

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

HAROLD D. LASSWELL: *El futuro de la ciencia política*. Trad. de Julio Cerón. Editorial Tecnos, Madrid, 1971; 253 págs.

La mayoría de edad que van adquiriendo algunas ciencias se traduce en la creación, desmembración y autonomía de nuevas Facultades universitarias o Secciones de lo que un día fuesen simples asignaturas o subsecciones de una rama.

Es significativo observar que su independencia y autonomía les obligue a plantearse a todas una serie de problemas sobre su misma naturaleza, su ámbito y sus metas.

La ciencia política es una de las ramas del saber que, haciendo honor a la prudencia que preside todo su campo de operaciones, está actualmente comprometida también en esta ardua y difícil tarea.

El libro de Lasswell, que recensamos, aborda el problema en toda su amplia y profunda dimensión, bien candente en Estados Unidos y válido también, en líneas generales, para el caso similar en España. «En los países —dice Lasswell— donde los objetivos dominantes de la colectividad son la industrialización y la modernización, la inexistencia de unos profesionales competentes de la ciencia política ha contribuido a la agitación y confusión de la fase de transición.»

Por otra parte, las profundas transformaciones que sufre el mundo hacen cada día más necesario un desarrollo de la ciencia política que dé solución, o al menos intente darla, a una serie de problemas que la técnica ni puede ni sabe dar.

La cuestión clave que se plantea consiste principalmente en dilucidar si la *tendencia* de los acontecimientos que se apuntan para Norteamérica y que, en mayor o menor escala, se dan también en España, se ha acercado o separado de la realización de los hechos preferidos y cuáles son los *factores* que se condicionan mutuamente y que determinan la historia. Cuando co-

nozcamos las tendencias y factores, podremos proyectar el curso de los futuros desarrollos sobre la hipótesis previa de que nosotros mismos no influimos en el futuro. Se trata, en definitiva, de aplicar el clásico esquema científico a la política.

Hasta el presente, podemos afirmar que la ciencia política fundamentalmente se ha apoyado en la historia bajo aspectos y enfoques distintos e incompletos.

Muchos de los problemas que se avecinan son tan alarmantes que hay muchos visos de probabilidad de que algunos constituyan un auténtico desafío a la tradicional concepción que el hombre tiene de sí mismo, obligando incluso a revisar la propia idea de lo humano y de la dignidad humana, y a introducir en su campo de referencias muchos fenómenos que ahora tendemos a excluir.

La historia nos muestra que todas las teorías sobre la dignidad humana han progresado y decaído, se han difundido y contraído según el flujo y reflujo de los asuntos mundiales. No obstante y en conjunto, esta concepción ha progresado en el sentido de una mayor universalidad, y hoy en día, las «élites» dominantes del mundo, reconocen, al menos teóricamente, los derechos humanos, aunque en la práctica sean las guerras y la violencia, expresada de diversos modos a través de la historia, las que desmientan tales ideales.

Desde que el hombre comenzara a vivir en sociedad, en una vida urbana más estable que la tribal, surge la necesidad de un Derecho que regulase las nuevas formas de vida humana y una política que hiciese posible la convivencia. Fue precisamente en las civilizaciones fluviales del Nilo, Eufrates, Tigris e Indo principalmente donde se vertebró la concepción de la dignidad humana impulsada además por los poetas y místicos renovadores de la vida religiosa quienes imaginaron una sola familia humana por encima de los viejos vestigios ideológicos de mil guerras y rencillas de casta y familia. El avance tecnológico, en ascenso constante desde el neolítico, no ha tenido repercusión alguna sobre la estructura fundamental de la política mundial. La técnica, a pesar de sus éxitos espectaculares, no ha tenido repercusión notable, siguiendo la división, la agresividad y las guerras. El avance de la ciencia política no ha ido paralelo al desarrollo técnico, y actualmente el estudio de la teoría del Estado suele ir englobado con la historia y los estudios sociales en general.

Esta ambigüedad es debida en parte al hecho de no existir un departamento de ciencia política debidamente organizado y, sobre todo, al hecho de no existir suficientes especialistas sobre el tema, pues la mayoría de los

estudiantes dirigen después sus pasos por el camino profesional de la Administración pública.

Aunque los profesionales han aumentado considerablemente se padece una considerable ambigüedad en la concepción de las funciones propias de los especialistas de la ciencia política. A su vez comienzan a surgir departamentos y seminarios de estudio preguntándose todos a dónde y qué metas hay señaladas para la nueva ciencia. La confusión pone de manifiesto las tensiones internas que han acompañado al rápido y reciente desarrollo de este campo. Todo el problema gira en torno al ámbito y método. Se espera que el nuevo enfoque que se pretende dar proporcione una visión sistemática de la materia y cierta formación sobre los principales procedimientos de los datos existentes. La metodología hasta ahora seguida, marcadamente histórica, ha impedido que los estudiosos se familiaricen con los métodos de investigación moderna. La falta de acuerdo sobre los objetivos y procedimientos de la ciencia política se refleja en la gama de soluciones que han aparecido en muy diversos puntos. Se han edificado auténticas fortalezas feudales para defender posiciones llamadas «teoría política», «partidos políticos», «teoría del Estado comparado», «derecho público», «relaciones internacionales», etc.

Los profesores que capitanean esta lucha de poderes intentan defender y mejorar sus posiciones muchas veces como medio de defensa de sus propias ideas, a las que se niegan a abandonar. En este marco tan belicoso, las diferencias intelectuales de ámbito y método se convierten en ideologías y *slogan* en pugna. De este modo, la «filosofía», la «moral» y la «religión» se contraponen a la «ciencia» y la «trivialidad administrativa». Y, como réplica a esto, la búsqueda de la «verdad comprobable» entra en pugna con la «arrogancia» de la pretendida «verdad a base de definiciones» y la «revelación privada». Hasta matemáticas y estadística constituyen palabras que combaten entre sí, y «behaviorista», «metafísica» y «legalista», son expresiones de oprobio o encomio.

Merriam fue el promotor de la nueva orientación que se inicia en la década de los años 1930. Si hasta entonces había predominado la «investigación de biblioteca», propia de los investigadores, él propugnó para la ciencia política el trabajo experimental, propio de los sociólogos, geógrafos humanos y psicólogos. Su iniciativa consistía en complementar, más que no en suplantar, la letargia de la cátedra mediante el activismo del trabajo práctico y de laboratorio. La ciencia política se abría a las nuevas ciencias auxiliares que ofrecían al más inquieto investigador un campo nuevo y unas técnicas de trabajo con las cuales debía familiarizarse.

Al observador científico se le ofrecen acontecimientos que tiene que des-

cribir y someter a proceso, datos que debe vincularlos a hipótesis de trabajo y conceptos analíticos, destinados a explicar los fenómenos en cuestión.

Existe un desfase entre el mundo de la enseñanza y la práctica de la investigación. Se necesitan muchos manuales nuevos para explicar a los estudiantes y profesores no familiarizados con estos procedimientos, cómo se deben aplicar estos métodos.

Un estudio constante enriquecido con datos actualizados de toda índole, ofrecen al especialista de la ciencia política más aislado, una imagen global y seleccionada de los principales cambios políticos producidos a diversos niveles. Tales datos pueden ser reducidos a gráficas, esquemas y mapas que muestran la síntesis rápida con las que puede operarse. No quiere decir, sin embargo, que las conclusiones del analista político no puedan ser puestas en tela de juicio por otros expertos profanos, sino que tales datos nos proporcionan una idea más clara del proceso histórico hasta la época actual y nos ofrecen pautas para atisbar los posibles cambios de la política a nivel nacional o internacional.

Interesa, desde luego, que el estudio se inicie a nivel local o comarcal, pues el campo de ensayo promete ser más afortunado en sus resultados. Lasswell analiza una serie de fases que debe tener todo trabajo de esta índole, repasa una serie de técnicas aplicables a la ciencia política y propone un ejemplo de estudio realizado en Vicos (Perú) por la Universidad de Cornell, cuya finalidad era preparar a los indios peruanos de aquel lugar para un proceso de toma de decisiones que traería consigo un poder compartido en el pueblo, albergando la esperanza de que las autoridades superiores se sintieran comprometidas al desarrollo de la cultura popular o campesina en otros centros piloto y, a su vez, en otras zonas similares.

La segunda parte del libro, no precisamente distinguida, aborda el futuro del profesional de la ciencia política. Merriam fue el primero en ser consciente de la magnitud de la labor que entrañaba la formación del profesional, el cambio de mentalidad de muchos y el nuevo enfoque de la signatura. Es importante, subraya Lasswell, que un grupo de intelectuales se responsabilice a este respecto.

El primer problema que aparece es si deben abrirse dos caminos distintos, pero igualmente prestigiosos, para los que se dirijan por esta rama del saber: la creación de un «título de docencia» y otro «título de investigación». Se postularía que los dos títulos se debían conseguir en dos años y no en tres (habla del caso americano), siendo coronados no con una tesis o libro, sino con un trabajo o artículo, pues, en definitiva, esto basta para demostrar la capacidad para aportar algo nuevo y publicable. Tiempo había después para que uno y otro demostrasen su valía personal en publicaciones

o méritos posteriores. Parece que tal planteamiento no es viable, y sólo el estímulo del tema en sí podrá ser detector y competitivo para los mejores dotados.

La realidad, sin embargo, es que el mundo del Derecho y el de las ciencias económicas polarizan a la mayor parte de los talentos que se guían por otros móviles más atractivos. Serán los profesores de la ciencia política de hoy los que deban motivar a sus alumnos a base de una clara y nítida presentación de los objetivos y metas de la política.

Aborda después la problemática humana del estudiante en orden a su promoción intelectual y académica, su *status juridicus*, su moral profesional, todo lo cual está por hacer y la razón de no haberse hecho no es otra sino la misma ambigüedad en que se encuentra la nueva ciencia. Es obligado distinguir al profesional de la política como ciencia del simple «policía» o conocedor de secretos políticos por cauces normales, así como el compromiso político y sus riesgos. El científico de la política no debe ser confundido con el comprometido en un determinado partido político, afirmando el autor que son muy pocos los estudiosos de la ciencia política que hayan sido asesinados por su posición ideológica y por haber adoptado una participación activa en los asuntos públicos, siempre y cuando su postura sea tal que haya permitido demostrar anteriormente su respeto a toda ideología.

Se expone, además, un amplio programa de formación, donde el futuro estudioso de la ciencia política encontrará una gran cantidad de disciplinas, algunas bien nuevas, que se entrecruzan y relacionan con la ciencia política. Un campo fascinante y difícil donde los que inicien estos estudios serán los pioneros de la nueva ciencia y su futuro.

Habría que contar con la colaboración y esfuerzo de profesiones afines como son el periodismo y el mundo de los profesionales del Derecho y de las ciencias sociales en general.

En cuanto a los centros superiores donde radicarían estos estudios, no serían precisamente las Universidades como lugares los más apropiados, y esto por el peligro de masificación, por el aislamiento en que viven las diversas Facultades y por la fragmentación de los saberes que cada día aumenta, amenazando con vivir en aislamiento estéril. Serían más bien los más adecuados para fomentar el estudio de la ciencia política una serie de Centros de estudio de investigación y consulta, de tamaño reducido para que la interacción fuese más directa y eficaz, con una proximidad, incluso topográfica y, sobre todo, con una seria y decidida voluntad de colaboración y de integración armónica por parte de sus componentes.

Los cambios a que está sometido el mundo actual obligan a tomar con-

ciencia de los problemas que se avecinan y el modo de preveerlos, de aunar esfuerzos reconociendo que sólo la colaboración puede salvar lo que un olímpico olvido de otros saberes puede conducir a la esterilidad más lastimosa.

LEANDRO HIGUERUELA DEL PINO

ROBERT F. MURPHY: *The Dialectics of Social Life*. George Allen & Unwin Ltd. Londres, 1972; X + 261 págs.

En su portada, se adiciona al título de este libro el subtítulo «Alarmas e incursiones en antropología», que le da un cierto aire anecdótico que cuadra muy bien, desde luego, a su tono y estilo y en buena medida a su contenido.

El libro comienza —tras unas consideraciones sobre la dificultad de establecer una raya divisoria en cuanto a su materia entre conocimientos vulgares o comunes y conocimientos especializados o científicos (por ejemplo: «Las ciencias sociales trabajan con el impedimento de ser investigaciones de lo mundano y ordinario, campos en los que todos los hombres creen tener un cierto grado de dominio», pág. 5; «El profano y el especialista generalizan para entender lo particular; a nadie debe sorprender que sus resultados sean frecuentemente similares y que la sociología especialmente se presente como la ciencia de lo obvio», pág. 6)— con una comparación, en gran parte irónica sobre las idiosincrasias y respectivos métodos de trabajo de los antropólogos ingleses y los norteamericanos, disciplinados académicamente los primeros con bastante rigidez, y más «suetos» y autónomos los segundos; más propensos los primeros a la interpretación detallada y meticulosa, más inclinados los segundos al eclecticismo y a las generalizaciones. Esta parte del libro es curiosa, aunque carente de relevancia especial, no obstante la conexión que se quiere establecer entre los respectivos tañantes y los campos elegidos y resultados obtenidos por las también respectivas investigaciones. Por lo demás, téngase en cuenta que los autores que básicamente se manejan (este es un libro más sobre antropólogos y sociólogos que sobre temas de fondo de antropología o sociología), con la excepción de Talcott Parsons, son «continentales»: Durkheim, Simmel y Lévi-Strauss entre otros, pese a este prefacio sobre escuelas antropológicas anglosajonas.

Superado este comienzo, el libro entra en materia para distinguir entre las que denomina actitudes «positiva» y «negativa» en antropología y sociología.

De la actitud positiva se da como fundamento y punto de arranque la primera de las reglas metódicas de Durkheim: «Considerar los hechos sociales como cosas» (*Les règles de la méthode sociologique*, 13.^a edición, París, 1956, pág. 15; en el mismo lugar Durkheim indica que es ésta «la regla primera y más fundamental» de «las relativas a la observación de los hechos sociales»; en el prólogo a la 2.^a edición insiste en que tal «proposición está en la base misma de nuestro método», loc. cit., pág. XII), aceptada como verdad axiomática e indiscutible por muchos investigadores, de la que deriva una especie de fijación —que el autor sin duda considera artificiosa— o de cosificación de las realidades sociales pasadas y presentes. Es Durkheim quien está en la base de la escuela llamada «estructuralista-funcionalista o funcionalista a secas» (pág. 11), con arreglo a la cual las sociedades y las actividades e instituciones que las componen (porque los hechos sociales, para esta posición, aunque «corporeizados en el individuo... emanan del terreno de lo social», esto es, de lo colectivo, pág. 38) están regularizadas y ajustadas entre sí de tal forma que sostienen y perpetúan el conjunto del sistema.

Aprovechando la ocasión para una crítica, no por científica menos enérgica de Talcott Parson, se señalan, entre otros, dos efectos nocivos de la actitud característica de esta escuela.

En primer lugar, una descripción ingenua y en gran medida no ajustada a la realidad de las sociedades objeto de investigación. Como se parte del prejuicio de que las regularidades y autoajustes sociales existen, estos quieren ser hallados y, por consiguiente, no se sabe distinguir entre los hechos tal y como son y las representaciones supuestamente ordenadas de los mismos, o se dan éstas como reflejo verdadero de la realidad social estudiada. Se insiste sobre que, aunque se siga la prescripción de Malinowsky de la convivencia durante largo tiempo con la sociedad estudiada del investigador, éste puede sentirse inclinado a aceptar como las fuentes más relevantes de su estudio las narraciones y pareceres de los miembros de aquella que, a su vez, tienden a representar como ordenadas y funcionantes con suavidad instituciones sociales cuyas características de hecho son las contrarias, sobre todo si la narración refiere a hechos pasados que sólo perviven en la memoria de los «ancianos del lugar».

Por otro lado, la misma tendencia a ver «constantes» hace que se contemplen como inmutables las comunidades antiguas o primitivas, oponiéndolas a las modernas y contemporáneas cuya dinamicidad es obvia; se señala reiteradamente al respecto que el supuesto «estado de fijación de las sociedades primitivas ... [no es más que] el resultado de la pobreza de los datos y de nuestras propias preconcepciones sobre la vida primitiva» (pág. 31); «los hombres primitivos no están más prisioneros en sus costumbres que lo

puedan estar los modernos» (pág. 109; en el mismo sentido, criticando a Simmel, pág. 144). De alguna forma la crítica alcanzaría también a la distinción de Durkheim entre sociedades basadas en una «solidaridad mecánica» y otras fundadas en una «solidaridad orgánica» (*De la división du travail social*, 2.^a edición, reimpresión, París, 1967, pág. 99), en cuanto respecto las primeras se insiste para caracterizarlas sobre la totalidad de creencias y sentimientos que se suponen comunes para todos los miembros del grupo.

La actitud «negativa» se caracterizaría a su vez por no admitir la existencia de regularidades, o más bien por entender que éstas son equilibrios inestables de los hombres en general, y de cada hombre en particular con las estructuras en que se agrupan. Se supone, de un lado, que existe un estado de «alienación» o tensión constante individuo-sociedad, y que además el individuo es una «variable dependiente», y no un dato fijo, que muda y cambia en su relación con la sociedad. El hombre se ha independizado de la naturaleza, pero sigue en contacto con ella y la pregunta entonces a responder es la de «cómo soporta su naturaleza al tiempo que la niega, cómo teje ilusiones delicadas y fabrica reglas que no entiende pero que le ayudan a no volver a hundirse en un mundo del que se ha independizado» (pág. 197). La pregunta misma y el modo de formularla son ambos claramente hegelianos, diciendo de la conservación de la autoconciencia una vez que ésta se ha separado críticamente de su entorno; la respuesta probable de Hegel habría sido la de que el hombre debe abrazar de nuevo la sustancia social de la que se ha apartado y explayar su personalidad en la comunidad política y concretamente en el Estado.

Murphy no da una respuesta concreta a esta pregunta; el sentido de la difusa e implícita que se obtiene de la lectura del libro es el de la existencia de la relación dialéctica hombre-naturaleza, hombre-estructuras sociales, en continuo movimiento y en devenir continuo, en la que el hombre se va ajustando a las necesidades externas y a las frustraciones que le causan —que, por otro lado, paradójicamente, son el «prerrequisito de su humanidad»— contando entre ellas la de su propio cuerpo, puesto que en la vida del hombre se da la contradicción básica, inherente e inmanente a su vida, de una mente, inteligencia o alma enraizada en un organismo (pág. 120); así, el *Ego* autónomo de Freud se interpreta como índice de la capacidad del hombre de apartarse de su cuerpo, de sus tendencias instintivas, y como índice de la capacidad del hombre de conseguir un recinto personal que le independice de sus semejantes y de su medio.

Pero esta doble independización siempre relativa porque, en la medida en que tienda a ser absoluta se desemboca en formas patológicas de alienación, esto es, en enajenaciones mentales. «La dialéctica de la vida social» con-

siste precisamente en el mantenimiento de esta serie de relaciones inestables y cambiantes, en las cuales lo social, si puede ser concebido como un hecho, no puede serlo como un hecho fijo, como tampoco puede ni debe serlo el hombre.

Como dije, básicamente el libro está construido sobre autores, siendo más bien una historia de las ideas sobre la antropología que una antropología propiamente dicha. Las figuras dominantes en la reflexión de Durkheim, Simmel y Lévi-Strauss, con un importante trasfondo de Freud y de Hegel, del Hegel de la *Fenomenología* en cuanto narrador del ascenso del hombre a la individualidad o autoconciencia mediante un apartamiento del mundo, aunque el tratamiento de Hegel es sumario y poco profundo, bien que un hegelianismo inconsciente o explícito aparezca con mucha frecuencia en las construcciones de una serie de antropólogos contemporáneos a los que se cita.

Sin embargo, intercaladas en esta historia de las ideas y como ilustraciones de las mismas aparecen resumidas investigaciones de antropología cultural; así la del sistema matrimonial endogámico y el significado del velado del rostro de los hombres entre los tuaregs, del propio Murphy; o los sistemas familiares matri o patrilineales, y los mixtos de uno y otro entre los nativos del Amazonas, de Levi-Strauss, versión primitiva del mito de Edipo, con múltiples diversificaciones. Es esta última investigación una de las que se aportan como prueba de las diferencias que existen entre las estructuras sociales tal y como son realmente y como son concebidas por quienes están integrados en ellas.

Aunque sin tesis claras, y en muchos de sus pasajes tumultuoso y desordenado es el de Murphy un libro interesante; no es, como nos anuncia el editor, una síntesis de las ideas de Hegel, Marx, Freud, Durkheim y Simmel desde la que pueda emprenderse una nueva forma de estudio y comprensión de la cultura. Pero sí contiene análisis críticos muy agudos sobre dónde pueden estar las deficiencias de los intentados hasta ahora y de cómo se agrupan tendencialmente las distintas posiciones de los antropólogos.

M. ALONSO OLEA

A. OLLERO TASS-ARA: *Universidad y política. Tradición y secularización en el siglo XIX*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1972; 238 págs.

Bien sabía Renán cuando en ansia de impío proselitismo pudo decir: «dadme la Universidad, lo demás para vosotros». Por eso, en el siglo de la seguridad, paradójicamente el más inseguro entre nosotros, el siglo XIX, se

disputan la Universidad «dos actitudes, dos idearios, ¿dos Españas?, dos mundos»: la tradición que pretende conservar los valores espirituales tradicionales en España sin perjuicio del progreso (que no está reñido con la tradición), y el secularismo disolvente que al insistir en la separación renacentista entre lo divino y lo humano, pretende fundamentar un orden de convivencia demasiado «natural» o demasiado «racional» y llevar esa nueva ideología, muchas veces mal digeridas, de otros países al nuestro. Y, naturalmente, ha de hacerlo, principalmente, por la cultura, y ésta a través de la Universidad y de otras «instituciones» que sean dóciles a sus intereses políticos.

El libro de Ollero Tassara que presentamos recoge el contorno universitario y político de una parte de la filosofía jurídico-política de la época, dejando los aspectos filosóficos para otro libro suyo que nos anuncia de próxima aparición. Pero el enfoque del problema lo hace «desde uno de los polos animadores de la época: el representativo de la actitud tradicional». Pero los intereses encontrados e irreconciliables en el siglo XIX, las posiciones dialécticas que pretenden convertir en objetivo de su lucha a la Universidad son tan complejas en su contenido, que aun examinado «desde uno de sus polos», se hacía preciso buscar y encontrar una figura «cuya vida y obra guardase una estrecha relación con las vicisitudes de los distintos campos del proceso, y permitiera abarcarlo sin perder la visión de conjunto ni la riqueza anecdótica». Esta figura es, para Ollero Tassara, Juan Manuel Ortí y Lara, por sus «excepcionales condiciones de labor filosófica, intervención en la lucha educacional y peregrinaje a través de los distintos grupos políticos».

Ya había dedicado antes de ahora Ollero Tassara un documentado estudio biográfico a Ortí y Lara, filósofo y periodista, y gran debelador del krausismo en España, quien por su concienzuda y sólida formación cristiana y filosófico-jurídica podía repartir palmetazos a diestra y siniestra desde su roquera posición católica y española. Y, claro es, desde la elevada plataforma de la Universidad y de la prensa a las que sirvió eminentemente.

Tradicición y secularización se disputaban el futuro de España. El libro de Ollero Tassara intenta «un acopio de elementos que ayuden a iluminar el balance de este choque». Es el dilema entre progreso y reacción, que tiene sus largos y viejos precedentes; es la «postura de innovación» que, desde el antropocentrismo renacentista y del liberalismo revolucionario, hace acto de presencia en el siglo XIX. Se trata de la existencia de un proceso secularizador: libertad, igualdad, humanidad, progreso, luces, coinciden en un común denominador: consumir la separación del hombre de Dios, de la filosofía de la teología, del Derecho y de la política de la moral; en una palabra, secularizarlo todo. La tradición (que no es conservadurismo reaccionarismo, ultramon-

tanismo ni integrista, ni tampoco «tradicionalismo» filosófico), por el contrario supone una «defensa del valor de la historia, como elemento fecundo del progreso humano» (que se apoya en la tradición y se desenvuelve lentamente en ideales de perfección); se presenta con un fuerte contenido religioso que está siempre presente en el pensamiento tradicional español; es una afirmación de las amplias categorías de filosofía perenne (aspecto histórico) o filosofía cristiana (carga religiosa).

Pero la tradición, además de contrarrevolución política, es también restauración filosófica e incluso apologética religiosa. Por ello es, eminentemente, contrasecularización.

Esta tensión tradición-secularización, a cuya caracterización dedica Ollero Tassara la primera parte de su libro, encuentra una especial repercusión en el ámbito cultural y universitario. En la polémica serán tenidas en cuenta tres concepciones distintas del problema: la enseñanza considerada como una cuestión de *soberanía*, como una cuestión de *libertad* o como una cuestión de *verdad*.

Bien caracterizadas por Ollero Tassara estas tres concepciones, el primer grupo surge entre elementos de *actividad polarizada en lo político* y de *secundaria significación cultural*: la educación es un instrumento del Estado y prerrogativa de la soberanía, que compete, por tanto, al poder. Es el monopolio del «Estado docente». El segundo grupo tiene un carácter predominantemente cultural: el progreso científico y la libertad en la consecución y transmisión del saber, utilizando para ello las estructuras políticas y educativas del monopolio estatal. Y si estas estructuras no les sirven (en el sentido estricto del término) la sustituirán por «instituciones libres» de enseñanza. La libertad y autonomía de la labor científica respecto a las convicciones morales y religiosas, marcan en esta posición un claro signo secularizador. Por último, para quienes el problema de la enseñanza es una cuestión de *verdad*, la enseñanza es fundamentalmente un medio de transmisión de la verdad filosófica y científica y de profundización de su contenido. Claramente opuesta al monopolio estatal y al propósito secularizador, defenderá esta postura la intervención de la Iglesia (custodio infalible de la verdad) sobre la enseñanza, para vigilar por su adecuada relación con sus principios doctrinales y morales el derecho que tiene a difundir y defender la verdad.

Este es el panorama, y ante él no debe extrañar —dice Ollero— que la batalla estalle interminablemente. Los tres grupos influirán sucesivamente en la política educacional, y la enseñanza es continuo tema de la polémica política, e incluso su repercusión en el orden público llega a convertirla en «cuestión» de alcance nacional. Textos constitucionales y política educativa se

implican: la solución que los primeros van dando al dilema unidad católica-libertad de cultos es punto de arranque de la política educativa (pág. 74).

La postura *estatalista* (heredera de la *Kulturkampf*) cuenta con la figura de Gil de Zárate, «alma de la ley Universitaria de 1845», que atribuye al Estado, como atributo de la soberanía, el derecho de educar, pero consistiendo este derecho en monopolio estatal. Este punto de partida supondrá como consecuencia la secularización, que es prolongada por otras leyes de enseñanza y recogida por la ley Moyano, de tan larga y decisiva influencia en la política educativa.

Ante esta postura inicial, los innovadores «sintonizan con la secularización preconizada». En estrecha relación con la ideología krausista (su teoría de «los fines de la vida») proyectada en su valoración de las instituciones o «personas sociales» respecto al Estado, los innovadores procurarán que su ideal del hombre sea asimilado por los gobernantes para apoyar su difusión por un «método vivo» de la investigación, y por un «medio de redención» despertar y enderezar las fuerzas nativas del hombre «históricamente sofocadas y permitidas», y guiarlas y disciplinarlas conforme a la ley que «cada individuo» puede y debe reconocer en «su» conciencia, y hacer de este «divino dictado» el «verbo de sus obras» (con razón satiriza Ortí Lara esta retorcida fraseología krausista).

Por el contrario, los pensadores tradicionales, partiendo de un planteamiento moral y religioso del tema, rechazaron vigorosamente los argumentos secularizadores, considerando el monopolio estatal como mero instrumento de este intento. Niegan la necesidad de un «estado docente» y su competencia para dirigir al espíritu en lo relativo a sus intereses espirituales que corresponde a la Iglesia como muestra infalible de la verdad. La Universidad debe, asimismo, ser servidora de la verdad y servidora de la sociedad. El concepto católico de libertad de enseñanza o de cátedra va a entrar en conflicto con el monopolio defendido por el Estado. Y se atenta contra esta libertad o no dejando enseñar la verdad, o permitiendo enseñar el error. Lo que se defiende no es una libertad doctrinal, sino de ejercicio; no del contenido de la enseñanza, sino del derecho a enseñar.

Analizando este triple punto de partida, Ollero Tassara recoge a través del libro «las principales vicisitudes de la problemática educacional del siglo», insistiendo especialmente en las valoraciones y reacciones del sector tradicional, siempre de la mano de Ortí y Lara».

El guante partidista lanzado por Julián Sanz del Río en el discurso inaugural en la Universidad Central en 1857 será recogido por Manuel Ortí y Lara, paladín de los intereses católicos en la enseñanza. Su *Impugnación* al discurso,

que había sido un reto, supone la aceptación formal del «estado de guerra»; es un documentado ataque exhaustivo al pensamiento krausista y a su proyección, a través de la enseñanza, en la vida social. Como buen maestro que quiere «formar» y «educar» (que es algo más que «informar» e «instruir»), Ortí y Lara hace ver el peligro que la expansión de las doctrinas «importadas» supone para la juventud y la posibilidad de que el monopolio estatal acabe al servicio de la secularización.

La valiente bandera levantada por Ortí y Lara encontró pronto un resonante eco en las filas católicas y en el campo estrictamente científico. Pero también la *Impugnación* del fogoso profesor granadino encontró pronto ecos adversarios en la prensa y entre algunos docentes de su propia Universidad. Las Academias Católicas y la prensa tradicionalista, por un lado, la secularización en el Ateneo, en el Poder, y la Institución Libre de la Enseñanza por otro, avivaron la polémica en el doble aspecto, inseparable como bien hace resaltar Ollero, político y educacional. Pero mientras en el primero no fue difícil llegar a la convivencia, en el segundo se mantenía la guerra educacional (defensa del monopolio estatal, acaparamiento de cátedras, imposición de «textos vivos», etc.). «La disyuntiva queda abierta: o la condena sistemática como espectadores instalados en la fortaleza de los principios o en el intento de bajar a las realidades para intervenir en el juego. Se trata de un dualismo que va a trascender el problema de la enseñanza para plasmarse con toda virulencia en el de la política nacional.» El problema, que por otra parte es internacional y admite una coexistencia, sin transigencias doctrinales, y una lucha por los intereses católicos, respetando las reglas del juego establecido, no había de tener éxito entre nosotros, acaso por nuestra propensión más al monólogo que al diálogo, y quienes honradamente lo intentaron, como Pidal y Mon, recibieron denuestos de uno y otro extremo.

La tensión entre el lógico pluralismo político, exacerbado por la crisis ideológica de la época, y los intentos de confesionalismo político, con su secuela de politización de la jerarquía, queda sin resolver. Y si el siglo XIX supone, en general, un laborioso acercamiento hacia una pacificación ideológica, la elaboración de esa convivencia «exige una adecuada canalización del factor religioso, cuyo maximalismo matizó tan profundamente su crisis interna». Nuestro siglo XIX —sigue diciendo Ollero Tassara— es el escenario de un pueblo que va aprendiendo penosamente a convivir, adquiriendo lenta conciencia de que es preferible un ambiente que permita una libre virtualidad de contenidos ideológicos, a una contraposición polarizada de éstos.

Lo cierto es que a fin de siglo continúan entrecruzándose los tres enfoques de la enseñanza señalados por Ollero Tassara en este estudio. Los que la consideran como depositaria de los derechos de la *verdad* o de la *libertad*, pre-

sentes en el dualismo cultural de todo el siglo, y el que la considera cuestión de *soberanía* reflejando las leyes iniciales, cuya influencia no desaparecerá. El choque de tradición y secularización en la enseñanza no acaba con el siglo. Se adentrará en el siglo XX, sufrirá las consecuencias de su desintegración política, de sus intentos de nuevos planteamientos y de sus vacilaciones.

Pero «cien años después hemos de replantear el marco ambiental». El panorama no supondrá ya un enfrentamiento de *Tradición* y *Secularización*, sino que más bien es el esfuerzo por armonizar *libertad* y *verdad*, lo que parece dar sentido a su tensión interna. Pero «Universidad y Política son escenarios vivos del fracaso de toda conciliación entre los derechos de la verdad y las exigencias de la libertad humana, la búsqueda libre de soluciones y la adhesión a unos principios objetivos que rechaza todo relativismo». Libertad y verdad «chocan dramáticamente en el enfoque de la enseñanza». Mientras que los defensores de ambos criterios luchan entre sí, va consolidándose el protagonismo estatal que llega a convertirse en monopolio más por la atonía de la iniciativa privada que por el arraigo de sus fundamentos ideológicos. De él se deriva «una continua politización de la vida universitaria, que la instrumentaliza y la somete a sus vaivenes coyunturales». Termina Ollero Tassara afirmando que «Desde un punto de vista universitario, el logro de una efectiva autonomía aparece como solución deseable. Desde el punto de vista político, la autonomía de la Universidad requiere un marco general de convivencia proporcionalmente fluido y abierto. De no existir éste, la autonomía universitaria se convierte inevitablemente en factor discordante y perturbador.»

Por ello, «las experiencias de nuestro siglo XIX apuntan al logro de una síntesis superadora, al hallazgo de la intrínseca complementariedad de libertad y verdad.»

Un libro muy oportuno y bien trabajado del profesor granadino, y una aportación más, muy valiosa, al conocimiento de problema tan interesante como es el de *Universidad y Política*.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

MAX WEBER: *Ensayos de sociología cintemporánea. Selección e introducción de H. H. Gerth y C. Wright Mills*. Traducción de Mireia Bofill. Ediciones Martínez Roca, S. A. Barcelona, 1972.

Aunque Max Weber nació en 1864 y murió en 1920, es innegable que su figura intelectual sigue siendo plenamente actual hoy, medio siglo después de su muerte; pues, como escribió en una ocasión el célebre sociólogo

C. Wright Mills, gran conocedor de la obra weberiana, «¿recuerdan ustedes la gran inclinación por leer a Wilfredo Pareto durante los treinta? Pues bien, como lo revela la falta de atención generalizada hacia él en nuestros días, no la merecía. Max Weber sí la merece: su voz es la del liberal clásico en un mundo que, en el primer cuarto del siglo, le parecía volcado contra el liberalismo y, al mismo tiempo, es el más elaborado revisionista del marxismo clásico» (1).

La amplitud de los temas que Max Weber trata, y el valor formativo de sus obras, no suelen ser puestos en discusión. Lo mismo puede decirse sobre su rigor científico o sobre la autoridad que Weber, explicablemente, conserva en nuestros días; autoridad que cotidianamente le reconocemos al servirnos, una y otra vez, de sus aportaciones científicas. Por todo ello, a nuestro juicio hay que darle la bienvenida a este libro, que es la traducción al castellano de la conocida obra *From Max Weber: Essays in Sociology*, consistente en una selección de textos weberianos realizada precisamente por C. Wright Mills y H. H. Gerth, sociólogos que no necesitan ser presentados. Estos dos autores han redactado además una muy amplia introducción, realmente útil para entender la obra weberiana.

Gerth y Mills nos brindan una selección de lo más importante de Weber, pero de una manera notablemente más accesible que en *Economía y sociedad*, aunque, en lógico tributo, de un modo más incompleto. La clarividencia histórica de Weber aparece reflejada al leer sus análisis sobre la burocracia y la racionalización, o sobre las personalidades, la estratificación social o la sociología de la religión. El tiempo ha venido a avalar las teorías weberianas en muchos aspectos, y uno se sorprende de ver que ciertas tristes previsiones de aquel erudito enciclopédico y gran liberal que era el sociólogo de Erfurt, se hayan cumplido, y de que hayan sido anunciadas por él con tanta anticipación. No cabe duda, por otra parte, de que la moderna sociología debe mucho en sus desarrollos a planteamientos y soluciones ofrecidos por Weber hace mucho tiempo, por ejemplo, en las materias antes referidas (burocracia, etcétera).

A nuestro juicio, no procede una comparación entre *Economía y sociedad* y estos *Ensayos de sociología contemporánea*. Sólo diremos que es más clara y accesible la segunda de estas dos obras, además de contar con una excelente introducción que más adelante comentaremos. El contenido de este libro responde a lo fundamental de Weber: ciencia y política, poder (dentro de lo cual está muy completo lo referente a clases, *status* y partidos políticos, así

(1) Citado en la nota a la segunda edición en español de MAX WEBER: *Economía y Sociedad*, F. C. E., Méjico, 1964; reimpresso en 1969.

como el capítulo 8, que trata de la burocracia con notable extensión y de un modo verdaderamente comprensivo), sociología de la religión y estructuras sociales, dentro de lo cual nosotros destacaríamos, sobre todo, el apartado 17, dedicado a los literatos chinos; sin olvidar tampoco, entre otras cosas, los apartados 14 y 15, en los cuales Weber, que era un profundo nacionalista, analiza aspectos de la propia sociedad alemana con ejemplar objetividad, e incluso a veces con dureza.

* * *

Nos hemos referido unos párrafos más atrás a la introducción que Gerth y Mills redactaron para encabezar esta selección de textos del sociólogo de Erfurt. Abarca hasta la página 95 y resulta, a nuestro juicio, verdaderamente útil para comprender la obra de Weber, pues los autores explican en ella, ante todo, aquellos aspectos de su vida o del contexto social en el que se desarrolló que luego resultaron influir más en la obra weberiana. Así, por ejemplo, podemos constatar cómo el hecho de ser Weber un clásico hombre cultivado, tuvo mucha influencia en sus teorías sobre el antagonismo entre la personalidad cultivada y la experta, etc. Del mismo modo, es innegable que su viaje a Norteamérica en 1904 contribuye a aclarar ciertos aspectos de su sociología de la religión (2), así como otros referentes a la burocracia (3). También, cuando Weber escribe sobre los antiguos profetas hebreos —con alguno de los cuales se comparaba a veces—, está realmente autoanalizándose (4).

Igualmente, Gerth y Mills nos hablan de la familia de Weber y de la influencia que en él desempeñó su madre, Elena Weber de Fallenstein; así como de los diferentes círculos de amistades en los que se desarrolló. En este aspecto, es notable señalar que Weber creció rodeado por gran parte de la élite intelectual de la Alemania de su tiempo: «conoció en el hogar paterno personalidades como Dilthey, Mommsen, Julian Schmidt Sybel, Treitschke y Friedrich Kapp» (5). Además, era sobrino de Baumgarten, el famoso historiador de Estrasburgo (6), cuya casa también frecuentó. En Heidelberg, hacia fin de siglo, entre sus amigos y contertulios figuraban intelectuales de la talla de su hermano Alfred, Jellinek, Hensel y Troeltsch (7). Lukacs y Loe-

(2) Ver, por ejemplo, págs. 370 a 373.

(3) Ver pág. 27. También segunda parte, capítulo 8, *passim*.

(4) Ver págs. 38-39.

(5) Ver pág. 11.

(6) Páginas 15, 18 y 35.

(7) Página 20.

wenstein eran jóvenes estudiosos que fueron orientados por Weber, el cual conoció y trató también a Jaspers, Windelband, Otto Klebs, Emil Lask, Michels y otros que participaban en intensas discusiones intelectuales en la casa de los Weber en Heidelberg entre 1906 y 1910 (8).

En fin, Gerth y Mills tratan también otros aspectos de Max Weber no menos interesantes: su salud, su talento, su precocidad; sus viajes y otras experiencias directas, y sus intereses, orientaciones y actuaciones políticas, pues el sociólogo de Erfurt, como es sabido, seguía apasionadamente los acontecimientos políticos de su tiempo dentro y fuera de Alemania, y tuvo varias intervenciones políticas (las cuales trató de separar completamente de sus funciones de profesor). Sintetizando, creemos que si la Introducción se publicase como libro aparte, merecería la pena. Nos han agradado especialmente los aspectos biográficos, pero sin ignorar que las páginas dedicadas a orientaciones intelectuales e intereses políticos son seguramente más importantes para entender la obra weberiana. Dentro del tercer capítulo, orientaciones intelectuales, se tratan los siguientes temas: Marx y Weber (págs. 62-67); la filosofía de la historia de Weber (págs. 67-72); métodos de la ciencia social (págs. 72-79); sociología de las ideas y de los intereses (págs. 79-84); estructuras sociales y tipos de capitalismo (págs. 84-89), y, finalmente, condiciones de libertad y la imagen del hombre, que abarca cinco interesantísimas páginas, de la 89 a la 94.

* * *

La traducción española es de Mireia Bofill, realizada sobre la edición original americana de Oxford University Press. Sobre ella quisiéramos hacer alguna observación. A nuestro juicio, se podrían haber tenido más en cuenta la traducción que de *Economía y sociedad* hicieron en Méjico para el Fondo de Cultura Económica los profesores Medina Echavarría, Ferrater Mora, García Maynez, Imaz y Roura Parella (9). Esta mayor sincronización que nosotros postulamos entre ambas versiones castellanas de Weber se reflejaría en dos o tres aspectos: primero, las veces que en los *Ensayos de sociología contemporánea* se cita *Wirtschaft und Gesellschaft*, Gerth y Mills remiten a la edición original alemana (al parecer, por no existir traducción inglesa de ese libro). Pero existiendo esa obra en castellano, opinamos que también las citas deberían haber sido trasladadas a los lugares correspondientes en la última edición española (Méjico, F. C. E., 2.ª ed., 1964, reimpr. en 1969), pues no

(8) Página 31.

(9) Primera edición en español, Méjico, 1944; 2.ª edición, 1964; reimpresión en 1969.

encontramos motivo para remitir al lector a la obra en alemán, si ésta está ya traducida al español desde hace casi veinte años.

Segundo, creemos que, en lo posible, deberían unificarse los criterios de traducción entre ambas versiones españolas de Weber, la de Bofill y la del F. C. E., muy especialmente traduciendo igual ciertas palabras de dudoso significado en castellano, algunas de ellas muy importantes. En ese aspecto, y hablando en general, nos inclinamos más por los criterios seguidos en la traducción del F. C. E. a la hora de escoger las equivalencias de tales palabras.

En el momento de redactar esta recensión, hemos podido disponer de una edición británica de esta selección weberiana de Gerth y Mills (10). Parece que Bofill no ha traducido los textos weberianos directamente del alemán, sino que se trata de una traducción de la traducción inglesa. Eso es también lo que se deduce de la página del *copyright* (11).

Siguiendo una costumbre no rara en los libros anglosajones, las citas figuran todas al final, divididas en capítulos (sistema que no nos complace), mientras que el índice figura al principio. Sobre el índice hay que decir que no es suficientemente explícito, pues sólo nos indica las cuatro partes y los diecisiete capítulos, sin darnos noticia de los apartados dentro de los capítulos, al contrario de lo que ocurre en la edición británica que manejamos. Ello se echa en falta especialmente en capítulos extensos e importantes, como en el dedicado a burocracia, o en el que trata las orientaciones intelectuales de Weber.

Finalmente, añadiríamos que tampoco estaría de más dotar al libro de un índice alfabético de materias y autores al final, como igualmente sucede en nuestra edición inglesa, en la cual ese índice existe y es realmente amplio.

En resumen, y a pesar de los defectos formales que hemos reseñado, sea bienvenida al panorama editorial español esta importante selección de textos de Weber. Sin duda, Mireia Bofill ha realizado una gran labor al hacer así más accesible Weber a todas las personas que leen en castellano, pues hasta el momento, desafortunadamente, no podemos afirmar que el sociólogo de Erfurt sea al menos medianamente conocido entre nosotros.

ANTONIO CARLOS PEREIRA MENAUT

(10) H. H. GERTH and C. WRIGHT MILLS: *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London, 1970.

(11) «Traducción... de la edición original norteamericana de Oxford University Press, New York.»

WALTER ULLMANN: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Biblioteca de Política y Sociología (*Revista de Occidente*). Madrid, 1971; 322 págs.

Sería imposible penetrar en el contenido doctrinal del bellissimo libro del profesor Walter Ullmann sin hacer una breve y concreta referencia a otras páginas muy similares, a saber: al libro del doctor Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*. Páginas que, en su momento, igualmente divulgó la *Revista de Occidente*. Y esta referencia, pensamos, es obligada por el hecho de que en el libro que suscita nuestro comentario crítico se aborda también el estudio de algunas de las principales formas de vida de la Edad Media. A nuestra manera de ver, lo confesamos sinceramente, consideramos que pocas cosas existen más importantes y singularmente reveladoras que el observar la conducta política o jurídica de los hombres y, sobre todo, en una época tan inequívocamente sensible como, sin duda, lo es la Edad Media. Época profundamente embarazada de contrastes si, por supuesto, hemos de dar por válidas las tesis sostenidas por el profesor Huizinga, que, en las páginas preliminares de la obra a la que hemos hecho referencia, nos advierte que, efectivamente, entre el dolor y la alegría, entre la desgracia y la dicha, parecía mayor la distancia de lo que nos parece a nosotros. Todas las experiencias de la vida conservaban ese grado de espontaneidad y ese carácter absoluto que la alegría y el dolor tienen aún hoy en el espíritu del niño. Todo acontecimiento, todo acto, estaba rodeado de precisas y expresivas formas, estaba inserto en un estilo vital rígido, pero elevado. Las grandes contingencias de la vida —el nacimiento, el matrimonio, la muerte— tomaban con el sacramento respectivo el brillo de un misterio divino. Pero también los pequeños sucesos —un viaje, un trabajo, una visita— iban acompañados de mil bendiciones, ceremonias, sentencias y formalidades.

Señalemos, por otra parte —igualmente guiados por el autor a cuyo pensamiento nos venimos refiriendo—, que los documentos nos dan escasa noticia de la diferencia en el tono de la vida que nos separa de aquellos tiempos, y nos hacen olvidar el vehemente *pathos* de la vida medieval. De todas las pasiones que la colman de color, mencionan los documentos, por lo regular, sólo dos: la codicia y la belicosidad. ¿Quién no se ha admirado frecuentemente de la vehemencia y la obstinación casi inconcebibles con que la codicia, el espíritu bélico y la sed de venganza se destacan en los conjuntos judiciales de aquel tiempo? Sólo en conexión con el general apasionamiento que inflamaba todas estas esferas de la vida, resultan estos rasgos admisibles y explicables para nosotros. Para comprender con justeza aquellos tiempos son,

pues, indispensables los cronistas, por superficiales que puedan ser y por frecuentemente que yerren en lo tocante a los hechos.

Consecuentemente, creemos, en cuanto antecede tenemos un valiosísimo punto de apoyo en orden a la comprensión de algunas de las meditaciones que el doctor Walter Ullmann expone en las páginas de su excepcional trabajo. En las páginas iniciales el autor nos advierte, advertencia que conviene recordar a lo largo de todo el libro, que, quiérase o no, todo sistema jurídico se halla en estrechísima relación con las ideas, objetivos y fines de la sociedad a la cual se van a aplicar sus preceptos. El Gobierno es el instrumento que traduce estas ideas y fines más o menos indefinidos en el lenguaje preciso del Derecho, alcanzando así, o intentando hacerlo, el fin y el objetivo de dicha sociedad. El Derecho posee carácter diferente en una sociedad comunista y en una sociedad capitalista; lo mismo sucede en el caso de una sociedad budista, distinta de las dos anteriores y de una sociedad cristiana, etc. Durante la Edad Media europea el criterio dominante había sido el proporcionado por la cosmología cristiana: el punto de vista cristocéntrico dominaba en todas las clases de la sociedad desde el villano más bajo hasta el Rey o Emperador más poderoso, lo cual explica la compenetración de los Gobiernos medievales y sus sistemas jurídicos con la temática cristiana.

Una de las características más notorias de toda la Edad Media radica sobre la gran duda de quién y por qué debería elaborar el Derecho aplicable. En efecto, en el momento histórico al que nos estamos refiriendo las mentes más clarividentes estaban envueltas en la sugestiva cuestión de despejar la incógnita —entonces esencial— de lo que se dio en llamar la concepción ascendente del Gobierno y del Derecho. El problema se solucionó de manera adecuada al considerarse que, efectivamente, el órgano supremo en el cual se localiza todo poder y que lo distribuye «hacia abajo» es Dios mismo, quien nombra un vicario en la tierra; de hecho, es el vicario quien posee la suma total de poder derivado de Dios. No puede, pues, sorprendernos la importancia e influencia —poderosísima— de la autoridad medieval del Papa.

No constituye, pensamos, ninguna exageración el subrayar, y así lo hace el autor de estas páginas, la sugestiva influencia que el cristianismo adquirió en la Edad Media hasta el extremo de admitir dos clases de hombres: el hombre simplemente y el hombre cristiano. Consecuentemente, hombre y cristiano eran dos conceptos diferentes. El primero seguía sus apetitos e inclinaciones naturales, en tanto que el segundo era considerado como una «nueva criatura» de la cual se habían borrado las características del primero: era un «hombre renacido», de manera que sus objetivos, su actitud, sus máximas y normas de vida eran dirigidos ahora por los principios derivados de la participación en los atributos divinos que recibía a través del bautismo.

En consecuencia, subraya el doctor Walter Ullman, el papado sostenía —y esto puede servir para explicar la fortaleza alcanzada por su autoridad— que las actividades del individuo no podían separarse en esferas más o menos definidas. La atomización de nuestras actividades en religiosas, políticas, morales, culturales, económicas, etc., es un rasgo con el que la Edad Media no estaba nada familiarizada. El hombre era «cristiano», y en virtud del bautismo tenía que vivir de acuerdo con la norma cristiana con exclusión de cualquier otra. La totalidad del hombre era cristiana, una e indivisible, y se pensaba que cada una de sus acciones debía ser susceptible de juicio en virtud de los patrones y normas cristianos. El principio vital para el papado y su Gobierno era el principio medieval de totalidad.

Cualquier ejercicio del poder dentro del cuerpo de la cristiandad era, se nos indica en estas páginas, por tanto, estrictamente hablando y en última instancia, un poder eclesiástico, de donde aparece ahora en su verdadera significación la distinción entre *potestas jurisdictionis* y *potestas ordinis*. El poder, es decir, la jurisdicción, se concentraba en el Papa, quien delegaba parte de él a los obispos, parte a los Reyes y Emperadores, y así sucesivamente. Por otra parte, el poder sacramental carismático del *ordo* no tenía nada que ver con la jurisdicción, y era otorgado a sus recipiendarios a través de las ceremonias litúrgicas simbólicas. Así podemos comprender, en consecuencia, por qué los obispos vinieron a ser llamados *Dei apostolicae sedis gratia episcopi*, ya que, a pesar de que eran los sucesores de los apóstoles como consecuencia de su *ordo*, no estaban autorizados para actuar como gobernadores de sus diócesis, ni con capacidad jurisdiccional sin una concesión específica para ello otorgada por el Papa.

Desde otra perspectiva, sería acertado calificarla de burocrática, el doctor Walter Ullman destaca ciertamente asombrado la ingente producción legislativa que debemos a la actuación del papado. En efecto, la producción legislativa del papado medieval alcanzó dimensiones para las que —escribe el autor— resulta difícil encontrar paralelo en otros Gobiernos de la época. En conjunto, los decretos presentaban una redacción excelente; las consideraciones jurídicas eran discutidas y resueltas con admirable claridad; las directrices dadas, claras y precisas. De hecho puede decirse, con seguridad, que existen muchísimos aspectos en la producción legislativa papal —no apreciados aún en su totalidad— que influyeron fuertemente en el pensamiento jurídico y constitucional de Europa Occidental. Es más, pudiera parecer que —a juzgar por su producción legislativa— la labor más importante del papado hubiera sido la relacionada con el Derecho, con la política y con la dirección del cuerpo cristiano colocado bajo su control. La pobreza de lo que podría denominarse pronunciamientos teológicos por parte del papado, sin

duda no sorprende: el papado era, en primer lugar y sobre todo, una institución gubernamental; toda institución de este tipo existe para ejercer el gobierno, y para ejercerlo por medio del Derecho. Pero asimismo sería completamente erróneo decir que el papado medieval fue indiferente a la teología o a las opiniones teológicas; por el contrario, lo acertado sería decir que mantuvo severamente su vinculación inmediata con la teología.

Resulta curioso el comprobar, y así se hace en estas páginas, que, en rigor, la decadencia —asombrosa decadencia— del poder del papado se originó precisamente por un cambio imprevisto en el campo puramente teológico y no, como tantas veces se ha sostenido, por intrigas socio-políticas. Ciertamente, por circunstancias de no fácil explicación, cada vez se alegó con mayor insistencia que el único punto de referencia de la fe del hombre era la Biblia, y el número de los que lo hacían —por lo demás, siempre opositores al Gobierno papal— crecía cada vez más: tal llamada a las fuentes de la fe implicaba también la imposibilidad de que el Papa emitiera juicios definitivos, ya que, así como en distinto tiempo, lugar y ambiente podía cambiar el criterio sobre Cristo o San Pedro, así variaría la interpretación de la única fuente de la fe, es decir, de la Biblia.

El poder, pues, del papado decayó como consecuencia, hay que insistir en este aspecto, de un hecho insólito: lo que había sucedido, en efecto, era que había variado el punto de referencia de la fe: se trataba de la transferencia de la fe en la institución, de la fe en el Papa como portador etéreo de las llaves —colocado a medio camino entre Dios y el hombre para transmitir los favores divinos— a la fe en la Biblia o, mejor dicho, a la fe en la propia habilidad del individuo para interpretar la Biblia. A una perspectiva podríamos llamarla —subraya el doctor Walter Ullman— colectivista y a la otra la podríamos calificar de individualista; es decir, que la una considera el problema desde un punto de vista objetivo y externo —y cualquier Derecho, por definición, está vinculado a esta actitud—, y la otra, desde un punto de vista subjetivo e interno. Para aquélla son indispensables el Gobierno y, por lo tanto, el Derecho; la última constituye en realidad una rebelión contra el orden de autoridad por la insistencia enfática en las propias facultades críticas del hombre y la afirmación de ellas.

En la Edad Media, cuando menos en el período más floreciente de la misma, lo político emanó siempre de lo puramente eclesiástico. Con sobrada razón, pues, el autor de estas páginas insiste en el hecho de que, ciertamente, la localización de lo político y del Gobierno político había surgido en Occidente de consideraciones eclesiológicas y, por lo tanto, de las categorías de lo eclesiástico y del Gobierno eclesiástico. Aquí los fundamentos del pensamiento no dependían de categorías políticas seculares e históricas, sino de la esfera

del pensamiento eclesiológico. El Rey o el Emperador eran miembros de la Iglesia, consideración básica que impregnó todo el pensamiento occidental y particularmente el del papado; en Oriente, la pertenencia del Emperador a la Iglesia tomó el carácter funcional de jefatura, y la Iglesia pasó a ser un departamento del Imperio que no sólo no podía actuar contra su jefe, sino que además dependía de él. En Occidente la existencia de la Iglesia era completamente independiente de cualquier Rey o Emperador, porque en tanto que *societas perfecta* estaba dotada de personalidad jurídica. Si consideramos la naturaleza fundamentalmente eclesiástica de Occidente, se comprende que no hiciera gran falta una concepción de lo político. Por tanto, como no existía una concepción de lo político, no había vocablos para expresar el significado que tenía en Oriente la concepción secular de lo político. Occidente no estaba familiarizado con esta categoría de pensamiento. El principio de totalidad que el término occidental «eclesiástico» encerraba se correspondía con el de totalidad que encerraba el oriental de «político». El Imperio oriental era una entidad política histórica, la *republica christiana* occidental era una entidad eclesiológica.

Otra de las grandes fuentes del poder político medieval la constituía, sin duda, la persona del Rey. Dedicó el autor de estas páginas un denso, profundo y meditado estudio a poner de relieve las principales características de esta omnipotente figura. El monarca, en determinados períodos históricos —acaso por la influencia no lejana de la aureola que adornó a los pontífices medievales—, gozó de un inequívoco matiz sagrado. Justamente, nos indica el profesor Walter Ullmann, dado que la gracia (benevolencia, favor) llegó a tener un papel tan esencial en la estructura del Gobierno teocrático, no puede causar mucha sorpresa la presunción de que el Rey era un vicario de Dios. Como recipiendario de los favores divinos, el Rey se caracterizaba por estar en particular y estrecha comunión con Dios, y, desde un punto de vista práctico, muy bien podía aparecer a sus contemporáneos como el lugarteniente de Dios en la tierra, dado que Dios había depositado en él una confianza especial. La función del Rey como lugarteniente de Dios se reforzaba poderosamente con el ungimiento real, que confirmaba —cuando no lo establecía—, de manera visible y tangible, el vínculo entre Rey y Dios. Desde el siglo XIII en adelante se contaban los años de reinado, desde el momento de la coronación, es decir, desde el momento del ungimiento, y no desde el momento de la ascensión al Trono, y ello no constituía una mera fineza diplomática, sino que poseía un significado mucho más profundo, ya que no se era Rey hasta que el óleo no hubiera transformado la naturaleza del individuo.

En cierto modo, a la vista de las funciones reales, nadie, a buen seguro, se habría atrevido a dudar del origen divino del poder del Monarca. Así, por

ejemplo, la conservación de la paz pública por medio de la protección era uno de los deberes más importantes del gobernante teocrático. La distribución de justicia caía igualmente dentro de la categoría de la paz del Rey cuando tenía lugar a través de la protección. Aquí, nos indica el autor, como en cualquier otro caso dentro del marco del Gobierno teocrático, los elementos decisivos eran el juicio personal y el propio criterio del gobernante, pues el ejercicio del Gobierno, sustentado sobre sí mismo, era su nota característica típica. Y dado que el Rey teocrático, en su capacidad de tal, preconizaba y ejercía su control sobre el clero, combinando así funciones regias y sacerdotales, podía justamente considerársele como Monarca. Así, pues, la expresión o el concepto de Monarquía expresaba la posición autónoma e independiente del Rey en relación tanto con los laicos como con el clero. Y quizá, puntualiza el doctor Walter Ullmann, nada pueda ilustrar mejor este aspecto que la convocatoria y presidencia, por parte del Rey teocrático, de concilios compuestos en su mayoría por clérigos, en los cuales se trataban asuntos puramente eclesiásticos —la posición del Rey teocrático tuvo gran influencia en Inglaterra y en Francia (importancia que el autor de estas páginas estudia y destaca en la parte central del libro que ocupa nuestra atención)—.

Si imperativamente nos viésemos compelidos a exponer el rasgo esencial de la época medieval no dudaríamos en subrayar, como ya lo ha hecho el profesor Huizinga, que, efectivamente, la vida de la cristiandad medieval está penetrada y completamente saturada de representaciones religiosas en todos sus aspectos. No hay cosa ni acción que no sean puestas continuamente en relación con Cristo y con la fe. Todo se dirige a una interpretación religiosa de todas las cosas. Vemos un ingente despliegue de íntima fe; pero en aquella atmósfera sobresaturada no puede estar siempre presente la tensión religiosa, la verdadera trascendencia, el abandono del más acá. Pero si cede la tensión, todo cuanto estaba destinado a despertar la conciencia de Dios se petrifica en una espantosa vulgaridad, en una asombrosa mundanalidad, en formas ultramundanas.

Por consiguiente, como muy bien ha dicho Huizinga, la vida entera estaba tan empapada de religión que amenazaba borrarse a cada momento la distancia entre lo sagrado y lo profano. Mientras por un lado se elevaban en los momentos más religiosos todos los actos de la vida diaria a la esfera de las cosas sagradas, éstas permanecían, por otro, continuamente ligadas a la esfera de la vida diaria por su inevitable mezcla con ella.

No sería justo el silenciar la grata herencia que, a pesar de todo, debemos a la Edad Media: el descubrimiento de la naturaleza del hombre. Descubrimiento, por supuesto, que originó una sustancial transformación de las ideas filosóficas y políticas de la época. Ciertamente, leemos, en estas páginas, el

ser natural del hombre es su característica y por esta razón es un miembro cabal de la sociedad humana. El hombre —por su ser natural— surge así del olvido en que había estado recluído durante tanto tiempo, y nada ilustra más claramente este hecho que la concepción tomista de *humanistas*, es decir, del ser y naturaleza esencial del hombre mismo. En efecto, Tomás de Aquino no veía dicotomía alguna entre el hombre y el cristiano: reconciliaba a ambos —aquí puede observarse su agudeza— infundiendo elementos divinos dentro de la ley natural. Como Dios es el *summus regens*, el *conditor* e *auctor naturae*, la «impresión que nos causa la luz divina» opera mediante la *lex naturalis inserta (nobis)*, lo cual capacita al hombre para entrar en posesión de los *principia naturalia* de su acción. Pero lo que interesa señalar es que tal naturaleza (humana) funciona en virtud de sus propias leyes a través del empleo de las capacidades racionales del hombre. Para decirlo con otras palabras: el razonamiento humano natural sigue todos los principios fijados por la misma naturaleza. El hombre, por ser animal racional, participa de todos los atributos de la naturaleza y participa de ellos porque le ha sido concedida una razón natural. Consecuentemente, pues, puede afirmarse —y esta afirmación es profundamente sugestiva— que la ciencia política imita a la naturaleza, porque es racional.

También, a finales de la Edad Media, podemos encontrar algún que otro atisbo referente a la auténtica y legítima necesidad de poder contar con la libertad. Surge así el hondo problema de determinar en qué consiste la «soberanía del pueblo». El pueblo es soberano si no está sujeto a nadie. Efectivamente, se nos indica en las páginas finales de este libro, dentro de este cuadro conceptual no hay súbditos, sino ciudadanos. En todos los aspectos vitales, esta *civitas* constituye el Estado completamente acabado y basado sobre la voluntad popular. El populismo, quiérase o no, es la doctrina con la que la Edad Media acaba sus días. Curiosa doctrina que considera, entre otras muchas cosas, que el pueblo es el mismo soberano y, naturalmente, pueden transferirse a él todas las máximas y principios que antes se atribuían al *princeps*. Las leyes elaboradas en el Consejo en nombre del pueblo exigen la misma obediencia que las antes elaboradas por el Príncipe.

Podríamos, y es conveniente hacerlo, exponer un resumen de lo que, en líneas generales, quiere decirnos el autor de estas páginas. Por lo pronto, como muy bien subraya el propio profesor Walter Ullmann, que la liberación del hombre como ciudadano en la propia esfera política fue paralela a la concentración en el hombre desde las perspectivas no políticas. Podemos preguntarnos, con razón, por qué antes de esta época existían tan pocas representaciones pictóricas del hombre mismo. ¿Puede deducirse algo que nos sugiera el aspecto normal del hombre de entonces de los retratos estereotipados, casi

petrificados, de los Reyes, Emperadores, Papas, etc.? Además de que no existen representaciones de los numerosos gobernantes que intervinieron decisivamente en la Historia y, por tanto, le dieron una orientación, las pocas que hay no nos muestran características individuales. Tomemos un ejemplo de otro campo para mostrar la falta de descripción de las características distintivas individuales. ¿Por qué en las *belles-lettres*, tal como las encontramos en la Alta Edad Media, no existe ninguna muestra de algunos de los aspectos que claramente podríamos considerar como de los más esenciales a cualquier novela, tales como las pasiones, el heroísmo, las debilidades humanas, en fin, todos aquellos aspectos en los que se manifiesta la Humanidad? Cualquier cosa que aspirase a formar parte de la literatura se idealizaba y petrificaba tanto como la escultura y la pintura del tiempo y mostraba poco parecido con lo que pudiera considerarse humanidad, experiencia humana o realidad humana. Tal tema, la Humanidad misma con objeto de investigación y análisis, o cuando menos, de descripción, no era considerado como digno de interés. Lo que despertaba la atención era lo objetivado, lo trascendental, la norma establecida, y no la apreciación personal de la Humanidad en su desarrollo y en su propio ser.

Existe, a lo largo de toda la época medieval, una infinita nostalgia que, efectivamente, se refleja en cualquier aspecto de la existencia cotidiana —teología, política, jerarquía social, etc.—. El hombre medieval, se ha dicho —y también las páginas de este libro lo atestiguan—, piensa dentro de la vida diaria en las mismas formas que dentro de su teología. La base es en una y otra esfera el idealismo arquitectónico que la Escolástica llama realismo: la necesidad de aislar cada conocimiento y de prestarle como entidad especial una forma propia, de conectarle con otros en asociaciones jerárquicas y de levantar con éstas templos y catedrales, como un niño que juega al arquitecto con pequeñas piezas de madera. Todo lo que se conquista en la vida un puesto fijo, todo lo que se convierte en una forma de la vida —las costumbres y los usos más corrientes, lo mismo que las cosas más altas en el plan universal de Dios— es considerado como institución divina.

La Edad Media, en cierto modo, ha sido el período más feliz de la vida del hombre y, entre otras muchas cosas, por lo siguiente: jamás se llegó a dudar que ningún problema no tuviese una solución más o menos adecuada. Justamente, nos ha recordado un prestigioso profesor universitario, cualquiera que sea el problema que se plantee —en la Edad Media—, ha de tener por fuerza una solución ideal propia, la cual se ha encontrado tan pronto como se ha descubierto la justa relación entre el caso presente y las verdades eternas, y esta relación se descubre aplicando las reglas formales a los hechos. No solamente los problemas de la moralidad y del derecho encuentran de este

modo su solución; el casuismo domina además toda una serie de otras esferas de la vida. Doquiera son lo principal el estilo y las formas, doquiera aparece, en primer término, el elemento de juego que hay en una forma de la cultura, allí celebra la casuística sus triunfos. Esto es aplicable, en primer lugar, a toda la esfera del ceremonial y de la etiqueta. En ella está el casuismo en su propio terreno. En ella es el casuismo una forma de pensar adecuada a los problemas que se plantean, puesto que sólo se trata de una sucesión de casos que se resuelven por medio de respetables precedentes y de reglas formales. Lo mismo cabe decir de los torneos y de la caza. Como ya ininidad de veces se ha dicho, también la concepción del amor como un bello juego de sociedad lleno de formas y de reglas estilísticas trae consigo la necesidad de una casuística muy desarrollada.

En el fondo, como de manera tan acertada lo ha subrayado el profesor Huizinga, el deseo de someter a derecho y a reglas incluso la violencia no brotaba tanto de un instinto jurídico como de una idea caballeresca del honor y del estilo de la vida. Una casuística concienzudamente observada y el establecimiento de rigurosas reglas formales eran lo único que hacía posible armonizar en cierto modo los usos de la guerra con el honor de la clase caballeresca.

La Edad media, como pone de manifiesto el doctor Walter Ullmann en las páginas de este libro, «descubre» las diversas dimensiones —hasta entonces ocultas— del hombre: el hombre político, el hombre religioso y, en cierto modo, hasta el hombre económico. En la Edad Media comienza a percibirse el espectro de la atomización y la separación de las actividades del hombre, y con ello —en suerte o en desgracia— la sujeción de éste a diferentes juegos de normas.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

AA. VV.: *El pecado original*. XXIX Semana Española de Teología. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato «Menéndez y Pelayo». Instituto «Francisco Suárez».

El tema del Pecado original fue objeto de estudio y reflexión de la XXIX Semana Española de Teología, celebrada en Madrid durante los días 15 al 19 de septiembre de 1969. La publicación de los diversos trabajos ha sido hecha por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

El número y calidad de las firmas obrantes en este volumen avalan suficientemente la obra que recensamos.

Tema de máximo interés y actualidad el Pecado original ha preocupado a los teólogos y pensadores de todos los tiempos. En esta coyuntura histórica todo cuanto se haga para esclarecer, explicar y transmitir la doctrina del Pecado original será digno de encomio, siempre que permanezcan como guías seguros la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento y el Magisterio Eclesiástico, a quien compete (son palabras del Concilio Vaticano II) «la función de interpretar auténticamente la palabra de Dios, escrita o tradicional...» y cuya «autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo» (*Constitución sobre la divina revelación*, cap. II, núm. 10). No es posible hacer un resumen perfecto de una obra de quinientas páginas llenas de contenido profundo. Tampoco intentaremos someter a crítica las afirmaciones de los diversos ponentes, peritos cada uno de ellos en la materia presentada. La licencia eclesiástica que autoriza la publicación garantiza su ortodoxia. Nos contentaremos con hacer un ligero esbozo del contenido para información de nuestros lectores, quienes pueden satisfacer su interés ulterior con la lectura de la obra presentada.

El primero de los artículos corresponde al padre Alejandro Sierra, S. I., de la Pontificia Universidad de Comillas. Su título es «Problemática en torno al pecado original». Presenta como fondo de sus reflexiones la antítesis de dos antropologías: la antropología tradicional aceptada comúnmente por la Teología católica, según la cual el hombre ha hecho su entrada en la vida por medio de una pareja inicial de la que proviene por generación natural toda la Humanidad existente en la Tierra. Elevada esta pareja al orden sobrenatural fue dotada de bienes de naturaleza y de gracia. Pero cometió un pecado al comienzo de la existencia en la Tierra y decidió con él la suerte de todos los descendientes... Para la ciencia moderna en cambio, según el autor del trabajo, la imagen del hombre primitivo y actual es muy distinta de la tradicional. Explica la aparición del hombre por medio de la evolución, por la que se hace probable el poligenismo, lo que supondría más de una pareja inicial. Ello hará más difícil la explicación del Pecado original, aumentando las dificultades con las conclusiones de la psicología moderna y del acentuado personalismo de nuestros días. Ante el enfrentamiento de las dos concepciones antropológicas, nos dice el padre Martínez Sierra, la Iglesia ha invitado, por voz del Papa, a los especialistas de Teología y la Exégesis a buscar una definición y presentación del Pecado original más moderna y que satisfaga las exigencias de la fe y de la razón para el hombre de nuestros días... Señala los nuevos caminos que han de recorrerse y los nuevos problemas que han de solucionarse sobre la base de separar lo que es núcleo dogmático y la doctrina tradicional que sirve a ese núcleo de cauce de reflexión y de presentación pastoral.

El segundo de los artículos corresponde al padre Constantino Mielgo, O. S. A., del Seminario Mayor Agustiniiano, de Valladolid. Estudia «El pecado original en el Antiguo Testamento». Nos da cuenta en la primera parte del artículo de los diversos nombres con que es designado el Pecado original originado en el Antiguo Testamento, pecado común a todos los hombres y que atañe al hombre incluso desde su concepción en el seno materno: «Yo en iniquidad nací y en pecado me concibió mi madre» (Ps. 51,7). La segunda parte del artículo está dedicada a la explicación del Pecado original originante, analizando el relato del Génesis en sus capítulos 2.º y 3.º, que son estudiados atendiendo al carácter mitológico, a la reflexión sapiencial y a la mentalidad de Clan, propia del antiguo Israel.

El padre Santos González de Carrea, O. F. M., capellán del Instituto Teológico de León y asesor técnico del mismo, hace una «Exégesis e interpretación de Rom. 5,12-21» y en ella un análisis detallado y profundo de esta perícopa de la carta de San Pablo, cuya importancia es fundamental para la teología católica, al explicar el tema del Pecado original.

M. L. Abbé Jacques Menard, de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Estrasburgo presenta su ponencia sobre «Péché originel: pensée grecque, polygénisme et monogénisme biblique». Pretende se tengan en cuenta las influencias que el pensamiento griego ha podido ejercer sobre las teologías de la época Patrística en el momento de dar una explicación teológica actual del pecado original, tal como se encuentra en la Biblia.

No podía faltar en una Teología del Pecado original el estudio del mismo a través de los «Ritos bautismales». Este trabajo corresponde al padre Manuel Garrido Boñano, O. S. B., de la Abadía de Santa Cruz del Valle de los Caídos. La Liturgia viene a ser expresión de la fe de la Iglesia. Analiza separadamente, y por extenso: 1. La *praxis Ecclesiae* en el bautismo de los niños y el Pecado original. 2. El Pecado original en las fórmulas litúrgicas del bautismo. 3. La interpretación patrística de los ritos bautismales en orden al Pecado original, recogiendo para ello testimonios, los más importantes, de los SS. PP. de Oriente y de Occidente. 4. La fórmula *in remissionem peccatorum* en el símbolo y rito del bautismo. 5. La doctrina bautismal en la liturgia y las nuevas teorías sobre el pecado original. Es muy de alabar el conocimiento de todo lo relacionado con la liturgia del bautismo y, a la vez, el recto criterio del autor cuando afirma que «esta doctrina de la liturgia que coincide con la enseñanza del Magisterio de la Iglesia se armoniza mal con la explicación que hoy se pretende dar de "un pecado universal" en el sentido de que el Pecado original es el pecado de la Humanidad en conjunto (incluído yo mismo), en cuanto afecta a todo hombre», afirmación esta última contenida en el *Cate-*

cismo para Adultos publicado en Holanda. (Versión del *Catecismo Holandés*, Herder, 1969, pág. 257.)

Aspectos más particulares y no por ellos menos interesantes estudian: don Fernando Mendoza Ruiz, Pbro., del Seminario de San Cecilio de Granada, con su ponencia sobre «El Pecado original en la homilía sobre la Pascua de Melitón de Sardes»; don Miguel Angel Argal Echarri, Pbro., del Seminario Diocesano de Pamplona que estudia el rito de «El lavatorio de los pies y el Pecado original en San Ambrosio»; don José Vives Solé, S. I., de la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés se preocupa de «El Pecado original en San Gregorio de Nisa»; don José Morán Fernández, O. S. A., del Colegio Internacional Agustiniiano (Santa Mónica), de Roma, recoge «Los presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín»; fray Pedro de Alcántara Martínez, O. F. M., de Quaracchi (Fiorencia), nos presenta su trabajo considerando el «Poligenismo y doctrina católica sobre el pecado original».

El padre Segundo Folgado Flórez, O. S. A., del Real Monasterio de El Escorial, expone «La transmisión del Pecado original en el Magisterio de la Iglesia». En este trabajo, expuestas las motivaciones y amplitud histórica del problema, a la vez que la génesis y análisis de Trento, se fija en el «cómo» de la transmisión "*propagatione*" et non "*imitatione*" a la luz especialmente del Concilio y de las enseñanzas de Pío XII en la *Humani Géneris* y de Paulo VI en el *Credo del Pueblo de Dios*.

Don José Barreiro Gómez, Pbro., presenta «El Pecado original según Manuel Kant»; don José Barreiro Somoza, Pbro., de la Universidad Laboral «Cruceiro Baleares», de La Coruña, hace un estudio sobre el «Concepto del Pecado original en la psicología actual»; el padre Joaquín María Alonso Antona, C. M. F., y director de la revista *Ephemerides Mariologicae*, de Madrid, nos ilustra sobre «Schoonemker y su teoría del pecado original»; don José Gómez López, Pbro., del Seminario Conciliar de Orense, centra su trabajo sobre «El Pecado original en el catecismo holandés y en el Credo del Pueblo de Dios de Pablo VI». Estudio muy particular sobre la «Proyección teológica de la antropología Ruibalista» es el que corresponde al padre José María Delgado Varela, O. de M., de los Padres Mercedarios de Barcelona, el cual ha querido honrar al profesor Amor Ruibal en el primer centenario de su nacimiento, exponiendo su correccionalismo o correlativismo en relación con el pecado original; don Gonzalo Gironés Guillén, Pbro., del Seminario de Valencia, nos hace una «Investigación de los fundamentos dogmáticos para una renovada práctica bautismal».

Resalta por su importancia, en la defensa y transmisión de la doctrina católica sobre el Pecado original, el Concilio de Trento, que había de enfrentarse con los errores protestantes, que afectaban, entre otras muchas cosas, al

pecado original. Por ello la exposición de la «Doctrina del Concilio de Trento sobre el Pecado original», del padre Domiciano Fernández García, C. M. F., del Claretianum de Roma, es particularmente interesante dentro del conjunto de estudios de la Semana Teológica. Contempla el ponente, en primer lugar, «El marco histórico-doctrinal del Decreto Tridentino», marco dentro del cual han de tenerse presentes las figuras de Lutero, Zuinglio, Melanchton, Erasmo, Albert Pigge (Poghius) y las controversias contemporáneas entre católicos y protestantes. Con esta base de carácter histórico estudia la génesis del Concilio de Trento, su síntesis doctrinal junto con el alcance teológico del Decreto, preguntándose si las fórmulas de Trento responden a las exigencias de la teología de hoy. Desea que la exposición y el dogma definido en Trento no cierre la historia de la evolución sino la obra para el futuro, para el que urge una nueva exposición en un contexto más amplio de la economía de la salvación.

«La naturaleza del pecado original. Ensayo de formulación teológica», es tema de la ponencia que desarrolla el padre Jesús Cordero, O. P., de la Facultad Teológica de Salamanca. Para hacer la formulación teológica atiende en diversos capítulos el Pecado original como estado del hombre, como privación de la orientación comunitaria hacia Dios y en su relación con la concupiscencia. Concluye afirmando la verdadera condición de pecado en el Pecado original, pero entendiendo ésta en sentido analógico con el pecado personal.

Hemos ofrecido una idea general del contenido de la obra. Dejando la responsabilidad de las afirmaciones concretas para los autores de las mismas, hemos de reconocer el valor positivo de estos estudios hechos por verdaderos especialistas, que con su trabajo contribuyen a desvelar, en la medida de lo posible, el misterio del pecado original en el hombre.

LUCIANO BARCIA.

