

LA EXPERIENCIA ETICO-JURIDICA Y EL PROBLEMA DE LA PERSONA

En el XI Congreso Internacional de Filosofía (Bruselas, 20-26 de agosto de 1953), el jurista francés Aurel David tomaba, en el curso de una de las sesiones plenarias, una posición neta y fundamentalmente exacta en torno al problema del Derecho natural. Es preciso admitir un núcleo (no demasiado extenso) de principios normativos iusnaturalistas, en torno al cual se edifican otros círculos de estructuras normativas jurídicas, que son ya construcciones positivas del espíritu humano sobre la base del Derecho natural y de las formaciones y poderes jurídicos sociales. Esta concepción era paralela en A. David a una concepción del individuo humano, que constituía el tema de su Comunicación al Congreso (1). Posteriormente ha defendido más ampliamente sus puntos de vista en una tesis doctoral, que espera publicar el próximo año en las *Presses Universitaires de France*. Un breve resumen ha aparecido en el artículo «L'individu humain et la machine humaine», de la revista *L'Age Nouveau* (2).

No es el intento de estas breves notas entrar en un examen de la tesis de David. Esta tarea podría ser asumida más adelante, si los puntos de vista de aquél encuentran suficiente resonancia en el ámbito del pensamiento filosófico y jurídico contemporáneo. De momento nos contentaremos con una breve indicación informativa, que nos servirá de punto de inserción para el problema que en la presente ocasión nos preocupa.

Para David, todo lo que en el hombre es objeto de la investigación de las ciencias biológicas e incluso psicológicas, en su estado actual, el conjunto macroscópico y funcional de la realidad psicosomá-

(1) *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, vol. XI, págs. 35-41.

(2) *L'Age nouveau*, núm. 86, Mars 1954, págs. 75-86.

tica, directamente observable, que ha venido siendo considerada como «el hombre», el sujeto individual humano, sería sólo una estructura periférica e instrumental del verdadero núcleo individual humano, único que realizaría las propiedades que el Derecho asigna a la persona individual que es el hombre. «El pseudo-individuo biológico es una máquina macroscópica que rodea al núcleo individual personal considerado por el Derecho» (3). Y también por lo que respecta a las actividades de orden psíquico: «Hay en todo espíritu una parte que es una máquina de calcular anónima, inindividual, vendible y alienable [...]. El acto humano está hecho de un 1 por 100 de gesto humano original debido al individuo, y de 99 por 100 del trabajo de un piloto automático, autómeta (*robot*) sudoroso y jadeante que registra la orden, sondea el medio material en derredor, calcula la adaptación de esta orden a este medio» (4).

A las audaces conclusiones de David es necesario oponer ciertas consideraciones indeclinables.

En verdad, determinadas funciones (por ejemplo, de cálculo matemático), que el hombre ejerce mediante procesos psíquicos condicionados por estructuras y actividades cerebrales, pueden ser realizadas en condiciones ventajosas por un cerebro electrónico. Esto es incuestionable. Pero no significa que las funciones del hombre sean de la misma índole que las de una máquina, aunque los resultados (*el opus operatum*) sean unívocos.

Aurel David señala la aptitud para la felicidad, la solidaridad humana, el determinismo normativo, la finalidad, como funciones inmanentes, específicas e inmediatas de la persona humana. Esto es justo. Pero hay que decir más que eso. Dondequiera que se da una corriente de conciencia (nos referimos a las formas superiores de la conciencia intelectual, volitiva o sentimental; conciencia del ser, de los valores, de la belleza), allí hay una función inmediata de la persona humana. (No nos referimos aquí evidentemente al caso único de la naturaleza humana de Cristo, carente de personalidad humana por su asunción a una hipóstasis divina en la que —sin confusión, pero con intrínseca y propia unidad— subsiste). Pues bien, las funciones de cálculo matemático realizadas por el hombre son funciones conscientes. El calcular humano es un complejo coherente y unitario de funciones de rememoración e intelección —articuladas qui-

(3) L. c., pág. 76.

(4) Ibid., pág. 84.

zá en mecanismos de otra índole— que, en su conjunto, no tiene nada que ver con el trabajo de una máquina calculadora, aunque sea electrónica.

El neocartesianismo a que apunta David (la imagen del cuerpo muñeco animado y del dueño que lo dirige, como un capitán a su buque) tropieza inexorablemente con el dato de la unidad del hombre concreto —corpóreo— de la experiencia natural. Es una unidad pura y simple, intrínseca y sustancial. La Filosofía escolástica, partiendo de Aristóteles, ha puesto de relieve con vigor este tema. Pero, al mismo tiempo, al acentuar la distinción real de materia y espíritu en el seno del hombre, corre a veces el riesgo de producir una impresión de segregación y de ruptura. Pero su intención profunda no es nunca esa. En el hombre, durante su estadio terrenal, materia y espíritu están conjugados en intrínseca unidad sustantiva. Zubiri ha puesto de relieve con insistencia que el hombre es una inteligencia sentiente. La referibilidad de lo somático y sensitivo al «yo» de la conciencia intelectual constituye una vivencia inmediata, en que la unidad del compuesto humano se nos da de una manera absoluta. Y esta referibilidad se da en el interior de vivencias complejas y rigurosamente unitarias, en que soma y psique, sensación, intelección y sentimiento son vividas en la unidad indestructible del «yo» consciente. Piénsese, por ejemplo, en la captación estética de la belleza sensible o en la trágica vivencia de la muerte de un ser amado.

Claro está que el hontanar originario de las propiedades de continuidad e identidad, señaladas por Hauriou a la persona humana de la experiencia jurídica (propiedades de «unidad cuántica» en expresión de David), no está en el elemento somático material, sometido a todas las fluideces y delicuescencias que la moderna Biología y la moderna Física le asignan. Pero el elemento material está sustancialmente asumido, en cada momento, en el concreto personal humano, dotado de la continuidad del espíritu: del espíritu encarnado que es el hombre.

Por lo demás, la fluidez y la inindividualidad de la materia en la moderna Física está sujeta ella misma a una cierta fluidez. Dominique Dubarle lo ha expresado con acierto: «Se dice habitualmente que el nacimiento de la física cuántica ha tenido por efecto problematizar gravemente nuestras certidumbres relativas a la individualidad física. Esto es verdad desde cierto punto de vista [...] Pero quizá sería más profundamente verdadero decir que, con la física cuántica»

tica, el pensamiento del hombre desemboca por primera vez en el punto en que le será posible construirse *científicamente* un concepto de la individualidad física» (5). Y, en el plano de la biología, nos será permitido mirar con un poco de escepticismo la suposición, latente en el pensamiento de Aurel David, de que las posibilidades de injerto biológico y de sustitución de órganos vivos por artificios mecánicos tengan perspectivas ilimitadas.

Por otra parte, no es necesario admitir sin más que la piel sea el límite de la persona —según la expresión gráfica empleada a veces por David—. Ni siempre será fácil precisar hasta dónde se extiende el núcleo somático asumido sustancialmente en el concreto personal humano. La discusión sobre si la sangre estaba o no informada por el alma preocupó a los antiguos teólogos. Hoy el ámbito de lo problemático podrá muy bien considerarse ampliado. En todo caso, las posibilidades de legitimidad de un comercio de órganos, regulable por normas de un Derecho pura y simplemente patrimonial, están sujetas a múltiples reservas desde el punto de vista de la Moral y del Derecho. Desde este punto de vista, la posición de David, al referirse sin ningún género de reservas ni distinciones a los «bancos de ojos», «bancos de arterias» (considerándolos en el mismo plano que los «centros de almacenaje de sangre y plasma» y afirmando la pura patrimonialidad de estos objetos), no nos parece admisible (6).

* * *

Lo que a nuestro juicio es realmente valioso en los trabajos de David, en el grado fragmentario de conocimiento que hasta el presente poseemos de ellos, es su actitud metodológica. La reivindicación de una necesaria contribución de la experiencia jurídica para la resolución de los problemas antropofilosóficos y antropocientíficos (estadio teórico explicativo de las ciencias antropológicas). En este punto nos hallamos totalmente de acuerdo con él y consideramos que su aportación es importante y meritoria.

Aun en la Filosofía escolástica, tan profundamente sellada en todas sus partes por la impronta de su radical espiritualismo, parece,

(5) DOMINIQUE DUBARLE, *La Physique et l'individualité*, en *L'Age nouveau*, núm. cit., pág. 54.

(6) A. DAVID, loc. cit., pág. 79.

a veces, cercenar posibilidades el prejuicio de una excesiva separación entre Filosofía especulativa y Filosofía práctica (correlativamente, Ciencia especulativa y Ciencia práctica). Se supone, no sin razón, que la Filosofía práctica debe fundarse en los resultados de la Filosofía especulativa. Debe venir detrás de ésta. Esto conduce como naturalmente a prescindir para la construcción de la Filosofía especulativa de los datos que puede aportar la experiencia de la acción humana, en cuanto tal, de las vivencias de orden moral, social, jurídico, etc. Esto es especialmente mortífero cuando se trata de establecer una antropología filosófica de tipo especulativo. Se toma como punto de partida para los análisis fenomenológicos y para las inferencias y construcciones especulativas al hombre de la experiencia *teorética* (en el sentido que da Husserl a la palabra: el hombre considerado con precisión de los aspectos axiológicos) y a su obrar correspondiente. Esto empequeñece arbitrariamente los datos iniciales y las bases intuitivas, y puede comprometer toda la empresa. Para investigar la naturaleza del hombre y de sus constitutivos, se partirá de la sensación o de la ideación abstractiva, consideradas quizá en ejemplos banales, aislados y convencionales. No se atenderá tanto a las vivencias complejas de la responsabilidad, del arrepentimiento, del amor, de la tristeza, de la felicidad o de la angustia.

Un ejemplo de lo que venimos diciendo podría encontrarse, a nuestro juicio, en el problema de la libertad. Es verdad que en el pensamiento contemporáneo ha perdido acuidad la cuestión de la existencia de un libre arbitrio en el hombre, porque el determinismo decimonónico está más que superado. Hoy la vivencia de la libertad ha avasallado al pensamiento filosófico. A veces, parece no querer verse en el hombre más que una libertad hipostasiada sin naturaleza y sin sujeto. Esto es quimérico. (Aun en Dios, en quien el acto es subsistente, la libertad es sólo una vertiente del amor infinito, que radicalmente es una espontaneidad necesaria de fruición en el bien infinito que es él mismo.) Por lo demás, quizá no siempre distingue suficientemente la actual Filosofía entre libre arbitrio y espontaneidad necesaria, de suerte que juega a veces con el equívoco de la palabra «libertad».

Como quiera que sea, siempre será una interesante cuestión de la Filosofía del hombre la determinación de la existencia, sentido y límites del libre arbitrio de la voluntad. A esta cuestión nos referimos.

Para demostrar la existencia del libre arbitrio suele recurrirse

al análisis de la experiencia psicológica, pero colocándose en una actitud experimental *teórica*, considerando el juego de la volición en momentos intrascendentes de elecciones banales, o bien atendiendo a elecciones importantes (por ejemplo, pecar o no pecar), pero considerando el momento electivo aislada y como abstractamente, desligado de la compleja vivencia total de la que forma parte. Desde este punto de vista estrecho y artificioso, es imposible o muy difícil que se le haga patente al hombre el *fenómeno* (tan inmediato y tan cálido) de la libertad. Pocas veces tendrá una realización más exacta aquello de que los árboles impiden ver el bosque.

Es en la vivencia profunda de la responsabilidad (con todas sus complejas resonancias y vertientes: arrepentimiento, vergüenza de reo, impulso de reparación...), donde la realidad de la libertad humana se hace patente. Y la legitimidad del carácter *dóxico-originario* (en el sentido de Husserl: certidumbre de realidad) con que la libertad es vivida en la experiencia de la responsabilidad, nos es alumbrada especialmente en el ámbito de las ciencias prácticas, en concreto la del Derecho.

Aquí viene a insertarse con plena vigencia la actitud metodológica de Aurel David a que nos referíamos arriba: «El Derecho —moral militante— está encargado de permitir a los hombres vivir en sociedad, y este carácter práctico le mantiene muy cerca de la realidad. En las ciencias puras, una experiencia fallida no hace sino destruir una hipótesis. Pero una experiencia de medicina práctica, invalida la hipótesis y mata a la vez al enfermo. Ahora bien, precisamente del contacto permanente y apretado con esta realidad que no perdona, extrae el Derecho su individuo humano, natural y estable» (7). Lo mismo se diga de la responsabilidad, y de la libertad, que le es inmanente.

David piensa que los resultados de las modernas ciencias físicas, biológicas y psicológicas, en su estudio del conjunto psicosomático macroscópico humano, conducirían a una negación de la cuantificación individual y estable de aquel conjunto, de suerte que pueda constituir un sujeto. Este punto de partida no nos parece admisible, como hemos indicado, y está sujeto a una serie de precisiones. Pero lo interesante es que David, en razón de las aportaciones de la ciencia jurídica, siente que no puede quedarse en una posición negativa. La existencia del sujeto individual humano, cuantificado y estable, tie-

(7) L. c., pág. 76.

ne que quedar a salvo en todo caso. El Derecho nos certifica de ello, y su poder de evidencia viene de ser precisamente una ciencia práctica, una ciencia de la realidad vivida, en cuanto vivida. Si no queda a salvo este individuo descubierto por la experiencia jurídica (naturalmente no exclusivamente por ésta, anotamos nosotros), «puesto que el Derecho actual no puede construirse con alguna eficacia más que admitiendo la existencia de esas mónadas personales, será preciso cerrar las Audiencias y los Tribunales, quemar los Códigos y tratar de construir un Derecho con personas estructuradas, fluyentes y macroscópicas. Y se verá bien lo que se saca, y cómo morirá el enfermo con tales hipótesis» (8).

El Derecho y la Moral, precisamente por ser ciencias prácticas de la dramática vida humana, ofrecen en su desarrollo una especial fuerza de evidencia para la determinación de ciertas bases fundamentales. Esto no puede ser desconocido por la Filosofía especulativa, que no debe, a nuestro juicio, partir sistemáticamente de una contemplación teórica de la realidad, sino que debe bucear en la realidad total, en las vivencias completas y profundamente humanas, enriquecidas por resonancias axiológicas, por corrientes vivenciales de tipo volitivo-emocional, en que el hombre alcanza un contacto máximamente intenso y fecundo con la realidad y en que el entendimiento puede lograr sus intuiciones más reales, más objetivas y más fecundas.

¿Acaso no están hoy conformes todos o casi todos los filósofos realistas en que son experiencias de esa índole las que tienen máximo valor para la radical superación del idealismo y de todos los agnosticismos críticos? Para Husserl (sobre la base de su «reducción fenomenológica») la «doxa-originaria» está en continuo trance de venir a disolverse en objetividad idealística, en pura referencia a una conciencia trascendental. Para nosotros, partiendo de una experiencia total y viva (humana, cargada de vertientes éticas, sociales, jurídicas...), la «doxa-originaria» se legitima como objetividad real, como presencia del ser y apertura al ser, como condición de posibilidad de una fenomenología plenamente realística (en el sentido de Dietrich von Hildebrand), base de una construcción especulativa verdaderamente fecunda y, en lo posible, plenaria (9).

(8) Ibid., pág. 76 s. Para David las personas macroscópicas serían necesariamente «estructurées» y «mouvantes».

(9) Sobre la *Urdoxa* de Husserl véase EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, § 103 ss. (Ed.

Quisiéramos, a la luz de las anteriores consideraciones, hacer una aplicación a un aspecto concreto del problema de la persona humana, que ha sido puesto sobre el tapete en el curso de una controversia teológica de los últimos años. Se trata del problema antropofilosófico de la vivencia de la propia personalidad.

La controversia teológica a que acabamos de referirnos, girará en torno al análisis del contenido de la conciencia humana de Jesucristo. El eminente teólogo Pablo Galtier publicó en 1939 un estudio de gran interés bajo este título: «L'unité du Christ, Etre... Personne... Conscience». En la última parte del libro se ocupa de la determinación del contenido de la conciencia [humana] de Cristo. Como la unión hipostática de la Humanidad de Cristo con el Verbo no implica confusión alguna de naturalezas, resulta que esa unión —sustancial y óntica— tiene lugar en el plano estático de la personalidad (10), no en el plano dinámico de la naturaleza, que es el principio operativo radical de las actividades de un ser. Pero como la conciencia humana es una función dinámica, es inmanente al plano de la naturaleza y ajena en sí misma al plano de la personalidad. De aquí que no pueda haber en la conciencia humana de Cristo una aprehensión inmediata y estrictamente concienical de la unión hipostática de Cristo con el Verbo y del hecho de que su propio sujeto personal es —estricta, sustancial y exclusivamente— el mismo Verbo (11). Sin em-

de W. BIEMEL en *Husserliana*, III, 1950, pág. 256 ss.). Para las vacilaciones y cierta interna inconsistencia de la posición idealista en el mismo Husserl, cfr. JEAN WAHL, *Notes sur la première partie de «Erfahrung und Urteil» de Huserl*, publicado en *Phénoménologie-Existence, Recueil d'études* par HENRI BIRAULT, etc., *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1953, págs. 77-105, y la carta de LUDWIG LANDGREBE sobre dicho artículo (*ibid.*, pág. 205 s.).

(10) La palabra *personalidad* resulta ambigua, pues puede referirse ya al carácter de la persona (resultante de su temperamento, de sus opciones, de sus hábitos), a la fisonomía moral, al valor y sentido de su ser en cuanto despliegue responsable de una historia a cargo de un sujeto, ya —en otro sentido enteramente distinto— al constitutivo formal originariamente dado que constituye a la persona en su calidad de tal, de sujeto radical, incomunicable y último de sus propias actividades. Sería útil distinguir estos dos conceptos con dos vocablos, reservando la palabra «personalidad» para el primero y la palabra «personidad» para el segundo (como hemos hecho más arriba en el texto). Pero, como nos referimos ahora a una controversia teológica concreta, preferimos mantener la terminología usual en la Escolástica, y hablar en adelante de *personalidad*, entendiéndola en el segundo sentido (=personidad).

(11) No es esa la única línea de argumentación en que se mueve Galtier. La imposibilidad de una aprehensión estrictamente concienical de su sujeto personal

bargo, hay en la naturaleza humana de Cristo, en razón de la visión beatífica que gozó desde el primer momento de su existencia terrena, un conocimiento intuitivo e inmediato de su unión hipostática con el Verbo y de ser el Verbo su propio y exclusivo sujeto personal. Es más, la existencia de esa visión beatífica en el alma de Cristo es una exigencia estricta de la unión hipostática, ya que sería absurdo que una conciencia humana plenamente desarrollada careciera del conocimiento de su propio sujeto personal y se equivocase respecto a él, cosas ambas que ocurrirían en Cristo si careciese de la visión beatífica. Efectivamente, en la concepción de Galtier, el contenido de la conciencia humana de Cristo, por lo que respecta a la función de captación y afirmación del «yo», en sí mismo no sería en nada diverso del nuestro. Por tanto, sin el complemento de la visión beatífica, la conciencia humana de Cristo atribuiría invenciblemente sus vivencias a un sujeto personal humano, exactamente igual que lo hacemos nosotros, cosa en verdad absurda e impensable (12). De este modo

(el Verbo de Dios) por parte de la conciencia humana de Cristo radica, para Galtier, en la distinción real que media entre la persona divina y la naturaleza humana en Cristo (no obstante la unión sustancial hipostática de la segunda con la primera) y en la infinita trascendencia de la persona del Verbo, que es el sujeto personal único del Hombre-Dios. Cfr. *L'unité du Christ*, pág. 244 ss., 290 ss., 296, 317. El mismo autor, *La conscience humaine du Christ, à propos de quelques publications récentes*, en *Gregorianum* 32 (1951) 525-568, pág. 529 s.

(12) Cfr. *L'unité du Christ*, pág. 349 s.: «Nous avons exclu que, par cette conscience, le Christ percût sa personnalité propre. Rien de divin n'y transparaît directement; même l'union hypostatique lui échappait. Le complexe psychologique qui s'est organisé en elle ne diffère donc pas par lui-même de ce qu'il serait ou pourrait être dans une nature enrichie elle aussi des grâces et des dons les plus élevés dont soit susceptible une pure créature. Attribués spontanément et immédiatement à la nature où il se produisaient, ces états de conscience n'offraient rien qui détournât de les lui attribuer aussi comme à leur sujet dernier ou unique.

»Ainsi nous est apparu le danger que cette nature, en se percevant et en s'attribuant les actes psychiques dont elle est le principe, ne fût amenée à dire «je» pour son propre compte. L'«autonomie psychologique», dont parle le P. Héris à son sujet, aggrave encore, peut-on dire, ce danger. Telle qu'elle se reflétait directement dans sa conscience, il semble donc bien que la nature humaine du Christ dût s'apparaitre sans dépendance aucune à l'égard de la personne divine. En fallait-il davantage pour qu'elle s'apparût comme ayant sa personnalité propre?

»Ce n'est pas ici que l'on contestera le bien fondé de cette question suprême. On ne contestera donc pas non plus que, si elle se fût connue uniquement par la voie de sa conscience directe, la nature humaine du Christ aurait pu et dû s'ap-

creo hallar Galtier un argumento interesante para probar la necesidad de la visión beatífica en el alma humana del Hombre-Dios.

Frente a estos puntos de vista se alzó otro notable teólogo, P. Parente, con el estudio *L'Io di Cristo*, aparecido en Brescia el año 1951. Parente insiste en el carácter rigurosamente sustancial y óntico de la unión hipostática, en el hecho de que realmente el sujeto personal de Cristo, Hombre-Dios, es estricta, sustancial y exclusivamente el Verbo, para concluir que el Verbo es inmanente al concreto existencial de Cristo-hombre y, por consiguiente, la conciencia humana, que es una función del concreto existencial, debe acusar de algún modo por sí misma el hecho de la unión hipostática e identificar el verdadero sujeto personal de Cristo (13).

No es de este lugar entrar en la controversia teológica, que ha ocupado a excelentes teólogos en el curso de los últimos años. Lo que nos interesa es examinar una cuestión antropofilosófica a la que Galtier se refiere para fundamentar su construcción. Es uno de los casos en que la experiencia ético-jurídica debe ser tomada en cuenta, porque puede aportar luces decisivas.

paraitre comme étant en elle-même une personne. Mais, c'est cette hypothèse même qui peut et doit être mise en question.

»Pas plus que nous de la nôtre, il n'est exact ni admissible que de sa nature humaine le Christ ait connu uniquement ce qu'en révélait le témoignage direct de sa conscience. Les modes de savoir ne lui manquaient pas, qui pouvaient s'ajuster à la science ainsi possédée.»

Ibid., pág. 358: «La vision béatifique que lui reconnaissent tous les théologiens suffit à lui donner de lui-même, dans son intelligence humaine, la connaissance complète de ce qu'il est. [...] Par la vision béatifique, en d'autres termes, l'homme, la personne composée qu'est le Christ, se connaît, a humainement conscience de se connaître à fond. Rien ne lui échappe de sa constitution, des relations ontologiques établies entre les réalités qui s'y peuvent distinguer, des propriétés et des activités qui lui appartiennent à raison de chacune d'entre elles.»

Ibid., pág. 359: «[La vision béatifique] exclut d'abord que cette humanité ait jamais pensé dire «je» à titre personnel. En lui manifestant son union au Verbe, elle l'empêchait de considérer aucune de ses activités conscientes comme lui appartenant en propre.»

(13) Parente liga sus puntos de vista a la teoría de Escuela que afirma que la naturaleza humana de Cristo, sin ser informada por el existir divino del Verbo, carece, no obstante, de existencia humana y existe cuasi formalmente por aquél. Teoría tan respetable como discutible. Sin embargo, las preocupaciones de Parente responden a puntos de vista más profundos y más generales, que pueden ser expresados, como lo hemos hecho en el texto, sin referencia a la mencionada discusión teológica.

El punto de partida antropofilosófico y psicológico de Galtier, que constituye, a no dudar, uno de los puntos de apoyo de su construcción teológica, es este: La conciencia en nosotros (en el hombre puramente creado que somos nosotros) no revela directa y positivamente nuestro carácter de sujeto último de nuestra propia vida psíquico-somática, no revela el carácter *personal* del sujeto que en esa conciencia se hace patente y se reconoce a sí mismo viviente y operante. Tal es la tesis de Galtier.

Es mucha verdad, en efecto —escribe el gran teólogo—, «que esta noción del «yo» («*moi*»), a despecho o a causa del uso tan frecuente que de ella se ha hecho, da lugar a múltiples equívocos.

»La palabra misma, «mí» («*moi*») o «yo» («*je*»), se emplea corrientemente en el sentido de «persona»; los antiguos se guardaban de esta identificación de vocablos. No ignoraban, sin duda, que uno de los atributos de la persona es poder decir «yo» o «mí»; incluso que únicamente ella se expresa de este modo. Sólo que hay mucha distancia de la expresión a la realidad. Por eso no se pensaba entonces en hablar del «yo» o del «mí» como de la realidad sustancial y subsistente, en que se veía y en que nosotros vemos la persona misma.

»Nuestros metafísicos más recientes no proceden de otra suerte. Es clásica entre ellos la tesis de que «la persona no es ni el yo fenomenal ni el yo numenal de que habla Kant». Y los argumentos que les sirven para fundarla muestran bien que también ellos se oponen a identificar la personalidad y el hacerse consciente de sí mismo (*la prise de conscience de soi*): todos ellos se refieren para confirmarlo a la unidad de conciencia de las personas divinas y a la autoconciencia que debe reconocerse a la naturaleza humana de Cristo.

»El lenguaje corriente, por el contrario, se inspira más bien en Descartes y en su concepción puramente psicológica de la persona. Inconscientemente se expresa la gente como si la confundiera con su «yo» («*moi*»). Se dice del «yo» («*moi*») lo que se entiende de la persona [...]

»No hay que confundirse acerca del sentido de estas palabras. La persona se designa en ellas por el acto, por los actos psíquicos que la caracterizan [...], pero se trata sólo de un modo abreviado de hablar: en modo alguno significa que el «yo» («*moi*») o el «complejo» psicológico de que se habla sea considerado hoy como si constituyera él mismo la persona.

»De todos modos, y aunque sólo fuera para prevenir el equívoco

denunciado a propósito de la conciencia, hemos señalado el segundo punto que considerar: ¿Qué hay que entender exactamente por el «yo» o el «mí» de la persona?

»Corrientemente, el «yo» («*moi*») es definido: la persona en cuanto se hace consciente de sí misma. Pero se lo define también así: la conciencia que la persona adquiere de sí misma. Sólo estas dos definiciones atestiguan que no es identificado pura y simplemente con la persona; se lo considera más bien como una función de aquélla.

»Por lo demás, se hacen distinciones. Y, en primer lugar, lo que se llama el «mí» y el «yo» (*ce qu'on appelle le «moi» et le «je»*).

»No se pone en duda que ambos sean inseparables [...]. Pero esta identidad, diríamos más bien esta conexión, no impide que las dos nociones se distingan netamente una de otra.

»La una, el Mí, responde a los fenómenos de la vida psíquica, a las impresiones, a los estados de alma percibidos en nosotros como sucesivos. La otra, el Yo, a lo que es percibido como el principio activo y unificador de aquéllos. Por eso, no obstante ser percibidos simultáneamente por la conciencia, mientras el Mí se le presenta como un objeto de conocimiento, el Yo se le aparece como el sujeto que posee y que conoce.

»Este, ante todo, es percibido como estable, persiste a través de la multiplicidad de los actos o de los estados psíquicos que le son atribuidos. Les sirve de lazo, y hace de ellos un todo, que es denominado todavía un Mí y que constituye lo que hemos llamado nuestra personalidad o nuestra fisonomía psicológica. Mí enteramente empírico, es la resultante de nuestras actividades psíquicas. Por eso su distinción del Yo se patentiza sobre todo en su complejidad y su movilidad. A decir verdad, consiste en un conjunto, una serie de estados de conciencia.

»Como los pensamientos y las palabras en que se expresa, es esencialmente móvil. Nuestras experiencias sucesivas lo enriquecen y lo modifican constantemente [...] Mantenido ante nuestro espíritu por la memoria, nos permite contemplarnos como en una serie de cuadros retrospectivos, en que reconocemos las etapas conforme a las cuales se ha formado esta personalidad psicológica que caracteriza a cada uno de nosotros. Pero el lazo que constituye su unidad puede también ocultársenos o quebrarse. Sucede entonces que dos o varios «mí» se yuxtaponen o alternan en una misma vida sin conocerse o vincularse entre sí. Estas disociaciones psicológicas, que pueden ser

más o menos completas, no son raras. Prueban por sí solas el carácter puramente fenomenal de este «mí» y del «yo» que constituye su unidad.

»Por eso no es puesto en duda que uno y otro sean esencialmente de orden psicológico. No hay «yo» sino en y por la conciencia. El «yo» así entendido «no es idéntico al alma sustancial (*à l'âme substance*)».

»Sin embargo, también él es percibido como fijo e inmutable bajo el flujo de su «mí». Esta continuidad no se la confiere la conciencia; la conciencia se limita a constatarla y atestiguarla. La razón [de ella] debe hallarse, por consiguiente, en otra parte, y esto nos lleva a distinguir el «yo» y el «mí» psicológico de la realidad en que tienen su soporte último y su raíz.

»Es lo que se llama el «yo» (*le «je» ou le «moi»*) profundo, anterior y subyacente al «yo» (*«moi»*) psicológico. Ciertos filósofos discuten en qué consiste e incluso si es algo más que una creación de nuestro espíritu; pero la mayor parte admiten su realidad. Muchos están de acuerdo con los filósofos católicos en reconocer en él una sustancia, y se habla también, en consecuencia, de un «yo» o de un «mí» sustancial.

»La expresión no es quizá muy adecuada, sobre todo por lo que toca al «yo», que se concibe difícilmente fuera del acto de conciencia por el que se plantea (*se pose*) y se afirma. El nombre de una realidad propiamente psicológica se encuentra aquí aplicado a una realidad ontológica. Pero, sea lo que quiera de la expresión, lo que designa no es otra cosa que la sustancia que se identifica en nosotros con la persona. Para hablar exactamente, con todo, se trata únicamente de esta sustancia como principio de nuestras actividades conscientes. Reconocemos, pues, aquí exactamente lo que llamamos nuestra naturaleza. Hemos indicado suficientemente por qué y en qué sentido se identifica en nosotros con la persona, a diferencia de lo que sucede en Cristo. Lo mismo ocurre por lo que respecta al «yo» (*«moi»*) sustancial, y si puede ser objeto de conciencia es de la misma manera que la naturaleza. Igual que ésta, no podría ser captado en su realidad desnuda. Lo es únicamente en el «yo» (*le «je» ou le «moi»*) psicológico, es decir, en los actos psíquicos de que constituye el principio.

»De ahí viene, hemos dicho, que la constitución propia de nuestra naturaleza se le oculta a la conciencia: sólo puede ser determinada ulteriormente, mediante el razonamiento. Y ésta es, sin duda, la

razón por la que algunos consideran al «yo» sustancial como totalmente inaprehensible por nuestra conciencia: no se lo percibe; se lo deduce.

»Otros, es verdad, discuten la exactitud de esta observación. Consideran que el alma se aprehende a sí misma en sus actos y, en este sentido, opinan que el llamado «yo» sustancial cae bajo la aprehensión de la conciencia. Pero, desde el punto de vista que nos ocupa, este desacuerdo carece de importancia. Aun los últimamente citados reconocen que este «yo», si es percibido por la conciencia, lo es únicamente como principio o soporte inmediato de los actos psíquicos que constituyen el «yo» («moi») psicológico. De este modo, por consiguiente, se encuentra atestiguado el hecho exclusivo de su existencia y de su actividad. Sobre su condición ontológica, si está o no articulado en un todo que le impide constituir por sí mismo un ser totalmente independiente y personal, todos están conformes en decir que se puede y debe juzgar de ello exclusivamente por otras vías.

»El análisis, hablando en otros términos, de nuestra vida psicológica deja en pie la cuestión propia de nuestra personalidad. Es incapaz de precisar aquello que nos constituye a nosotros mismos (*ce qui nous fait nous*). Este problema ontológico o metafísico cae fuera del ámbito de la conciencia o de la observación directa» (14).

Hemos querido reproducir por extenso estos desarrollos de Galtier, para que el lector pueda apreciar por sí mismo los puntos de vista del eminente teólogo y darse cuenta de la fisonomía de su actitud mental. El tiene la impresión de que es una tesis indiscutida y unánime (¿se refiere exclusivamente al ámbito de la Filosofía escolástica?) que la vivencia concienencial humana no atestigua en nosotros —puros hombres—, de una manera positiva y directa, nuestro carácter de sujetos personales. Por nuestra parte nos limitaremos a indicar que semejante posición no pertenece a la sustancia del escolasticismo filosófico y que un filósofo escolástico puede rechazarla decididamente.

Por lo demás, con el respeto debido a la figura egregia de Pablo Galtier, no podemos menos de afirmar que la tesis nos parece insostenible. *L'analyse de notre vie psychologique* —afirma— *est impuissante à préciser ce qui nous fait nous*. Hay aquí un profundo equívoco. Es verdad que la conciencia no nos da a nosotros inmediata-

(14) *L'unité du Christ*, págs. 337-343.

mente la esencia íntima de nuestro ser: eso ni tratándose de la persona (¿cuál es el constitutivo formal, metafísico de nuestra personalidad o personalidad?), ni de la naturaleza (¿hay o no hay en nosotros un principio, un alma espiritual? ¿Cómo se conjuga con el cuerpo en la unidad del hombre?), ni de los mismos actos fluyentes y transitorios (¿son o no espirituales? ¿En qué relación se encuentran con la totalidad? ¿A qué categoría metafísica pertenecen?) Pero lo que quiere decir Galtier es esto otro: que el análisis de nuestra vida psicológica es incapaz de precisar nuestra propia identidad personal, incapaz de precisar si nuestro concreto autoconsciente es o no en sí mismo una persona. Es decir, incapaz de determinar si ese concreto autoconsciente es pura y simplemente un concreto existencial (un *supósito*, un *subsistente*) y no más bien un ser entelequial (aunque existente y, en este sentido, perfectamente real y concreto), que sólo incardinado óntica y sustancialmente en un sujeto ulterior alcanza la plenitud existencial de «lo que es en sí».

Para nosotros, la sola enunciación del aserto, el solo esfuerzo por hacerse inteligible su contenido, tratando de intuir aquello a que la compleja construcción conceptual apunta, basta para que uno se sienta imposibilitado de asentir.

Pero no queremos insistir en esto, que para determinadas fisonomías mentales tendrá muy poca fuerza.

Preferimos poner a contribución el análisis de la experiencia ética y jurídica para obtener indicaciones decisivas y un tratamiento más adecuado del problema. De este modo confirmaremos los puntos de vista metodológicos, cuyo esclarecimiento constituye el intento del presente estudio.

Vamos a referirnos en concreto a dos vivencias: la vivencia de la responsabilidad y la vivencia del amor (de la amistad). La primera de índole a la vez jurídica y moral (15). La segunda de orden meta-

(15) La responsabilidad jurídica está estrechamente ligada con la responsabilidad moral. Hablando de la responsabilidad jurídico-penal, Pío XII, en su Discurso a los miembros del VI Congreso Internacional de Derecho penal (3 de octubre de 1953), se expresó en estos términos: «Ce devrait être en droit pénal un principe inattaquable que la «peine» au sens juridique suppose toujours une «faute». Le principe de causalité pure et simple ne mérite pas d'être reconnu comme un principe juridique se suffisant à lui tout seul. Il n'y a là d'ailleurs aucune menace pour le droit. Dans le délit commis avec intention mauvaise, le principe de causalité sort son plein effet; le résultat —l'«effectu secuto» du droit canonique— peut réellement être exigé pour que l'existence d'un délit soit vérifiée; mais,

jurídico, pero de la que no debe desentenderse el filósofo del Derecho, porque el orden jurídico y la experiencia jurídica constituyen realidades y experiencias abiertas, que como tales deben ser abordadas. ¿No es el amor el alma vivificadora del Derecho, sin la que éste queda muerto en sí mismo? Pues el amor es el cumplimiento de la Ley (16).

Si las posiciones de Galtier, en el problema antropofilosófico que nos ocupa, fuesen acertadas, tendríamos esto: Su vivencia inmediata de conciencia no le daría al concreto autoconsciente que somos nosotros —puros hombres— la certidumbre de ser en sí mismo un sujeto personal. Sabría que es un centro dinámico de actividades conscientes. Pero ignoraría si es o no su propio sujeto personal último. Según Galtier, tendría que salir de esa ignorancia inicial valiéndose de una argumentación. Realmente, es difícil ver para esta argumentación algún camino que no se reduzca a uno de estos dos. Primero, una argumentación de este tipo: no aparece ningún indicio positivo de que mi sujeto personal último esté fuera de mi concreto autoconsciente; luego hay que suponer que no lo está y que soy en mí mismo una persona. Pero esto nos daría una presunción no absoluta, una especie de certeza moral, y nada más. Segundo, una argumentación de tipo cartesiano, recurriendo a las exigencias de la sabiduría y de la bondad de Dios. Nos creemos dispensados de detenernos en mostrar que la fundamentación del hecho primordial de nuestra identidad personal no debe ser remitida a una argumentación de tipo teológico, entre otras razones, porque la certidumbre que tenemos de nuestra identidad personal es mucho más indudable que la que en esta vida podemos alcanzar por vía natural de la existencia de un Dios personal, providente e infinito (17).

Se trata de determinar si en la vivencia de la responsabilidad y

en droit pénal, la causalité et le résultat obtenu ne sont imputables que s'ils vont de pair avec la culpabilité». (*Acta Apostolicae Sedis*, 45 [1953] 737).

(16) San Pablo, *A los Romanos*, 13, 10.

(17) Podría intentarse una argumentación fundada en el principio de que es absurdo que un concreto autoconsciente, agente de actividades morales, desconozca su sujeto personal último. Pero ¿cómo se demostraría tal principio, sin recurrir a la sabiduría y bondad de Dios y admitiendo que nuestra conciencia nada nos atestigüe positivamente acerca de ese sujeto personal? Si nos aparece tan absurdo el que un agente moral consciente esté ignorante de su verdadero sujeto personal último, es precisamente porque en nuestra vida moral consciente se nos revela positiva e inmediatamente nuestro sujeto personal en cuanto tal.

en la vivencia del amor (de la amistad) se nos revela una certidumbre de nuestra propia personalidad inmediata, vivida y superior a esa certidumbre de presunción, fundada en la ausencia de pruebas en contrario. Segundo, si esa certidumbre se nos presenta no como resultado de un proceso, sino como algo absolutamente simple y originario. Si las dos cosas son verdad, es que nuestra conciencia humana —plenaria, tal como se manifiesta en la experiencia jurídica, moral, social, religiosa...—, a través de nuestro vivir humano autoconsciente, nos da con una certeza inmediata y enorme, como un dato positivo, el hecho de nuestra identidad personal.

No vamos a hacer un análisis muy detenido, porque no tratamos de hacer un estudio sobre la vivencia de la responsabilidad, sino sólo de sorprender en ella el alumbramiento de una conciencia positiva de la propia identidad personal.

El sentido de la responsabilidad adquiere un especial vigor en la vivencia de la culpabilidad. También en la vivencia del oneroso y heroico cumplimiento del deber en aras de ideales éticos, jurídicos, religiosos.

Fijémonos ahora en la vivencia de la culpabilidad, más vívida y reveladora tal vez para el hombre normal, que se mantiene de ordinario aquende las fronteras del heroísmo.

Hay en la vivencia de la culpabilidad una doble posible vertiente: el remordimiento y el arrepentimiento. El remordimiento puede desembocar en desesperación, que es como una forma abortada de arrepentimiento, o bien en el arrepentimiento dinámico, reparador, al que nosotros nos referimos aquí, y que conecta profundamente la vivencia de la responsabilidad con la vivencia del amor.

Sin embargo, más radical que el remordimiento y el arrepentimiento se nos presenta la estricta y originaria vivencia de la responsabilidad. Sentir sobre sí la carga de tener que responder, que dar cuenta, a quienquiera que sea (esto es otra cuestión).

Como los animales —un perro, por ejemplo— son incapaces de sostener la mirada del hombre, así para el hombre culpable resulta insoportable esta vivencia de no poder eludir su responsabilidad. Ello se hace patente en la historia de la primera culpa. El primer hombre trata de arrojar la carga de su responsabilidad sobre la mujer («la mujer que pusiste conmigo, ésa dióme del árbol y comí») y la mujer sobre la serpiente («la serpiente me sedujo y comí») (18).

(18) Génesis, 3 12 s.

Pero ellos saben bien que ahí no hay más que una atenuante, pero que, en último término, el peso de la propia culpa es intransferible.

Esto confiere a la vivencia de la culpabilidad (de la responsabilidad por la culpa) un aspecto enteramente específico de *soledad*. También esta vivencia trágica está marcada en el relato sagrado que describe los orígenes de lo humano. Caín le dice a Dios: «¡Sobrado grave de soportar es mi delito! He aquí que tú me arrojas hoy de la haz de este suelo y de tu presencia habré de esconderme; andaré vagabundo y errante por el orbe y ocurrirá que me ha de matar cualquiera que me encuentre» (19).

En esta dialéctica —tensión de oposiciones— de la vivencia radical de la culpa, que fluctúa entre la tendencia a mirar atrás, a mirar a otro en quien poder descargar o compartir de algún modo el peso de la responsabilidad y la trágica, incomparable soledad del culpable frente a su propia culpa, frente a sí mismo y frente a la pregunta inquisitiva —«¿Qué has hecho?» (20)—, en esa tensión dialéctica se alumbra insobornablemente la conciencia positiva e inmediata de ser el culpable el último y exclusivo responsable —por la parte que a él toca—, el radical sujeto originario, detrás del cual no hay ningún otro, el propio sujeto personal responsable de su hecho. De aquí la vivencia de absoluta inmanencia refleja, que caracteriza al re-mordimiento. El sujeto autoconsciente de la culpa, en última instancia, se vuelve contra sí mismo para re-morderse, encerrado en la radical ultimidad inmanente de su culpabilidad, de su responsabilidad, sin posibilidad de eludir la carga en un resquicio de trascendencia. Este aspecto de la vivencia de remordimiento se hace más acuciante en la angustia de la desesperación, porque en el arrepentimiento esperanzado y dinámico hay ya un principio de superación de la culpa y de solución de la responsabilidad. Hay un principio de redención.

Las trágicas vivencias que acaban de ser someramente analizadas no serían posibles si el hombre, en su autoconsciencia, ignorara en último término —desconociera, al menos, de un modo intuitivo y absolutamente apodíctico— si es o no su concreto autoconsciente el sujeto personal y último de su propio obrar moral.

En cuanto a la vivencia del arrepentimiento reparador de tipo religioso, tiene indeclinablemente el sentido de un diálogo entre personas. Desde la soledad irrestañable y única a que la culpa lo redujo,

(19) Ibid., 4 13 s.

(20) Ibid., 4 10.

el hombre pecador se vuelve a Dios, se vuelve tal vez también a los mediadores que pueden conducirlo a Dios, pero es siempre él en diálogo personal con personas —con Dios en definitiva—, es él sólo y abandonado en la turbia arena del mal, clamando hacia los otros que pueden salvarlo.

«Me levantaré e iré a mi padre», decide el hijo pródigo de la parábola de Cristo (21). Aquí está clara y conscientemente la decisión radical de un sujeto absolutamente último, que desde su originaria soledad se levanta para volver al padre (22).

No es esta la ocasión de detenernos en los análisis precedentes. Pero es evidente que las vivencias descritas carecerían de sentido en el supuesto de Galtier, de ser opaca la conciencia respecto a la identidad de nuestro sujeto personal último, en cuanto tal.

Por lo demás, la vivencia del arrepentimiento desemboca en la vivencia del amor de amistad. Es precisamente lo que definitivamente se describe en la parábola del hijo pródigo, a que acabamos de referirnos.

Hagamos una sumaria indicación sobre esa vivencia del amor.

El profesor Z. Alszeghy, completando los resultados a que había llegado el inolvidable Pedro Rousselot (23), ha establecido, a base de un estudio de las obras de San Buenaventura, una interesante y fecunda tipología del amor (24). Los resultados de este análisis, que ha tenido en cuenta las obras espirituales del gran Doctor franciscano no menos que sus grandes obras dogmáticas y especulativas, son aprovechables y orientadoras también para un análisis fenomenológico de las vivencias del amor.

Los tipos o formas fundamentales del amor que Alszeghy encuentra son cuatro: amor objetivístico-extático (*sachbetont-ekstatisch*),

(21) San Lucas, 15 18.

(22) Naturalmente que este movimiento inicial de conversión es ya el fruto de una gracia preveniente, de un avance previo por parte de Dios. Así, cuando el hombre comienza a levantarse a Dios desde su soledad, ya esta soledad, esta derelicción ha quedado inicialmente rota en virtud de una gratuita misericordia de Dios. En esta experiencia religiosa de «retorno», el hombre siente bien la absoluta soledad y abandono de que empieza a apartarse.

(23) P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*, en *Beiträge z. Geschichte d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters*, 6-6.

(24) Z. ALSZEGHY, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem Hl. Bonaventura*, 1946, págs. 194-211.

amor objetivístico-físico (*sachbetont-physisch*), amor personalístico-extático (*personbetont-ekstatisch*) y amor personalístico-físico (*personbetont-physisch*). En las formas de amor «físico» es decisiva en la actitud del sujeto que ama una tendencia centrípeta. El movimiento del amor tiende a revertir al sujeto. En las formas «extáticas» es decisiva la actitud opuesta. En el amor objetivístico el objeto amado es abrazado por la dignidad que tiene en sí, predominantemente considerado como una perfección en sí. En el amor personalístico, lo decisivo en el objeto es la relación entre cosas y personas, se ama algo en cuanto *valioso para* alguien, para un sujeto personal portador de valores que pueden ser enriquecidos por el objeto que para él se quiere.

Estas formas fundamentales no son especies o clases de amor. No tienen contornos precisamente delimitados, especialmente las dos líneas objetivística y personalística. Se entrecruzan, de suerte que las vivencias concretas del amor pueden realizar tipos complejos e intermedios. Pero, de otra parte, se trata de verdaderas formas fundamentales, elementales y constitutivas, irreductibles a otras más originarias. El predominio de una u otra, la mayor o menor semejanza con cada una de ellas, servirán para clasificar y caracterizar a las diversas descripciones y manifestaciones del amor.

Por nuestra parte, creemos que no puede haber ningún amor eficaz, tensional —de tendencia realizadora y no puramente platónico—, que no tenga una vertiente personalística. A esto nos parecen conducir nuestros propios análisis. Pero, en todo caso, es evidente la existencia de vivencias de amor en que la forma personalística es predominante. En particular ocurre esto en todas las formas de amor de amistad, que es esencialmente convivencia y comunicación entre personas. El «yo» y el «tú» que dialogan en relaciones semejantes son estrictamente personales. Es una comunicación personal lo que entra en juego. En el amor de consagración (de devoción) personal y en el amor reparador, propio del arrepentimiento, a que antes hemos aludido, aparece con nitidez este carácter. Se manifiesta, pues, excepcionalmente en relaciones de orden religioso, que vinculan al hombre con Dios. Pero es también patente en las formas de amistad entre sujetos humanos, especialmente en las formas más puras y logradas del amor conyugal. Este amor que resiste a los cambios, a las vicisitudes, al envejecimiento y a la muerte, depurándose cada vez, es predominantemente una relación de persona a persona, vivida radicalmente como tal.

Decir que en casos semejantes las personas entran en juego (en la vivencia originaria e inmediata) a título de principios dinámicos (naturalezas), prescindiendo de su carácter de sujetos personales últimos, sería enteramente contrario a la realidad. Una hipótesis de esta índole no podrá ser excluída en el plano de una discusión dialéctica sobre nociones puramente abstractas. Pero el carácter de las vivencias indicadas muestra que es inaceptable y que el personalismo de aquellas experiencias del amor es originario y estrictísimo.

Es el sujeto personal, a título de persona, quien está embarcado en el místico diálogo del hombre redimido con Dios, diálogo del que el amor conyugal humano es como un símbolo:

«Mi amado, es mío y suya yo:
él apacienta su ganado entre los lirios» (25).

El intento de este trabajo era demostrar que los resultados de la experiencia ético-jurídica deben ser puestos a contribución para resolver el problema antropofilosófico especulativo de la persona humana. De una manera más general, se quería poner de relieve la necesidad de que las disciplinas filosóficas especulativas partan para sus construcciones de una plenaria y profunda consideración de la vida humana. Las experiencias que constituyen el objeto de las ciencias prácticas, son, en parte, las más ricas y fecundas a este respecto. En el terreno filosófico especialmente, ciencia especulativa y ciencia práctica deben proceder en íntima compenetración y mutua colación de procesos y de resultados. Con la concreta referencia a problemas vivos y a controversias actuales, esperamos haber contribuído al esclarecimiento de estas importantes cuestiones metodológicas.

JOSÉ M.^a DíEZ-ALEGRÍA, S. I.

(25) Cantar de los Cantares, 2 16.

