lo injusto”; y la justicia no es “ideología legitimadora” subjetiva sino legitimación óntica objetiva. A pesar de su nacionalismo político esencial (p. 34), Heller rehúsa la deriva historicista y romántica que confluye en Hegel y con éste en el “quiebre de la conciencia jurídica universalista”, lo que prepara el positivismo jurídico (p. 44). El derecho vigente como orden concreto no puede ser desvinculado de la Historia, de allí que el derecho auténtico no sea puesto (por ley) sino que se establece en una evolución no deliberada, por la cual se determina en una forma histórica concreta, cuyo desarrollo cobra conciencia de sí en la jurisprudencia. Esta idea que proviene de Carl Schmitt, es puesta en contrapunto con Heller, porque para Schmitt del positivismo (normativista) se sale vía la jurisprudencia histórico-tradicional. Como afirma el constitucionalista argentino, Arturo Sampay, se debe reconducir la fundamentación del derecho positivo a los principios del derecho natural (en perspectiva tomista); esto atiende - al decir de Husserl- “volver a las cosas mismas”, es decir volver a su estructura óntica y su correspondiente expresión lógica. En efecto, desde una perspectiva sistemática, cabe señalar con el autor que la contraposición entre la reducción de todo el Derecho al derecho positivo guarda con la afirmación de la naturaleza suprapositiva de algunos principios jurídicos una relación (oposición) de contradictoriedad lógica: “todo el Derecho es positivo” es contradictoria con “algún Derecho (alguna parte del derecho) no es positivo” (p. 53). Si no se admite una norma objetiva de rectitud, “toda justificación del poder desemboca en el derecho del más fuerte” (p. 52), para lo cual hay que evitar la identificación de las vigencias ideológicas con el “valor ético-político” (p. 53). Esto lo señala Castaño reportando al propio Heller.

La tesis de que no hay posibilidad de justificación del Estado sin apelar a la justicia tiene para Heller un valor universal (p. 55); el valor de la institución política y de su poder pende del aseguramiento del Derecho en una determinada etapa de su desarrollo. Mas por Derecho debe entenderse aquí ante todo los principios éticos fundamentales del derecho, que están a la base de todo precepto o norma jurídica positiva. El deber ser que comportan tales principios exige su concreción en el plano del ser, el sentido de su deber ser está llamado intrínsecamente a fundar la validez social de los preceptos jurídicos positivos. Incluso un mismo principio puede recibir diversas determinaciones normativas (constitucionales, legales, administrativas, jurisdiccionales, etc.). Por ejemplo el derecho que tiene un padre a educar a su hijo. Tema tan controversial por nuestros días debido al intervencionismo estatal en materia educativa. Los principios imperan el orden justo, pero no señalan quién ha de tener a su cargo su positivación y aseguramiento, quién ha de ejercer el poder de la comunidad. Los principios son más evidentes que las



conclusiones. “Son los principios fundamentales los que permiten, aun cuando el legislador no haya apelado explícitamente a ellos, comprender, interpretar y aplicar la pluralidad de preceptos constitucionales positivos” (p. 56).

En el capítulo II de la obra se trata del “El fundamento de validez del Derecho”; cuando Heller aborda el tratamiento de la relación entre soberanía del Estado y positividad del Derecho, el autor declara taxativamente que la vinculación del derecho positivo con una comunidad espacial y temporalmente situada no implica negar principios suprapositivos (p. 60). Existen principios constitutivos de la forma jurídica, de validez universal, que no requieren para ella del asentimiento de la voluntad y que se hallan operantes en todo derecho positivo. Además de estos principios lógico-formales existen asimismo principios suprapositivos materiales de naturaleza ética. Estos principios remiten a formas de vida permanentes o epocales que se concretan en instituciones establecidas. A estos principios, Heller los llamará derecho natural, nítidamente distinguidos tanto de los preceptos jurídicos positivos cuanto de los principios lógicos fundamentales del derecho (p. 68). Heller da algunos ejemplos de principios de validez universal, como el derecho fundamental del Estado a su supervivencia e incolumidad que autoriza a la comunidad para decidir los medios conducentes a su preservación, cuando se halla ante una situación que compromete su existencia y a trascender las limitaciones del derecho positivo en aras del resguardo de la comunidad amenazada (p. 76). Es muy importante hacer notar que para Heller la determinación positiva que colisiona con su fundamento de validez declina su obligatoriedad en provecho del principio fundamental afectado o lo que es lo mismo que el derecho positivo se subordina al derecho natural. Por su parte desde el punto de vista filosófico político la tesis resulta clara, en estado de excepción el soberano suspende o deroga el derecho positivo en aras de la salvación del Estado. El soberano si bien es árbitro del derecho positivo, no dispone de los principios ético-jurídicos fundamentales, a los que no puede transgredir. En esto Heller se basa claramente en la doctrina de Jean Bodin sobre la soberanía para quien el derecho natural es un límite claro al carácter *legibus solutus* del soberano. Aunque Heller no aborde sistemáticamente la universalidad de los principios jurídicos fundamentales anclados en la naturaleza humana, no deja de apuntar al problema y de acertar en lo principal en este asunto. Y aunque no haga metafísica, Heller no dejó de ver “la presencia de constantes idénticas del acontecer político, sustraídas a la relativización histórico-sociológica para la razón práctica” (p. 75). Es contundente la sentencia de Heller “lo que se llama auténtico derecho natural es lo que yo llamo principios éticos jurídicos fundamentales“. También subyace aquí una interesante idea de la *Certeza* del derecho positivo, unida a la de *Seguridad* tal como la entiende Heller: certeza de sentido (por la positivación) y certeza de ejecución (por el respaldo del poder del Estado).

Por último, el capítulo III se ocupa de “La Legitimidad del poder”, es decir el poder político requiere de un elemento generador que es la legitimidad, lo que significa que se instancie en él la justicia (y la creencia en ella), tanto de los que mandan como de los que obedecen. Históricamente se han encontrado en una mutua relación Estado (poder) y Derecho, voluntad y norma, ya que sin el carácter conformador del poder por el Derecho, no habría validez normativa del Derecho ni legitimidad del poder del Estado, y sin el carácter conformador del Derecho por el poder del Estado no habría positividad del Derecho. Solo un Derecho que tenga la pretensión de servir a la justicia, puede tornar obligatorias aquellas prestaciones sin las cuales el poder no se consolida. El carácter conformador del poder le adviene al Derecho merced a sus fundamentos suprapositivos de validez. (p. 85) El poder será tanto más fuerte cuanto mayor sea el libre reconocimiento de la validez de los principios que fundan la positivación del Derecho. Es allí donde estriba la autoridad del poder del Estado, originada en la aceptada justificación del (recto) ejercicio de la facultad de mando (p. 88). Aquí aparece entonces su valor intrínseco y legitimador, la justicia como factor de poder. Aunque “el poder político, en principio, es siempre legal” (sic, p. 88), muchas veces el deber está en acatar para evitar “el escándalo o el desorden”, la misma función propia del poder exige la búsqueda de la justificación ética sin la cual éste “no se sostiene” (p. 88). Pretender con Kelsen la aceptación como legítimo de todo precepto jurídico “formalmente correcto”, constituye la “degeneración de la conciencia jurídica” (p. 93).

En los últimos tiempos se ha producido un intenso debate en torno a la teoría de la constitución y de los derechos fundamentales, cuya sede principal reside en las cortes constitucionales. Es por ello que se hace imperioso volver al estudio de la teoría constitucional y a los valores del humanismo, tarea que cumple de gran manera la obra de Castaño. La sociedad no es sólo para que los hombres vivan, sino para que vivan bien. Se trata de un realismo práctico, equivalente al realismo metafísico, es decir, el de la filosofía del ser, apoyado en el conocimiento experimental y esencial de las cosas. De la lectura de este libro podemos concluir que Hermann Heller no dista en su concepción del realismo metafísico instanciado, por ejemplo, en el tomismo, mostrando el valor perfectivo de la vida política y reivindicando la soberanía como nota propia de un Estado cuyo norte debe ser siempre la justicia. Por esto bien vale la pena reivindicar a este gran teórico del Estado y leer la interesante obra que recensamos.

Dra. Yamila Eliana Juri  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET)/  
Universidad Nacional de Cuyo  
yamilajuri@gmail.com



RUDI TE VELDE, *Aquinas on God. The "Divine Science" of the Summa Theologiae*. Ashgate, 2006, 231 pp. ISBN 0 7546 0755 0 (Paperback).

Cuenta Petrus Calo, uno de los primeros biógrafos de santo Tomás, que con apenas cinco años nuestro dominico “preguntaba con ansiedad y frecuencia a su maestro: ¿qué es Dios?”. Esta pregunta acompañaría y, de algún modo, configuraría toda su vida. Haciendo suya esta misma cuestión y de la mano de santo Tomás, Rudi te Velde emprende, en la obra que reseñamos, una investigación que busca profundizar en la *verdad* sobre Dios. Aunque no sea una obra “reciente”, nos parece interesante comentarla por la repercusión que ha tenido y por constituir una referencia habitual para quienes estudian el tratado *De Deo uno* en santo Tomás.

Para comenzar conviene notar dos cosas muy importantes: en primer lugar, el a. no pretende explicar primeramente la posición de santo Tomás ni desarrollar una particular visión de Dios entre otras posibles. Quiere, lo mismo que el Aquinate, realizar su investigación en clave ontológica, es decir, dirigirse a la verdad de las cosas en sí mismas consideradas (p.2). En segundo lugar (contra lo que podría parecer a primera vista), la perspectiva formal del estudio no es “estrictamente” filosófica, pues lo mismo que la *Summa* que pretende comentar, estas problemáticas materialmente filosóficas están integradas dentro de un más amplio proyecto teológico que da en último término su plena justificación (p.28-30).

Aunque el libro aborda el problema de Dios siguiendo fundamentalmente los aportes de la *Summa theologiae*, no es, sin embargo, un comentario clásico al tratado “*De Deo uno*” (*STh* I qq.2-26). El a. escoge con libertad algunos temas principales que le parecen adecuados para alcanzar de modo substancial su objetivo. La obra se divide de este modo en seis capítulos temáticos que abordan, a grandes rasgos, las siguientes cuestiones: i) estructura y sentido de la *Summa*; ii) las pruebas de la existencia de Dios; iii) qué (no) es Dios; iv) la posibilidad de un lenguaje significativo sobre Dios; v) Dios y la creación y vi) el problema de la gracia y lo sobrenatural. Como se ve, la estructura no se corresponde exactamente con el tratado *De Deo uno* y de hecho quedan “marginados” algunos temas que hubieran resultado de gran interés (v. gr., el conocimiento de Dios, su voluntad, la omnipotencia...). Para proceder ordenadamente, en un primer momento comentaremos brevemente algunas aportaciones claves de cada capítulo, para pasar en un segundo momento a examinar más críticamente dos posiciones que el autor toma para resolver distintas dificultades.

Una aportación interesante y novedosa del primer capítulo es la relación argumental que propone como estructura de la *Summa* (pp.11-18). A mediados del siglo pasado Chenu postuló que esta estructura respondía fundamentalmente al esquema *exitus-reditus* propio del neoplatonismo (una estructura, por cierto, que el propio Aquinate había utilizado en su comentario a las *Sentencias* de Pedro

Lombardo). Según esta posición, la división ternaria de la *Summa* respondería a un movimiento circular que tendría a Dios en el origen y también en el final: de Dios a las criaturas y de las criaturas a Dios. El a., sin embargo, señala ciertas inconsistencias de este modelo y propone una alternativa: es verdad que aparece cierta circularidad en esta obra de santo Tomás, pero el progreso del argumento no es circular, sino lineal. O más precisamente, en un marco circular encontramos sucesivas particularizaciones que hacen progresar la investigación y que ofrecen diversos objetos materiales de estudio que no por ello se dejan de estudiar formalmente bajo el único medio formal propio de la teología. De este modo, la *Summa* estaría dividida en la *Prima Pars* que abordaría el tema de Dios y su obra (en cuanto reconducida también a Dios), la *Secunda Pars* que tendría por objeto al hombre y su obra libre y la *Tertia Pars* que abordaría el tema de Cristo y su obra salvadora. En este esquema, la *Secunda Pars* tiene su sentido y lugar como una instanciación del gobierno divino (tema que cierra la *Prima Pars*), y a su vez, los temas de la *Tertia Pars* serían un desarrollo específico de los temas de la ley y la gracia que cierran la *Secunda Pars*. Lo que justificaría el paso de la visión general de la *Prima Pars* a la consideración específica del hombre en la *Secunda* sería el modo como los hombres son gobernados en orden a la consecución del fin; y lo que justificaría el paso de la *Secunda* a la *Tertia* es la modalización cristológica necesaria de la gracia una vez que el hombre ha perdido la justicia original por el pecado.

El segundo capítulo, dedicado a las pruebas de la existencia de Dios (y más específicamente a la primera de ellas), contiene también una precisión metodológica importante. El a. señala que estas pruebas no están puestas a modo de introducción filosófica para el tratado subsiguiente, sino que responden estrictamente a las exigencias científicas del planteamiento aristotélico. Dios es el objeto de nuestra ciencia, pero para proceder ordenadamente debemos primero preguntarnos cómo accedemos a la inteligibilidad de dicho objeto. Por eso la pregunta *an sit* no responde a la necesidad de saber si Dios existe (ya lo sabe), sino a la necesidad de establecer lo que se significa por el nombre y a partir de ahí establecer las condiciones mínimas que el Dios de la fe debe respetar para que puedan atribuírsele dichos atributos (p.41).

Los capítulos tres y cuatro están estrechamente vinculados. En el primero de estos se investiga el tema clásico de los atributos de Dios. El a., sin embargo, aborda esta problemática en polémica con los que mantienen una lectura negativa de los textos de santo Tomás. En este sentido reconoce (como no podría ser de otra manera) que de Dios se nos escapa su esencia, pero esto no nos impide alcanzar algo de él. “Dios no es una trascendencia negativa, sino una trascendencia excesiva, lo cual significa que se distingue de todas las cosas de un modo eminente” (p.80). Como bien se explica en este capítulo, la negación responde a la estructura inteligible de una relación causal análoga, pero esto no nos impide superar la pura

negación por la vía de la eminencia. En esta misma línea se sitúa el capítulo cuarto, que responde al problema también clásico de los nombres divinos. En realidad, este capítulo podría considerarse un corolario del anterior, pues como el mismo Tomás de Aquino dice, “nombramos las cosas según las conocemos” (*STh* I q. 13, a. 1 in c). A pesar de ello, presenta una lectura muy interesante del problema de la analogía que dejamos para la segunda parte de esta reseña.

El quinto capítulo aborda el problema de la creación y con la claridad que le caracteriza al fijarse en las sutilezas estructurales que laten en la *Summa*, nos hace notar una aparente aporía en el argumento tomista. En la q.44 santo Tomás argumenta la necesidad de un creador a partir de la estructura compuesta de los entes finitos. El argumento, sin embargo, parece suponer que poseemos ya la existencia de un ente absolutamente simple. De este modo parece que caemos en un círculo vicioso, pues justificamos la estructura compuesta del ente finito por un creador absolutamente simple, pero justificamos la existencia de dicho creador a partir de entes compuestos. Como explica el a. (p.132), sin embargo, no se trata propiamente de un círculo vicioso, sino más bien de un círculo explicativo; y en este sentido (comenta con fina ironía), no se trata de buscar el modo de salir del círculo, sino de encontrar la manera de entrar en él (!). Y nos señala también la clave: todo posible ascenso se basa en la intelección previa y análoga del ente como aquello cuyo acto es el ser.

Para completar su estudio, el a. aborda en el último capítulo el tema de la gracia como elemento esencial para comprender la metafísica tomista sobre Dios. Lo cual no podía ser de otra manera; no solo por el marco teológico donde nuestro dominico piensa a Dios, sino también porque el tema de la gracia nos abre a la consideración de Dios como principio que busca comunicarse gratuitamente (pp.158-159). Se ha comunicado de modo general en la creación, pero de modo especial se da a sí mismo a la criatura intelectual. Lo que prima en este capítulo es un intento de explicar el sentido del aforismo clásico *gratia non tollit natura, sed perficit eam*.

Permítasenos ahora comentar dos puntos. El primero se encuentra en el segundo capítulo de la obra. Al hablar del paso de la *física* a la *metafísica*, el a. recurre a la doctrina clásica de la abstracción como proceso intelectual que constituye el objeto de una ciencia. En este punto, sin embargo, el argumento sigue una interpretación de santo Tomás (popularizada a mediados del siglo pasado) que no está exenta de problemas. En efecto, el a. sostiene que el objeto formal de la física y la matemática se obtienen por un proceso de abstracción que permite considerar diversamente al ente según su relación con la materia, mientras que para la obtención del objeto formal de la metafísica haría falta un proceso diverso que (apoyándose en el *Comentario al De Trinitate de Boecio*) se denomina *separatio* (p.51). Lo específico de este proceso es que la constitución del objeto se realizaría por modo

de juicio: el entendimiento juzgaría que el ente puede ser sin materia. Aunque es verdad que esta distinción está presente en dicho *Comentario* (y debe reconocerse también la dificultad textual del manuscrito), me parece una posición compleja al quedar escindido el proceso constituyente del objeto formal de la inteligencia. Dicho de otro modo (y sin querer resolver, evidentemente, la problemática), el juicio me parece complejamente fundado si no tenemos previamente como posible en el mismo concepto la posibilidad de ser inmaterial.

En segundo lugar, me gustaría destacar el desarrollo que hace el autor del problema de los nombres divinos. Este capítulo tiene el mérito de acercarse al problema de la analogía sin atascarse en las discusiones de escuela (aunque las conoce), lo cual le permite hacer una presentación serena del pensamiento de santo Tomás que aporta muchas luces para comprender su solución. En concreto, me parece muy esclarecedora la distinción que hace entre el *ordo nominis* y el *ordo rerum*, que frecuentemente queda oscurecido al tratar de la analogía. El a. afirma que, respecto al modo de significar, los nombres se dicen primero de las criaturas, pues el mundo sensible es el horizonte proporcionado a nuestra inteligencia, pero que respecto al contenido se dicen primero de Dios (p.106). Esta distinción le permite justificar el ascenso a Dios por medio de la causalidad: puesto que tenemos el efecto, podemos remontarnos a la causa. En este punto se echa en falta, sin embargo, una mayor explicitación respecto a la proporcionalidad intrínseca de los conceptos como capaces de “expandirse” para significar lo que está más allá de los límites del entendimiento humano.

Nos encontramos, en suma, frente a un libro que aborda de modo sistemático y riguroso esta pregunta clave en el pensamiento del Aquinate: ¿qué es Dios? Tal como el a. indica en el epílogo, su propósito era describir cómo santo Tomás entiende y construye el concepto ontológico de Dios, para mostrar así la síntesis admirable de su pensamiento que consigue integrar y armonizar la visión cristiana del mundo como creación de Dios con el naturalismo de origen aristotélico que tiende a destacar la densidad ontológica y la autonomía de este mundo (p.178). Nos parece que el libro consigue su propósito.

Lucas Pablo Prieto  
lucaspablo.prieto@gmail.com

VALENTÍ FEIXAS SIBILA, *Vida, pensament pedagògic i acció educativa de Pau López Castellote (1929-1994)*. Prólogo de Francesc Torralba. Lleida: Pagès editors, 2019, 298 pp. ISBN: 978-84-1303-139-2.

Nos congratulamos por presentar este libro que constituye una biografía de Pablo López Castellote que incluye, además de su trayectoria vital, un compendio de su ideario sobre la educación cristiana. Una obra, pues, necesaria y útil que viene avalada por haber obtenido el premio de ensayo pedagógico Joan Profitós en la edición de 2016 que convoca anualmente la fundación de la Escuela Pía de Cataluña. En cuanto a su itinerario personal, el libro está organizado en base a los diferentes períodos de la vida del biografiado: infancia (1929-1939); la fe, la cultura y el trabajo (1940-1956); el inicio de la vida profesional (1957-1971); la plenitud (1971-1991) y el final (1992-1994). Su niñez no fue nada fácil ya que pertenecía a una familia humilde que vivió en diferentes pisos de Barcelona, en ocasiones en condiciones precarias al ser realquilados. Además, la pérdida del padre en 1937 y la guerra marcaron aquellos años que por los avatares de la historia acabó en Francia en una colonia de niños refugiados, lejos de su madre con la cual perdió el contacto a causa del deslance de la contienda bélica. De regreso a Barcelona, fue internado en un asilo hasta que su madre pudo dar con él. Vivió, pues, unos años de pobreza extrema, y así mendigaba por las calles de Barcelona, tocando el acordeón mientras una niña de su edad pedía limosnas entre los transeúntes. Por un azar, el jesuita P. Puiggrós, gran biólogo, le escuchó tocando el acordeón en una fiesta y le invitó a acudir a los jesuitas de Caspe. A partir de este momento, su vida experimentó un cambio radical, al ofrecérsele la posibilidad de ser monaguillo, lo cual facilitó su ingreso en la escuela que tenían los padres jesuitas para los niños que ayudaban en las celebraciones litúrgicas.

Con relación a sus años de formación, que combinó con el trabajo, pudo beneficiarse de la pedagogía del colegio de los jesuitas de la calle Caspe de Barcelona, dedicado al Sagrado Corazón de Jesús, donde gozó de la protección y soporte del P. Moré. El contacto diario con la liturgia, le fue despertando la vida religiosa y así siendo mozalbete empezó a trabajar en una ferretería, a la vez que cada mañana oía misa en la iglesia de San Pablo del Campo. Los domingos acudía a los jesuitas y allí fue cuando el P. Orlandis, que necesitaba un chico para hacer recados, lo tomó a su cargo, estableciéndose entre ambos una intensa relación afectiva e intelectual, pedagógica y espiritual, a pesar de la diferencia de edad: él tenía catorce años y el P. Orlandis (1873-1958) había cumplido los setenta. Por lo demás, el P. Orlandis le recomendó la lectura de las obras del jesuita Henri Ramière (1821-1884) que fue el fundador del Apostolado de la Oración y teólogo de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. A instancias del P. Orlandis, Pablo López Castellote leyó las

obras del P. Ramière, especialmente *La divinización del cristiano* y *Las esperanzas de la Iglesia* (p. 43).

Pues bien, a comienzos de 1944 la *Schola Cordis Iesu*, que poseía una buena biblioteca en la calle Roger de Lauria, número 15, de Barcelona, empezó a publicar la revista *Cristiandad*, que López Castellote repartía a mano por Barcelona y en la que, a partir de 1950, comenzaría a colaborar con su pluma. A fuerza de voluntad, inició los estudios de comercio en la Academia Condal de la calle Diputación en horario nocturno, gracias al Sr. Guillaumet, director del centro y amigo del P. Reig que era su confesor, lo que le permitió asistir sin pagar cuota alguna (p. 34-35). Pero a instancias del P. Orlandis comenzó el bachillerato, alternando el trabajo en la *Schola* y los estudios nocturnos, sin dejar de acudir diariamente a misa, rezar el rosario y visitar el Santísimo. El lema escolapio de la piedad y de las letras marcó sus años de formación hasta el punto que su salud se resquebrajó y así Jaime Bofill, miembro de la *Schola Cordis Iesu*, a instancias del P. Orlandis, lo llevó a Viladrau a descansar a fin de recobrar su vitalidad debilitada por el cansancio de tantas tareas acumuladas. Gracias a la familia Bofill, López Castellote conoció y estimó la tradición cultural catalana. Además, gozó de las clases del P. Orlandis en todas aquellas materias que consideraba fundamentales para su formación como la filosofía, la historia, el latín, el griego y la religión, lo que contribuía a obtener excelentes calificaciones en los exámenes. El curso 1946-1947 aprobó el sexto y séptimo cursos de bachillerato lo que permitió superar el examen de estado con lo que pudo ingresar a la Universidad, decidiéndose finalmente por la carrera de Filosofía y Letras en la especialidad de Historia. Siempre su formación estuvo bajo la atenta mirada del P. Orlandis, incluso durante sus años universitarios. Al parecer, y por indicación de su mentor, utilizó pocos manuales, acudiendo a las fuentes de los libros de las bibliotecas de la *Schola*, de Balmesiana y de la Biblioteca de Cataluña. Además, y no deja de ser significativo, el P. Orlandis le recomendó la lectura de dos revistas como son *La Civiltà Cattolica*, la más antigua en lengua italiana, y la *Revue de deux Mondes*, que se publica desde 1829. Podemos añadir que según el P. Orlandis eran las que consultaba el emperador Francisco José para estar al corriente de la política internacional, la primera desde el punto de vista católico y la segunda desde la perspectiva liberal (p. 42). Mientras cursaba la carrera leía en el comedor de la residencia de los jesuitas, a cambio del almuerzo y de la cena. Por una desavenencia con el profesor de Geografía de la Universidad de Barcelona se vio obligado a finalizar la carrera en la Universidad de Zaragoza. Igualmente, el P. Orlandis lo introdujo en el hebreo ayudándole en la traducción de los versículos 40 al 66 del libro de Isaías. Está claro que además del P. Orlandis, su mentor intelectual, también gozó de las enseñanzas de los cursos que impartían, entre otros, profesores de la categoría de Jaime Bofill y Francisco Canals. Con el paso del tiempo, y como hemos anuncia-



do, participó activamente en la elaboración de la revista *Cristiandad*, a la vez que se cuidaba de la biblioteca de la *Schola Cordis Iesu*. En paralelo, se hizo aspirante de Acción Católica y catequista. De tal suerte que en la parroquia de San Pablo de Campo conoció a Aurelia Heredia que sería su esposa, con quien se desposó en 1954 en una ceremonia presidida por el P. Reig, su confesor. De esta unión, nacieron cinco hijos, cuatro chicas y un chico, siendo un esposo y padre ejemplar, esto es, un modelo de familia cristiana, cosa lógica si tenemos en cuenta que la familia constituye el primer elemento formativo, antes que la escuela que se sitúa entre la familia y la sociedad.

A partir de 1954, y siempre bajo la atenta dirección del P. Orlandis, orientó su actividad profesional hacia el mundo de la enseñanza a través de la gestación del primero intento de constitución de lo que había de ser el colegio Costa y Llobera, al que asistían algunos de los hijos de los miembros de la *Schola Cordis Iesu*. Pero aquellos primeros pasos fueron difíciles ya que coincidieron además con la enfermedad del P. Orlandis que falleció a comienzos de 1958. Pero en 1957 vuelve a la carga con la puesta en marcha por segunda vez, y ahora definitiva, de la escuela Costa y Llobera, nombre que había propuesto justamente el P. Orlandis, ahora instalada en un piso alquilado de la Rambla de Cataluña, con material adquirido en los encantos viejos, cedidos por la familia Bofill y donados por el Instituto Milá Fontanals que pasó de la calle de la Canuda (quien esto escribe se acuerda todavía de haberlo visto en su tierna infancia en aquel emplazamiento) a su actual sede. Fue durante esta época que a través de la familia Bofill, López Castellote pudo contactar con Alexandre Galí, uno de los promotores de la renovación pedagógica en Cataluña antes de 1936, de la que se sintió siempre próximo. Ahora bien, cabe señalar que no entendió la cultura catalana como una imposición sino como un derecho para cualquier persona que desee acceder libremente a su historia y patrimonio cultural. Entre los pioneros de Costa y Llobera, y junto a nuestro protagonista, hay que citar los nombres de Pere Darder y Enric Lluch y así, con el paso del tiempo, Darder se dedicó a la primaria y López Castellote al bachillerato. Por un lado, Costa y Llobera quería conectar con la tradición renovadora catalana y, por el otro, enfatizaba la educación integral al incluir la formación religiosa en sintonía con el carácter confesional del centro, a fin de responder a las exigencias del mundo moderno. Sin embargo, las tensiones entre López Castellote, partidario que la catequesis se mantuviese dentro de la escuela por su carácter confesional, y Pere Darder que era de la opinión que había de quedar al margen de la escuela, precipitó su salida de Costa y Llobera. Acaso por todo ello, López Castellote quedó apesadumbrado por el ambiente liberal que se respiraba en Costa y Llobera, lo cual rompía con el ideario fundacional del centro que pasaba de la confesionalidad a la laicización y que, en el mejor de los casos, aceptaba la presencia de la cultura religiosa en el currículum escolar. Ni que decir que las

tiranteces entre López Castellote y Pere Darder, con relación a la orientación y gestión de Costa y Llobera, constituyen unas páginas muy ilustrativas que iluminan nuestro pasado educativo reciente y que ponen de manifiesto las dificultades para mantener una escuela confesional en un mundo cada vez más secularizado. En este sentido, hemos de resaltar que el autor de este libro haya puesto de relieve las contradicciones que se dieron en el seno del movimiento de renovación pedagógica vivido en Cataluña a partir de finales de la década de los cincuenta y comienzos de los sesenta –cuando escuelas como Costa y Llobera y Talitha, fundada en 1956, fueron una realidad– ya que si bien es verdad que diversos establecimientos docentes llevaban nombres religiosos y bíblicos, la praxis educativa se fue alejando cada vez más de este ideario, enfatizando –como denunció López Castellote– más la técnica didáctica (el cómo de la enseñanza) que no el fin (el qué) de la educación. Ante este estado de cosas, se comprende el enfado de López Castellote, más preocupado por la teleología de la educación que no por las instancias mesológicas e instrumentales del proceso educativo. Por consiguiente, se constata la paradoja de que muchas de aquellas escuelas inicialmente cristianas, por nombre e ideario, orillaron su vocación confesional hasta el punto de convertirse en escuelas humanistas de corte liberal, pero no cristiano. Ya en 1968, y según recoge el libro que tenemos en las manos, López Castellote escribió cosas de la siguiente índole para radiografiar la situación que se había producido. “Está cundiendo cada vez más en nuestro ambiente una corriente de pensamiento que, en nombre de los principios cristianos, de una mayor concienciación de ellos, se declara en contra de la escuela confesional” (p. 238).

Por todo ello, López Castellote –católico de sólidas convicciones– abandonó Costa y Llobera, mientras que dos de sus dirigentes como son Pere Darder y Enric Lluch participaron en la puesta en marcha del movimiento de maestros de Rosa Sensat en 1965, una iniciativa que se convirtió en el movimiento aglutinador y conductor de la renovación pedagógica en Cataluña, al atender principalmente a su formación y reciclaje. Se abrían, pues, en el horizonte educativo catalán dos opciones en el marco de la renovación pedagógica: una laicista y partidaria de la escuela pública (“Nova Escola Pública”, según López Castellote) como Rosa Sensat y otra, ideológicamente confesional, en la que Pablo López Castellote militó y defendió siempre. A los pocos días de abandonar Costa y Llobera, y gracias al escolapio José María Balcells, accedió a la dirección de un nuevo centro educativo, el COU-Jaume Bofill que dependía de la Escuela Pía de Cataluña, situado en primer lugar en los bajos del ala izquierda de la escuela Pía de Sarriá y, más tarde en la calle de la Diputación, bajo el nombre de Escola Pia de Nostra Senyora-COU Jaume Bofill. Y este paso –el de Costa y Llobera al COU Jaume Bofill– se produjo en 1971, en un momento en que se aplicó la Ley General de Educación (1970), que había substituido el

antiguo curso Preuniversitario que culminaba un bachillerato de seis años, por el Curso de Orientación Universitaria (COU) que coronaba un bachillerato (BUP) de tres años.

A partir de 1967, Pablo López Castellote desarrolló su vocación europeísta a través de su participación en los congresos anuales que realizaba el SIESC (Secrétariat International des Enseignants Secondaires Catholiques), fundado en 1954 y que formaba parte del movimiento Pax Romana-MIIC (Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos) que se había establecido en 1947 bajo la influencia del pensamiento de Jacques Maritain. En este punto, conviene resaltar el papel de Roser Pujades que fue quien el año 1961 contactó con el SIESC, un movimiento de educadores católicos preocupado por la enseñanza secundaria. En las páginas del libro (pp. 97-98) se detallan los encuentros del SIESC desde su creación en 1955 hasta 1991, momento a partir del cual se expandió hacia los países del este de Europa que habían quedado bajo la órbita de la URSS. Fue en 1967 cuando López Castellote se incorporó a este movimiento que organizó el grupo “Fe i treball” que preparaba, a través de reuniones y publicaciones, los encuentros anuales que el SIESC celebraba en diferentes lugares de la geografía europea. Vale la pena indicar que el SIESC organizó encuentros en España, primero en Montserrat (1968) y más tarde, en 1977, en el seminario menor de la diócesis de Barcelona (Conreria). La relación con el SIESC, en la que ocupó cargos de responsabilidad en la secretaría general y en la vicepresidencia en 1982, se mantuvo hasta su enfermedad, y en 1992 publicó el último de la serie de dieciséis fascículos que recogieron los trabajos de aquel grupo preocupado, en la época post-conciliar, por la inculturación de la fe entre los jóvenes estudiantes de bachillerato que, a la larga, habían de ingresar a la Universidad y ocupar cargos de responsabilidad en el mundo profesional.

De tal manera que su etapa de plenitud intelectual y profesional tuvo lugar a partir de 1971, cuando accedió a la dirección del COU-Jaume Bofill, hasta que por razones de su salud se vio obligado a abandonar el cargo, en un momento en que además se puso en marcha la LOGSE (1990) que significaba un cambio respecto la organización del currículum escolar, extendiéndose la educación secundaria desde los doce a los dieciséis años en una etapa obligatoria (ESO), a la que seguía el bachillerato reducido a dos años (17-18 años), una situación que hoy todavía perdura. Hay que poner en relieve que Valentí Feixas desgrana el ideario del centro de estudios COU-Jaume Bofill sobre la base del humanismo cristiano, entendiendo la “visión de la persona como ser solidario llamado a dar sentido al mundo y a participar de la vida de Dios en Cristo, lo cual supone la aceptación y la promoción entusiasta de la libertad y la responsabilidad del hombre” (p. 83). Desde luego, se establece un nexo entre el humanismo cristiano y la escuela cristiana, que en conjunto forman un todo indivisible que se singulariza por la

confesionalidad derivada de compartir la fe cristiana que presenta al ser humano como imagen de Dios. En esta línea, López Castellote formula una pedagogía que distingue entre instrucción (los contenidos que garantizan conocer el mundo, es decir, el ambiente a través de una relación dialéctica entre yo y el mundo), y la valoración, que es la capacidad formativa que el alumno alcanza en una especie de capacidad judicativa que permite valorar correctamente las cosas. De alguna manera, la pedagogía de López Castellote recuerda la distinción clásica alemana entre formación (*Bildung*) y enseñanza (*Erziehung*), correspondiendo la valoración a la primera y la instrucción a la segunda. A pesar de esto, los dos aspectos –valorativo e instructivo– están inter-relacionados ya que mantienen una íntima conexión, más todavía si se tiene en consideración que “la manera com rebin la instrucció els alumnes influirà decisivament en la valoració que faran, no solament de la ciència, sinó de la vida, del món, i de la transcendència” (p. 278). A propósito, pues, la escuela cristiana ha de conferir instrucción que depende y está al servicio de la valoración del mundo y de la vida, siempre vinculadas a la fe cristiana (p. 286).

A tenor de lo dicho, la instrucción queda supeditada a la formación, esto es, de la valoración que el joven debe hacer de las cosas. Más allá de la relación dialéctica con el mundo, cuyo conocimiento se da a través de la instrucción, conviene no olvidar que la valoración, una especie de reformulación del concepto de formación, está encaminada a dar sentido a la instrucción, que sólo constituye un aspecto de la educación. De este modo, la formación o valoración adquiere una dimensión teleológica, ya que apunta al fin último y sobrenatural del ser humano. A continuación, reproducimos unas palabras clarividentes del autor del libro, sobre esta cuestión, en que distingue entre instrucción y formación. “Instrucció i valoració són, doncs, dos aspectes de l’educació íntimament relacionats, però també profundament diferenciats. De tal manera que només quan hi ha veritable vida humana es donen entre ambdós la unitat i la diferenciació que la maduresa personal i l’ajuda educativa comporten” (p. 222). Por lo demás, hay que notar que los signos de los nuevos tiempos abrían la puerta al pluralismo que es visto como la posibilidad de alcanzar la Verdad, a través de una vocación cristiana, que apela a la responsabilidad de los alumnos sin necesidad de una guía conductista y directiva.

Está claro que López Castellote escribió una de las páginas más destacadas del movimiento de renovación pedagógica en Cataluña, si bien el protagonismo de asociaciones como Rosa Sensat, que inició su singladura en 1965, orillaron hasta silenciar la actividad del grupo “Fe i Treball” que nuestro protagonista lideró con tanto ahínco. Lamentablemente, la historiografía educativa del país no ha tenido en cuenta los esfuerzos de este grupo de profesores cristianos que en tiempos de esperanza conciliar y transición política apostaron por una renovación de la

educación desde su compromiso confesional y pedagógico, abierto al diálogo en el marco de una sociedad plural, sobre la base de la tradición de la filosofía perenne actualizada por las aportaciones de la ciencia psicopedagógica. En aquella coyuntura, los partidos de izquierda impusieron su hegemonía de modo que el proyecto del Consell Català d'Ensenyament (1976), una iniciativa de López Castellote, fue considerado como algo accidental cuando en realidad atesoraba un gran potencial pedagógico, digno de ser tenido en cuenta. En fin, los partidarios de la escuela pública, laica y única, que tenían en la retina el proyecto del CENU que se puso en marcha a finales de julio de 1936 acabaron por imponer su modelo que López Castellote denomina “Nova Escola Pública”. Así las cosas, quienes defendían este ideal triunfaron sobre los que sostenían otro planteamiento basado en una libertad ideológica que respetase la elección de centro por parte de los padres, que compartían credos como la religión católica porque el estado no puede imponer una educación valorativa ni que sea el neutralismo (p. 278). En este punto, conviene precisar que López Castellote no acepta un pluralismo mal entendido, cuando es sinónimo de permisividad, sino un pluralismo positivo y fructificador que va más allá de la simple pluralidad, ya que “comporta la possibilitat de referencia a una veritat que ens uneix” (p. 283). Con este perspectiva, el pluralismo constituye una garantía para que los padres puedan elegir centro y romper la unilateralidad de la escuela única. “Que hi hagi escoles pluralistes (on tinguin dret a ser-hi totes les ideologies) en sembla bé. Que totes les escoles hagin de ser així, no ho accepto” (p. 256).

Durante aquellos veinte años, entre 1971 y 1991, pero incluso desde antes, la actividad de López Castellote fue ingente. Escribió artículos en diversos medios periodísticos (*El Correo Catalán*, 1984-1985; *El Magisterio Español*, 1986-1990; *ABC*, edición Cataluña, 1992-1993; *Catalunya Cristiana*, 1986-1994), sin olvidar otras contribuciones a revistas especializadas como la *Revista de Ciències de la Educació y Temps d'Educació*. En este ámbito, sus colaboraciones en la revista *Cristiandad* –que no son analizadas en el libro que comentamos, suponemos por no ser estrictamente educativas– merecerían un capítulo aparte. Su actividad intelectual también se canalizó a través de múltiples conferencias y la publicación de libros, unos doctrinales que afectan a la filosofía (*Ayer, hoy, mañana. Reflexiones sobre la dimensión ambiental del hombre*, 1972; *Humanisme cristià*, 1987), y otros de carácter más específicamente pedagógico (*Els cristians i l'educació dels fills*, 1979; *La família, escola de la família*, 1987; *Hi ha una joventut que espera*, 1994).

Como es lógico, no podemos dar cuenta y razón de cada uno de estos libros en esta reseña aunque sí alguna de las ideas centrales de sus bases antropológicas que forman parte de la segunda parte del libro, después de que la primera como hemos visto está dedicada a su vida y a la obra pedagógica. En esta

dirección, Feixas que se centra en dos de sus libros (*Ayer, hoy, mañana*, 1972 y *Humanisme cristià*, 1987) desgrana esta segunda parte a partir de tres ideas centrales: persona y ambiente, persona e historia y persona y transcendencia. Todo indica que la relación dialéctica del ser humano con el ambiente (“el ambiente es el posibilitador nato de la “presencia humana en el mundo” (p. 158) y la historia con “ánimo de comprender al hombre y aceptar históricamente la Palabra de Dios” (p. 241), articulan el andamiaje del pensamiento de López Castellote, ya que si la primera nos da pistas sobre la relación yo-ambiente, la segunda pone el acento en la relación persona e historia. Con relación al ambiente, hay que añadir que el ser humano se ha de responsabilizar de sí mismo ya que establece con el ambiente una relación dialéctica, en la cual el ambiente es estructura, compromiso y afirmación, mientras que el yo, la propia persona, representa la responsabilidad, la libertad y el progreso (p. 273). Todo parte del mandato bíblico (*Gén.* 1, 28) en que el hombre, en su condición de imagen de Dios, ha de cumplir aquella ley que tiene grabada por el Creador en su corazón: creced, multiplicaos y dominad la tierra, lo cual comporta un compromiso de responsabilidad y solidaridad con el mundo, los demás seres humanos (prójimo) y la historia. Así las cosas, la teoría del ambiente se vincula a la teoría de la historia, según la cual el ser humano es responsable de la evolución de este mandato divino en el transcurso de los tiempos, porque “según sea la conciencia histórica de los hombres, será su vida individual y su vida colectiva, el ambiente, la Historia” (p. 166). De este modo, se establece una correlación entre el ser humano visto como imagen de Dios, la teoría del ambiente que estriba en una dialéctica entre la persona y el mundo para concluir en la teoría de la historia que es fruto de la acción diacrónica de la persona. “La Historia y el ambiente son obra de la persona, necesariamente enmarcada en unas circunstancias, pero con horizontes sin límites gracias a la originalidad personal y solidaria” (p. 175). El último apartado de la segunda parte del libro, que se ocupa de los temas doctrinales del pensamiento de López Castellote, está dedicado a las relaciones entre la persona y la transcendencia de acuerdo con la metafísica cristiana a fin de que el ser humano supere el estado de vulgaridad en que habita por mor de la masificación. “Sólo aspirando a un Bien absoluto podemos poner rúbrica a nuestra solidaridad” (p. 188).

Resulta evidente que de las diferentes cosmovisiones que López plantea, a saber, el socialismo marxista, el liberalismo capitalista propulsor del individualismo, el misticismo panteísta de carácter gnóstico y el humanismo cristiano, aboga por esta última que se desmarca de la marxista que poseía un gran predicamento entre la intelectualidad por aquel entonces (p. 208). No hay ni que decir que López Castellote rechaza el colectivismo productivista marxista en el sentido que la estructura no es determinante, sino mudable, según la fórmula que “la estructura es



necesaria a la vida humana, pero no es la vida humana” (p. 191). Pero también se distancia del liberalismo a ultranza, que sólo ve negocio en todas las cosas, propiciando una sociedad consumista que se despreocupa de la dignidad humana que surge del hecho de ser imagen de Dios. Su opción se inscribe, pues, en el humanismo cristiano, esto es, la valoración (una palabra clave en su pensamiento) del mundo y de la vida a partir de la encarnación de Hijo de Dios. Por consiguiente, se aleja del marxismo colectivista e, igualmente, del liberalismo capitalista de corte individualista y egoísta porque ambos proceden a una exaltación de la acción. Por otra parte, a su entender, tanto la cosmovisión marxista como la cristiana son dialécticas, pero existe una diferencia fundamental porque “para el cristianismo la perfección está en la aspiración que da sentido a la praxis, mientras que para el marxismo está en la praxis que da sentido a la aspiración” (p. 208). A resultas de ello, y frente a las fuerzas que pugnan por el dominio del mundo, López Castellote destaca la libertad de la persona humana, imagen de Dios, para intervenir en los asuntos mundanos con la mirada puesta en la transcendencia religiosa. De todo lo cual se colige que la libertad es un reflejo de la dignidad y de la responsabilidad humana que dependen de una cosmovisión personalizadora que se refleja en la cultura ambiental y en la conciencia histórica, siendo fieles a Dios y a su Hijo que es el Camino, la Verdad y la Vida (*Jn*, 14, 6). Desde esta perspectiva, queda claro que “educar no es otra cosa que colaborar a la formación de la persona, imagen de Dios” (p. 210).

Precisamente, la tercera parte del libro que nos ocupa aborda la educación cristiana según López Castellote, a través de un acercamiento evolutivo de modo que después de definir la visión que sobre el tema tenía en 1968 se completa con la de 1979. Siempre contrario al liberalismo economicista sin límites, con su ética individualista, rechaza el pragmatismo que da la impresión que a partir de 1990 haya substituido en los círculos pedagógicos progresistas al marxismo. Por el contrario, López Castellote insiste en la importancia ontológica de la educación entendida como proceso valorativo, más allá de los éxitos inmediatos de una practicidad que únicamente atiende a los resultados de las acciones instructivas de signo utilitarista, performativos en lenguaje postmoderno. La educación no puede perder de vista que el ser humano es una persona a imagen de Dios, punto central para poder enfrentarse a través de la formación a un ambiente universal consumista que convierte al hombre en un ente anónimo y despersonalizado. De ahí que la educación contemple las dos dimensiones, humana y religiosa, natural y sobrenatural, de la criatura humana, más todavía si se considera –un punto fuerte en el pensamiento de López Castellote y clave de bóveda del humanismo cristiano– que “Dios nos ha elevado al orden sobrenatural siguiendo la misma línea teleológica en la que creó el hombre-imagen de Dios” (p. 213).

Otra de las características de la filosofía de la educación de Pablo López Castellote, siempre preocupado por la descristianización de la escuela y de la sociedad, y contrario al sentido homogéneo de la escuela única que fue asumido por la “Nova Escola Pública”, lo cual cercena la pluralidad de opciones ideológicas en detrimento de la elección cristiana, radica en su crítica a las modas educativas que se han impuesto en el panorama pedagógico, sobre todo a partir de los años sesenta del siglo pasado. Más que verdaderas soluciones pedagógicas son predisposiciones apriorísticas que configuran un pensamiento educativo políticamente correcto, que se ha impuesto en los medios educativos, a modo de una serie de tópicos aceptados comúnmente que resulta casi imposible discutir y contrarrestar. Entre estas tendencias que configuran este pensamiento pedagógico, políticamente correcto, y siempre a la vista del libro del profesor Feixas, citamos los siguientes: el democratismo, la socialización, la autogestión, el antiautoritarismo, la permisividad, la exaltación de la coeducación, el abuso del dinero, etc. No es que Pablo López Castellote niegue ninguno de estos aspectos de la educación, sino que lo que rechaza es su radicalismo, de modo que su posición está enraizada en el sentido común, de manera que aboga por una especie de término medio que hace que principios como la democracia, la autogestión y la coeducación se apliquen de una manera correcta y adecuada, sin caer en excesos que son fruto de la moda sociológica.

Es hora de poner fin al comentario de este magnífico libro, que tiene su origen en una tesis doctoral defendida por el autor en la Universidad Ramón Llull en el mes de diciembre de 2015, y que nos acerca a una de las personas que más hicieron en el siglo pasado en favor de la educación cristiana. Pablo López Castellote fue un hijo espiritual del P. Orlandis, a quien ayudó a poner en marcha la revista *Cristiandad*, órgano de la *Schola Cordis Iesu*. Tal como recuerda Valentí Feixas el último número de *Cristiandad* de 1994 –cuando la revista acababa de cumplir cincuenta años de su aparición en 1944– se dedicó a su recuerdo, recogiendo una selección de sus artículos, con una presentación del profesor José María Alsina “In Memoriam Pau López”. No en balde, López Castellote publicó numerosos artículos en *Cristiandad* desde el año 1950, que merecerían un estudio aparte y que la espléndida obra que recensionamos no aborda porque se trata, posiblemente, de otra de las muchas empresas que Pablo López Castellote emprendió a lo largo de su fructífera trayectoria intelectual, marcada por el P. Orlandis, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, y, entre las cuestiones mundanas, su dedicación a la historia y a la pedagogía. Y aunque queda pendiente analizar su filosofía de la historia según los artículos de *Cristiandad*, este libro documentado y riguroso marca un comienzo que esperamos que otros estudiosos continúen porque sin duda Pablo López Castellote se lo merece. Y ello más aún si tenemos en cuenta que su vida, como la de otros muchos pedagogos, combinó la praxis formativa y

la reflexión intelectual, un binomio que exige un trabajo ímprobo como el que él sacó, sin desaliento y honestamente, siempre adelante y, en más de una ocasión, contra viento y marea, al navegar un tanto a contracorriente. En suma, todo un ejemplo que sería bueno no perdiésemos de vista, para lo cual contamos con este imprescindible y esclarecedor libro.

C. Vilanou Torrano  
Universidad de Barcelona