

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XV



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1980

SUMARIO

ARTÍCULOS	<u>Págs.</u>
P. DE LUIS VIZCAÍNO, <i>La Sagrada Escritura como «Testamento» de Dios en la obra antidonatista de S. Agustín</i>	3
M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, <i>El Ethos calvinista y el capitalismo moderno</i>	39
A. NATAL ÁLVAREZ, <i>Gabriel Marcel y el pensamiento dialógico</i> ...	69
TEXTOS Y GLOSAS	
L. RODRÍGUEZ, <i>La mística judía y Fray Luis de León</i>	93
A. RODRÍGUEZ MERINO, <i>Problemática en torno a Rom 13,1-7: El cristianismo y la autoridad civil</i>	117
M. GEERLINGS, <i>Augustinus Lexikon. Un proyecto definitivo</i>	127
LIBROS	133

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XV

Fasc. 1



ENERO-ABRIL
1980

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Págs.
P. DE LUIS VIZCAÍNO, <i>La Sagrada Escritura como «Testamento» de Dios en la obra antidonatista de S. Agustín</i>	3
M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, <i>El Ethos calvinista y el capitalismo moderno</i>	39
A. NATAL ÁLVAREZ, <i>Gabriel Marcel y el pensamiento dialógico</i> ...	69

TEXTOS Y GLOSAS

L. RODRÍGUEZ, <i>La mística judía y Fray Luis de León</i>	93
A. RODRÍGUEZ MERINO, <i>Problemática en torno a Rom 13,1-7: El cristianismo y la autoridad civil</i>	117
M. GEERLINGS, <i>Augustinus Lexikon. Un proyecto definitivo</i>	127

LIBROS	133
--------------	-----

DIRECTOR: Alfonso Garrido Sanz
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez
ADMINISTRADOR: Constantino Mielgo Fernández

CONSEJO DE REDACCIÓN:
Isacio Rodríguez - Rodríguez
Fernando Campo del Pozo
Lope Cilleruelo
Teófilo Aparicio López

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79
VALLADOLID (España)

SUBSCRIPCIÓN:

España: 600 ptas.
Extranjero: 11 dólares USA
Números sueltos: 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423 - 1966
Imprime: Ediciones Montecasino - Ctra. Fuentesauco, km. 2 - Zamora

La Sagrada Escritura como «Testamento» de Dios en la obra antidonatista de san Agustín

I. INTRODUCCIÓN

El día 12 de febrero del año 405, una ley del emperador Honorio declaraba oficialmente herejes a los donatistas que hasta entonces habían encontrado su refugio en la denominación de cismáticos ². Se les prohibía legar en testamento sus propiedades e igualmente recibir en herencia y ni siquiera les estaba permitido saltar la intención de la ley aceptando bienes de otros como regalos o donaciones ³.

Otras leyes anteriores iban ya en esta dirección. Nos lo dice expresamente Agustín en su obra *Contra Epistolam Parmeniani*, escrita en torno al año 400 ⁴. Tales leyes solamente en raras ocasiones fueron aplicadas. Como escri-

1. *Codex Theodosianus* XVI,6,4, PL 11,1206-1207: «Ideoque intercidendam specialiter eam sectam nova constitutione censuimus, quae ne haeresis vocaretur, appellationem schismatis praefererat. In tantum enim sceleris progressi dicuntur ii, quos donatistas vocant, ut baptismum sacrosanctum, mysteriis recalcatis, temeritate noxia iterent, et homines semel, ut traditum est, munere divinitatis ablutos, contagione profanae repetitionis interfecerint. Ita contigit ut haeresis ex schismate nasceretur». El no ser considerados como herejes era esencial para los donatistas, porque de lo contrario caían automáticamente bajo la amplia legislación antiherética.

2. No era otra la intención de la ley que comenzaba con estas palabras: «adversarios catholicae fidei extirpare huius decreti auctoritati perspeximus» (*ib.*).

3. *Ib.*: «Sciant ii vero, qui ex supradictis sectis iterare baptismum non timuerint, aut qui consentiendo hoc facinus propria huius societatis permixtione damnaverint, non solum testandi sibi, verum etiam adipiscendi aliquid sub specie donationis vel agitandorum contractuum in perpetuum copiam denegatam, nisi pravae mentis errorem revertendo ad veram fidem consilii emendatione correxerint».

Leyes muy similares a éstas fueron promulgadas posteriormente en junio del año 414; cf. *Codex Theod.* XVI,5,54. Sobre todo esto, cf. W.H.C. FRENCH, *The Donatist Church*, Oxford 1952, 263ss.; P. BROWN, *Agostino d'Ipbona*, Torino 1971, 230.

4. *Contra Epistolam Parmeniani* I, 12,19, PL 43,48: (Tras haber recordado algunas leyes

be el santo, aunque en un contexto más amplio, «no faltaban las leyes, pero era como si no existiesen, porque estaban inactivas en nuestras manos. Tales eran las que se aplicaron contra vuestro obispo Crispino, no tanto para castigar su audacia, como para manifestar nuestra mansedumbre»⁵.

Es fácil de comprender el efecto que la mencionada ley produjo en los ánimos de los afectados. Las páginas agustinianas evidencian por una parte el dolor que les produjo el hecho⁶, y por otra la ira hacia los emperadores cristianos⁷ y las acusaciones lanzadas contra los católicos, a los que los donatistas acusaban de ambicionar sus propios bienes y haber forzado la ley para quedarse con ellos⁸. La defensa de Agustín no es menos enérgica que las acusaciones de la parte contraria⁹. El santo admite la posibilidad de que haya quienes se comporten de tal modo, pero al mismo tiempo que recuerda a su interlocutor donatista que desaprueba la conducta del hipotético sujeto, le advierte que no le será fácil demostrar su acusación¹⁰.

Tal ley debió de alterar la vida ordinaria de las gentes más de lo que ahora podemos pensar. Y es de suponer que en su actividad episcopal Agustín tuvo que mediar en más de uno de los conflictos provocados por la situación. No hay que olvidar que en aquel entonces el obispo se había convertido en el juez de la ciudad¹¹, oficio que a Agustín le resultaba desagradable en extremo¹², como tampoco el tiempo que según san Posidio empleaba en tal función¹³ y el

que podían aplicarse perfectamente al donatismo, continúa) «Sunt et aliae iussiones generales, quibus eis vel faciendi testamenta vel per donationes aliquid conferendi facultas adimitur, vel ex donationibus aut testamentis aliquid capiendi».

5. *Contra Cresconium donatistam* III, 47,51, PL 43,524: «...leges quae non deerant, sed quasi deessent, in nostris manibus quiescebant, adversus Crispinum episcopum vestrum commotae sunt, magis ut nostra mansuetudo demonstraretur, quam ut illorum puniretur audacia». Cf. FRENZ, 249-250.

6. *Sermo* 47,22, CC 41,595-596: «Condoles testamento tuo, si non stet ... in domo tua» ... «doles tamen non stare testamentum tuum» ... «doles quia acquisitionem tuam tollit alius quem nolebas».

7. *Ib.*: «Irascimini christianis imperatoribus, quia testamenta vestra valere noluerunt in domibus vestris».

8. *Contra Litteras Petiliani* II, 59,133, PL 43,304: «Petilianus dixit: 'dictum est: *Non concupisces rem proximi tui* (Ex 20,13-17). Vos nostra diripitis, ut pro vestris habeatis». *Epistola* 185,9,35; CSEL 57,31: «Quod autem nobis obiciunt quod res eorum concupiscamus et auferamus... Ipsi certe dicunt, et invidiosissime sibi conqueri videntur quod eos in nostram communionem violento legum imperio coarctamus. Hoc utique nullo modo faceremus si res eorum possidere vellemus».

9. Cf. nota anterior.

10. *Epist.* 93,12,50, CSEL 34/2, 493-494: «Sed tamen quisquis ex occasione huius legis, quam reges terrae Christo servientes, ad enmendandam vestram impetatem promulgaverunt, res proprias vestras cupide appetit, displicet nobis... Sed nec facile ista monstratis, et si monstretis, nonnullos tolleramus, quos corrigere vel punire non possumus».

11. *Sermo* 161,4, PL 38,879; 167,3,4, PL 38,911; *Enarratio in psalmum* 25,2,13, CC 38,150. F. van der MEER, *San Agustín pastor de almas*, Barcelona 1965, 340ss. P. BROWN, 222.

12. Cf. *Epist.* 48,1, CSEL 34,137.

13. *Vita Augustini* 19,2-3 (ed. Pellegrino, 1955,112): «Interprellatus ergo a christianis vel a

hecho múltiplemente atestado en sus páginas de que a su palacio acudía toda clase de personas ¹⁴.

Estos son los hechos. Ante ellos era obvio pensar que iban a repercutir de alguna manera, desde el punto de vista doctrinal, en la obra agustiniana tan sensible a cuanto se movía a su alrededor. De todos es conocido que sus numerosos escritos no son especulaciones de gabinete, sino respuesta a los problemas de distinta índole que le acuciaban a él o a otros que recurrían a su ciencia en busca de soluciones.

En realidad así ha sido. Bástenos con anotar la forma precisa en que repetidamente hace alusión a la legislación antes mencionada, es decir, estableciendo una comparación cuyos elementos originarios son el testamento humano y el testamento divino, concretizado este último en la Escritura.

Ahora podemos ya precisar con exactitud lo que constituirá el centro de nuestra atención: la comprensión que Agustín tiene de la Escritura como testamento de Dios y la utilización que en contexto antidonatista hace de esta idea.

Hay que precisar todavía un poco más. Cuando hablamos de «testamento» no nos referimos al sentido específicamente cristiano, según el cual decimos Antiguo o Nuevo Testamento. En esta utilización el término es sinónimo de alianza, pacto. Testamento, para nosotros, equivaldrá al «acto unilateral y personalísimo, solemne y revocable, en el que se contiene necesariamente la institución de uno o varios herederos y pueden ordenarse, además, otras disposiciones para que tengan efecto después de la muerte del testador» ¹⁵. Tomamos la palabra en esta específica significación legal, pues san Agustín ha sido uno de los primeros que ha sabido ver claramente estas dos acepciones del término «testamento» ¹⁶.

cuiuscumque sectae hominibus causas audiebat diligenter ac pie... Et eas aliquando usque in horam refectionis, aliquando autem tota die ieiunans, semper tamen noscebat et dirimebat...». Cf. también *Epist.* 139,3, *CSEL* 44,153.

14. *En. in Ps.* 46,5, *CC* 38,532: «Omnes pertinentes ad hereditatem Christi... et omnes non pertinentes ad hereditatem Christi... et videtis sic exaltari in nomine Christi Ecclesia Christi, ut omnes nondum credentes in Christo, sub pedibus iaceant christianorum. Quanti enim modo currunt ad Ecclesiam nondum christiani rogant auxilium Ecclesiae; subveniri sibi temporaliter volunt...». Cf. también *Epist.* 139,3, *CSEL* 44,153; *Sermo* 137,14, *PL* 38,762 y el texto de S. Posidio citado en la nota anterior.

15. Así define el testamento romano J. ARIAS RAMOS, *Derecho romano. II. Obligaciones-Familia-Sucesiones*, 2.ª ed. revisada por J.A. ARIAS BONET, Madrid 1966, 801-802.

16. *Sermo* 82,6, *CC* 39,1142: «*Simul adversus te testamentum disposuerunt*. Testamentum sane in Scripturis non illum solum dicitur quod non valet nisi testatoribus mortuis, sed omné pactum et placitum testamentum vocabant». *Locutiones in Heptatécum* I,21,27; *PL* 34,491: «*Amat Scriptura testamenti nomine pactum appellare*». Cf. también I,26,28; VII,9,7, *PL* 34,493 y 539 respectivamente.

Sabido es que la palabra griega *diathéke* que en el griego clásico y helenístico popular tenía el valor de testamento es el término con que los traductores griegos del Antiguo Testamento traduje-

El trabajo se desarrollará en dos partes fundamentales. Una primera consistirá en ordenar y analizar los textos al respecto. En la segunda se intentará elaborar el material recogido en la primera. Es decir, a la tarea de análisis seguirá la labor de síntesis.

II. TEXTOS Y ANÁLISIS DE LOS MISMOS

Ciertamente la consideración de la Escritura, en su conjunto o en alguna de sus partes como Testamento de Dios en los sermones y escritos del santo que siguen a la mencionada ley es frecuente. Recordamos: *Contra Cresconium donatistam* III, 63,70; 71,83; IV, 53,63; 58,70¹⁷; *Enarratio in psalmum* 21,2,30¹⁸; 54,21¹⁹; *Epistola* 93; 19²⁰; *Sermo* 47,22²¹; 358,2²²; *Enarratio in psalmum* 88,1,28²³; y el *Sermo ad caesariensis ecclesiae plebem* 1.5²⁴. Ya muy posteriormente el falsario autor del libro *Contra quinque haereses* se sirve del lenguaje de Agustín pero en otro contexto²⁵.

ron la palabra hebrea *berit*, que significaba pacto, alianza, contrato. El paso siguiente consistió en denominar Testamento (antiguo y nuevo) a toda la Biblia (cf. *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1963,1925). En lengua latina su uso es muy antiguo. Ya Tertuliano, en *Contra Marcionem* IV, 1,1, CC 1,545 nos indica que en su tiempo era frecuente llamar a la Escritura *testamentum* y que este término era más utilizado que el empleado por él mismo, a saber, *instrumentum* (cf. R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977², 470). Un poco más tarde el también africano Lactancio, en sus *Divinae Institutiones* IV,20, PL 6,515, nos indica por qué es posible hablar de ese modo: «...et in utroque (testamento) idem testator est Christus qui pro nobis morte suscepta nos haeredes regni aeterni fecit, abdicato et exhaeredito populo iudaeorum... Cum sit haereditas eius coeleste regnum...».

17. Esta obra fue escrita cuando las leyes antidonatistas del 405 eran «recentísimas». Cf. «Institutum Patristicum Augustinianum», *Patrología*, III, Roma 1978.

18. Aunque ZARB (*Chronologia Enarrationum Sancti Augustini in Psalmos*, Malta 1948) lo coloca en el año 395 y H. RONDET («Essais sur la chronologie des *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 61 (1960) 111-127 y 258-286) en el 412-415, parece más probable la fecha de A.M. LA BONNARDIÈRE (*Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965, 22ss), es decir, el 407.

19. ZARB lo fecha en el 395, mientras que RONDET lo retrasa hasta el 407-408. Cf., de este último autor, «Chronologie augustinienne. Le Sermon sur le Psaume 54», *Theologie aus der Geschichte*, Festschrift für Berthold Altaner, Sonderausgabe des *Historisches Jahrbuches* 77 (1957-1958) 403-407.

20. Fue escrita el año 408. Cf. A.M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches*, 21ss.

21. Todos los autores coinciden en colocar este sermón como posterior al 405, aunque varíen un poco a la hora de concretizar más. Las opiniones diversas pueden verse recogidas en P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les Sermons authentiques de saint Augustin*, Steenbruges, 1976,64.

22. Es colocado por todos los autores en mayo del 411. Cf. P. VERBRAKEN, *Études*, 149.

23. ZARB lo fecha en el 411-412 y RONDET lo coloca precisamente en el 411.

24. Fue predicado en el 418. Cf. *Patrología* III, 365.

25. Esta obra se halla en el volumen VIII de la edición de los Maurinos de las obras de san Agustín. Cf. más adelante, nota 51.

También se encuentra con anterioridad y en el mismo contexto antidonatista: *Enarratio in psalmum 24,14*²⁶, *Contra Litteras Petiliani I, 23,25; II, 8,20*²⁷; *De unitate Ecclesiae 6,11*^{27a}; y en *Enarratio in psalmum 36,3,18*²⁸.

Y no solamente en boca de Agustín. Aparece igualmente en boca de los donatistas, tanto antes de la mencionada ley: *Contra Litteras Petiliani II, 8,20*, como después: *Contra Cresconium donatistam III, 71,83; IV, 50,60*²⁹. Con más anterioridad todavía lo encontramos en boca de san Optato de Milevi: *De schismate donatistarum V,3*, en un texto que muy probablemente ha inspirado a san Agustín como veremos más adelante³⁰.

Pasemos ahora a examinar los textos enumerados. Vamos a hacerlo por orden inverso al ahora propuesto.

A) *San Optato de Milevi*

Texto n.º 1: De schismate donatistarum V, 3:

Este texto de san Optato se coloca en la discusión entre donatistas y católicos sobre la reiteración o no del bautismo. En esta disputa se hace necesario buscar un juez neutral. Un pagano no puede ser, pues desconoce los misterios cristianos; tampoco un judío en cuanto enemigo del bautismo cristiano. Si, pues, no se puede hallar tal juez en la tierra, cabría pensar que sólo en el cielo se podría encontrar. Pero no es necesario acudir allí, pues en el Evangelio tenemos el testamento de Dios. Es éste un punto en el que se puede establecer una comparación entre lo terreno y lo celestial. Mientras vive un hombre, padre de muchos hijos, es él quien les da órdenes; no es necesario aún el testamento. Así obró Cristo; mientras estaba en la tierra, él mismo ordenaba a sus Apóstoles lo que era conveniente. Jesús hizo lo que haría cualquier padre terreno: al hallarse a las puertas de la muerte, temiendo que al morir él, rota la paz, litiguen entre sí los hermanos, en presencia de testigos, traspasa su voluntad desde su corazón a punto de morir a unas tablas que van a durar. En el caso de que surja una disputa, no se va al sepulcro, sino que se recurre al testamento. De este modo, quien descansa en el sepulcro, habla sin palabras desde las tablillas... En nuestro caso quien hizo el testamento está en el cielo; su voluntad ha de buscarse en el Evangelio, como si fuera su testamento³¹.

26. Fue compuesto en el 392.

27. Esta obra fue compuesta entre el 398 y el 401. Cf. *Patrología*, 363.

27a Compuesta en torno al 400. *Ib.*

28. Fue predicada en Cartago en el 403.

A esta serie de textos en que habla expresamente de testamento podrían añadirse otros muy numerosos en que sin emplear el término trabaja con la idea y los términos que van adjuntos: herencia, heredero, etc. Pero no entra dentro de nuestras intenciones.

29. Para las fechas de ambos escritos, cf. notas 27 y 17 respectivamente.

30. Optato de Milevi es de una generación anterior a san Agustín. Cf. *Patrología* 112ss.

31. *De schismate donatistarum V,3*, PL 11,1048-1049: «Vos dicitis, licet; nos dicimus, non

Tenemos, pues, un testamento: el Evangelio, en el que se puede encontrar la última voluntad del testador, Cristo. No se menciona herencia alguna ni se habla de heredero. El texto concreto que citará a continuación es Jn 13,8 que da respuesta al problema que discutían católicos y donatistas.

B) *Los donatistas*

Entre las invectivas de Petiliano figura ésta: «Si entregaras a las llamas el testamento de un hombre muerto, ¿no serías castigado como falsificador? ¿Qué va a ser, pues, de ti que entregaste al fuego la ley santísima de Dios, es decir, del juez? ³². De la comparación resulta evidente que Petiliano considera la ley de Dios, la Biblia o Escritura, como un testamento.

En dos lugares de su obra contra el donatista Creconio, Agustín recuerda una pregunta que éste le formuló: «¿Quién está más lejos de asentir al testamento hecho, el que sufre persecución o el que la provoca?» ³³. En ambos casos Agustín responderá con un argumento *ad hominem* tomado de la historia de las relaciones entre el catolicismo y el donatismo y de la historia interna de este último ³⁴. No cabe duda en ningún caso de que el testamento a que hace referencia es la Escritura como se deduce del conjunto de textos que vamos a ir citando.

licet. Inter licet vestrum et non licet nostrum nutant et remigant animae populorum. Nemo vobis credat, nemo nobis: omnes contentiosi homines sumus. Quaerendi sunt iudices; si christiani, de utraque parte dari non possunt; quia studiis veritas impeditur. De foris quaerendus est iudex; si paganus, non potest christiana nosse secreta; si iudaeus, inimicus est christiani baptismatis; si ergo in terris de hac re nullum poterit reperiri iudicium, de coelo quaerendus est iudex. Sed ut quid pulsamus ad coelum, cum habemus hic in evangelio testamentum? Quia hoc loco recte possunt terrena coelestibus comparari. Tale est quod quivis hominum habens numerosos filios, quamdiu pater praesens est, ipse imperat singulis; non est adhuc necessarium testamentum. Sic et Christus, quamdiu praesens in terra fuit (quamvis nec modo desit), pro tempore quidquid necessarium erat Apostolis imperavit. Sed quomodo terrenus pater, dum se in confinio senserit mortis, timens ne post mortem suam, rupta pace, litigent fratres, adhibitis testibus, voluntatem suam de pectore morituro transfert in tabulas duraturas; et si fuerit inter fratres nata contentio, non itur ad tumulum, sed quaeritur testamentum; et qui in tumultu quiescit, tacitus de tabulis loquitur. Vivus cuius est testamentum, in coelo est; ergo voluntas eius, velut in testamento, sic in Evangelio requiratur...»

32. *Contra Litteras Petiliani* II, 8,20, PL 43,264: «Si hominis mortui testamentum flamis incenderes, nonne falsarius punireris? Quid de te ergo futurum est qui sanctissimam legem Dei iudicis incendisti?»

33. *Contra Cresconium donatistam* III, 71,83, PL 43,541: «Et modo me interroga, quod in epistola tua post multa similiter inane posuisti, 'Quis prolato testamento minus consentit? Qui persecutionem patitur an qui facit?'». Cf. también IV, 50,60, PL 43,580.

34. Es decir, la persecución de Ceciliano por parte de los donatistas en el primer texto y, en el segundo, la que sufrió Salvio por obra de Restituto, ambos donatistas.

C) *Los textos agustinianos*

- 1) *Los anteriores al año 405*
 - a) *Dirigiéndose a los católicos*

Texto n.º 2: Enarratio in psalmum 24,14:

Se trata de una breve paráfrasis del versillo 14 del Salmo 24: *Y su testamento está allí para que les sea manifiesto*. Su testamento, comenta Agustín, se hace manifiesto, porque la herencia de Cristo son los pueblos y los confines de la tierra ³⁵.

Hay, pues un testamento (de Dios)
 un heredero: Cristo
 una herencia: los pueblos y confines de la tierra.

Texto n. 3: Enarratio in psalmum 36,3,18:

Agustín invita a los católicos a conservar la herencia. Ello les dará la seguridad de mantenerse dentro del testamento paterno, es decir, de lo establecido no en un papel cualquiera, sino en el documento del padre. Tal seguridad radica en el hecho de que vive aún el testador y él será quien lo interprete, obviamente en favor del que ha establecido como heredero. Es éste un punto a considerar: la diferencia entre el testamento humano y el divino. En el primero, uno es el testador, otro el juez, y quien tiene el testamento vence ante otro juez distinto de quien lo hizo, que ya está muerto. De donde puede formular el argumento *de minore ad maius*: Si, con el testamento en mano, se sale victorioso ante un juez diverso, ¿cómo no se va a vencer ante un juez que se identifica con el testador? La seguridad de la victoria es total, puesto que juzgará el mismo que testó. Éste no es otro que Cristo que murió, sí, pero vive ya para siempre ³⁶.

Resumiendo, existe: un testamento paterno: la Escritura ³⁷;
 un testador: Cristo;

35. *En. in Ps. 24,14, CC 38,139: «Et testamentum ipsius ut manifestaretur illis. Et facit ut testamentum ipsius manifestaretur illis, quia hereditas Christi gentes sunt, et termini terrae».*

36. *En. in Ps. 36,3,18, CC 38,379-380: «Tamen, fratres, ante omnia custodite hereditatem nostram, de qua securi sumus nos in testamento patris nostri esse: non in aliqua charta frivola alicuius hominis, sed in testamento patris nostri. Inde securi sumus, quia qui fecit testamentum, vivit; qui fecit testamentum heredi suo, ipse iudicabit de testamento suo. In rebus humanis alius est testator, alius iudex; et tamen qui tenet testamentum, vincit apud iudicem alterum, non apud alterum iudicem mortuum. Quam ergo secura est nostra victoria, cum ille iudicabit qui testatus est! Etsi enim mortuus est Christus ad tempus, sed iam vivit in aeternum».*

37. En concreto, el Salmo que ha comentado y le ha dado pie para disputar contra los donatistas, en especial en el segundo sermón.

una herencia: la Católica ³⁸;
un juez: Cristo.

b) *Dirigiéndose a los donatistas*

Texto n.º 4: Contra Litteras Petiliani I, 23,25

En este texto Agustín habla de los siguientes elementos: un testamento: la Escritura ³⁹, en concreto, Gen 22,18:

un testador: Dios;

un heredero: Abrahán y su semilla, es decir, Cristo;

una herencia: la bendición de todos los pueblos;

un intérprete auténtico y veraz: San Pablo;

validez actual del testamento: Nadie es capaz de hacer nula con su *traditio* la fidelidad de Dios.

En esta ocasión, como en otras que examinaremos, Agustín pasa del testamento materialmente entendido —el libro de las Escrituras— sobre el que se apoyaban los donatistas, al testamento en cuanto contenido o disposición expresada en él. Sobre esto se basa su polémica y se defiende de la acusación que le lanza el adversario. Puede gloriarse de haber librado el testamento de las llamas sólo aquél que respeta lo establecido en el mismo; en este caso concreto, la comunión con todos los pueblos. ¿Qué parte ha de considerarse que entregó el testamento al fuego, sino la que no quiere acordarse con lo escrito en él? No es, por tanto, temeridad alguna afirmar que son sucesores de aquellos *traditores* ⁴⁰, quienes ahora persiguen con la lengua el testamento que aquellos entregaron a las llamas para evitar la persecución ⁴¹

38. En el número siguiente, Agustín pregunta: «Numquid *catholica* ego sum? Numquid *hereditas Christi* diffusa per gentes ego sum?» (*En. in Ps.* 36,3,19, CC 38,380).

39. Los donatistas acusaban a los católicos de haber dado a las llamas la Escritura, el Testamento. Es de todos conocido que en el origen de la controversia donatista está la célebre *traditio* de los Libros Sagrados a las autoridades paganas que los entregaban al fuego. Cf. FRENCH, *The donatist Church*, 19ss.

40. Los *traditores* eran los que habían entregado los libros sagrados a las autoridades paganas.

41. *Contra Litteras Petiliani* I, 23,25, PL 43,256-257: «Postremo testamentum a quibusdam persecutione tempore flammis traditum perhibetur: nunc undecumque prolatum est recitetur. Certe in exordio promissionum testatoris id invenitur Abrahæ dictum: *In semine tuo benedicentur omnes gentes* (Gen 22,18); et hoc quid sit, verax interpretatur Apostolus: *In semine*, inquit, tuo, quod est Christus (Gal 3,16). Nullius traditio fidem Dei evacuavit. Communicate omnibus gentibus: et tunc vos testamentum a pernicie flammarum conservasse gloriamini. Si autem non vultis, quæ pars potius credenda est, quod testamento institerit exurendo, nisi quæ non vult consentire prolato? Quanto enim certius sine aliqua temeritate sacrilega, ille traditoribus successisse iudicatur, qui nunc lingua persequitur testamentum, quod illi flamma persecuti perhibetur?».

Texto n.º 5: Contra Litteras Petiliani II, 8,20:

Agustín responde en este texto a la argumentación de Petiliano ya antes recordada: «¿no sería castigado como falsificador si hubieras entregado a las llamas el testamento de un hombre muerto? ¿Qué va a ser, pues, de ti, que entregaste al fuego la ley santísima de Dios?». Los elementos con que trabaja el santo son:

- un testamento: la Escritura, en concreto Sal 2,8;
- una herencia: todos los pueblos;
- un heredero: Cristo;
- coherederos: los católicos.

A la pregunta de Petiliano, que implica una acusación, Agustín responde llamándole la atención sobre un hecho, a saber: la posesión por parte de la Católica de la herencia formulada en el testamento. ¿Cómo es posible que habiendo dado el testamento a las llamas sean precisamente los católicos los que están en posesión de la herencia prometida en él? Y al mismo tiempo, ¿cómo los donatistas, habiéndolo salvaguardado, se ven privados de ella? Agustín insiste en que el testamento está en función de la herencia y que, por tanto, donde está ésta, se halla en definitiva aquél. Es, además, un absurdo gloriarse de haber salvado el testamento de las llamas, materialmente entendido, y después litigar contra las palabras del testador ⁴².

En sus acusaciones contra los católicos, los donatistas les argüían incensantemente que si bien los contemporáneos de Agustín no habían entregado personalmente los códices al fuego, eran al menos los sucesores de quienes en otro tiempo lo hicieron. Agustín trata de volver la acusación contra ellos. ¿Quién es el auténtico sucesor de los *traditores*? Éste era el problema. El santo propone un criterio: Ha de considerarse heredero del *traditor*, aquel a quien se encuentre que no es coheredero de quien fue entregado (*traditi cohaeredem*), es decir, de Jesús. Puesto que la Biblia habla claramente (Lc 24,46) de la totalidad de los pueblos, como herencia y adquisición de Cristo, son los donatistas, al hallarse fuera de la herencia sin ser coherederos, quienes efectivamente son los herederos de los *traditores*. Todos los pueblos: tal es la herencia de la que ellos se anajenan; Cristo: he aquí el heredero al que ellos resisten. Puestos al lado de los judíos, son peores que ellos. Quien contradice a Cristo que está

42. *Ib.* II, 8,20, PL 43,264: «Inter multa tuae inventionis verba, dixisti: «Si hominis mortui testamentum flammis incenderes, nonne falsarius punieris? Quid de te ergo futurum est, qui sanctissimam legem Dei iudicis incendisti?». Haec dicens non adtendisti quod te utique movere deberet, quomodo fieri potest ut nos testamentum incederemus et in ea haereditate consisteremus, quae illo testamento conscripta est; vos autem mirum est testamentum servasse, et haereditatem perdidisse. Nonne in eo testamento scriptum est, *Postula a me et dabò tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae* (Ps 2,8)? Huic haereditati communica, et obiice mihi de testamento quod voles. Nam quae dementia est, ideo testamentum tradere te noluisse flammis, ut contra verba litiges testatoris?».

ya sentado en el cielo, ¿qué habría hecho con él cuando aún caminaba en la tierra? ⁴³.

Texto n.º 6: De unitate Ecclesiae 6,11:

Después de citar Gal 3,15-16 continúa: «He aquí el testamento de Dios» y transcribe a continuación el texto de Pablo: *Nadie puede anular o añadir algo al testamento hecho en regla de un hombre*. Ahora bien, los donatistas han hecho lo uno y lo otro con el testamento de Dios. Lo han hecho nulo: a) afirmando que no se ha cumplido en todos los pueblos; b) diciendo que la semilla de Abrahán ha desaparecido de aquellos pueblos en que había sido plantada. Han añadido algo afirmando que en ningún lugar se halla Cristo, el heredero, sino allí donde tiene a Donato por coheredero. Una vez más, como en el texto anterior ⁴⁴, los coherederos son un criterio para juzgar. Pero Agustín, muy prudentemente, les pide textos escriturísticos en que se exprese claramente que han de ser coherederos de Donato ⁴⁵. De todo lo dicho, resulta: un testamento en regla: la Escritura, en concreto Gen 22,18;

un testador: Dios;

una herencia: toda la tierra;

un heredero: Cristo;

coherederos: no los de Donato.

43. *Ib.*, 265: «Quapropter puto iustum esse quod postulo, ut testamentum Dei, quod iam olim apertum est, aliquantum advertamus et quem non invenerimus traditi cohaerem, ipsum iudicemus traditoris haerem; ille pertinet ad Christi venditorem, qui Christum negat orbis emp-torem. Nempe quando se post resurrectionem discipulis demonstravit, et palpanda membra dubitantibus praebuit, hoc illis ait: *Quoniam sic scriptum est et sic oportebat Christum pati et resurgere tertia die, et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes, incipientibus a Ierusalem* (Lc 24,46-47). Ecce a qua haereditate vos alienatis; ecce cui haeredi resistitis. Itane vero parceret Christo in terra ambulanti, qui contradicit in coelo sedenti? Adhuc non intelligitis quoniam quidquid nobis obiicitis sermoni eius obiicitis?».

44. Cf. nota 42.

45. *De unitate Ecclesiae* 6,11, PL 43,399: «Quaerimus enim iam quemadmodum intelligendum sit semen Abrahae. *Fratres*, inquit, *secundum hominem dico, tamen hominis confirmatum testamentum nemo irritum facit, aut superordinat. Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit: et seminibus, tanquam in multis; sed tanquam in uno: in semine tuo, quod est Christus* (Gal 3,15-16). Ecce in quo semine benedicuntur omnes gentes. Ecce testamentum Dei: aperite aures. *Hominis*, inquit, *confirmatum testamentum nemo irritum facit, aut superordinat*. Quare vos irritum facitis testamentum Dei, dicendo nec in omnibus gentibus esse completum, et periisse iam de gentibus in quibus erat semen Abrahae? Quare superordinatis dicendo, in nullis terris haerem permanere Christum, nisi ubi potuit cohaerem habere Donatum? Non invidemus alicui: Legite nobis hoc de Lege, de Prophetis, de Psalmis, de ipso Evangelio, de apostolicis Litteris; legite et credimus; sicut nos vobis legimus et de Genesi et de Apostolo, quia in semine Abrahae, quod est Christus, benedicuntur omnes gentes».

2) *Los posteriores al año 405*a) *Textos más tardíos**Texto n.º 7: Enarratio in Psalmum 18,2,5*

En este texto, Agustín nos habla de los elementos siguientes: un testamento paterno, claro y manifiesto: la Escritura, en concreto, Sal 18,5

un expositor, que no es necesario;

un heredero: quien tiene a Dios por Padre.

A partir de aquí, pasa a recordar a los donatistas cómo su conducta es contraria a sus mismos intereses. Pudiendo poseer todo, se contentan con una parte y es esto último lo único que les mantiene en la disputa ⁴⁶.

Texto n.º 8: Sermo ad caesariensis ecclesiae plebem 1.5:

En línea de principio, dice Agustín, todos afirman querer lo que quiere Dios. Pero, ¿qué es lo que quiere Él? ¿Cómo llegar a conocerlo? No es difícil: Basta leer el testamento de quien nos nombra coherederos. Aparecen en el texto los mismos elementos de siempre: un testamento: la Escritura, en concreto, Jn 14,27;

una herencia: la paz indivisible;

un testador: se sobreentiende Cristo;

coherederos: los cristianos ⁴⁷.

b) *Textos contemporáneos de la ley**Texto n.º 9: Enarratio in psalmum 21,2,30:*

De este largo texto resulta la existencia de los elementos de siempre: un testamento: la Escritura; en concreto, el Salterio; específicamente Sal 2;

46. *En. in Ps. 18,2,5, CC 38,109: «In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum ... O superbe fili, audi testamentum patris tui. Ecce quid planius, quid aperitius? In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum. Numquid expositore opus est? Quid contra te conaris? Partem vis in lite retinere, qui potes totum in concordia retinere?».*

47. *Sermo ad caesariensis ecclesiae plebem 1, PL 43, 689: «Hoc omnes volumus quod vult Dominus. Quid autem velit Dominus occultum non est. Legitur enim testamentum eius, qui nos sibi fecit cohaeredes; in eo recitatur: Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis (Jn 14,27).*

Ib. 5,694: «Quid interest ergo ubi baptismum acceperis? Baptismus meus est, dicit tibi Sara... Noli superbire, veni ad haereditatem, maxime quia ipsa haereditas non est illa haereditas quae data est filiis Jacob. Filiis Israel data est terra: quanto a pluribus possidebatur, tanto plus angustabatur. Haereditas nostra pax vocatur. Testamentum lego: Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis (Jn 14,27). Simul teneamus quod dividi non potest. Non eam angustat numerosus possessor, quanticumque venerint, sicut promissum est: Sic erit semen tuum tanquam stellae coeli, et sicut arena quae est ad laterem maris. In semine tuo benedicentur omnes gentes... (Gen 22,18)».

un testador paterno: El Padre o Cristo;
 una herencia: todos los pueblos;
 un heredero: Cristo o la Iglesia.

Pero veamos el empleo que hace de ellos. Una vez más, el contexto es la polémica sobre quién entregó al fuego las Escrituras, es decir, el testamento de Dios. Para dilucidar la cuestión, Agustín propone un criterio. Sea considerado *traditor* quien, tras haberse leído ese testamento, no manifieste haberlo cumplido. Una vez más Agustín se coloca en un plano distinto al de sus adversarios. ¿Quién, pues, lo mandó al fuego? ¿Quién le da fe y lo respeta o quien lamenta que exista para que pueda ser leído? Se impone, pues su lectura para saber quien lo ha respetado y quien no. Saquésele de donde se quiera ⁴⁸ y léase. Esta disputa entre hermanos sobre una herencia tiene fácil solución, pues se conoce la voluntad del padre. Por fortuna, al morir dejó escrito su testamento. Agustín recurre a la praxis sobre la lectura de estos instrumentos legales ⁴⁹ y prosigue argumentando en su estilo diatríbico ⁵⁰: si tanto valen las palabras de quien yace sin vida en el sepulcro, ¿puede uno atreverse a contradecir el testamento de Cristo que está sentado en el cielo? No queda, pues, más solución que leer el testamento paterno. No hay motivo para que siendo hermanos se esté siempre litigando. Se trata de saber dónde está la herencia para tomar posesión de ella. Para saber dónde está hay que conocer cuál es. Son todos los pueblos de la tierra, dice el testamento. Cumple el testamento quien está dentro de la herencia. El donatista ha de dejar la parte y entrar en posesión de la totalidad. Cristo ha anulado todos los límites o confines. Es absurdo buscarlos ahora como hacen los donatistas ⁵¹.

48. Es una constante de Agustín. No tiene reparo, les dice a los donatistas, en tomar el testamento que ellos dicen haber conservado como juez imparcial. Cf. *Contra Litteras Peliniani* I, 23,25, PL 43,256-257 y la falsa interpretación que de estas palabras agustinianas da Cresconio en *Contra Cresconium donatistam* IV, 60,72, PL 43,588.

49. *En. in Ps.* 21,2,30, CC 38,132: «...et cum testamentum prolatum fuerit in publicum, tacent omnes, ut tabulae aperiantur et recitentur; iudex intentus audit, advocati silent, praecones silentium faciunt, universus populus suspensus est, ut legantur verba mortui, non sentientis in monumento...»

50. Me refiero al recurso al diálogo ficticio «le plus évident de tous les caractères formels» de la diatriba, según OLTREMARE (*Les origines de la diatribe romaine*, Lausanna 1926, 101. Sobre este aspecto de la diatriba puede verse W. CAPELLE-H. I. MARROU, voz *Diatribes*, en *Realencyclopedie für Antike und Christentum* 3,990-1009, en especial 992 b *Form*, 998 *Struktur*, c *Form* para la parte pagana y cristiana respectivamente. El uso de la diatriba por parte de Agustín ha sido estudiado por M. COMEAU, *La Rhétorique de saint Augustin d'après les Tractatus in Ioannem*, Paris 1930, 23ss).

51. *En. in Ps.* 21,2,30, CC 38,131-132: «Si est adhuc quod dicant, nescio; litigent cum Scripturis, non nobiscum. Ecce codex ipse, contra illum certent. Ubi est lingua: Nos servavimus Scripturas, ne arderent? Servate sunt unde tu ardeas. Quid servasti? Aperi, lege: tu servasti et tu oppugnans. Quid servasti a flamma quod delere vis lingua? Non credo, non credo quia servasti; prorsus non credo, non servasti. Verissimi dicunt nostri quia tu tradidisti. Ille probatur traditor qui lecto testamento non sequitur. Ecce legitur et sequor; legitur et recusas. Cuius manus misit in

Ante posibles objeciones del adversario, el santo sigue leyendo las restantes cláusulas del testamento para que no le quede escapatoria alguna ⁵².

flammas? Qui credit et sequitur an qui dolet quia est quod legatur? Nolo scire quis servaverit; undecumque inventus est codex, testamentum patris nostri exiit de qualibet caverna; nescio qui fures tollere volebant; undecumque prolatum est, legatur. Quare litigas? Fratres sumus, quare litigamus? Non intestatus mortuus est pater. Fecit testamentum et sic mortuus est; mortuus est et resurrexit. Tandem contenditur de hereditate mortuorum, quamdiu testamentum proferatur in publicum... Ille sine sensu iacet in monumento, et valent verba ipsius; sedet Christus in coelo, et contradicitur testamento eius? Aperi, legamus. Fratres sumus, quare contendimus? Placetur animus noster, non sine testamento nos dimisit pater. Qui fecit testamentum vivit in aeternum; audit voces nostras, agnoscit suam. Legamus, quid litigamus? Ubi inventa fuerit ipsa haereditas, ipsam teneamus. Aperi testamentum; lege in primo capitulo ipsius Psalterii: *Postula a me* (Ps 2,8). Sed quis dicit? Forte non Christus. Ibi habes: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Ps 2,7). Ecce Filius Dei dicit, vel ad Filium suum Pater dicit. Ergo quid dicit ad Filium? *Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae*. Solet fieri, fratres, ut quando quaeritur de possessione, quaerantur affines. Inter affines illum et illum, quaeritur heres, aut cui donatur, aut qui emit. Inter quos affines quaeritur? Inter illum et illum possidentes. Qui dimisit omnes fines, nullos dimisit affines. Quocumque te verteris, Christus est. Fines terrae habebis haereditatem, huc veni, totam tecum posside. Quare litigando vocas ad partem? Huc veni, bono tuo vinceris, totum habebis».

Es muy posible que Agustín se haya inspirado aquí en Optato de Milevi, en el texto citado con anterioridad en nota 31. De hecho sigue el mismo itinerario mental, aunque con más lógica, puesto que el Obispo de Hipona se apoya en textos bíblicos que le hablan de herencia y le permiten pensar en un testamento, mientras que Optato consideraba la Biblia como un testamento en sentido muy general, es decir, en cuanto que contenía la voluntad del Señor. Así lo reconocía ya FR. BALDUINO al escribir: «Illud magis huius loci est, ut observemus Augustinum cautius quam Optatum uti superiori exemplo et comparationi. Optatus enim eo utitur cum ex novo testamento profert Scripturam Ioannis de lotionem pedum ut inde probet non esse iterandum baptismum. Sed Augustinus qui vidit coactum id esse, mavult uti superior comparatione, cum ex Psalmis et Prophetarum scriptis probare vult Ecclesiam Christi esse catholicam...» (*Annotationes in septem Libros Optati Milevitani, ex Fr. Balduini J.C. Commentariis rerum ecclesiasticarum* 133, PL 11,1557).

Por otra parte, de este mismo texto, aunque en otro contexto diferente, es decir, antiarriano, se sirve el autor de la obra *Adversus quinque haereses Tractatus VI*, PL 42,1108-1109: «In eo quod credit alium esse Patrem, alium Filium, alium Spiritum, tecum est contra Sabellianum. Age. Si tecum est in omnibus, quare litigamus? Si una nobis est haereditas, simul possideamus, fratres sumus... Quare est nova fabrica ante murum? Simus ad custodiam nostrae haereditatis, invigilemus... nemo sibi usurpet aliquid: haereditas ista sic est nobis dimissa, ut indivisa possideatur non partibus dissipetur. Simul fructum colligamus, ne dividendo perdamus... Tecum possidere putabatur, vult dividere, sed non permitto, prorsus resisto. Leges habent ut testatoris voluntati in omnibus pareatur: si quis contra voluntatem testatoris facere voluerit, careat haereditate... Testamentum profero, verba testatoris recito: si est quod dividatur, de ipso testamento tibi resisto. Audi quid habet testamentum: *Pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis* (Jn 14,27). Haec est haereditas. Et quis est ipse testator? Lege testamentum et invenies ... (Miq 5,4; Lc 2,14). Ipse est haereditas, ipse testator, ipsum quaeris dividere. Quid partiris unum? Si unum divisseris, integrum nihil habebis».

Como ha podido verse recoge pensamientos esparcidos por la obra Agustiniense en textos ya citados aquí y otros que aún citaremos.

52. *Ib.*: «An adhuc calumniaris? Ego iam testamentum legi et tu calumniaris. An adhuc ca-

Texto n.º 10: Epístola 93,19:

De este texto se desprende que Agustín acepta la existencia de:
 un derecho divino, distinto del humano ⁵³;
 un testamento divino: la Escritura; en concreto, Gen 22,18;
 una herencia: toda la tierra ⁵⁴;
 un heredero: los hijos de Dios.

Es interesante el uso que hace de todas estas ideas. Agustín se justifica ante el rogatista Vicente de haber asentido a la política imperial de coerción frente a los donatistas y lo hace apoyándose en los óptimos resultados que desde su punto de vista había producido ⁵⁵. A partir de aquí continúa con una serie de preguntas en que pone frente a frente el derecho humano (romano) y el divino, un testamento humano y otro divino para mostrarles que en tales circunstancias no tenía más alternativa que optar por lo divino contra lo humano, por Cristo contra los donatistas.

¿Debía Agustín contradecir las disposiciones imperiales

- ¿para que los donatistas no perdiesen los bienes que llaman suyos y así, sin temor alguno, rechazasen a Cristo?
- ¿para que legalizaran sus testamentos conforme al derecho romano y rompieran con imputaciones calumniosas el testamento legalizado con los Padres conforme al derecho divino, en el que está escrito: *En tu semilla serán bendecidos todos los pueblos?*
- ¿para que en sus compraventas tuvieran libertad de contrato y se atrevieran a dividir en provecho propio lo que Cristo compró al ser vendido?
- ¿para que tuviese valor cualquier donación hecha por ellos y careciese de él la donación de Dios a sus hijos, que se extiende *desde la salida del sol hasta su ocaso?*
- ¿para que no fueran exiliados de la tierra de que procedían sus cuerpos e intentaran expulsar a Cristo del reino conquistado con su sangre, que va *de mar a mar y desde el río hasta los confines de la tierra?*

Agustín concluye con la defensa de los emperadores. Una de las formas

lumnariis quia fines terrae dixit, non dixit omnes fines terrae? Legamus ergo. Quomodo lectum est? *Commemorabuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae. Et adorabunt in conspectu eius universae patriae gentium. Quoniam Domini est regnum et ipse dominabitur omnium gentium* (Ps 2,28-29). *Ipsius est, non vestrum. Agnoscite Dominum. Agnoscite possessionem Domini*».

53. Cf. también, a este respecto, *In Ioannis Evangelium Tractatus* 6,25, CC 36,66.

54. Lo que aquí denominamos herencia se expresa en el texto también con otros términos: donación, conquista. Cf. nota 56.

55. Los expone en la misma *Epístola* 93,18, CSEL 34/2, 462-463.

que tienen de servir a Cristo es dictar leyes en favor de Él. ¡Ojalá sigan haciéndolo!⁵⁶.

Texto n.º 11: Sermo 47,22:

El texto de Ezequiel 34,25: *Y dispondré para ellos un testamento de paz* es el punto de arranque. En éste también largo texto agustiniano se habla de: un testamento paterno: de Cristo: Jn 14,27;

de Dios: Gen 22,18;

una herencia: la paz indivisible, que es Cristo (Ef 2,14);
todos los pueblos;

herederos: los cristianos;

Cristo^{56a}.

Estos datos son una excelente base para mantener una larga polémica con los donatistas, polémica alimentada por los acontecimientos del momento y llevada adelante en el estilo diatribico tan típico del santo de que hicimos mención⁵⁷.

Los donatistas, nos dice Agustín, se airaban contra los emperadores porque habían invalidado sus testamentos. Partiendo del convencimiento de que es Dios quien ha actuado por medio de la autoridad civil ya convertida a la fe cristiana, el santo se servirá de una especie de argumentación *ad hominem*: no tienen por qué quejarse; lo que han hecho los emperadores con los testamentos de los donatistas es lo que éstos han hecho con el testamento de Dios. A través de la acción imperial, Dios solamente quiso corregir, en ningún modo castigar. Quiso Dios compadecerse mediante su testamento de paz⁵⁸. Es, por tanto, una corrección medicinal.

56. *Epistola* 93,19, CSEL 34/2, 463-464: «Ita sane huic provisioni contradicere debui ne res quas dicitis vestras perderetis, et securi Christum proscriberetis? ut iure romano testamenta conderetis, et iure divino patribus conditum testamentum, ubi scriptum est: *In semine tuo benedicentur omnes gentes* (Gen 22,18), calumniosis criminationibus rumperetis? ut in emptionibus et venditionibus liberos contractus haberetis, et vobis dividere quod Christus emit venditus auderetis? ut quod quisque vestrum cuiquam donasset, valeret et, quod donavit Deus deorum a solis ortu usque ad occasum vocatis filiis non valeret? ut de terra corporis vestri in exilium non mitteremini, et de regno sanguinis sui, a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrae (Ps 71,8) Christum exulrem facere conaremini? Imo vero serviant reges terrae Christo, etiam leges ferendo pro Christo».

56a *Sermo* 47,22, CC 41,595: «*Et disponam ad eos testamentum pacis*, per ipsum utique qui ait: *Pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis*. Hoc est testamentum patris nostri, testamentum pacis est. Quaelibet hereditas dividatur inter consortes, pacis hereditas dividi non potest. Pax nostra Christus est. Pax facit utraque unum, non duo de uno. *Ipse enim pax nostra, dixit, qui fecit utraque unum* (Eph 2,14). Testamentum Dei est, hereditas pax est. A concordibus consortibus possideatur, non a litigantibus dividatur. *Et disponam ad eos testamentum pacis*. Vigilate, haeretici, audite a pastoribus testamentum pacis, venite ad pacem». Véase también nota 50.

57. Cf. nota 50.

58. *Ib.*: «*Irascimini christianis imperatoribus, quia testamenta vestra valere noluerunt in domibus vestris. Videte quam digna sit poena. Et quid est quod testamentum vestrum non valet in domo vestra? Quid est? Quantum est? Dolor iste admonitio est, nondum damnatio. Voluit enim Deus compati testamento pacis suae*».

Buen *rhetor* avanza por medio de comparaciones:

Es comprensible, dice el santo a los donatistas, que sientan dolor al ver que sus testamentos permanecen inactivos. Pero han de considerar que se trata sólo de un testamento humano, del testamento de un hombre que ha de morir y que desconocerá lo que va a acontecer en su casa tras su partida de este mundo. Si el hombre se apena, ¿qué decir de Jesucristo quien tras haber muerto resucitó y desde el cielo vuelve su mirada a la tierra para ver si se cumple su testamento? ⁵⁹.

Por tanto, si el donatista tiene tanto interés en que se mantenga en vigor su testamento, ¿cómo o por qué no tiene idéntica preocupación porque se mantenga también en vigor el testamento de Dios en su casa (de Dios), es decir, su corazón (del donatista)? ⁶⁰.

Aunque se trata de cosas de poco valor en cuanto percederas y sujetas a la ruina, cualquier hombre sufre si percibe que sus hijos van a actuar de distinta manera a como él había dispuesto y hace lo imposible por mantener su testamento. Se consultan abogados, se hace toda clase de trampas ⁶¹ para mantener el testamento contra la ley del emperador, se buscan fórmulas de doble interpretación, etc. ⁶².

Era de esperar la segunda parte de la comparación. Pero en este momento se introduce un nuevo interlocutor. Ya no habla Agustín. El santo cede la palabra a Dios quien entra en escena en diálogo con los donatistas:

—¿Quieres tú que se mantenga en pie tu testamento? Mantén tú el mío. Si tú te dueles porque otro distinto del que tú querías llevó tu herencia, ¿qué diré yo de la mía, mucho mayor y más santa? Y a continuación, con aire de acusación, prosigue: Comuniqué mi testamento a mi siervo (Abrahán) y sin verlo lo creyó. Tú lo ves y lo niegas. Él conservó el testamento hecho; tú, una vez abierto lo rasgas ⁶³.

59. *Ib.*: «Condoles testamento tuo si non stet testamentum tuum in domo tua. Certe moriturus est, et quid agatur in illa domo postea nesciturus... Non ergo sciturus quid postea agatur in domo tua cum mortuus fueris, doles tamen non stare testamentum tuum in domo tua. Christus mortuus resurrexit, de coelo respexit ut stet testamentum ipsius...».

60. *Ib.*: «Doles, prorsus recte doles, non stare testamentum tuum in domo tua. Domus Dei cor tuum est. Si vis valere testamentum tuum in domo tua, quare non vis valere testamentum Dei in domo sua?».

61. No cabe duda de que aquí Agustín refleja la realidad de entonces y los recursos de que debían servirse los donatistas que tenían contra sí la ley.

62. *Sermo* 47, 22, CC 41,596: «Dimittis filiis tuis parietes, et si aliter filios tuos divisuros noveris, quam tu disposueris, doles. De una domo vilissima, de tecto ruituro, quantam curam habes, quantam sollicitudinem concipis. Quemadmodum ardentibus febribus, prementi morbo, ipsi morti urgenti resistis, quantum potes, anhelans verba extrema, ut impleas testamentum. Quot iurisperitos consulis, quantas fraudes, ut stet testamentum tuum contra ipsam legem imperatoris inquiris?».

63. *Ib.*: «De proximo tuo tibi respondet Deus: Noli fraudes quaerere, noli calumniosas formulas aucupari. Vis stare testamentum tuum? Stet in te meum. Doles quia acquisitionem tuam

Finalmente es Agustín quien de nuevo toma la palabra y se dirige a los donatistas. Ciertamente quieren ser herederos. Han de considerar, pues, que sus coherederos no quieren dividir la herencia en partes, unas mayores y otras menores. No dicen: dividámosla, sino: poseámosla conjuntamente. No es ninguna novedad. Se trata sencillamente de cumplir la voluntad del testador ⁶⁴.

Ya como conclusión, Agustín sale al frente a las pretensiones donatistas de haber conservado ellos el testamento mientras los católicos lo entregaron a las llamas. El recurso del Obispo es el mismo de siempre: «Nunca creeré, dice, que ha conservado el testamento quien veo que no guarda lo que en él está preceptuado» ⁶⁵. Una vez más, Agustín se coloca en otro plano, distinto, acompañándose del sarcasmo.

Texto n.º 12: Sermo 358,2:

Un testamento: la Escritura; en concreto Sal 2,7-8 ⁶⁶;
una herencia y una posesión: los pueblos y la tierra entera;
herederos: Cristo y los cristianos, en cuanto miembros suyos.

Tales son los elementos que aparecen en este texto, quizá el más pacifista de todos, aquel en que la polémica está más apagada. Agustín exhorta a los donatistas a dejar de lado toda disputa sobre la herencia del Señor y recurrir al testamento del padre, pues sólo él podrá aclarar lo que está en duda y es objeto de discusión. Al mismo tiempo les invita a abandonar su espíritu de parte para abrazar la totalidad que caracteriza a la herencia ⁶⁷.

tollit alius quem nolebas. Quid de hereditate mea tam lata, tam pia? *In semine tuo benedicentur omnes gentes* (Gen 22,18), dixi ego servo meo, dicit, tibi Deus, et credidit cum haec non videret. Tu vides et negas. Ecce ille testamentum factum servabit, tu apertum discindis. Tunc enim testamentum servatum est, quando auditum est. Tunc apertum est, quando impletum est. Usque ad manus tuas servatum est testamentum».

64. *Ib.*, 597: «Certe heres vis esse. Numquid sic tecum contendit coheres tuus, ut dicat tibi: «Tolle istam partem, ego illam», aut, «Tu minorem, et ego maiorem»? Non dicit: «Simul dividamus», sed: «Simul habeamus». Hoc enim voluit qui testatus est. Aperi et lege».

65. *Ib.*: «Et clamas: «Ne incenderetur, ego feci; ne incenderetur, ego servavi». Ne incenderetur, tu servasti? Aperi et vide quia unde indendereris servasti, quamvis te servasse absit ut credam, quem video non servare quod iubet. *Et ponam ad eos testamentum pacis*».

66. En este texto no emplea la palabra *testamentum* que hemos tomado como guía, pero sí su equivalente material *tabulae*.

67. *Sermo 358,2, PL 39, 1586-1587*: «Habemus verba Domini ... *Dominus*, inquit, *dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam et possessionem tuam fines terrae*» (Ps 2,7-8). Quare ergo, fratres, de possessione litigamus, et non potius sanctas tabulas recitamus? Venisse nos opinemur ad iudicem. De possessione contentio est; et haec contentio non litis sed dilectionis est. Denique litigator terrenae possessionis ad hoc litigat, ut excludat adversarium; nos ut intromittamus. Litigator terrenae possessionis, cum audierit adversarium dicentem: «Possidere volo», respondet: «Non permitto». Ego autem fratri dico: «Possideas mecum volo»; ille litigando dicit: «Nolo». Non itaque timeo ne contemnat me Dominus, et corripiat, sicut illos fratres, vel illum fratrem, qui eum interpellavit in populo et ait: *Domine, dic fratri meo ut dividat mecum haereditatem* (Lc 12,13-15)... Istam correptionem non timeo. Inter-

Los hasta ahora mencionados son los textos principales y más amplios, pero no son los únicos. Podemos recordar también los siguientes:

Texto n.º 13: Contra Creconum donatistam III, 63,70:

Gen 22,18 es interpretado, en conformidad con san Pablo (Gal 3,15-16) como el testamento de Dios. A la semilla de Abrahán, es decir, a Cristo, se le promete una fecundidad abundante (Gen 23,17). Es tan evidente su cumplimiento que hasta cierra la boca a los paganos; con todo, los donatistas osan anteponerle la parte de Donato ⁶⁸.

Texto n.º 14: Ib. IV, 53,63:

Nadie, si hemos de creer al Apóstol (Gal 3,15), es capaz de anular o añadir algo al testamento de un hombre hecho en regla. Ahora bien, los donatistas se han atrevido a hacer lo uno y lo otro con el testamento de Dios ⁶⁹.

Texto n.º 15: Ib. IV, 60,72:

En este texto explica cómo ha de entenderse una frase suya mal interpre-

pello enim dominum meum, fateor, interpello. Non tamen dico: *Domine dic fratri meo ut dividat haereditatem mecum*, sed dico: «Domine, dic fratri meo, ut teneat mecum unitatem». Ecce possessionis huius tabulas recito, non ad hoc ut solus possideam, sed ut fratrem meum nolentem possidere convincam. Ecce tabulas, frater: *Postula a me*, inquit, *et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam fines terrae*. Christo dictum est. Nobis ergo dictum est, quia Christi membra sumus. Quid curris in parte? aut quid remanes in parte? Ecce totum tene quod in tabulis. Quaeris inter quem et quem possideas, quomodo solent instrumentis quaeri possessores, inter quos sint affines. Qui tibi dedit omnes fines, nullos dimissit affines».

68. *Contra Cresconium donatistam III, 63,70, PL 43,534*: «Hoc enim posui in illa epistola, contra quam loqueris (*Contra Litt. Pet. I, 23,25, PL 43,256-257*), quod in sancto libro est de semine Abrahae, ad illum patrem nostrum dicente: *In semine tuo benedicentur omnes gentes* (Gen 22,18). Quod testamentum appellat Apostolus dicens: *Fratres, secundum hominem dico, tamen hominis confirmatum testamentum nemo irritum facit aut superordinat. Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit: «Et seminibus» tanquam in multis; sed tanquam in uno: In semine tuo quod est Christus* (Gal 3,15-16). Huius seminis fecunditas tan copiosa promissa est, ut diceretur ei: *Sic erit semen tuum sicut stellae coeli, et sicut arena maris quae non potest dinumerari* (Gen 22,17). Huic tu multiplicationi atque ubertati Ecclesiae, quae toto orbe dilatatur, quae prophetata sic creditur, sic omnium etiam infidelim oculis exhibetur, ut claudat etiam ora paganorum... partem Donati audes praeponere, dicens quod et praeter Africam nescio quos habeatis...».

69. *Ib. IV, 53,63, PL 43,581-582*: «Ausus es, inquam, testamento Dei reluctari, cum dicat Apostolus: *Hominis testamentum confirmatum nemo irritum facit aut superordinat: Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius* (Gal 3,15). Hoc testamentum irritum facere, huic testamento partem Donati superordinare minime timuisti: ut cum Deus in eodem testamento dicat ad Abraham; *Sic erit semen tuum sicut stellae coeli, et sicut arena maris* (Gen 22,17); hoc tu irritum faciens, et partem Donati pro qua nullum testimonium recitas superordinans, «In paucis, inquis, frequenter est veritas; errare multorum est»; non intelligens quomodo a Domino dictum sit, paucos intrare per angustam portam (Mt 7,14)...».

tada por Cresconio, a saber: «Léase en voz alta el testamento, venga de donde venga» (*Contra Litt. Pet. I, 23,25*)⁷⁰.

Texto n.º 16: Enarratio in Psalmum 54,21:

Comentando el versillo 21 del Sal 54: *Han manchado mi testamento*, aprovecha la ocasión para recordar cuál es el testamento (= Gen 22,18), quienes lo han manchado (= los donatistas) y cómo (afirmando contra las palabras del testador que sólo el Africa de Donato ha merecido tal gracia, que sólo en ella permaneció la Iglesia de Cristo). Los donatistas, por tanto, al abandonar la unidad de todos los pueblos y permanecer una parte han manchado el testamento de Dios⁷¹.

Texto n.º 17: Enarratio in Psalmum 88,1,28:

Comentando ahora el versillo 29 del Sal 88, Agustín habla de:
 un testamento: el Sal 88,27;
 un testador: el Padre;
 un mediador del testamento: Cristo;
 un signatario: Cristo;
 un fiador: Cristo;
 un testigo: Cristo;
 una herencia: Cristo;
 un coheredero: Cristo⁷².

En este breve texto no existe elemento polémico alguno.

70. *Ib. IV, 60,72, PL 43,588*: «Nam illud quam eleganter tibi visus es dicere, quod ego cum de testamento Dei dixissem, «Nunc undecumque prolatum est recitetur», respondendum putasti «quod iam hoc confessionem criminis habeat et ideo dixerim: A quocumque prolatum est recitetur, quia apud me constat, et a nostris exustum, et a vobis servatum atque prolatum»... Quod ergo dixi: «Testamentum undecumque prolatum est recitetur», non est confessio criminis, sed fiducia veritatis. Quid enim commodius, quid praeclarius, quam ut, si fieri potest, quod adversus te legatur, a te proferatur? Non quia ego non habeo pro me; sed facilius est certiorque convictio, ut tu habeas contra te, quod pro te, si corrigais, fiat».

71. *En. in Ps. 54,21, CC 39,672*: «Polluerunt testamentum eius. Lege testamentum quod polluerunt: *In semine tuo benedicentur omnes gentes* (Gen 22,18)... Tu contra ista verba testatoris quid dicis? Africa sola istam gratiam meruit sancti Donati, in ipso remansit Ecclesia Christi... *Polluerunt testamentum eius*. Quod testamentum? *Abraham dictae sunt promissiones et semini eius*. Apostolus dicit: *Fratres, tamen hominis testamentum confirmatum nemo irritum facit, aut superordinat. Abraham dictae sunt promissiones et semini eius; no dicit, Et seminibus, tanquam in multis; sed tanquam in uno: Et semini tuo quod est Christus* (Gal 3,15-16). In hoc ergo Christo quod promissum est testamentum? *In semine tuo benedicentur omnes gentes*. Tu dimissisti unitatem omnium gentium, et in parte remansisti, polluisti testamentum eius. Quod tibi ergo contigit, ut exterminareris, ut ab haereditate separareris, de ira Dei est...».

72. *En. in Ps. 88,1,28, CC 39,1232*: «*In aeternum servabo ei misericordiam meam, et testamentum meum fidele ipsi*. Propter ipsum (Christum) fidele testamentum, in ipso mediatum est testamentum, ipse mediator testamenti; ipse signator testamenti, ipse fidei iussor testamenti, ipse testes testamenti, ipse cohaeres testamenti».

Éstos son los principales textos que hemos recogido en los que el santo considera la Biblia como testamento de Dios en el significado anteriormente anotado ⁷³. Hemos seguido el término testamento exclusivamente. La idea es mucho más amplia sin embargo, y para abarcarla toda hubiera sido preciso recorrer las páginas agustinianas tras los términos heredero y herencia al menos. Sin duda el resultado habría sido más completo, pero ello estaba fuera de nuestros planes iniciales.

III. VISIÓN DE CONJUNTO DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

Después de haber ordenado los textos por orden cronológico ⁷⁴ y haber hecho un ligero análisis de todos ellos, para comprender el pensamiento agustiniano en plenitud, es útil intentar dar una visión un tanto orgánica de lo encontrado en los distintos textos.

A) *La vida ordinaria fuera de la Iglesia*

«La atmósfera de una sala de audiencias acompaña a Agustín hasta cuando predica en la iglesia contra los donatistas» ⁷⁵. Nada extraño, si se considera el tiempo que dedicaba diariamente a ejercer la función de juez en su ciudad, como anotamos anteriormente ⁷⁶. De sus obras se pueden extraer también los problemas que más frecuentemente le ocupaban. «Tenía que tratar ante todo con casos intrincados y acrimoniosos de divisiones hereditarias. Era extremadamente raro que hubiese acuerdo entre los hermanos a la hora de dividir el patrimonio paterno, y Agustín tenía que escuchar durante horas enteras las discusiones apasionadas de los miembros de las familias de agricultores sobre cada uno de los detalles de la voluntad paterna» ⁷⁷.

Esto que afirma P. Brown de forma muy general, podemos especificarlo un poco más, siguiendo los textos transcritos con anterioridad ⁷⁸. Hombres de toda categoría y credo religioso se acercaban al obispo de la ciudad discutiendo sobre alguna herencia ⁷⁹. En consecuencia, los sujetos de tales peticiones solían ser hermanos ⁸⁰. El recurso del juez (obispo) era preguntar dónde estaba el testamento, si lo había, y, una vez leído, en base a él dictar sentencia ⁸¹.

73. Cf. nota 15.

74. Aunque sólo *grosso modo* sin entrar en prioridades cuando se trata de textos cercanos entre sí.

75. P. BROWN, *Agostino d'Ipbona*, 222.

76. Cf. nota 13.

77. P. BROWN, *Agostino d'Ipbona*, 222.

78. No cabe duda de que Agustín extrae de la vida diaria los ejemplos de que se sirve en su predicación o escritos.

79. Cf., por ej., el texto n.º 12, nota 67. De ahora en adelante citaremos así: 12 (67). El primer número se refiere al texto y el segundo a la nota en que viene transcrito.

80. Cf. 9 (51) y 12 (67).

81. Cf. 3 (36).

En el mismo podía hallarse la solución. Los interesados presentan las tablillas ⁸²; callan todos para que se abran y se lean; el juez escucha con atención; entre tanto se lee, los abogados callan ⁸³; los *praecones* ⁸⁴ imponen silencio, y todos los presentes están pendientes de lo que está escrito en el testamento ⁸⁵. Se hará como éste ordene y así se concluirá la contienda.

Pero otras veces el centro de la discusión no era una posesión o herencia, sino el testamento mismo. Posiblemente había que interpretarlo, pues podía darse que no estuviese todo claro. Quizá no estaba del todo manifiesto quién era constituido heredero ⁸⁶; había que ver si estaban redactados conforme al derecho romano ⁸⁷; se pregunta por la paternidad del mismo ⁸⁸, por la herencia, precisándola bien ⁸⁹, por los herederos ⁹⁰. Se ponderan bien las palabras; qué es lo que en realidad se halla escrito, pues nadie duda de que es una demencia litigar contra lo que está escrito en el testamento ⁹¹. Pero no sólo hay que mirar las palabras; se trata también de salvar la voluntad del testador ⁹²; y siempre hay que estar atentos a la posibilidad de la existencia de un falsificador ⁹³. Una vez aclarado en todos sus puntos el testamento, se dicta-

82. El testamento romano podía ser oral o escrito. Cf. J. ARIAS RAMOS, *Derecho* 805-806. Cuando era escrito se hacía sobre las *tabulae*. De aquí que se denomine al testamento por este nombre. De todos modos, se trata de un término muy genérico que en cada caso se refiere a algo distinto, aunque siempre relacionado con documentos escritos. Agustín habla, por ejemplo, de *tabulae matrimoniales* (*Sermo* 9,18, CC 41,143; 37,6,7, PL 38, 225; 51,13,22, FL 38, 345, etc.), de las *tabulae commerciales* (*In Io. Ev. Tract.* 13,14, CC 36,138).

83. Ante una *causa* existía la función de asesoramiento y de defensa. La primera, desempeñada por los *iuriconsulti*, era más bien pre- o extraprocesual. La segunda la llevaba a cabo el *advocatus* (J. ARIAS RAMOS, *Derecho*, 169, n. 191). Es decir, el *advocatus* o abogado era el que con su elocuencia defendía a su cliente en la fase «apud iudicem» (p. 203). La primera diferencia queda claramente expresada en el siguiente texto agustiniano: *Epistola* 153,6,22, CSEL 44,423: «Sed non ... quia vendit *advocatus* iustum *patrocinium* et *iurisperitus* verum *consilium*». La estrecha relación entre el *advocatus* y la elocuencia aparece también clara en la *Enarratio in psalmum* 136,3; CC 40,1965.

84. La función de los *praecones* era la de asistir a los magistrados; publicaban los edictos; se encargaban de citar a los reos, anunciar la llegada del juez (*En. in Ps.* 21,2,2, CC 38,123), imponer silencio en la sala (texto presente) y publicar la sentencia (*In Io. Ev. Tract.* 13,16, CC 36,139; 45,9,36,393).

85. El texto latino se halla en n. 49. Sin duda Agustín no está reflejando aquí la praxis judicial tal y como se llevaba a cabo en su palacio, sino la praxis judicial ante la autoridad civil. El tribunal de Agustín era mucho más parco en personajes. Una y otra parte contendiente aceptaban en principio lo que dictase el obispo que en cierto sentido era juez y abogado de ambas partes. Las críticas, sin embargo no faltaron y quienes antes de dictar sentencia habían jurado aceptarla, una vez escuchada se olvidan de ello. Cf. el elocuente texto de *En. in Ps.* 25,2,13, CC 38,150.

86. Cf. 3 (36) y 4 (41).

87. Cf. 10 (56).

88. Cf. 3 (36), 7 (46), 11 (56a) y 9 (51).

89. Cf. 9 (51).

90. Cf. 9 (51) y 12 (67).

91. Cf. 4 (41).

92. Cf. 11 (64).

93. Cf. 5 (42).

mina en conformidad con él y se otorga a cada contendiente la parte que le corresponde, parte que a veces puede ser mayor aún de la que el interesado estaba defendiendo ⁹⁴.

B) *En el interior de la Iglesia*

Después de la lectura de los textos agustinianos no queda la menor duda de que el santo ha visto el conflicto entre el donatismo y el catolicismo como una amarga disputa entre dos hermanos que contienden por una herencia. De aquí la repetición de una pregunta: «Somos hermanos, ¿por qué litigamos?» ⁹⁵. La vía de solución propuesta por él no era otra que la de acudir a un juez para que él dicte sentencia en favor de uno u otro. El caso era parecido, pero en ningún modo idéntico a los que él solía juzgar. Normalmente las disputas versaban sobre una herencia o posesión que todos conocían y que todos igualmente querían poseer. En el caso concreto del donatismo y el catolicismo, en cambio, se trataba de conocer cuál es en realidad la herencia paterna de la que ambas partes contendientes creían estar en posesión. El donatismo disfrutaba de una posesión y pretendía que era la auténtica herencia legada en testamento por el Padre; la Católica disfrutaba de otra y tenía idéntica pretensión. Dado que no coincidían, es decir, dado que eran distintas y la herencia no era más que una, o bien la una o bien la otra no era la dejada por el Padre. Saber cuál era la auténtica, cuál la falsa: tal es el núcleo de la cuestión, tal el centro del litigio.

Agustín les propone el recurso ficticio al juez, sabiendo que va a preguntar antes que nada por el testamento por tratarse de una cuestión de herencias ⁹⁶. No hay mejor salida; quizá no existe otra salida. Es inútil discutir para averiguar quién está en posesión de la herencia. Sólo conociéndola puede averiguarse en manos de quien está. De aquí el recurso constante de Agustín al testamento. Una vez conocida, pueden resolverse los demás problemas. Quien la posea de hecho, será el heredero de derecho, porque el testamento de Dios no pudo no ser efectivo ⁹⁷. El testamento existe: el *codex* bíblico, *testamentum patris nostri* ⁹⁸. Cuando Agustín habla de *tabulae* en este contexto se refiere a la Escritura y no porque estuviese escrita en tablillas, sino porque al conside-

94. Como veremos que recuerda Agustín a los donatistas, pero en otro plano.

95. Cf. 9 (51) y 12 (67).

96. Para Agustín, el juez no es otro más que el testador, es decir, Cristo. Cf. 3 (36).

97. Cf. 4 (41).

98. Cf. 3 (36), 7 (46), 9 (51) y 11 (56a). Debe tenerse en cuenta que Agustín habla siempre de testamento del padre, aun cuando el testador no sea el Padre, sino Cristo (Cf. 3 (36), 11 (56a)). La explicación para ello hay que buscarla en el derecho romano. Según éste, sólo gozaba de capacidad de tener un heredero y, en consecuencia, de capacidad para testar, quien era, a la vez, libre, ciudadano y *paterfamilias* (Cf. J. ARIAS RAMOS, *Derecho*, 808 y 810). *Un Filiusfamiliae* no podía testar. Dice ULPIANO, *Liber singularis regularum* 20,10: «Filius familiae testamentum facere non potest, quoniam nihil suum habet ut testari de eo possit».

rarla como testamento de Dios la designa por el medio en que éste solía efectuarse ⁹⁹.

1) *La Biblia «testamento» de Dios*

La concepción de la Escritura como testamento de Dios es, según se ha visto, muy frecuente. Recordamos ya que la concepción no es exclusivamente suya ¹⁰⁰. Él la encuentra en san Pablo (Gal 3,15). Dentro de la controversia donatista es formulada explícitamente por san Optato de Milevi ¹⁰¹, por parte católica, y, por parte donatista, por Petiliano y Cresconio ¹⁰².

A pesar de esta coincidencia general hay que hacer notar algunas pequeñas divergencias. San Optato, en el texto citado, considera el Evangelio como testamento solamente en cuanto es expresión de la última voluntad de Jesús, sin referencia alguna a «bienes» de que disponga en concreto, ni a heredero que es, esto último, lo que constituía la esencia del testamento romano ¹⁰³. Los donatistas hablan ciertamente de *consentire testamento* ¹⁰⁴ y lo entienden ciertamente en el sentido legal que es común a toda la tradición anterior ¹⁰⁵, pero no se detienen tanto como Agustín en el análisis del contenido del mismo ¹⁰⁶. Agustín habla efectivamente de la Escritura como testamento en sentido material ¹⁰⁷, pero insiste sobre todo en el contenido del mismo, en lo dispuesto en él por el testador. Su interés se centra en conocer la herencia, dónde se halla y, en consecuencia, en aquella disputa concreta, quién es el auténtico heredero de hecho, porque lo será también de derecho. Normalmente no denomina testamento a toda la Biblia, sino sólo a ciertos textos que le dan pie para ello como veremos a continuación.

Ese testamento divino no sólo existe, sino que también ha sido abierto ¹⁰⁸,

99. En tiempos de Agustín la Biblia se hallaba escrita en *codices*, y *codex* es la palabra de que se sirve Agustín habitualmente para designar el libro materialmente entendido de la Biblia. Cuando la denomina *tabula* es debido a un contexto especial. Cf. n. 82.

100. Cf. notas 29-30

101. Cf. 1 (31).

102. Cf. 4 (41) y 5 (42).

103. Cf. 1 (31). Sobre la institución de heredero como elemento esencial y constituyente del testamento romano, cf. J. ARIAS RAMOS, *Derecho*, 802. GAYO, en sus *Institutiones* 2,229, dice así: «Ante heredis institutionem inutiliter legatur, scilicet qui testamenta vim ex institutione heredis accipiunt, et ob id velut caput et fundamentum intelligitur totius heredis institutio». Cf. también P. BONFANTE, *Institutiones de derecho romano*, Madrid 1929, 576.

104. Cf. n. 33.

105. Cf. n. 16.

106. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que de los donatistas conservamos, en este contexto, sólo textos aislados que recoge la obra agustiniana.

107. Así cuando habla de las *tabulae* en 9 (5) y 12 (67).

108. La apertura del testamento era un acto solemne que requería ciertas formalidades. «A partir de la publicación de la *Lex Julia vicesimaria* de Augusto, que estableció un impuesto gene-

cuando se cumplió ¹⁰⁹. Nos es posible, por esto mismo, conocer más de cerca ese testamento en cuanto a su contenido se refiere.

Existe una doble serie de textos bíblicos de los que Agustín dice que son el testamento de Dios.

La primera está formada exclusivamente por Jn 14,27 ¹¹⁰. Es fácil de comprender que Agustín hable en este contexto de testamento. Por una parte, el pasaje de san Juan tiene todo el carácter de una última voluntad de Jesús, quien, a punto de partir, dice a sus discípulos: *Mi paz os dejo, mi paz os doy*. Por otra, la relación establecida por el santo entre ese texto y Ez 34,25: *Y dispondré para ellos un testamento de paz* ¹¹¹ lo explica todo. Las palabras de Jesús hacen realidad la promesa anticotestamentaria de un testamento de paz.

La segunda es más variada. Comprende varios textos que coinciden en la idea de universalidad. Prevalece evidentemente Gen 22,18: *En tu semilla serán benditos todos los pueblos* ¹¹². Le sigue Sal 2,8: *Pídemelo y te daré en herencia los pueblos y en posesión los confines de la tierra* ¹¹³. Luego Sal 18,5: *Por toda la tierra resonó su voz* ¹¹⁴ y Sal 24,13: *Su descendencia poseerá la tierra* ¹¹⁵. También aquí existe una doble base para que Agustín pueda hablar de testamento refiriéndose a estos textos. Por un lado, algunos hablan de heredad, de herencia ¹¹⁶, que espontáneamente conduce a pensar en testamento. Por otro está el hecho de que san Pablo (Gal 3,15) habla de testamento refiriéndose a Gen 22,18, como Agustín mismo recuerda expresamente ¹¹⁷.

Se puede avanzar un poco más y ver los contenidos de ese testamento tal como los expuso Agustín. De la doble serie de textos surgen varias líneas de pensamiento que podemos esquematizar de la siguiente manera:

- a) La primera tiene las siguientes constantes:
el testador es Dios Padre;

ral del cinco por ciento sobre las herencias, la apertura del testamento no era un acto privado, sin formalidades, sino que ... se regularon sus requisitos. PAULO (*Sentent.* IV,6) nos los enumera: la apertura se verifica *in foro* vel *basilica*, tal vez en la oficina de recaudación de impuestos, ante la mayoría, al menos, de los testigos que intervinieron en el otorgamiento y dentro de un plazo de tres a cinco días del fallecimiento del testador. Reconocidos por los testigos los sellos y *superscriptiones*, se leía el testamento y quedaba archivado levantándose acta de la ceremonia» (J. ARIAS RAMOS, *Derecho*, 823-824).

109. Cf. 11 (56a) y también 5 (43).

110. Cf. 8 (47) y 11 (56a) y, aunque apócrifo, el texto del *Adversus quinque haereses* recogido en la última parte de la nota 51.

111. Así la traducción latina que él utilizaba. La Vulgata, más fiel al original hebreo *b'rfi*, traduce *pactum* en lugar de *testamentum*.

112. Cf. 4 (41), 6 (45), 10 (56), 11 (63), 13 (68), 14 (69) y 16 (71).

113. Cf. 5 (42), 9 (51) y 12 (67).

114. Cf. 7 (46).

115. Cf. 2 (35).

116. Gen 22,18; Sal 2,8; 24,13.

117. Cf. 13 (68) y también 6 (45) y 14 (69).

la herencia, todos los pueblos y tierras;
 el heredero es Abrahán y su semilla, es decir, Cristo, según la interpretación de san Pablo, a quien el santo considera como el *verax* intérprete ¹¹⁸.

Los coherederos son los cristianos porque son miembros de Cristo, es decir, forman su cuerpo ¹¹⁹. Se puede ir más adelante y afirmar que sólo son miembros de Cristo los que son coherederos con él ¹²⁰.

b) Las constantes de la segunda línea son las siguientes:
 el testador es Cristo ¹²¹;

la herencia es la paz, o sea, Cristo mismo, según san Pablo (Ef 2,14). Herencia que, por tanto, es indivisible ¹²².

Los coherederos son los cristianos. Todos participan en plenitud de la misma herencia ¹²³.

c) Una tercera línea mezcla las dos anteriores:
 el testador es Cristo;

la herencia es la católica, todos los pueblos;
 herederos son los cristianos o la Iglesia misma ¹²⁴.

d) Existe una última línea en la que,

el testador es el Padre;

la herencia es Cristo;

el heredero es también Cristo;

el coheredero es igualmente Cristo ¹²⁵.

Aunque el santo no desarrolla el tema, es evidente que está pensando en categorías del Cristo Místico.

Esta variedad es fácil de comprender. Es el resultado de la diversidad de

118. Cf. 4 (41).

119. Esto se halla explícitamente afirmado en 12 (67) y sobreentendido en casi todos los demás textos.

120. Esta primera línea de pensamiento la encontramos en los textos n.º 2,4,5,6,7, 9,10,11,13,14 y 16.

121. Aunque hable siempre de testamento paterno o de nuestro padre. El por qué lo hemos expuesto en nota 98.

122. El título de heredero, en el derecho romano, podía recaer sobre una o varias personas. Pero en el caso de que existan coherederos, tienen «el carácter de sucesores universales, es decir, la *hereditas* pasa a ellos en bloque, constituyéndose una comunidad en la que cada heredero tendrá partes ideales y responsabilidad solidaria. Claro que tal comunidad podrá hacerse cesar, pero en la vocación a la herencia ésta es siempre concebida como universalidad que engloba derechos y obligaciones formando unidad» (J. ARIAS RAMOS, *Derecho*, 814-815).

En cuanto a la herencia indivisible en Agustín, cf. 8 (47), 11 (56a), 12 (67).

123. Cf. 8 (47), 11 (56a) y 12 (67). Aunque el *haeres* o heredero era único, aun pudiendo ser varias las personas que en modo unitario poseían la herencia, ésta de hecho se dividía según lo ordenado por el testador o, en el caso de que faltase prescripción al respecto, según lo establecía la legislación. Cf. J. ARIAS RAMOS, *Derecho*, 815.

124. Puede verse en los textos n.º 3 y 10. En este último asociada a la anterior.

125. Aparece en el texto n.º 17.

textos y contextos de las diversas obras y, además, del método de Agustín, quien comienza aplicando ideas a los textos y por respeto al texto acaba modificando las ideas para que cuadren con el texto. Por otra parte, si se mira con un poco de profundidad, se puede advertir que no es tanta la diversidad. Sea un texto u otro, siempre se trata de la Escritura; sea que el testador es el Padre, sea que es el Hijo o Cristo, siempre es Dios; sea que hable de todos los pueblos y de todas las tierras, sea que hable de la paz, sea que hable de Cristo, siempre está hablando de la unidad; por último, sea que mencione a Cristo, sea que mencione a la Iglesia, está hablando de la misma cosa en cuanto que ésta es el Cuerpo de él.

2) *La interpretación del testamento*

Tal es, esquemáticamente, el desarrollo que Agustín hace de los textos bíblicos que él considera como testamento divino, o como una cláusula del mismo. Pero en las páginas del santo se perciben otros problemas que podemos definir genéricamente como de interpretación del testamento. Le vemos de vez en cuando precisar bien los personajes. Por ejemplo: ¿Quién es el que dice esto? ¿Es el Padre, o es Cristo? ¹²⁶. A veces se requiere la interpretación en sentido propio: ¿Quién es la semilla a la que se promete en herencia todos los pueblos? Se recurre a un intérprete veraz y capaz, san Pablo. Él dice que es Cristo ¹²⁷. Hay que precisar la amplitud de los términos: Cuando se habla de Cristo, se entiende no sólo la Cabeza, sino también todos los miembros; no sólo Jesús, sino los cristianos, miembros de su cuerpo ¹²⁸. No basta con leer una parte del testamento solamente; ha de leerse en su totalidad para que no haya escapatoria posible. ¿Cuántas veces lo que parecía favorecer al contrario queda aclarado por las palabras que siguen? ¹²⁹. Todo lo dicho posiblemente refleje las discusiones que debían ser frecuentes en la lectura del testamento ¹³⁰. A éstas hace referencia con toda probabilidad Agustín cuando afirma que todo está tan claro y manifiesto que no necesita expositor ¹³¹, o cuando confiesa que no queda duda sobre la voluntad del testador, perfectamente reflejada en sus palabras ¹³². En ningún modo puede decirse que esté oculto lo que Dios quiere ¹³³.

126. Cf. 9 (51).

127. Cf. 4 (41), 6 (45); también 13 (68), 14 (69) y 16 (71).

128. Cf. 12 (67).

129. Cf. 9 (52).

130. Aunque quizá haya que ver en todo ello reminiscencias retóricas, en concreto, el modo de tratar los *Status generis legalis*, en especial el que versaba sobre *Scriptum et voluntas*. Sobre todo ello, cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, Madrid 1966, 184ss.

131. Cf. 7 (46).

132. Cf. 11 (64).

133. Cf. 8 (47).

3) *A los donatistas, en plan de paz*

La cuestión se ha aclarado. Se ha leído el testamento. Queda claro cuál es la herencia, todos los pueblos, y cuál el heredero, Cristo y los cristianos-católicos porque sólo éstos poseen aquélla. Ser heredero significa formar parte del Cuerpo de Cristo, porque él es el único heredero. Ser heredero de hecho, significa estar en la auténtica Iglesia, en la verdadera Iglesia, la única que es Cuerpo de Cristo. Queda claro que los donatistas están fuera de la Iglesia porque se hallan fuera del Cuerpo de Cristo; pues si se hallaran en el Cuerpo de Cristo serían coherederos de hecho. La herencia es evidentemente plenitud, totalidad. No pueden estar en posesión de ella los donatistas que sólo hablan de parte de África ¹³⁴.

Por otra parte, no se duda de que también ellos quieren ser herederos ¹³⁵. ¿Qué han de hacer? Dejar la parte y poseer la totalidad. Salir del territorio extraño a la herencia y ocupar el que ella ocupa. Tal herencia o se la posee toda, o no se la posee en modo alguno. Por otra parte, no les es difícil entrar a poseerla.

- De un lado, la herencia es indivisible: *todos* los pueblos, la paz. En esto se diferencia de las herencias humanas ¹³⁶. Es una herencia para ser poseída en concordia por todos los potenciales coherederos, no para ser dividida mediante disputas ¹³⁷. Por muchos que sean los poseedores, ella no mengua para cada uno ¹³⁸.
- De otro, los coherederos son también distintos. Mientras en el mundo humano éstos tratan de dividir y llevarse cada uno la mejor parte, en relación al testamento divino acontece lo contrario: se desea poseer la herencia juntos. Nadie quiere excluir a los otros, sino tenerlos como coposeedores ¹³⁹.

Como conclusión de todo, a Agustín no le queda más que la invitación a que entren en la Católica, es decir, en la herencia que está prometida en el testamento del Padre ¹⁴⁰. «Tendrás en herencia los confines de la tierra; ven aquí, poséela en su totalidad juntamente conmigo» ¹⁴¹.

134. Cf. 7 (44), 9 (51) y 12 (67), 13 (68) y 16 (71). Textos que cronológicamente se colocan todos en fecha posterior a la legislación antitestamentaria.

135. Cf. 9 (51).

136. Cf. notas 122 y 123.

137. Cf. 11 (56a).

138. Cf. 8 (47).

139. Cf. 8 (47), 9 (51), 11 (56a. 64) y 12 (67). Todos estos textos son posteriores a la ley sobre los testamentos y corresponden por tanto al momento en que es mayor la presión para que abracen la unidad que les será impuesta en el 411.

140. Agustín parte de que la Católica es al mismo tiempo la herencia y la heredera. De aquí que invite a los donatistas a formar parte de la herencia y a ser coherederos.

141. Cf. 9 (51).

El santo quiere además abrirles los ojos, pues ellos no se dan cuenta de que se están haciendo daño a sí mismos. Su conducta es un enconamiento contra ellos mismos ¹⁴². Pudiendo poseer dentro de la concordia la totalidad, quieren conformarse con una parte y litigando ¹⁴³. Se les invita a poseer todo lo que se halla en el testamento escrito ¹⁴⁴.

La contienda ha terminado. El juicio ficticio ha concluido. Se ha averiguado cuál es la herencia y, en consecuencia, dónde está. Está en la *totalidad* católica, no en la *parte* donatista. El discípulo de Donato ha sido vencido, pero para su bien lo ha sido, porque ha visto que puede recibir más de lo que estaba defendiendo ¹⁴⁵.

Esta es la línea pacificadora que recorre todas las páginas agustinianas y que alcanza su punto más elevado en el período que va del 405 al 411 y en especial en *Sermo* 358.

4) *Contra los donatistas, en polémica*

Pero junto a esa línea pacifista existe, contemporáneamente con ella, otra línea polémica, a veces entremezclada con la anterior, que toma dos direcciones, una de autojustificación y otra de ataque.

De la primera encontramos un ejemplo evidente en la *Epístola* 93. Agustín se sirve de esta serie de ideas para justificar ante sus opositores la aprobación por parte de él y de las leyes coercitivas imperiales. Entonces, les dirá, se trataba de mantener en vigor el testamento divino, para lo cual parecía oportuno actuar contra los testamentos humanos de los donatistas. Como es admitido por todos, antes es Dios que los hombres. Antes los derechos divinos que los humanos. Agustín no tenía, por esto mismo, otra cosa que hacer ¹⁴⁶.

La segunda tiene varios aspectos.

Un testamento puede ser falsificado. En concreto, los donatistas acusaban a los católicos de falsificadores basándose en una comparación, es decir: quien entregase a las llamas el testamento de un hombre muerto sería castigado como falsificador. Ahora bien, esto mismo es lo que han hecho los católicos quienes han enviado al fuego a la Escritura, testamento de Dios ¹⁴⁷. Tal es su forma de razonar. Si han quemado el testamento, en ningún modo pueden

142. Cf. 7 (46).

143. *Ib.*

144. 12 (67): «Ecce totum tene quod in tabulis».

145. 9 (51): «Quare litigando vocas ad partem? Huc veni, bono tuo vinceris, totum habebis».

146. Cf. 10 (56).

147. Cf. 5 (42).

poseer la herencia que en él se contenía. Puede decirse que han renunciado a ella ¹⁴⁸.

En su respuesta, Agustín cambia los términos y al mismo tiempo los planos de la discusión. Petiliano le argüía desde el testamento sobre la herencia. Agustín sigue el proceso inverso: de la herencia al testamento. Del hecho de que poseen aquella los católicos, concluye que no han destruido éste. ¿Cómo se puede explicar que los católicos hayan prendido fuego al testamento y se hallen en posesión de la herencia allí escrita? Por otra parte, ¿no es extraño que los donatistas hayan conservado el testamento, según dicen, y hayan perdido la herencia, herencia que por otra parte está clara? ¹⁴⁹. Por tanto, ¿quién puede gloriarse de haber conservado el testamento? Para los donatistas la respuesta es clara: sólo ellos porque eran los herederos o sucesores de quienes no habían entregado a las llamas tales libros sagrados. Agustín les replicará: en ningún modo puede gloriarse de méritos en este aspecto, porque ellos mismos han destruido el testamento o al menos son los herederos de los *traditores* de otros tiempos ¹⁵⁰. La argumentación es la siguiente: entregó el testamento a las llamas quien no está de acuerdo con lo que en él se halla establecido ¹⁵¹, quien no lo sigue ¹⁵² o no cumple lo que ordena ¹⁵³.

Pero existe también otra línea de razonamiento. Ha conservado el testamento, es decir, no es *traditor* del mismo quien conserva la herencia en él prometida ¹⁵⁴. Conservar la herencia es prueba evidente de haber conservado el testamento. El razonamiento puede ser el siguiente: manteniendo legítimamente la herencia legada se está cumpliendo el testamento, se le mantiene en vigor y no puede hablarse, por tanto, de haberlo destruido o mandado a las llamas.

Aquí conviene recordar algo a que ya hicimos alusión en más de una ocasión al hacer el análisis de los textos. Está claro que Agustín de una forma consciente se coloca en un plano distinto al de los donatistas. Éstos acusaban a los católicos de haber destruido el testamento de Dios enviándolo al fuego.

148. Sobre la aceptación de la herencia por parte del instituido heredero, cf. J. ARIAS RAMOS, *Derecho*, 873ss.

149. Cf. 5 (42). Podría parecer que en la argumentación de Agustín existe un sofisma. En efecto, ¿cómo es posible conocer la herencia dejada por el testador si el testamento ha sido dado a las llamas o, mejor, falsificado, según las palabras de Petiliano *cont. Litt. Pet.* II, 8,20) por quienes ahora arguyen desde él? Pero no existe tal sofisma porque Agustín no tiene reparos en tomar el testamento venga de donde venga, aun de manos donatistas que afirman ser ellos quienes lo han conservado. De este mismo hecho sacará toda la fuerza de su argumentación. Cf. 15 (70). Por eso Agustín podrá decir: «Obiece mihi de testamento quod voles» (*Contra Lit. Pet.* II, 8,20), o sea, no me importa que me acuses de haber quemado el testamento, siempre queda, conservado por otros, los donatistas incluidos, para argumentar contra ellos.

150. Cf. 4 (41).

151. Cf. 4 (41).

152. Cf. 9 (51).

153. Cf. 11 (65).

154. Cf. 5 (42).

Agustín les responde que no pueden presumir de haberlo conservado, puesto que no cumplen lo establecido en el mismo. Los donatistas quieren discutir un problema histórico; Agustín se pasa al campo de las ideas. Se trata, por tanto, de una salida por la tangente, aunque muy consciente.

La acusación contra el donatismo se alarga más todavía. No solamente no siguen lo preceptuado en el testamento; no sólo se oponen a las palabras y a la voluntad del testador, sino que hasta intentan hacer *irritum*, inválido¹⁵⁵, ese testamento y se atreven a hacer adiciones al mismo, algo que no ocurre ni con el testamento humano según el testimonio de san Pablo en su carta a los Gálatas¹⁵⁶.

La polémica antidonatista presenta todavía algunos aspectos que merecen ser reseñados.

Los seguidores de Donato no tienen por qué quejarse de lo que les ha sucedido. Es la justa pena a su modo de proceder. Se ha hecho con ellos lo mismo que ellos han hecho con Dios¹⁵⁷. Lo que ellos han hecho con el testamento de Dios, Dios lo ha hecho con el de ellos a través de los emperadores. Pero no han de olvidar que esta acción de Dios no es castigo, sino corrección. Es una pena medicinal¹⁵⁸. Así brilla la compasión de Dios frente a los donatistas quienes en su conducta tienen un agravante. Su ofensa no la hacen a un testador ya muerto, sino a uno que vive y en el cielo¹⁵⁹. Es ésta una diferencia que Agustín recalca con frecuencia, entre el testamento humano y el divino. El primero tiene valor en tanto en cuanto el testador ha muerto¹⁶⁰. En el segundo, las cosas están de otro modo: el testador vive. Vive Dios Padre; el mismo Cristo, aunque murió, resucitó y sigue viviendo en el cielo y velando por su testamento¹⁶¹.

De todo lo dicho anteriormente se sigue que los donatistas son peores no

155. *Testamentum irritum* era aquel que se había hecho inválido por *capitis deminutio* del testador (cf. J. ARIAS RAMOS, *Derecho*, 821). Agustín utiliza este término porque lo encuentra en la traducción latina de la Biblia de que se sirve, pero probablemente sin darle valor técnico. Simplemente quiere decir que el testamento es nulo.

156. Cf. 6 (45) y 14 (69). Lo hacen *irritum* al afirmar que no se ha cumplido. Es decir, se trata de una invalidez de hecho, no de derecho. Añaden algo al afirmar que la herencia de Cristo es solamente África o el partido de Donato, cosa que no se encuentra escrita en ninguna cláusula del testamento.

157. Cf. 11 (58): «Videte quam digna sit poena». Cf. también 11 (60).

158. *Sermo* 47, 22; CC 41,596: «Evigila ex dolore tuo, corrige ex cruciatu tuo. Ligno male curvo nosti calorem solere adhiberi; corrigat te dolor iste. Nondum est flamma ignis aeterni. Tamquam calor foci est admotus curvo cordi tuo, ut hinc admoneatur et corrigatur».

159. Cf. 3 (36), 4 (43), 9 (51) y 11 (59).

160. *En. in Ps.* 82,6, CC 39,1142: «Testamentum dicitur quod non valet nisi testatoribus mortuis». La muerte del testador es un elemento esencial para que el testamento tenga valor, pues, como señalamos en la definición es un acto revocable. Solamente cuando haya muerto el testador no podrá ser revocado.

161. A los textos agustinianos citados en n. 159 hay que añadir el de Optato: 1 (31).

sólo que Abrahán, lo cual es evidente, sino hasta peores que los mismos judíos ¹⁶².

Es inútil, pues, que discutan con Agustín. El santo no hace otra cosa que repetir lo que dicen las Escrituras, el testamento. Que discutan, si así lo desean, con ellas. Es el consejo del obispo ¹⁶³.

A veces Agustín se sirve también del sarcasmo como medio de ataque a los donatistas. A ello servía perfectamente su óptima preparación retórica y la facilidad, de ella derivada, para jugar con las palabras y con los conceptos ¹⁶⁴.

5) *A los católicos, confianza*

A partir de estas ideas sobre la Escritura como testamento de Dios y lo que ello encierra, también Agustín tiene palabras que dirigir a los católicos. Son ante todo palabras de ánimo, de invitación a guardar la herencia, a mantenerse en la totalidad, porque ello es prueba evidente de hallarse en el testamento del padre y no existe posibilidad de que se nos quite, porque él mismo, a diferencia de lo que suele suceder en lo humano, será quien juzgue en base a él, y obviamente dictará sentencia en favor del que él ha constituido como heredero ¹⁶⁵.

6) *Resumen*

Vamos a intentar a continuación exponer lo más esquemáticamente posible cuanto hemos escrito en este tercer apartado del presente artículo.

La experiencia que tuvo de juez aportó a Agustín el molde para dar forma a la discusión entre católicos y donatistas.

Ambos grupos cristianos pretendían estar en posesión de hecho de la herencia legada por Dios. Como se trataba de dos posturas contrarias, en ambas partes no podía estar la verdad. Se idea un recurso ficticio a un juez. A él se va con el testamento en mano. Este testamento, y en esto coinciden las dos partes, es la Escritura. Agustín trata, pues, la Escritura como un testamento, procurando, eso sí, anotar las diferencias inevitables respecto a cualquier testamento humano, porque ellas le servirán para su causa. Son las siguientes:

a) En el testamento divino se da el caso de que el testador aún sigue viviendo, tras haberse abierto el testamento.

162. Cf. 11 (63) y 5 (43): «Itane vero parceret Christo in terra ambulanti, qui contradicit in coelo sedenti?»

163. Cf. 5 (43) y 9 (51).

164. Cf. 9 (51): «Nos servavimus Scripturas ne arderent? Servatae sunt unde tu ardeas». También 11 (65).

165. Cf. 3 (36).

b) La herencia legada es algo infinitamente superior a lo que puede dejar cualquier hombre.

c) Contrariamente a la herencia humana, la herencia divina es indivisible. O se la posee toda, o no se la posee. Tampoco mengua la parte de cada uno por el hecho de que aumenten los coherederos.

d) También es distinto el comportamiento de los herederos: no buscan la división, sino la posesión en común.

e) El testamento divino se cumple siempre.

f) El juez que interpreta el testamento divino es el mismo testador.

Entrando ya en el testamento en sí, después de haber sido leído e interpretado, resulta claro que:

a) El testador es Dios (el Padre o Cristo).

b) La herencia es la totalidad de la tierra y la paz que se identifica con aquella porque existe allí donde no hay partes.

c) El heredero es Cristo.

d) Los coherederos son los cristianos, la Iglesia.

Por tanto, los donatistas han de reconocer que son los católicos quienes de hecho poseen la herencia, quienes han mantenido el testamento, porque poseen la totalidad y la paz (en cuanto que buscan la concordia y no el litigar). Han sido vencidos los donatistas por la lectura del testamento, pero esto ni les humilla ni les quita nada, sino que les favorece en cuanto que el testamento les otorga más de aquello por lo que ellos luchaban: luchaban por la parte y se les ofrece la totalidad. De aquí la invitación constante a tomar posesión de la auténtica herencia. Nada se lo impide: ni la cualidad de la herencia, ni los restantes coherederos.

Es evidente que esta línea pacifista corre por las páginas agustinianas. Pero no lo es menos que junto a ella, mezclada en los mismos textos se encuentra otra más polémica que sintetizamos en los siguientes puntos:

a) Agustín se autodefende.

b) Ataca a los donatistas:

- No tienen derecho a quejarse. Se ha hecho con ellos lo que ellos hicieron con Dios.
- Aunque no se cansen de acusar a los católicos, son ellos quienes efectivamente no han conservado el testamento, porque no mantienen lo establecido en él.
- Ellos son, por tanto, los continuadores o herederos de los *traditores* del tiempo de las persecuciones.
- No conformes con ello, pretenden que haya sido inefectivo el testamento de Dios y osan añadirle algo.

Desde todos estos puntos de vista, pues, el juez no puede dictar sentencia

sino a favor de los católicos. Se acabó la contienda o debería acabarse, al menos en teoría.

7) *Repercusiones de la ley del año 405*

Comenzamos este trabajo haciendo referencia a un hecho histórico concreto: la legislación del emperador Honorio que privaba a los donatistas de la capacidad tanto de testar como de recibir en testamento, a no ser que se pasasen a la fe católica; hecho del que apenas hemos hecho mención a lo largo de estas páginas. Surge, por tanto, una pregunta: ¿Se ha dejado sentir en la predicación agustiniana o, más en general, en la obra del santo? ¿Hasta qué punto ha modificado, si es que lo ha modificado, los pensamientos del obispo? Nuestra respuesta va a ser breve y esquemática.

En pocas palabras, puede afirmarse que existen varios puntos que se mantienen constantes en toda su obra sin que haya diferencia entre el antes y después de la ley, al mismo tiempo que existen otros que hacen su aparición solamente tras la promulgación de la misma.

Se mantienen constantes los siguientes puntos:

- a) La concepción de la Escritura como testamento de Dios en el significado propuesto en el comienzo de este trabajo.
- b) El servirse de Gen 22,18, Sal 2,8 y Gal 3,15-16 como cláusulas en que queda especificado quién es el heredero (Cristo y los cristianos, sus miembros) y en qué consiste la herencia (todos los pueblos) ¹⁶⁶.
- c) La constatación e insistencia en el hecho de que en este caso el testador está vivo.
- d) La invitación a comulgar con la herencia, es decir, con todas las gentes.
- e) La polémica sobre quién ha conservado el testamento y quién ha sido el *traditor* ¹⁶⁷.
- f) La acusación a los donatistas de haber pretendido hacer inválido el testamento de Dios ¹⁶⁸.

Tras la promulgación de la ley, se constatan los siguientes aspectos nuevos:

- a) Consideraciones sobre el estado de ánimo de los donatistas; el sentimiento de ira e indignación por la ley.

166. Otros textos bíblicos al ser esporádicos no pueden mencionarse. Ya los recordamos con anterioridad. Conviene anotar también que Gal 3,15-16 solamente aparece en textos escritos, nunca en textos de predicación.

167. Existe también una forma un poco diversa de plantear la misma cuestión: ¿quiénes son los herederos de los *traditores* del pasado? Sólo aparece en la primera época anterior a la promulgación de la ley.

168. Sólo en textos originariamente escritos.

- b) Los esfuerzos que hacían para librarse de la ley en la práctica.
- c) Los textos y comentarios agustinianos son más amplios¹⁶⁹.
- d) Se recurre a la Biblia en su cualidad de testamento. No solamente se la concibe y se discute sobre la Escritura como testamento, sino que se da el recurso a él para hallar solución al litigio entre dos hermanos por una posesión¹⁷⁰.
- e) Aparece el texto de Jn 14,27 como expresión del testamento de Cristo.
- f) La paz como herencia que no puede dividirse.
- g) Aparece el lenguaje de *litis-concordia* y *pars-totum*.
- h) Se hace más apremiante la invitación a la unidad que se concibe como participación en común de la única herencia de Cristo.

IV. CONCLUSIÓN

Si algo caracteriza al donatismo es su capacidad de haber planteado un problema de amplios horizontes a partir de un hecho concreto, que se había repetido es más de una ocasión¹⁷¹. Lo que podía haber pasado a la historia como la simple demostración, una más, de la verdad de las palabras del Señor de que aunque el espíritu sea fuerte la carne es flaca (Mt 26,41) se convirtió en un problema de dimensiones insospechadas en un primer momento. Un hecho histórico se convierte o da paso a un problema teológico. Una situación de hecho plantea un problema de derecho: ¿Cómo ha de ser la auténtica Iglesia de Cristo? Y, yendo más adelante, ¿dónde está esa Iglesia?

Se trata, sin duda, de un problema interno del cristianismo. Como ya decía san Optato, aunque a propósito del bautismo, pero siempre dentro de la controversia antidonatista, los árbitros externos no sirven, sean paganos o judíos¹⁷². ¿Dónde hallar, pues, un juez neutral, que no sea ni de una parte ni de otra y al mismo tiempo acaten ambas su autoridad? El único posible es la Biblia, aceptada por ambos bandos contendientes. El debate es en realidad un proceso, un juicio con todo el aparato forense. Concretizando más, el proceso es entre hermanos que disputan por una posesión. La Biblia es en este caso el código conforme al cual se juzgará. Limitándonos al aspecto que hemos estu-

169. En ellos Agustín se detiene a hablar expresamente sobre el testamento como recurso para resolver el conflicto, no lo hace sólo de pasada.

170. Es en esta época en la que aparece más evidente el carácter forense de los textos agustinianos.

171. El problema de los *lapsi* era corolario casi obligatorio de toda persecución. Ya en África se habían sentido turbados por estos problemas. Baste leer las obras de san Cipriano.

172. Cf. I (31).

diado, podremos decir que la Biblia en sí no es un código legal, pero que puede hacer de criterio de discernimiento en cuanto testamento legalizado y por tanto amparado por la ley.

En última instancia, lo que está en discusión es lo siguiente: ¿cuál es la auténtica Iglesia de Cristo: la Católica o la Donatista? Para poder llegar a una solución positiva se impone dar un paso más y conocer cómo debe ser la Iglesia. Unos y otros están de acuerdo en que ella es la realización de la promesa de Dios, en que es la herencia que el padre dejó a Cristo. ¿Cómo es entonces esa herencia? La respuesta se hará sencilla recurriendo al testamento. Es en este momento de la controversia en el que se coloca todo lo que hemos tratado. Leídos los pasajes de la Escritura que por distintos motivos pueden ser considerados como cláusulas que describen esa herencia, se descubre como nota característica la universalidad, la catolicidad. A partir de aquí será fácil sacar conclusiones. Si la herencia de Dios (Iglesia, por concesión unánime) tiene por nota característica la universalidad o catolicidad, donde exista ésta, existirá aquélla. En cierto modo, el problema se resuelve con el simple recurrir a la geografía. Y no porque la geografía de por sí sea criterio teológico, sino porque la promesa de Dios nadie puede anularla. La fidelidad de Dios está por encima de la debilidad humana. El renunciar a esta catolicidad de hecho y de extensión, sería pretender que la promesa de Dios, que su testamento ha quedado sin cumplimiento. En definitiva, la Iglesia católica en cuanto la única y verdaderamente universal, con universalidad de hecho, no sólo de derecho ¹⁷³, es la auténtica Iglesia de Cristo. Así hemos llegado al centro de la discusión, que se ha resuelto en favor de la tesis de Agustín. El *de facto*, va de acuerdo con el *de iure*. La Iglesia católica es la auténtica Iglesia de Cristo.

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO

173. Más que de catolicidad de derecho habría que hablar de catolicidad de tendencia, la admitida por los donatistas para su Iglesia. Cf. sobre todo esto último, J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 127-135.

El Ethos calvinista y el capitalismo moderno

(Una reflexión crítica sobre la tesis de Max Weber)

I. INTRODUCCIÓN: MAX WEBER, SOCIÓLOGO DE LA ACCIÓN SOCIAL

Max Weber, entre otras cosas, puede ser considerado uno de los sociólogos más destacados de la acción social ¹.

En su obra póstuma «Economía y Sociedad» afirma que «Debe entenderse por sociología (...): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para que de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por acción debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La acción social, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo» ². Y un poco más adelante Weber se expresa en estos términos: «La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (venganzas por previos ataques, réplica a ataques presentes, medidas de defensa frente a ataques futuros)» ³.

La acción humana y social, pues, tiene un significado subjetivo en el que está implicado una referencia a otros. Tiene que haber un sentido propio en la acción dirigida a otros. Por eso Weber indica que no todo contacto con los hombres es una acción social. Puede ser un fenómeno casual, mecánico y sin sentido interior. Tampoco puede ser considerada como acción social una acción similar de muchos individuos. Ni lo es la acción de un sujeto «influido» por la conducta de otros, condicionado por la acción de la «masa», ya que no se da una relación significativa entre la conducta de dicho sujeto y su partici-

1. Otros son Pareto, Parsons, Touraine, etc, etc.

2. MAX WEBER, *Economía y sociedad*, F.C.E. México, 1969. t. I, 5.

3. MAX WEBER, o.c., t. I., 18.

pación en la «masa»⁴. En estos casos, como en la imitación reactiva (tratada por G. Tarde), no se da una orientación con sentido de la propia acción por la ajena»⁵. Por tanto, lo fundamental de la acción, como dice J. Freund, es la relatividad significativa con respecto al comportamiento ajeno. Incluso se puede dar el caso de que el sujeto-actor no tenga conciencia del verdadero sentido de su conducta orientada de acuerdo con el prójimo⁶. En definitiva, una actividad social «se caracteriza por el hecho de que el agente regula su conducta de acuerdo con la esperanza de que los demás se comportarán de una cierta manera, es decir, que encuentra allí una razón favorable o una oportunidad de llevar a buen término la acción considerada»^{6b}. La «oportunidad», pues, indica que los hombres van a sujetar su comportamiento, casi seguro o muy probablemente, a la normativa, a la costumbre o los valores vigentes. Esta oportunidad o probabilidad objetiva es la que posibilita la acción social y la permanencia de una estructura social. Y esta actividad social o comunitaria es el dato central o constitutivo de la sociología tal como Weber la concibe⁷.

Max Weber clasifica los tipos de acción social distinguiendo entre la «acción racional con arreglo a fines», la «acción racional con arreglo a valores», la «acción afectiva o emocional» y la «acción tradicional». En la «acción racional con arreglo a fines», el actor concibe con claridad el fin y elige los medios para realizarlo⁸. Así las operaciones de un ingeniero para construir un puente. Este tipo de acción en cuanto que es el que posee la máxima evidencia racional⁹ goza de una relevancia especial para la sociología comprensiva. «Su evidencia se manifiesta en que se funda en reglas generales de la experiencia, no para someterse ciegamente a ellas o formar un criterio intangible, sino para ordenar la previsión lo más racionalmente posible»¹⁰. La «acción racional con arreglo a valores» está determinada «por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor (...) es siempre (en el sentido de nuestra terminología) una acción según «mandatos» o de acuerdo con «exigencias» que el actor cree dirigidos a él (y frente a los cuales el actor se cree obligado)»^{10b}. Es una acción que se inspira en la convicción del sujeto-actor

4. Cf. MAX WEBER, o.c., t. I., 19.

5. Cf. MAX WEBER, o.c., t. I., 19.

6. J. FREUND, *La Sociología de Max Weber*, Península, Barcelona 1973, 106.

7. «La sociología en modo alguno tiene que ver solamente con la acción social; sin embargo, ésta constituye (para la clase de socioogía aquí desarrollada) el dato central, aquél que para ella, por decirlo así, es constitutivo». MAX WEBER, o.c., t. I., 20.

8. Cf. MAX WEBER, o.c., t. I., 20 y 21.

9. La racionalidad tal como aquí la entiende Weber, se refiere al resultado del desarrollo científico y la especialización técnica de la civilización occidental. «A esta forma de la «acción racional con arreglo a fines» es a la que corresponde como su específica forma teórica la ciencia, susceptible de aplicación tecnológica». C. MOYA, «Sociólogos y Sociología». Siglo XXI, México 1970, 132.

10. J. FREUND, o.c., 96.

independientemente de las consecuencias que se puedan prever. Se caracteriza por una coherencia entre la convicción y la manera de proceder. Y es aquí donde reside su racionalidad. El actor actúa racionalmente al aceptar todos los riesgos, no para obtener un resultado extrínseco, sino para permanecer fiel a la idea que se forja»¹¹. Como la misma definición de Weber indica, las formaciones intelectuales que corresponden a este tipo de acción son la religión, la ética y la ideología en general.

Se comprende con todo esto, que, con la «Racionalidad», en una acción motivada, Weber se refiera, la mayoría de las veces a la concordancia entre los medios y los fines deseados. En el primer caso aludido, el sujeto-actor evalúa racionalmente las consecuencias implicadas en la elección de los medios elegidos para conseguir el fin. En el segundo caso, el sujeto-actor «persigue de manera consciente un objetivo superior sin «reparar en el precio»¹².

La «acción afectiva o emotiva» está «determinada por afectos y estados sentimentales actuales (...) puede ser una reacción sin trabas a un estímulo extraordinario, fuera de lo cotidiano»¹³. Como dice R. Aron, está determinada por el estado de conciencia o el humor del sujeto.

El tipo de «acción tradicional» «a menudo no es más que una oscura reacción a estímulos habituales, que se desliza en la dirección de una actitud arraigada. La masa de todas las acciones cotidianas, habituales, se aproxima a este tipo...»¹⁴. Está, pues, determinada por hábitos, costumbres y creencias que se han convertido en una «segunda naturaleza». Es la acción propia de la rutina colectiva «en la que la racionalidad subjetiva parece disuelta en el automatismo mecánico de la costumbre popular»¹⁵. En este tipo de acción, el sujeto-actor «no necesita representarse un fin, ni concebir un valor, ni sentirse agitado por una emoción; obedece simplemente a los reflejos afirmados por una prolongada práctica»¹⁶. Por último, no hay que olvidar que Weber lo que ha hecho es elaborar una tipología ideal de la acción social. Por ello es lógico que afirme: «Muy raras veces la acción, especialmente la acción social está exclusivamente orientada por uno u otro de estos tipos. Tampoco estas formas de orientación pueden considerarse en modo alguno como una clasificación exhaustiva, sino como puros tipos conceptuales, construidos para fines de la investigación sociológica, respecto a los cuales la acción social se aproxima más o menos o, lo que es más frecuente, de cuya mezcla se compone»¹⁷.

11. R. ARON, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Siglo XX, Buenos Aires, 1970, t. II, 238.

12. A. GIDDENS, *Política y Sociología en Max Weber*, Alianza, Madrid 1976, 64-65.

13. MAX WEBER, o.c., t. I., 20.

14. MAX WEBER, o.c., t. I., 20.

15. C. MOYA, o.c., 131.

16. R. ARON, o.c., t. II, 238-239.

17. MAX WEBER, o.c., t. I., 21.

Teniendo en cuenta la concepción de la acción social de Weber aquí expuesta, se comprende que, en términos generales, su construcción teórico-sistemática entienda a la sociedad como «un complejo de interrelaciones humanas caracterizado por la conducta significativa de una pluralidad de actores»¹⁸. También se comprende que, para él, lo colectivo no constituye una realidad por sí, ya que el sujeto-actor es el auténtico portador del comportamiento significativo. El sentido implica una conciencia individual.

Desde luego, esta tipología le sirve a Weber para interpretar la época contemporánea, como una época de racionalización creciente, donde predomina el primer tipo de acción estudiada. Esta racionalidad se manifiesta en la empresa económica y en la organización burocrática. Incluso, comparativamente, Weber observa que cierto grado de racionalidad detectado en otras culturas no ha tenido la fuerza interna y expansiva de la de la civilización occidental. Al igual que en su «dinámica social», A. Comte defendía la idea de que la sociedad industrial era, de alguna manera, el fruto del «estado positivo» de la conciencia humana que tenía una vocación universal, esto es, era el futuro del grupo humano; y al igual que H. Spencer, con su concepción «lamarckiana» del evolucionismo social veía en el horizonte de la humanidad una sociedad cada vez más compleja en su estructura, pero cada vez más integrada funcionalmente, Max Weber veía en su sociología histórica, la historia de la humanidad como un proceso progresivo de racionalización de la actividad social y de sus implicaciones estructurales. Y como se va a reflejar en el tema fundamental de este trabajo, la sociología comprensiva de Weber, de alguna manera, «es un gigantesco esfuerzo por desentrañar el papel de la razón en la historia social del hombre»¹⁹.

Partiendo de la noción weberiana de la acción social, se comprende que su sociología la denomine «Comprensiva». En el dominio de los fenómenos naturales expresamos mediante proposiciones de índole matemática las regularidades que aprehendemos mediante la observación. Explicamos los fenómenos mediante proposiciones que la experiencia nos confirma. En cambio, el hombre aparece dotado de conciencia y su conducta presenta una inteligibilidad interior, una trama inteligible que las ciencias del hombre tienen que develar y aprehender. El problema de la comprensión del sentido, deriva de la estructura teleológica de la acción humana; ella se desarrolla con vistas a un fin. La comprensión de la acción del hombre debe captar su motivo, entendiendo por él «la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el «fundamento» con sentido de una conducta»²⁰. Está claro que las acciones humanas presentan una inteligibilidad interior, un significado subjetivo. El hombre actúa motivado por las necesidades y un sentido que le dan

18. N.S. TIMASHEFF, «La teoría sociológica», F.C.E., México, 1971, 231.

19. C. MOYA, o.c., 120-121.

20. MAX WEBER, o.c., t. I., 10.

los valores. Y si queremos explicar las regularidades aprehensibles de la conducta del hombre es muy importante comprender, interpretativamente, el significado de las acciones para el actor en cuestión.

El significado o sentido de la cultura no puede entenderse mediante un sistema de leyes analíticas, como las que instrumentan las ciencias de la naturaleza, debido a que los fenómenos culturales implican una orientación valorativa.

Ahora bien, la interpretación comprensiva debe completarse con la explicación causal, y ello porque la aprehensión de las determinaciones causales es un modo de garantizar validez universal a los resultados. O dicho de otro modo, sólo la causalidad otorga a la investigación comprensiva la categoría de proposición científica. Si la comprensión nos aporta el desciframiento del sentido, ha de ser confirmada por la observación estadística y la imputación causal. Sólo así podrá la sociología alumbrar proposiciones generales. Y ambos pasos metodológicos se complementan: «la explicación sociológica satisfactoria (...) debe ser a la vez subjetivamente significativa y factualmente probable»²¹. Y esto se refleja en las mismas expresiones que, a veces, utiliza el mismo Weber: «explicación comprensiva», «interpretación causal», etc. Y como nos indica Freund, la combinación de la explicación causal con la comprensión de sentido hace que las relaciones causales sean «relaciones significativas».

Con este planteamiento, Max Weber hizo un notable esfuerzo por superar la oposición entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, entre las ciencias «nomotéticas» y las «ideográficas» (Windelband); oposición que se fundamentaba sobre la base de que los fenómenos históricos y sociales son únicos y no se puede generalizar sobre ellos²².

Por otro lado, teniendo en cuenta que comprendemos lo singular, la dimensión histórica adquiere en las ciencias del hombre un relieve y un alcance que no pueden tener en las ciencias de la naturaleza. En verdad, se distinguirá en este tipo de ciencia que tiene como objeto de estudio el fenómeno humano dos orientaciones: la histórica y la sociológica; dos orientaciones que desde luego no pueden ignorarse²³. La propia obra de Weber nos da testimonio de

21. N.S. TIMASHEFF, o.c., 224.

22. «Weber rechazaba parcialmente este punto de vista, ya que consideraba que las categorías científicas podían utilizarse, aunque se apresuraba a añadir que debía utilizarse con cuidado. Por otra parte aceptaba el punto de vista de que, es necesario adoptar tanto una perspectiva subjetiva como una perspectiva objetiva». D. MITCHELL, *Historia de la Sociología*, t. I. Guadarrama. Madrid, 1973, t. I, 141. Hoy, la separación se debilita y se va dando un acercamiento entre las «ciencias nomotéticas» y las «históricas» y humanas en general. Cf. PIAGET y otros. «Tendencias de la investigación en las ciencias sociales». Alianza Universidad. Madrid 1976, 96-106, y cap. 2 («Problemas generales de la investigación interdisciplinaria y mecanismos comunes»).

23. Una orientación histórica «es decir, hacia la reseña de lo que jamás se verá dos veces, y

ello. La segunda orientación cobra su forma más nítida en «la teoría general». Y aunque Weber, teniendo en cuenta la complejidad y dinamismo de los fenómenos culturales e históricos, no fue partidario de las grandes teorías generales, tras el estudio comparativo de las grandes civilizaciones, escribió una especie de teoría general donde precisó acuñaciones conceptuales fundamentales, que componen la primera parte de su obra «Economía y Sociedad».

Por último, debido a que la sociología comprensiva de Weber trata de desvelar el sentido subjetivo de la acción humana y social, es lógico que en ella cobre una relevancia capital el mundo de las ideas, de las convicciones morales y de las creencias religiosas. Como nos recuerdan Berger y Luckmann, «El hombre ocupa una posición peculiar dentro del reino animal. A diferencia de los demás mamíferos superiores no posee ambiente específico de su especie firmemente estructurado por la organización de sus propios instintos»²⁴. Los animales «viven en mundos cerrados cuyas estructuras están predeterminadas por el capital biológico de las diversas especies animales»²⁵. En cambio, la estructura psico-biológica del ser humano instrumenta un tipo de relación con el mundo que está imperfectamente estructurada. En comparación con los animales superiores, el hombre presenta una organización instintual subdesarrollada, esto es, los impulsos humanos están mucho menos especificados y con una dirección menos concreta. Y esta característica del organismo humano, se basa, según los autores mencionados, en su desarrollo ontogenético. Hay determinados desarrollos del organismo humano que tienen ya lugar en la vida extrauterina (ocurriendo lo contrario en el caso de los animales)²⁶. Así el organismo del hombre se sigue desarrollando biológicamente en una vida extrauterina, en la que entabla relación con un determinado ambiente. Ambiente que es tanto natural como cultural. Claro que esta indeterminación constitutiva del hombre va acompañada, con la inteligencia, de una formidable capacidad de invención. Ante una gama de posibilidades, el hombre tendrá que crear sus propias especializaciones y determinaciones, aunque de algún modo, trascendiéndolas siempre. De ahí la enorme plasticidad, capacidad de adaptación e inventiva del género humano. Estas determinaciones vienen a constituir modos culturales de comportamiento. Y el hombre es un animal cultural porque actúa conforme a las pautas, ideas y valores que él

otra hacia la sociología, es decir, hacia la reconstrucción conceptual de las instituciones sociales y de su funcionamiento. Estas dos orientaciones son complementarias», R. ARON, o.c., t. II, 246. O dicho de otra manera: cabe hablar de dos explicaciones causales, la histórica y la sociológica. «De acuerdo con los casos, la relación de causalidad es histórica o sociológica. El historiador trata de sopesar la eficacia causal de los distintos antecedentes en una coyuntura única, y el sociólogo procura establecer relaciones de consecución que se repiten o que pueden repetirse», R. ARON, o.c., t. II, 268.

24. BERGER y LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, B. Aires, 1972, 66.

25. BERGER y LUCKMANN, o.c., 67.

26. Cf. E. MORIN, «El hombre y la muerte», Kairós, Barcelona 1974, 85 y 86.

mismo se ha dado, en su interacción con el prójimo y el medio. Por ello el mundo animal es el de la inmediatez, el del hombre, el de la conciencia otorgadora de sentido ²⁷.

Naturalmente el individuo humano nace ya en un medio sociocultural determinado que le procura introyectar, por un proceso de socialización, un modo y un sentido de actuar: aquel que le permitirá una incardinación mínimamente armónica en la sociedad en que le ha tocado vivir. El hombre, y la sociedad en general, se ven obligados a objetivar el sentido de su acción, pues sin ello no sería posible la comunicación, ni la socialización. El signo viene a ser una objetivación que sirve como indicio de significados subjetivos. Y el lenguaje es un sistema de signo vocales, a través del cual el hombre y la sociedad expresan sus ideas, creencias y actitudes. El lenguaje gracias a su capacidad de trascendencia espacio-temporal viene a ser depósito objetivo de enormes acumulaciones de significados y experiencias transmisibles a las generaciones venideras.

También es cierto que la sociedad necesita de una «legitimación» cuando intenta transmitir su cultura y el orden institucional a la nueva generación. Una legitimación consistente en explicaciones y justificaciones, que procuran contestar al por qué del orden socio-cultural establecido. Esta legitimación se instrumenta mediante: un sistema de objetivaciones lingüísticas, proposiciones teóricas rudimentarias (proverbios, máximas morales, leyendas, etc.), teorías como cuerpo de conocimiento diferenciado y, finalmente, universos simbólicos (construcciones últimas y omniabarcantes). Esto es, la legitimación culmina generalmente en construcciones doctrinales de naturaleza filosófica y mítico-religiosa. La vida humana diaria está llena de frustraciones, y el universo simbólico legítimamente tiene también que salvar estas situaciones. Así, por ejemplo, frente a las injusticias sociales se habla de una recompensa en otra vida, o se la considera como manifestación de un orden sobrenatural; y frente a la muerte, como caso límite de frustración, se procura dar un sentido a la misma y se la ritualiza, para procurar rehabilitar a las personas afectadas y recomponer la relaciones sociales rotas (reafirmación de la solidaridad social del grupo, de su funcionalidad y del sentido de la acción humana).

Evidentemente, la religión ha cumplido un papel capital en esta tarea de otorgar sentido a la acción humano-social: «...la religión contribuyó a promover un acuerdo sobre la naturaleza y contenido de las obligaciones sociales

27. «...el mundo animal es el de la inmanencia y la inmediatez: es que este mundo, que nos está cerrado, lo está en la medida en que no podemos discernir en él un poder de trascenderse». G. BATAILLE, *Teoría de la Religión*, Taurus, Madrid, 1975, 27. «Nada a decir verdad, nos está más cerrado que esa vida animal de la que hemos salido. Nada es más extraño a nuestra manera de pensar que la tierra en el seno del universo silencioso y no teniendo ni el sentido que el hombre da a las cosas, ni el sinsentido de las cosas en el momento en que quisiéramos imaginarlas sin una conciencia que las reflejase», G. BATAILLE, o.c., 24.

proporcionando valores que sirven para canalizar las actitudes de los miembros de una sociedad, y para definirles el contenido de sus obligaciones sociales. En este sentido, la religión ayudó a crear sistemas de valores sociales, integrados y coherentes»²⁸. El hombre necesita que el sorprendente mundo en que vive sea un «cosmos», algo, de alguna manera, dotado de sentido, y la religión ha contribuido a ello. El universo simbólico que es la religión²⁹ proclama que ese mundo es humanamente significativo³⁰.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, no es de extrañar que el tema de la religión y de las convicciones morales fuera especial objeto de atención de Weber en sus estudios histórico-sociológicos de las civilizaciones.

En resumen: Weber, por un lado, tomó conciencia del proceso de racionalización que sufría el mundo moderno occidental y que se expresaba fundamentalmente en el capitalismo y la burocracia; por otro, sabía de la importancia de las ideas, creencias religiosas y convicciones morales en la configuración de la sociedad y de sus interacciones³¹. Por ello se preguntó: ¿qué circunstancias y factores espirituales favorecieron el alumbramiento, en Occidente, de este fenómeno tan peculiar que fue el capitalismo moderno, y que tanto dice del sistema institucional de dicha sociedad? Y él creyó encontrar una adecuada congruencia entre el «ethos» calvinista y algunas de las fundamentales actitudes institucionalizadas en los roles seculares de nuestra sociedad. Esta tesis la desarrolló en su ensayo «La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo», que es también todo un ejemplo de su «sociología comprensiva». De él nos ocuparemos ahora.

28. E.K. NOTTINGHAM, *Sociología de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 1964, 43.

29. «Las formas familiares de religión (...) son institucionalizaciones históricas específicas de universos simbólicos: los universos simbólicos son sistemas de significado socialmente objetivados que se refieren, por un lado, al mundo de la vida cotidiana y por el otro, señalan un mundo que se experimenta como trascendiendo dicha vida». T. LUCKMANN, *La Religión Invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973, 53.

30. «Sólo cuando más allá de la pura satisfacción o frustración cotidiana de las necesidades materiales es posible esta reconciliación ideal que procura la participación simbólica de esos bienes ideales, el mundo social aparece como un «cosmos», como un orden dentro del cual tiene sentido la vida humana. Así la configuración de los medios y bienes de salvación aparece íntimamente ligada a la imagen ideal del mundo que frente a la pura contingencia de la vida profana establece la dimensión sagrada, a través de la cual se salva y se legitima aquélla». C. MOYA, o.c., 124.

31. Ya sus primeras investigaciones sobre el trabajo agrario en la Alemania del Este y sobre la Bolsa de Valores, le llevaron a Weber al convencimiento de la importancia de los valores subjetivos y psicológicos en las transacciones económicas y en el comportamiento económico en general. En la primera investigación, puso de relieve cómo el factor del individualismo y la hostilidad al tipo de sujeción que implicaba el contrato anual del trabajador agrícola, le hacía partidario del régimen de asalariado, a pesar de las desventajas económicas que ello implicaba. En la segunda investigación, puso de relieve que la ética de los hombres de negocios jugaba un papel semejante. Cf. R. BENDIX. «Max WEBER». Amorrortu, Buenos Aires, 1970, p. 33ss.

II. «LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO»

Weber era consciente de que había varias versiones del «capitalismo», cada una con sus peculiaridades propias. Debido a ello utilizó el método de los «tipos ideales» para resaltar las características significativas del capitalismo moderno occidental. Elaboró, pues, una construcción típica del capitalismo que se refería a un individuo histórico, y lo construyó con elementos extraídos de la realidad, aislándolos y resaltándolos³². Para Weber el capitalismo occidental se va a caracterizar por el deseo de beneficios económicos, mediante el uso de una disciplina racional en la organización del trabajo.

Es cierto que en todas las sociedades ha habido hombres deseosos de acumular dinero y riquezas pero esto, sin más, no es el fenómeno del capitalismo³³. Una nota que sí es importante en el capitalismo occidental es su preocupación por comparar el resultado de sus operaciones económicas en dinero con lo que se invirtió traducido también en monedas. Y es cierto que, en este sentido, también ha habido capitalismo en el mundo antiguo³⁴. Claro que lo que predominó fue un tipo de capitalismo que Weber llama «aventurero». Un «especulador» que interviene en toda clase de aventuras financieras. Un capitalismo, en este sentido, de naturaleza irracional y especulativo³⁵.

Pero hay en Occidente un tipo de capitalismo, que no se ha dado, claramente, en otra parte del mundo, y que se caracteriza por «la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre», «la separación de la economía doméstica y la industria», y por «la contabilidad racional». (Estas características si se han dado fuera de Occidente, ha sido con un carácter muy rudimentario). Este tipo de capitalismo se ha visto favorecido por el desarrollo de la técnica, el cálculo matemático, el racionalismo jurídico, una administración muy formalizada, el factor demográfico, la centralización y el desarrollo de los medios de comunicación³⁶.

32. El «tipo puro o ideal» pretende reconstruir y resaltar los rasgos típicos de una totalidad histórica, y ello lo hace mediante una elaboración mental donde se exagera o acentúa uno o más rasgos observables de la realidad. Es, pues, una racionalización utópica y unilateral que, en último término, busca dar un significado coherente a lo que aparece confuso en nuestra experiencia. Es un concepto límite con el que se compara las situaciones de la vida real. Cf. MAX WEBER, «Economía y Sociedad», t. I, 17; R. ARON, o.c., t. II, 263; N.S. TIMASHEFF, o.c., 226; I. ZEITLIN «Ideología y teoría sociológica». Amorrotu, Buenos Aires, 1970, 136.

33. MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1973, 8-9 y 52-56.

34. «En este sentido ha habido «capitalismo» y «empresas capitalistas» (incluso con relativa racionalización del cálculo del capital) en todos los países civilizados del mundo, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos: en China, India, Babilonia, Egipto, en la Antigüedad helénica, en la Edad Media y en la Moderna» MAX WEBER, «La ética protestante...», 11.

35. Cf. MAX WEBER, *La ética...*, 12.

36. Para un resumen más ampliado de las características del capitalismo moderno, cf. MAX WEBER, «Historia general», F.C.E. Madrid, 1974, 237-238.

Como acabamos de decir, una nota significativa es la administración altamente formalizada. Esto es muy importante, porque sólo una división del trabajo altamente elaborada es una medida, técnicamente eficaz, en una sociedad y empresas económicas de la complejidad propia del mundo moderno. Es el racionalismo burocrático, consistente en la organización estable que posibilita la cooperación entre muchos individuos. Una cooperación donde cada uno cumple su función especial y objetivamente establecida, separada de su vida privada y del centro más profundo de su personalidad. La impersonalidad, pues, es una nota característica de la burocracia. El funcionario, como dice Aron, es un «ejecutante anónimo»³⁷. Es cierto que el fenómeno burocrático no es patrimonio exclusivo de la época moderna. Weber señala que ya se dio en el Antiguo Egipto, en la China de la época Schi-hoang-ti, en la época del principado romano y en la Iglesia católica a partir del s. XIII. No obstante, estas burocracias antiguas tenían un matiz marcadamente patrimonial, al no darse un estatuto tan elaborado. Además solía ser dependiente del Estado.

Ahora bien, una vez definido este macrofenómeno histórico del capitalismo³⁸, Weber se cuestiona sobre su origen, y lanza la hipótesis de que ciertas versiones del protestantismo instrumentaron motivaciones, que estimularon o favorecieron el alumbramiento y desarrollo del capitalismo moderno. Hubo una serie de informaciones y observaciones que llevaron a Weber a pensar en la posibilidad de que las concepciones religiosas pudieran influir en el tipo de actividad que el hombre ejecutaba.

En primer lugar destacados estudiosos como Montesquieu, Petty, Keats, Buckle, etc., ya habían señalado la afinidad entre el protestantismo y el desenvolvimiento del talante comercial. En segundo lugar, esta aptitud comercial por parte de los protestantes había sido reconocida en la política, cuando Federico Guillermo I consintió en que los mennonitas, pese a negarse firmemente al cumplimiento del servicio militar, realizaran operaciones comerciales al

37. Para un resumen de la concepción de la burocracia de Weber, cf. J. FREUND, o.c., 209ss. Para ver una exposición más amplia del propio Weber, cf. cap. III, 2.º punto («La dominación legal con administración burocrática») de la primera parte de «Economía y Sociedad» t. I, 173ss.; y el cap. IX, 3.º punto («Esencia, supuestos y desarrollo de la dominación burocrática»), de la segunda parte de «Economía y sociedad», t. II, 716ss.

38. Weber coincide con Marx al afirmar que notas propias del capitalismo moderno son la búsqueda de beneficios mediante transacciones económicas en el mercado libre, la existencia de un proletariado jurídicamente libre y su carácter compulsivo-objetivo. (Para esto último, cf. «La ética...», 49). Pero Weber se separa de Marx al afirmar que la nota fundamental de la sociedad moderna es la inevitable racionalización burocrática, como algo funcionalmente necesario en una sociedad tan compleja como la industrial, más allá del régimen de propiedad que se dé en ella. Incluso piensa que el fenómeno de la burocratización se agravaría con un régimen socialista debido a su centralización planificadora. Se alumbraría lo que GIDDENS llama la «dictadura del funcionario». Weber veía con miedo el progreso de esta racionalización burocrática que amenaza con ahogar la vida espontánea y la libertad del individuo. El hombre aprisionado por la «jaula de hierro» de la división especializada del trabajo.

Este de Prusia. En tercer lugar, constató, en términos generales, que en Alemania, los protestantes de ciertas iglesias poseían las fortunas más considerables y ocupaban los puestos más significativos de la vida económica. En cuarto lugar, hubo informaciones, que fueron decisivas en orden a que Weber profundizara en el estudio verificador de su hipótesis: se daba el hecho de que los protestantes (en Baden, Baviera, Hungría...) eran más proclives a cursar estudios técnicos y a emprender actividades económico-capitalistas, mientras que los católicos lo eran a cursar estudios humanísticos. Incluso en el medio obrero, los protestantes dominaban en los puestos que implicaban capacidades profesionales avanzadas desde el punto de vista técnico, mientras que los católicos ejercían más frecuentemente las actividades artesanales ³⁹. Por último, Weber observa el hecho significativo de que los católicos a pesar de soportar, en Alemania, una legislación opresora desde 1870, no adoptaron el tipo de comportamiento frecuente en estos casos: las minorías excluidas de la vida social y política, suelen compensar esta marginación volcándose en la vida económica ⁴⁰. Por contraposición, han sido los protestantes los que han mostrado una preferencia por el racionalismo económico. Por todo ello, Weber piensa que, «La razón de tan distinta conducta ha de buscarse, pues, en una determinada característica personal permanente y no sólo en una cierta situación histórico-política de cada confesión.

La cuestión sería, ante todo, investigar qué elementos de las características confesionales son o fueron los que obraron y, en parte, siguen obrando en la dirección descrita» ⁴¹.

Y así, Weber se dedicó, en la obra que comentamos, a verificar su hipótesis, haciendo ver el conformismo existente entre el espíritu de la ética protestante y el del capitalismo; es decir, a poner de manifiesto una relación comprensiva entre el espíritu de cierta religiosidad protestante y una serie de actitudes implicadas en la praxis capitalista ⁴².

Para poner de relieve el espíritu del capitalismo, como conjunto de actitudes respecto de la adquisición del dinero y del trabajo, Weber echa mano de los textos de Benjamín Franklin ⁴³. Dichos escritos nos describen el ideal de la

39. Estas informaciones se las aportó Weber a un alumno suyo, al que encargó un trabajo sobre las relaciones entre la afiliación religiosa y los gustos educacionales en el estado de Baden. Cf. M. OFFENBACHER, *Konfessions und soziale Schichtung*, Tübingen y Leipzig, 1901 (vol. IV, fac. 5 de los Cuadernos de Economía de la Universidad de Baden). Cf. también Max WEBER, «La ética...», 30-31.

40. Weber cita el caso de los polacos en Rusia, los hugonotes en la Francia de Luis XIV, los no conformistas y los cuáqueros en Inglaterra, y por supuesto el caso de los judíos.

41. Max WEBER, o.c., t. I., *La ética...*, 32-33.

42. Para llevar a cabo esta tarea Weber investigó el protestantismo holandés del siglo XVI y XVII, sobre las empresas capitalistas de hugonotes y católicos en la Francia del s. XVI y XVII, y sobre el puritanismo inglés y su proyección en Nueva Inglaterra.

43. B. FRANKLIN, *Advertencias necesarias a los que quieren ser ricos* (1736), y *Consejos a un joven comerciante* (1748). Para leer algunos párrafos muy significativos, cf. Max WEBER, o.c., *La ética...*, 42-43.

laboriosidad, la firmeza y constancia en el duro trabajo, la puntualidad, la honestidad y prontitud en el pago de las deudas, la frugalidad y la preocupación por el ahorro. Además el trabajo como actividad adquisitiva y la ganancia como ahorro, aparecen no como medios sino como fines en sí éticamente sancionados ⁴⁴. La ganancia legal es el resultado y la expresión de la virtud.

Además Weber no cree que el espíritu y la ética capitalistas que reflejan los escritos de Franklin puedan ser meros reflejos ideológicos de factores materiales, pues en Massachussetts, patria de Benjamín, no había todavía una sólida infraestructura capitalista. El origen habrá, pues, que buscarlo en las doctrinas protestantes. (Aunque Franklin era un deísta aconfesional, su padre fue un severo calvinista...).

De este modo, Weber se asoma al mundo de la Reforma, y observa que ya con Lutero surge un nuevo concepto de gran importancia para lo que él busca: el de «BERUF» (profesión). Con este término se quiere dar un significado religioso y moral a las tareas cotidianas. La vocación así entendida, es una tarea obligatoria, moralmente hablando, y querida por Dios. Es la única manera de vivir aprobada a los ojos de Dios ⁴⁵.

Ahora bien, como indica Weber, Lutero, a pesar de presentar esta valoración ética profesional, no es el impulsador del ethos capitalista, ya que su actitud frente al préstamo a interés, la usura y la acumulación de riquezas es propia de una mentalidad que no se diferencia de la del catolicismo tradicional ⁴⁶. Un tradicionalismo que se afianza en Lutero tras las revueltas campesinas de carácter comunitario, al defender el orden social vigente como una determinación de la voluntad divina. Cada cual debe aceptar el lugar que le ha tocado en la vida ⁴⁷. Por tanto, lo original de la Reforma de Lutero fue, en el orden ético

44. «...el summum bonum de esta 'ética' consiste en que la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista utilitario o eudemonista, tan puramente imaginado como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente e incluso irracional frente a la «felicidad» o utilidad del individuo en particular», Max WEBER, *La ética...*, 48.

45. Cf. Max WEBER, *La ética...*, 83-90.

46. Cf. Max WEBER, *La ética...*, 75-76.

47. Cf. Max WEBER, *La ética...*, 98-99. También TROELTSCH afirma que no se debe descuidar «que la idea protestante del oficio en su sentido luterano, guardaba estrecha conexión con la sociedad conservadora estamentalmente articulada, que mantiene a cada uno en su estado, y sólo pide de la superioridad la subsistencia suficiente, mientras fomenta, por otro lado, la resignación ante las injusticias del mundo.

Se trata de la misma actitud tradicionalista en la vida prescrita por el catolicismo (...) Con todo esto concuerda del todo el ideal económico de Lutero, orientado desde el punto de vista agrario y artesanal, y que mantiene la prohibición económica del cobro de intereses. Ataca el régimen monetario y crediticio y, especialmente, el comercio al por mayor, con tanta pasión como cualquier autor medieval (...) jamás la piedad luterana ha albergado un impulso para el desarrollo económico fuerte y no lo ha desarrollado tampoco en la estrechez de las circunstancias alemanas», E. TROELTSCH, «El protestantismo y el mundo moderno», F.C.E., México, 1967, 70-71.

la desaparición de los deberes ascéticos específicos del monaquismo medieval (no a la distinción católica de las normas evangélicas ante «praecepta» y «consilia»), la conformidad con la autoridad y con el orden social y la acentuación del matiz ético-religioso otorgado al trabajo mundano entendido como «profesión». Pero esto, debido a los otros aspectos señalados, no fue suficiente para el nacimiento del espíritu moderno. En cambio, Weber, ve al calvinismo como un movimiento religioso que favoreció la maduración y el desarrollo del espíritu capitalista ⁴⁸; sobre todo el calvinismo del s. XVI, XVII y XVIII. Y ello, aunque este efecto histórico no fuera premeditado y deseado conscientemente por el propio Calvino ⁴⁹. Pero Weber pone de relieve, por medio de su método comprensivo, cómo el calvinismo presenta una actitud en relación a la actividad económica que se adapta significativamente a la que implica el espíritu del capitalismo.

Para exponer la concepción calvinista, nuestro autor comienza por citar las proposiciones más significativas de la Confesión de Westminster de 1647 en la que comulgan las confesiones independientes y bautizantes ⁵⁰. El calvinismo, como se ve en estos textos, postula la existencia de un Dios absolutamente trascendente e inaprensible para el hombre, creador de un mundo para su propia gloria, que en su omnipotencia inescrutable, ha predestinado a unos hombres a la salvación y a otros a la condenación, y esto sin que nuestras obras tengan en ello incidencia alguna. Las cosas terrestres son ya pecado y muerte, pero el hombre (salvado o condenado para gloria de Dios) debe trabajar para crear el reino de Dios en la tierra.

Ante todo, cabe resaltar la patética soledad en que se encuentra el hombre que asume esta concepción religiosa, que frente al enigma de su destino no puede encontrar ayuda ni en el prójimo, ni en los sacramentos, ni en la Iglesia, ni en el mismo Dios ⁵¹. Se elimina, pues, la posibilidad del misticismo

48. Weber para la exposición del espíritu del calvinismo y de la ética reformada tuvo en cuenta los escritos y prédicas de autores como Richard Baxter, Spener, Jogn Bunyan, Charnock, Bayley, etc., etc.

49. «...no pretendemos afirmar que en los fundadores o representantes de estas confesiones (calvinismo) se encuentre un despertar de lo que llamamos «espíritu del capitalismo», como finalidad de su trabajo y actividades vitales. Ninguno de ellos consideraba la aspiración a los bienes terrenales como un valor ético, como un fin en sí (...) La salvación de las almas y sólo esto era el eje de su vida y su acción (...) Por eso los efectos de la Reforma en el orden de la civilización (...) eran consecuencias imprevistas y espontáneas del trabajo de los reformadores, desviadas y aun directamente contrarias a lo que éstos pensaban y se proponían», Max WEBER, *La ética...*, 105-106.

50. Cf. Max WEBER, *La ética...*, 118-119.

51. Con relación a la felicidad eterna... «Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido era capaz de comprender espiritualmente la palabra de Dios; no los sacramentos, porque éstos son, es verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria (por lo que han de practicarse absolutamente), pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjetivamente) simples externa subsidia de la fe. Tampoco la Iglesia, pues (...) a la Iglesia (externa) pertenecen también los excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de ese

(al no ser posible la comunicación, en este sentido, entre Dios y el hombre), el rito como superstición y toda forma de idolatría, donde se incluyen los elementos sensibles y sentimentales de la vida religiosa subjetiva. Es la coronación de ese proceso de «desencantamiento» del mundo, que se inició con el profetismo judío⁵², y que luego se combinó con el pensamiento griego negador de los medios mágicos para la salvación. Cabe también indicar que el calvinismo «es una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista todavía influyente en el «carácter popular» y las instituciones de los pueblos de pasado puritano»⁵³. En la literatura británica puritana se defiende incluso la idea de desconfiar de los amigos y sólo confiar en Dios (Baxter, Bailey)⁵⁴.

También hay que reconocer que la actitud negativa frente a la idolatría, la magia y el misticismo, favorecía el reconocimiento del orden natural, y abría paso al desarrollo de las ciencias. El mundo es manifestación y creación de Dios, por esta razón, era una vía para conocer, de algún modo, a Dios (aunque se siga postulando la total trascendencia de su realidad íntima)⁵⁵.

Según la tesis de la predestinación, hay que aceptar, pues, el hecho de la inescrutable elección de Dios y debemos confiar en Cristo, si tenemos auténtica fe. Es decir, se impone el deber de considerarse elegido, y toda duda debe ser rechazada como tentación. La debilidad en la fe es señal de insuficiencia de gracia. Weber nos recuerda la figura del «santo seguro de sí mismo» que se daba entre los mercaderes puritanos de la época heroica del capitalismo.

Pero lógicamente y a pesar de todo, para el hombre corriente de la calle, la cuestión de la «certitudo salutis» debió convertirse en una temática acuciante, y la incertidumbre debió convertirse en una tortura psíquica insoportable. Frente a ello, el criterio rigurosamente «ortodoxo», el autotestimonio de la fe que se mantiene y perdura, no era suficiente. Esta problemática se impuso,

modo la eterna felicidad (...), sino porque también ellos deben ser forzados, ad gloriam Dei, a observar sus preceptos. Por último, tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos», Max WEBER, *La ética...*, 123-124.

52. H. Cox en su libro *La Ciudad secular*, Península, Barcelona, 1968, 43-59, señala cómo la primera raíz de la secularización está en la misma Biblia, por el impacto de su fe en la historia humana: la noción bíblica de «creación» implica el desencantamiento de la naturaleza; el «Éxodo» la desacralización de la política; y el pacto del Sinaí la desconsagración de los valores.

53. Max WEBER, *La ética...*, 125-126.

54. «Los conciliábulos y sectas ascéticas constituyeron una de las bases históricas más importantes del «individualismo» moderno. Su radical ruptura con los lazos patriarcales y autoritarios, así como su modo de interpretar la afirmación de que se debe mayor obediencia a Dios que al hombre fue particularmente importante Max WEBER, «Ensayos de Sociología contemporánea», Martínez Roca, S.A., Barcelona, 1972, 393.

55. «El punto de vista decisivo del ascetismo protestante (...) era que así como se reconoce al cristiano en los frutos de su fe, así también el conocimiento de Dios y de sus designios sólo puede extraerse del conocimiento de sus obras. Por eso, la disciplina preferida de todo el cristianismo puritano, bautizante y pietista era la física y aquellas otras disciplinas matemático-naturales que operaban con un método análogo», Max WEBER, *La ética...*, nota 146, 182.

sobre todo, en la cura de almas. Y de esta situación salieron dos consejos prácticos: uno el deber de esforzarse por considerarse uno elegido. Y «En segundo lugar como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia»⁵⁶. Ésta era, en verdad, la única salida que le quedaba a la teología calvinista en sus planteamientos prácticos: el ascetismo, como signo de gracia. La declaración de Westminster defendía la idea de que el mundo estaba destinado para honrar a Dios, lo mismo que el cristiano realizando las tareas y cumpliendo los preceptos que le correspondían. Y dentro de este contexto, «el trabajo social del calvinista en el mundo se hace únicamente in majorem Dei gloriam. Y exactamente lo mismo ocurre con la ética profesional, que está al servicio de la vida terrenal de la colectividad»⁵⁷. El trabajo racional en el mundo aparece, pues, como un medio para dar gloria a Dios. Por otro lado, debido a la trascendencia divina, su comunión con los elegidos «sólo podía realizarse y conocerse cuando Dios «actuaba» (operatur) en ellos, y éstos se daban cuenta de ello; es decir cuando su acción provenía de la fe actuada en ellos por la divina gracia y, a su vez, esa fe se legitimaba como actuada por Dios por la calidad de aquel obrar»⁵⁸. Y como los sentimientos nos pueden engañar, «la fe necesita comprobarse en sus efectos subjetivos, para servir de base segura a la certitudo salutis: ha de ser una fides efficax»⁵⁹. Por tanto, la conducta que aumenta la gloria de Dios es la que cumple con los mandamientos directamente revelados por Dios y la que desarrolló la ley de la naturaleza. Y las buenas obras y el éxito en el trabajo serán, no medios para alcanzar la salvación, pero sí signos de elección. Teniendo en cuenta todo esto, se comprende que los efectos del calvinismo en el s. XVII fuesen una vida metódica y sistemática⁶⁰. Como indica Weber, el fruto de esta metodización de la conducta ética fue una cristianización de toda la existencia. Se alumbró, pues, un riguroso ascetismo intramundano de corte racional, que coloca en un lugar destacado al trabajo profesional como vocación. La antítesis de este espíritu será el goce espontáneo y despreocupado de la vida⁶¹.

56. Max WEBER, *La ética...*, 138. Esta idea se repite mucho en el «Christian Directory de Baxter. Confer también: Max WEBER, o.c., nota 67, p. 145-146.

57. Max WEBER, *La ética...*, 131.

58. Max WEBER, *La ética...*, 141.

59. Max WEBER, *La ética...*, 142.

60. «El Dios del calvinista no exigía a sus fieles la realización de tales o cuales «buenas obras», sino una santidad en el obrar elevada a sistema (...). La vida del «santo» se encaminaba a una finalidad única: la bienaventuranza; pero justamente por eso, el decurso de esa vida suya fue absolutamente racionalizado y dominado por la idea exclusiva de aumentar la gloria de Dios; jamás se ha tomado más en serio este principio de omnia in majorem Dei gloriam». Max WEBER, *La ética...*, 149-150.

61. Cf. Max WEBER, *La ética...*, nota 80, p. 152; Mas WEBER *Ensayos de sociología contemporánea*, Martínez Roca S.A., Barcelona, 1972, 356; E. TROELTSCH, o.c., 47 y 49.

El cambio de mentalidad que esto conlleva es profundo: el trabajo ya no aparece como la maldición bíblica del Génesis, ni como una mera táctica para combatir la sensualidad de la carne, sino que ahora aparece como un mandato de Dios que debía de cumplir el que quisiese contruir el Reino de Dios en la tierra. La motivación negativa del trabajo era sustituida por otra positiva: el trabajo bien hecho y el éxito económico implicaban cumplir la voluntad de Dios y eran signo de su gracia.

Esta ética y este ascetismo intramundano se prolongaron, con unos u otros matices, en el puritanismo, el pietismo y las sectas anabaptistas, teniendo una gran trascendencia para el desarrollo del capitalismo moderno ⁶². Podemos decir, pues, que el ascetismo protestante eliminó «los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán del lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino» ⁶³. Este lucro, desde luego, entendido como fruto del trabajo ascético y con una finalidad de utilidad para la comunidad, no para el uso irracional (lujo desmedido y sensualidad desenfrenada). Por ello nos dirá Weber: «La valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado «espíritu del capitalismo». Si a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esta coacción ascética para el ahorro» ⁶⁴. Se da, pues, como dice Aron, un ajustamiento entre ciertas exigencias de la lógica teológica y las de la lógica capitalista.

Tras todo lo considerado hasta aquí, se comprende que «La ética protestante y el espíritu del Capitalismo» es una obra que es ejemplo del «método

62. Weber, en su obra, hace referencia al pietismo holandés y de la Baja Renania como una corriente que se desgajó del calvinismo y que implicó una exacerbación del ascetismo reformado; al pietismo alemán (Spener, Franke y Zinzendorf) que nació en el seno del luteranismo germano y que, aunque se apartó de la vida de la predestinación y fomentó un sentimentalismo religioso, también defendió la idea de una ascetización de la conducta; el metodismo (otra versión del pietismo continental), sobre todo el americano (J. Wesley), con su metodización sistemática de la conducta para alcanzar la certitud salutis junto con el acto sentimental de la conversión. Pero, sobre todo, junto al calvinismo, Weber señala como segundo gran representante del ascetismo a las sectas bautizantes (Suiza, Norte de Alemania), y las sectas baptistas, menonistas y los cuáqueros (continuadores de la tradición bautizante con George Fox), todas ellas nacidas del calvinismo en los siglos XVI y XVII. Por último, Weber alude a Richard Baxter representante del puritanismo inglés (movimiento nacido dentro del calvinismo). Quizás haya sido Baxter el autor que haya elaborado la fundamentación más consecuente —según Weber— de la idea de profesión. Según nuestro autor, su *Christian Directory* es el mejor compendio de moral puritana, orientado hacia las necesidades prácticas de la cura de almas.

63. Max WEBER, *La ética...*, 242.

64. Max WEBER, *La ética...*, 244-245.

comprendivo» de Weber. Para llegar a determinar el origen del capitalismo moderno era necesario «comprender lo que hacían aquellos hombres. Para conseguirlo, Weber estudió la concepción del mundo que defendían, a través de la cual podía descubrir el sentido de sus actos y de sus vidas. Y esto último lo llevó a la religión, particularmente a la ética calvinista, pues, en sus concepciones, creyó ver rasgos de esta última secularizados⁶⁵. Con todo ello, Weber puso de manifiesto un problema sociológico de enorme importancia: la influencia de las ideas en las organizaciones sociales.

III. MAX WEBER SOCIÓLOGO DE LA RELIGIÓN

Los posteriores estudios de Weber sobre la posible incidencia de las creencias religiosas en la vida y la acción sociales fueron mucho más ambiciosos⁶⁶, aunque, en último término, sirvieron para validar la tesis defendida en «La ética protestante y el Espíritu del Capitalismo».

Weber pretendió analizar en qué medida las características religiosas de otras civilizaciones fueron favorables o no, al desarrollo de un tipo de capitalismo occidental en aquellas sociedades. Con este fin, nuestro autor llegó a desarrollar una sociología comparada de las grandes religiones superiores, en la que busca averiguar si existe alguna concepción religiosa que llegue a plasmarse (con la conjugación de otros factores y circunstancias) en un comportamiento capitalista moderno. Si no encontrara dicha concepción y el resto de las condiciones fuesen relativamente semejantes⁶⁷, entonces sería lógico pensar que en el nacimiento y desarrollo de las características socio-económicas de Occidente jugó un papel importante la concepción religiosa del protestantismo. Es decir, Weber utiliza lo que se puede llamar el «método de la ausencia»⁶⁸. Destaquemos algunas de las conclusiones más importantes de Weber, aunque no sea esta temática la central de nuestro trabajo.

65. «La enajenación por el trabajo y la ganancia, que constituye el ascetismo indeliberado e inconsciente del hombre moderno, es una hija del ascetismo intramundano del trabajo y del oficio, consciente y religiosamente fundado», E. TROELTSCH, o.c., 73.

66. El resultado de estas investigaciones están recopiladas en «Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie» (J.C.B. Mohr, Tubinga, 1920). Una síntesis bien elaborada se encuentra en la monografía de R. BENDIX, M. WEBER. Amorrortu, México, B. Aires, 1970 pp. 93-270.

67. Weber tuvo en cuenta que una ética religiosa es un entidad concreta, y por tanto susceptible de estar influida por diversos aspectos de la realidad socio-cultural en cuestión. Por ello procuró ser sumamente minucioso y cuidadoso en sus investigaciones y no hacer afirmaciones —como veremos en nuestra conclusión— unilaterales. Por otro lado, las dificultades y limitaciones de estudios tan amplios y complejos son enormes, por ello, Weber, procuró hacer afirmaciones en términos de probabilidad.

68. En muchos casos, «sólo queda la posibilidad de comparar el mayor número posible de hechos de la vida histórica o cotidiana que, semejantes entre sí, sólo difieran en un punto decisivo: el «motivo» u «ocasión», que precisamente por su importancia práctica tratamos de investigar». Cf. Max WEBER, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 1969, T.I., 10.

En China, a pesar de sus notables reservas de metales y su densidad de población, no se dio el fenómeno del capitalismo moderno ⁶⁹. Las ciudades no gozaban de una conveniente autonomía política, ni de un poder militar propio; también se notaba la ausencia o escaso desarrollo de una asociación política de comerciantes y de corporaciones profesionales. Además «en China el grupo consanguíneo era tan poderoso que la verdadera enajenación de la tierra era imposible. La tierra no se vendía de manera incondicional o permanente; por el contrario, el grupo consanguíneo siempre conservaba el derecho a comprarla» ⁷⁰. Es cierto que se daba el fenómeno burocrático, pero con unas características particulares que le hacían a Weber llamarlo «burocracia patrimonial». Era una burocracia centralizada (de la que dependían las ciudades) administrada por las «mandarines» del Emperador; hombres de formación literaria, pero carentes de una formación especializada y técnica. Por esta razón, la administración racional real, dependía de unos subordinados, que no estaban sujetos a la disciplina burocrática. Estos subordinados dependían del mandarín tanto en su nombramiento como en sus remuneraciones, y muchas veces eran representantes de los intereses de la localidad. Todo ello, como es natural, no favorecía la gestión de cara a una racionalización general, no mediatizada por los intereses locales que implicaban generalmente, un irracionalismo.

Pero lo más importante es que, ni el confucionismo, ni el taoísmo favorecieron un ascetismo racional intramundano abierto al progreso. Para el taoísmo, el poder impersonal del «Cielo», se expresaba en el orden de la naturaleza y la tradición. Por tanto, los fines de la vida y su estilo estaban dados, y este equilibrio no tenía por qué alterarse. Además la magia y el animismo no favorecieron el desarrollo de la técnica científica. En el confucionismo también encontramos este reconocimiento y aceptación de un orden de la realidad regulado por el «Cielo». La sociedad es un microcosmos de ese orden cósmico. La piedad filial confuciana, que se expresaba en una serie de ritos, no era tampoco favorecedora de la racionalización ética y del cambio. Era una virtud eminentemente tradicionalista y estática, como todo el ideal del caballero confuciano ⁷¹. Faltó, por tanto, un código ético semejante al del calvinismo, fomentador de un ascetismo intramundano, del espíritu de progreso y de un desarrollo económico.

69. «Muy pronto China tuvo una paz permanente en una amplia área. Tuvo relativamente pocas restricciones a la movilidad interna y al comercio. Tuvo un grado desusado de igualdad de oportunidades y de libertad en la elección de las ocupaciones. Estuvo prácticamente libre de restricciones al desarrollo económico, tales como la prohibición católica a la usura (...). Si como se piensa a menudo, sólo la falta de circunstancias restrictivas podía determinar un desarrollo capitalista habría, sin duda, sucedido en China mucho antes de la era moderna». Talcott PARSONS, *La estructura de la acción social*, Guadarrama, Madrid, 1968, t. II, 674.

70. I. ZEITLIN, o.c., 160.

71. Cf. BETTY, R. SCHARF, *El estudio sociológico de la religión*, Seix Barral, Barcelona 1974, 217.

Como indica Zeitlin, «también en la India veía Weber muchas condiciones culturales y sociales que, al parecer, podían haber dado origen al capitalismo racional moderno. Se había racionalizado el arte de la guerra, las finanzas y la política, por ejemplo, y aun ésta última en términos totalmente «maquiavélicos». En uno u otro momento, habían aparecido muchas de las formas capitalistas de viejo cuño; acreedores y contratistas estatales, recolectores de impuestos, etcétera (...). Además lo que Weber llamaba racionalidad predominaba en numerosos órdenes de la vida cultural india: el sistema numérico racional, la aritmética, el álgebra, la ciencia racional y, en general, una racional coherencia en muchas esferas, junto con un alto grado de tolerancia hacia las doctrinas filosóficas y religiosas. Las formas jurídicas prevalecientes parecían compatibles con un desarrollo capitalista; existía un estrato autónomo de mercaderes; los oficios y especialización profesional habían alcanzado considerable desarrollo; y finalmente, el alto grado de ansia adquisitiva y elevada valoración de la riqueza constituían aspectos notables de la vida social india»⁷².

No obstante la compleja espiritualidad religiosa de la India impidió, a juicio de Weber, el desarrollo del capitalismo moderno y de su espíritu. En primer lugar, el sistema de castas. «Está muy claro que el sistema de castas, con su extremo de inmovilidad tanto vertical como territorial y su jerarquía, virtualmente sancionada, de ocupaciones tradicionalmente estereotipadas, constituye una barrera casi insuperable a tal desarrollo; y sin duda a un desarrollo espontáneo a partir de fuentes indígenas»⁷³. El alcance de este sistema de estratificación no se puede valorar sin tener en cuenta las creencias religiosas de la India y, sobre todo, la doctrina de la transmigración de las almas. Según esta última, el lugar que ocupamos en la jerarquía de castas viene determinado por la devoción religiosa y el grado con que respetamos las exigencias de castas en la vida anterior. Las creencias religiosas, pues, favorecían el mantenimiento del orden existente⁷⁴.

En segundo lugar, en la espiritualidad de la India, en términos generales, late un pesimismo metafísico que se traduce en una desvalorización de la subjetividad y del mundo fenoménico y en un panteísmo nihilista. Su resultado era una huida contemplativa del mundo, que desde luego no es conjugable con una forma de vida metódica e innovadora, que debilitara el tradicionalismo. Weber llega a la conclusión de que cuando una religión presenta valores religiosos y medios de redención de carácter contemplativo y orgiástico-extático,

72. I. ZEITLIN, o.c., 164.

73. T. PARSONS, o.c., t. II, 687.

74. «El interés religioso del individuo no podía nunca consistir en la perturbación del sistema, sino sólo en la mejora de sus posibilidades de una mejor encarnación dentro del sistema (...). Realmente, apenas si cabía diseñar una sanción del tradicionalismo más completamente estanca y eficaz». T. PARSONS, o.c., t. II, 690.

la acción mundano-económica es considerada como algo inferior y es fácil la proclividad hacia una antropología mágica ⁷⁵.

Junto a la contemplación también es cierto que aparece un ascetismo en la India, pero que implica una huida del mundo: «Las actividades ordinarias de este mundo, la vida familiar, económica y política, son deberes que han de cumplirse, pero que no constituyen el aspecto más importante de la vida ⁷⁶. Los más grandes maestros enseñan que el mundo de los fenómenos es un mundo ilusorio, y demuestran que, por diversos métodos de autodisciplina física, meditaciones y rezos, los hombres pueden llegar a percibir una realidad más allá de la transitoriedad de los objetos materiales y las relaciones sociales. Más allá de los deberes sociales y rituales reside la posibilidad de consagrarse a este tipo de experiencias» ⁷⁷. Hay por tanto, unos rasgos comunes a los desarrollos religiosos de la India y de la China, más allá de sus diferencias: «La racionalización del pensamiento religioso, en ambos casos, marchó en la dirección inmanente, impersonal y panteísta, partiendo de la concepción de un orden impersonal de fuerzas rituales, tao y ritos. Conectado a este hecho está el de que en ninguno de los dos desarrollos apareció un movimiento de profecía ética, fijando criterios éticos opuestos al orden tradicional» ⁷⁸.

Por último, digamos que Weber estaba convencido de la enorme importancia del judaísmo en los comienzos de la civilización occidental, y ello porque el judaísmo presenta una ética religiosa racional, que es enemiga de la magia y de los caminos irracionales de la salvación. No obstante esta ética tampoco dio como fruto un capitalismo racional moderno. Weber cree encontrar la razón en: 1.º) el dualismo ético hebraico, defensor de una moral con relación al extranjero que permitía ciertos comportamientos, prohibidos, en contraposición, por la moral vigente en relación con los hermanos judíos; 2.º) la ausencia de actitudes y valores ascéticos, que favoreció un tipo de capitalismo que ya hemos denominado «aventurero».

Por lo tanto, el lugar donde el proceso de desencantamiento del mundo y de racionalización intramundana ha sido llevado a extremos notables, ha sido Occidente; la estructura económico-social del capitalismo moderno da testimonio de ello. Y ese proceso parece que fue favorecido y acelerado por el ethos del protestantismo.

75. Cf. Max WEBER, *Ensayos de sociología contemporánea*, Martínez Roca, s.a., Barcelona 1972, 353-354 y 398.

76. Esto engendra en la espiritualidad de la India una ambigüedad y tensión que muy bien explica A. SCHWEITZER en su obra *El pensamiento de la India*, F.C.E., Buenos Aires 1958.

77. Betty R. SCHARF, o.c., 216.

78. T. PARSONS, o.c., t. II, 706.

IV. REFLEXIÓN CRÍTICA

Según Timasheff, «en los años de juventud Weber quiso poner a prueba la afirmación básica del marxismo, según el cual todos los fenómenos culturales, incluso la religión, están fundamentalmente determinados por la evolución de las fuerzas económicas. Para Marx la Reforma protestante fue un subproducto del nacimiento del capitalismo. Weber decidió someter a prueba esa hipótesis, y llegó a una conclusión diferente (...) El capitalismo moderno o maduro (...) nació no simplemente por una necesidad económica interna, sino como si fuera impulsado por otra fuerza naciente: la ética religiosa del protestantismo, y en especial del calvinismo (...).

Según Weber, esas máximas de conducta religiosa y secular estaban tan de acuerdo entre sí, que el nacimiento de la orientación ética protestante puede considerarse como condición necesaria, aunque no suficiente, del nacimiento del capitalismo moderno»⁷⁹. Como vemos en estos párrafos escogidos de Timasheff, éste, en su interpretación de la obra de Weber que estudiamos, se acerca mucho a una interpretación causalista que cuestiona al materialismo histórico.

En cambio, A. Giddens nos indica que resultaría erróneo considerar esta obra «como un ataque frontal al materialismo histórico. Más bien, la línea de evolución del razonamiento de Weber, tanto en relación con la estructura social de Alemania, como el en plano intelectual más general, le llevó a adoptar un punto de vista que se cruzaba con las concepciones típicas encarnadas en el marxismo»⁸⁰. No obstante, reconoce que la obra de Weber cuestiona implícitamente algunos planteamientos del materialismo histórico. Así nos dice que Weber «se mostró de acuerdo con determinados elementos del análisis marxista convencional sobre la ideología religiosa, pero rechazó de todas formas el materialismo histórico «unilateral»⁸¹ que no concedía ninguna influencia positiva al contenido simbólico de las formas específicas del sistema de creencias religiosas»⁸². Es decir, está claro que Weber se enfrentó con los análisis marxistas acerca de la Ideología y la Infraestructura, al tratar la cuestión del papel de las ideas en el desarrollo histórico. Y Giddens matiza: «El propio Weber rechazó con dureza las afirmaciones del materialismo histórico a este respecto; la concepción de que los sistemas ideológicos pueden en algún sentido reducirse «en último extremo» a los factores económicos está rotundamen-

79. N.S. TIMASHEFF, o.c., 217-218.

80. A. GIDDENS, o.c., 47.

81. Otra cuestión será si Marx fue defensor de ese «marxismo vulgar y unilateral». Parece desde luego que, aunque en Marx y en Engels hay textos para todos los gustos, no serían partidarios de esa versión simplificada que es un «economicismo excesivo». Aunque el marxismo da una mayor valencia a la «infraestructura», defiende una relación de «sobredeterminación» o dialéctica entre ésta y la superestructura. Cf. J.M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Marx y el problema de la ideología*, Tecnos, Madrid, 1972.

82. A. GIDDENS, o.c., 48.

te periclitada; la verdad es que no existe ninguna línea unilateral de relación entre los factores «materiales» y los «ideales»⁸³.

Freund por su parte, afirma que «La Ética protestante y el espíritu del Capitalismo», de algún modo, «...es una réplica al dogmatismo escolástico del marxismo, que ha reducido metafísicamente todos los acontecimientos de la civilización a una sola causa: el substrato económico que constituye en último análisis la explicación última. Semejante prejuicio es incompatible con la investigación científica que no puede imponer por adelantado el resultado al que debe llegar el análisis»⁸⁴.

Ahora bien, frente a esta interpretación de contraste y crítica al materialismo histórico, la valoración de I. Zeitlin es muy opuesta. (Tanto, lo veremos, que en último término, intentará invalidar la tesis de Weber). Según Zeitlin, la obra, situada en el contexto de su sociología de la religión, no pretendió refutar el método marxista, aunque introdujera algunas modificaciones. Y nos recuerda: «Aunque a veces habla de correlación y otras de influencia causal, afirma con mucha claridad que trata deliberadamente de «sólo un aspecto de la cadena causal», a saber, la influencia de los valores religiosos sobre la conducta económica»⁸⁵. Ciertamente en esta observación tiene razón Zeitlin. En la misma línea nos lo advierte Aron: «Con respecto al materialismo histórico, el pensamiento de Weber no es una inversión de positivo o negativo. Nada sería más falso que suponer que Max Weber sostuvo una tesis exactamente contraria a la de Marx, y que explicó la economía por la religión en lugar de explicar la religión por la economía. No se propone invertir la doctrina del materialismo histórico para reemplazar la causalidad de las fuerzas económicas por una causalidad de las fuerzas religiosas...»⁸⁶. Y ello, no sólo, porque una vez desarrollado el régimen capitalista, es el medio socio-económico el que, en gran medida, determina las formas de la conducta, (y si no ahí tenemos el desarrollo secularizado del capitalismo como prueba), sino porque desde el punto de vista epistemológico y metodológico, Weber no era partidario de la unidirección causal o causalidad exclusiva. Weber sabía que si la conducta económica del hombre podía estar influida por sus creencias, también el medio económico y otra serie de factores podían incidir en el mundo de las ideas. Es decir, Weber no pretendió nunca sustituir una interpretación causal «materialista» por otra exclusivamente «espiritualista». Nos lo recuerda explícitamente al final de su ensayo: «Hemos procurado poner de relieve los motivos fundamentales del hecho y el modo de su actuación en sólo un punto, el más importante ciertamente. Por lo mismo ahora debería investigarse la manera cómo el ascetismo protestante fue influenciado a su vez en su de-

83. A. GIDDENS, o.c., 50.

84. J. FREUND, o.c., 182.

85. I. ZEITLIN, o.c., 139.

86. R. ARON, o.c., 291. Cf. Max WEBER, *La ética...*, 196 y 107.

se involucre y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, singularmente económicas, en cuyo seno nació. Pues reconociendo que, en general, el hombre moderno, aún con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional, nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente «materialista» de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretende sustituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir la verdad histórica»⁸⁷. Por tanto, es cierto que Weber no es un idealista a lo Comte, y que en ese sentido, su libro no se opone al materialismo histórico, sino que, de alguna manera, lo completa⁸⁸. Zeitlin insiste, pues, en que es un disparate pensar que la Reforma fue la causa del capitalismo occidental y que lo que Weber «quiere significar, como se aclara en sus ensayos posteriores, no es que el capitalismo no habría surgido sin él (el espíritu racional-ascético) (...), sino más bien que la forma peculiarmente enérgica que asumió en cierto período histórico podría atribuirse a la afinidad electiva entre los preceptos éticos del protestantismo ascético y el espíritu del capitalismo, donde el énfasis recae en el espíritu. Hubo una coincidencia tan grande entre ambos, que se reforzaron mutuamente para dar origen a una metódica devoción al trabajo y a la actividad empresarial, y, así, a un vigoroso desarrollo del capitalismo»⁸⁹. Sólo así es inteligible la tesis de Weber para Zeitlin, pero no que la ética protestante ejerció una influencia causal fundamental en la creación del espíritu del capitalismo.

Vemos, pues, como hay dos interpretaciones de la obra de Weber. Una que se acerca al esquema causalista unidireccional y pretende desprestigiar la tesis del materialismo histórico, y otra que intenta «suavizar», en todo lo posible, el pensamiento de Weber en aquellos puntos que pueden comprometer la tesis marxista. Las contraposiciones ideológicas de fondo están claras.

Pero por encima de estas discusiones, creo que debemos reconocer que mientras que para Marx el factor últimamente determinante era el económico, para Weber, junto a otras posibles causas, jugaba un papel destacado la ética ascética del puritanismo. Un párrafo, ya citado, de nuestro autor lo refleja con claridad: «Hemos procurado poner de relieve los motivos fundamentales del hecho y el modo de su actuación en sólo un punto, *el más importante cier-*

87. Max WEBER, *La ética...*, 260-262.

88. En esta línea afirma M. Hill: «Mejor sería afirmar que Weber explicita lo que Marx dejó implícito, es decir, la función psicológica de los sistemas de creencias, con lo que podríamos decir que comprueba y rectifica, no que suplanta las ideas de Marx». Michael HILL, *Sociología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1976, 139.

89. I. ZEITLIN, o.c., 141.

tamente»⁹⁰. Y ello también se refleja en su recurso al «método de la ausencia» cuando desarrolla sus estudios sobre las grandes civilizaciones. Por otro lado, una lectura atenta del ensayo que comentamos, descubre cómo Weber no desaprovecha «ocasión» para atacar el peligro del «economicismo» de la tesis marxista⁹¹.

Pero en su afán por defender al marxismo, Zeitlin, como decíamos antes, no se contentó con lo afirmado hasta ahora, sino que pretendió prácticamente anular la tesis de Weber, apoyándose, para ello, en las críticas de otros autores. Así nos recuerda cómo Ephraim Fischhoff ha criticado que el método del tipo ideal lleva el peligro de cometer parcialidades, «como en la selección de los conceptos de «vocación» y «predestinación» y en el énfasis puesto en ellos»⁹². Y si definió el capitalismo haciendo hincapié en su carácter racional y ascético «no halló mucha dificultad en descubrir elementos de coincidencia con la construcción esquemática de la ética protestante, inclinada en la misma dirección»⁹³. Critica también este autor el que al considerar los componentes culturales, debería haber sopesado la posible causalidad o influencia en todas las direcciones. Lo planeó Weber, pero no lo hizo nunca.

También cita Zeitlin las críticas que se le han hecho a Weber en relación con los hechos históricos: «En su obra *Anfänge des Kapitalismus* (Los comienzos del capitalismo), Lujo Brentano sostiene que muchos de los desarrollos que Weber atribuyó al protestantismo ascético ya habían aparecido durante el Renacimiento; y otros estudiosos, en particular R.H. Tawney, han admitido que «la crítica de Brentano según la cual el pensamiento político del Renacimiento fue un solvente tan poderoso de las restricciones comerciales como las enseñanzas de Calvino, no carece de peso». Otros historiadores también han objetado la atribución de Weber de valores antitradicionales principalmente, si no de manera exclusiva, al protestantismo ascético. Han sostenido que esos valores estaban mucho más generalizados de lo que nos hacen creer los ensayos de Weber y que eran tan comunes a los escritores católicos como a los protestantes»⁹⁴.

Por otro lado, como Weber escogió como ejemplos del Calvinismo a Baxter, Wesley, etc.⁹⁵ y no a pensadores de la primera fase del Calvinismo, «Weber parece pasar por alto (...) el grado en que las propias opiniones religiosas fueron afectadas por los desarrollos económicos y políticos»⁹⁶.

90. Max WEBER, *La ética...*, 260.

91. Cf. Max WEBER, *La ética...*, 50, 68-69; nota 36 de 223; nota 40 de 224; nota 83 de 245.

92. I. ZEITLIN, o.c., 149.

93. E. FISCHOFF, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy*, en *Social Research*, XI, 1944, 61-67; cit. I. ZEITLIN, o.c., 149.

94. I. ZEITLIN, o.c., 149-150.

95. I. ZEITLIN, o.c., 150.

96. Richard BAXTER (1615-1691); John WESLEY (1703-1791); etc., etc. Todos vivieron cien años o más después de Calvino.

Por último, Zeitlin trae a colación la dura crítica llevada a cabo por Kurt Samuelsson ⁹⁷. Este autor viene a decirnos que, en parte, es cierto que los países protestantes fueron más poderosos económicamente que los países católicos, pero las regiones no revelan la simetría que Weber sostuvo. Además «por la época en que nacieron Lutero y Calvino, los Países Bajos y los distritos del norte y el oeste de Alemania ya se habían caracterizado, durante un mínimo de tres o cuatro siglos, por una actividad económica de excepcional efervescencia; había manufacturas y comercio textiles en Holanda y Flandes, y fundiciones de hierro, secaderos de sal y comercio internacional en los territorios hanseáticos. También en Inglaterra la vida económica había comenzado a manifestar gran dinamismo mucho antes de que Enrique VIII pidiera la anulación de su primer matrimonio» ⁹⁸. En Suiza, antes que el calvinismo hay que destacar y señalar su situación privilegiada para el comercio entre Italia y el sur y oeste de Europa y la debilidad de los vínculos feudales. Y tampoco en Alemania, según Samuelsson, hay una relación fácilmente perceptible entre el protestantismo y el desarrollo económico, y sí, en cambio, otros factores altamente significativos como «los depósitos de hierro y carbón del Oeste, las rutas comerciales a lo largo del Rin, la extensión y el rendimiento de la agricultura en el este y el sur» ⁹⁹. Samuelsson sostiene, pues, que el capitalismo se desarrolló antes de que el calvinismo llegase a ser religión predominante en el siglo XVII. Es decir, Samuelsson y Zeitlin creen que en Alemania, como en otros lugares (Nueva Inglaterra), el desarrollo económico se puede explicar de manera aceptable sin recurrir al fenómeno religioso.

Junto a estas críticas, Samuelsson también cuestiona la validez de la interpretación de las estadísticas llevada a cabo por Martin Ofenbacher en Baden, por no tener en cuenta la proporción en que estaban representadas las distintas sectas en los diferentes distritos escolares. La mayor cantidad de niños protestantes «obedecía totalmente al hecho de que vivían más protestantes que católicos en los distritos en que había Realgymnasien, Höbere Bürgerschulen y Realschules» ¹⁰⁰. Para terminar, tampoco está de acuerdo con el supuesto ascetismo de los puritanos de Nueva Inglaterra. Según Gabriel Kolko ¹⁰¹, historiador norteamericano, la «alegría de vivir» no estuvo ausente de los hugonotes en Carolina del Sur desde que se establecieron a fines de s. XVII. Y lo mismo ocurrió en N. York y Filadelfia. Se desarrollaron actividades no productivas para robustecer el prestigio social. Por otro lado, el capitalismo de Nueva Inglaterra se parecía más al tipo de capitalismo político espe-

97. Kurt SAMUELSSON, *Religion and Economic Action*, Estocolmo; Scandinavian University Books, 1957.

98. Kurt SAMUELSSON, o.c., 103; cit I. ZEITLIN, o.c., 150.

99. I. ZEITLIN, o.c., 151.

100. K. SAMUELSSON, o.c., 142; cit. I. ZEITLIN, o.c., 153.

101. Gabriel KOLKO, *Max WEBER on America: Theory and Evidences, en Studies in the Philosophy of History*, George H. Nadel, comp., N. York: Harper and Row, 1965.

culador que al racional y sobrio, y se daba una falta de planificación en el tráfico comercial. Además, el trabajo no era tan «libre» como en el esquema teórico de Weber, pues no era extraña la figura del sirviente contratado. A todo ello habría que añadir, según Kolko, que la imagen ascética del Franklin que dio Weber, debía ser corregida en honor a la verdad. Weber seleccionó excesivamente los escritos de este último, desdibujando su auténtica personalidad: la propia de un fisiócrata en grado mayor de lo que creyó Weber, aparte de que su vida fue más «alegre» de lo que nuestro autor supuso.

En definitiva, todas estas críticas socavaron de base, para Zeitlin, la tesis de Weber ¹⁰².

Frente a estas críticas, debemos de hacer las siguientes puntualizaciones:

1.º) Con relación a Fischhoff, hay que considerar que el intento de Weber es parcial, y que ciertamente la causalidad «en la otra dirección» completaría el esquema de la investigación; pero ello, en principio, no invalida la tesis de Weber correctamente entendida: que la ética protestante fue un factor o condición que favoreció el desarrollo del capitalismo. Por otro lado, el temor de Fischhoff sobre los peligros del esquematismo del «tipo ideal», en el caso de Weber, lo creemos infundado. Nuestro autor es consciente de que su concepción del «espíritu del capitalismo» es una construcción ideal a la que la realidad se acerca «asintóticamente», y de que todo fenómeno social implica la incidencia de una pluralidad de factores.

2.º) Sobre los posibles errores históricos, carezco de los conocimientos históricos adecuados para discutir las críticas de Samuelsson o Brentano en detalle, pero no debemos de olvidar lo siguiente: Weber sabía, como buen historiador y economista, que el origen causal del capitalismo no estaba exclusivamente en la ética ascética puritana, aunque éste fuera un factor importante en el terreno histórico. El capitalismo fue el fruto de muchos factores y

102. Recordemos también la crítica de la profesora polaca María Ossowska, la cual sostiene que aunque la tesis histórica de Weber acerca de la correlación entre el desarrollo del capitalismo y las virtudes puritanas, resulta, en alguna medida, convincente, resulta más dudosa su aserción psicológica. Con relación a ésta, «no está claro por qué se cree que las virtudes puritanas fomentan el espíritu del capitalismo y especialmente por qué el dogma de la predestinación ha de desempeñar un papel tan importante en ese espíritu. ¿Por qué ha de hacernos creer el dogma de la predestinación que estamos entre los escogidos por el hecho de tener éxito económico en nuestros negocios? La misma conclusión podría sacarse del hecho de sobrevivir en medio de la más completa holgazanería. Precisamente, según los griegos, la creencia en la predestinación dejaría de estimular la actividad y contribuiría, en cambio, a la haraganería (logós argós). En su libro *Christianity and morals*, Edward Westermarck señala certeramente que sólo en determinadas condiciones sociales podría darse la idea de tomar la prosperidad como criterio de pertenencia al grupo de los elegidos.

El dogma de la predestinación es ciertamente muy útil para justificar los propios privilegios y para tranquilizar la conciencia». M. OSSOWSKA, *Para una sociología de la moral*, Verbo Divino, Estella, 1974, 159. Es decir, M. OSSOWSKA cree más probable que el auge del ethos puritano se debiera a su manipulación ideológica por parte de los grupos privilegiados.

causas, donde cabe señalar sucesos políticos e históricos ¹⁰³, los nuevos métodos de cálculo e intercambio comercial, los descubrimientos y el desarrollo científico en general, la ascensión de la burguesía al poder, etc. etc. ¹⁰⁴. Por ello es lógico que las actividades económicas comenzaran a desarrollarse incluso antes de la propagación del puritanismo y la ascética reformada. Esto el propio Weber lo admite explícitamente ¹⁰⁵. Ahora bien, la función de este ascetismo fue, eso sí, la de potenciar y favorecer ese desarrollo. Que ese proceso se hubiera desencadenado de todos modos es muy probable, por no decir seguro, pero este factor influyó en la rapidez y características con que lo hizo ¹⁰⁶. De todo esto hay textos de Weber bien explícitos ¹⁰⁷.

3.º) Con relación a la crítica sobre las estadísticas de Baden, a falta de la posibilidad de una investigación empírica, lo que sí podemos decir es que el interrogante no desaparece: ¿por qué precisamente los protestantes vivían en los distritos donde abundaban centros capacitados para la docencia científico-técnica?, ¿pura casualidad?...

4.º) Es cierto que Weber se fija en figuras posteriores del pensamiento reformado. Para nuestro autor, sus escritos son reveladores de un espíritu ascético y de la función que había cumplido, y ello aunque estos autores estuvieron influidos por la corriente secularizadora y hedonista. Weber, aunque consideraba que la concepción calvinista estaba a la base de la moderna concepción económica, reconocía que ésta al desarrollarse había abandonado a aquélla. Los primeros ministros calvinistas procuraban controlar el espíritu hedonista. Pero a medida que el tiempo transcurría, muchos que tuvieron éxitos en los negocios, tendieron a abandonar el calvinismo. Era típico el metodista que se hacía anglicano al conseguir un cierto relieve económico-social. El ascetismo se fue olvidando ¹⁰⁸. Como dice Weber, el ideal de vida puritano

103. El ataque de Venecia a Constantinopla, las Cruzadas, el descubrimiento de América, etc., etc.

104. Cf. Max WEBER, *Historia económica general*, F.C.E., Madrid 1974.

105. «En primer término, hay formas importantes de economía capitalista que son notablemente anteriores a la Reforma». Max WEBER, *La ética...*, 107.

106. «El ethos protestante fue una de las fuentes de la racionalización de la vida que contribuyó a formar lo que se llama el «espíritu capitalista». No fue la causa única o incluso suficiente del principio capitalismo. Dicho de otra forma, el protestantismo fue un elemento que, si se le suprimiera mentalmente en el sentido de las categorías de la posibilidad objetiva y de la causalidad adecuada, no hubiera impedido el impulso del capitalismo, aunque nos obligaría a concebir su evolución de otro modo». J. FREUND, o.c., 192-183.

107. Cf. Max WEBER, *La ética...*, nota 14, 261; Max WEBER, *Ensayos de sociología contemporánea*, 328, 330-331.

108. «Al infundir en todas las actividades económicas una ética planificadora y autodominio, la enseñanza puritana había dado aliento al éxito mundano, que minaba a su vez el modo de vida ascético», R. BENDIX. Max WEBER, *Amorrotu*, Buenos Aires, 1970, 78. «...ya no es posible hablar hoy de una conexión necesaria entre ese comportamiento práctico «crematístico y una determinada «concepción unitaria del mundo». Sobre todo, ya no requiere apoyarse en la aprobación de los poderes religiosos; y considera como un obstáculo toda influencia perceptible sobre la vida económica de las normas eclesíásticas o estatales. «La concepción del mundo» va determina-

fracasó al no poder resistir la dura prueba de la «tentación de las riquezas». Se cumple, una vez más, la ley de la acción secularizadora de las riquezas: «donde la riqueza aumenta la religión disminuye»¹⁰⁹.

5.º) Respecto a la crítica de M. Osswska diremos: Evidentemente las salidas psicológicas en una situación compleja pueden ser varias. Pero la que presenta Weber para la situación de angustia y soledad propia del creyente calvinista, es bastante comprensible¹¹⁰. A nivel práctico-pastoral era funcionalmente necesario escapar a la situación límite planteada por las características de las ideas religiosas. Y probablemente las circunstancias materiales como las teóricas pudieron favorecer la salida que se determinó: por un lado, el desarrollo del trabajo empresarial y por otro la coherencia lógica de que la manera más idónea de agradar a un Dios absolutamente trascendente pero creador, era desarrollar su obra y su reino, y desde luego el progreso productivo era una manera de continuar la creación. No podemos olvidar que los intereses motivan directamente a los individuos y que, aparte de las circunstancias materiales, las ideas acerca de la realidad influyen en los intereses así como en los medios que se eligen para su prosecución¹¹¹. En este caso, el interés era la «certitudo salutis», y las ideas calvinistas favorecieron la salida apuntada por Weber y estudiada en los textos de autores reformados.

da por la situación de los intereses político-comerciales y político-sociales. (...) Pero todo esto ocurre en una época en la que el moderno capitalismo ha triunfado ya, emancipándose de sus antiguos asideros». Max WEBER, *La ética...* 72. Por estas y el resto de las razones aducidas, nos parece que la crítica de H. Laski es un tanto drástica y desafortunada. Cf. H. LASKI, *El liberalismo europeo*, F.C.E., México, 31.

109. «Este poderoso movimiento religioso, cuyo alcance para el desenvolvimiento económico consistió ante todo en sus efectos educativos ascéticos, no desarrolló la plenitud de su influencia económica (...) mientras no pasó la exacerbación del entusiasmo religioso, cuando la busca exaltada del reino de Dios convirtiéndose en austera virtud profesional, cuando las raíces religiosas comenzaron a secarse y a ser sustituidas por consideraciones utilitarias. (...) Lo que esta época del s. XVII legó como herencia a su sucesora utilitaria fue la exigencia de una conciencia buena (podríamos decir farisaicamente buena) en materia de enriquecimiento, con tal de que éste se realizase en formas legales. Desapareció todo resto del *Deo placere vix potest* y nació el ethos profesional burgués». Max WEBER, *La ética...*, 251-252.

110. «Parece natural que la consecuencia lógica de la predestinación fuese el fatalismo. Sin embargo, la consecuencia psicológica fue precisamente la opuesta, en virtud de la idea de la comprobación práctica (...) los electi, precisamente por virtud de su elección son inaccesibles al fatalismo, y justamente en esta repulsa de las consecuencias fatalistas (...) se comprueban a sí mismos». Max WEBER, *La ética...*, nota 67, 145-146.

111. «Afirmar que las ideas, igual que los factores materiales, pueden generar «intereses» significa que al estudiar las creencias de los puritanos de los siglos XVI y XVII dedicamos nuestra atención a un conjunto de convicciones que son el resultado de una dialéctica interna, al mismo tiempo que guardan cierta relación con los intereses derivados de una cultura material (...) En consecuencia, una vez admitida una determinada visión del universo y del lugar que en el mismo corresponde al hombre —como, por ejemplo, la que propuso Calvino— esta visión generará unos «intereses a partir del momento en que sus adeptos comiencen a elaborar su propia estrategia para la salvación». Michael HILL, o.c., 141.

Después de estas consideraciones, no podemos concluir nuestra reflexión final, sino reconociendo que:

- A) Una evaluación definitiva del alcance del ethos calvinista en el desarrollo del capitalismo moderno, requiere una profundización en la investigación histórica. Sobre todo de cara a los factores no religiosos y su posible incidencia en los factores religiosos; la parte de la investigación que Weber no llevó a cabo.
- B) De algún modo, el ethos calvinista incidió positivamente en el proceso de racionalización económica del mundo moderno.
- C) Weber tiene el mérito de haber llamado la atención sobre la importancia que el mundo de los valores y las creencias tiene en el origen y desarrollo de la acción humana y social; lo cual nos debe hacer huir de los reduccionismos simplistas y dogmáticos ¹¹².
- D) La polémica que Weber desencadenó, ha servido, indirectamente, para un análisis crítico y más riguroso del modelo desarrollado por el materialismo histórico y de sus posibilidades operativas.

Manuel FERNÁNDEZ DEL RIESGO
Universidad Complutense. Madrid

112. Caso típico: una cierta versión del marxismo. Los actuales estudios acerca de países subdesarrollados, ponen de manifiesto que el desarrollo no depende exclusivamente del trabajo y las inversiones económicas, sino también de otros factores como son las aspiraciones y los valores.

Gabriel Marcel y el pensamiento dialógico

«El pensamiento dialógico o movimiento dialógico no es aún conocido en nuestro país. Se trata de una serie de obras y de autores —no de escuelas—, que, de forma desigual, han aportado temáticas subterráneas coincidentes en un desenvolvimiento central. Tratan sobre algo nuclear de la naturaleza humana.

Este movimiento ha nacido varias veces, en los últimos doscientos años, sin que sus autores lo hayan tematizado convenientemente o hayan tenido conciencia de quienes fueran sus antecesores.

Quien cala en el pensamiento dialógico, encuentra que es una cuestión absolutamente importante. Si bien este movimiento no está suficientemente articulado como para pasar al gran público en general, y a los filósofos en particular, se puede ya decir que *el pensamiento dialógico es lo más interesante y lo más profundo que existe hoy en filosofía*¹.

Comenzaremos investigando la entidad y antecedentes del pensamiento dialógico.

El contenido de esta exposición se encuentra, de un modo larvado, en mi tesis de licenciatura, defendida el año 1974, bajo el título «El misterio ontológico en G. Marcel». No obstante, en esta ocasión, voy a enriquecer aquellos conocimientos con nuevas aportaciones.

Dada la novedad del tema, juzgué oportuno «abusar» de las citas con el fin de remitir al lector a los textos centrales.

Mi reflexión se remansa al analizar el papel de la filosofía alemana dentro del pensamiento dialógico. Este trato de preferencia parece justificado.

Los escasos estudiosos del tema, consideran que la cuestión arranca de Fichte, Jacobi, o a lo sumo, de Kant: «*La Crítica del juicio* es una obra forzada por las anteriores divisiones. Sólo este intento toma el singular en su esencia, es una penumbra y una nebulosa. ... Como dice Jacobi, sin el presupuesto de la cosa en sí no se puede entrar en la metafísica y con la cosa en sí no se puede permanecer en ella... (con Fichte) el pensar es sólo una de las dimen-

1. O. MARKET, *El pensamiento Dialógico*. Conferencia pronunciada en el Congreso de Filosofía de Alcalá de Henares. Julio, 1979.

siones del yo. Lo característico del yo es el soy, no sólo en el sentido de existir, sino también en el sentido del ser. La actividad es su mismo constitutivo. Hay que recuperar el ser en forma de sujeto»².

Estoy de acuerdo con la opinión anterior, pero conviene hacer una precisión, al parecer, importante: Los presupuestos del pensamiento dialógico surgieron imperfectamente con Platón y Sócrates: «...Esto ya es concreto, pero, no obstante, aún es siempre algo abstracto. Es el Noús de Anaxágoras y, mejor aún, el de Sócrates; allí comienza una totalidad subjetiva»³.

Platón escribió en diálogos, y, junto a su maestro ejercitó incansablemente «el arte de preguntar y el arte de responder», médula de la relación dialógica, o de la «dialéctica del diálogo».

Defender una raíz griega en el movimiento dialógico parece arriesgado y conviene justificarlo, pero un estudio profundo de *El Parménides* (el diálogo más importante en opinión de Hegel), *El sofista*, *El banquete*, y de los Libros VI, VII, VIII de *La República*, parece darme la razón.

Apuntaremos algunas citas al respecto. En el prefacio de *Le mystère de l'être*, G. Marcel nos confiesa: «El autor quiere situar este libro bajo el signo de Sócrates y Platón, aunque no fuera más que para protestar de forma expresa contra las deplorables confusiones a que ha dado lugar el horrible vocablo «existencialismo». Se le ha preguntado a veces, no sin cierta ingenuidad, por qué «ismo» consentiría en sustituirlo. Es absolutamente claro que el pensamiento que aquí se expresa se orienta deliberadamente contra todos los «ismos». Pero, en fin, si es necesario resignarse a buscar un rótulo, el autor, por razones evidentes, a fin de cuentas adoptaría el de neosocrático o socratismo cristiano»⁴.

Aún otra referencia a G. Marcel, que nos parece complementaria de la anterior: «Las conferencias que componen este volumen (*Le mystère de l'être*) fueron pronunciadas en la Universidad de Aberdeen (Gifford Lectures) hace ya unos cuantos años (1949-1950). Es propósito del autor mantener este carácter hablado» (dialogado). Considera que de este modo se destaca mejor no sólo el carácter de búsqueda que orienta la obra, sino también y más especialmente el hecho de dirigirse, no a una inteligencia abstracta y anónima, sino a seres individuales en los que trata de despertar cierta vía profunda de reflexión por una verdadera anamnesis en el sentido socrático de la palabra»⁵.

2. A. NATAL y D. NATAL, *Crónica de Congresos (La filosofía en España, 1978)*. Estudio Agustiniiano. Vol. XIII Fasc. II (1978), 384.

3. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Trad. castellana de E. Terrón. Buenos Aires, 1971, 206.

4. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964,9.

5. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964,9.

Las afirmaciones de G. Marcel parecen bastante claras. Alude a una cierta mayéutica, arte de buscar, dirigida a seres individuales, con el deseo de originar una reflexión profunda, capaz de desembocar en una intersubjetividad dialógica, dialogal. Pero, no sólo interesa el resultado, también interesa el método, el proceso, porque, en el fondo, ambas realidades son indisolubles; incluso, podríamos afirmar que se trata de dos manifestaciones interdependientes de una misma realidad.

Según una idea del profesor E. Lledó, expuesta al prologar un importantísimo libro de R. Valls Plana, «(el) ensayo de organizar la praxis humana, desde los entresijos de las ideas, tiene una larga historia que comienza, de hecho, en el Libro VII de *La República* de Platón»⁶.

Dejemos hablar a Platón mismo. En *El banquete* dialoga con belleza y nostalgia acerca de la condición humana. Igual que en otras importantes ocasiones, el «divino» deposita su mensaje en la caja fuerte de los mitos. Por boca de Aristófanes y en la atmósfera del amor, Platón nos habla de la condición humana: «La naturaleza humana en otro tiempo fue muy distinta de lo que es hoy. La humanidad se dividía en tres géneros, y no en dos sexos, como vemos. ...La diferencia entre estas tres clases de hombres procedía de que el sexo masculino traía su origen del sol; el femenino, de la tierra, y el compuesto, de la luna. Porque la luna participa a la vez del sol y de la tierra»⁷.

Estos andróginos eran fuertes y arrogantes por lo que trataron de luchar con los dioses. Platón dice que Homero se refiere a ellos cuando escribe de Efiltes y Otos. Intentaron escalar el cielo. Los dioses deliberaban perplejos no sabiendo qué hacer. Por fin Zeus dijo: «Creo tener el medio de dejar vivir a estos hombres haciéndolos cesar al mismo tiempo en su petulancia, debilitando sus fuerzas. Dividiré a cada uno en dos, y debilitados los individuos, duplicaré el número de servidores para nosotros. En adelante marcharé así sobre dos pies. ...Y diciendo esto, dividió a los hombres en dos, como los que cortan una serba para guardarla en sal. ...Cada uno de nosotros es, por consiguiente, la mitad de un hombre, como la mitad cortada de un todo, a semejanza de un lenguado; y de uno que fuera se hizo dos. Por eso busca cada uno su propia mitad (al otro)»⁸.

No creo que se pueda negar que estos textos son iniciadores del pensamiento dialógico...

Hace unos meses, comentando con otro profesor mis opiniones sobre G. Marcel, me decía: «Tú lo que quieres es sustituir el Yo de Kierkegaard por el de Fichte, o Schelling o Hegel, no sé».

6. LLEDÓ, *Prólogo a «Del Yo al Nosotros (Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel)»*. Barcelona, 1971,7.

7. PLATÓN, *El Banquete*. Trad. castellana de R. Urbano. Madrid, 1923,66.

8. PLATÓN, *El Banquete*. Trad. castellana de R. Urbano. Madrid, 1923,66.

—«Pues, hombre, le contesté. Ya sabes que Kierkegaard fue discípulo de Schelling en Alemania, y le 'profesó una gran admiración'. Así que un alumno inteligente, teniendo un buen profesor, algo debió de aprender. Con todo, añadí, convendría analizar de nuevo los ingredientes que poseen algunas filosofías actuales, existenciales o marxistas, por ejemplo. No acierto a comprender a Marcel, Sartre, Heidegger o Marx, sin los presupuestos establecidos por Fichte, Schelling o Hegel. Algunos textos de Heidegger están inspirados, o mejor, casi transcritos de Hegel. Afirmar esto hace algunos años podía resultar escandaloso, pero 'los tiempos están cambiando'».

También es cierto que las interpretaciones de Hegel han variado. Y al variar la concepción, varían concomitantemente algunas redes secundarias de relaciones que se intercomunicaban con ésta, como varían los satélites cuando el planeta se desplaza. «Esto significa que el mismo (o aproximadamente el mismo) conjunto de saber fáctico permite un gran número de interpretaciones racionales fundadas y, sin embargo, completamente distintas... Desde la posición del marxismo institucional, la cuestión es clara: en el año 1945 el único juicio marxista verdadero sobre Hegel se encontraba en la afirmación de que fue un chauvinista alemán, un apologista de la guerra, un enemigo de los pueblos eslavos y un precursor del fascismo; en el año 1954 se consideraba verdadero decir que fue un destacado idealista dialéctico, que desempeñó un gran papel en la creación de la filosofía de Marx»⁹.

R. Valls Plan, el mejor intérprete de Hegel hasta el presente, resulta tajante y clarificador: «El interés por la *Fenomenología (del Espíritu)* procede en gran parte del marxismo y del existencialismo. Los pensadores afiliados a estas corrientes se han visto obligados a dirigir su atención hacia esta obra primeriza de Hegel, un tanto olvidada hasta nuestro siglo, porque ella constituye el suelo inmediato en el cual pudieron nacer las filosofías actuales. ...Pero sobre todo, por lo que se refiere al marxismo y existencialismo, si bien al principio en la persona de sus fundadores —Kierkegaard y Marx—, tuvieron un acento marcadamente polémico contra Hegel, resulta hoy históricamente claro que la *Fenomenología* abrió el espacio mental que los hizo posibles»¹⁰.

9. L. KOLAKOVSKI, *Der Mensch ohne Alternative*. Trad. castellana de A.P. Sánchez. Madrid, 1970, 19.

10. R. VALLS PLANA, *Del Yo al Nosotros (Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel)*. Barcelona, 1971, 7.

Como dice S. BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris 1962, 23-24: «En affirmant que la source de toutes les valeurs réside dans la liberté de l'homme, l'existentialisme ne fait que reprendre la tradition de Kant, Fichte, Hegel qui selon le mot de Hegel lui-même, 'ont pris pour point de départ le principe selon lequel l'essence du droit et du devoir et l'essence du sujet pensant et voulant sont absolument identiques'. Ce que définit tout humanisme, c'est que le monde moral n'est pas un monde donné, étranger à l'homme et auquel celui-ci devrait s'efforce d'accéder du dehors: c'est le monde voulu par l'homme en tant que sa volonté exprime sa réalité authentique». De muy sugerentes pueden calificarse las observaciones acerca de la relación entre Schelling, Kier-

Los especialistas en idealismo alemán no tienen ya ningún reparo en defender lo que los novatos investigadores pronunciábamos en voz baja hace diez años. Poco a poco se llega a la conclusión de que el idealismo no niega la realidad, ni la ha negado nunca, sino que es un estudio profundísimo de la subjetividad, que además está a la base de importantes corrientes actuales de pensamiento. Hermenéuticamente era una ficha clave. No decimos que fuera todo el rompecabezas conceptual, sino una pieza imprescindible: «El pensamiento dialógico podrá desembocar en una antropología ontológica, pero de ninguna manera podrá esquivar el idealismo alemán. La temática dialógica surgió en el idealismo y precisamente con Fichte»¹¹.

La cuestión dialógica, después de su balbuceo en Grecia, adquirió en el idealismo alemán una nueva perspectiva y fundamentación, en relación con la problemática de la libertad; los griegos, extremadamente clarividentes en algunos campos, sólo rozaron el tema de la persona, su libertad e intersubjetividad: «La diferencia total entre los pueblos orientales y los pueblos donde no domina el régimen de esclavitud es que éstos saben que son libres, que son libres por sí.

Los orientales son también en sí, pero no existen como libres. Esto constituye el enorme cambio de estado ocurrido en la historia universal, si el hombre es solamente en sí libre, o, si él sabe que es su noción, su determinación, su naturaleza existir como individuo libre. ...El hombre tiene a la libertad como su sustancia. ...El hombre es libre solamente si él sabe que lo es. ...Solamente este saber libera al hombre»¹².

Y más adelante Hegel puntualiza: «Se pueden comprender las filosofías de Platón y Aristóteles; pero ellas no contestan a nuestras preguntas; porque responden a otras necesidades. Por ejemplo, en Platón nosotros no encontramos contestadas ni la cuestión de la naturaleza de la libertad, ni la del origen del mal; y precisamente estas cuestiones nos preocupan a nosotros. ...La exigencia infinita de la subjetividad, de la independencia del espíritu en sí, aún era extraña a los atenienses. El hombre aún no se había vuelto tanto hacia sí como en nuestra época. Indudablemente el hombre era sujeto, pero no se había puesto como tal»¹³.

Sabido es que Hegel es un filósofo de la libertad, y por lo mismo de la

kegaard y Marcel, entre otros, expuesta por W. KASPER, «Crisis y nuevo planteamiento de la cristología en el pensamiento de Schelling», W. KASPER, H. KÜNG, *Teología de la Cruz*. Salamanca, 1979, 193, 196-197.

11. O. MARKET, *El pensamiento Dialógico*. Conferencia pronunciada en el Congreso de Filosofía de Alcalá de Henares. Julio, 1979.

12. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Trad. castellana de E. Terrón. Buenos Aires, 1971, 57.

13. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Trad. castellana de E. Terrón. Buenos Aires, 1971, 99.

subjetividad. Esta denominación no cuadraría para Sartre, a no ser en cuanto imita a Hegel. El autor de *La Fenomenología del Espíritu*, investiga en qué momentos concretos de la Historia el espíritu se libera, y esta liberación no sería posible si faltasen esos momentos: «Es usual simplificar las etapas históricas de la libertad, en Hegel, reduciéndolas a tres:

- a) En el mundo oriental sólo un hombre es libre, el Jefe, es decir, el déspota.
- b) En el mundo clásico, griegos y romanos, sólo algunos son libres: los ciudadanos. Hay esclavitud.
- c) Sólo en las naciones germanas, con el cristianismo, se llega a la conciencia de que todo hombre, en cuanto hombre, es libre.

...Del déspota nos dice: esa libertad es sólo capricho, barbarie, y hosquedad de pasión. Es decir, no era libertad. Respecto a los griegos, ciertamente Hegel dice que en ellos surgió la conciencia de la libertad. Pero anota rápidamente: «...ni ellos ni los romanos supieron que el hombre, en cuanto tal, era libre. No lo supieron ni Platón, ni Aristóteles»¹⁴.

Fichte iniciaría por segunda vez y decididamente la temática dialógica —dialéctica de la libertad—. Más de setenta páginas dedica en un importante libro de juventud¹⁵.

Entre las múltiples obras de Fichte sugestivas dialógicamente, habría que mencionar una traducida al castellano, de la que extractaremos algunos textos. Sesenta páginas, que constituyen la tercera parte de este volumen¹⁶, están escritas en forma de diálogo, desarrollando una densa conversación entre «el yo y el espíritu».

Fichte, al parecer, establece un «cambio de marcha en filosofía», fundamenta el pensamiento dialógico, una nueva forma de ser o de interpretar la realidad de la relación: «Creo conocer, nos dice, parte del mundo que nos rodea... pero, ¿qué soy yo y cuál es mi destino?»¹⁷.

He aquí la pregunta fundamental para Fichte, retomada, sin duda, si bien con una nueva orientación, de su admirado E. Kant. Recordemos que las obras más importantes de Kant podrían ser las respuestas a estas preguntas: ¿Qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué me es lícito esperar?, y en definitiva, ¿qué es el hombre?

14. R. FLÓREZ, *La Historia como realización de la libertad en Hegel*. Madrid, 1973, 31-32.

15. J.G. FICHTE, *Grundlege des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Jena und Leipzig, 1796-97 (2 vols.). No existe traducción castellana, pero sí francesa.

16. J.G. FICHTE, *Ueber die Bestimmung des Menschen*. Trad. Castellana de E. Ovejero y Maury. Madrid, 1976.

17. J.G. FICHTE, *Ueber die Bestimmung des Menschen*. Trad. Castellana de E. Ovejero y Maury. Madrid, 1976, 11.

Si es cierto que algunos temas fichteanos arrancan de Kant, no es menos cierto que no se quedan en el autor de la *Crítica de la razón pura*. Fichte hubiera «aprendido a nadar tirándose primero al agua» da prioridad a la razón práctica sobre la razón pura: «Aun aquel mismo que no hubiera pensado jamás en su destino moral, si pudiera existir algún ser de esta naturaleza. ...Si no llegase a conocer este mundo por el pensamiento de sus deberes, llegaría a conocerlo seguramente por las exigencias de su derecho. Lo que él tal vez no se exigiera a sí mismo, lo exigiría seguramente a sus semejantes para con él, a saber: que le tratasen con respeto y consideración, no como a una cosa irracional, sino como un ser libre y autónomo; y antes se vería obligado él también, para que le tratasen de este modo, a prestar esta misma consideración y respeto, y a tratar a los demás como seres libres e independientes»¹⁸.

Una vez más insistiendo sobre la primacía de la razón práctica: «Nosotros no obramos porque conozcamos, sino que conocemos porque estamos destinados a la acción; la razón práctica es la raíz de toda razón»¹⁹.

El mundo de las personas y sus relaciones ocupa una región bien específica dentro de la ontología; se trata de una cuestión diferente que requiere un tratamiento ético, estético y gnoseológico, diferente.

Lo que pretende el autor de *El destino del hombre* es una ontificación o una ontologización del mundo personal e interpersonal, y aquí reside el «Grund» del movimiento dialógico. La ética y la estética son relativas a una sola especie animal que situó la belleza y la libertad altas en su axiología. Se trata de unos animales que existen pastoreando los otros entes. Fichte se explica así: «...El conocimiento que los seres inteligentes tienen unos de otros en el mundo sensible es un hecho inexplicable por las leyes de la naturaleza y del pensamiento. Lo mismo sucede con su acción recíproca. No podemos darnos cuenta del uno y del otro de estos dos hechos, sino recurriendo a la hipótesis de una inteligencia o una voluntad infinitas, en el seno de la cual dichos seres inteligentes entran en relación los unos con los otros»²⁰.

Es bien probable que M. Buber, y el mismo Marcel suscribiesen parte de este texto fichteano.

F.H. Jacobi llegó a la conclusión, antes que Fichte, de que la entidad fundamental del ser humano venía dada en sus relaciones con los otros. Novalis, discípulo de Fichte, compartió esta misma teoría.

18. J.G. FICHTE, *Ueber die Bestimmung des Menschen*. Trad. Castellana de E. Ovejero y Maury. Madrid, 1976, 115-116.

19. J.G. FICHTE, *Ueber die Bestimmung des Menschen*. Trad. Castellana de E. Ovejero y Maury. Madrid, 1967, 117.

20. J.G. FICHTE, *Ueber die Bestimmung des Menschen*. Trad. Castellana de E. Ovejero y Maury. Madrid, 1967, 154.

La influencia del idealismo alemán en los filósofos existenciales, es de hecho, irrefutable. Sin embargo, conviene hacer una aclaración: Si bien la influencia es indudable, en algunos casos, podría ser indirecta, como me sugiere P. Ricoeur. Concretamente, en el caso de G. Marcel, si bien hay que admitir un influjo directo, tampoco se puede olvidar que el idealismo alemán le deslumbró a partir de su implantación en Inglaterra —Coleridge, Bradley—, y Estados Unidos —Royce—.

Algunas veces se ha afirmado que G. Marcel no conocía a Fichte y que, en consecuencia, la deuda de Marcel con Fichte era un supuesto producto de la imaginación; pero el «filósofo itinerante» cita a Fichte, por ejemplo, cuando habla de la posibilidad del arte dramático: «Yo censuraba entonces (quizás equivocadamente), yo censuraba entonces a la doctrina de Fichte el que se desinteresase de lo que más tarde había de denominarse la facticidad que me constituye en individuo particular. ...En este sentido, quedaba fundada para mí la posibilidad del arte dramático. ...De este modo, sin que en aquella época lo comprendiera de una manera distinta, se hallaba realizada la articulación central entre mi principal investigación filosófica y mi creación en el orden dramático»²¹.

Como se ve, G. Marcel conocía a Fichte, incluso con anécdotas biográficas: «On peut évoquer aussi Madame Staël demandant à Fichte de lui dire en deux mots en quoi consistait sa philosophie»²².

Pero escuchemos la confesión marceliana en el *Discurso Autobiográfico*: «En el ámbito filosófico estaba yo profundamente influido por los pensadores germanos. Sobre todo me impresionaban profundamente los herederos espirituales de Kant. Y así, cuando llegó el momento de escribir mi tesis para el diploma de la enseñanza superior, dediqué el trabajo a estudiar el influjo de Schelling en el mundo conceptual de Samuel Taylor Coleridge»²³.

Este texto descalificaría a quienes se escandalizan al oír que G. Marcel hundió sus raíces en el idealismo alemán.

Sería conveniente clarificar si Fichte fue «heredero espiritual de Kant». Refiramos, al respecto, un dato biográfico recogido en algunas Historias de la Filosofía: J.G. Fichte nació en 1762. Inesperadamente se hizo famoso por un escrito de juventud²⁴, ya que, al publicarse, por casualidad, anónimo, pasó durante tiempo por ser una obra de Kant largamente esperada. Tanto se había identificado Fichte con el pensamiento de Kant.

21. G. MARCEL, *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Trad. castellana de de J. Godo. Barcelona, 1967, 13.

22. G. MARCEL, *Testament philophique*. Revue de Métaphysique et de morale, N.º 3, (1969), 254.

23. G. MARCEL, *Der Philosoph und der Friede*. Trad. castellana de Ed. Herder. Barcelona, 1967, 8.

24. J. G. FICHTE, *Kritik aller Offenbarung*, 1927.

Qué decir de la influencia de Schelling en Marcel. En principio, parece razonable admitir que si una persona se dedica a hacer una tesis sobre el pensamiento de otra o sobre el influjo de este pensamiento, será porque realmente le interesa o simpatiza con él. Convendría, pues, clarificar la deuda marceliana con Schelling y Coleridge.

Sabemos que Schelling, Hölderlin, Hegel son amigos y estudian juntos en el Seminario de Tubinga. «En 1801, Hegel inició su carrera académica en Jena, para entonces el centro filosófico de Alemania. Fichte había enseñado allí hasta 1799, y en 1798 Schelling había sido nombrado profesor. La filosofía social y jurídica de Kant, su *Metaphysik der Sitten*, había sido publicada en 1799, y la revolución que había creado en filosofía con sus tres Críticas aún ejercía una importante influencia en la vida intelectual»²⁵.

Schelling es la articulación entre idealismo y romanticismo. Es la vertiente estética del pensamiento dialógico.

En efecto, Goethe fue quien recomendó a Schelling para que fuese nombrado catedrático en Jena. Allí, Schelling se casa con Carolina Schlegel, del Círculo romántico. Posteriormente Schelling fue secretario y presidente de la Academia de Bellas Artes. Schelling ejerció un tremendo hechizo sobre poetas, artistas e intelectuales de su tiempo. «A Hegel llegó a conocerse incluso como un mero discípulo de Schelling... Hegel va progresivamente tomando distancia frente a su antiguo condiscípulo, Schelling, quien, aunque cinco años más joven que él, le había precedido en celebridad»²⁶.

Tanto las influencias de Schelling en Inglaterra, como las de Hegel en Estados Unidos, son estudiadas por G. Marcel: «Si tratásemos deliberadamente de reconstruir influencias formativas, haríamos mejor en citar filósofos que ocuparon su atención en una edad más temprana: Schelling, que fue el tema de su tesis de Licenciatura, en la que compara las ideas metafísicas de Schelling con las de Coleridge. O Josiah Royce (neohegeliano) sobre el que Marcel hizo en 1917 un estudio que sigue siendo clásico hoy día»²⁷.

Para calcular el gran impacto del idealismo en Inglaterra —por los años en que Marcel escribía su tesis— citaré un texto de I.M. Bochenski: «Para comprender mejor a Moore es necesario que sepamos que Inglaterra estaba casi completamente dominada por los hegelianos hasta finales de 1925. Un amigo mío, muerto recientemente, me dijo que quien no siguiese a Bradley no era hombre para conversar, nadie quería disputar con él. O se era seguidor de

25. H. MARCUSE, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. Trad. castellana de J. Fombona. Madrid, 1974⁴, 48.

26. V. GÓMEZ PIN, *Conocer a Hegel y su obra*. Barcelona, 1978, 19.

27. K.T. GALLAGHER, *The Philosophy of G. Marcel*. Trad. castellana de A. Gutiérrez, Madrid, 1968, 10.

Bradley o no se era filósofo. Otro pensador me contaba que cuando Bradley entraba (en la sala) pensaban que era una idea platónica»²⁸.

Schelling y Hegel enseñaron juntos y conjuntamente publicaron el *Kritischer Journal für Philosophie*. Parece que hay que hablar de deudas intelectuales mutuas entre los dos idealistas, si bien *La fenomenología del espíritu* separa definitivamente a Hegel —el grande— de su compañero: «Tanto Glockner como Müller han advertido que a Hegel le sucedió algo extraño. Pues el primero dice, pese a su propia y no oculta admiración por Fichte: «Fichte lo sacó del curso que seguía: sin su precedente, Hegel no hubiese elaborado método dialéctico alguno: lo más probable es que hubiese ampliado el kantismo en forma análoga a la de Schiller»; y Müller escribe: «En Jena, su amigo Schelling era el mal espíritu y el seductor de Hegel. ...Hegel sucumbió al jolgorio e intentó hacer algo que no podía: «especular» e «interpretar» con igual frivolidad. Una vez que la fama de Schelling como flautista variopinto lo había hecho atrapar una invitación para ir a Würzburg ... volvió Hegel a su yo genuino... y el prólogo a la *Fenomenología* estampó una confesión pública»²⁹.

Hegel marca una época. Divide las opiniones entre entusiastas seguidores y acérrimos detractores. Estos últimos, en algunos casos, utilizan los mismos presupuestos que critican. El reto de Hegel fue y sigue siendo —incluso en España— un revulsivo o una alternativa importante, casi omnipresente: «En efecto, Unamuno, a los dieciocho años, estudiante en Madrid, ...aprendió alemán traduciendo la *Lógica* de Hegel... En Unamuno hay una línea nuclear; una línea hegeliana... Nos encontramos, ya sin ninguna transformación, la huella de Hegel en multitud de obras de Unamuno, sobre todo con la repercusión del tema hegeliano del «amo y del esclavo»³⁰.

Éste es sólo un ejemplo que aún no permite hablar de la «casi omnipresencia». Sería conveniente estudiar a Pi y Margall, Castelar, Salmerón, etc., etc., pero nos vamos a contentar con mencionar, a título indicativo, la opinión de Víctor Gómez Pin, quien, en el congreso de Filósofos jóvenes —Sevilla, 1979— defendía la posibilidad de una interpretación metafísica de Freud, a partir de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.

Desde mi punto de vista, la mina más importante del pensamiento dialógico habría que descubrirla en las obras de Hegel, y concretamente en la *Ciencia de la Lógica* y *Fenomenología del Espíritu*. «...Estas experiencias sociales ocurrirán dentro de un espacio limitado por dos experiencias decisivas: prime-

28. I.M. BOCHENSKI, *Filosofía Analítica*. Conferencia pronunciada en el Congreso de Filosofía de Alcalá de Henares. Julio de 1979. Trad. castellana de A. Natal. En vías de publicación.

29. W. KAUFMANN, *Hegel*. Trad. castellana de V. Sánchez de Zavala. Madrid, 1979, 113.

30. M. PIZÁN, *Los hegelianos en España y otras notas críticas*. Madrid, 1973, 29-30.

ramente, la experiencia inaugural de la intersubjetividad, dialéctica del señor y del siervo. ...En segundo lugar, la experiencia terminal de la *Fenomenología* que será una experiencia perfectamente horizontal e 'igualitaria»³¹.

Tanto Kierkegaard como Marcel acusan «agónicamente» el reto hegeliano: «Este diario —*Diario Metafísico*— comprende dos partes bien distintas: la primera fue redactada durante los meses anteriores a la guerra; aunque toda ella está orientada contra la dialéctica o, más exactamente contra toda doctrina que pretenda dar cuenta de la realidad mediante procedimientos dialécticos, ella misma está marcada por la impronta de las doctrinas que se propone combatir»³².

Una cuestión similar sugiere P. Ricoeur en el esclarecedor volumen, en el que profesor y alumno propician una larga reflexión dialogal sobre la obra de G. Marcel, a través de entrevistas:

—Paul Ricoeur.- Vous lisez Schelling...

—G. Marcel.- Effectivement, je lisais Schelling et un peu Hegel; et puis j'ai lu surtout, et plus profondément, les penseur anglais néohégéliens et particulièrement Bradley»³³.

Así pues, Marcel leyó un poco a Hegel y un mucho a los neohegelianos. Mas conviene reflexionar sobre ese «un peu Hegel». Me parece que G. Marcel quiere suavizar un poco el reto hegeliano. A una pregunta sobre Schelling, Marcel habla de Hegel... Por otra parte, si Marcel construye un sistema «face à Hegel», si lo cita repetidamente, resulta desconcertante «un peu Hegel».

Vamos a hacer una cuantificación. Tomemos las 45 primeras páginas del *Journal Métaphysique*. En la página 11, encontramos dos alusiones nominales a Hegel, intentando aclarar su postura respecto a las opiniones del filósofo idealista: «Quisiera luego definir mi actitud con respecto a Hegel en lo que atañe a la historia de la filosofía. La paradoja hegeliana consiste en la idea de que los sistemas ilustran la dialéctica aun antes de engendrarla —pues como el espíritu no es sino a condición que se haga, el für sich seyn supone el an sich seyn; es decir que los momentos de la dialéctica tienen que comenzar poniéndose como absolutos...»³⁴.

En la página 20, tenemos otra cita sobre el concepto hegeliano de «progreso». En la página 21, una nueva alusión a «la demostración hegeliana de la relatividad del punto de vista del «sollen». En esta misma página, otra

31. R. VALLS PLANA, *Del Yo al Nosotros (Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel)*. Barcelona, 1971, 28.

32. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*. trad. Castellana de J. Rovira. Buenos Aires, 1957, 7.

33. P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*. Paris, 1968, 16.

34. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*. trad. Castellana de J. Rovira. Buenos Aires, 1957, 11.

referencia a los neohegelianos. En la página 30, al hablar de conciencia y participación, añade Marcel: «Para decirlo como Hegel». En la página 45, nueva referencia a la «dialéctica de Hegel».

Comentamos solamente las alusiones directas, ya que hay varias alusiones indirectas a Hegel y a su obra, dentro de estas 45 páginas. También es cierto que no todas las obras de Marcel están igualmente nutridas de alusiones a Hegel, pero quien lea detenidamente la obra marceliana notará esta insistencia hegeliana.

Preocupado por estas y por otras cuestiones, decidí consultar a Paul Ricoeur. Mi carta iba dirigida en los siguientes términos: «Monsieur, ...Après avoir lu votre livre *«Entretiens Paul Ricoeur —Gabriel Marcel, et en connaissant la préférence du «maître» envers vous, je voudrais vous poser quelques questions au sujet de la philosophie de Gabriel Marcel à qui je suis en train d'étudier depuis six années.*

1.º) J'ai pensé intituler ma thèse: «La participation chez Gabriel Marcel». Pensez-vous, Monsieur, que la «participation» est un bon accès à la pensée de Gabriel Marcel? Il paraît que la participation et la corporéité doivent être fondamentales dans une étude sur cet auteur.

2.º) Je pense que la philosophie allemande ha déterminé dans une bonne partie l'oeuvre de Marcel —«je crois que ceci tient au fait que toute ma formation avait été idéaliste...». Croyez-vous que Marcel utilise, peut-être, sans se rendre compte— 'je me plaçait tout a fait en marge de l'idéalisme traditionnel» et «face à Hegel» —la méthode dialectique que Hegel utilise, ou du moins, quelques— unes de ses presuppositions?...».

Con fecha 30 de marzo de 1977, Paul Ricoeur me responde lo siguiente: «Monsieur,

Je vous remercie au sujet de votre lettre concernant votre projet de thèse sur «Gabriel Marcel». Je réponds à vos questions:

1) La question de la participation chez Gabriel Marcel est certainement un excellent accès à sa pensée...

2) Je ne crois pas que la philosophie allemande ait directement influencé Gabriel Marcel, sinon à travers les hegelians anglais avec lesquels il était très familier. C'est pourquoi je doute qu'on puisse trouver chez lui un équivalent de la méthode dialectique, du moins au sens de Hegel. Sa dialectique, s'il en est une, est non conclusive. Ce qu'il appelle «réflexion seconde» est d'un autre ordre. Mais on peut appeler dialectique les oppositions irréductibles à des indentités. Mais alors ne s'agit plus d'une philosophie de la médiation. La dialectique serait ici plus près de celle de Kierkegaard que de celle de Hegel»³⁵.

P. Ricoeur respondió clara y amablemente, mas sin detenerse a comentar

35. P. RICOEUR, *Carta dirigida a A. Natal*. Marzo, 1977.

las problemáticas afirmaciones de G. Marcel, que matizan las cosas, según mi parecer, en otra dirección. Debo reconocer que, si bien en algunas cuestiones mi opinión y la de P. Ricoeur son coincidentes, en la segunda discrepa de mi tesis. Sin embargo, Ricoeur conoce perfectamente la problemática. Entiendo que no desea abordarla en detalle por no dar pie a que alguien se atreva a llamar a Marcel idealista.

Por otra parte, dadas las deficiencias del lenguaje ordinario, resulta complejo precisar el sentido de dialéctica. Lo que yo afirmo y creo tener argumentos para hacerlo es lo siguiente: Hegel substituyó el concepto de causalidad por el de relación, empleando perfectamente el método dialéctico. Gabriel Marcel afirma que la relación entre personas es un constitutivo fundamental de éstas, y que dicha relación puede clarificarse o comprenderse en el pensamiento dialógico —dialéctico—. Indudablemente que esta dialéctica posee una orientación específica, pero utiliza los presupuestos de toda dialéctica (Heráclito-Platón-Hegel).

Intentaremos fundamentar las afirmaciones anteriores: «En la relación, el cuanto yo no tiene una determinación sólo indiferente, sino que se halla determinado cualitativamente, como referido puramente a su más allá; éste es ante todo un otro cuanto en general. Pero esencialmente éstos no se refieren uno a otro como cuantos extrínsecos, sino que cada uno tiene su determinación en esta referencia al otro. De este modo en este ser-en-otro suyo han vuelto dentro de sí; lo que cada uno es, lo es en el otro; el otro constituye la determinación de cada uno. El salir más allá de sí, (propio) del cuanto, tiene pues, ahora este sentido, que éste no se cambió ni solamente en su otro, ni en su abstracto, o sea en su negativo más allá, sino que ha alcanzado en éste su determinación; se encuentra a sí mismo en su más allá, que es otro cuanto»³⁶.

En este texto subsisten importantes presupuestos del pensamiento dialógico. Evidentemente se trata de una dirección de pensamiento, de un sentido profundo con capacidad de superar (*Aufhebung*) las relaciones negativas y alienantes. Se trata de una relación enriquecedora, por la que, mediante los otros, nos descubrimos a nosotros mismos, como si los otros «tuvieran el secreto de lo que somos», el reconocimiento por el que nos identificamos con nosotros mismos.

Si Platón quiso sintetizar su doctrina en el «mito de la caverna», Hegel deseó condensar la suya a través de la «dialéctica del amo y del esclavo». Se trata de una profunda parábola que nos intenta mostrar los ingredientes o condiciones de posibilidad de una relación dialógica: «...El señor se relaciona con estos dos momentos: con una cosa como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto que él, el

36. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Trad. Castellana de Augusta y R. Mondolfo. 2 vols. Buenos Aires, 1968, 275.

señor, a) como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata de ser para sí, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de otro, se relaciona a) de un modo inmediato con ambos momentos y b) de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro»³⁷.

En este caso, la relación establecida por el señor y el esclavo no es aún dialógica, porque no existe reconocimiento mutuo, no hay verdadera intersubjetividad, se realiza en el terreno del tener (avoir marceliano). El señor tiene bienes, tiene al esclavo para utilizarlo a su antojo, sin reconocerlo como persona. Hay que hablar de una relación objetal, problemática —en el sentido marceliano—, no dialógica, ni misteriosa. (Marcel da a estos términos un sentido propio que precisaremos más adelante).

Hasta este momento, «se ha producido, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual»³⁸. Sin embargo, el camino hacia el saber absoluto sólo se puede lograr mediante un reconocimiento mutuo; «pero lo que hace la originalidad de la introducción hegeliana al saber absoluto es que el individuo no accede a este saber de manera solitaria e individualista. Su camino es a la vez dialéctico y dialogal. Entra en relación necesaria con otros individuos y alcanza el saber absoluto en comunidad. ... Para encontrar un antecedente histórico de semejante riqueza deberíamos remontarnos a la iniciación socrático-platónica de la sabiduría»³⁹.

La dialéctica del señor y el esclavo es, en su comienzo, un modelo de relación antidialógica, llevada a cabo por una conciencia desgraciada; pero la *Fenomenología del espíritu* que va del yo al nosotros, termina en la superación de este estado por medio de una intersubjetividad dialógica. También la intersubjetividad es el camino que recorre la *Fenomenología del espíritu*. «La buena conciencia no ha abandonado el puro deber o el en sí abstracto, sino que es el momento esencial que consiste en comportarse hacia los otros como universalidad. Es el elemento común de la autoconciencia, y ésta la sustancia en que el acto tiene subsistencia y realidad; el momento del ser reconocido por los otros»⁴⁰.

R. Valls Plana lo resume así: «... Su primera realización es el reconocimiento desigual (señor-siervo) y su realización plena es el reconocimiento perfecto que instaaura la comunidad absoluta sobre la tierra»⁴¹.

37. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Trad. castellana del Instituto Cubano del Libro. La Habana, 1972, 117.

38. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Trad. castellana del Instituto Cubano del Libro. La Habana, 1972, 118.

39. R. VALLS PLANA, *Del Yo al Nosotros (Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel)*. Barcelona, 1971, 22.

40. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Trad. castellana del Instituto Cubano del Libro. La Habana, 1972, 373.

41. R. VALLS PLANA, *Del Yo al Nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*. Barcelona, 1971, 373.

El movimiento dialógico —fundamentalmente alemán y francés— resurge con una fuerza especial a partir de 1919. En 1919 aparece *Individuo y Comunidad* de T. Litt; el neokantiano H. Cohen, en el mismo año, publica *La religión de la razón a partir de la obra del judaísmo*. En 1921 F. Rosenzweig escribe *La estrella de la salvación*. También en 1921, brilla uno de los grandes del pensamiento dialógico F. Ebner ⁴², que atribuyó a Feuerbach un cierto protagonismo en el movimiento dialógico, y que llegó a la conclusión de que: el hombre se angustia solo, solamente puede realizarse mediante una actitud creativa en las relaciones con los otros.

Desde estas fechas, el movimiento dialógico se ve enriquecido por varias aportaciones: M. Buber, K. Löwith ⁴³, E. Husserl —sus *Reflexiones sobre Fichte* permanecen inéditas—, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, P. Lain Entralgo ⁴⁴, G. Marcel en quien nos vamos a detener.

La valiosa aportación de G. Marcel consiste, a mi juicio, en haber reconocido a las relaciones humanas creadoras, intersubjetivas o dialógicas, la categoría de dialógico-ontológicas, de haber situado a estas relaciones en la región ontológica que les correspondía. Es decir: siguiendo, de alguna manera, la dirección hegeliana —expresada hace algunas líneas—, comenzó la construcción de una antropología ontológica, basada en las relaciones humanas, de forma análoga a como el marxismo y la sociología se basan en las relaciones de producción, pero entendidas en un sentido especial, dialógico. Se trata de una región de la ontología que aún no ha sido tematizada suficientemente, si bien G. Marcel encara perfectamente el problema.

Así, pues, G. Marcel es, en mi opinión, un gran ontólogo. Uno de los grandes ontólogos de nuestro siglo. Marcel aún no está bien estudiado, quien más y quien menos ha encontrado una excelente idea suelta al leer sus obras, pero la estructura interna de las rutas seguidas hasta llegar a esos resultados, aún no ha sido abordada. El problema es el de encontrar un método adecuado.

Pero, vamos a ver qué tipo de ontología hace el autor de *El Misterio del Ser*: «Se me preguntará si esta intersubjetividad que coloco a la base de la Ontología puede dar lugar a alguna proposición simple y directamente formulable. ... Si no es una afirmación enunciable, ¿no será sólo un deseo que erróneamente se toma por una comprobación? .. Pero esta palabra «comprobación» debe de retener nuestra atención por algunos instantes. ¿Qué puedo comprobar? Un hecho, nada más que un hecho, y un hecho es algo que se me da. Pero por definición es evidente que lo que llamaré nexo intersubjetivo no puede dárseme, puesto que de alguna manera estoy implicado en él. Quizá no

42. F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Innsbruck, 1921.

43. K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Munich, 1928.

44. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y Realidad del otro*. Madrid, 1961.

sea inexacto decir que ese nexo es en realidad la condición necesaria para que algo me sea dado ⁴⁵.

Cuando nos movemos en el terreno del misterio, la dificultad para explorar es mayor, ya que el lenguaje de lo misterioso es distinto del lenguaje y contexto de lo problemático. Es una dificultad comparable con la que se produciría si tuviéramos que formular juicios condenatorios imparciales sobre una persona muy querida. La categoría de juicio está en distinta escala que la categoría amor, fidelidad creadora, etc. En el segundo caso estamos en el terreno de lo inverificable: «Es evidente que el nexo intersubjetivo de ninguna manera puede comprobarse; sólo puede reconocerse. ...¿Qué buscamos exactamente? No es un hecho, ni tampoco una forma en el sentido tradicional del término; sin duda más valdría hablar de una estructura, a condición de recordar que cuando se habla de estructura habitualmente se evoca algo que se presenta como un objeto susceptible de considerarse desde afuera. Ahora bien, aquí se trata, si puede decirse, del interior de la estructura, y de un interior del que debemos reconocer que, en nuestra condición de seres finitos y un tanto ligados al habitat terrestre, no nos es dado hacer corresponder un exterior» ⁴⁶.

Para Marcel la verdad está en las cosas y no en el juicio. Intenta descubrir la verdad de las cosas, o mejor, de las personas y de sus relaciones, que las constituyen. Las personas existen más eminentemente que los otros entes porque son los únicos seres capaces de desvelar la verdad del ser y sus relaciones (nos referimos a los seres-que-están-en-el-mundo).

«La intersubjetividad a la que hemos accedido no sin esfuerzo, debe ser en realidad, como el terreno sobre el que vamos a establecernos para continuar nuestras investigaciones... Pero una toma de posición semejante, de inmediato pone de manifiesto el carácter anticartesiano de la metafísica hacia la cual vamos a tener que orientarnos. No basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del somos, por oposición a la metafísica del yo pienso» ⁴⁷.

Si bien la intersubjetividad y el ser no se identifican, si tenemos que afirmar que son frutos del mismo territorio y que están interrelacionados: «¿Puede decirse que, en suma, hemos llegado a identificar ser y subjetividad? ¿Diremos que el ser es la intersubjetividad?

De inmediato diré que no creo posible suscribir esta posición tomada literalmente. La verdad me parece aquí mucho más sutil, y exige enunciarse en un lenguaje a la vez más riguroso y más matizado.

45. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964, 187.

46. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964, 188-189.

47. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964, 186-187.

Lo que creo percibir —y en este dominio sin duda es preferible expresarse en un tono dubitativo— es que el pensamiento que se dirige al ser restaura al mismo tiempo a su alrededor esa presencia intersubjetiva que una filosofía de inspiración nonádica comienza por exorcizar de la manera más arbitraria»⁴⁸.

Entramos en la esfera del tener (*avoir*) cuando el ego protagoniza gno-seológicamente la verdad, si la verdad estuviera sólo en el juicio, y todo pudiera ser objetivable y categorizable. El nosotros relacional nos sumerge en el ser, en lo inverificable (no en lo irracional): «Se podría decir, quizás, en un lenguaje más inmediatamente captable, que el espesor del ser se adelgaza en la medida en que el ego pretende atribuirse una posición central en la economía del conocimiento. Inversamente, cuanto más reconoce el ego que es uno entre otros, con una infinidad de otros con los que mantiene relaciones a menudo indescifrables, más tiende a recobrar el sentido de esta espesura.

Seamos cautos, sin embargo: si nos limitamos a decir que el ego es simplemente uno entre otros, lo atomizamos inevitablemente, lo reducimos a la condición de un elemento numerable. Ahora bien, si insistí tanto en la intersubjetividad, es justamente para poner el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles o, más exactamente, deberían considerarse exclusivamente míticos»⁴⁹.

Se trata de textos centrales para entender a G. Marcel, y su concepción dialógica. A pesar de la dificultad que uno encuentra al caminar entre estos textos, hay que reconocerle a G. Marcel el esfuerzo en clarificar la cuestión mediante «aproximaciones sucesivas». «En un lenguaje más concreto, digamos: no me preocupo por el ser, sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento. Estos seres son ... my fellow-creatures»⁵⁰.

Estamos situados en una región óptica donde la libertad humana adquiere el máximo protagonismo. Estamos más en el reino de la voluntad que en el reino de la crítica. El consentimiento al ser no puede imponerse, por tanto podemos desconocer el ser o negarlo.

No se trata, sin embargo, de un camino irracional, sino del reino de la libertad creadora. «El ser es» resulta una proposición dicha por mi libertad y a otros seres libres. El reino del misterio no es irracional, pero tampoco objetivable, es reconocible o a reconocer. La ontología tiene atmósfera misteriosa,

48. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964, 191-192.

49. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964, 192.

50. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964, 192-193.

no problemática, y el misterio nos pone en contacto con el ser, «aceptar el misterio ontológico es consentimiento al ser»⁵¹.

Se puede hablar de una coincidencia de lo misterioso y de lo óntico, en donde lo inverificable —pero libremente consentido— se impone sobre lo categorizable: «L'expression mystère de l'être, mystère ontologique par opposition à problème de l'être, à problème ontologique m'est venue brusquement ces jours-ci. Elle m'a illuminé... Coïncidence du mystérieux et de l'ontologique»⁵².

Un problema se puede resolver con datos suficientes, pero un misterio no se puede reducir a datos: «L'être comme principe d'inexhaustibilité. ...Le propre des problèmes est de se détailler. Le mystère est au contraire ce qui ne se détaille pas»⁵³.

Es necesario destacar la importancia del término o sentido de la presencia —presencia misteriosa— por oposición a no-presencia o ausencia: «La verdad es que el objeto está ligado a un conjunto de técnicas enseñables. Justamente ocurre lo contrario cuando se trata de la presencia»⁵⁴.

No toda relación con el otro es dialógica, misteriosa, puede ser también problemática o destructiva. Puede darse presencia física y no darse presencia misteriosa, verdadera presencia. Yo puedo estar con alguien en una habitación, y sin embargo sentirme muy distante de él. También puede suceder lo contrario: una persona querida que se encuentra lejos puede tornarse presente en un determinado momento. Cuando se establece una relación creativa o dialógica con una persona se da la presencia: «...Puede ocurrir que el otro cuando lo siento presente me renueve, en cierto modo, interiormente; esta presencia es entonces reveladora, es decir, me hace ser plenamente lo que yo no sería sin ella»⁵⁵.

G. Marcel resume así el contenido de la presencia: «Pero desde ahora veamos que todos los desarrollos anteriores desembocan en una interpretación que la presentan como misterio y no como un simple hecho objetivo»⁵⁶.

Deberíamos dedicar algunas páginas a la corporeidad —presencia de mi propio cuerpo—, pero dado el carácter de este trabajo, nos limitaremos, por ahora, a esbozar el tema: «Yo soy un ser a quien su ser mismo se aparece co-

51. M.F. SCIACA, *La filosofía oggi*. Trad. castellana de C. Matons y J.J. Ruiz. 3 vols. Barcelona, 1956, 398.

52. G. MARCEL, *Journal Métaphysique (Être et avoir)*. Paris, 1968, 124-125.

53. G. MARCEL, *Journal Métaphysique (Être et avoir)*. Paris, 1968, 126-127.

54. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964, 167.

55. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964, 167.

56. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964, 171.

mo misterio»⁵⁷. La cuestión de la somatización puede sugerirnos que: «Le problème des rapports de l'âme et du corps est plus qu'un problème»⁵⁸.

Cuando me relaciono con las personas, tomo contacto con las cosas, mi cuerpo está como interpuesto, como mediador entre ellas y yo: «Ahora bien, si me adhiero a la presentación puramente instrumentalista de lo que yo denomino mi cuerpo, tropezaré con obstáculos más serios aún. Observemos en primer lugar que la expresión «yo me sirvo de mi cuerpo» deja subsistir un margen harto extenso entre ella y la experiencia confusa y rica que ella pretende traducir. En la conciencia que yo tengo de mi cuerpo, de mis relaciones con mi cuerpo, hay algo que esa relación no indica; de ahí esta protesta casi imposible de reprimir: «yo no me sirvo de mi cuerpo, yo soy mi cuerpo»⁵⁹.

Sería interesante calibrar el estilo de la ontología marcealiana, compararla, incluso con la de Heidegger, Hartmann o Scheler. G. Marcel nos habla de sus afinidades con Heidegger. Procuraremos ejemplificar esta cercanía intelectual, de una manera especial al tratar del sentido de la creatividad, de la relación creadora.

Max Scheler⁶⁰ pertenece a la familia de los pensadores dialógicos, y, al parecer, desempeñó un papel notable: «... Ya en este siglo, Max Scheler dio un empujón, sin demasiadas consideraciones, al navío encallado, y la corriente espiritualista y personalista —Ebner, Haecker, Marcel, Lavelle, Le Senne, etc., se instaló de lleno en los estratos superiores del ser»⁶¹.

La cita anterior relaciona el pensamiento dialógico con la Filosofía del Espíritu y Personalista, pero, ¿qué relación guarda M. Heidegger con este movimiento? «Il me semble qu'il y aurait entre Heidegger et moi quelque chose comme un accord liminaire quant à la nécessité, en assurant si l'on peut dire ontologiquement les valeurs, de les hausser à un niveau où elles deviennent plus que des valeurs, ceci s'appliquant autant au bien qu'à la vérité»⁶².

Al tiempo que G. Marcel nos recuerda su vecindad ontológica con Heidegger, intenta deshacer entuertos sobre la clasificación que pretende encasillar a los filósofos existenciales en «existencialistas cristianos y existencialistas ateos»: «Chacun sait ou devrait savoir aujourd'hui que cette classification ne tient pas. En admettant même que Heidegger puisse être appelé un

57. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*. trad. Castellana de J. Rovira. Buenos Aires, 1957, 287.

58. G. MARCEL, *Journal Métaphysique (Être et avoir)*. Paris, 1968, 138.

59. G. MARCEL, *Objectivité et Existence*. Publicada como apéndice a *Journal Métaphysique*. trad. Castellana de J. Rovira. Buenos Aires, 1957, 322.

60. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Trad. Castellana de J. Gaos. Buenos Aires, 1971.

61. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Metodología de lo suprasensible*. Madrid, 1963, 19-20.

62. G. MARCEL, *Testament philosophique*. Revue de Métaphysique et de Morale, n.º 3 (1969), 258.

existencialiste, ce qui est fort douteux, il a rejeté catégoriquement la dénomination d'athée. J'ajouterai qu'en fait, lui et moi, nous sommes infiniment plus proches l'un de l'autre qu'il ne l'est de Sartre ou que je ne le suis de Jaspers»⁶³.

Si, «la claridad es la cortesía del filósofo», uno no siempre es todo lo «cortés» que desearía. Incluso se podría decir que la cortesía la regatearon los dioses a los aprendices de filósofos. Por eso, intentaremos, de nuevo, hacer un poco más transparente las grandes líneas del pensamiento dialógico; pondremos algunos ejemplos.

Pensemos, dice, G. Marcel, en un ejemplo sencillo y concreto, intentado descubrir la transformación interior que se puede producir en el seno de una relación personal. Pensemos en un marido que comenzó por considerar a su mujer como un objeto relativo a sí mismo, a los goces que le podía proporcionar o a los servicios que le podría prestar. Si un día este marido logra descubrir que esa mujer tiene una realidad y un valor propios, si comienza a tratarla como igual, a reconocerla como otra persona, como existente en sí, llegará a poder sacrificar caprichos, etc., que antes tenían una importancia condicionada, y sus relaciones serán de otro estilo. «Estamos ante un cambio de experiencia que ilustra directamente mi pensamiento. Este cambio afecta al centro; digamos más bien que el pensamiento sustituye un centro por otro; y desde luego la palabra pensamiento no es muy exacta, puesto que se trata de la actitud misma del ser considerada en su totalidad, y en tanto toma cuerpo en sus actos»⁶⁴.

El pensamiento dialógico es un nuevo estilo de ser y de pensar la relación humana⁶⁵. Marcel habla con insistencia de su teatro por que en él hay ejemplos vivientes de esta relación dialógica. El teatro es la quintaesencia de su filosofía vertida en situaciones concretas y relativamente transparentes: «Si ahora, después de estas largas y difíciles explicaciones, me vuelvo hacia la cuestión, formulada al principio de esta conferencia, acerca de la relación entre mi persona y mi obra, sin que pueda esperar resolverla completamente, creo que por lo menos puedo decir lo siguiente: si tengo derecho a hablar de una presencia de mí mismo en mi obra, es únicamente en la medida en que este yo ha encontrado progresivamente una unidad entre los distintos aspectos que al principio habían estado disociados. Pero es evidente que esta unidad debe de ser comprendida dinámicamente... Cuanto más se considere esta unidad, más se verá que reside en la unión de una actividad creadora, por una parte, y

63. G. MARCEL, *Testament philosophique*. Revue de Métaphysique et de Morale, n.º 3 (1969), 254-255.

64. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*. trad. Castellana de M.E. Valentié, Buenos Aires, 1964, 50.

65. A. LÓPEZ QUINTÁS, Conferencia pronunciada en el Congreso de Filosofía de Alcalá de Henares. Julio, 1979.

por otra, de una filosofía de esta actividad creadora. Pero al expresarme así, creo que os ayudo a que comprendáis mejor lo que vengo diciendo desde hace diez años, que en el conjunto de mis obras, el teatro ocupa el primer lugar y no la filosofía»⁶⁶.

Pondremos también un ejemplo tomado de Heidegger. Al leer a M. Heidegger, uno tiene la impresión de que está releendo a Hegel. Parece que quiere aclarar algo que Hegel no especificó bien. «Pero entonces, ¿es la obra todavía obra cuando está fuera de la relación? ¿No pertenece a la obra, precisamente, esto de estar en relaciones? En todo caso sólo resta preguntar en cuáles relaciones está.

¿Adónde pertenece una obra? La obra, como tal, únicamente pertenece al reino que se abre por medio de ella. Pues el ser obra de la obra existe y sólo en esa apertura»⁶⁷.

M. Heidegger parece que completó aspectos de la filosofía marceliana de la creatividad. Es un artesano de la creatividad estética. Junto con Hegel profundiza el acto creativo y el resultado del camino creador. La verdad de la creatividad nutre las páginas que Hegel y Heidegger dedican a la Estética.

G. Marcel elaboró preferentemente una ontología de las relaciones humanas, pero sólo dejó iniciada su reflexión sobre la obra de arte y el cometido de las cosas en relación con los seres-que-están-en-el-mundo. Heidegger comprendió que la verdad no es solamente una relación personal verdadera, sino que la verdad está también en las cosas: «Llamamos verdadera no sólo a una proposición, sino también a una cosa, por ejemplo oro verdadero»⁶⁸.

La ontología marceliana discurre, en algunos momentos, paralela a la de Heidegger. Algunas opiniones heideggerianas sobre la creatividad podrían ser suscritas por Marcel. «Ser obra significa establecer un mundo. Pero ¿qué es eso de un mundo! ...Mundo es lo siempre inobjetivable y del que dependemos, mientras los caminos del nacimiento y de la muerte, la bendición y la maldición nos retienen absortos en el ser. ...La piedra no tiene mundo, las plantas y los animales tampoco lo tienen; pero sí pertenecen al impulso oculto de un ambiente en que están sumergidos... En cambio la campesina tiene un mundo porque se mantiene en lo abierto de lo existente»⁶⁹.

Pueden crear solamente los seres capaces de comprender la verdad, y sólo los seres abiertos a la apertura del otro pueden ex-sistir en el mundo: «Lo que

66. G. MARCEL, *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Trad. castellana de J. Godó. Barcelona, 1973, 21-22.

67. M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes, Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Trad. castellana de S. Ramos. México, 1973, 70.

68. M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes, Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Trad. castellana de S. Ramos. México, 1973, 82.

69. M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes, Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Trad. castellana de S. Ramos. México, 1973, 74-75.

se dice «ser» es abierto en la comprensión del ser que es inherente como comprender al «ser ahí» existente»⁷⁰.

Abordamos, pues, el ejemplo del templo griego. Un templo, nos dice Heidegger, no es solamente un edificio de piedra unida de acuerdo con unos sistemas de fuerzas que lo mantienen en pie. Es también parte del templo, el cimiento rocoso que lo sostiene y cuyas entrañas resisten el empuje de la piedra que brilla bajo el sol. Un templo es el trabajo reunido de muchos obreros, es para un fin, es relativo a un dios, capacidad de congregar, «unidad de vías y relaciones».

Un templo no es solamente el templo construido, sino también el templo para..., para ser visto, interpretado, inundado por la mirada o el sentimiento de los fieles «que tienen mundo».

El pensamiento dialógico procura reunir, actualizar todas las relaciones de una obra o persona para que confluyan en un punto o en un momento y sean para el hombre, que en ese momento, como en un electrizamiento total, se reúne en el templo o lo consagra: «El establecimiento es, como tal, la erección en el sentido de la consagración y de la gloria. El establecimiento ya no significa aquí la mera colocación. Consagrar significa santificar en el sentido de que en la construcción que es obra (Wekhaft), lo sagrado se abre como sagrado y el dios es llamado a lo patente de su presencia»⁷¹.

La presencia es una forma especial de ser en relación con otro. «Mediante el templo está en él presente el dios. Esta presencia del dios es en sí la ampliación y delimitación del recinto como sagrado. Pero el templo y su recinto no se esfuman en lo indeterminado. El templo por primera vez construye y congrega simultáneamente en torno suyo la unidad de aquellas vías y relaciones en las cuales el nacimiento y la muerte, la desdicha y la felicidad, la victoria y la ignominia, la perseverancia y la ruina, toman la forma y el curso del destino del ser humano. La poderosa amplitud de estas relaciones patentes es el mundo de este pueblo histórico. Partiendo de tal ámbito, dentro de él se vuelve un pueblo sobre sí mismo para cumplir su destino»⁷².

Otro gran pensador alemán, M. Buber, descubrió, paralelamente a Marcel las posibilidades del pensamiento dialógico. También entendió que la relación era, en realidad, polivalente: «Le monde de la relation s'établit dans trois sphères:

La première est celle de la vie avec la Nature...

70. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Trad. castellana de J. Gaos. México, 1974⁵, 470.

71. M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes, Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Trad. castellana de S. Ramos. México, 1973, 73-74.

72. M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes, Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Trad. castellana de S. Ramos. México, 1973, 71.

La deuxième es la vie avec les hommes. La relation y est manifeste et explicite. Nous pouvons y donner et y recevoir le Tu.

La troisième est la communion avec les essences spirituelles»⁷³.

El libro de M. Buber, *Ich und Du*, adquirió gran difusión y puede contribuir notablemente al conocimiento del pensamiento dialógico. Pero, el lector suele poetizar este libro, perdiendo así las grandes posibilidades filosóficas que tiene. Lo dialógico no es —o por lo menos, no es sólo— poesía y profecía, es fundamentalmente ontología.

A partir de Rosenstork (1924), el pensamiento dialógico encuentra eco en temáticas como el diálogo, el misterio, etc. También en H.U. von Balthasar, A. Brunner, K. Rahner, M.D. Chenu, J. Mouroux, O. Semmelroth, H. de Lubac, J. Daniélou, D. Congar, y otros.

El movimiento dialógico se extiende también a la literatura. H. Hesse sería un buen ejemplo. *El lobo estepario* habla del rico potencial que podrían comunicar algunas personas, aisladas por diversas circunstancias. Se trata de un lamento de incomunicación que nos despierta a buscar nuevas formas y más auténticas de comunicarse. Los lobos son buscadores, pueden caminar solos toda una noche, pero necesitan reunirse con otros. H. Hesse —escritor dialógico— cita expresamente a pensadores dialógicos para expresarles su simpatía: «...Una edición completa de Goethe y otra de Jean Paul eran al parecer muy usadas, lo mismo Novalis y también Lessing, Jacobi y Lichtenberg. Algunos tomos de Dostoievski estaban llenos de papeles cuajados de notas»⁷⁴.

La relación dialógica empapa también el existir y la poesía de Miguel Hernández. Todos sus versos son intersubjetividad dialógica, desde los primeros que escribió un pastor, a los últimos que grabó en la pared de su celda de la cárcel:

«Adiós, hermanos, camaradas y amigos
despedidme del sol y de los trigos».

Se pueden reseñar algunos momentos de mayor transparencia dialógica, la *Canción del esposo soldado*, la *Elegía a Ramón Sijé* («con quien tanto quería»):

«A las aladas almas de las rosas
del almendro de nata te requiero
que tenemos que hablar de muchas cosas,
compañero del alma, compañero».

73. M. BUBER, *Ich und Du*. Trad. francesa de G. Bianquis. Paris, 1969, 23. (Avant-Propos de G. Marcel, Préface de G. Bachelard).

74. H. HESSE, *Der Steppenwolf*. Trad. castellana de M. Manzanares. Madrid, 1978¹³, 16.

Si hacemos un análisis del poema *Aceituneros*, veremos que existen concentraciones de momentos y relaciones, ya descritos en Heidegger:

«...No los levantó la nada,
ni el dinero, ni el señor,
sino la tierra callada,
el trabajo y el sudor.
Unidos al agua pura
y a los planetas unidos,
los tres dieron la hermosura
de los troncos retorcidos».

Los olivos son, pues, como la conjunción en un momento del empuje de la tierra, del trabajo, del agua y de los planetas.

Los versos anteriores condensan la estructura de la *Fenomenología del Espíritu*, de forma análoga, por supuesto. Primero aparece la relación amo-esclavo, con reconocimiento unilateral y desigual. Esta relación no puede engendrar intersubjetividad, imposibilitando la fecundidad dialógica:

los levantó la nada,
ni el dinero, ni el señor».

Pero existe una alternativa a esta situación estéril. Esta alternativa sólo puede ser el reconocimiento mutuo, en igualdad, llevado a cabo por los trabajadores sin amo.

La presencia dialógica, pues, palpita en todos aquellos artistas, obreros, intelectuales que promueven relaciones creativas de igualdad, «concentrando la totalidad del ser y del destino humano» —como diría Marcel—, «*Porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra*»⁷⁵.

Madrid, septiembre de 1979.

Antonio NATAL ÁLVAREZ

75. G. GARCÍA MÁRQUEZ, *Cien años de soledad*. Barcelona, 1979, 334.

TEXTOS Y GLOSAS

La mística judía y Fray Luis de León

La Cabala y los cristianos

Desde Jesús y los Apóstoles, Esenios y Fariseos, las Comunidades de los «Pobres» en Judá y Galilea, se transmite la tradición del *Midrash*. San Pablo, en tanto que discípulo de Gamaliel, aprende la doctrina que un día se escribirá en el *Talmud*, *Bereshit* y *Aggada*. Las escuelas diferentes evidencian doctrinas bautizadas por filosofías antioqueñas, alejandrinas, romanas, de Cartago, Toledo, de Ireneo, Justino, Clemente, Dámaso, Agustín, Ambrosio, Basilio, Jerónimo...

Unos acuden a la «aritmética sagrada» con el fin de descubrir misterios. En las Universidades penetra un método que llaman escolástico y pretenden probar temas de importancia por medio de silogismos, preguntas y respuestas, premisas mayores, menores y conclusiones. La dialéctica asociada a la retórica creyó encontrar fórmulas dogmáticas y la Iglesia comenzó a dar definiciones como en el Imperio se publicaban leyes. Las doctrinas «lógicas» de unos, siendo contradecidos con mejor o peor lógica por otros, y el desconcierto, invitaron a seguir o buscar otras normas. Las definiciones y verdades de fe se convierten en opiniones, pero algunos religiosos acaparan la interpretación y hasta se convencen de que los demás deben obedecer a su sistema.

No faltaron las voces contra los defensores del «Antiguo Testamento» y algunos judíos obligados pasan a las aguas del cristianismo que les ofrece libertad. Las «conversiones» de sabios favorecen la penetración en la Iglesia de doctrinas afines al *Bahir* de los judíos de la Provençe y del *Zohar* de los de León y Castilla.

El «nuevo cristiano» desarrolla su ciencia aplicándola a necesidades teológicas de la nueva fe, toma por los pelos doctrinas bien diferentes y pretende discurrir y hacer cognoscibles los misterios. El *Tetragrama YHWH* con algebrismos inimaginables es convertido en tres. San Basilio y san Agustín, más los Concilios de Toledo, harán hincapié en esa Trinidad tantas veces puesta en duda por los arrianos y priscilianistas. La *Unidad* quizá sea el único dogma en el judaísmo de todos los siglos y a pesar de las alegorías y explica-

ciones de relación y persona, esencia y substancia, es imposible hacer admitir a un judío que el Hijo es una Persona como el Padre y el Espíritu Santo. El *Tetragrama* es el uno y ninguna lengua es capaz de pronunciarlo.

Utilizando las vocales de *Adonai* se ha leído: JEHOVAH, pero el nombre del Dios inefable o *Hamforach* nadie es idóneo para definirle. La obra de CARRERAS, *Allocutio super Tetragrammaton* donde expone que *Yod* es igual a Padre o Principio sin comienzo, *Vav* equivale a Hijo o Principio del comienzo y *He* es lo mismo que Espíritu Santo o Respiración de ambos principios, unida a la de Pedro de la Caballería (1450): *Zelus Christi* y sobre todas, la del rabino de Castilla «nuevo cristiano», Alfonso de Valladolid: *Milhamot Adonai* (Las luchas de Dios) (1320), influyen en la literatura europea cristiana.

La Cabalística penetra con las 900 tesis o conclusiones de Pic de Mirándola (1486) y la obra de REUCHLIN, Johan, *De arte cabalística*. Otros muchos autores se suceden hasta que el gran sabio agustino, Egidio de Viterbo, escribe la obra *Séchina e Libellus hebraici*. Para el agustino, el Sefirot tercera: *Bina* es el Espíritu Santo, la *Sékina* no es otro que Jesús de Nazaret y la *Sabiduría* tiene referencia al Padre. Queriendo ser lógico en lo referente a Tetragrama, él habla de una especie de cuarta persona ni engendrada ni engendrante.

El sabio Abraham Farisol (1500-1504) detecta y pone en evidencia el desconcierto de los Cabalistas: Alitienzo de Monzón, Vidal de Zaragoza y Orson, presuntos conocedores del *Zohar* con cuya autoridad pretendían probar dogmas católicos.

Fray Luis de León vive en una circunstancia idónea para pensar sobre la Cabala. En tanto que agustino no es dictador y más bien crítico. El hecho de que provenga de «judaizantes» favorece inclinaciones y estudios. Estudiando a Jesús o Sékina investiga las apelaciones. El Tetragrama, llamado de 72 maneras, es UNO. ¿Por qué él no hablará de los Nombres de Cristo? Se dice que Gregorio Nacianceno declaró en el *Himno a Dios*:

¿Cómo te llamaré teniendo todos los nombres?
¿Diré, tú eres el único a quien no se define?».

PROCESO CONTRA FRAY LUIS DE LEÓN

¿Limpio de sangre?

Hasta los más íntimos acusan. Querido de unos y odiado de muchos, ante la mirada de Fray Luis están los rostros de un hermano de hábito: Diego de Zúñiga y los dominicos: Bartolomé de Medina y León de Castro. Ninguna de las tres personas era mártir de la caridad y el Santo Oficio prepara la investigación, mientras el Fiscal, licenciado, Diego de Haedo, con aire de severidad lee acusaciones. La esperanza de aquella noche del espíritu se cerraba entre unos

barrotes que servían de acicate para la maldad. El Doctor Lucas jura defenderle. ¿Defender a quién? Un defensor aclara el deseo del Santo Oficio, pero Fray Luis también tiene amigos y amigas influyentes. Unos y otros ponen las fuerzas en equilibrio. De pronto Fray Luis está preso y, conociendo la dirección de los dardos, sale al paso de las acusaciones declarando:

«Porque mi padre fue un hombre muy católico y muy principal, como conoció todo el reino y su padre que se llamó Gómez de León lo fue no menos que él en su lugar y éste tuvo un hermano de padre y madre, que se llamó el licenciado Pedro de León, que fue Collegial en el colegio del Cardenal desta Villa como se puede luego saber y el padre de ambos bisabuelo mío se llamó Pero Fernández de León, que le trujo el primer señor de Belmonte consigo a aquel lugar y fue alcaide de la fortaleza dél todo el tiempo que vivió y el más principal y *el más limpio* que había en él, desto que el *mundo llama limpieza*, como siendo necesario, probaré bastantemente. Y no se hallará en memoria de hombres ni de escrituras ciertas que nombrada y señaladamente *algunos de mis antecesores se haya convertido a la fe de nuevo*».

Acepta su ascendencia judía. La fe para Fray Luis significa ser fiel, tener confianza, lo que en hebreo dicen «Emuná». El Santo Oficio, ya el primer día de la detención, 25 marzo 1572, había recibido el testimonio de Pedro Pérez de Ullivarri, notario público apostólico de Cuenca y Sigüenza, declarando la existencia de causas contra ascendientes de Fray Luis en tanto que *judaizantes*.

Ante tales pruebas el reo cambia el rumbo de la defensa y acude a san Agustín. Es verdad que han existido judaizantes, pero ¿por qué no seguir a los judíos en aquello que enseñan como verdad? La verdad, según san Agustín, debe seguirse esté donde esté. La verdad designa el lugar de la Iglesia y él lo único que ha hecho es enseñar y mostrar la verdad. Caso que alguien quiera acusarle que muestre herejías.

El Fiscal comprende la defensa y huye de la dialéctica.

Acusación

«Ilustres señores: El licenciado Diego de Haedo, Fiscal de este Santo Oficio como mejor lugar ha de derecho, parezco ante vuestras mercedes y *acuso criminalmente* a el Maestro Fray Luis de León, de la Orden de San Agustín, catedrático de Teología en la Universidad de Salamanca, *descendiente de generación de judíos*, preso en las cárceles de este Santo oficio, que está presente».

La sospecha obliga a los celosos a vigilar entradas y salidas, espiar los pasos y doctrina de la víctima. Los «Familiares» de la Inquisición muestran pericia ignorante y muchos son los que abren los libros del Maestro con el objetivo de mostrar enseñanzas erróneas. La desgracia de ser reo, porque no es «limpio de sangre» y ocupar un puesto importante en la Universidad que tanto

influyó en el Concilio de Trento, aumenta. La *mancha* le sigue y no faltan quienes le señalan con el dedo en señal de culpa como si hubiese sido el homicida de un otro Abel.

El Fiscal continúa: «4.º Item, que el susodicho, juntamente con otras ciertas personas, en las declaraciones de la Santa Escritura, ha preferido a Vatablo y a Pagnino y a *los rabíes y judíos*, a la edición Vulgata y al sentido de los santos, especialmente en la declaración de los Salmos y lecciones de Job».

«Item, que estando en cierta junta de teólogos, sustentando ciertas personas que los lugares de profetas, que nuestro señor y sus evangelistas habían declarado en los Evangelios, se habían de entender de otra manera, *conforme a lo que leen los judíos y rabinos*, el dicho Fray Luis de León, dándoles favor dijo, que aunque fuese verdadero el sentido y declaración de los evangelistas, *también podía ser verdadera la interpretación de los judíos y rabinos, aunque fuese el sentido diferente...*» La intencionalidad del hagiógrafo bíblico es un misterio. Lo que hace el sabio escriturista es investigar las palabras, circunstancia histórica, cultural y religiosa, la buena traducción y la acomodación más exacta al texto. Los místicos tienen sus interpretaciones y nadie vaya a decir al iluminado que se equivoca. Les hablará de demonios, tentaciones, persecuciones por amor de Dios y otras miles excusas y por fin nada habrán conseguido porque él sale con la suya.

Fray Luis tiene como enemigos a los ignorantes que toman la capa de sabios y santos, y éstos son los peores, porque creen tener el monopolio de la verdad. En su época, aceptar las afirmaciones bíblicas de un rabino significaba tener contacto con esas familias tan perseguidas, favorecer la penetración de ideologías contrarias al Evangelio y Buena Nueva. El Rabí para aquella Iglesia empadrinada al poder civil, defensora de las penas, defendiendo que ella tenía capacidad para declarar la pena de vida o muerte, excomulgadora de personas que opinaban de diferente manera, conspiradora en el terreno político una vez que algún poder no soportase la carga de los privilegios, sería como un demonio y nada enseñaría sino doctrinas contrarias a la fe. Fray Luis temerariamente defiende las declaraciones ante aquel enjambre de indocumentados.

Ante mil temores Fray Luis se rompe el alma y mucho de su vida mientras pide le envíen: «*Una Biblia hebrea pequeña* de ochavo, en cuatro cuerpos, impresa por Plantino, encuadernada en pergamino y cintas de seda, el un cuerpo estaba sobre la mesa, y los tres envueltos en un papel en los cajones altos de la mesa grande, en el primer cajón comenzando por la ventana».

El hebreo y el griego, el latín y hasta en parte el arameo eran conocidos por Fray Luis. Quienes le preguntan tienen una formación inferior y, persistiendo en las acusaciones, lo que hacen es mostrar la ignorancia. Las respuestas flexibles del Maestro acumulan pruebas de inocencia.

Orígenes escribió que un sabio «mosaico» le había dicho: Las Santas

Escrituras se parecen a una casa con muchas habitaciones. En cada puerta hay una llave, pero no es la que corresponde. Filón de Alejandría habló de los sentidos literal y espiritual. Los Santos Padres, el Corán y Zohar repiten tal afirmación y ya el discípulo de Mamónides, José Ibn Aquin, explica lo literal, hagádico, filosófico-alegórico y teosófico. Las palabras de la Biblia se comparan a una nuez. Es necesario romper la cáscara y de ahí que el sabio «mosaico» José Gikatilla (s. XIII) comentase los sentidos o métodos de explicar la Torá dividiéndolos: *Perusch*, *Pechat* o gramatical, *Be'ur* o místico, *Pescher* o de investigación y *Derasch*, Talmúdico o alegórico. Otro sabio, Abrahán Ibn Era (s. XII), explicó en Lérida las 70 caras o aspectos de cada palabra bíblica. Fray Luis de León no expuso a los Inquisidores que le juzgaban la doctrina de los múltiples sentidos, pero él la conoce y defiende sin expresar la autoridad de los rabinos. La Torá es como un cuerpo místico que anima a quienes la saben leer, pero ¿quién la conocerá? Cada palabra es un misterio o *Sod* que interpreta lo externo o *ma'asseh*. ¿Por qué negar la inspiración a quienes son hijos de Israel cuando ellos han recibido la Promesa? ¿La Torá no es un tesoro heredado por el Pueblo de Israel? Hoy es fácil escribir tales preguntas, pero en la circunstancia de Fray Luis equivalía a entrar en prisión y ser condenado. Los autores disminuyeron el valor de lo que llamaron Antiguo Testamento hablando de «ley caduca» y «anticuada», de «castigo» y no de amor. ¡Cuántas ingratitudes!

Las instituciones eclesiásticas de aquella época, muy dispuestas a condenar opiniones sobre la justificación y otras muy verdaderas, no es de extrañar ocupasen el tiempo en atesorar mentiras hipócritas contra los críticos y personas llenas del espíritu de Jesús. ¿No interpretó Jesús ciertos textos de manera diferente que la escuela de los fariseos? A muchos lo que les interesaba sería condenar la verdad de Fray Luis, persona que nunca trató de anular a los demás, sino saber cada día mejor.

La acusación mayor la trae alguien de su Orden. Resulta que Fray Luis dudaba sobre la venida de Jesucristo o Mesías.

El reo, al oír tales afirmaciones, escucharía en silencio del alma los chasquidos de las ruedas y potro, vería los brazos torcidos y las piernas rotas. Dudar sobre la venida del Mesías equivalía a confirmar las demás pruebas sobre el judaísmo. Un judío, religioso agustino y profesor en la Universidad, confirmaría a Erasmo en su opinión quien desde Basilea había afirmado, que en España los doctos eran judaizantes o seguidores de doctrinas judaicas. La víctima escribe la respuesta más apta para el momento: «Lo que estos tres testigos deponen, digo, lo primero, que es terrible falsedad y mentira. Lo segundo, que según derecho y verdad las deposiciones destes no hacen prueba alguna ni indicio probable, ni aun ocasión de sospecha; lo uno porque deponen de oídas y inciertamente, sin declarar tiempo ni lugar ni personas y son diferentes en sus dichos, porque el uno dice haber dicho yo que había de creer

la venida de Cristo, aunque había alguna duda, el otro dice, que había mucha duda y el otro, que cuando viniere le habíamos de creer...

Cosa cierta es que los que tratan de semejantes males no los dicen a voces ni en público, sino más en particular y muy en secreto».

La respuesta casi es probatoria. Todos afirman que Fray Luis al menos dudaba sobre la venida de Cristo. La duda sería ir contra el fundamento de las enseñanzas católicas. Persegúan a los judíos precisamente porque no aceptaron como único Mesías a Jesús. Los judíos tenían sobre sí la condena a muerte y Fray Luis defiende su vida ante acusaciones criminales. El testigo, no presentándose, tenía la posibilidad de inventar o interpretar. ¿Por qué no les castigaron una vez conseguida la inocencia? El 26 de septiembre de 1576 acude ante el Tribunal, hace una nueva defensa y reunido el Consejo de la Suprema, dicta:

«Christi nomine invocato:

Fallamos, atento a los auctos e méritos del dicho proceso, que debemos de *absolver* y *absolvemos* el dicho Maestro Fray Luis de León de la instancia deste juicio... Ansi lo pronunciamos y mandamos».

El retiro

Las paredes de una celda en las cárceles inquisitoriales de Valladolid silencian las penas de aquel religioso agustino enmurado por la envidia de hermanos y castigado por el odio de otros religiosos. El alma de Fray Luis, hundida bajo el peso de unas leyes suspira por el canto de las aves, la música de Salinas, el monte que besa el cielo y la paz no aprendida.

Es verdad que comenzando la lección en Salamanca exclama: «Dícebamus heri...», pero allá en Valladolid alguien quiso borrar los versos:

«Aquí la envidia y la mentira
me tuvieron encerrado.
Dichoso el humilde estado
del sabio que se retira
de aqueste mundo malvado.
Y con pobre mesa y casa
en el campo deleitoso
a solas su vida pasa,
con solo Dios se compasa
ni envidiado ni envidioso».

Tarde aprenden las personas el sentido de tales frases y muchas esperan no sé qué cuando todo es ficción. Dios, la amistad probada, el amor desinteresado, la naturaleza, la generación... son algo real. Todo lo demás cae ante el más mínimo viento de otoño. Queda la esperanza de Fray Luis:

«Qué descansada vida

la del que huye del mundanal ruido
y sigue la escondida
senda por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido».

Fray Luis tuvo la suerte de no ser hecho a punta de bayoneta. Dedos poderosos como lanzas de leyes sangran a los hombres, quienes en medio de miseria caen rendidos bajo el peso de escombros o vidas abandonadas. La fuerza del agustino estaba en la verdad y por ello el consuelo convive con el alma que canta:

«Sierra que vas al cielo
altísima y que gozas del sosiego
que no conoce el suelo,
adonde el vulgo ciego
ama el morir ardiendo en vivo fuego,
recíbeme en tu cumbre,
recíbeme, que huyo perseguido
la errada muchedumbre,
el trabajar perdido,
la falsa paz, el mal no merecido».

El poeta que escribía a Don Pedro Portocarrero: «Y señaladamente siendo yo de mi natural tan aficionado a vivir encubierto», la maldad le busca, pero un sentido de justicia aparece y la fuerza divina mana llenando de fertilidad lo mejor.

El camino hacia la montaña es un suspiro de angustia. La montaña es morada de dioses y fertilidad. Fray Luis, dejando el camino que le condujo desde Salamanca a la «Flecha», asciende entre árboles, fuentes y siente la tierra que le ata al monte fuerte y brioso contemplador del Tormes y plegaria de la voz del molino.

Teniendo fuerza para quejarse confía en la verdad y cree porque sabe. Las penas del silencio o retiro no le ahogan y la melancolía riega la esperanza.

Cada grito parece la voz de un salmo davídico vinculado a una venida, solución, ansiedad, felicidad no aprendida, pero existente.

La mística en este caso nada tiene que ver con la de aquellas personas que reciben descargas eléctricas de la epilepsia antes y después del ataque. La serenidad, conciencia, voluntad y conocimiento se unen para expresar realidades brindadas a la conciencia de cada uno por el poeta.

Los sabios judíos hablan del «Justo ignorado» y la descripción de Fray Luis concuerda perfectamente con esa persona dinámica, atesoradora de amor y prácticas, inquietudes y ansiedades en busca de la autenticidad. Las circunstancias empotran y orillan la magnitud colosal de los beneficios. Dios conoce a estos redentores.

La relación con el Pueblo judío

Predicadores insanos y vociferantes claman o gritan contra los «hijos de Israel» y acuden a los *Autos de fe* alegrándose de los sambenitos que llevan hombres de corazón puro. Fray Luis sufre en su carne el ser fruto de «convertos» y llora en el alma la ingratitud de quienes hablan de caridad. La injusticia de las leyes contrarias a la libertad, unida a la persecución eclesiástica de lo más noble como era el amor de unos para con los otros, le hace cantar penas:

«Quedarás sumido
en males no finibles y en olvido

... ..

Y aunque tus posesiones
mejores con ajeno daño y lloro.
Y aunque cruel tirano
oprimas la verdad, y tu avaricia
vestida en nombre vano
convierta en compra y venta la justicia»¹.

¿Por qué ese encono contra lo que Dios ama? ¿Es la Iglesia superior a Dios? Los «Hijos de Israel» sufren la envidia de quienes no tienen doctrina cierta «porque no los rescató (la Sékina) una sola vez de sus enemigos, sino muchas veces y en muchas maneras, como las sagradas letras lo dicen.

Y llámase en este particular misericordiosísimo, lo uno, porque aunque lo es siempre de todos, mas es cosa que admira en extremo de regalo y de amor con que trató Dios a aquel Pueblo... su amor para con él es entrañable y grandísimo, pues no lo acaban, ni las vueltas del tiempo tan largas, ni los enojos tan encendidos... Y señal cierta es que *tiene en el pecho de Dios muy hondas ralces* aqieste querer, pues cortado y al parecer seco, *torna a brotar con tanta fuerza»*².

Existen algunos trabajos³ que confiadamente descubren analogías de imitación entre los comentaristas «mosaicos» y Fray Luis. Otros, casi escandalizados, pretenden negar en absoluto todo parecido. Nadie se escandalice de la verdad. Fray Luis de León no copia, sino que se inspira. La inspiración es natural. ¿No existe en su tiempo un ambiente y circunstancia de mística judía? Las influencias muchas veces son más grandes cuando están en el ambiente

1. *Poesías completas*, Aguilar, 1973, XIV,64.

2. *De los nombres de Cristo*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Rivadeneira, Madrid, 1872. I, V,87.

3. El P. David GUTIÉRREZ, gran especialista y defensor de la historia eclesiástica, no acepta las interpretaciones de K.A. KOTTMAN, *Law and Apocalypse. The moral Thought of Luis de León* (La Haya 1972).- A. HABID ARKIN, *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos* de Fray Luis de León, (Madrid 1966). El P. Saturnino ÁLVAREZ TURIENZO en su trabajo: *Fray Luis de León y la historia*. Homenaje al P. Lope Cilleruelo. II. «Estudio agustiniano» 1977, p. 673, escribe: «El alma hebrea» atribuida, no sin fundamento, a Fray Luis.

que cuando se reciben directamente. Además, Fray Luis de León leyó y tuvo contactos con esos sabios «mosaicos». El Pueblo de Dios permanece y siendo una Iglesia hay que reverenciarle. La Iglesia de la Comunidad judía o Israel tiene la Promesa más incomprensible y fundada que pueda imaginarse. Detestar la doctrina de dicho Pueblo es anular la Iglesia Católica y otras. ¿Por qué privarse del fundamento? ¿Quién pretenderá vivir con los pies sin cabeza?

La obsesión antijudía de la Iglesia o de las Instituciones Católicas, desde la muerte de algunos apóstoles, ha sido continua y la responsabiliza de holocaustos y guetos. Fray Luis conoce tal historia y es sensible a la crítica, puesto que es contra Jesús y su nombre, conocido como Salvador. La permanencia de Dios o del poder divino en la humanidad será una constante y así lo declara la Sékina a Moisés:

«Yo soy el que prometí a vuestros padres venir ahora para libraros de Egipto...

...Soy el que seré vuestro guía en el desierto, y el que seré vuestra salud hecho hombre, y el que seré vuestra entera gloria hecho juez»⁴.

La Sékina o Cristo nunca se ha separado del Pueblo de Israel. La Iglesia continúa en la Comunidad de Israel. La salvación tiene una fuerza redentora desde el Pueblo escogido. El ágape o comunión se cumple celebrando la fiesta del Cordero inmolado y con el fin de dar gracias a causa de una liberación y salvación y ser testimonio ante la humanidad de que el Dios de Israel es universal, amante de su Pueblo y nunca le abandonará. Fray Luis de León en su época condescendió, pero hoy hablaría más claro y supongo que trabajaría por la comprensión y diálogo doctrinal entre los Hijos de Abrahán.

Defensa de la Justicia

Los injustos acorralan al justo quien, como «judío errante», es ridiculizado. La justicia de este mundo con frecuencia no se acomoda a la hincada en el alma. El Salmista se lamenta y lo mismo hará Job. Los justos y sus obras son desechadas. El corazón se parte y quienes sufren por Dios practicando la justicia son hijos de lo Eterno.

La obra justa tiene una extensión universal, es llamada al reino de Dios y merece salvar y redimir. El hombre en su quehacer perfecciona y crea aptitudes mejores para el mundo mejor. No son las instituciones quienes salvarán a la humanidad, pero sí las personas de buena voluntad. La justicia en manos de los hombres acalla la voz pura del maestro interior. «Es cosa de gran consideración que los que tienen el oficio de guarda, y la vela y el celo del bien público y en quien la razón había de tener todo amparo la virtud, esos por la mayor parte, la persiguen y maltratan»⁵. Someter al hombre en un marco de discipli-

4. *Nombres de Cristo*, cap. «Faces de Dios», 423.

5. *Exposición del Cantar de los Cantares de Salomón*, Ed. Aguilar 1979, 302.

na dictatorial religiosa, civil o militar, administrativa o cultural, es una injusticia. El profeta Samuel, comprendiendo la acumulación de poderes en una persona, dudaba entregar el poder a un Rey y al fin tuvo que abandonarle y cambiar a Saúl por David.

Fray Luis busca la libertad sumándose a la naturaleza y canta el mal de quien se siente abandonado de Dios (Salmo 12), pero confía (Salmos 17 y 24). Desconfiando de la justicia humana busca lo trascendente

«¿Cuándo será que pueda
libre desta prisión volar al cielo?»⁶.

«¡Oh secreto seguro, deleitoso» y ansía «contemplar la verdad pura sin duelo»⁷, porque «vivir quiero conmigo
gozar quiero del bien que debo al cielo».

Propagandista del judaísmo

Ante la persecución Fray Luis escribe y propaga, traduce y entrega libros sospechosos. Pide justicia a Dios y espera. No quiere que el adversario venza porque se reiría de la divinidad. Venciendo «yo cantaré y diré que soy tu hechura», «aplica a mi querella tus oídos»⁸. Unida su fuerza a la divina él será fuerte y por ello razona, explica y convence. Otras armas violentas él no las tiene ni quiere, pero lucha sin descanso y se queja ante Dios, porque no ayudándole suficientemente le deja en el foso ¿Por qué permitir el adelanto de los enemigos de la obras justas? Las armas que él emplea son personales. El celo y esmero, trabajo y constancia, galanura y primor, temeridad y valentía, serenidad e inteligencia con que presenta, corrige, explica, demuestra, publica y adapta al «romance» las Escrituras del llamado «Antiguo Testamento», explican las intenciones persuasivas del Maestro Fray Luis. En «lingua vulgaris» engalana con el mejor arte, presenta las obras: Los Nombres de Cristo, Salmos, Job, Cantar entre Cantares, La perfecta casada...

Cada obra es un espejo de realidades íntimas y en todas está presente la filosofía judaica. La Biblia y no otro libro cualquiera ocupa los mejores pensamientos. Conoce muy bien a los autores latinos y griegos, el humanismo le era familiar, pero da la impresión de que la Biblia escribe con renglones el alma y cada frase es estudiada como si fuesen una misma cosa.

Muchos de los trabajos de Fray Luis no fueron publicados. Algunos, como el Cantar entre Cantares, el Santo Oficio mandó quemarlo, pero gracias al Consejo Real se conservó. Algo bueno debían hacer los civiles inobservantes de ese «sacerdotium-imperium» eclesiástico. La Iglesia, que en su circunstancia le persiguió, ahora quisiera encontrar más estudios de Fray Luis de León

6. *Poesías completas*, Aguilar, 1973, 56.

7. *Id.*, X, 56.

8. *Poesías completas*. Salmo XII, p. 261.

con el fin de presentar la investigación y seguir la línea del coloso agustino. En la actualidad no condenan a los rabinos, sino que más bien se coopera. Esta actitud es natural ya que nace de una desconfianza y crítica. La ignorancia no tiene más camino y el interés exige una acomodación.

Cantar entre Cantares

«E por justas causas e respetos, dice el Tribunal de la Suprema, que a ello nos mueven, que debemos mandar e mandamos que por este Santo Oficio se recoja en Cuaderno de los *Cantares*, traducido en romance y ordenado por el dicho Fray Luis de León».

Fray Luis de León acepta las interpretaciones tanto místicas como personales, religiosas como interesadas. Él hace un trabajo de traducción y acomoda la obra a la circunstancia en que se escribió. No duda que existan muchas interpretaciones dignas y mejores que cualquiera que él sea capaz de ofrecer. «Lo que yo hago en esto son dos cosas: la una es volver en nuestra lengua palabra por palabra del texto de este libro, en la segunda declaro con brevedad, no cada palabra por sí, sino los pasos donde se ofrece alguna oscuridad en la letra, a fin de que quede claro su sentido, así en la corteza y sobre haz, poniendo al principio el capítulo todo entero y después de él su declaración. Acerca de lo primero procuré conformarme cuanto pude con el original hebreo, cotejando juntamente todas las traducciones griegas y latinas que de él hay, que son muchas, y pretendí que respondiese esta interpretación con el original, no solo en las sentencias y palabras, sino también en el concierto y aire de ellas, imitando sus figuras y maneras de hablar cuanto es posible a nuestra lengua, que a la verdad responde con la hebrea en muchas cosas. De lo que podrá ser que algunos no se contenten tanto y les parezca que en algunas partes la razón queda corta y dicha muy a la vizcaína y muy a lo viejo, y que no hace corra el hilo del decir pudiéndolo hacer muy fácilmente con mudar palabrar y añadir otras: lo cual yo no hice por lo que he dicho y porque entiendo ser diferente el oficio del que traslada, mayormente escrituras de tanto peso, del que las explica y declara. El que traslada ha de ser fiel y cabal y, si fuere posible, contar las palabras, para dar otras tantas; y no más ni menos de la misma cualidad, y condición, y variedad de significaciones que las originales tienen, sin limitarlas a su propio sentido y parecer, para que los que leyeran la traducción puedan entender toda la variedad de sentidos a que da ocasión el original, si se leyese y queden libres para escoger de ellos el que mejor les pareciere»⁹.

Los Inquisidores hubiesen querido que Fray Luis les confiase el original, con el objetivo de corregir con «autoridad», acusando la traducción de anárquica. Ellos ni sabían el hebreo. Siendo «responsables de la fe» recomiendan y

9. *Cantar entre los Cantares*, Ed. Aguilar, 1970. Prólogo, p. 200-201.

amonestan «caritativamente» con voz de la Iglesia y hasta se escandalizan escuchando las palabras preñadas de amor que escribe el maestro, porque «entre las demás escrituras divinas... se muestra Dios herido de nuestros amores con todas aquellas pasiones y sentimientos que este afecto suele y puede hacer en los corazones más blandos y más tiernos, ruega y arde y pide celos y vasa como desesperado y vuelve luego y variando entre esperanza y temor, alegría y tristeza ya canta de contento, ya publica sus quejas, haciendo de testigos a los montes y árboles de ellos y a los animales y a las fuentes de la pena grande que padece»¹⁰.

El pastor y la pastora, esposo y esposa, amado y amada, se buscan, sienten, padecen, aman con delirio «porque el amor es entregar la voluntad a lo que ama y la voluntad es la señora que manda y rige y sola ella mueve y meanea todo lo que está en la casa del hombre: de do se sigue que amar es darse todo, porque es dar la voluntad, que es señora de todo»¹¹

«Yo soy enteramente de mi Esposo
y él en mí sus deseos ha empleado»¹².

«Yo soy de mi Amado», dice la Esposa. «Eso y más que hubiera en mí, todo es de mi Amado, todo se le debe y todo lo quiero yo para él y no hay que tratar de que quiera a otro, ni de que piense ni desee nadie gozarme, ni lo diga, que yo toda soy y seré de mi Amado y él es mío: el que bien me quisiere, quíerale a él bien que yo no sea más de lo que él quiere que sea»¹³.

El abandono en el amado y del amado en la amada consigue la integración de fuerzas, emanación de un mismo amor y evolución hacia idénticos fines. La persona continúa siendo autónoma y responsable, pero en común gozo.

El abandono activo y mutuo requiere un aprendizaje, noviciado, experiencia y perfección o alianza. La esposa clama: «¡Corre Amado mío!». «Este aceleramiento de la gloria de Dios pide la Esposa aquí como perfecta ya en el amor suyo»¹⁴.

El amor de los *Cantares* se parece a un manantial que necesita la fuerza de otro con el fin de continuar. Sin concurso quedará abrasado por los calores. En compañía, aunque confundido, se dirige hacia una finalidad de comprensión y alegría. «Se entiende bien aquí el engaño de los que piensan hallar a Dios descansando y lo mucho que se ha de arriscar el que de veras le busca»¹⁵.

10. *Cantar de los Cantares*, Prólogo.

11. Id., p. 348.

12. Cap. VII.

13. Id. 345-6.

14. *Exposición del Cantar de los Cantares*, p. 277.

15. Id. p. 256.

«Sobre tu corazón me pon por sello,
Amada, y sobre el brazo y en tu cuello.
Así como la muerte es el amor,
duros como el infierno son tus celos,
las sus brasas son fuego abrasador,
que son brasas de Dios y de sus cielos,
muchas aguas no pueden tal ardor
apagar, ni los ríos con sus hielos,
el que este amor alcanza, ha despreciado
cuanto haber este mundo le ha enviado»¹⁶.

«Tan fuerte es el amor que no basta todo el poder de la tierra para lo poder vencer por fuerza»¹⁷.

La relación entre el Pueblo y la Sékina o gloria de Dios que habita en el muro del templo que acompaña el Arca y guía al Pueblo, es de intimidad. La Sékina en tanto que «madre de todo lo creado», «virgen de Israel» en expresión de Amós, novia, esposa, puerta, «torre de David», camino, viento del paraíso, matrona, piedra preciosa, amiga... y otros muchos más nombres que recibe en la Biblia, ama con ternura y hasta es *lo femenino* que vivifica e hija del rey por la que llegan todas las peticiones hacia el Soberano o Monarca.

La inclinación mutua entre el Amado y la Amada, Esposo y Esposa, es algo más que biológica, de descarga mental o voluntad afectiva, La biológica existe y ella es la que opera y coopera, engrandece y manifiesta la corriente vivificadora en orden a un equilibrio necesario. Fray Luis de León es consciente de tal naturaleza y que nadie debe ir contra ella, pero él, convidado «al gozo de sus amores», ahonda en ciertas fuerzas serenas y que hablan desde el fondo y hacia las que hay que lanzarse caso que se quiera descubrir el sentido. «El que juntamente quiere amar de veras y no limitar su amor a una sola (cosa), debe emplear en Dios su voluntad, que es bien general que lo abraza y comprende todo»¹⁸. Dios o en este caso la «Hija del Rey» o Sékina, la Madre y esposa convive con la persona que se hace Pueblo, está, como diría el profeta Samuel, en el corazón y en tales entresijos dispone el amor, ella es amor, es decir, conocimiento y voluntad, pero anima a que manifiesten algo a sus caricias y embelesos. El amor se adelanta y manifiesta, muestra el cariño y presenta la belleza más inmensa a quienes la reciben con el fin de caminar y convivir. No exige la pérdida de la voluntad, sino que manda responsabilidad personal y no solo colectiva. Vinculados Esposo y Esposa la llama del amor se manifiesta, aumenta y anima a otras. La animación es cooperar a descubrir la felicidad. No se manda exigir, ni mandar, pues, en el amor nadie ordena sino es sí mismo y cada persona tiene raíces diferentes manifestadas de manera

16. *Cantar de los Cantares*, Aguilar 1973, cap. VII.

17. *Exposición del Cantar de los Cantares*, p. 368.

18. *Exposición del Cantar de los Cantares*, p. 324.

muy particular. Lo que importa es no destruir la obra, el inicio, la capacidad y aptitud. La persona será más feliz llegando al principio del ser, de la inclinación, del por qué es así y conseguir besar y amar el fundamento o punto de apoyo del obrar.

Esposo y Esposa con capacidad para amarse y amándose realizan la obra más perfecta en la vida. No se olvide que cada alma tiene su mundo y no admite intrusos que no sea el auténtico Maestro interior o Verdad.

La perfecta casada

Nunca se casó Fray Luis de León, pero sabe las sagradas letras. «En las cuales, como en una tienda común y como en un mercado público y general para el uso y provecho general de todos los hombres, pone la piedad y sabiduría divina copiosamente todo aquello que es necesario y conviene a cada un estado»¹⁹.

El *estado* personal y voluntario tiene una responsabilidad. Dios ayuda y coopera en él. No se busquen peras al olmo. Cada uno en su obra y nadie haga de trotaconventos mirando la paja en el ojo ajeno cuando tiene una viga en el suyo. Cada ser humano «tome su cruz». «Y la cruz que cada uno ha de llevar, y por donde ha de llegar a juntarse con Cristo, propiamente es la obligación y la carga que cada uno tiene por razón del estado en que vive»²⁰. La casada se debe a su marido e hijos, casa y hacienda. «En las casadas hay otras que, como si sus casas fuesen de sus vecinas así se descuidan dellas, y toda su vida es el oratorio y el devocionario, y el calentar el suelo de la Iglesia tarde y mañana, y piérdese entre tanto la moza, y cobra malos siniestros la hija, y la hacienda se hunde, y vuélve demonio el marido»²¹.

La Iglesia de ordinario permite libros conformes a enseñanzas clericales. Ciertas corrientes de los «castos» sobresalen hasta defender como lema: «Mejor es casarse que abrasarse». El estado de celibato se cree de un grado y perfección superior. Nunca han sido condenados aquellos que suponen como personas o «gente de tropa» a los casados. No faltan los eclesiásticos afirmadores que el matrimonio comienza con el pecado, sin embargo el matrimonio «fue siempre muy honrado y privilegiado por el Espíritu Santo en las letras sagradas, porque dellas sabemos que este estado, es el primero y más antiguo de todos los estados, y sabemos que es vivienda, no inventada después que nuestra naturaleza se corrompió por el pecado y fue condenada a la muerte, sino ordenada luego en el principio, cuando estaban los hombres enteros y bienaventuradamente perfectos en el Paraíso»²².

19. *La perfecta casada*, Aguilar, 1970. Dedicatoria a Doña María Varela Osorio, p. 30.

20. *Id.*, p. 35.

21. *Id.*, p. 36.

22. *Id.*, p. 31.

Lo femenino en el judío tiene valores trascendentes y anclados en la naturaleza. La mujer coopera a la generación, mantiene y modela el feto y la persona, sensibiliza de paz el hogar, educa y ama tiernamente cada movimiento de la prole, valora los actos comunitarios e individuales del esposo, serena las crisis y modela las obras presentándolas aptas para ser agradables. La responsabilidad y autonomía, la libertad y acción de la mujer no tienen límites, pero se realizan en un marco armonioso y voluntario.

Tales doctrinas están como diseminadas en la Biblia y el texto más comentado es el último capítulo de los *Proverbios* «Adonde Dios, por boca de Salomón, rey y profeta suyo y como debajo de la persona de una mujer, madre del mismo Salomón, cuyas palabras él pone y refiere, con hermosas razones pinta acabadamente una virtuosa casada con todos sus colores y partes»²³. La madre de Salomón tuvo como esposo a Urías quien moriría antes que naciese de su esposa el hijo de David. No es ésta la «virtud» que el rey sabio recomienda. De todas las maneras la Biblia está sembrada de arrepentidos y éstos son muy loados.

Fray Luis de León descubre un conocimiento bíblico nada común, interpreta felizmente cada texto y contexto, hace las recomendaciones idóneas para la circunstancia de Doña Varela Osorio, se indigna contra lo artificial y vanagloria, sufre constatando la existencia de trotaconventos y murmuradoras, vagas y desaliñadas, pero muestra con claridad un desconocimiento experimental, falta de contacto sexual amoroso y esto le quita mirar ciertos aspectos que los hagiógrafos presentan en la Biblia. La mujer para un hagiógrafo tiene un valor mucho más importante del que sea capaz de describir un religioso. La vida de la mujer «fuerte» existe precisamente porque sexual y amorosamente está llena, completa y no tiene motivos para realizarse. Los casados en la Biblia tienen relaciones voluntarias y la armonía se rompe una vez que cualquiera de las partes incline el amor hacia cosas o personas marginales. El amor tiene un sentido de relación y las energías o se completan y unen o se separan y nadie pretenda unir lo que la naturaleza biológica expulsa.

La humanidad de Cristo

«Infórmense vuestras mercedes y hallarán ser verdad que de cien años a esta parte en la Universidad de Salamanca no ha habido lector teólogo que en todas sus sentencias y opiniones haya procurado ensalzar más que yo esta santísima humanidad»²⁴.

La Madre Teresa de Jesús habla de la humanidad de Jesús y ahora otra persona venida de «judaizantes» continúa la tradición. La Iglesia desde los primeros momentos trató de huir de la Humanidad de Jesús e hizo hincapié en el

23. Id., p. 33.

24. *Extracto del proceso instruido contra Fray Luis de León*, LXIII.

término «Hijo de Dios». Los cristianos de Antioquía y después otros que tomaron el mismo nombre, creyeron oportuno manifestar la posición contraria, era una lucha y cada parte se distanciaba con el fin de señalar mejor los objetivos a los fieles. San Agustín expone con claridad el hecho de que Jesús siendo «todo humano en su humanidad», pero inmediatamente muchos olvidaron hasta el nombre de Jesús propagando tan solo el tema: «Hijo de Dios» y persona de la Trinidad. El olvido de la humanidad dio como resultado la distanciamiento de su ser auténtico de carne y hueso, con dolores y penas, sudor y fatiga, inquietudes y ansias.

A pesar de los pseudoteólogos que aprenden muchos silogismos y malaverismos cuando el camino es más fácil, Jesús continúa siendo judío en carne y misión. Es el Justo que redime y salva. No se llega a ser Justo sin penitencia o contrariedades, voluntad y responsabilidad, libertad y autonomía. Las obras actuaron la manifestación de que él era Hijo de Dios, puesto que obra en justicia y la extiende. Por este mismo motivo es Mesías, salvador y la relación tiene un valor universal como lo es toda obra emanada de la Sékina o femenino que vivifica y es mediadora. Un otro agustino, Santiago de Viterbo, identificó la Sékina a Jesús; es decir, se manifestó en Jesús. ¿No dicen los místicos judíos que la Sékina ha venido hasta diez veces?

Los Nombres de Cristo

«El nombre de Jesús es el todo, según que todo lo que significan los otros nombres, o es parte de esta salud que es Cristo y que Cristo hace en nosotros o se ordena a ella o se sigue de ella por razón necesaria. Que si el llamado Pimpollo Cristo, y si es, como decíamos, el parte común de las cosas, ellas sin duda le parieron para que fuese su Jesús y salud... Y si es «Faces de Dios», eslo, porque es nuestra salud, la cual consiste en que nos asemejemos a Dios y le veamos... Y también si le llamamos Camino y si le nombramos Monte, es camino porque es guía y es monte porque es defensa ... De arte que diciendo que se llama Cristo Jesús, decimos que es Esposo y rey y príncipe de paz y brazo y monte y padre y camino y pimpollo, y es llamarle como también la Escritura le llama, pastor y oveja, hostia y sacerdote, león y cordero, vid, puerta, médico, luz, verdad y sol de justicia y otros nombres así»²⁵.

El nombre tiene una importancia esencial en el judaísmo. Los calificativos dados a Jesús o aplicados al Maestro por el Maestro Fray Luis de León desde tiempo inmemorial han sido transmitidos por la Midrash y los místicos judíos llaman de tales maneras a la Sékina.

Moisés de León, autor de *Zohar*, hemos escrito que aplica el nombre de Justo a Moisés y en tanto que tal es: Redentor, Booz, Próximo, Padre, Fiel... La obra en justicia, siendo universal, redime, pero para llegar a ser hombre de

25. *De los nombres de Cristo*, III, 4, pp. 200-201.

justicia es necesaria la ascésis, purificación, práctica y experiencia. El Justo pasa seis años de prueba y vinculado a la Sékina redime. Los «hijos» se salvan puesto que actúan y son obra del bien. El pecado o la sierva (demonios) durante el período de penitencia o prueba trataron de suplantar a la Matrona o Sékina con el fin de separarla de la mano del Santo. En el *Cantar de los Cantares* se explica: «Busqué en mi cama durante las noches a quien ama mi alma y no la encontré». Jesús, siendo Justo, es libre y convive con la Amada sin que otro cualquiera le niegue su derecho. Los esclavos recuperaban la libertad después de seis años de servicio. La libertad y autonomía hace responsable a la persona que se alegra y alegra, es capaz de dar vida y cooperar sin dependencia a que otros la tengan.

El Justo expresa la verdad conforme a la *midda* o norma. El alma la recibe emanada de la hija única y será reflejo de las letras YHWH e imagen del Maestro del cielo. Los nombres que la Biblia le dan son: Camino, Torre de David y cuantos Fray Luis declara. Moisés de León expone el nombre de *Pastor Fiel* en cuanto que es quien toma la responsabilidad de guiar, salvar y redimir, cuidar y alimentar. «Vienen a ser casi innumerables los nombres que la Escritura divina da a Cristo, porque le llama: León y Cordero y Puerta y Camino y Pastor y Sacerdote y Sacrificio y Esposo y Vid y Pimpollo y Rey de Dios y Cara suya, y Piedra y Lucero y Oriente y Padre y Príncipe de Paz y Salud y Vida y Verdad»²⁶. «Porque si el camino de cada uno son, como decíamos, las inclinaciones que tiene, y aquello a que le lleva su juicio y su gusto, Cristo con gran verdad es «camino de Dios», porque es como poco antes dijimos, imagen viva suya y retrato verdadero de sus inclinaciones y condiciones todas, o por decirlo mejor, es como una ejecución y un poner por la obra todo aquello que a Dios le place y agrada más. Y si es camino el fin y el propósito que se pone cada uno a sí mismo para enderezar sus obras, camino es sin duda Cristo de Dios, pues, como decíamos hoy al principio, después de sí mismo, Cristo es el fin principal a quien Dios mira en todo cuanto produce»²⁷.

La Sékina, siendo «Madre de lo creado», por ella tienen vida las cosas y como es la «Hija del Rey» e hija única no existe otro camino para llegar a él. En, con y por la Sékina la persona relaciona su vida con lo sobrenatural. Tal interpretación no es de hoy, sino que el *Zohar* recoge la *Midrash* que hasta conocería San Pablo en tanto que discípulo de Gamaliel. Fray Luis descubre conocimientos exactos del *Zohar*. Quizá hasta lo leyese. Nadie pretenda negar la lectura por el mero hecho de que no lo cite. Caso que lo hubiese citado dictaría su sentencia.

Cada nombre tiene plenitud de sentido, es una vida autónoma, libre y responsable. Alguien de Occidente, escuchando esto, hasta querrá probar la Trinidad, pero entonces habría que admitir tantas Trinidades o Personas co-

26. *De los nombres de Cristo*, I, 2.

27. *Id.*, p. 5.

mo nombres dados a Dios y no existen menos de setenta. Siendo completo el nombre tiene relación a, se dirige hacia, vive en orden a y se orienta, con el fin de complemento, a la Sékina. El agustino Santiago de Viterbo identificó la Sékina a Jesús Nazaret y el agustino Fray Luis de León explica que todo va a Jesús.

Los siete Sefirots, completos en su trabajo y ciclos de vida y activos en una circunstancia y circunferencia propia, desarrollan la animación específica, utilizan los medios adecuados con el fin de salvar lo encomendado, pero la dirección de cada uno es la Sékina. La perfección es buscada en, para, y con la Hija única del Rey. Quejoso estaba José ante el embarazo de María y el Evangelista Mateo (1,21-23) pone en boca de «un ángel del Señor»: «Dará (María) a luz un hijo y le pondrás por *nombre Jesús* porque él *salvará a su pueblo* de sus pecados». Todo esto ha acaecido — comenta el Evangelista — a fin de que se cumpliese lo que dijo el Señor por el profeta Isaías (7,14):

«He aquí que una muchacha concebirá y parirá un hijo,
y llamarán su nombre Enmanuel».

Jesús viene de *Yeshoshuah* (Dios salva). La importancia del nombre es capital, pues, en él es toda la vida de la persona. Jesús salva porque es Justo, entrega la salud y da los frutos del árbol regado por la Sabiduría. La vida de Jesús se resume como una constante experiencia en dirección hacia el Padre, cada obra está preñada de divinidad y crece, pero en dirección hacia el Creador o Eterno. El Justo, Jesús es un Camino y Verdad que salva, obrando consigue la vuelta del exilio de la Sékina expulsada por el pecado y redime a quienes amaba según el precepto mosaico: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

Fray Luis de León desarrolla la teología más apropiada ya que unos hilos o dogmas católicos dirigían el respirar de su circunstancia.

Los Nombres de Cristo tienen una fuerza más importante que la que se ha pretendido dar a través de los siglos. Fray Luis conoció el por qué y quiso abrir incógnitas desconocidas. Él quisiera volver a los primeros años de la Iglesia, pero las gentes nada comprendieron y caso que alguien supiese el objetivo, por ello trabajó para meterlo en la Santa Inquisición. Jesús se llama: Jesu-Cristo. ¿Por qué Cristo? ¿Es un nombre fortuito? El nombre es descriptivo. En griego se lee: Xristos y en latín: Cristus. La significación hebrea es *UNGIDO*. No es ungido a estilo de alguien que tiene una misión especial a título de rey, o profeta, escriba o predicador, sacerdote o maestro, sino que en su tiempo, es el Ungido en tanto que Mesías, el *Mesías esperado por el Pueblo de Israel y por consiguiente: Rey de los Judíos*. Como a tal se lo presentaron a Pilatos cuando él no comprendió la acusación primera.

Jesús es el Ungido y como tal vino al mundo con objetivos precisos declarados por los profetas. No se quiera mitificar a su persona con fines paganos y antisemitas. Él viene a un Pueblo, de un Pueblo y para el Pueblo. El

Pueblo se llama Israel y ningún intérprete de la Escritura lo esperaba encarnado de una virgen por obra del Espíritu Santo. Caso que quisieran hablar de alegoría, manera de hablar oriental o espiritual, se comprende, pero nunca especificando la Trinidad entendida como muchos tradicionales. Los Apóstoles más íntimos a Jesús expresan que Dios estaba en él. Conocidos son los enconos antijudíos de la época de Jesús y posterior. Él los conoce y constantemente se presenta como Salvador y que vino a las ovejas de Israel. ¿Por qué esos intérpretes de *ad litteram* no piensan tan sólo en las ovejas? Jesús habla de ellas y existían. La parábola y alegoría son frecuentes, pero el término: *Cristo* es auténtico y los primeros cristianos lo tomaron en su significado. El *Mesías*, el *Cristo* o el Ungido salva y redime, glorifica y asiste, guía y muestra a la Comunidad de Israel o Iglesia de Israel la paz y sosiego, la victoria y luz necesaria para contemplar la cara de la verdad. ¿Querría decir esto el Apóstol Pablo al escribir a los de Corinto, «porque Dios que dijo: Del seno de las tinieblas aparecerá la luz, haced que la luz brille en los corazones para que en la cara de Cristo resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios»? ²⁸.

En la «cara de Cristo» aparece el resplandor de la «gloria de Dios». La «gloria de Dios» para todo judío, como lo era Pablo, es una fuerza, presencia y fe. El corazón debe tener la confianza de que resplandece tal «cara» y los místicos la llaman: Sékina. La Sékina está en Jesús y por ello resplandece. Habla como de una aparición: «son tres veces las que señaladamente el Verbo divino se mostró y se mostrará al mundo... Porque lo primero se les mostró en el monte adonde les dio ley y les notificó su amor y voluntad... y comenzó a humanizarse con ellos entonces, como quien tenía determinado de hacerse hombre de ellos y entre ellos después, como lo hizo. Y este fue el apareamiento segundo, cuando nació rodeado de nuestra carne y conversó con nosotros, y viviendo... El tercero será cuando, en el fin de los siglos, tornará a venir otra vez» ²⁹.

«Porque toda la edad de la Iglesia, desde su primer nacimiento hasta el día de la celebridad de sus bodas, que es todo el tiempo que hay desde el principio del mundo hasta su fin, se divide en tres estados de la Iglesia y tres tiempos» ³⁰.

La vinculación con la comunidad de Israel es constante. No existe trabajo por hacer desaparecer la actividad divina en el Pueblo escogido sino más bien se valora y autentiza conforme a los primeros discípulos de Jesús. Cristo toma valor en tanto que tal y salva a su Pueblo por medio de un período que llama de gracia. Fray Luis de León, hablando de la humanidad de Jesús, no niega la divinidad en tanto que católico y eclesiástico, pero de alguna manera quisiera interpretar tal sentido. Conocedor de la historia, sabe las diferencias y opi-

28. 2 Corintios, IV,6.

29. *De los nombres de Cristo*, cap. Padre del siglo futuro, 512.

30. *Id.*, cap. Esposo. 656-7.

niones de aquellos primeros cristianos que discutieron en el Concilio de Jerusalén y el triunfo de la corriente de quienes pretendieron presentar a un Jesús celeste, muerto y resucitado, encarnado y receptor de los pecados de la humanidad. La opinión de aquellos que defendían la necesidad de entrar en la comunidad de los hijos de Israel sin necesidad de hacerse judíos con el fin de ser herederos, no prevaleció y quizá fuese la más lógica aunque no la más interesada.

El Apóstol Pablo lo comprendió y los demás aprenden la lección. Jerusalén es destruida y los judíos perseguidos por los romanos. ¿Quién se atrevería a declarar a un romano que el Cristo o Mesías era el Rey de los judíos a quienes ellos detestaban como traidores a su causa? Lo mejor sería negar o procurar ocultar el origen hablando de un Hijo de Dios que viene del cielo como lo sería un emperador o César. Rompiendo los vínculos necesarios la circunstancia se adapta a realidades concretas, pero quizá también se separen de la vida auténtica. La Iglesia católica, extendiéndose, aprende la fórmula romana de universalidad y dominio, imperialismo y autoridad aceptando llamarse Iglesia militante como si fuese una especie de legiones romanas.

El mesianismo universal, en tanto que Iglesia, se trató de imponer con el Sacro Imperio Germánico o el Sacro Imperio Romano. Fracasado éste, hablan de un Cristo Rey universal, pero ahora ya es interpretado en sentido de espíritu. La Iglesia Católica tiene una gran facilidad para lograr acomodarse a los movimientos de cada época. Caso que en otras se haya equivocado, encontrará a teólogos para discurrir sobre disculpas e interpretaciones.

El caso de Fray Luis de León lo interpretarán como cosas de la época y algunos, como el P. Getino de la Orden de Predicadores, personas no muy favorables a que los demás piensen, hasta se atreven a señalar opiniones negativas contra el Maestro, cuando lo negativo está en el criterio del predicador dicho.

Fray Luis de León, no siéndole posible ser más explícito, es uno de los teólogos que comprendió la palabra y significado de Cristo. Un teólogo crítico volvería a Fray Luis y a los primeros momentos de las enseñanzas de Jesús. Jesús es judío e hijo de judíos, vive en la comunidad de Israel y por ella muere. Es el Justo y salva, la «gloria de Dios» está en él y redime, obra y encamina participando a que la vuelta de la «presencia divina» aparezca entre los hombres. El «cristiano» es discípulo de Jesús de Nazaret, no excluye a que las personas de la humanidad vengan y entren en la Promesa, obedezcan a Dios y oren en un mismo templo, sino que llama a todos para que continúen el misterio de la salvación, pero todos, no lo olviden, teniendo como base y punto de partida a la comunidad de Israel. De Israel viene la promesa y salvación.

El devenir mesiánico

La responsabilidad es necesaria para el merecimiento y anima al mesianismo en devenir. La obra del Mesías es un constante quehacer que tiene

comienzo y se realiza poco a poco. Fray Luis no abandona la raíz judaica del mesianismo. La respuesta a una pregunta de Sabino explica tal enseñanza: «Y a lo que Sabino, decís, que si Cristo naciendo y comenzando a reinar por la predicación de su dichoso Evangelio, había de reducir a polvo y a nada los reinos y principados del suelo, como lo figuró Daniel en la piedra que hirió y deshizo la estatua, «¿cómo se comprendería que después de nacido él, no sólo durase el imperio romano, sino naciese y se levantase otro tan poderoso y tan grande? A esto se ha de decir, y es cosa muy digna de que se advierta y entienda, que este golpe que dio en la estatua de piedra, y este herir Cristo y desmenuzar los reinos del mundo, no es golpe que se dio en un breve tiempo y se pasó luego, o golpe que hizo todo su efecto junto en un mismo instante, sino golpe que se comenzó a dar cuando se comenzó a predicar el Evangelio de Cristo, y se dio después en el discurso de su predicación, y *se va dando agora, y que durará* golpeando siempre y venciendo hasta que todo lo que ha sido adverso y en lo venidero lo fuere, quede deshecho y saliendo a luz, poco a poco va hiriendo la estatua y persevera hiriéndola por *todo el tiempo que tardare él de llegar a su crecimiento* y de salir a su luz gloriosa y perfecta»³¹. El mesianismo ha comenzado, las obras en justicia y verdad, son Cristo, es decir, auténticas y aptas, idóneas y según la norma o *midda*, son hechas en el mundo de la acción obedeciendo a la Sékina. La acumulación de actos en justicia aclama la venida, favorece el encuentro y la paz, la armonía y confianza. A este actuar se le llama: Seguir los caminos de Dios con voluntad y libertad.

La redención comienza, ha comenzado, la conclusión no sabemos cuándo será. Lo importante es seguir el Camino, es decir, la verdad obrando la justicia. La venida de la Sékina no quiere decir un término, sino encaminar, responsabilizar, orientarse y animarse a continuar en la obra de salvación.

Fray Luis de León más próximo a lo que Jesús querría se dijese de él. El Justo obra y tiene como objetivo que otros lleguen a la justicia para que haya muchos Pastores fieles, y si fuese posible, todos se llamasen Pastores. La riqueza del rebaño, siendo interna, haría posible el diálogo humano. Los intereses caen y todos pretenderían enriquecerse en lo divino o justicia, verdad y paz. La paz se ansía: «si estuviese bien concertado con Dios... si dentro de sí mismo volviere en concierto y ...si no se atraviesare ni encontrare con otros»³². El mesianismo tiene como objetivo el amor cuya raíz está en Dios. Todo es y va hacia Dios, pero la libertad o albedrío humano participa eficazmente en la obra ya que las cosas, lo creado está ahí, con y para, hacia y por fines concretos. Nadie culpe a la divinidad la obra que él responsablemente hizo contra la verdad. Nadie culpe a un superior tal acto o cuando él es libre y debe hacer su vida libremente. ¿Qué obra hará aquel que anula a la persona? El esclavo coopera a la obra del Señor o persona, pero nada merece y lo que

31. *De los nombres de Cristo*, II, 2, 134-135.

32. *De los nombres de Cristo*, II, 3, 138.

se pretende es ser justos. No existe justo irresponsable que actúe en la vida señalando con su caminar vías factibles, orientaciones eficaces y señales para quienes vengan. El mesianismo se hace en relación con y hacia, no es oscuridad y permanencia. Los demás hombres señalarán horizontes diferentes, pero sin negar los fines es necesario manifestar la obra de Dios y quien no sea testigo o testimonio de la misma, no es responsable y continúa siendo esclavo. El mesianismo es un camino de libertad obrando en verdad y justicia. El otro semejante es como un termómetro de nuestra perfección. Dificultar el camino de otro será retardar la venida y el triunfo total de la paz. Ayuda mutua, cooperación, vinculación en el bien, amor en todo, son características necesarias para conseguir esa paz universal a la que llamamos mesianismo, el cual no viene impuesto, sino que se gana y merece. El día que el mundo conozca su misión y sea responsable de la misma se ha llegado al encuentro con el mesianismo y entonces «vivirá nuestra carne por medio del ayuntamiento de la carne de Cristo»³³ en un ágape.

Un místico judío no tiene inconveniente en creer que Jesús de Nazaret sea Justo y salve, sea Hijo de Dios siempre y cuando con ello no se rompa la verdad dicha y revelada en las Escrituras Santas. De hecho la Sékina ha venido y asistido al Pueblo hasta diez veces, ¿por qué no once? Existen momentos o circunstancias que humanamente no tienen salida y sin embargo, no se sabe cómo, las cosas continúan y hasta da la impresión que todo cambia. ¿Quién contribuye? En una época Einstein escribía a un amigo: No creo que Dios ande jugando a los dados. Dios sabe muy bien el orden del mundo puesto que se ordena en Él y por Él, con Él y hacia Él. Fray Luis habla de tres edades y con ello imita al Fundador de su Orden, San Agustín, pero también describe tres grados para llegar a cierta perfección y en ello imita a los místicos judíos.

El alma camina y ansía llegar a lo divino, ya que como dicen los místicos judíos, es fruto del Árbol regado por la Sabiduría. La dependencia es natural y amada. De ahí nace esa ansia de gozo e inquietud de infinito que tiene la Esposa del Cantar de los Cantares. El mundo vive o convive con la Esposa que espera y llama al Esposo con el fin del matrimonio. No importa que llamen Esposa a la Iglesia Católica Apostólica Romana o a la Comunidad de Israel, lo auténtico es que la Esposa vive en exilio, ama tiernamente al Esposo y Él a ella. Ambos se ven, admiran y aman con ternura, pero el matrimonio aún no se ha consumado.

El devenir mesiánico es un camino perdido en muchos horizontes, pero se tiene la Promesa de que llegará. El mundo, la historia de la humanidad, tiene como misión a cumplir poco a poco la perfección y el hombre contribuye a esa paz eterna tan esperada y por la que suspira Fray Luis de León y sus hermanos los «Hijos de Israel».

33. *Id.*, II, 4, 150.

La obra, la penitencia, es decir, la confianza constante y colaboración a que la verdad prevalezca sobre el error, que el amor se imponga al odio, que la justicia anime a todos y la participación a que los indeseables no gobiernen, es contribuir al mesianismo o complemento de la obra mesiánica.

Dos hermanos: Fray Luis y Don Miguel de Cervantes y una hermana: Teresa

De León se llamó uno siendo de Belmonte (Cuenca), de Cervantes se puso el otro naciendo en «un lugar de las montañas de León». Abrazados por el alma, una tradición común de justicia les inclina. El uno pone en verso no igualado suspiros del alma, mientras el otro presenta a Don Quijote caballero de la verdad y de lo auténtico. El padre y la madre de ambos son la Sékina e Israel, unidos por la Alianza, en cuya familia nacen. A ellos se asocia la Madre Teresa de Jesús y unos a otros, según la edad, recuerdan los valores.

Fray Luis dirá de la madre del castellano: «La madre Teresa, en la alteza de las cosas que trata y en la delicadeza y claridad con que las trata excede a muchos ingenios y en la forma de decir y en la pureza y facilidad del estilo y en la gracia y en la buena compostura de las palabras y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale»³⁴.

Don Miguel de Cervantes recuerda a su hermano del alma:

«Quisiera rematar mi dulce canto
en tan sazón, pastores, con loaros
un ingenio que al mundo pone espanto
y que pudiera en éxtasis robaros.
En él cifro y recojo todo cuanto
he mostrado hasta aquí y he de mostraros:
FRAY LUIS DE LEÓN es el que digo,
a quien yo reverencio, adoro y sigo»³⁵.

El amor desinteresado, la aplicación de lo femenino o de la Sékina a Dulcinea que es la Esposa a quien se desea y por quien se vive, obra y camina aún sin esperar nada de ella, la realidad tangible de la fe que se convierte en confianza y verdad, vida y obras y la lucha constante por la perfección aunque sea «a solas, sin testigo», son características que vinculan a los colosos de la humanidad.

Los tres hermanos de Jesús conversan en íntimo silencio. Teresa sufre tanto que llega al «paroxismo» y epilepsia, Fray Luis entra en la cárcel de la Iglesia y Don Miguel cae besando la tierra hasta que un Bachiller de Salamanca le mata el alma.

34. *Carta a la Madre Ana de Jesús*, Ed. Príncipe 1588.

35. *Galatea*, lib. VI, Canto de Galope.

Teresa, encarcelada por la sociedad que condena lo más íntimo de sí misma, se rompe y el cielo acude mientras quienes la rodean equilibran las descargas eléctricas del cerebro, sangrándola. No la mataron y experiencias incommunicables fueron descritas con fervor y franqueza. Fray Luis habla de Israel que va a «la celestial morada, gloria del mundo»³⁶ y con la esperanza, porque:

«La casa ennoblecida
del ilustre Jacob en Dios espera
dador de eterna vida,
Él es su gloria entera,
esperanza y ayuda verdadera.
Con los que le adoramos
mil bienes está siempre repartiendo
en su memoria estamos
siempre en favor creciendo
y Él, amoroso, estános bendiciendo»³⁷.

Dios ama a su Pueblo y quienes pretenden robar o sustituir el honor no cesan de oprimirlo. ¿Cuándo el ladrón ha sido recompensado por el Juez?

La nostalgia por la «Jerusalén gloriosa
ciudad del cielo amiga y amparada»,
es constante. Sión es el sello del espíritu y suspiro de quienes esperan.

«Si yo mientras viviere,
de ti, Jerusalén, no me acordare,
y do quiera que fuere
tu ausencia no llorare,
olvideme de mí si te olvidare»³⁸.

Leandro RODRÍGUEZ
Ginebra-Suiza

36. *Poesías completas*. Salmo CXIII, 301.

37. *Id.*, p. 303.

38. *Id.* Salmo CXXXVI, 307.

Problemática en torno a Rom 13,1-7: El cristiano y la autoridad civil

I. PROBLEMAS DE CONTEXTO Y TRADICIÓN

Dentro de la discusión general que circunda el fragmento, el problema de su relación con el contexto inmediato es uno de los más enconados, pues los exégetas han llegado a las opiniones más dispares y contradictorias. Desde considerarlo una interpolación, como Schmitlals ¹, a pensar que se sigue con cierta normalidad de su contexto, como Wilckens ².

En este orden —o desorden— de cosas, la opinión más comúnmente admitida era la de Käsemann, que dice: «Nuestro fragmento es un bloque independiente, que con mayor razón debido a su singular finalidad, puede ser calificado como un cuerpo ajeno en la parénesis paulina... Debe ser interpretado primeramente a partir de sí mismo» ³.

Wilckens resume los argumentos que propone esta tendencia para sostener su opinión ⁴: a) El fragmento se diferencia estilísticamente de lo precedente en que introduce un lenguaje jurídico y de diatriba y rompe con el lenguaje en segunda persona (propio de la parénesis), al que retorna en el v. 7. b). El *leitmotiv* del c. 12 es el amor entre sí y a los enemigos, mientras que en 13,1-7 falta la alusión al amor. Todo aparece más bien en un contexto jurídico. No se manda amar a las autoridades. c) En el v. 7 se desvía Pablo del tema del amor. En cambio, en 13,8 lo introduce bruscamente, empalmando así con 12,21. Nuestro fragmento sería un excursus cerrado en sí mismo. d) Lo cerrado del

1. W. SCHMITHALS, «Der Römerbrief als historisches Problem»: StNT, 9 (1975) 185-187. Citado por J. FRIEDRICH-W. POEHLMANN-P. STUHLMACHER, «Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 73 (1976) 131.

2. U. WILCKENS, «Römer 13,1-7»: *Rechtfertigung als Freiheit*. Paulusstudien, Düsseldorf, 1974, 216.

3. E. KAESEMANN, *An die Römer*, Tübingen 1974, 340. Ver también del mismo autor: *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 32.

4. U. WILCKENS, *o. c.*, 205-207.

texto se explica por su procedencia de un *topos* tradicional, al que también pertenecen 1Pe 2,13-17; Tit 3,1s. y 1Tm 2,1s. Esto se ve por el conjunto de diferencias y convergencias de los textos entre sí y con Rom 13,1-7. e) Por la historia de las formas se puede ver que la tradición parenética se caracteriza por la falta de ligazón en los motivos, según un esquema de análisis interno. Están unidos más bien desde fuera. Käsemann dice que «la construcción de la parénesis paulina se forma en sus detalles por coordinación, no por subordinación ni deducción, por asociación y no por lógica»⁵.

A estos argumentos hay que hacerles importantes objeciones.

1. *Lenguaje y tradición*

a) En cuanto a los textos paralelos en Rom 13,1-7: 1Pe 2,13-17; 1Tm 2,1s y Tit 3,1s, Wilckens da los siguientes argumentos para el entendimiento de nuestro texto a partir de sí mismo⁶: El pensamiento de la institución de las autoridades por Dios se encuentra sólo en Rom 13,1-7. Rom 13, 1a está formulado en general, los otros textos son exhortaciones concretas. No hay ningún paralelo a Rom 13,5. Sólo en nuestro texto se habla de pago de los impuestos.

A esto añaden Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher:⁷ Las palabras *tò agathón*, *diákonos theoû*, *orgé*, *syneldesis*, *leitourgol theoû*, *apodídomi*, son típicas paulinas y se hallan sólo aquí. Términos como *diatagé*, *máchaira*, *phoréo*, *phóros* y *télos*, que tienen un significado muy concreto, no aparecen en los otros textos.

Con esto y con las notables concordancias que también se encuentran⁸, se concluye: «Los estrechos contactos entre 1Pe 2,13-17; 1Tm 1,1s; Tit 3,1s y Rom 13,1-7 no se explican por un uso literal directo. Todos los textos parecidos dependen más bien de la primitiva parénesis cristiana sobre el comportamiento recto en el mundo político»⁹.

b) Por lo que respecta a las expresiones utilizadas por Pablo, Käsemann¹⁰, siguiendo a A. Strobel, dice que pertenecen al lenguaje de la administración helenística. Así, por ejemplo: *exousíai hyperechoúsai* y *árchontes* serían los innumerables funcionarios de la autoridad pública helenística; el *épainos* es el escrito oficial de alabanza, acostumbrado en Roma, dado a los ciudadanos ejemplares por sus relaciones con el César o por su

5. E. KAESEMAN, *Ensayos exegéticos*, 32.

6. U. WILCKENS, *o. c.*, 211ss.

7. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *a. c.*, 134-135.

8. U. WILCKENS, *o. c.*, 213-214.

9. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *a. c.*, 135. U. WILCKENS, *o. c.*, 211. E. KAESEMAN, *An die Römer*, 339.

10. E. KAESEMAN, *An die Römer*, 341-342.

conducta; *ékdikos eis orgén*, el abogado para el juicio o también el «vengador»; *leitourgó*, los empleados en las finanzas; *diatagé* también pertenecería a este lenguaje, haría relación a un sistema de orden concreto.

Sobre esta base, Wilckens ¹¹ y Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher ¹² hacen una corrección. Objetan que no todo se explica por este lenguaje de la administración pública. Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher, con un detallado estudio de las palabras *diatagé* y *máchaira*, llegan a la conclusión de que Pablo ha escogido sus palabras mucho mejor de lo que a primera vista parece. Estas dos palabras, en concreto, no tenían habitualmente el significado que suponen los trabajos antes citados, sino que se aplican más bien a relaciones privadas, algunas de ellas también jurídicas, pero con un matiz más general. Con estos autores podemos decir: «Estos ejemplos podrían bastarnos para mostrar que, por un lado, en el trillado camino de Strobel, Delling y van Unnik ya se profundizó fundamentalmente en la comprensión de Rom 13,1-7, y, por otra parte, queda sin embargo por hacer una amplia investigación que describa el comportamiento del habitante griegoparlante del Imperio de cara a las autoridades y los deberes para con ellas» ¹³.

c) Esto se explica también por la utilización que Pablo hace de las tradiciones sinagogaes y veterotestamentarias. Tanto Wilckens ¹⁴ como Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher ¹⁵ ofrecen una recopilación del material presentado en los trabajos de P. Billerbecks, O. Eck y W. Schrage. Ideas como las de que la autoridad política ha sido instituida por Dios, la intimación a la obediencia a estas autoridades, el temor a los representantes del poder, la designación de las autoridades como servidores de Dios y el darles honra, se sorprenden en la literatura profética, sapiencial y la primitiva literatura judía. Por lo que se descubre la dependencia de contenido que hay entre Rom 13,1-7 y esta serie de textos.

2. El contexto

a) La opinión que considera el fragmento un cuerpo extraño (Käsemann) y la que incluso lo tiene por interpolación (Schmithals) alegan que se sale del contexto del «amor» en que está todo el c. 12. Sería vuelto a tomar en 13,8 mediante el *medení medén*, que enlaza con el *medení* de 12,21 y que se repite cinco veces a lo largo de 12,16-21. La unión mediante *tàs opheilás* (13,7) y *ophellete* (13,8) sería un mero nexo artístico.

Para Wilckens ¹⁶ y Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher ¹⁷ esto resulta proble-

11. U. WILCKENS, *o. c.*, 214-215.

12. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *a. c.*, 136-144.

13. *Id.*, 144-146.

14. U. WILCKENS, *o. c.*, 223-226.

15. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *a. c.*, 145-146.

16. U. WILCKENS, *o. c.*, 207-209.

17. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *a. c.*, 148-153.

mático. Siguiendo la estructuración que estos últimos autores proponen del texto, hay que decir:

Al programa de 12,1-2 sigue 12,3-16a, que se refiere a la vida común de los cristianos. Se distinguen en esta parte dos pequeñas secciones: 12,6-8 que es una enumeración de carismas bajo el tema del *métron plsteos* (12,3b), y 12,9-13 que es un catálogo de virtudes bajo el motivo del *agápe* (sólo aquí es central este motivo, contra la opinión anterior). Después viene 12,16b-13,7, dominada por el motivo de vivir en paz con todos los hombres, no sólo con los cristianos, y bajo la exhortación, también presente en el anterior fragmento, de hacer en todo la voluntad de Dios. Vivir en paz con los enemigos significa no devolver mal por mal y dejar sitio al juicio de Dios. Vivir en paz con las autoridades significa someterse a ellas, pues son servidoras de Dios. Y esto, precisamente, porque se trata de hacer el bien y no el mal, pero según el criterio cristiano. Por fin, 13,8-10 sería una recopilación de los motivos anteriores y la unión de todos ellos. Enlaza con lo inmediatamente anterior mediante el *ophellete*. *Tò allélous agapán* (13,8) vuelve a tomar 12,5.10.16, y el *agapán tòn héteron* (13,8) el amor a los que no son de la comunidad.

Se desechan, pues, el *agápe* como *leitmotiv*. Se trata de que los cristianos hagan la voluntad de Dios en todos los aspectos de su vida, que hagan el bien y no el mal. Así, quedan unidos 12,2.9.17.21; 13,3b.4. La autoridad es vista en este último lugar precisamente bajo el aspecto de sancionadora de las buenas y las malas acciones. Palabras que unen son también *ekdikesis* (12,9)-*ékdikos* (13,4), *timé* (12,10 y 13,7). El motivo del juicio de Dios es también común en 12,19 y 13,4b.5, así como la expresión semejante *kakòn poiein* (13,4)-*kakòn ouk ergátsesthai* (13,10).

b) De esta forma se sale también al paso a la proposición alegada desde la historia de las formas como explicación para la no ligazón del fragmento con el contexto inmediato¹⁸: que la parénesis paulina se hacía por asociación y no por deducción. Responde Wilckens: «En cuanto al argumento de la no ligazón de las perícopas parenéticas propuesto por la historia de las formas, puede considerarse acertado; sin embargo no debe desconocerse que en la yuxtaposición de los conjuntos parenéticos hay también claramente una sobreordenación de motivos por su contenido»¹⁹.

c) Hay, no obstante, otras objeciones referentes a lo incoherente que resulta poner un ejemplo concreto en un marco de exhortaciones generales. Esta opinión quedará superada claramente en el siguiente apartado, donde se estudiará el motivo actual de la exhortación. Pero, aun antes de eso: «No se necesita recurrir a la situación de los cristianos romanos para corregir esta

18. Ver notas 4 y 5.

19. U. WILCKENS, *o. c.*, 215.

impresión. Pablo da argumentaciones en 12,19 así como en 13,9 y presenta también un ejemplo en 12,4, sin dañar por ello la unidad de su parénesis»²⁰.

II. EL MOTIVO ACTUAL DEL FRAGMENTO

A pesar de ver la clara relación de nuestro fragmento con el contexto, hay algo que sigue chocando: la taxativa insistencia de Pablo en el sometimiento concreto al pago de los tributos e impuestos. Aun entendido como ejemplo, no se explica su concretez tan vívida.

Wilckens y otros han visto en esta alusión un *argumentum e silentio* para la procedencia de este motivo del logion de Jesús que aparece en Mc 12,13-17 par²¹. Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher dicen que con las dos únicas palabras iguales en ambos textos —*apódote* y *phóros*— es «teológicamente muy osado hacer provenir nuestro pasaje de la relación Jesús-Pablo»²². Además, sigue sin plantearse un motivo histórico concreto por el que lógicamente hemos de preguntar ante una exhortación tan radical y concreta. De hecho, casi todos los autores han tenido que dar una razón de este tipo, aunque resulta insuficiente.

Käsemann ha dicho que «Pablo se dirige contra una actitud que es indiferente o incluso desprecia a las autoridades políticas, en la conciencia de ser habitantes de la ciudad celestial»²³. Se trataría, pues, de un entusiasmo desenfrenado del tipo del de Corinto. K. Haacker pondría la razón en la intención que Pablo tenía de erradicar las tendencias antirromanas y zelotas de la comunidad²⁴. Wilckens rechaza ambos motivos, diciendo que este entusiasmo no parece ser un fenómeno romano²⁵, y que de las tendencias zelotas no sabemos históricamente nada²⁶. Según él, Pablo, enterado por Prisca y Aquila, entre otros, de la situación romana, y contrariado por sus experiencias en Corinto, querría prevenir a la comunidad de una posible irritación contra Roma.

Todos estos motivos, sin embargo, no se salen de la esfera de la subjetividad de Pablo, y no es extraño que Wilckens diga: «E. Käsemann ha postulado con razón que la particular finalidad de Rom 13,1ss ha de explicarse desde el contexto de la teología paulina»²⁷. No puede negarse que esto es necesario y posiblemente lo que más diga a la hora de hacer una reflexión teológica

20. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *o. c.*, 153.

21. U. WILCKENS, *o. c.*, 226.

22. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *o. c.*, 156.

23. E. KAESEMANN, *An die Römer*, 338. *Ensayos exegéticos*, 42.

24. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *o. c.*, 132-133.

25. U. WILCKENS, *o. c.*, 229.

26. *Id.*, 228.

27. *Id.*, 229.

sobre el texto. Pero aquí se plantea la posibilidad de llegar a un dato objetivo que legitime la suposición de un motivo concreto histórico.

Se acepta, como principio, el dato de que Pablo estaba informado del estado de la comunidad. A partir de aquí son Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher²⁸ quienes, siguiendo la iniciativa de O. Michel de investigar en los *Annales* de Tácito, han hallado en Ann. 13,50s. un informe interesante y clave: «Tácito informa aquí que el pueblo romano se decidió por fin en el año 58 d.C. a protestar ante el César por la rapiña de los recaudadores estatales de impuestos y tributos; el César consideró por algún tiempo después de esta protesta suprimir los impuestos en general, pero sus consejeros lo disuadieron de tomar esta decisión, inafrentable para las finanzas del Estado; por ello solamente reformó el aparato de impuestos y tributos»²⁹. Con este informe podemos constatar que por el tiempo de la redacción de la carta a los romanos esta reforma todavía no se había realizado. Por tanto, las exhortaciones de Pablo tenían un significado muy concreto para la comunidad de Roma, que sufría el acoso de los recaudadores. Aun en estas circunstancias, Pablo exhorta a la obediencia y al cumplimiento.

Veremos en el siguiente apartado cuál es la razón profunda de todo ello. Pero, por ahora, es importante saber que la parénesis, como lo demuestra este ejemplo, puede tener en muchos casos motivos bastante más concretos de lo que se supone. No se asienta sobre hipótesis, sino que va dirigida a una situación real, lo que no obsta para que la fundamentación haya de ser aclarada por la teología paulina y por su experiencia de la vivencia cristiana en el mundo.

III. CONSECUENCIAS

1. *Lo que Pablo dice y lo que no dice*

Ya desde el siglo I, la Iglesia ha venido interpretando este texto de acuerdo con las circunstancias en que tenía que desarrollar su existencia en lo que afecta a sus relaciones con el poder político. Se han dado todo tipo de interpretaciones, la mayoría de ellas incluyendo una determinada doctrina o metafísica del Estado. Ha habido también demonizaciones y glorificaciones de la autoridad que se basaban en este texto. Pero todos los autores en que me baso coinciden en que en este fragmento no hay doctrina, ni metafísica ni demonización del Estado³⁰.

Todos los argumentos tradicionales que Pablo aduce para exigir la obe-

28. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *a. c.*, 156-159.

29. *Id.*, 157.

30. E. KAESEMANN, *Ensayos exegéticos*, 33-40. U. WILCKENS, *o. c.*, 230-245. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *a. c.*, 160-166.

diencia concreta a las autoridades no tienen nada que ver con la argumentación metafísica de nuestro tiempo. Hay que decir con Bornkamm: «Pablo dice todo esto sin hacer la menor alusión a la eventualidad de que la autoridad (págana) pueda abusar de su poder, y crear así una situación que obligue al cristiano a obedecer a Dios antes que a los hombres (Hech 5,29), aparte de que este problema es conocido mucho antes del cristianismo»³¹. Las afirmaciones de Rom 13,1-4.6, que Schlier califica de «audaces formulaciones paulinas»³², no afectan al juicio que podemos emitir sobre los representantes de la autoridad. Estarían en la línea de Jn 19,11: «No tendrías potestad alguna sobre mí si no te hubiera sido dada de lo alto». Aunque la opinión tradicional atribuía a Dios la creación de un mundo en el que todo estaba ordenado según un esquema de autoridades y súbditos, no quiere esto decir que el gobernante tuviera asegurado el obrar con justicia. Sería algo semejante a lo que significa en boca de los profetas la afirmación de la elección de Israel por Dios: no es únicamente un privilegio, sino también una exigencia. De igual forma, decir, con una mentalidad hebrea, que las autoridades han sido instituidas por Dios, es ambivalente. Se reconoce su puesto, que, debido a la época histórica, es atribuido a la intervención de Dios, pero es precisamente eso lo que ofrece el apoyo para una crítica profunda.

En cualquier caso, no es esto lo que aquí se plantea. Lo que Pablo quiere decir tiene mucha similitud de fondo con la exhortación —o más bien mandato— de 1Cor 11,2ss³³. Nadie duda que Pablo asume aquí las perspectivas conservadoras, incluso de aquel tiempo. Un estudio del texto nos hace comprobar que ni siquiera al mismo Pablo le convencen sus razones. Pero lo que el Apóstol persigue es precisamente poner en claro en qué consiste la libertad cristiana, en lo cual va en juego ni más ni menos que la esencia del ser cristiano. Ser cristiano en el mundo no consiste en liberarse de unas obligaciones, aunque sean injustas, sino en poner mi libertad a prueba mediante el servicio basado en la cruz de Jesús. La existencia cristiana es una *tapeinophrosýne*³⁴. Pablo veía peligrar en Corinto la nueva dimensión que incorpora a la vida concreta la conversión cristiana, y no una simple costumbre de la que él estaba más liberado que nadie. Y esto era también lo que se podía estar conmoviendo en Roma. Podía desencadenarse una rebelión en la que nada había de cristianismo, que es esencialmente servicio. Por ello, lo fundamental de este texto debe permanecer, aunque la autoridad llegue a convertirse en un verdadero anticristo, como será experimentado más tarde, según aparece en el capítulo 13 del Apocalipsis³⁵.

31. G. BORNKAMM, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Genève 1971, 289.

32. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg im Breisgau 1977, 392.

33. E. KAESEMANN, *Ensayos exegéticos*, 43-45.

34. *Id.*, 31, 46.

35. G. BORNKAMM, *o. c.*, 291.

Conviene fijarse especialmente en el v. 5 de nuestro fragmento. Con Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher opino que: «Si hay que buscarlo en algún sitio, es aquí donde recae el verdadero acento paulino de nuestro texto»³⁶. Con la *synéidesis* introduce Pablo la instancia más crítica del cristiano³⁷. Si hay gente que obedece por miedo o por simple lealtad cívica, el cristiano se somete *dià tèn synéidesin*. Es ella la que posibilita el auténtico martirio y el criterio para determinar cuándo ya no es posible la obediencia. Morir por un simple anhelo revolucionario no sería un martirio. «Es aquí donde radica el fundamento de toda esa variedad en la praxis que nos presentan los *Hechos de los apóstoles*: se va de la sumisión voluntaria al martirio, de la aceptación silenciosa de los malos tratos a la apelación ante la jurisdicción del César y a la afirmación de que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres»³⁸. En estos versículos vemos el anuncio del «acontecimiento de la salvación... que hace derrumbarse los límites del simple civismo»³⁹. No se trata de debilidad, sino de la fuerza más radical. Algo de esto es lo que en nuestro siglo ha llevado a la práctica Gandhi con su doctrina de la resistencia pasiva.

Lo que hay en el fondo es la necesidad de vivir encarnado y, por tanto, limitado, y amar esa limitación —que puede exigir renunciaciones imprevisibles— como única forma de superarla. Detrás de las expresiones de Pablo podíamos suponer —con mala idea— una ironía: «No tengáis prisa por rebelaros. Llegará el tiempo en que la misma autoridad que ahora os alaba por vuestro sometimiento carismático, también por él os castigará. Será entonces la autoridad quien se rebele contra vosotros, y no podréis hacer nada contra ello».

2. El cristiano y la política

Muchos cristianos han tratado de buscar en este texto una respuesta a su postura política. Pero, ya de entrada y por todo lo que antes se ha dicho, tenemos que ver la imposibilidad de tal planteamiento. Pablo presenta las autoridades como una cosa fáctica. Para él, pensar que el ciudadano —y menos el esclavo—, en una sociedad a mil leguas de la democracia, podía participar en la formación del gobierno, era completamente imposible. Pablo no trata de dar una respuesta sociológico-política, sino de presentar el componente cristiano más radical en todo lo que la comunidad se tropieza mientras vive. Una de esas cosas es el poder en sus manifestaciones concretas y opresoras⁴⁰. Y, aun sobre ello, escribe basado en unas circunstancias determinadas que atraviesa una determinada comunidad.

36. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *o. c.*, 163.

37. *Id.*, 164. E. KAESEMANN, *An die Römer*, 346-347. *Ensayos exegéticos*, 47. U. WILCKENS, *o. c.*, 219. H. SCHLIER, *o. c.*, 391.

38. E. KAESEMANN, *Ensayos exegéticos*, 47.

39. G. BORNKAMM, *o. c.*, 295.

40. E. KAESEMANN, *Ensayos exegéticos*, 34.

Por tanto, es errónea cualquier tentativa de actualización del texto según una idea política: «Nuestro análisis ha mostrado de nuevo que los textos neotestamentarios no deben ser sencillamente actualizados de una forma directa e irreflexiva»⁴¹. «No estamos en el derecho ni de fundar sobre ellas (las directivas paulinas) un conservadurismo político sin reserva, ni de exigir que respondan a nuestras cuestiones, que Pablo no conoce en su forma actual»⁴².

Wilckens hace un buen estudio de la trayectoria de la interpretación del fragmento, y, al final, trata de solucionar el problema que se presenta al cristiano en una sociedad democrática⁴³. Se pregunta también por la licitud o incluso la obligación de participar en una revolución. En conclusión, hay que decir que el cristiano debe participar normalmente en la vida política, según las posibilidades que su época ofrece —y no quiero canonizar con esto un conformismo de principio: época no significa régimen—, no con desdén, sino precisamente porque le importa la vida de sus contemporáneos. Es evidente que este interés sincero puede llevar a unos a votar a un partido, a otros a votar a otro partido, y a otros a no votar. Pero lo importante es que haya una unión más profunda que la del juego político, por lo que éste queda esencialmente relativizado, desde el momento en que se es cristiano.

En cuanto a la participación en una revolución, también es posible, pero con la misma relativización: «También es claro que no puede haber una revolución cristiana en sí misma»⁴⁴, porque ninguna situación coyuntural puede ser el horizonte de un hombre. Este problema nos sitúa muy cerca de aquel otro de la violencia que suele acompañar a toda revolución. Me parece muy acertada la posición de H. Küng a este respecto: «...en un caso límite se puede justificar la violencia —suponiendo que tal justificación tenga sentido— como legítima defensa del individuo, de un grupo o de una nación. Pero quien recurre a la violencia debe tener muy presente que para ello no puede invocar a Jesús de Nazaret... cuando ha sido 'preciso' derramar sangre, aunque sea sangre realmente culpable, habrá más razones para pedir perdón que para celebrar la revolución»⁴⁵.

Podemos terminar con la frase programática de Käsemann, que pone en su sitio toda resistencia y toda sumisión: «la obediencia cristiana se detiene siempre y solamente en donde ya no es posible el servicio»⁴⁶.

Ángel RODRÍGUEZ MERINO

41. FRIEDRICH-POEHLMANN-STUHLMACHER, *o. c.*, 166.

42. G. BORNKAMM, *o. c.*, 293. E. KAESEMANN, *Ensayos exegéticos*, 39.

43. U. WILCKENS, *o. c.*, 230-244.

44. E. KAESEMANN, *Ensayos exegéticos*, 49.

45. H. KUENG, *Ser cristiano*, Madrid 1977, 720-721.

46. E. KAESEMANN, *Ensayos exegéticos*, 48.

Augustinus Lexikon

Un proyecto definitivo

Recibimos con el mayor agrado la noticia de que se proyecta la publicación de una enciclopedia agustiniana con el título de *Augustinus Lexikon*. La iniciativa es alemana y el título sugiere el recuerdo de los grandes Diccionarios ya existentes, sobre Homero, Platón, Aristóteles, Cicerón, etc. Sin embargo, el carácter enciclopédico será más generoso, ya que abarcará, además de la doctrina, la vida, el ambiente y las relaciones próximas de Agustín. La *Deutsche Forschungsgemeinschaft* ofrece los medios financieros necesarios y la Editorial Schwabe et Co. AG, de Basilea-Stuttgart, se encarga de la edición. Ésta correrá a cargo de un Comité internacional, actuando como jefe editor el P. Cornelio Mayer, agustino de la Provincia Alemana. Así consta en la hoja de propaganda que los lectores verán a continuación de esta reflexión.

Desde un cierto punto de vista podemos decir que esta obra va a ser «definitiva». Queremos decir que viene como remate y corona de una época de larga y esmerada investigación acerca de Agustín. Durante los últimos cincuenta años, y en especial desde la celebración del Centenario de su muerte (430-1930), se han ido publicando tantos estudios y aun colecciones que ya se hace difícil abarcar todo el campo de la investigación agustiniana. Ha surgido el término *agustinología*, para acotar ese campo, a semejanza de otros campos similares, pero se hace todavía difícil organizar una agustinología científica, ordenada y sistemática. Quizá lo mejor es recurrir a este proyecto que ahora nos brindan los agustinos alemanes, que lo vienen meditando y preparando. Un Lexikon, al modo de otros similares, puede recoger todo el material acumulado hasta ahora, de manera que podamos tener a la vista una síntesis de lo que llevamos ya investigado, antes de continuar nuestros estudios, en formas dispersas.

Esto quiere decir que no utilizamos el término «definitivo», como algo ya terminado, sino como fin de una época, que implica unos determinados estudios y unos modos concretos de estudiar. Porque es claro que caminamos hacia un mundo nuevo, en el que los estudios tendrán un carácter diferente y los mismos métodos serán quizá diferentes. Agustín es el hombre que ha cruzado

todos los siglos y seguirá cruzándolos, acompañando siempre a los cristianos, como «genio de Europa» (Przywara). El mundo nuevo, como ha acontecido en las generaciones pasadas, verá a Agustín de un modo diferente y encontrará en él nuevos valores, nuevos modos de pensar, nuevo sentido, y un conocimiento más completo del mismo Agustín y de su vida y doctrina. Eso ya está a la vista. No hace mucho tiempo, A. Saucerrotte preguntaba si no convendría que la Iglesia quemara ya a San Agustín por el maniqueísmo y mitología que ha introducido en el cristianismo. Eso lo dice desde su punto comunista de mira. Es muy natural que el pelagianismo reinante emprenda la ofensiva contra Agustín. Pero, como no faltarán tampoco defensores del santo genial, podemos esperar que las nuevas luchas cobrarán aires muy diferentes de las que tenían durante la dominación neoescolástica. Por eso, un *Lexikon* que recoja todo lo estudiado para que no se pierda, servirá para que los nuevos estudios no signifiquen ruptura radical, sino continuidad, dentro de una evolución progresiva.

Parece ya evidente que los estudios agustinianos en la época futura no podrán dejar a un lado algo que con frecuencia hemos olvidado nosotros, bajo la influencia del Escolasticismo, y de su lema *distinguir para unir*, a saber, que Agustín no es un escolástico ni un profesor de *asignaturas*, al modo de nuestras universidades. Y esto no significa sólo que en Agustín no pueden separarse los temas filosóficos o los temas teológicos, o los temas científicos, sino que significa algo más. No se distinguen en Agustín la ciencia, la filosofía y la teología, y tampoco se distingue la doctrina de la práctica. La influencia del marxismo actual nos obligará por un lado a dar una importancia primordial a la Sociología y por otro lado a la Religión, o hablando propiamente, a la mística.

En los últimos años han aparecido estudios muy interesantes sobre el *ambiente* de Agustín. Es un tema muy difícil, sobre el cual carecemos de una información fehaciente, pero es necesario saber con qué elementos contamos antes de sacar conclusiones dudosas. ¿Cuáles son las fuentes reales de Agustín, es decir, qué libros leyó y estudió con toda seguridad? ¿Cómo eran las traducciones de Mario Victorino y otras traducciones que Agustín tuvo a la vista acerca de los autores griegos? ¿Qué manuales eran corrientes en su tiempo? ¿Qué doctrinas eran corrientes en el Imperio Romano, o cómo las leyes, las costumbres, influían en las doctrinas? Un estudio sistemático de la Sociología de san Agustín obligará sin duda a cambiar nuestra visión tradicional. Probablemente todo ese mundo que llamamos «platonismo», al que solemos dar tanta importancia, quedará muy disminuido. Su importancia no se rebajará ya que un cierto platonismo lo encontró Agustín en los mismos bancos de la escuela en el Apuleyo de Madaura y en todos los libros de Cicerón y de Manes. Pero llegaremos a dudar incluso que Agustín haya entendido la naturaleza real del platonismo. Atentos a los problemas abstractos y bien distinguidos, hemos olvidado que Agustín es un hombre temporal, sujeto a evolución, impresionable, cuya doctrina es por lo general, una consecuencia y

elaboración doctrinal de su experiencia. Todo eso deberemos corregirlo, al estudiar mejor la Sociología de S. Agustín.

Pero incluso el término *religión* se nos va a quedar corto. Porque también, al hablar de religión, pensamos en una *asignatura*, distinta de las demás asignaturas, o creemos que la religión es simplemente una *disciplina*. Tendremos que ver que Agustín vea la religión, no como una teoría, o como una disciplina, sino como una experiencia, como una *mística*. Pero al hacerlo así, tendremos que eliminar esa frontera que hasta ahora nos ha impedido ver con claridad el carácter místico de Agustín y de su doctrina. Pensábamos que la mística consistía en la «contemplación infusa y sobrenatural», y así calificábamos de «seudomísticas» a todas las místicas que no fueran «contemplación infusa sobrenatural», como si la mística la hubieran inventado los escolásticos, o tuvieran sobre ella todos los derechos de propiedad. Así se explica que se llegase a negar a Agustín el carácter de místico, cuando otros críticos le llamaban con razón el príncipe de los místicos. Así entenderemos que se hayan podido atribuir a Agustín todas las tendencias y doctrinas imaginables, y que todos los críticos hayan tenido, al parecer, su parte de razón, al atribuir a Agustín esas doctrinas contradictorias. Hace ya muchos años (1921) que Juan Hessen, al iniciarse en los estudios agustinianos, tenía la impresión de que tenían razón aquellos que aplicaban a Agustín la sentencia que primitivamente se acuñó para la Biblia:

«Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque,
invenit et pariter dogmata quisque sua.

Hessen atribuía ese abuso a la falta de claridad en los estudios y al carácter de gran autoridad que mantenían las doctrinas agustinianas, por el cual todas las escuelas trataban de acogerse a Agustín como a su patrono. Pero Hessen podía haber añadido que eso se debía también al afán de escolasticismo. En efecto, él mismo se refería concretamente al problema de la «Epistemología»; y sus discusiones contribuyeron a aumentar la confusión, en lugar de terminar con ella. Y la razón era que también él cayó en un afán de *simplificación*, a fuerza de inventar distinciones, en lugar de haber partido de la unidad, para ir a buscar unas distinciones que nunca impidieran el regreso a la unidad de origen.

Pero quizá es aventurado actuar de profeta. En realidad, no sabemos cómo será interpretado Agustín en el futuro. Pero sabemos que el estudiarle bajo otros aspectos más amplios que los nuestros, llevará seguramente a una mejor, aunque más discutida y polémica visión de Agustín. Y esto nos hace ver cuán necesario es el tener a nuestra disposición un punto fijo de referencia que nos abarque a todos. Muchas veces habíamos pensado que sería necesario escribir una biografía completa de Agustín, una biografía sociológica que abarcase varios tomos, y estuviese llena de referencias bibliográficas y de referencias de todo género, como base común de los estudios agustinianos. Pero vemos que una empresa semejante requerirá la labor de un equipo duran-

te largo tiempo. Y he aquí que ahora nos llega la noticia de algo mejor y más completo. Con la ventaja de que los diferentes colaboradores van a tener el privilegio de dar sus opiniones personales, que con frecuencia serán polémicas o sometidas a crítica. De ese modo, podremos comprobar la falsedad que retrae a muchos estudiosos del estudio de san Agustín. En cierta ocasión oímos decir a uno de esos excelentes estudiosos: «Me encanta san Agustín y desearía dedicarme por entero a su estudio, pero tengo miedo. Por un lado veo un océano, un piélago de doctrinas, en el que es difícil orientarse. Y por otro lado, al ver tantas discusiones, tengo la impresión de que Agustín da la razón a todos, o defiende todas las doctrinas, o que cada cual puede hacer decir al santo cuanto se le antoja». No es para tanto. Eso es una tremenda exageración. Pero el hecho es que muchos se retraen del estudio, creyendo que la dificultad imaginada es real. Y no es tan difícil entender a san Agustín cuando se le ha leído realmente. Un *Lexikon*, como el que ahora comentamos, nos hará ver que las dificultades no son tan graves, que la colaboración es más simple, que hay sitio para todos, que hay en Agustín un sistema muy unitario (unidad interna, orgánica) y que no hay posibilidad de contradicciones, sino a lo sumo de misterios y problemas oscuros o insolubles. Veremos al mismo tiempo que muchas cosas que se atribuyen a san Agustín no son en realidad de Agustín, sino de sus autoridades, de san Pablo, de la Biblia, de la Iglesia Católica, de Platón o de Cicerón, o bien de Manes. Durante mucho tiempo y en algunos sectores de la investigación, la referencia a Manes ha sido de mal agüero. A mí me han reprochado a veces el recurso a la influencia maniquea. Después de muchos años, sigo convencido de que esa influencia es primordial, y desde luego, mucho más importante, por ejemplo, que el platonismo. San Agustín es san Agustín, no por las influencias platónicas, comunes a casi todos los santos Padres, sino principalmente por las influencias maniqueas, ya directas, ya reflejas, es decir, ya porque las está desarrollando, ya porque las está refutando y en perpetua lucha con ellas.

Lope CILLERUELO

(Con ruego de publicación, la Redacción del AGUSTINUS-LEXIKON nos envía esta nota)

Después de varios años de preparación, y bajo el estímulo de la Provincia Agustiniense Alemana, se encuentra ya en fase de realización el proyecto de un AUGUSTINUS-LEXIKON. La *Deutsche Forschungsgemeinschaft* ha prestado el personal y los medios necesarios.

El *Lexikon* dará aquellos conceptos y hechos que sean de importancia para la vida, obra y doctrina de Agustín. Las circunstancias ambientales así como los datos políticos que sean imprescindibles para el conocimiento de la persona y de la obra de Agustín vendrán asimismo desarrollados en las debidas proporciones. Resulta evidentemente imposible el adentrarse aquí en la influencia inmensa ejercida por Agustín a través de los siglos.

El *Lexikon* utilizará el latín siempre que se trate de títulos tomados de las obras de Agustín, con el fin de garantizar la mayor autenticidad en la elección de los términos de la obra agustiniana.

El *Lexikon* está planificado en tres idiomas. Los artículos aparecerán en alemán, inglés o francés, según los colaboradores. Las colaboraciones en otros idiomas serán traducidas a uno de estos tres. Los editores confían, mediante esta decisión, en poder conseguir colaboradores de todo el mundo, y al mismo tiempo mantener el carácter internacional de la investigación agustiniana.

El *Lexikon* abarca cinco volúmenes —cuatro volúmenes de texto y uno de índices— con el mismo formato y extensión que el REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM. El volumen de índices contendrá un registro general de conceptos y materias en alemán, inglés y francés, además de otro en latín. El *Lexikon* se llevará a cabo siguiendo la más moderna metodología.

El Editor principal Cornelius Mayer (Würzburg-Giesen) y los coeditores Erich Feldmann (Münster), Wilhem Geerlings (Tübingen), Goulven Madec (Paris), Gerard O'Daly (Lancaster), Alfred Schinder (Bern), Otto Wermelinger (Fribourg) y Antonie Wlosok (Mainz), juntamente con la *Schwabe-Verlag*, confían poder ofrecer al público el primer fascículo del nuevo *Lexikon* en el otoño de 1981. Mediante esta notificación se les ofrece la oportunidad de colaborar. Una descripción detallada del proyecto, con la lista de los títulos e indicación precisa de la extensión de cada uno de los artículos, puede ser solicitada a la Redacción:

AUGUSTINUS-LEXIKON, Steinbächthal 2, 8700 Würzburg (Alemania Federal).

M. GEERLINGS

LIBROS

Sagrada Escritura

Grosse konkordanz zur Luther Bibel. Calwer Verlag-Christliches Verlaghaus, Stuttgart 1979, 24 x 17, 1731 p.

Como la Biblia de Lutero ha sido revisada recientemente, era necesario una obra como ésta, unas Concordancias amplias basadas en el texto que comúnmente se usa.

La obra merece especial elogio, ya por la extensión de las concordancias, ya por el esmero con que ha sido elaborada, no desdiciendo la ayuda de computadoras. Las citas, por otra parte, son citadas con la suficiente extensión para que la frase, en la que está incluido un determinado término, sea inteligible. Naturalmente las concordancias no abarcan todas y cada una de las palabras que por otra parte, no hacen falta, sino solamente las esenciales, pero tomando esta calificación en sentido amplio, de tal manera que resultará muy fácil encontrar cualquier texto de la Biblia, ya que abarca más de 10.000 palabras. La impresión es, por otra parte, nítida y elegante.— C. MIELGO.

BARSOTTI, D., *Le livre de la Sagesse.* Tequi, Paris 1978, 21x13,5, 221 p.

El título italiano «Meditazione sul libro della Sapienza», corresponde mejor al contenido que el título de la traducción francesa. En efecto son meditaciones que prolongan las ideas del libro de la Sabiduría. Prescinde de las cosas que un verdadero comentario requiere. El autor es conocido por otros libros en los que expone la doctrina espiritual de la Escritura. Esto mismo es lo que hace en el que presentamos. El libro de la Sabiduría es especialmente indicado, ya que es la última palabra de Dios en el A.T., pues estamos ya en los albores del cristianismo. De otra parte, la influencia griega es notable y debe concebirse como un repensar los temas hebreos en la mentalidad helenista. Esto es lo que hace el libro sobre el destino humano. Bajo este punto de vista D. Barsotti es atento al profundo humanismo que respira el autor. Alguna afirmación es apresurada, como decir que es el único libro del A.T. escrito en lengua griega, afirmación, que solo es verdadera si se trata de los libros sapienciales. Por lo demás, el libro será útil para quienes buscan en la Biblia una doctrina sabrosa en sentido patristico, espiritual, ascético y místico.— C. MIELGO.

SCHNAKENBURG, R., *Cartas de san Juan.* Herder, Barcelona 1980, 15 x 22, 412 p.

Conocida es la labor exegética de este autor católico, destacando sus pormenorizados estudios sobre el corpus joánico, que la editorial Herder nos ofrece en el presente volumen sobre las

tres epístolas, y anuncia la próxima publicación en tres tomos del comentario al evangelio de san Juan.

En este libro, en un primer apartado se estudia la primera carta. Su estilo, estructura, unidad, intención, relaciones con el cuarto evangelio, es decir, lo referente a la composición del texto, autor y destinatarios; a continuación se expone la teología de 1Jn: Dios como luz, oposición al «mundo». En un segundo apartado se abordan las dos restantes cartas con el mismo procedimiento: exégesis y teología. Intercalados en el comentario, doce excursus permiten al autor desarrollar más detenidamente algunos temas capitales. En suma, un libro importante para el estudio de las epístolas de Juan. Schnackenburg se explaya para no dejar ningún cabo suelto tanto filológica como teológicamente, analiza cuidadosamente el texto griego, y, a partir de sus conclusiones, enlaza con las ideas que las cartas pretendieron dar a los cristianos a quienes se dirigieron, los problemas que quisieron resolver y las doctrinas heréticas contra las que pusieron en guardia.— T. MARCOS.

PARENTE, P., *Con Gesù Cristo nel suo Vangelo*. Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1979, 12,5 x 19,5, 193 p.

Este libro es presentado como un libro de devoción y dividido en tres partes: 1. La palabra Cristo. 2. Los hechos de Jesús. 3. Las parábolas. Se sitúa en un plano pseudo-apologético contra la crítica moderna, que no le ha influido lo más mínimo. Se defiende tanto de los más radicales como de los moderados, con argumentos pueriles, auténticas peticiones de principio que dan como cierto lo que está puesto en cuestión.

No negamos que la experiencia de Jesús del Card. Parente sea, en el fondo, auténtica, pero necesita muchas engañosas para creer. Mezcla la expresión con el contenido del Evangelio, y parece que no sabe lo que es un género literario. Le deseamos aún una larga vida, pero esperamos que sus temores del prólogo de ser éste su último libro tengan base real, y aun lamentamos que no lo fuera el anterior.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

MATURA, T., *Le radicalisme évangélique*. Aux sources de la vie chrétienne. Editions du Cerf, Paris 1978, 13,5 x 21,5, 210 p.

Este franciscano, conocido por sus reflexiones sobre la vida religiosa, se ha propuesto en este libro algo en lo que él mismo —y con razón— se considera pionero. Es un estudio exegético de textos que presentan exigencias absolutas por parte de Jesús. Según él, Jesús no se limitó a exponer un mensaje de amor y conversión. De él se desprendía una exigencia radical a los discípulos. El término «radicalismo» es entendido aquí como absoluto, definitivo, profundo y fundamental. Empieza por exponer en qué sentido entiende el radicalismo. Explica después los criterios utilizados en la selección de los textos. Hace una presentación de textos. Sigue un análisis exegético y una visión de conjunto. Y termina con unas aclaraciones sobre la utopía y la universalidad de la exigencia.

Se trata de una obra que quiere llegar tanto a exégetas como a todos los que se hallen requeridos por la radicalidad del evangelio. Este requerimiento, que siempre estará incumplido, pero que siempre será real y arrastrará a los decididos al seguimiento de Jesús, no afecta sólo a una élite, sino que es el signo distintivo del cristiano.

Es un libro original, importante e iluminador.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

Teología

- LOSSKY, V., *Orthodox Theology. An Introduction*. St. Vladimir's Seminary Press, New York 1978, 22 x 14, 137 p.
- MEYENDORFF, J., *Living Tradition*. St. Vladimir's Seminary Press, New York 1978, 22 x 14, 202 p.
- OUSPENSKY, L., *Theology of the Icon*. St. Vladimir's Seminary Press, New York 1978, 22 x 14, 232 p.
- ARSENIEV, N., *Mysticism and the eastern Church*. St. Vladimir's Seminary Press, New York 1979, 22 x 14, 173 p.

El mundo y pensamiento de la Ortodoxia puede calificarse de desconocido para el lector español, aun para el que posee una cultura religiosa superior a la normal. Y cuando existe un cierto conocimiento es bastante superficial, si no falso. Lo más a que se llega, con frecuencia, es a discernir los puntos dogmáticos conflictivos con referencia a la Iglesia católica romana. Pero saber cuáles son las raíces teológicas e históricas de la separación, percibir cuál es con precisión la postura que en cada uno de esos puntos mantienen aquellas Iglesias de Oriente, saber cuál es la sabia interior que vitaliza a ese gran árbol, cuáles los centros de interés de su teología, cuál la distinta perspectiva desde la que ellos contemplan todos los artículos de la fe, aun aquellos que no crean problema ni son causa de separación, es cosa de pocos. Y es una pena. Primero porque todo ecumenismo debe partir de un conocimiento recíproco, pues no se ama lo que no se conoce; luego porque es un tesoro del que la piedad occidental podría sacar no poco provecho, corrigiendo sus desequilibrios. Al lector interesado recomendamos los libros anotados que van avalados por el tema y el autor. La variedad de fechas de la primera publicación en lugar de ser un impedimento es una gran ventaja. Verá el lector que no se trata de teologías pasajeras, de la moda del momento, sino al contrario de fieles expresiones de la auténtica tradición teológica oriental.

El célebre V. Lossky presenta brevemente la visión y la respuesta ortodoxa a temas tan importantes como son la fe y la teología, la posibilidad y la forma del conocimiento de Dios, la creación, la caída y el pecado original y la persona y obra de Cristo en este contexto. El lector se encontrará con una nueva perspectiva, que con frecuencia le resultará más atrayente que la tradicional occidental.

A su vez, el no menos célebre P. Juan Meyendorff nos presenta una colección de ensayos, todos ellos fruto de su actividad como teólogo al servicio del movimiento ecuménico. Los temas son variados y van desde el problema de la autoridad en la Iglesia hasta la responsabilidad social del cristiano, pasando por otros problemas como son los que plantea el derecho canónico o la misión. A todos ellos les une la preocupación por la unidad de los cristianos, la claridad de ideas y de exposición, el saber captar el núcleo del problema y distinguirlo de lo que es secundario y, finalmente, la fidelidad a la tradición, tradición que no es tradicionalismo, sino algo vivo como el título del libro indica.

Quizá una de las cosas menos comprendidas o más desconocidas a nivel profundo es el icono oriental. Que se trata de un «arte religioso» todos lo saben. Pero cuán lejos están los occidentales de la concepción oriental de ese arte, podrá apreciarse después de haber leído el libro del prof. Ouspensky sobre el significado y contenido del icono, capítulo que sólo se comprenderá en plenitud si se han leído también los anteriores sobre el desarrollo histórico. Ciertamente el autor concede mucho, creemos que demasiado, a la tradición. Pero ello no quita valor al libro para llegar a comprender cómo y por qué un icono es objeto de veneración, una teología «en imágenes» o «en color»; por qué la «monotonía» de las formas y del color.

Por último, un libro de los clásicos sobre la mística y espiritualidad oriental, el de N. Arseniev. El que haya sido reeditado más de cincuenta años después de su primera publicación es indicio de su valor y perenne actualidad. Encontrará el lector una mística total de transformación del mundo, no sólo de la persona humana, que toma su punto de partida de la resurrección de Cristo y se alimenta de su presencia en la Eucaristía.

A todos estos libros les une el haber sido escritos con el entusiasmo de una fe sincera y de un

amor a la Iglesia, que no impide el reconocer sus fallos históricos o presentes, pero también con amor. Leyéndolos el lector sentirá hallarse en comunión con cuantos a través de los siglos han creído en Jesús y le ayudará a comprender lo que es sentirse miembro de la única Iglesia.— P. DE LUIS

SAN VICENTE DE LERINS, *Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica. Commonitorio*, traducida del latín por L.F. Mateo Seco, Universidad de Navarra, Pamplona 1977, 21,5 x 14,5 225 p.

Damos la bienvenida a esta obra que hace accesible a los lectores de lengua castellana este librito clásico sobre la tradición. El autor ha emprendido la traducción pensando, sin duda alguna, en la importancia para nuestra época de esta obra «cuyo sólo propósito constituye ya un soplo de oxígeno para nuestra cultura» (p. 24). Es poco hablar de traducción; hay que hablar también de comentario, que encontrará el lector tanto en la amplia introducción como en las abundantes y documentadas notas que acompañan al texto y que lo hacen perfectamente inteligible aun para el profano en la materia.

Lamentamos, sin embargo, que no se haya puesto más atención en la corrección de pruebas. Observamos, entre otras cosas, que no están traducidas las líneas 25-26 p. 126; 13, p. 156; 30-31, p. 180; falta también en la traducción *Gnostici*: 1.17, p. 147. En cambio la línea 5, p. 132 es traducida dos veces: 1.3 y 8, p. 133. En página 162, línea 8 parece que no ha entendido el texto al traducir *vetustas* por belleza.— P. DE LUIS.

WEGMANN, H.A.J., *Gestichte der Liturgie in Westen und Osten*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1079, 23 x 16, 300 p.

Podemos decir, no cómo único mérito, sino como un digno de tenerse en cuenta, que el presente libro es una historia completa de la liturgia cristiana. Completa en el tiempo, pues abarca desde los inicios de la misma hasta la renovación que siguió al concilio Vaticano II; completa en el espacio, pues estudia tanto las liturgias del este como las del oeste, incluidas las de las iglesias salidas de la Reforma y, en este sentido, puede hablarse de la «primera historia ecuménica de la liturgia cristiana»; es completa también en cuanto que recoge la totalidad de las manifestaciones litúrgicas. Son estos títulos suficientes para atraer el interés de quienes se mueven directa o indirectamente en este campo.

Pero hay que añadir algo más. El autor no se limita a constatar los «hechos» litúrgicos de cada época y lugar. Los sigue en su proceso interno de desarrollo, detectando las constantes del mismo y distinguiendo lo que es esencial al rito de lo que es secundario. Además, el rito no es estudiado en su desnudez, sino que es puesto en relación con la fe que lo alimenta y de la que es expresión.

Amplios índices de materias y personas hacen la obra más manejable.— P. DE LUIS.

MUELLER, P.J., *Bysantinische Ikonen*. Weber, Genf 1978, 35 x 28, s/p.

La presente obra consiste en 59 láminas, precedidas de una introducción, que reproducen otros tantos iconos, del ámbito serbo-macedonio en su mayor parte. Cada una de ellas lleva adjunta una breve explicación del icono que comprende la época, dimensiones originales, lugar y también el tema. La introducción relativamente amplia expone la historia de este arte sagrado y da algunas indicaciones sobre los artistas y técnicas que empleaban, sin olvidar tampoco el significado. Es una obra de divulgación y, por tanto, se mantiene a un nivel elemental. Puede servir como óptima introducción, aunque el autor, como occidental que es, pone el acento en los aspectos artísticos, secundarios para los orientales, y no en el teológico.— P. DE LUIS.

SAMER LODOVIVI, E., *Dio e Mondo. Relazione, causa, spazio* in S. Agostino. Studium, Roma 1979, 14 x 22, 361 p.

La inquietud intelectual de Agustín le lleva a esferas del pensamiento donde se encuentran envueltos problemas de índole tanto teológica como filosófica. Y entre estos nos encontramos con el tema que el autor intenta estudiar en su esfuerzo científico: el problema de la *diferencia* y al mismo tiempo la *no-alteridad* entre Dios y el mundo. Y junto a este tema, analiza otros que concurren en su estudio, la lógica con sus categorías fundamentales de sustancia y relación, y la física con sus conceptos de causa y espacio. Y sus resultados son sorprendentes. La lógica agustiniana con un concepto no accidental de relación y una idea no reificada de sustancia, vive en relación inmediata con su física, donde la causalidad no es pensada según el modelo del impulso muscular o de la forma mecánica, sino según la forma, el significado. Y lógica y física confirman la metafísica: Dios y el mundo están en una relación análoga a lo que sucede entre el *sentido* del discurso y el *discurso mismo*. Ni uno *junto* al otro, ni el uno *idéntico* al otro, sino que Dios y el mundo se encuentran el uno en el otro. De esta forma el autor presenta esta grandiosa visión agustiniana. Bienvenida sea esta obra al acervo agustiniano. C. MORÁN.

LEHMANN, K.—RAFFELT, A. *Rechenschaft des Glaubens*. Karl Rahner-Lesebuch. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979, 15,5 x 24,5, 469 p.

Con ocasión del 75 aniversario del teólogo K. Rahner, sus discípulos y compañeros de cátedra se han preocupado de recoger y entresacar de sus obras las ideas directrices de su teología, sistematizándolas, con el fin de poderlas presentar a un público que dada la cantidad y densidad de los escritos de Rahner, posiblemente no podrían llegar a todos. Tras una presentación de su vida y obra, los autores recogen sistemáticamente su pensamiento en esta dirección: Qué es el cristianismo -Sobre el misterio de ser ahí -Sobre Dios-Jesucristo -Sobre la permanencia del Espíritu Santo -El Pueblo de Dios en la Historia -Sobre la Vida del cristiano -Esperanza en Dios. Obra que va dirigida a toda clase de público tanto profesores de teología, como cristianos, estudiantes, etc. Una buena introducción a la lectura de la obra de uno de los teólogos mejores de nuestro tiempo.— C. MORÁN.

METZ, J.-B. *La foi dans l'histoire et dans la société*. Essai de théologie fondamentale pratique. Cerf, Paris 1979, 13,5 x 21,5, 269 p.

La obra que presentamos de Metz es una recolección de conferencias y artículos en revistas donde el autor intenta seguir una lógica de pensamiento en torno a un tema que ha tratado en otros lugares de su «teología política», pero dirigida en otra orientación. De hecho la teología de la liberación latinoamericana criticó fuertemente su primera orientación de «teología política», especialmente en su obra «*Teología del mundo*». Teniendo en cuenta estas críticas reelabora su orientación. Se trata de un ensayo de teología fundamental, donde la praxis de la fe cristiana, en su doble estructura mística y política, juega una función básica como correctivo a las orientaciones excesivamente teóricas en los sistemas teológicos actuales. Critica la secularización excesiva de la fe, así como la privatización a ultranza. De esta forma intenta el autor responder y construir su teología más en conformidad con una forma nueva de vivir la fe de siempre en la Iglesia. - C. MORÁN.

VARIOS., *Fragen an den Glauben. Ein Sonntags-Forum*. Knecht, Frankfurt am Main 1979, 12,5 x 20, 165 p.

Los medios de comunicación social se están preocupando decididamente de buscar cauces a través de los cuales la Palabra de Dios puede ser oída y comunicada al pueblo. La presente obra es

fruto de un intento serio llevado a cabo en Munich, uniendo a un concierto conferencias en torno a los temas más básicos del cristianismo. Keller es el encargado de recoger todas las conferencias habidas como fruto de esta experiencia. Tesis sobre el ser cristiano, creer en Dios, Trinidad, la resurrección de Cristo, una moral en cambio, sentido de la muerte del cristiano, el significado del tiempo desde la perspectiva cristiana, etc., etc. Temas presentados por varios especialistas en las diversas disciplinas teológicas y filosóficas. Obra que responde a los interrogantes del hombre de hoy, presentada en un lenguaje asequible también a la mentalidad contemporánea.— C. MORÁN.

LOEW, J., *Comme s'il voyait l'invisible*. Un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui. Cerf, Paris 1979, 10,5 x 18, 240 p.

Siempre la misión del apóstol ha sido objeto de estudios y reflexiones en el medio cristiano. El autor de la obra que hoy presentamos se centra en el apostolado desde la figura de Pablo proyectando su misión al apóstol de nuestro tiempo en circunstancias diferentes a las del apóstol actual. Un estudio que se limita, más bien que a un estudio científico, a unas reflexiones sobre el tema. Obra que colaborará grandemente a una toma de conciencia seria sobre la dimensión apostólica de la comunidad cristiana y al perfeccionamiento de los llamados a la misión.— C. MORÁN.

HERLYN, O., *Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein «religionsloses Christentum»*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979, 14,5 x 22, 143 p.

Es conocida de todos la orientación teológica surgida a través de los escritos de Bonhöffer del así llamado «Cristianismo sin religión». El autor del presente trabajo intenta sistemáticamente el buscar en la teología de Karl Barth los fundamentos de tal corriente teológica. Tras un detenido estudio de la evolución de su pensamiento en torno al concepto de religión, como en lo referente al análisis del sentido de la oración en Barth, intenta sacar las conclusiones prácticas que presenta en su obra. Esperamos que este trabajo pueda colaborar a clarificar ideas sobre toda esta problemática que está extendiéndose a nivel práctico en la vida de muchos cristianos. La gran relevancia teológica que Barth posee en la teología tanto católica como protestante de hoy día, merece estudios de este calibre y sobre todo de temas tan actuales como el estudiado en este trabajo.— C. MORÁN.

EXELER, A., *Katechese in unserer Zeit. themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode*. Kösel, München 1979, 13,5 x 22, 204 p.

Como el subtítulo de la obra lo muestra, se trata de un comentario detallado y documentado de los diversos aspectos y temas tratados por el cuarto sínodo de los obispos en torno a la evangelización y métodos para poder comunicar el mensaje del Evangelio a los hombres de nuestro tiempo según los ambientes y edades. Obra muy bien realizada tanto por la temática, prácticamente aborda todos los temas susceptibles de ser tratados en lo referente a la pastoral catequética, como por la preparación y dedicación del autor a toda esta problemática en la Universidad de Munich. Imprescindible para los especialistas en la materia y positiva para todos aquellos que de una u otra forma necesitan adaptar sus métodos pastorales a la situación del mundo actual y del cristianismo actual.— C. MORÁN.

BOFF, L., *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Paulinas, Madrid 1979, 21 x 13, 308 p.

El autor del libro es un teólogo ya de todos conocido. En su condición de tal habla de la mujer. Si Dios hizo al hombre (varón y mujer) a su imagen y semejanza, cabe preguntarse qué aspec-

to de Dios se revela en lo femenino o, al revés, qué aspecto de Dios nos manifiesta lo femenino. Comienza estudiando lo femenino desde el punto de vista analítico, para pasar luego al aspecto filosófico y teológico y concluir con una última y amplia parte en la que al centro de la reflexión está María. Aquí el libro se convierte en una «Mariología». El autor se centra en la María histórica, en los dogmas marianos y también en la «mitología» sobre María. Todo ello escrito con la extraordinaria claridad que le es propia y desde la fe de la Iglesia. A este respecto hay algo que resaltar. Nos referimos a su hipótesis según la cual la Virgen María «debe ser considerada como unida hipostáticamente a la tercera persona de la Santísima Trinidad». El P. Boff es consciente de la novedad que la idea representa y para él la cuestión «está abierta al juicio mejor de la Iglesia docente» (p. 115). Esta hipótesis no es algo aislado en el conjunto del libro, sino que es como el hilo conductor de toda su mariología, a través del cual pretende llegar a demostrar su tesis.— P. DE LUIS.

BRONKMANN, H., *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1979, 24 x 16, 624 p.

El cuatro de mayo de 1521, ya de noche, se cerraban las puertas del castillo de Wartburg y se bajaba el puente levadizo. Lutero había sido «secuestrado» para evitar un ataque de los «romanos». Pocos días antes, el dieciséis de abril, había manifestado en la Dieta de Worms la imposibilidad de una retractación. Se trataba, no de un problema político sino ante todo de la «interpretación del cristianismo». Su fidelidad a la Palabra le impedía volverse atrás. Lamentaba los posibles excesos de lagunos, pero eso no dependía de él.

Con este acontecimiento comienza Bornkamm su gran obra. Se trata de un manuscrito que dejó, al tiempo de morir, sobre su mesa de trabajo. Su hija Karin, con ayuda de los viejos colaboradores de su padre, ha conseguido darlo a luz. Son diez años de la vida de Lutero, estudiados en profundidad, detalle a detalle, paso a paso. En ese entarimado maravilloso se van fundiendo el correr de los días y las reflexiones teológicas, sociológicas, políticas, de orden eclesial, etc.

Cuando muchos estudiosos dan la impresión de pensar que Lutero termina aquí, en 1521, con la Dieta de Worms, Bornkamm acomete el decenio siguiente, considerándole como un período de inmensa riqueza interior y de generosa producción literaria y pastoral. En los primeros días de este período, Lutero se da cuenta de que para Roma es un hereje y para el Emperador no existe. Pero su obra era más grande que él mismo.

Se ve obligado a responder a los ataques de la Universidad de Lovaina con su libro *Contra Latomus*, comienza la traducción de la Biblia al alemán, sufre la disidencia en sus propias filas mediante los fanatismos de Carlstad y Müntzer, tiene que soportar y hacer frente a la oposición de los humanistas dirigida por Erasmo, lamenta el triste suceso de la guerra del campesinado, discute con Zuinglio y los movimientos liberales. Y juntamente con esto, tiene que ordenar el nuevo sistema pastoral de la iglesia evangélica, el culto, la liturgia, los catecismos, la predicación al pueblo, las escuelas parroquiales, la reorganización de los estudios universitarios, la asistencia social en las nuevas comunidades. Lutero, enemigo de extremismos, ve con tristeza cómo, basándose en su causa, se cometen también ligerezas, excesos, vulgaridades y faltas de responsabilidad.

Se trata de un decenio que, tal como lo describe Bornkamm, siguiendo los mejores textos, combinando biografía y teología, escrupuloso en confirmar cada una de las afirmaciones y de los detalles..., resulta francamente atrayente. No en vano, este autor había ya dedicado muchos trabajos a reseñar diversos aspectos de la biografía de Lutero. Temía siempre que el sistema dejara en la sombra al hombre. Él ha remediado este peligro. Tenemos ya, en el momento presente, dibujados, casi día a día, los mejores años de la vida de Lutero. D. Olivier nos ofreció en 1971 *El Proceso Lutero* (1517-1521). Bornkamm parece continuar la obra de Olivier, hasta la Confesión de Ausburgo en 1530. Felicitamos a la Editorial Vandenhoeck por la presentación cuidada de esta obra, que ayudará sin duda a seguir despejando incógnitas sobre la vida de este hombre obsesionado por Dios y por Cristo, su Palabra.— A. GARRIDO SANZ.

ADRIANYI, G., (Hrsg.) *Die Führung der Kirche in den Sozialistischen Staaten Europas*. Johannes Berchman, München 1979, 21 x 14, 166 p.

La sección histórica del grupo de trabajo «*Wissenschaft und Gegenwart*» dedicó su reunión de 1976 (del seis al ocho de octubre), celebrada en Bonn, a estudiar la situación actual de la Iglesia católica en los diversos países del Este: Alemania Democrática, Checoslovaquia, Polonia, Hungría, Yugoslavia, Ucrania y Rumania; así como a exponer el funcionamiento de la Ortodoxia en la Unión Soviética. A través de los ocho trabajos aquí presentados se nos descubren las relaciones existentes entre las Iglesias y el Estado, sus actividades, ententes, resistencias, períodos de endurecimiento y encarcelaciones. Los colaboradores de este librito son estudiosos profesionales, conocedores del tema; nos ofrecen una abundante bibliografía y documentación. El tema, un tanto lejano a nuestros ambientes, resulta atrayente y cautivador.— A. GARRIDO SANZ.

SCHILLEBEECKX, E., *Die auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*. Quaestiones disputatae, Herder, Freiburg 1979, 21 x 14, 149 p.

El autor, de todos conocido, sigue firme en su intento de echar un puente capaz de conjugar la cristiana con la cultura moderna. Esta debería ser —de hecho— la finalidad de toda teología, si quiere ser fiel a sí misma. Sus dos grandes obras sobre Cristología y Soteriología: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* y *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* han conmovido al pensamiento teológico en los últimos tiempos. Este pequeño volumen viene a «fijar posiciones» ante sus críticos, ya que expone en seis capítulos las preguntas centrales de la fe cristiana, los principios y los métodos de interpretación teológica a la luz de la ciencia moderna, una clarificación de las posturas teológicas y una justificación de la teología en el horizonte de la experiencia actual del mundo.— A. GARRIDO SANZ.

MATABOSCH, A., *Divorcio e Iglesia*. Marova, Madrid 1979, 21 x 14, 220 p.

Se trata de la reflexión de un profesional de la Teología sobre un problema agudo y difícil en nuestros días, como es el matrimonio cristiano. Los temas que giran en torno al matrimonio: sacramentalidad, legislación canónica, indisolubilidad, experiencia de fe, naturaleza del matrimonio civil, etc. preocupan hondamente al teólogo y a todo aquel que, de manera serena, se enfrenta con ellos. La exégesis, la historia, el magisterio, el derecho, la pastoral... se interrelacionan entre sí, ofreciendo al teólogo un inmenso material de crítica y de organización.

El libro aparece con «licencia eclesiástica». Y merece hacerse notar esto, ya que el autor, aunque expone con amplitud las diversas teorías actuales —tanto oficiales como renovadoras—, se siente psicológicamente ligado a una crítica del viejo esquema, a la vez que abre horizontes a las nuevas formulaciones, más personalistas y más religiosas. Es mucho luchar el seguir forzado a hacer tantas «presunciones» como nos obligaba la vieja formulación: identificación de bautismo con fe, contrato y sacramento, ideal evangélico y norma jurídica, etc. El autor se centra fundamentalmente en el problema de la indisolubilidad en el pensamiento interno de la Iglesia católica. Recoge bien las diversas formulaciones, exégesis, orientaciones, críticas y luces que la teología de los últimos decenios nos ha ofrecido.— A. GARRIDO SANZ.

MONDIN, B., *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*. Ed. Paulinas, Madrid 1979, 21 x 13, 229 p.

El problema del lenguaje se ha convertido en nuestro siglo en el lugar común más importante de todas las corrientes de pensamiento filosófico, histórico, religioso, sociológico y antropológico. Se hace ya imposible afrontar cualquier tema sin reflexionar sobre el lenguaje. La teología,

aunque tarde, también ha caído en la cuenta de su necesidad. Bien lo ha demostrado nuestro siglo: Bultmann, Barth, Tillich; Maritain, Rahner, Von Balthasar, Przywara, Bouillard... son una muestra simple de este interés.

Mondin vuelve al tema. Un tema muy querido de él. Su tesis doctoral en la Harvard, al lado del viejo maestro Tillich, llevaba por título: «El principio de analogía en el pensamiento católico y protestante». Sus trabajos últimos de ensayista le han obligado a re-tomar el problema en serio. Fruto de ello es este libro. El esquema de su trabajo es claro: examinar la crisis del lenguaje teológico, reflexión filosófica sobre el problema y análisis de los cuatro aspectos esenciales: kerigmático, ontológico, crítico y hermenéutico. Mondin termina tocando algunos puntos de máxima actualidad: lenguaje de la oración, lenguaje de la infalibilidad, el método de la analogía y el método transcendental de Lonergan.— A. GARRIDO SANZ.

VISCHER, L., *Fürbitte*. Otto Lembeck-Josef Knecht, Frankfurt 1979, 19 x 12, 101 p.

El compromiso y el interés ecuménico de Lucas Vischer se hace patente una vez más con este librito. La oración une a los hombres con Dios y a los hombres entre sí. La oración común de los cristianos, la oración común entre las distintas iglesias debe significar un momento ecuménico de suma importancia. La oración no es simple ejercicio piadoso, es una necesidad que hunde sus raíces en las experiencias de fe de todo el mundo bíblico. Por eso, Vischer va siguiendo los pasos de los grandes orantes: Abraham, Moisés, Amós, Jeremías, Cristo, Pablo. Llama la atención unas breves páginas dedicadas a María y los santos; así como las reflexiones en torno a «oraciones especiales» de las iglesias particulares por sus propios jerarcas. ¿Qué sentido ecuménico tienen tales oraciones? ¿Ayudan al ecumenismo? La solución de Vischer es clara: si una iglesia no trata de encontrar su propia unidad y de vivirla, difícilmente puede acercarse a otra iglesia. La oración ofrece un camino a seguir —quizás el mejor— en la búsqueda de la verdadera y única iglesia de Cristo.

A. GARRIDO SANZ.

MARTELET, G., *Oser croire en l'Eglise*. Cerf, Paris 1979, 19 x 13, 187 p.

Profesor en París y en Roma, el jesuita Martelet, dedicado durante años a la enseñanza y a la predicación, conocido en los ambientes eclesiásticos del mundo entero, publicista generoso y profundo creyente, nos ofrece ahora sus reflexiones sobre la Iglesia. Los interrogantes que él mismo se plantea invitan a la lectura: «¿Es la Iglesia presencia o caricatura de Cristo? ¿Es camino u obstáculo? ¿Se la puede tomar en serio?». La respuesta es clara: sí. Martelet no quiere descender al entarimado histórico y sociológico en que ha vivido y vive la Iglesia; pretende ante todo exponer una serie de «enunciado de principios», lo que «debería ser» en la praxis; se centra en la experiencia de fe personal y comunitaria siguiendo las enseñanzas ecuménicas. Termina su trabajo con una aportación buena sobre los sacramentos de la Iglesia, su importancia, necesidad y significado.— A. GARRIDO SANZ.

GOBRY, I., *Amour-Vocation*. Téqui, Paris 1978, 22 x 15, 268 p.

Profesor de teología moral en la universidad de Reims y en el Instituto Católico de París, padre de nueve hijos, y con treinta años de dedicación a la enseñanza, Ivan Gobry nos descubre en esta su última obra su pensamiento y vivencia cristiana en torno a unos cuantos temas que tienen como transfondo el amor: el plan de Dios, la vocación, el amor, el hecho sexual, el celibato, el estado religioso, el sacerdocio y el matrimonio. El método seguido es sencillo: expone los principios básicos sobre cada uno de los puntos, generalmente con un corte tradicional, abusando a veces del formalismo y sin la suficiente postura crítica; después pasa a ofrecernos diversos textos que

comprueban la exposición anterior: Sagrada Escritura, Santos Padres, doctrina de los Papas, de los escritores eclesiásticos, etc. Lo positivo del libro es la personalidad misma de su autor, el convencimiento que demuestra, la fuerza con que él mismo vive su existencia de cristiano y de hombre culto.— A. GARRIDO SANZ.

CHAPPUIS, J.-M., *Division des Chrétiens ou service de l'unité?* Labor et Fides, Genève 1979, 21 x 15, 57 p.

El autor es un teólogo comprometido en el trabajo del Consejo Mundial de las Iglesia y explica actualmente teología en la universidad de Ginebra. En estas páginas se nos pone en evidencia la situación difícil de ciertas iniciativas del Consejo Ecuménico en el campo social y político. La ambigüedad de ciertas actuaciones o postulados hicieron que el «Ejército de salvación» se retirara «ad tempus» del Consejo, provocando cierta crisis interior. Chappuis intenta ofrecer una respuesta a este panorama actual del Consejo. Sus decisiones en favor de la lucha contra el racismo, sus programas concretos de actuación con compromisos políticos y sociales, sus decisiones sobre negación de ayudas económicas a ciertos países, etc., necesitan una clave de interpretación. Todo ello lo hace Chappuis bajo el punto de vista de la reflexión histórica, cultural y teológica.— A. GARRIDO SANZ.

SCHIWY, G., *Zur Ideologie der Unfehlbarkeitsdiskussion.* Patmos, Düsseldorf 1977, 14 x 20, 128 p.

Se trata de un análisis estructuralista de textos acerca de la infalibilidad pontificia, procedentes por una parte de la Congregación romana de la Fe, y por otra de las aportaciones al tema elaboradas por Hans Küng. Para ello se presenta en primer lugar el problema, seguidamente se hace una introducción del significado de la semiótica actual para pasar finalmente al análisis de textos. En este proceso se presenta la teoría de los códigos y se establecen las proporciones de los distintos tipos de lenguajes utilizados por una y otra parte. Se considera en una y otra parte la dimensión racional, la dimensión mística y la presencia pragmática o pastoral. Se tiene en cuenta las tendencias defensivas y ofensivas, el sociolecto en que se enmarca cada texto, así como la tendencia a utilizar la experiencia de la fe o la impronta de lo establecido, la acentuación de la bíblico y la utilización de lo magisterial. No hace falta decir qué aspectos subraya más la aportación de Küng y cuales recalca la congregación de la Fe. Es necesario destacar esta manera de tratar los textos doctrinales a partir de un método científico puesto que en el fondo hay un problema de metodología que no es posible encubrir más, aunque tampoco se pueda obviar el fondo doctrinal, porque la metodología tampoco puede convertirse en la sustitución de la teología.— A. GARRIDO SANZ.

CIURANA FERNÁNDEZ, J.M., *La verdad del Cristianismo.* Bosch. Barcelona 1980, 22 x 16, 367 p.

El Dr. Ciurana Fernández nos va ofreciendo poco a poco una especie de curso de religión en torno a lo que pudiéramos llamar una teología fundamental. Ahí están sus anteriores libros acerca del materialismo filosófico y ateo, sobre la existencia de Dios y el sentido común y ante la razón, y sobre las pruebas racionales de la existencia de Dios, así como acerca de los fundamentos racionales de la existencia del alma. Estos cuatro volúmenes han preparado, y estaban como exigiendo, éste que ahora presentamos. El autor nos dice que es un libro de simple divulgación, pero creemos que no ha de ser considerado como un libro vulgar acerca de la religión; más bien diríamos que no es un tratado manual de teología pero sí un libro muy a propósito para estar en manos de nuestros universitarios y de cristianos por una parte no corrientes y por otra no participantes en cursos regulares de teología.

En esta obra se plantea el problema de la religión verdadera, auténtico problema una vez establecida la verdad de la existencia de Dios. Evidentemente era necesario que fuese por delante, como lo hace el autor, la exposición del hecho de la existencia de religiones diversas en el mundo actual, para continuar con el resumen del cristianismo a base de las fuentes históricas del mismo. Una serie de requisitos requeridos como necesarios para autenticar la religión verdadera se ven como perfectamente encarnados en la religión cristiana, por lo que se la reconoce como la sólo íntegramente verdadera. Finalmente, un último apartado se ocupará de las objeciones que la crítica racionalista ha esgrimido contra la religión cristiana.

Ojalá que este libro llegue a manos de aquellos que esperan algún rayo de luz que disipe las oscuridades que el hodierno materialismo por un lado y el racionalismo por otro difunden hoy por nuestro mundo teóricamente cristiano.— F. CASADO.

TRESMONTANT, C., *La mística cristiana y el porvenir del hombre*. Herder, Barcelona 1980, 14 x 21,5, 201 p.

Hablar hoy de mística, en amplios sectores del cristianismo «culto», es exponerse a sonrisas de ironía y escepticismo. Y es que, como dice el autor de este libro, la palabra *mística* está llena de equívocos. Ha venido a significar, por un proceso de devaluación, algo relacionado con lo oculto, irracional, subjetivo, raro e incluso neurótico.

Hay, sin embargo, una fuerte corriente de recuperación de la mística auténtica, tal y como se ha dado en la tradición cristiana más pura. C. Tresmontant deja claro que la mística no es algo irracional, ni pertenece de suyo a lo afectivo, ni está reservada a los excéntricos. Basado en san Pablo, santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz, el autor presenta la mística cristiana —en cuanto participación plena en la vida divina manifestada en Cristo— como el porvenir del hombre. Más profunda que el psicoanálisis y cualquier tipo de introspección, la mística cristiana se realiza en la Iglesia y para la Iglesia, en un supremo acto de servicio, como se comprueba en la vida de estos tres grandes místicos.— A. RODRÍGUEZ MERINO.

HALDA, B., *Christianisme et Humanisme chez Romano Guardini*. Téqui, Paris 1978, 13,5 x 20,5, 249 p.

La personalidad y obra de Romano Guardini ha sido frecuentemente estudiada en todos sus aspectos y en todas sus dimensiones. El autor del trabajo que presentamos la analiza en un orden temático donde encuentra la íntima conexión entre el sacerdote y el hombre de cultura insistiendo en que el esfuerzo teológico de Guardini fue siempre unido con el análisis cultural de la época que le tocó vivir. Es precisamente la fe que hace de hilo conductor de sus análisis en torno a lo sagrado y los signos, el estudio de la persona y del mundo. Junto a la obra de Agustín, de Pascal, de Newman, de Dante o de Sócrates, Guardini supo estar atento también a los grandes pensadores de su tiempo. El autor aclara todos estos factores que contribuyen a la formación de la personalidad religiosa y científica del teólogo y predicador de Munich. Obra que puede contribuir a un mejor conocimiento de Guardini y para ello también coloca el elenco de todas sus obras.— C. MORÁN.

POZO, C., *Marta en la Escritura y en la fe de la Iglesia*. BAC Popular, Madrid 1979, 11 x 19, 172 p.

Los temas básicos y fundamentales de la mariología son tratados, con la competencia que caracteriza al P. Pozo, ilustre profesor de teología, en este libro, asequible a todas las inteligencias. Arrancando de las enseñanzas bíblicas, teniendo como norma y guía la doctrina de los escritores cristianos y recogiendo los dictados del sentir popular, ha elaborado el P. Pozo un rico panel de la más exquisita miel, con sabor mariano. Sale al paso de las objeciones que, de cualquier campo,

se le puedan oponer, y las resuelve, con argumentos incontrovertibles. Expone, a la luz de la inteligencia y al calor que engendra la fe, los dogmas marianos, derivando, de ellos, las más concretas y provechosas implicaciones para el pueblo santo de Dios, para todos los hombres. Así lo deja, bien claro, en las páginas que dedica a la corredención de María, a la asociación de la Santísima Virgen a la obra salvadora de Cristo, al papel que juega, en el contexto de la humanidad, la «Nueva Eva» y a la demostración del fundamento bíblico del culto mariano. Los católicos aprenderán, en este volumen, mucho acerca de la veracidad y sinceridad de su devoción a la Santísima Virgen, llevándola a la práctica, con un conocimiento más esclarecido, más consciente y más filial— M. PRIETO VEGA.

Moral-Derecho

DIRK EVERS, G., *Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung. Sittlichkeit als struktur dialogisches Freiheits-Ereignis*. F. Pustet, Regensburg 1979, 22 x 14, 406 p.

Son ya varias las décadas transcurridas bajo el dominio de la insatisfacción en el campo de la reflexión ética. Tal vez la conclusión acertada es aquella que sostiene que la insatisfacción no se centra tanto en los contenidos éticos, cuanto en la formulación sistemática que posea la fuerza suficiente para convencer a la persona individual y arrastrarla al cultivo de los valores humanos. Dentro de esta impostación se sitúa el estudio de Dirk Evers al subrayar la matización notablemente dialógica de la ética, como actitud tendente a establecer y perfeccionar la comunidad interpersonal mediante el diálogo verdaderamente humano. Desde este punto de vista la estructura dialógica se convierte en el principio fundamental de una corriente de estructuración del pensamiento ético. Claro está que ello presupone la recta valoración de toda sistemática en cuanto medio instrumental a servicio de unos valores.— Z. HERRERO.

LOCHMAN, J.M., *Wegweisung der Freiheit. Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*. Gütersloher 1979, 19,5 x 12, 158 p.

Un sentimiento de admiración va apoderándose gradualmente del lector a medida que va viéndose invadido por la firme convicción con que Lochman defiende al Decálogo como base de sistematización de la moral. Y es que en los últimos tiempos han abundado los escritos hostiles al Decálogo como punto de partida de la reflexión moral. Lochman, como en solitario, grita, desde su experiencia de fe iniciada en su primera infancia, que los mandamientos fueron fuente de liberación para el pueblo hebreo, lo han sido a lo largo de la historia, del hombre del pasado, y seguirán siéndolo para el hombre del futuro. Así de firme, sin compromisos, es su tesis. Eso sí tiene su precio: el abandono de la interpretación legalística y moralística, para suplantarla por la proveniente de una fe experiencial que haya vivido algún acontecimiento que en su vida haya significado algo similar a la experiencia de liberación vivida por el pueblo judío en su salida de Egipto. Si su Dios les ha liberado, ni pueden dudar que cuanto proceda de la Palabra de Dios sólo admite una finalidad: El bien de su pueblo.— Z. HERRERO.

BALLEYDIER, M., *Pêcheurs pardonnés*. Cerf, París 1979, 18 x 10,5, 117 p.

El Centro Teológico de Meylan se pone a disposición de las inquietudes de los cristianos en torno a los puntos fundamentales de nuestra fe. Para ello ofrece sus reflexiones partiendo de la situación actual que presenta ciertas dificultades y volviendo su mirada también hacia las soluciones pastorales que la historia de la Iglesia nos ha ofrecido a lo largo de los siglos. En este librito se abordan los temas de la culpabilidad, de la falta moral, del pecado, del perdón y de las formas

del perdón. No tiene pretensiones científicas, sino sencillamente pastorales. Quisiera ser como una especie de guía en espera de un buen uso del nuevo Ritual de la Penitencia.— Z. HERRERO.

DURAND, G., *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*. Montreal-Paris 1977, 21,5 x 13, 426 p.

La sexualidad no sé si es una realidad sencilla, lo que todos experimentamos es que la hemos convertido en un auténtico y difícil rompecabezas. Tales y tantos son sus escritos, de corrientes y orientaciones tan dispares y todas ellas arrogándose de manera exclusiva el adjetivo de científicas, que no sabemos a qué carta quedarnos. Y la moral, la reflexión moral sobre la sexualidad, no es ajena a la situación. Parece que sabe hacia dónde debe orientarse, hasta existen varios intentos de nuevas sistematizaciones, plausibles en su intento y esfuerzo, pero que no logran convencer. Durand nos ofrece uno de los más valiosos ensayos al haber concentrado sus esfuerzos y amplios conocimientos de esposo y profesor de Moral en desvelar el sentido cristiano de la sexualidad relacionando estrechamente las tradiciones bíblicas y eclesialística con las ciencias humanas. Este constituye, en diversos apartados, lo que pudiéramos llamar la ética sexual *general*, ausente en numerosos ensayos. Y, con gran acierto, sólo desde esta impostación fundamental examinará los problemas que suscita la vivencia de la sexualidad en las más variadas situaciones de la vida: vida conyugal, masturbación, homosexualidad, relaciones hetero-sexuales fuera del matrimonio, regulación de nacimientos, celibato cristiano.— Z. HERRERO.

CLERGET, J., *Être père aujourd'hui*. Chronique Sociale-Cerf, Lyon-Paris 1979, 22 x 12, 173 p.

Apoyado en su triple experiencia, —profesor del Institut des Sciences de la Famille, colaborador con el Dr. E. Galactéros en los cursos de preparación para el nacimiento y practicante del psicoanálisis—, el autor ofrece puntos de apoyo para que el hombre de hoy, trascendiendo la paternidad puramente biológica, se convierte en padre humano de un ser humano. No todo progenitor es padre. Solamente lo son de verdad aquellos progenitores que son reconocidos como padres por la madre y por el hijo. El hombre facilitará a la madre y al hijo esta tarea de su reconocimiento como padre, si acompaña psicológicamente a ambos desde el primer momento de la concepción mediante un diálogo, digamos simbólico, apropiado a cada etapa del embarazo, nacimiento y posteriores. Subraya la importancia del diálogo tanto en lo referente al contenido de la paternidad como en cuanto a la formación del nuevo ser humano, que es el hijo.— Z. HERRERO.

CHENU, M.D., *La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie*. Cerf, Paris 1979, 19,5 x 13,5, 96 p.

Bastaría afirmar que el lector verá compensada la escasez con la densidad de pensamiento que en ellas se encierra. Ya el mismo título responde a esa fina sensibilidad con que Chenu detecta con gran facilidad los diversos movimientos y direcciones del pensamiento eclesial. En las páginas que presentamos invita a los cristianos, en consonancia con los últimos documentos magisteriales, a abandonar la llamada «doctrina social» de la Iglesia, en cuanto pudiera encarnar una ideología con los riesgos que acompañan a toda ideología, para cultivar una mentalidad más acorde con la expresión «enseñanza social de la Iglesia», que facilita, aunque muy matizadamente, la responsabilidad del cristiano comprometido en el campo económico y su cooperación con las acciones concretas beneficiosas para la humanidad que los hombres de buena voluntad promueven en nuestro mundo.— Z. HERRERO.

UTZ, A., STREITHOFEN, H.B., OKENFELS, W., *Las asociaciones patronales y obreras en la economía, la sociedad y el estado*. Herder, Barcelona 1979, 21,5 x 14, 206 p.

Magnífico estudio interdisciplinar en el que se ofrecen al público español las ponencias y discusiones habidas en el Simposio Internacional de noviembre de 1977 en Friburgo sobre los llamados partners sociales: trabajadores y empresarios. Subrayo, en primer lugar, su gran sentido de la interdisciplinariedad, puesto que cada uno de los intervinientes, unos ciento veinte estudiosos de las Ciencias Económicas, Políticas y Éticas, describen el fenómeno desde su perspectiva, invitando a dejarse complementar por las perspectivas que pudieran ofrecerle las otras ciencias. Sobre sale igualmente, el realismo: se concedió la debida importancia a la descripción de la situación actual del sindicalismo en las respectivas naciones y de sus tendencias en nuestros días. Lograda así la situación de hecho, es examinada a la luz de las diversas ideologías tanto comunista como capitalista, concluyendo con una valiosa reflexión ético-cristiana y sus posibles aportaciones. Finalmente el público español no dejará de agradecer su intencionalidad por la que invitaban a un buen número de españoles «no con el fin de influenciarlos doctrinalmente, sino para ahorrarles las equivocaciones por las que han pasado quienes desde hace tiempo practican la autonomía tarifaria como uno de los máximos valores sociales». — Z. HERRERO.

DÍAZ, C., *El anarquismo como fenómeno político moral*. Prólogo de D. Abad de Santillán. Zero Zyx, Bilbao 1978, 11 x 18, 165 p.

Se recogen en este libro una serie de escritos de Carlos Díaz en torno a la corriente anarquista. Se trata de esclarecer el sentido del anarquismo con el fin de superar las deformaciones que han sido corrientes en las más diversas direcciones. Para ello nada mejor que atacar el problema decisivo de la moral o ética anarquista puesta siempre en duda por sus detractores. Esta ética posee unos conocidos fundamentos de una extraordinaria calidad cuya palabra fundamental sería la solidaridad según la teoría de base biológica que Kropotkin califica de *apoyo mutuo* en los animales y en el hombre. A continuación se plantea el federalismo como solución anarquista al problema de las nacionalidades o la relación entre idiosincrasia y humanidad. Se discute el problema de la educación popular, la relación entre propiedad y Estado, mientras se profundiza en la miseria y grandeza del pueblo y el apoliticismo anarquista como camino de liberación específico. Se ilumina igualmente la dialéctica característica del anarquismo, y la práctica cotidiana de la teoría anarquista a fin de salir del ilusionismo inmaduro del izquierdismo. Puede decirse que Carlos Díaz sigue su línea libertaria y personalista que le viene caracterizando desde hace bastante tiempo. — D. NATAL.

MACCIO, Ch., *Organisation et responsabilités*. Chronique sociale. Paris 1979, 17 x 22, 63 p.

El nuevo talante social obliga a distribuir las correlaciones de fuerzas sociales y de grupo de modo que no haya grandes contradicciones entre los ideales establecidos teóricamente y las pautas de funcionamiento vigentes en una sociedad. Este pequeño escrito tiende a colaborar en esta tarea por una definición de la persona como ser autónomo y solidario, y un análisis nuevo de la relación entre autoridad y poder. Así se pasa a indicar nuevos esquemas de relación social, enunciados de un modo por todos comprensible. Los dibujos técnicos de Guy Nauche ayudan claramente en esta tarea. Aunque de hecho bastantes cosas ya se sitúan en esta dirección, el presente escrito puede ayudar mucho a perfeccionar con presteza y exactitud la organización de modo que las personas y las sociedades queden mutuamente beneficiadas. — D. NATAL.

CHAUNU, P., *El rechazo de la vida*. Espasa-Calpe. Madrid 1978, 19 x 13, 331 p.

Estamos en un mundo con pérdida de la memoria, dice Garaudy, fenómeno éste que ha traído consigo la crisis de nuestro tiempo. Y es a esta luz como el autor hace el análisis histórico de la crisis del presente. Es verdad que muchas cosas se han deteriorado; es verdad que hechos históricos, demográficos y culturales son de profundo significado en la humanidad; y es verdad que muchos valores están en baja. Es necesario enfrentarse con el acervo histórico, buscar su comprensión, no soslayar los problemas candentes, revitalizar lo que representa valores eternos de la humanidad y en la humanidad. No hay que ceder a un sincretismo e irenismo de muerte. Hay que hacer realidad el «creced y multiplicaos» en vistas al futuro, un futuro que se salvará si se lleva a cabo una terapéutica que ha de consistir de inmediato en poner remedio al rechazo de la vida en este cuarto mundo de origen europeo para que en las ultимidades del segundo milenio no se verifique una imposición de la vida que termine con la auténtica vida familiar. Hay que reconocer y asegurar los valores de justicia social que hagan posible esa oposición al rechazo de la vida, recuperando así el tiempo perdido que ha puesto en peligro el futuro de la humanidad.

Este libro, que se enfrenta a toda esta problemática, no deja de ser interesante como toque de alarma que es ante oscuridades del futuro.— F. CASADO.

FELICIANI, G., *Elementos de Derecho canónico*. Versión española de Eduardo Molano, Eunsa, Pamplona 1980, 17 x 24, 166 p.

Se trata de un breve e interesante manual con las cuestiones fundamentales del Derecho Canónico y la bibliografía actual correspondiente a los cuatro capítulos, cuyo contenido es el siguiente: 1.º *Las leyes de la Iglesia*, donde desarrolla la fisonomía del ordenamiento canónico con sus fuentes materiales y formales, tanto de conocimiento como de aparición o elaboración. 2.º *La ley en la Iglesia* con la fundamentación del Derecho y su metodología: Teología y Derecho, problemática de la autoridad y exigencias de la justicia. 3.º *Los poderes* con la organización jerárquica de la Iglesia y sus funciones para concluir en el cap. 4.º con *los fieles en la Iglesia*, su papel y las innovaciones del Concilio Vaticano II, los principios de igualdad y los derechos fundamentales, la posición del clérigo y las personas jurídicas.

La traducción de Eduardo Molano, profesor en la Universidad de Navarra, presta un buen servicio a la enseñanza del Derecho Canónico en los Seminarios y Universidades, porque da una excelente información de las instituciones de la Iglesia, fruto de la docencia, que pueden ser luego ampliadas con una profundización de cursos monográficos o exposición de los catedráticos. Hay algunas erratas, como la que aparece en la p. 134 al hablar del Código de 1915 (1917) sin mayor trascendencia. Será un instrumento útil a los estudiantes de habla hispana.— F. CAMPO.

GARCÍA LÓPEZ, R., *Decisiones matrimoniales eclesíásticas*. Efectos canónicos en los esposos y en los hijos. Eunsa, Pamplona 1979, 21,5 x 14,5, 475 p.

El autor de esta obra, Provisor de la Archidiócesis de Oviedo, analiza en esta monografía las decisiones matrimoniales eclesíásticas, como se indica en el título, para ver los efectos canónicos del matrimonio (cap. I) entre los cónyuges mismos y entre los cónyuges y los hijos. En el cap. II se aborda el problema del cuidado y educación de los hijos; en el cap. III, las decisiones de la autoridad eclesíástica, modos de ruptura conyugal y sus efectos; en el cap. IV, los *vetita* de las sentencias de nulidad; en el cap. V, momento en que producen efectos las decisiones eclesíásticas y en el cap. VI la restauración de la vida conyugal. Como perito en la materia, a la doctrina del *Código* añade referencias sobre *jus condendum*, teniendo en cuenta el esquema de la futura legislación y su rica experiencia judicial.

Su tratamiento sistemático de la problemática matrimonial *in facto esse*, como comunidad de vida y de amor, con una proyección social y sobrenatural, hacen de esta obra un instrumento útil

para cuantos se dedican a la ciencia del derecho Matrimonial Canónico o tienen interés en conocer esta materia. Índices de autores y cánones citados facilitan su manejo, si bien es cierto que se notan algunos defectos, como el citar sólo los apellidos, lo que puede dar lugar a confusiones.— F. CAMPO.

MOLINA MELIÁ, A., *Iglesia y Estado en el siglo de oro español. El pensamiento de Francisco Suárez*. Universidad de Valencia 1977, 23 x 17, 254 p.

Se trata de una monografía sobre el pensamiento de Suárez, como jusfilósofo, que lleva la teoría del poder indirecto a su máximo desarrollo y perfección, aunque fue Belarmino, quien fijó la terminología de «indirecte» y «directe», que se venía usando desde el siglo XIII.

En la primera parte se analizan los antecedentes históricos desde los orígenes de la misma Iglesia para aclarar en la segunda parte la naturaleza del poder civil y eclesiástico con la primacía de la potestad espiritual y la sumisión del Estado a la Iglesia. Hay una subordinación indirecta, entendiendo por potestad *indirecta*, «la que asiste a la potestad superior (espiritual) de dirigir al poder inferior (civil o temporal) en orden a los fines espirituales». Esto no dista mucho del Agustínismo Político y de las corrientes teocráticas.

Antonio Molina Meliá intenta poner a Suárez en la línea aristotélico-tomista, cuando en realidad está más cerca del Agustínismo Político, con una jerarquía de valores y una orientación democrática. Además de san Agustín, es mencionado Egidio Romano, junto con Jacobo de Viterbo y Agustín Triunfo (p. 181) como defensores de la potestad directa o teocracia, cuando en realidad hablan de poder mediado (indirecto) del Papa sobre la temporal, aunque admitan también la potestad inmediata, es decir, indirecta. Ciertamente que la teocracia es afin al Agustínismo Político; pero tampoco se les puede confundir. San Agustín y la Escuela Agustiniense son partidarios de la absorción del orden natural por el sobrenatural precisamente para defender la superioridad del poder espiritual sobre el temporal, siendo partidarios de la Cristiandad, República cristiana y *Orbis christianus*, que admite Suárez, dando una solución más democrática para justificar la «debida subordinación de lo temporal a lo espiritual» (De leg. III, 6, n. 5).

Aunque puedan existir distintos puntos de apreciación, las conclusiones a que llega son aceptables y llenan un vacío en la literatura suareciana sobre la potestad indirecta del Papa, ayudando a comprender a otros autores del siglo de oro español en su doctrina sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, principalmente la unión de los pueblos cristianos y de toda la Iglesia bajo la dirección del Papa. Laten en el siglo XVI las ideas de los juristas y teólogos medievales, sin los cuales es imposible comprender el pensamiento de Suárez, por lo que es acertada la metodología de analizar los antecedentes y el contexto histórico de su época. El tema tiene bastante actualidad por sus planteamientos sobre el binomio Iglesia-Estado y la solución suareciana de la potestad indirecta.— F. CAMPO.

Filosofía

ORRINGER, N.R., *Ortega y sus fuentes germánicas*. Gredos. Madrid 1979, 19 x 15,5, 375 p.

Orringer se propone en este libro investigar sobre los orígenes de las ideas filosóficas de nuestro Ortega y Gasset, comparando las fuentes germánicas con las obras del filósofo. Orringer descubre la originalidad de Ortega en medio de las influencias: habría que decir que Ortega lee y recoge ideas para superarlas construyendo sobre las mismas. Piensa Orringer que no se puede esquematisar en Ortega, ni dividir su pensamiento en etapas evolutivas poco relacionadas entre sí, sino que hay que afirmar en Ortega unas constantes que nos llevan a la esencia de su filosofía. Constantes y evolución serían lo auténtico en el desarrollo del pensamiento orteguiano. Evidente-

mente no es el caso de concretar en esta breve reseña las influencias originales sobre Ortega: son muchos los filósofos con quienes dialoga Ortega; se hace necesaria la lectura reposada de la obra en cuestión.— F. CASADO.

FARRINGTON, B., *Ciencia griega*. Icaria. Barcelona 1979, 20 x 10, 302 p.

El periodo del saber antiguo que se desarrolla en el mundo griego a partir de Tales de Mileto se distingue precisamente del saber mitológico por la independencia de lo racional respecto del mito; esto ha quedado claro en la historia del pensamiento filosófico. Pero no solamente se dio en este campo ese desarrollo del saber; también lo que llamamos saber científico tuvo su buena representación. Constatar esto es la finalidad de esta obra.

El libro está dividido en dos partes. En la primera se expone la historia de la ciencia desde Tales a Aristóteles, intentando indicar lo que ésta tiene de anticipación al mundo moderno. Hasta Sócrates tendríamos la época de la formación de la ciencia griega; desde Sócrates, la aplicación de la filosofía natural a la ciencia política y ética. En la segunda parte se nos da una selección representativa de los periodos alejandrino y grecorromano. Con el pensamiento científico de éstos nos colocamos ya en los umbrales del mundo moderno: Copérnico, Vesalio y Galileo retoman el estudio allí donde Tolomeo, Galeno y Arquímedes los habían dejado.

Para terminar diremos que Farrington rellena con esta obra una época que de ordinario está estereotipada por el estudio del pensamiento filosófico.— F. CASADO.

TRESMONTANT, C., *Ciencias del universo y problemas metafísicos*. Herder, Barcelona 1978, 13 x 21,5, 266 p.

El problema que aborda Tresmontant en su estudio es precisamente uno de los que han estado siempre en la filosofía actual sobre el tapete: ¿Se puede hablar todavía de metafísica en un universo cientifista en extremo? El autor está convencido que frente a todos los interrogativos que la ciencia presenta hoy al hombre, nunca como la actualidad el problema metafísico se puede presentar de forma más clara, ya que sabemos mejor que los antiguos qué es el universo, cómo se formó, qué es la materia, qué son los seres vivos. Y a partir del XIX sabemos también la dimensión histórica y evolutiva del universo. De aquí que Tresmontant pretenda reflexionar sobre estos problemas con los elementos que la modernidad le presenta y se esfuerza por elaborar un esquema de cómo toda esta problemática puede ser pensada desde la metafísica para el hombre actual. Obra ésta muy positiva de crítica ante los metafísicos que pululan en la actualidad en las aulas de las ciencias y de la filosofía.— C. MORÁN.

SUPPE, F., *La estructura de las teorías científicas*. Editora Nacional, Madrid 1979, 23 x 15, 714 p.

La filosofía de la ciencia se ha convertido en uno de los campos de la filosofía que mayor desarrollo y repercusión han tenido en los últimos años, dada la privilegiada situación que en nuestra civilización ocupan tanto la investigación científica como la técnica aplicada.

Editora Nacional nos presenta en este volumen la edición realizada por F. Suppe de las actas del Simposio que sobre la estructura de las teorías científicas tuvo lugar en Urbana (EE.UU) del 26 al 29 de marzo de 1969. La obra consta propiamente de dos partes; en la primera el editor desarrolla una larga introducción (250 p., prácticamente un curso) a la filosofía de la ciencia y su estado actual. La segunda parte es la edición de las actas. A lo largo de siete sesiones expusieron sus ponencias Hempel (formulación y formalización de las teorías científicas), Suppe (estructura de las teorías y el análisis de datos), Cohen (la historia y el filósofo de la ciencia), Bohm (la ciencia como percepción-comunicación), Putnam (la explicación científica), Kuhn (segundos pensamientos sobre paradigmas), Shapere (las teorías científicas y sus dominios). Detrás de casi todas las ponencias aparece un comentario crítico de otro autor a dicha exposición e igualmente se reproduce

el diálogo posteriormente entablado entre los profesores asistentes. Al final, S. Toulmin realiza un resumen, exponiendo lo que ha sido el Simposio, los problemas planteados y sugiere posibles caminos a recorrer en el futuro. Completa el volumen una amplia bibliografía sobre filosofía de la ciencia anterior a 1974 (fecha de la edición inglesa), señalando los traductores las ediciones españolas existentes.

No cabe duda que la publicación de obras de este tipo contribuye en gran medida al desarrollo del pensamiento filosófico español.— F.J. JOVEN.

SOMMER, H., *Relatividad sin enigmas. Un enfoque racional*. Herder, Barcelona 1979, 21,5 x 14, 203 p.

La edótorial Herder de Barcelona ha sido muy oportuna al publicar este libro en 1979, año en que hemos celebrado el centenario del nacimiento del insigne científico y pensador Albert Einstein.

Según avanzamos en la lectura del libro el autor nos va introduciendo en la teoría de la relatividad y lo hace de forma metódica y con sugerentes ejemplos e historias; ello no quiere decir que se descuide el aspecto más técnico y matemático, pues, independientemente del texto van apareciendo los correspondientes cálculos. Al final de cada capítulo hay un conciso resumen, válido para una lectura rápida. Confiemos en que todo esto contribuya a una mayor divulgación del pensamiento de Einstein.— F.J. JOVEN.

AGAZZI, E., *Temas y problemas de filosofía de la Física*. Herder, Barcelona 1978, 24 x 15,5, 470 p.

El presente libro es un destacado estudio sobre filosofía de la física del profesor E. Agazzi, aparecido en su primera edición italiana en 1969, reeditado en 1974, que la editora Herder ha tenido el acierto de traducir.

La obra, dividida en tres partes, comienza analizando brevemente la relación entre ciencia y filosofía, a modo de introducción para el resto del trabajo. La segunda parte, mucho más amplia, se preocupa de los fundamentos de la física, pretende indagar sus presupuestos teóricos, así como la estructura de las teorías físicas y los problemas filosóficos de teoría de la ciencia que aparecen en su edificación. Finalmente, dado que las propias teorías físicas están a la base de determinadas cuestiones, no ya exclusivamente de filosofía de la ciencia, la tercera sección se preocupa de ello, desarrollando especialmente los problemas planteados por la física cuántica a la filosofía. El libro concluye con unas consideraciones acerca del alcance cognoscitivo de las teorías científicas.— F.J. JOVEN.

AYER, A.J., *Los problemas centrales de la filosofía*. (Alianza Universidad, 247). Alianza Editorial, Madrid 1979, 13 x 20, 261 p.

A. Ayer, tras su paso por el Círculo de Viena, introduce el positivismo lógico en la Inglaterra de los años 30, y desde la publicación en 1936 de *Lenguaje, verdad y lógica*, su escrito programático, se ha mantenido constante en muchas de sus conclusiones primeras, a pesar del paso del tiempo y del ulterior desarrollo de la filosofía analítica por otros caminos.

En *Los problemas centrales de la filosofía* vuelve a tomar los mismos temas de siempre: significado y sentido común, el análisis filosófico, lógica y existencia... y, por supuesto, la crítica a las pretensiones de la metafísica y de la teología. No obstante, aunque los contenidos de su crítica sigan siendo los mismos, el tono con que lo hace ya no es igual, del simple rechazo se pasa a una actitud mucho más dialogante.

Resulta interesante el leer esta obra de plenitud y casi conclusión de una vida dedicada a la

filosofía y, desde luego, se trata de un acierto más de Alianza el haberla hecho accesible al lector español.— F.J. JOVEN.

KAHN, Ch. H., *The Art and Thought of Heraclitus*. An edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge University Press. Cambridge 1979, 16 x 24, 354 p.

Según afirma el subtítulo, se nos ofrece en esta obra una nueva edición de los fragmentos de Heráclito, a la vez que se alcanzan nuevas luces sobre el pensamiento de uno de los pensadores más sugerentes y misteriosos de la filosofía griega. El profesor Kahn es demasiado conocido en estas tareas filosóficas y técnicas sobre el mundo filosófico antiguo para que necesite elogios de presentación. Lo primero que debe decirse es que con esta obra se supera el tópico de Heráclito como filósofo oscuro, en el sentido negativo al dar cuenta de cómo la ambigüedad literaria es precisamente en Heráclito un recurso técnico en beneficio de significados polivalentes. Los comentarios de Kahn no solamente sitúan a Heráclito en su verdadero lugar sino que sugiere múltiples vías importantes para la filosofía del lenguaje actual. Las diferentes tradiciones que han intervenido en la transcripción de fragmentos tiene también su importancia especial: los neoplatónicos, el estoicismo, los Padres de la Iglesia, habían introducido sus propias ideas en la fecunda corriente heracliteana. De Platón a Marx todos se han acercado a esta fecunda fuente. La edición crítica sigue en parte a Diels pero sobre todo a Marcovich con algunas significativas discrepancias por parte de Ch. H. Kahn.— D. NATAL.

FRANKL, V.E., *EL hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona 1980, 22 x 14, 131 p.

Junto a las escuelas de psicoanálisis de Freud y psicología individual de Adler tenemos una tercera: la de logoterapia de Víctor E. Frankl, autor de este librito. La obra que presentamos es fruto de reflexiones de una experiencia vivida en el aislamiento de un campo de concentración en el que el autor se encontró prisionero. En una situación en que se ha perdido todo, en una existencia completamente «desnuda», se puede pensar todavía que la vida tiene un sentido y que es digna de ser vivida. Es entonces quizás cuando aparece la capacidad humana de elevarse por encima de su aparente destino eligiendo la actitud personal ante un conjunto de circunstancias que precisamente conspiran para conseguir que el hombre pierda hasta su último agarradero. ¿No será que la vida no tiene otro objeto que sufrir y morir? Nadie podrá responder por otro a esta pregunta; cada uno podrá hallarla al aceptar la responsabilidad que su respuesta le dicta.

El autor divide su obra en dos partes: un psicólogo en un campo de concentración (I); y conceptos básicos de la logoterapia (II).

En la primera tenemos una descripción de una situación de horror en las vivencias ocurridas en los campos de concentración. La novedad de estas descripciones está en la perspectiva humana del que vive en una situación de psíquico desamparo con todo lo que moralmente esta situación lleva consigo; no olvidemos que es un psiquiatra el que la ha experimentado y que aquí la describe. La segunda parte de este libro le fue pedido al autor por los lectores del retrato autobiográfico que se ha expuesto en la primera parte. Se centra esta segunda parte en el significado (logos) de la existencia humana, así como en la búsqueda de dicho sentido por parte del hombre. Cuando esta logoterapia falla, tiene lugar la frustración existencial, la neurosis noógena, el vacío existencial —fenómeno extendido en este siglo XX—, etc. Ayudar al paciente a encontrar el sentido de la vida será el cometido de la logoterapia. La logoterapia pretende descubrir el sentido de la vida de tres modos distintos: 1) realizando una acción; 2) teniendo algún principio, algún ideal; 3) mediante el sufrimiento, es decir, encontrándole un sentido. Para terminar me complace citar las siguientes palabras del autor: «Un individuo psicótico incurable puede perder la utilidad del ser humano y conservar, sin embargo, su dignidad. Tal es mi credo psiquiátrico. Yo pienso que sin él no vale la pena ser un psiquiatra. ¿A santo de qué? ¿Sólo por consideración a una máquina cerebral dañada que no puede repararse? Si el paciente no fuera algo más, la eutanasia estaría plenamente justificada».— F. CASADO.

GARAUDY, R., *Militancia marxista y experiencia cristiana*. Laia. Barcelona 1979, 19 x 11,5, 154 p.

Se ha dicho que Garaudy es un «marxista sin partido» y un «cristiano sin Iglesia». De hecho, rechazado por el partido comunista de su país, no es aceptado, ni él acepta, a la Iglesia católica. Pero también es cierto que este hombre obligara tanto al marxista como al cristiano que sean sinceros a interpelarse sobre posturas y soluciones de problemas que aquejan a esta humanidad en que estamos insertados.

Este librito de Garaudy, que como otros suyos es pequeño en tamaño pero rico en contenido, está integrado por tres conferencias y una mesa redonda tenidas en Barcelona en el año 1977.

Si hemos de enjuiciar el pensamiento de Garaudy, hay que reconocer que no se le puede tomar a la ligera sino aceptarle, a él personalmente, como hombre sincero y «no politizado». Quizás por esto ha sido rechazado por el partido. Refiriéndonos en concreto a este librito, hemos de decir que parece muy interesante y digna de meditación la conferencia sobre *Fe cristiana y Liberación*, así como la del *Hombre Nuevo*, en relación, sobre todo, con la dignidad y actuación del hombre que trabaja en una empresa y que usa unos instrumentos de trabajo.

Pero hay un punto crucial en su pensamiento marxista que es la cuestión de la trascendencia de Dios. También aquí tenemos que reconocer que su postura, como rechazo de un teísmo por él criticado y, según él, el criticado por Marx, que defendería un dualismo entre Dios y el hombre «en términos de exterioridad espacial», es plenamente aceptable. No en vano el problema de la trascendencia no se puede presentar ni defender adecuadamente sin admitir la inmanencia de Dios en la creación, y sobre todo en el hombre. Para la razón, la realidad entitativa de la divinidad, por fuerza, si de un ser infinito se trata, ha de quedar sumida en la ambigüedad de los conceptos y de las expresiones acerca de Dios, como algo que no es —y no puede ser— el hombre. Entonces ya no hay que extrañarse de que, ante una pregunta concreta que se le haga a Garaudy sobre un Dios personal, Absoluto (aunque absoluto no equivalga aquí a «sin relación a la realidad humana»), Garaudy se muestre *magistralmente escurridizo* —como lo hemos visto últimamente en un espacio televisivo—, precisamente porque es consciente de que, existiendo el hombre, la trascendencia y la inmanencia no solamente no se excluyen, y no son algo dual, sino que se exigen mutuamente. Estupendo Garaudy, pero para leerlo con cabeza.— F. CASADO.

TEJERA DÍAZ, A., *Seis lecciones en torno al hombre*. Publ. Universidad de Sevilla, Sevilla 1976, 19 x 12, 148 p.

El tema del humanismo es siempre interesante, ya que el «conócete a ti mismo» fue y será siempre algo fundamental para el hombre. Sabido es que últimamente han proliferado los humanismos, marcados cada uno de ellos por circunstancias históricas que parcializan la perspectiva radical y global del hombre: humanismos cristiano, marxista, existencialista, técnico, etc. Por esto el autor ha dedicado la primera de estas seis lecciones en torno al hombre al *Humanismo básico*, como actitud humana ante la vida y las cosas, que emana del mismo ser del hombre y que es capaz de señalar la «realidad del hombre, aquí y ahora», «realidad que es la que debe fundamentar los diversos humanismos ideológicos y no viceversa». Esta realidad humana es la que se proyecta en la historia; de ahí la segunda lección: *Humanismo e historicidad*. Pero este realizarse en la historia se verifica siempre en la perspectiva de la libertad, dimensión fundamental de la realidad histórica humana; de ahí también la tercera apertura a las cosas, intersubjetividad y comunicabilidad con todos los seres; esta es la razón de la cuarta lección: *Humanismo y diálogo*. La quinta lección: *Lenguaje y verdad* no lleva el título de humanismo, pero se emparenta con él: se dialoga para descubrir, para desvelar la verdad o comunicarla, lo que hace el hombre mediante el lenguaje. ¿Y la última lección, *La existencia, fermento de lo trágico y de la tragedia?* Ahí tenemos la tragedia griega que inspira simpatía hacia el héroe que realiza la existencia eligiendo y decidiéndose; tenemos la tragedia cristiana (Bien-Mal) en que la existencia se siente protegida; y tenemos la tragedia moderna que inspira abatimiento y angustia. Todo esto es objeto del contenido de este librito.— F. CASADO.

NISBETT, A., *Konrad Lorenz. Mi vida son los animales*. Ultramar, Madrid 1979, 14 x 20, 290 p.

Elaborada exposición de la vida, obra y persona de este singular y personalísimo investigador que es K. Lorenz, premio Nobel de 1973 y padre mundialmente conocido de la Etología moderna. Resume Nisbett bastante bien los puntos fundamentales de la aportación de Lorenz a la ciencia, en concreto su labor en la etología, esta nueva ciencia que gracias a su impulso y decisivos descubrimientos ha encontrado un lugar reconocido entre las demás ciencias positivas. Reconocido investigador de las costumbres animales ya antes de la 2.ª guerra europea y gracias a sus trabajos sobre los gansos se consagró Lorenz definitivamente como científico de talla internacional en los años siguientes hasta una madurez reconocida oficialmente con la obtención del Nobel. Es autor de varios libros de divulgación e infinidad de trabajos científicos donde expone sus originales teorías sobre el comportamiento animal y humano lo que le ha acarreado diversas críticas. Su teoría sobre el instinto es hoy prácticamente aceptada por todos, así como sus trabajos sobre la agresividad animal. No rehúsa Nisbett, por cierto tratar los temas espinosos de este hombre polémico, en concreto la acusación ya vieja de su colaboracionismo con los nazis en tiempos de la guerra y su discutida objetividad científica en algunas de sus hipótesis; todo ello desde una perspectiva serena y con garantías de imparcialidad.— J. ÁLVAREZ A.

ZIMMER, D.E., *Unsere erste Natur. Die biologischen Ursprünge Menschlichen Verhalten*. Kösel, Munchen 1979, 14 x 21, 351 p.

Los estudios de etología se incrementan cada día con nuevas aportaciones. La obra que presentamos es una confirmación más de esta realidad. Se divide en tres partes con importantes relaciones. La primera trata del mensaje corporal y sus distintos aspectos: Llorar, reír, saludar, explorar, etc. Y del análisis del hombre como animal evolucionado. La segunda parte realiza las relaciones entre el lenguaje y el animal, especialmente en los monos y el lenguaje humano. En la tercera se habla de diversos aspectos de la conducta humana como la agresión, la sexualidad, el miedo, los comportamientos juveniles, etc. La obra se cierra con dos interesantes entrevistas a dos grandes precisamente de esta especialidad, Desmond Morris por una parte, y Ireneus Eibl-Eibesfeldt de otra. Es difícil insistir bastante en la gran labor de la etología como lazo de unión entre aspectos biológicos y bases espirituales de la vida que durante tanto tiempo, por desgracia, han marchado separadas si no en continuas luchas.— D. NATAL.

TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación*. El comunismo y el socialismo como formas de vida social. Península, Barcelona 1979, 13 x 20, 282 p.

El autor de este estudio es clásico ya en los estudios de la teoría sociológica de la sociedad. Presenta unas constantes en la estructuración de las relaciones humanas, donde hay dos factores centrales: la comunidad es encuentro de sentimientos arraigados en toda persona, mientras que la asociación se mueve en pistas de efectividad y racionalizaciones en las relaciones humanas. Sobre estos dos pilares construye todo su razonamiento Tönnies. Obra que debe estar siempre en la mesa de todo teórico de la sociedad a la hora de querer plasmar sus sistematizaciones en torno a los grupos humanos. La traducción que aquí se presenta intenta poner en manos del gran público de lengua castellana la obra de quien es ya clásico en estos estudios. Esperamos que pueda colaborar para una mayor profundización para sociólogos y teóricos de las diversas formas en las cuales se debe encarnar el existir humano.— C. MORÁN.

RUBERT DE VENTÓS, X., *Teoría de la sensibilidad*. Península, Barcelona 1979, 13 x 20, 580 p.

Hace tiempo ya que el nombre de Rubert de Ventós apareció como uno de los pensadores nuevos y singulares con que cuenta ya el panorama español. Dice de él J.L. Aranguren que «posee

una de las más lúcidas conciencias juveniles españolas de un sistema de convivencia, de una nueva estructura social, posible y muy difícil, situada más allá del 'paleocomunismo' y de la 'sociedad del bienestar'».

Hoy se dice que las generaciones cambian no cada quince o treinta años, sino cada diez, e incluso cada menos tiempo. Pues bien, algo parecido pasa actualmente con los movimientos artísticos, con las formas de hacer y contemplar el arte; ha habido movimientos que han durado menos de cinco años; ¿qué hay detrás de todo esto? ¿Cómo se explican y se interpretan estas crisis en la evolución de la sensibilidad, por ejemplo hoy, la crisis del «arte representativo o verosímil»? En los veinticincomil años que el mundo lleva haciendo y necesitando el arte, nunca tantos artistas y tantas concepciones de belleza y el orden del mundo habían cambiado de modelos, tan antagónicos a veces, en tan pocos años, en los trescientos últimos; y de manera vertiginosa en el siglo que corremos. ¿Cuál es la continuidad y la originalidad del arte, ahora mismo, con todo ese pasado; y lo que caracteriza los mensajes estéticos? ¿Qué es «gusto» o «moda» y qué arte en su sentido «perenne»?

El mismo Rubert de Ventós nos matiza el objetivo de esta obra: «Se trata de las manifestaciones artísticas y culturales de la actualidad en el contexto de la sensibilidad a que responden y de las exigencias que cumplen; del código o sistema de categorías desde el que se producen y de los objetivos hacia los que apuntan. Antes que de una Estética se trata pues, de una teoría de nuestra época planteada desde la perspectiva de la sensibilidad». Divide el volumen en cuatro libros, en los que trata: 1.º) Historia y teoría del arte moderno: desde el Renacimiento hasta al Pop, Camp, y otros. 2.º) Las teorías clásicas: analizándolas desde la abstracción como experiencia y la abstracción como objeto. 3.º) Aquí propone los fundamentos de una nueva estética. Y 4.º) Teoría y realidad del arte nuevo: su coherencia, su continuidad, su contraste y su necesidad.

El catalán Rubert de Ventós no sólo nos presenta un grueso volumen, sino denso en sugerencias y observaciones; un esclarecedor tratamiento de lo que el arte pretende y tiene de verdad y de limitación dentro de una visión histórica y evolutiva del hombre con sus aspiraciones; junto a esto también nos da unas líneas en que puede desarrollarse el arte en los próximos años.— J. CANO.

BIRNBACHER, A.—MEYER, K.M., *Was braucht der Mensch, um glücklich zu sein*. C.H. Beck, München 1979, 12 x 18, 200 p.

Puesto que el consumo de todo tipo de artículos ha aumentado, el nivel de necesidades ha subido también proporcionalmente. Pero el hombre actual comienza a preguntarse cuáles son las necesidades verdaderas y cuales se transformarán pronto en peligros importantes para la humanidad. A fin de plantearse esta grave situación se han unido dos grupos de investigación, uno de la universidad de Essen y otro de la de Berlín. De este modo se investiga la influencia de la publicidad, el problema de lo que queremos querer, las necesidades de la comunicación, la relación entre las necesidades y el trabajo, y las bases fundamentales de la felicidad humana. Finalmente se establecen comparaciones con los Shambaa de Tanzania, para tener a la vista otras perspectivas.— D. NATAL.

KURTZ, R.—PRESTERA, H., *Botschaften des Körpers*. Bodyreading: ein illustrierter Leitfa-den. München 1979, 13 x 20, 183 p.

La relación entre biología y mensaje viene atrayendo cada vez más el interés de los técnicos y estudiosos de diversos campos, a veces incluso con un cierto aire de misticismo. Aquí se trata de algo distinto. Especialistas en psicología y en medicina se han confabulado para una investigación del máximo interés: qué nos dice el cuerpo humano con su postura, gestos, y especialmente a través de su estructura física concreta en cada individuo acerca del talante y la vida de cada persona. El Dr. Prestera, cardiólogo, y el psicoterapeuta R. Kurtz han entrado a fondo en el tema a través de un estudio muy detallado de cada una de las partes del cuerpo humano, con una largo análisis de casos. Finalmente, se detalla el estudio de algunos individuos en concreto. A algunos esta obra

les sonará muy en la línea de las antiguas caracterologías, pero evidentemente estamos ante una clave científica completamente distinta y nueva, que aunque debe recibirse cuidadosamente puede dar resultados de una profundidad insospechada.— D. NATAL.

CENACCHI, G., *Introduzione alla Filosofia*. Pont. Accad. di S. Tommaso. Lib. Ed. Vaticana. Città del Vaticano 1979, 20 x 14,5, 206 p.

¿Para qué sirve la filosofía? El pensar, ¿no es una responsabilidad? La filosofía dejaría de existir si estas preguntas tuviesen una respuesta. Ortega y Gasset ha dejado dicho, más o menos, que al filósofo le ha tocado en suerte estar renovando siempre las razones de sus certezas. Y aquí está la grandeza y, a la vez, la miseria de la filosofía. Sabe convertir en amigos a sus mismos enemigos. Y es que buscar sinceramente la verdad es humanismo, aunque las conclusiones no sean unánimes. ¿Podrían serlo sin más? Ahí está su miseria. ¿Cómo podría entonces convalidar sus resultados? No en vano en la Edad Media las cuestiones filosóficas eran *Quaestiones disputatae*. La filosofía es amor de la sabiduría; pero Amor es hijo de Penia (pobreza) y de Poros (ingenio), y, por lo mismo, la filosofía pretende, intenta llegar a lo trascendente. Sólo Dios no es filósofo porque es el poseedor de toda la verdad. Humanismo, pues, que es itinerario de perfección.

Sobre estos conceptos iniciales discurre el desarrollo de esta filosofía en acto; filosofía en relación.

En la Conclusión rechazará el autor todo «relativismo» en filosofía, el cual significaría su muerte; su «eclecticismo», como si se filosofase a trocitos. La filosofía es contemporaneidad, búsqueda constante con crítica de resultados, para intentar el alumbramiento de una parousía de la presencialidad de lo bello, lo verdadero y lo bueno, como decía Platón.— F. CASADO.

TRAPP, D., *Gregorii Ariminensis Oesa lectura Super Primum et Secundum Sententiarum*. Tomus IV, Super Secundum (Dist. 1-5). De Gruyter. Berlín 1979, 23.5 x 16.

El P. Dámaso Trapp nos brinda en este bien cuidado volumen el tomo IV de la reimpresión de las obras de Gregorio de Rimini. En concreto se trata del *Super Secundum Sententiarum*, y de las distinciones 1-5. Se trata aquí de cuestiones filosóficas sobre el ser primero como principio de todos los demás seres, con cuestiones anejas a las relaciones entre el ser supremo y los demás seres (dist. 1). Siguen las cuatro distinciones que versan sobre la naturaleza y defectibilidad de los ángeles (dist. 2-5).

Como otros volúmenes ya publicados, éste viene presentado con un excelente aparato crítico y con abundancia de anotaciones que facilitan la interpretación del texto en sus relaciones con el Comentador Averroes y otros autores. Una excelente introducción del P. Trapp nos pone al corriente de la historia crítica de los manuscritos y de las distintas ediciones de los códices del *Super Secundum Sent.*

En resumen, una aportación muy apreciable para una biblioteca de fondos escolásticos medievales.— F. CASADO.

Psicología-Pedagogía

PERETTI, M., *Marxismo, Psicoanalisi e personalismo cristiano. Rafronti pedagogici*. La Scuola, Brescia 1978, 13,5 x 19,5, 199 p.

Mucha tinta ha corrido desde que las ciencias de la educación han entrado a formar parte integrante en los sistemas educativos de una forma o de otra. Todos ellos se han dejado llevar de

presupuestos teóricos y como consecuencia los métodos educativos han venido todos condicionados por estos presupuestos. El autor es consciente de que en síntesis se han venido a reducir prácticamente a los tres que presenta de forma descriptiva: el marxismo insistiendo en las dimensiones sociales condicionantes por su forma cerrada de concebir la persona humana; el psicoanálisis estudiando la estructura de la personalidad desde presupuestos básicamente científicos; y el personalismo con preocupaciones netamente integradoras de la persona en línea abierta a la Transcendencia. El autor, como él mismo confiesa, en las dos primeras síntesis a analizar sus afirmaciones desde los datos de los mismos autores y centrándose en el tercer sistema en el estudio de Mounier como iniciador en nuestra época del movimiento propiamente personalista. Decididamente opta por el método personalista como pedagogía integral, criticando desde la base la insuficiencia de los métodos marxista y psicoanalítico. Obra interesante para los educadores y abre puerta a horizontes más universales y coherentes con el ser del hombre en la pedagogía actual.— C. MORÁN.

LIOVET, J., *Ideología y metodología del diseño*. G. Gili, Barcelona 1979, 18 x 24, 161 p.

El profesor Llovet lleno de buenas inquietudes filosóficas, particularmente estéticas y literarias ha respondido a una demanda de los trabajadores del diseño al juntarse con ellos en un seminario verdaderamente interesante. Así en un diálogo lleno de viveza y creatividad ha conseguido recibir y dar al diseñador orientaciones teóricas tanto como él ha recibido del saber práctico. Fruto de este encuentro es el libro que presentamos que sin duda suscitará el interés de muchas personas preocupadas no solamente por teoría del diseño o por saber cómo se hacen los moldes o figuras de tantas cosas como los hombres actuales utilizamos: mecheros, papeleras, coches, etc., sino que además, puede ser de gran utilidad para quienes quieren llevar a su propio habitat una organización realmente acorde con el hombre del futuro. J. Llovet ha puesto música, o mejor dicho, ha zurcido magníficamente las experiencias de sus compañeros diseñadores con una teoría apropiada de la semiótica actual que es el campo donde él se siente perfectamente equipado. Hay que felicitar tanto a Llovet como a los diseñadores que tuvieron esta buena idea de desarrollar un seminario, y unir así un poco más universidad y sociedad.— D. NATAL.

Espiritualidad

ORBE, A., *Oración sacerdotal*. BAC, Madrid 1979, 18 x 10,5, 413 p.

El P. Orbe nos regala en este volumen de BAC Minor unas sabrosas meditaciones que siguen versillo a versillo la oración sacerdotal del cap. 17 de san Juan. Diríamos que el autor está aquí constantemente a la escucha de la voz del Espíritu, buscando humildemente la auténtica sabiduría teológica que brotó de los labios de Jesús en unos momentos decisivos de su vida. Son páginas escritas acerca del amor del Padre, transmitido por el Hijo y escritas con amor de discípulo que intenta hacerse eco fiel del amor de aquel otro discípulo amado que se preocupó de que no se perdiese la joya de la oración sacerdotal de Jesús.— F. CASADO.

WOJTYLA, K., *La fe según san Juan de la Cruz*. BAC Minor, Madrid 1979, 11 x 18, 282 p.

Muchos años antes de ser elevado al solio pontificio, Karol Wojtyla sentía, acuciante, la preocupación por la persona humana. Puede decirse que ha sido la gran obsesión de toda su vida. Fruto de esa constante entrega a la búsqueda de soluciones para los problemas del hombre fue el libro acerca de la ayudas que ofrece la fe para frenar la desorientación de nuestros tiempos. Como primicias de su amplia labor reflexiva y práctica, ofreció a los inquietos este concienzudo estudio

sobre los beneficios que reporta la fe. Y lo dedujo de las obras de un místico, como san Juan de la Cruz, que sabía muy bien, por su experiencia, por sus estudios humanísticos y por la inspiración de lo alto, que estos tres elementos concurren para labrar la felicidad del hombre. Si falta cualquiera de ellos, las deducciones resultarán mancas. El rigor filosófico y la sensibilidad del corazón guían las conclusiones de este profundo estudio, que acerca, conjunta y armoniza entre sí estos tres estadios en que se debate el corazón humano, inquieto, desasosegado y ansioso de felicidad. Leyendo este volumen que la BAC minor nos presenta maravillosamente encuadernado, se podrá entrar por el verdadero camino que conduzca a la humanidad a unos logros que la brinden quietud, satisfacción y paz.— M. PRIETO VEGA.

MULAGO, V., *Simbolismo religioso africano*. BAC, Madrid 1979, 12 x 20, 334 p.

Un libro de temas africanos, extraídos directamente de los arcanos más secretos de las prácticas religiosas africanas y escrito por un autor africano, especializado en esta clase de estudios y requerido continuamente por los grandes centros científicos para que exponga sus amplios conocimientos y sus profundas investigaciones acerca de tan apasionante tema como son los símbolos. Por los estrechos vínculos que unen todos los sistemas religiosos de todas las naciones y razas del mundo, se hace más interesante este libro que edita la BAC y que servirá para constatar el claro paralelismo existente en la actualidad y que quizás proceda de raíces comunes. A clarificar muchos conceptos a acerca del verdadero origen de muchas prácticas religiosas y el significado de muchos símbolos que se usan en todas las religiones contribuirá este tratado, cuidadosamente preparado, y avalado profusamente por una bibliografía tan abundante como fehaciente. A los méritos intrínsecos del libro, hay que añadir el atractivo de su presentación y la amenidad de su lectura, que hace interesante, hasta el máximo, el apasionante recorrido que, por los distintos estados de la vida del hombre y sus situaciones, va señalando el autor, haciendo vivir a los protagonistas verdaderos dramas humanos, que enternecen, impresionan o atemorizan.— M. PRIETO VEGA.

SPANGENBERG, P., *Den Glauben leben. Meditationem - Bekenntnisse - Modelle - Informationen*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979, 14 x 22, 138 p.

En un cuadro de reflexión cristiana el autor presenta puntos de meditación que a veces deja en interrogante o en simples puntos suspensivos con el fin de que el lector pueda contestarlos con un esfuerzo por su parte. Al mismo tiempo alterna momentos de confesión personal y manifestación de un hombre que se siente tocado por la Palabra y por el otro hombre en un mundo que a veces ni él mismo se lo explica. A todo esto sigue la presentación de elementos tipo de formas de encauzar las aspiraciones del hombre en su afán de superación personal y colectiva. Obra original en su presentación correspondiendo a la forma actual de llegar al hombre desde la fe y en la fe. Reflexiones de un creyente convencido de la vigencia de la fe como respuesta al interrogante humano en situaciones no tan favorables para la misma. Obra auténticamente atractiva tanto por su contenido teológico como por la forma de presentación y estilo literario.— C. MORÁN.

AYAPE, E., *Dos íntimos amigos de Jesús: Sor Mónica de Jesús y el P. Eugenio Cantera*. Ed. Santa Rita, Madrid 1979, 14 x 22, 304 p.

La vida de Sor Mónica de Jesús es una demostración palmaria de que las gracias del Señor siguen fecundando el vergel de la Iglesia con abundante riego espiritual, que logra frutos sazonados de virtud y santidad. Una monja de nuestros días —1889-1964— recibe tal cúmulo de gracias y dones sobrenaturales que asombran, tanto por sus excelencias como por su número. En pleno siglo XX, en medio de las agitaciones y convulsiones de guerras tan crueles como las que han azotado al mundo, en menos de cincuenta años, surge una figura señera, que indica el rumbo a las almas inquietas, buscadoras de la verdadera felicidad. Junto a ella se perfila la figura epónima de

un gran director, estudioso, debidamente preparado en la ciencia del espíritu, que encauza perfectamente la andadura espiritual de aquella alma selecta. Y, en torno a ambos, una pléyade de enamorados, a lo divino, que surgen por doquier y que forman legión, en pos de las huellas del Amado. El ejemplo, las virtudes de estos dos amigos íntimos de Jesús atrae a muchos hacia el verdadero foco de luz y de amor indeficiente, que es Dios. Enhorabuena al P. Ayape por este bien logrado empeño, que ha de servir para atraer multitudes que sacien su sed en la inagotable fuente de verdad y de bien.— M. PRIETO VEGA.

HAFENBRACK, H.-JERIOROWSKI, J., *Der Fröhliche Gottlieb*. Kreuz, Stuttgart, 10 x 16,5, 125 p.

Algo propio de ser cristiano y que debe permanecer en la vida de la comunidad cristiana de todos los tiempos es la capacidad de alegrarse y ver el sentido lúdico de la existencia. Es lo que intentan los autores del presente librito realizado por autores cristianos evangélicos donde se preguntan por los diversos acontecimientos de la vida y de las anécdotas del cristianismo tratando de ver siempre ese lado de alegría franca y sincera de la vida. También colabora a la vivencia cristiana este aspecto de la literatura cristiana en medio de otras obras donde prevalece más lo serio y básico de la existencia cristiana. Bienvenida a esta obra que alegra la vida de los cristianos.— C. MORÁN.

SCHUTZ, R., *Asombro de un amor*. Herder, Barcelona 1980, 12 x 20, 155 p.

El hermano Roger nos introduce, por medio de su vivencia de cada día en la colina de Taizé y de su estancia entre los más pobres de Chile y Calcuta, en el asombro del amor.

Todo el libro es un canto al Amor, el cual nos lleva a un compromiso personal que nos hace formar Iglesia y una Iglesia de la reconciliación. Es fundamental volver a crear lazos de unión porque sólo hay una comunidad humana.

Roger con su diario y las oraciones y reflexiones sigue dando respuesta a los interrogantes de los jóvenes. «¿Realizarte? Llega a ser lo que eres en el corazón de tu corazón.

... y se abren las puertas de la infancia, el asombro de un amor».— MARCELINO ESTEBAN Y BENITO.

Historia

ALONSO, C., *Los Apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Estudio Agustiniiano, Valladolid 1979, 21 x 13,5, 426 p.

En este libro se expone amplia y detalladamente el origen de los Apócrifos del Sacromonte, condenados en 1682 y un poco abandonados o marginados, aunque constituyen una manifestación interesante de la heterodoxia en España durante los siglos XVI y XVII.

Es sobradamente conocida la competencia del P. Carlos Alonso, que ha dedicado algunos años a desarrollar con seriedad crítica cómo surgieron estos Apócrifos, su contenido y las vicisitudes de su polémica religiosa hasta culminar con el proceso condenatorio en Roma, donde se encontraba la documentación pontificia sobre el tema. A lo largo de 23 densos capítulos, redactados con la mayor atención y diligencia, que le era posible, el P. Carlos esclarece la historia de una impostura religiosa y literaria. En la conclusión da un resumen de los datos más importantes que han ido saliendo a flote al examinar sistemáticamente y cómo empezó a rodar una bola burlesca y religiosa, gestada probablemente entre los moriscos más instruidos de Granada a finales del siglo XVI.

Además del Archivo Vaticano, ha consultado a fondo la documentación existente en el Archivo General de Simancas, Biblioteca Nacional de Madrid y otras bibliotecas o fondos archivísticos, a excepción del Archivo de Sacromonte, a donde no le fue posible tener acceso «por razones que no es el caso explicar aquí», como dice el mismo autor en la p. 11. Esto no tiene mayor importancia, porque el Archivo del Sacromonte había sido examinado anteriormente por especialistas como D.N. de Heredia Barnuevo, C. de Medina Conde, F. Pérez Bayer y D. Cabanellas, cuyos trabajos han servido para suplir la laguna del repaso directo de los legajos.

Esta monografía está bien lograda y mejor impresa con láminas aclarativas e índices de personas y lugares. Su aportación reviste notable interés para la historia de la heterodoxia en España a finales del siglo XVI y comienzos del XVII.

Al felicitarle por esta publicación con buen enfoque de perspectivas y rigor científico, esperamos que tenga buena acogida y que continúe su fecunda labor de investigación histórica con nuevos éxitos.— F. CAMPO.

CAPONETTO, S., *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*. Claudiana, Torino 1979, 23,5 x 16,5, 456 p.

En esta monografía se estudia la vida, obra y ambiente de uno de los máximos exponentes de la Reforma protestante en Italia, Aonio Paleario da Veroli, profesor de clásicas, buen orador, poeta y teólogo de fama, que simpatizó con Lutero, Melanton y Calvino, por lo que fue procesado en Roma y ejecutado el 3 de julio de 1570.

La Inquisición romana y española impidieron la propagación de la Reforma protestante en Italia, cuya circunstancia es analizada en esta obra, dando a conocer algunos documentos inéditos y resaltando otros poco conocidos. Dieciocho ilustraciones revalorizan este volumen bien editado y con índice de personas. El trabajo está realizado con seriedad crítica, como corresponde a un profesor de Historia moderna en Florencia, donde se ha preocupado de la Reforma protestante en Italia, sobre la que tiene otros estudios y ediciones, por ejemplo, *Beneficio di Cristo* en el *Corpus Reformatorum Italicorum* (Florencia-Chicago 1972). Quizás trate de dramatizar un poco el tema, llegando a revivir etapas superadas, como la independencia del Estado de la ingerencia del Papado y viceversa. Ofrece sin embargo una buena visión del ambiente toscano y milanés, que lo tocó vivir a Paleario. Esta obra será útil para estudios posteriores y de consulta obligada sobre la materia.— F. CAMPO.

ANDRÉS GALLEGO, J.-CUENCA TORIBIO, J.M. etc., *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*. La Ciudad de Dios, Real Monasterio del Escorial 1979, 21 x 13,5, 382 p.

Se recogen en este volumen las conferencias pronunciadas en la Semana de Historia de la Iglesia Española Contemporánea, entre el 16 y el 22 de julio de 1978 en la Universidad de María Cristina del Escorial. Hace la presentación Juan Manuel Cuenca Toribio poniendo de relieve la valía de los participantes y su preocupación por los destinos o futuro de la Iglesia en España. Algunos analizan la situación de la Iglesia española en el siglo XIX, como J.M. Palomares Ibáñez, M. Revuelta González, F. Díaz de Cerio, J.M. Cuenca y Soledad Miranda García; mientras que otros lo hacen sobre el siglo XX, como J. Andrés, J.M. Tuñón de Lara y Alberto de la Hera, que trata de la Iglesia en España 1953-1974 y el Acuerdo de julio de 1976. Aunque esta última ponencia fue presentada antes de la firma de los Acuerdos de 1979, se ha debido de añadir una nota complementaria para poner el tema al día; pues resulta inactual y un poco periclitada. Con esta publicación, la Universidad de María Cristina del Escorial sigue su trayectoria de promoción cultural y religiosa para orientar a los católicos e invitar a todos los españoles a una reflexión crítica y sensata sobre temas actuales de interés nacional en torno a la misión de la Iglesia en la vida pública. Como a la publicación de la anterior Semana se le dará buena acogida.— F. CAMPO.

LONGARES, J.-ESCUDERO, J.L., *Bibliografía Fundamental de Historia de la Iglesia en la España Contemporánea*. Escudero, Córdoba 1979, 24,5 x 16, 570 p.

Dada la abundante bibliografía existente a partir de 1940 sobre la Historia de la Iglesia en España, era necesario hacer un catálogo bibliográfico o síntesis general para que sirva de guía y orientación. Aunque la obra no es exhaustiva, constituye un buen logro. Referente a los agustinos, por ejemplo, se notan omisiones notables, ni siquiera se cataloga el libro del P. Amador del Fueyo sobre *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*, mientras se mencionan algunos artículos intrascendentes o sin valor. Hay que tener en cuenta que los límites son amplísimos, al recoger en este volumen lo referente a los siglos XVIII y XX.

El trabajo debe ser complementado para facilitar la investigación en la Historia de la Iglesia española, cuyo manual está aún sin hacer, porque falta un análisis aún de la Historia de las distintas diócesis, órdenes religiosas e institutos de perfección. Obras como ésta deben ser hechas en colaboración de especialistas en distintas materias o ramas históricas. De todos modos, el trabajo realizado sustituye a ficheros con la ventaja de que además de índice de autores, hay otro temático, que facilita su utilización. En un apéndice se incluyen obras desde 1975 hasta junio de 1978. Esto exige un replanteamiento para el futuro y su continuación.— F. CAMPO.

CÁRCEL ORTI, V., *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*. Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita. Eunsa, Pamplona 1979, 21,5 x 15, 682 p.

Este estudio histórico-jurídico sobre un sexenio revolucionario en la Iglesia española, desde el otoño de 1868 hasta el final de 1874, constituye un aporte valioso, porque sobre esta materia, como observa el mismo autor, se ha escrito mucho y se ha investigado poco. Tiene capítulos muy bien elaborados y casi exhaustivos, especialmente los de la primera parte sobre la *Santa Sede ante el sexenio revolucionario*, mientras que en la segunda parte, algunos necesitan mayor estudio y reflexión, como los dedicados al clero y al pueblo. Se requiere una revisión local previa. Está bastante completo el capítulo de los obispos, que estaban un poco aletargados y no preveían lo que iba a pasar. Luego surgieron las asociaciones católicas y revivió la religiosidad popular. Quizás sea necesario hacer hoy eso mismo.

Vicente Cárcel es autor de otras obras sobre el siglo XIX, como *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles (1830-1840)*, lo que le capacita para hacer resúmenes interesantes sobre el número de religiosos exclaustrados desde 1853 hasta 1970 (págs. 521. 524). Se dan muchos documentos inéditos, a los que se hace mención en las fuentes manuscritas, junto con índices de ilustraciones, mapas, cuadros estadísticos y de personas. La presentación es muy buena.— F. CAMPO.

BUJAK, A.-MALINSKI, M., *Johannes Paul II. Ein Text-Bildband*. Styria, Graz-Wien-Köln 1979, 24,5 x 22,5, 203 p.

Muchas son las obras que han salido a la luz pública sobre la personalidad del actual Papa Juan Pablo II, unas estudiando los aspectos de su orientación doctrinal, otras insistiendo en su faceta espiritual y otras que intentan recoger matices de su personalidad humana, científica y vivencial. Entre esta última podemos encuadrar la que presentamos hoy al público. Como el subtítulo mismo de la obra indica se suceden textos sobre la vida, la obra, orientación de su pensamiento, su vida espiritual y su faceta de pastor junto con fotografías que muestran al actual pontífice en diversas épocas de su vida y actividad dentro de la Iglesia. Obra llevada a término con una perfección a toda prueba como lo saben hacer las editoriales alemanas. Es un estudio en el cual se puede encontrar radiografiada la figura de Juan Pablo II con todo detalle. Felicitamos a la editorial Styria por esta nueva aportación y perfección en la presentación tanto en el texto como en la fotografía.— C. MORÁN.

ENGELMANN, H., *Printemps de l'Église en Pologne*. Cerf, París 1979, 19,5 x 13, 127 p.

Puede ser que la elección de Juan Pablo II haya tenido alguna influencia en la publicación de este pequeño volumen y que influya no poco en el ánimo inicial con que el lector asimile su contenido. Sin embargo, lo cierto es que tales reflexiones se realizaron antes de ocurrir el citado acontecimiento histórico. La Iglesia de Polonia ha constituido siempre, podríamos decir, un testimonio de vitalidad en medio de un entorno hostil. ¿Qué fuerza la ha mantenido firme y eficaz en medio de una estructura estatal, económica y política impuesta por Rusia? ¿Qué medios, cuál es ese algo indefinible que convierte a la Iglesia polaca en fuerte fermento de una sociedad civil hostil a los valores religiosos? ¿Qué principios han orientado a la jerarquía de la Iglesia polaca para que hayan podido mantener la cohesión de los cristianos entre sí y su adhesión sin fisuras con la jerarquía eclesiástica? Estos y otros muchos interrogantes pueden encontrar una respuesta en la lectura serena de las reflexiones de Engelmann.— Z. HERRERO.

MANDEL, E., *El capitalismo tardío*. Era, México 1979, 19,5 x 14, 575 p.

Mandel es un comunista convencido. Pero su convicción no le impide constatar las considerables deficiencias de cuantos estudios se hayan hecho del capitalismo desde la ideología marxista. Su conclusión es clara: tales estudios están condenados al fracaso y no precisamente porque la ideología marxista sea falsa, sino porque el método elegido no es acertado. La elección acertada del método de aplicación de la ideología marxista, que exige una actualización de la intuición primaria de Marx, conduce a la conclusión y verificación de que la teoría marxista está logrando su cumplido desarrollo en la realidad del capitalismo occidental. Esta tesis central de su estudio, que es la verificabilidad en nuestros días de la realidad de la teoría marxista, cree demostrarla mediante el análisis global del fenómeno capitalista, según los resultados ofrecidos por cada una de las etapas de la historia del capitalismo. El examen de las citadas etapas es minucioso y conservan interés hasta para los mismos estudiosos comprometidos y convencidos por el sistema liberal de mercado.— Z. HERRERO.

MARSAL, J.F., *Pensar bajo el franquismo*. Intelectuales y política en la generación de los años cincuenta. Península, Barcelona 1979, 13 x 20, 252 p.

El libro que presentamos nos muestra el surgir del nuevo pensamiento de la sociedad española desde los mismos momentos en que la creatividad intelectual y por tanto social se encontraba altamente condicionada. Con distintos personajes vamos andando el camino que hizo posible la situación socio-política actual. Los autores están bien escogidos porque representan las diversas tendencias del espectro político actual ya hayan empezado desde situaciones de grupos de orientación más bien tradicional, o desde situaciones claramente de ruptura desde un comienzo. Es todo un ejemplo de cómo se puede evolucionar hacia horizontes de mayor libertad a partir de condiciones realmente mínimas y a veces casi imposibles. Sale también a relucir el hecho de que las revistas son siempre lugares de encuentro de interesantes inquietudes. Los nombres de J.M. Castellet, F. Ferreras, J.A. Goytisolo nos hablan de las inquietudes surgidas especialmente en Cataluña. Lástima que Manuel Sacristán no haya aceptado hablar porque sus puntos de vista son siempre sugerentes y orientadores. Pero todos creo respetamos también esta decisión. La influencia creativa de la época Ruiz Giménez está también en toda la obra. A. Lago es un caso evidente. C. Paris, J.C. García Borrón y otros nombres completan esta obra interesante.— D. NATAL.

ROMERO, A., *Estrategia y política en la era nuclear*. Tecnos, Madrid 1979, 23 x 15,5, 302 p.

El Dr. Aníbal Romero, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad Simón Bolívar de Venezuela, ofrece al público el fruto de sus estudios de postgraduado llevados a cabo en el King's College de la Universidad de Londres durante los años 1975-1976.

Siguiendo el esquema básico de Clausewitz estudia la guerra «como instrumento político», concepto que ya, por sí mismo y sin más aditamentos, sorprende al estudioso de la ética. Y sin embargo, tal estudioso, el de la ética, agradecerá al Dr. Romero un significativo conjunto de conceptos sobre la guerra: guerra limitada, guerra revolucionaria, sentido de las alianzas militares, proliferación de armas nucleares, crisis militares de la era nuclear. Por muy irracional que nos parezca la guerra con sus desastrosas consecuencias, sin embargo, ahí está, y como está es preciso que el hombre conozca su mecanismo, instrumentos con que cuenta y consecuencias. Descripción de hecho que va a permitir a la ética, tal vez, pronunciar con mayor convicción sus propias conclusiones.— Z. HERRERO.

ROMERO, A., *Líderes en Guerra: Hitler, Stalin, Churchill, De Gaulle*. Tecnos, Madrid 1979, 23 x 16, 197 p.

No cabe duda que la segunda conflagración mundial influyó en una evolución mundial hacia un orden internacional contemporáneo específico. Hubo sus líderes que fueron protagonistas políticos o militares de la contienda, cuyas vidas fueron decisivas para el desarrollo de los acontecimientos. Estos personajes más salientes fueron Hitler, Stalin, Churchill, De Gaulle, etc. ¿Qué lecciones, qué enseñanzas pueden derivarse de esa segunda guerra mundial en cuanto a planificación militar, estrategia, propaganda, como armas de guerra o desarrollo de las distintas armas? ¿Qué cualidades acompañaron a los dirigentes y máximamente responsables de las calamidades enormes que se abatieron sobre la mayor parte de Europá? ¿A qué consecuencias imprevisibles habrían de llevar las posturas políticas y militares de los distintos dirigentes? Sobre estos temas discurre el libro que tenemos entre manos, de fácil y amena lectura, a la vez que interesante e instructiva.— F. CASADO.

MANDEL, E., *El dólar y la crisis del imperialismo*. Era, México 1974, 10 x 18, 233 p.

Se reúnen en este volumen un conjunto de escritos de E. Mandel relacionados con los problemas monetarios internacionales y la distribución de poder en las diversas partes del mundo. Tras la victoria Aliada en manos de Estados Unidos todo el problema pasa por la moneda propia de Norteamérica que dirige el mercado mundial occidental. En relación a este tema y las crisis del oro se analiza la crisis de la libra esterlina y su devaluación, el resurgimiento del marco alemán, y los avatares monetarios de la política gaullista. Mandel se encamina con estos análisis a una definición cada vez más exacta de la crisis del capitalismo y sus contradicciones permanentes que a unos aparecen como su misma estrategia, y a otros como el principio del fin.— D. NATAL.

PELLISSIER, P., *La vie quotidienne a l'Elysée au temps de Valéry Giscard d'Estaing*. Hachette, Paris 1978, 13 x 20, 276 p.

El autor, de Le Figaro, y de Radio Montecarlo nos acompaña en una visita al palacio del Elyseo para mostrarnos cómo se desarrolla la vida en este lugar desde la entrada en él del Presidente V. Giscard d'Estaing. Así vamos conociendo los hombres del presidente, sus secretos, sus cuentas, sus salas diversas y su gastronomía, los medios de seguridad, las claves del poder, los usos y las costumbres. Las visitas al presidente, los desplazamientos de Giscard tanto dentro de Francia como del extranjero. De este modo se nos ofrece una imagen del brillante presidente que se ha alzado con el poder de la mayoría, desde un grupo no gaullista tradicional ni tampoco radical pseudoizquierda, sino en un equilibrio que efectivamente ha conseguido, según han demostrado los votos, juicio de Dios de todo político, convencer a una verdadera mayoría que sin ser demasiado amplia consigue sorprendentemente gobernar con toda tranquilidad, y mantener por ahora

alejada a la izquierda que incluso se divide constantemente a pesar de su potencia objetiva. Giscard invita cada año a los franceses a visitar el Eliseo, esta es la imagen de un pueblo que confía su casa central el resto del año a un hombre con un nombre bien conocido: Valéry Giscard d'Estaing.— D. NATAL.

BALSDON, D., *Die Frau in der römischen Antike*. Verlag C.H. Beck, München 1979, 23 x 14,5, 388 p.

Dos partes bien definidas constituyen este amplio estudio sobre la mujer en la antigüedad romana. En la primera el autor se ocupa de las figuras femeninas que tuvieron un papel destacado en la historia de la antigua Roma, desde la «loba» que alimentó a Rómulo y Remo y las Sabinas, hasta Helena, madre de Constantino y Valeria, hija de Diocleciano. Por razones obvias, la mayor parte del estudio se centra en mujeres de la corte imperial. La segunda parte se centra en el análisis de las costumbres de la mujer en aquella época: las formalidades del matrimonio, los hijos, la felicidad o infelicidad en él, mujeres de mala fama, mujeres sacerdotisas, y los problemas de cada día: vestido, peinado, adornos, etc. Todo ello tratado con amplísima documentación.

En un mundo como el nuestro, una de cuyas características principales es la revolución feminista, un libro como este no deja de ser sugestivo para ver el origen de muchas costumbres y actitudes contra las que se alza la protesta. Aunque el estudio es profano, también puede ser útil desde el punto de vista cristiano, sobre todo si lo relacionamos con el problema de la función de la mujer en la Iglesia. ¿Cuántos usos y comportamientos que se han creído fundados en el Evangelio, son en realidad fruto solamente de la situación social de los primeros siglos de la fe cristiana?— P. DE LUIS.

BENGTON, H., *Die Flavier. Vespasian. Titus. Domitian*. Verlag C.H. Beck, München 1979, 23 x 14,5, 316 p.

La historia del Imperio Romano siempre resulta interesante. Pero siempre hay también unas épocas más interesantes y atractivas que otras. A veces son los acontecimientos, a veces las personas que los provocan o que les hacen frente lo que despierta el interés. Una y otra cosa se hace realidad en la segunda mitad del siglo I de nuestra época, que está dominada por los tres emperadores: Vespasiano, Tito y Domiciano, miembros o componentes de la dinastía Flavia. La época, por otra parte, se caracteriza por considerables transformaciones sociales y económicas que afectaron tanto a la administración del imperio, como al ejército y que tuvieron su influencia en un nuevo resurgir de la vida del espíritu. Todo ello se hace patente en la obra que presentamos, al hilo biográfico de los tres personajes. Su biografía es la biografía de una época, época de progreso y resurgir espiritual, truncada por la conducta del último de los tres que ocasiona el fin del poder de la dinastía.— P. DE LUIS.

GREELEY, A., *Der weisse Rauch*. Die Hintergründe der Papstwahlen 1978. Styria, Gaz-Wien-Köln 1979, 21 x 13, 292 p.

A. Greeley ha escrito una obra que muchos leerán con gusto, aunque sólo sea por tratarse de un tema siempre envuelto en el secreto, si no en el misterio: la elección de un Papa. El autor describe, con el método del diario, todos sus movimientos en orden a llegar a saber cómo se hace un Papa. Se entregó a esta tarea ya en el año 1975 cuando la muerte de Pablo VI se preveía ya cercana. La obra concluye poco después de la elección de Juan Pablo II, de quien recoge las primeras actuaciones. En esta edición alemana añade un apéndice que cubre hasta el viaje a Polonia. Es la obra de un periodista y sociólogo que trata de demostrar que la elección de un Papa, aunque también es obra del Espíritu Santo, no lo es menos de los hombres, los Cardenales en este caso, cuyo comportamiento no es distinto al de los políticos en las campañas electorales. El subtítulo de la

edición original en lengua inglesa es revelador: «La política de intriga en el Vaticano». A veces da la impresión de demasiado simplista. En una cosa nuestro desacuerdo es total: nos parece bastante injusto el juicio sobre Pablo VI. Pero esto entra dentro de las apreciaciones personales.— P. DE LUIS.

VELASCO BAYÓN, B., *Cuéllar*. Everest, León 1978, 124 p.

El carmelita Balbino Velasco ha estudiado en serio la historia de Cuéllar, su pasado, los diversos periodos de su historia y su importancia en el presente. A otros trabajos sobre la región, añade ahora esta guía turística, cargada de hermosas fotografías artísticas perfectamente realizadas. En torno a la imagen viva, va exponiendo los retazos más sobresalientes de la historia, del arte, del tipismo, de la decadencia y del presente de esta hermosa villa de la provincia de Segovia.— A.G.S.

Literatura

HERNÁNDEZ, M., *Poesías Completas*. Aguilar, Madrid 1979, 12 x 18,5, 950 p.

¿Qué se puede añadir a Miguel Hernández? ¿Qué se puede aumentar o incorporar a un hombre que desde que nace, 1910, hasta que muere, 1942, está luchando por la existencia, por agarrar la vida, por creer, por superarse... que cantó, atrapado por la poesía, al amor y a la fecundidad de la vida, a la verdad y al pueblo, al hombre tal como lo conoció? ... Y esto a pesar de todo. Nace pobre y muere preso. Su primer libro, «Perito en lunas», es rechazado por la mayor parte de la crítica de entonces. Su primer hijo se le muere y el segundo apenas si lo conoce entre las rejas. La guerra lo alistó y lo atrincheró, y después lo dejó consumirse, abandonado, mientras se hacían pausados trámites de urgencia.

La poesía de M. Hernández es existencial, o mejor, profundamente vital ya desde el neobarroquismo gongorino del libro «Perito en lunas». En su obra final, «Cancionero y romancero de ausencias» y en sus últimos poemas, ha llegado a un desengaño por lo que la vida le ha ofrecido; exclama: /Yo creí que la luz era mía / precipitado en la sombra me veo; / y en otro poema: / Acumular la piedra y el niño para nada: / para vivir sin alas y oscuramente un día. / Qué contraste con la pasión amorosa y el ansia esperanzada de «El rayo que no cesa»: / ¿Adónde iré que no vaya / mi pérdida a buscar? / Tu destino es de la playa / y mi vocación del mar /. Y también: / Mi corazón, una febril granada / de agrupado rubor y abierta cera, / que sus tiernos collares te ofreciera / con una obstinación enamorada /. No obstante la trayectoria de M. Hernández queda abierta a la luz. Su último poema acaba así: / Pero hay un rayo de sol en la lucha / que deja la sombra vencida /.

Esta edición de Aguilar de la poesía hernandiana completa, sin duda es la más acabada hasta la fecha, realizada por Agustín Sánchez, competente investigador de temas y de la vida de M. Hernández; tiene una monografía sobre él, realizó la edición crítica de «Perito en lunas» y de «El rayo que no cesa»; aparte de haber trabajado en esto en su tesis de licenciatura y doctorado y en algunos artículos más. Lo nuevo y más interesante de esta edición es una extensa tabla de notas —doscientas páginas— en las que se recogen la práctica totalidad de variantes tanto de anteriores ediciones como de los manuscritos. Esto tiene dos ventajas: 1) Textual: permite al lector acercarse a la fuente utilizada en cada caso para fijar los textos; de tal forma que, desde los apuntes del poeta se sigue el proceso de elaboración para muchos poemas. 2) Comprensión: se ofrecen al lector unas claves de lectura para poemas hermenéuticos como el caso de «Perito en lunas». Sin duda esto aumentará no sólo la extensión del conocimiento de la obra, sino un conocimiento más cercano y valorativo del hombre Miguel Hernández: poeta.— J. CANO.

HERNÁNDEZ, J., *Martín Fierro*. Bruguera, Barcelona 1979, 10,5 x 17,5, 384 p.

José Hernández nace en el 1834 en una chacra —granja— cerca de Buenos Aires. Está comenzando el romanticismo hispanoamericano, siendo ésta ciudad el centro de gravedad literario y espiritual de esta época, época también de sangre y política debido a una guerra civil que por estos años se libra. Pasó su adolescencia en el campo y después su vida transcurrió normalmente en la ciudad dedicado al comercio, al periodismo, a la milicia y a la política; por sus ideas federalistas fue perseguido y hasta se puso precio a su cabeza. Muere en 1886, siendo senador de Buenos Aires.

En 1872 aparece la primera edición de *Martín Fierro*. Y desde entonces han sido innumerables sus ediciones como también la bibliografía que en torno a este mito sociológico, folklórico y también político, de la pampa argentina se ha reunido. Aunque Borges opina que la *Epopeya Argentina* aún no ha sido escrita, otros muchos piensan que *Martín Fierro* es la *Epopeya del realismo rioplatense*, y por supuesto el monumento nacional literario indiscutible.

La presente edición que la editorial Bruguera nos presenta, a cargo de Ángeles Cordona, consta de una amplia bibliografía, un pequeño diccionario y una introducción de algo más de 100 páginas que dan un resumen general bastante completo acerca de la vida y obra de J. Hernández y del ambiente y teorías existentes sobre el origen y trascendencia de *Martín Fierro*.— J. CANO.

GRAY, R., *Brecht Dramaturgo*. Ultramar, Madrid 1979, 12 x 21,2, 268 p.

Tendrá que pasar tiempo para dejar en claro la clara trascendencia de autores como Brecht, más allá de unas visiones tan totalizadoras como lo son hoy la sociología, el psicoanálisis y la política; esta última de una manera singularmente omniexplicativa según dan a entender muchos pensadores y escritores. Más, por otra parte, resulta ridículo objetar esto si se piensa que posiblemente nunca llegaríamos nosotros a ver esta lectura, por estar ya muertos; y porque es muy cierto que nada que sea realmente importante y decisivo para cualquier hombre, nunca lo es tan complicado que no pueda profundizar en ello o entenderlo, ni tampoco puede estar a tan largo plazo que no le afecte clara, directa y personalmente.

R. Gray tiene el conveniente de haber pensado esto. Y analiza el teatro alemán de Brecht y lo que Brecht aportó al mismo; no pasa por alto la difícil situación político-social alemana, ni tampoco olvida decir que aún no se ha escrito una «biografía» sobre Brecht. Hace un severo análisis de las obras más maduras, sus recursos y teoría dramática, las influencias que sobre él ejercieron la filosofía marxista y hegeliana, y también el teatro político de su tiempo; Alemania es la nación donde primero se desarrolla este tipo de teatro. Brecht rompe la concepción de este teatro que se entendía como «teatro—propagandístico» o «teatro-instrumento» al servicio de las ideologías políticas. No en vano tuvo que exilarse en 1933.

Pero no es el exilio político lo que le acredita a Brecht la cumbre lúcida e inteligente del teatro del siglo XX. En el trabajo de hacer teatro, un teatro nuevo, ningún otro empleó tantos recursos tan acertadamente. En él, el experimento artístico, la afirmación personal, el motivo político y la postura política a seguir no se confunde aunque se den juntas. El teatro de Brecht es «la conciencia intolerable de cómo son las cosas, sin dar una solución marxista o de otro tipo» dice R. Gray, porque «confía en su público y lo cree capaz de pensar por sí mismo». Termina R. Gray analizando lo que el teatro de Brecht ha supuesto para la evolución actual del drama inglés y americano después de la última guerra. R. Gray nos da una visión muy completa del teatro político desde finales del siglo XIX y ha situado objetivamente el teatro y el genio de Brecht.— J. CANO.

APARICIO, T., *Veinte novelistas españoles contemporáneos*. Estudio Agustiniiano, Valladolid 1979, 16 x 32, 339 p.

El crítico vive por procuración —dice Stiner—, se alimenta de obras ajenas. En realidad se sacrifica ante ellas sirviendo esa otra zona necesaria de la literatura que es la lectura, que es la

reflexión. Pero la crítica no podrá sobrevivir si no es también literatura. Y esto es lo que ocurre con el P. Teófilo que como buen periodista sabe verter en su obra crítica y estilo porque ha sabido asimilar y hacer sangre propia la recreación de la obra ajena. Y porque como dice el P. Félix, posee una amplitud de criterio y una fina mirada para acercarse a la obra literaria y medir su alcance en todo el panorama, lo que indica la habilidad del autor y su capacidad de observador para fijar y sorprender las características y perfiles de un escritor, de una obra, o sus posibles zonas de sombra, con buen pulso y certera mirada, y en cualquier caso señalando con precisión desaciertos y frustraciones. Juzga libros y autor con moderación no exenta de rigor, con objetividad nunca desprovista de la debida pasión, con el compromiso de la verdad y el respeto que cada escritor merece, situándose de antemano en una posición de simpatía que no conlleva necesariamente condicionar su pluma.

Los autores estudiados son: Sender, Max Aub, Cela, Zunzunegui, Delibes, Gironella, Halcón, T. Luca de Tena, Carlos Rojas, M. Salisachs, X. Berenguel, J. Semprún, J.L. Martín Descalzo, C. Martín Gaité, A.M. Matute, J.L.M. Vigil, J.L. Sampedro, J.M. Castillo Navarro, Ángel Palomino, F. Soto y F. García Pavón, que forman todo un repertorio de nuestra época. Puede decirse que la obra lleva una nota de virtualidad personal, de espíritu vivaz e inquieto, cierto timbre ecuaníme de buen norte, y aún un aire de regocijo travieso y feliz con el que cualquier lector conecta espontáneamente. Estos son frutos maduros de años de cariño literario por una lectura y una escritura siempre entusiasta y ampliamente forjada en diversas Revistas como Apostolado, que tanto tiempo dirigió, y Religión y Cultura, entre otras. Y aunque bien sabe el autor que cada uno es hijo de su tiempo, y de sus obras, un espíritu cultivado y un trabajo entusiasmado no pasan sin dejar huella.— V.L. ROLDÁN.

SINGER, I.B., *Cuentos judíos de la aldea de Chelm*. Lumen, Barcelona 1979, 17 x 18, 78 p.

Este librito de cuentos del Premio Nobel de Literatura 1978 Isaac Bashevis Singer, con dibujos de Maurice Sendak, viene presentado para los niños. Escritos originariamente en yddish, la lengua de los judíos de centroeuropa, es un idioma casi moribundo, como él mismo nos dice, muy propio para cuentos y fantasmagorías.

Sin embargo, Singer no escribe especialmente para niños. Cuando el Nobel escribe, no distingue entre el niño y el adulto. Lo que sucede es que son los niños los que se paran a escuchar los cuentos. Y es que la literatura, en este caso, los cuentos, ayudan a conservar el pasado, y enseñan a vivir en un presente enraizado.

Sus personajes flotan en no sé qué ambiente mágico; son bisbiseo de tradición antigua, estratos de pueblo acorralado por una historia adversa, integrados en zonas de verdad y mentira en líneas de fantasía. Son palpación de seres que vuelven su melancólica mirada al pasado, y todo lo preguntan; que miran al sol y no saben por qué está ahí ni desde cuando; cosas mágicas que el escritor oyó y ahora nos trasmite envueltas en aire de resonancias bíblicas.

Pero en estos cuentos se refina más si cabe un estado más puro: y surgen los Shlemiels protagonizando historias fascinantes donde la tontería es una virtud, cuya ingenuidad les lleva a encerrar la luna reflejada en el agua en un barril..., y a llorar desconsoladamente porque al día siguiente había desaparecido. En Chelm gobiernan los siete tontos más viejos; no tienen la inocencia de los súbditos, pero sus tonterías son deslumbrantes.

Se da un coqueteo entre lo popular, lo tenebroso y lo mágico: brujas, tormentas, diablos, la muerte, la generosidad de los animales, y, sobre todo, el orgullo de Shlemiel. Todo sucede en un cosmos tan personal y fascinante que si no fuéramos tan listos nos iríamos a vivir a Chelm.— VÍCTOR LOZANO.

BATAILLE, G., *El cura C. (L'Abbe C.)*. Icaria, Barcelona 1979, 14 x 21, 158 p.

Georges Bataille, un gran escritor, es sin duda uno de los nietzscheanos más lúcidos que debe haber producido nuestro tiempo. Pocos como él han llegado a lo profundo del mal, a los lugares

más tenebrosos de la humanidad, a los sótanos de la destrucción que siempre se oculta por pura vergüenza de ser hombre y por tanto libre creador de tan desgraciados siniestros. Pocos también como Bataille han llegado a la sublimidad, al misticismo del bien y del mal nombrados constantemente por la religión. Sin ésta, la inmoralidad, el crimen, y la bajeza ya no serían nada puesto que se habrían convertido en una pura costumbre común a todos los humanos y por tanto nada extraordinaria. Acaso sea ésta el punto clave de una lectura verdadera de Bataille: lo extraordinario del mal, la profundidad de la bajeza, y el sin sentido de las máscaras. En este escrito se dan precisamente cita esas dos dimensiones: la que se dice casi sin nombrarla en la religión y el abismo del mal que el hombre descubre constantemente. Pero estas cumbres borrascosas no serían posibles sin una capacidad literaria fuera de toda medida como es la que adorna la escritura de Bataille. Una obra pues que aunque de hace algunos años no ha perdido los valores que pertenecieron en grado extraordinario a su autor.— D. NATAL.

BATAILLE, G., *El pequeño*. Pre-Textos, Valencia 1977, 12 x 18,3, 47 p.

Este libro recopila unas reflexiones, en escritos cortos, sobre el tema que más trató y dominó a Bataille: el mal. Menos el titulado «Prefacio a la historia del ojo», con toda seguridad los demás son rastros de «noches oscuras», y en un estilo muy cercano al Baudelaire de las Flores del Mal. Realmente muy pocos han hecho un análisis tal lúcido y han vivido con tanta desesperanza la realidad del mal, ineludible en toda la existencia del cosmos. El hombre busca un culpable que justifique el mal: y se echa la culpa a sí mismo, a los demás hombres, a Dios. Pero al mismo tiempo es dominado por ese miedo, no a sufrir o al sufrimiento, sino a que él pueda ser el único culpable. Pero el hombre no quiere lucidez; y por eso se refugia en la neurosis, en la risa...

Aunque en Bataille se cumple aquello de W. Benjamín, «subrayar patética o fanáticamente el lado enigmático de lo enigmático no nos hace avanzar», es imposible dejar de lado su pensamiento para situarnos en la filosofía contemporánea.— J. CANO.

GALLEGOS, R., *El forastero*. Aguilar, México 1978, 9 x 13,8, 373 p.

Este volumen del escritor venezolano R. Gallegos consta de la novela «El forastero» y un relato novelado titulado «Los inmigrantes». La prosa de R. Gallegos es colorista, describe con naturalidad tanto al hombre —que es el objetivo de todas sus novelas— con los problemas, sentimientos y esperanzas de todos los días, como al paisaje, cómplice del mismo. En «El forastero» refleja la situación en que estaban muchos de los pueblos venezolanos: tristes, viejos, pobres; en ellos la vida transcurre monótona para todos sus pobladores para los cuales apenas existen sucesos extraordinarios.

El pueblo que describe es «Angustia» y su situación el caciquismo político típico de la época. Hermenegildo Guavire es el señor del pueblo a quien despojó del río desviándolo para sus tierras y quien paró a tiros el reloj del pueblo, deteniendo el tiempo. Anterito Valdez, la víctima escogida por Parmenión —otro aspirante a señor del pueblo—, arreglaría catorce años después este reloj, comenzando de nuevo el tiempo para Angustias; por esto será detenido por conspirador. Ahí están los jóvenes de Angustias como Martín Campos, leyendo a novelistas rusos. Un día se lanzan a la calle: están hartos de que la política les tenga sin río, espante a la gente que tiene que emigrar y no vivan sino con miedo y sin tiempo. Les cogen y les lleven a trabajos forzados. Se sienten fracasados y a la vez más hombres ahora.

En fin, la novela está compuesta con un rápido ritmo cinematográfico; su ambiente es popular, de personajes sencillos y profundos; y claramente emparentada con la más actual novela social de denuncia.— J. CANO.

GALLEGOS, R., *La brizna de paja en el viento*. Aguilar, México 1978, 9 x 8, 373 p.

R. Gallegos cree en la vida y que en ella hay motivos e indicios para esperar aún; que la monotonía es solamente una comedia en muchas vidas, y una disculpa la mayoría de las veces para seguir durmiendo en nuestros remordimientos. La novela que presentamos es prueba y una descripción optimista, sencilla y pasional de esto. Hay en ella dos puntos que resaltan en todas sus páginas: una preocupación por el camino de cada persona en el que influyen de manera decisiva su ambiente y procedencia; y por otra parte una reflexión acerca de la revolución, no tan complicada como la que se aprende en nuestros tiempos. Es digno de mención la madurez con que describe a esa clase social concreta que en el siglo XIX sobre todo se alza a América a hacer fortuna y se instala definitivamente en esos países hispanoamericanos.

La novela en cuestión trata de la familia Pablo Azcárate, cuyo fundador llegó de Vizcaya para intentar fortuna. Y la hizo; más de lo que esperaba. Pero al morir él, se divide su familia: los que no quieren que se divida la hacienda o, como dice, «el puño Azcárate» para que no pierda rendimiento y prestigio, y los que opinan que sí. R. Gallegos ha sabido simbolizar en cada personaje vidas y modos de pensar muy diferentes, y las relaciones que se establecen dentro y alrededor de esta familia. Un capítulo extenso de la novela se desarrolla alrededor del ambiente universitario cubano en ese período inestable de sus historia. En líneas generales, una novela algo más que entrañable, con un estilo literario que en ningún momento cansa.— J. CANO.

TREJO, M., *El uso de la palabra*. Lumen, Barcelona 1979, 21 x 14,6, 184 p.

Alberto Consté ha titulado el prólogo de este libro: «Mario Trejo: la vocación de existir». Es una clave acertada para la lectura de este libro. No sólo por el soplo de vida que desprende la poesía de M. Trejo y que es lo que importa; sino, además, porque parece que M. Trejo ha querido abarcar con sus pulmones todo el aire posible: argentino, de la Tierra del Fuego, ha pasado por distintos países y oficiado diferentes facetas del arte: periodista, cineasta, dramaturgo —actor y escritor— y director escénico entre otras cosas. Colaborador en bastantes revistas y creaciones colectivas en Alemania, Francia, Italia y los Estados Unidos; y por supuesto en su tierra y en España, que es donde reside ahora.

En su poesía trata de dar un sentido al cosmos y descubrir su verdad, para sí y para comunicarla; así se expresa: «/ Porque la verdad es verdad / sólo cuando es pronunciada /». A través de una superación de la soledad y de la necesidad, desterrando la eternidad domesticada, denunciando la falacia cultural de muchos aspectos de la vida, y esperando —«La mejor manera de esperar es salir al encuentro», dice—, «porque siempre habrá tiempo», Mario Trejo nos da una visión personalísima del mundo de la poesía contemporánea. El presente libro es una reestructuración aumentada del mismo que en 1964 recibió el Premio Casa de las Américas.— J. CANO.

MALINSKI, M., *Legenden über die Liebe*. Styria, Graz 1979, 13 x 20, 140 p.

El tema del amor nunca acabará, mientras no acabe el hombre; el amor es precisamente el peso específico de este elemento especial que llamamos la humanidad. El autor ha recogido un conjunto de narraciones sobre el amor de diversos momentos. El caballero negro, El cristóforo, La marcha hacia el cielo son algunos de sus títulos. El último nos asegura que El Demonio no es tan fiero como lo pintan. Nos advierte el autor que aquí falta una leyenda principal, entre otras muchas, la pequeña o gran historia de nuestro propio amor. Ciertamente sabemos que el amor es difícil, que es necesario crear y vivir, pero también es sabido y sabemos que el amor es realmente el único contenido de nuestra propia vida...— D. NATAL.

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid, 1965.
- H. ANDRES, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid, 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid, 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid, 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid, 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA (1536-1599)*. Valladolid, 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid, 1963.
- ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid, 1965.
- ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid, 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid, 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid, 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la "Memoria Dei" en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid, 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid, 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid, 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid, 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.^a ed. Valladolid, 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao, 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid, 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid, 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid, 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid, 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid, 1973.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid, 1968.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid, 1971.
- (Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid, 1968.
- R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid, 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá, 1963.
- J. G. GAVIGAN, *La vida monástica en el Africa septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid, 1960.
- C. GOMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid, 1966.
- S. GONZALEZ, *La mística clásica española*. Bogotá, 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid, 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid, 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid, 1975.
- M. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*, Valladolid, 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid, 1965.
- J. MORAN, *La teoría del concimiento en S. Agustín*. Valladolid, 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid, 1933.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- J. MORAN, *Toma y lee*. Valladolid, 1966.
- J. MORAN, *Esto es absurdo*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta*. Valladolid, 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid, 1972.
- G. SUAREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca, 1948.
- G. SUAREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*. El Escorial, 1949.
- I. RODRIGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid, 1958.
- I. RODRIGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid, 1960.
- P. RODRIGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas, 1972.
- P. RODRIGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas, 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima, 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora, 1974.