

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXVI

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2001

S U M A R I O

ARTÍCULOS

- D. ÁLVAREZ CINEIRA, *La misión de Pablo y sus enemigos en Corinto* .. 461
- P. DE LUIS, *Comentario de la Regla de san Agustín. Capítulo segundo (I)* 495
- F. RUBIO CARRACEDO, *Ecología, ¿ciencia o aguafiestas? (I)* 533

TEXTOS Y GLOSAS

- TH. G. SINNIGE, *Cristianismos en el idioma filosófico de las Enéadas de Plotino* 613

- LIBROS 619
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXVI



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2001

S U M A R I O

ARTÍCULOS

D. ÁLVAREZ CINEIRA, *La misión de Pablo y sus enemigos en Corinto ..* 461

P. DE LUIS, *Comentario de la Regla de san Agustín. Capítulo segundo (I)* 495

F. RUBIO CARRACEDO, *Ecología, ¿ciencia o aguafiestas? (I)* 533

TEXTOS Y GLOSAS

TH. G. SINNIGE, *Cristianismos en el idioma filosófico de las Enéadas de Plotino* 613

LIBROS 619

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaíno
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Javier Antolín Sánchez
ADMINISTRADOR: Florentino Rubio Carracedo
CONSEJO DE REDACCIÓN: Constantino Mielgo Fernández
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

ADMINISTRACIÓN Y PEDIDOS
Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 8 96
E-mail:bestagus@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2002
España: 33,06 Euros
Otros países: 58,82 Euros, 50 \$ USA
Número suelto: España 11,42 Euros.
Número suelto: otros países 20 Euros 17 \$ USA

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2001

La misión de Pablo y sus enemigos en Corinto

Pablo fue un hombre conflictivo tanto por su carácter personal como por su mensaje. Desde el comienzo de su misión independiente, a raíz del conflicto de Antioquía, pronto le surgieron enemigos *ad extra* y *ad intra* de la comunidad en los grandes centros donde el Apóstol predicó el evangelio y fundó comunidades. Así vemos que Pablo tuvo que hacer frente a una misión anti-paulina encabezada por los judaístas cristianos en Galacia y en Filipos. Éstos exigían la circuncisión y otros requisitos de las leyes judías a neocristianos provenientes del mundo pagano. Pablo hace frente a la incursión de estos enemigos con sus cartas dirigidas a dichas comunidades e intenta defender en sus comunidades su evangelio de libertad frente a la ley¹. Si leemos detenidamente las cartas a los Corintios, también vemos que el apóstol tuvo conflictos internos, que en parte motivaron la correspondencia paulina con los corintios. En este artículo intentaré exponer el *status questionis* sobre un tema tan discutido, como es la identificación de los enemigos paulinos en Corinto. Todo el problema estriba en que las fuentes no son precisas, como posteriormente veremos. No estamos ante un “problema policial”, por lo que tampoco haremos de Sherlock Holmes.

1.- La misión de Pablo en Corinto

La ciudad portuaria de Corinto, sede de la provincia romana de Acaya, era en la época paulina un centro comercial, donde se mezclaban distintos pueblos, religiones², filosofías y culturas. Este ambiente tolerante y multirre-

1. Para un estudio de los enemigos cristianos paulinos en Galacia y Filipos, así como las motivaciones políticas y religiosas de la misión antipaulina, véase mi tesis, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBS 19), Herder, Freiburg 1999, 291-340.

2. Sobre las distintas religiones extranjeras, misterios y cultos en Corinto cfr. *O. Bronner*, Paul and the Pagan Cults at Isthmia, in: *HThR* 64 (1971) 169-187; *H. Conzelmann*, Korinth und die Mädchen der Aphrodite, in: *idem*, *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament* (BEvTh 65), München 1974, 152-166; *H.-J. Klauck*, Herrenmahl und

ligioso fue positivo para la expansión del cristianismo, sin embargo trajo también consigo el peligro del sincretismo. Esta sociedad multicultural con distintas filosofías y religiones influyó sin lugar a dudas en la forma de entender el cristianismo entre los cristianos procedentes del paganismo, de modo que dentro de la misma comunidad cristiana se defendían distintos puntos de vista y existían distintas concepciones religiosas.

La comunidad de Corinto creció rápidamente. Sus miembros eran en su mayoría cristianos de origen pagano (1 Cor 12,2³) y conservaban prácticas de su pasado religioso gentil. Muchos de los problemas o malentendidos (p.e. participación en banquetes sacrificiales paganos, relaciones con heteras...) ante los cuales Pablo tomó postura, se explican perfectamente teniendo en cuenta el pasado pagano. Otro grupo, aunque reducido, lo constituían los judeocristianos: Áquila y Priscila, Crespo (1 Cor 1,14; Hech 18,8), Apolo (Hech 18,24f.; 1 Cor 16,12; 1,12s.) y tal vez Sóstenes⁴ (1 Cor 1,1). Sólo presuponiendo la existencia de judeocristianos, se puede explicar que Pablo se dirigiera a los creyentes circuncisos en Corinto (1 Cor 7,18) y apele a la ley mosaica (1 Cor 9,8-10; 14,34). La existencia de un grupo judío en la ciudad de Corinto a mediados del s. I está corroborada por algunos documentos literarios, como Filón de Alejandría (LegGai 281s.) y Hech 18,4, y posiblemente mediante una inscripción⁵. En la comunidad también había “temerosos de Dios”, p.e. Ticio Justo, y posiblemente Estéfanos. Resumiendo, podemos decir que obtenemos un cuadro de una comunidad compuesta de circuncisos e incircuncisos, por cual los textos 1 Cor 1,22-24 y 9,20-22 pudieran aludir perfectamente a una audiencia mixta en Corinto.

hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA.NF 15), Münster 1982; *J. Murphy-O'Connor*, St. Paul's Corinth: Texts and Archology, Wilmington 1983, 3-44. Una amplia bibliografía sobre Corinto y S. Pablo la encontramos en *Ben Witherington III*, Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians, Eerdmans - Paternoster Press, Grand Rapids - Carlisle 1994, 48-67.

3. Una nueva interpretación de este difícil versículo nos la ofrece *T. Paige*, 1 Corinthians 12.2: A Pagan *Pompe?*, in: JSNT 44 (1991) 57-65. El texto se entiende en la exégesis moderna en relación a experiencias extáticas dentro de los cultos paganos, en los cuales los cristianos también participaban. Este autor propone que el estilo (lenguaje) y la imagen del pasaje se ha de entender como una referencia a la participación en una procesión religiosa, la *pompe* (p. 65).

4. Es dudoso si este personaje se puede identificar con el jefe de la sinagoga de Corinto (Hech 18,17).

5. La inscripción sinagogaλ σινναγωγη Εβ[ραιων] (*J.H. Kent*, Corinth. Results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens, Bd. VIII, 1 nr. 111), es más tardía, cfr. *H.-J. Klauck*, Herrenmahl 234, n. 3.

Desde las publicaciones de *G. Theißen*⁶ referentes a la comunidad de Corinto, la atención de los exégetas modernos⁷ se ha centrado preferentemente en las estructuras sociales y en el rango social de los miembros de la comunidad. *G. Theißen* menciona cuatro criterios para inferir el status social elevado de algunos cristianos de Corinto: a) la mención de cargos públicos, b) la posesión de casas, c) la mención de servicios de dirección y d) la mención de viajes. En esta comunidad, compuesta de gente proveniente de distintas clases sociales (artesanos, asalariados y esclavos), había también según 1 Cor 1,26 gente acomodada⁸, aunque eran los menos. De las afirmaciones paulinas en 1,26-29 y 11,17-22 se debe concluir que la comunidad cristiana en Corinto no sólo estaba compuesta de artesanos libres y pequeños comerciantes, sino que la mayoría de sus miembros no tenían ni prestigio social ni propiedades. En todo caso, hay que resaltar que las diferencias sociales dentro de la comunidad eran muy importantes. Algunos de los problemas de la vida comunitaria de la comunidad, los cuales Pablo intenta solucionar en 1 Cor, tienen su origen en estas diferencias sociales: La cuestión de la cena del Señor (1 Cor 11,17ss)⁹ proviene de la tensión entre cristianos ricos y pobres, así como tam-

6. *G. Theißen*, Estudios de sociología del cristianismo primitivo (BEB 51), Sígueme, Salamanca 1985,193-217; *idem.*, Vers une theorie de l'histoire sociale du christianisme primitif, in: ETR 63 (1988) 210ss.

7. Entre tantos estudios hay que mencionar los siguientes: *A.D. Clarke*, Secular and Christian Leadership in Corinth. A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6 (AGJU 18), Leiden 1993; *T. Engberg-Pedersen*, The Gospel and Social Practice according to 1 Corinthians, in: NTS 33 (1987) 557-584; *E. Sch. Fiorenza*, Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians, in: NTS 33 (1987) 386-406; *E.A. Judge*, Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert (Neue Studienreihe 4), Wuppertal 1964; *H.-J. Klauck*, Gemeindestrukturen im ersten Korintherbrief, in: BiKi 40 (1985) 9-15; *P. Marshall*, Enmity in Corinth. A Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians (WUNT 2. Reihe 23), Tübingen 1987; *W.A. Meeks*, Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo (BEB 64), Salamanca 1988; *L. Schottroff*, "Nicht viele Mächtige". Annäherung an eine Soziologie des Urchristentums, in: BiKi 40 (1985) 2-8. *A. Rakotoharintsifa*, Conflits à Corinthe. Église et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique (MoBi 36), Genève 1997.

8. Cabría mencionar Erastos, funcionario de finanzas de la ciudad (Rom 16,23). Una inscripción latina encontrada en Corinto testifica la existencia de un cierto Erastos como edil de la ciudad en torno a los años 50, cfr. *J.H. Kent*, Corinth, Bd. VIII, 3, nr. 232; *G. Theißen*, Estudios 216, identifica el Erastos de la inscripción con el mencionado en Rom 16,23. Sobre este personaje véase *H.J. Cadbury*, Erastus of Corinth, en: JBL 50 (1931) 42-58; *A.D. Clarke*, Leadership 46-56.

9. *H.-J. Klauck*, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religion geschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA.NF 15), 2. Aufl., Münster 1982, 235-374; *W.A. Meeks*, Los primeros cristianos 120s.170s.

bién por el hecho de entender la “Cena del Señor” como un banquete heleanista, en el que se demostraban las diferencias sociales. Del mismo modo, la educación de los miembros (los “conocedores” y los débiles en el cap. 8) jugó un papel importante en el funcionamiento de la comunidad. Por tanto, el problema de la tensión social interna tenía para Pablo también una dimensión teológica.

Algunos autores, como veremos posteriormente, han investigado el trasfondo histórico-religioso de la comunidad de Corinto. *W. Schmithals* propuso la tesis de que en Corinto existió una corriente gnóstica precristiana, con la cual Pablo polemizó en sus cartas. Según el apóstol, esta corriente defendería un dualismo metafísico, un mito salvador no cristiano, una ascesis radical y la degradación de la carne (cuerpo). Pero el texto de 1 Cor no indica que Pablo tuviera que enfrentarse en Corinto con el problema gnóstico y por eso dicha tesis ha sido muy criticada. Otros influjos más claros para la presentación del cristianismo en Corinto provienen del judaísmo: la heredad del A.T. y de la apocalíptica judía, así como la especulación sobre la Sabiduría de las sinagogas de la diáspora judía, la cual también se encuentra en los libros de la Sab, Sir y en Filón de Alejandría. Así mismo, se encuentran y se reconocen huellas de la filosofía cínica-estoica (1 Cor 6,12; 10,23)¹⁰.

Pero no sólo las ideas de la filosofía popular encontraron eco y admiración dentro de la comunidad cristiana, sino que a ello hay que unir para la presentación multiforme del cristianismo el hecho de que los misioneros cristianos, que actuaron en Corinto, no tenían una línea homogénea.

Este trasfondo social, religioso y filosófico de la variopinta comunidad de Corinto llevó a mal interpretar el mensaje cristiano predicado por Pablo en su visita fundacional. Después de su comparecencia ante el procónsul Galión (Hech 18,12-17), Pablo, Áquila y Priscila abandonaron la ciudad de Corinto en torno al año 52 d.C., y se fueron a Éfeso, donde se encontraron con Apolo (Hech 18,24-19,1). Éste se marchó a Corinto y predicó allí con éxito en ausencia de Pablo. El apóstol seguía estando en contacto con su comunidad, a la que consideraba como su campo privado, bien mediante intercambio de información oral (1 Cor 1,11; 5,1; 11,18) o por intercambio de cartas. Mediante este contacto ininterrumpido obtuvo información sobre el desarrollo y evolución de la fe en Corinto, así como de las dificultades y divisiones que surgieron después de haber abandonado la comunidad. Pablo tuvo que afrontar la situación y precisar sus primeras afirmaciones. Además, esta comunidad le

10. Cfr. *F.G. Downing*, *Cynics, Paul and the Pauline Churches. Cynics and Christian Origins II*, London - New York 1998.

plantea cuestiones por escrito referentes a la praxis y actitud de los cristianos (1 Cor 7,1). El apóstol reacciona ante problemas precisos de la comunidad. Fruto de este contacto son las “dos cartas canónicas” que conservamos. Son una respuesta ocasional y *ad hoc* a la situación que se había originado en la iglesia de Corinto. La situación, sin embargo, no es descrita, dado que Pablo y sus interlocutores ya la conocen. No obstante, se puede en parte inferir y reconstruir el sistema de relaciones intraeclesiales en Corinto partiendo de algunas afirmaciones y críticas del apóstol.

Dos temas han sido analizados por los estudiosos en este campo. El primero trata de las relaciones existentes dentro de la comunidad de Corinto, y el segundo sería la relación entre Pablo y los Corintios. Aunque ciertamente las divisiones entre la misma comunidad son preocupantes, la forma más grave de división para el Apóstol es la que hay entre la mayoría de los miembros de la comunidad y Pablo mismo. Se le oponen en casi todos los temas y ponen en tela de juicio su autoridad de apóstol. Las relaciones en el interior de la comunidad se ha denominado como la problemática de los “partidos” en la comunidad. Intentaremos identificar a los personajes que produjeron esta tensión dentro de la comunidad. Analizaremos la información existente para dilucidar si se puede llegar a alguna conclusión, o más bien hay que dejar la cuestión en el aire por falta de datos.

2. La primera carta a los Corintios y la división de la comunidad

El primer problema con el que se enfrentan los exégetas que analizan 1 Cor es la falta de un principio de composición formal, es decir, la primera carta a los Corintios no constituye un documento literario unitario¹¹. Esta corriente de investigación constata tensiones literarias en la carta, las cuales

11. *J. Weiss*, *Der erste Korintherbrief*. Zweiter Neudruck der völlig neubearbeiteten Auflage 1910 (KEK 5), Göttingen 1970, es uno de los primeros estudiosos que aplicó la crítica de las fuentes y la crítica literaria a esta carta. *W. Schmithals*, *Ch. Senft*, *H.-J. Klauck* y *R. Pesch* pueden considerarse como exponentes de esta tradición interpretativa. Sobre el problema de la crítica literaria de 1 Cor cfr. *H. Merklein*, *Der erste Brief an die Korinther*. Kapitel 1-4 (ÖTKNT 7/1), Gütersloh - Würzburg 1992, 42-50 (amplia literatura al respecto p. 42s.); *W. Schrage*, *Der erste Brief an die Korinther*. 1. Teil: 1 Kor 1,1-6,11 (EKK VII 1), Zürich - Neukirchen-Vluyn 1991, 63-71. Un visión panorámica de las distintas hipótesis sobre la composición y división de la carta la encontramos en *G. Sellin*, *Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes*, in: ANRW II 25.4 (1987) 2940-3044, aquí 2965-2968. *M. de Burgos Núñez*, *La Correspondencia de Pablo con las Comunidades de Corinto*, in: *Communio* 26 (1993) 42-53, nos ofrece también un resumen sobre la unidad de la carta.

interpreta como rupturas textuales. De ahí concluye la falta de unidad literaria. Por el contrario, otra corriente de investigación exegética¹² considera la carta como una unidad literaria y teológica. Según esta línea de interpretación, las tensiones en la composición retórica de un texto pudieran ser resultado de un cambio de perspectiva en la presentación de los hechos. De todos modos, éste no es nuestro tema, por lo que no profundizaremos en él.

La ciudad de Éfeso es comúnmente aceptada como lugar de composición de las cartas dirigidas a Corinto (1 Cor 16,8; 15,32). Sabemos que Pablo estuvo tres años (Hech 19,8-10) en dicha ciudad después de haber abandonado Corinto. Se presupone su datación entre los años 51-54 o 52-55. Discutido es si Pablo las escribió al principio o al final de su estancia en Éfeso¹³.

La evolución de la comunidad cristiana de Corinto nos la explica A. Schreiber en su monografía¹⁴ aplicando un modelo que tiene en cuenta aspectos sociales y psicológicos dentro del grupo. Según este estudioso, al principio, cuando Pablo estaba presente todavía en la comunidad, no existía ninguna división entre los creyentes: los cristianos constituían un pequeño grupo unido entorno a un único dirigente reconocido. Este reconocimiento se basaba en una experiencia espiritual intensa. Pero cuando Pablo abandonó la comunidad, surgió un proceso natural de diferenciación de los roles y aparecieron divisiones dentro de la comunidad cristiana, y algunos cuestionaron la autoridad de Pablo.

12. Representantes de esta tendencia son entre otros: *H. von Soden, G. Bornkamm, H. Conzelmann, Chr. Wolff, H. Merklein y F. Lang*. Llama la atención que la exégesis americana considera 1 Cor como una unidad literaria y postula una interpretación sincrónica de la carta.

13. Según *W. Schrage*, 1 Kor 36; *H. Merklein*, 1 Kor 51, Pablo la escribiría a principios del año 54 o 55; *H. Conzelmann*, *Der erste Brief an die Korinther (KEK V)*, 2. Aufl., Göttingen 1981, 16, n. 31 y *R. Jewett*, *Paulus-Chronologie. Ein Versuch*, München 1982, 41.162: principios del 55; *N. Hyldahl*, *Die paulinische Chronologie (AThD 19)*, Leiden 1986, 115.122: Abril 54. *A. Suhl*, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie (StNT 11)*, Gütersloh 1975, año 53. *G. Sellin*, "Hauptprobleme" 2993ss., data incluso las distintas cartas incluidas en 1 Cor: Cor A (principios del 52); Cor B antes de Pentecostés 52; Cor C o 1 Cor 1-4 (otoño 52); Cor D o Apología (principios del 53); Cor E o Carta de las lágrimas (verano 53); Cor F o carta de reconciliación (principios del 54); 2 Cor 9 (antes del verano 54). *S. Vidal*, *Las cartas originales de Pablo (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión)*, Valladolid 1996, 119-281: Cor A (otoño 52), Cor B (primavera 53); Cor C (verano 53); Cor D (otoño 53). Una excepción para la datación de 1 Cor en este periodo de tiempo la constituye *G. Lüdemann*, *Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie (FRLANT 123)*, Göttingen 1980, 273: año 49.

14. *A. Schreiber*, *Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppensdynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes (NTA.NF 12)*, Münster 1977.

La oposición a Pablo era múltiple y por diversos motivos. Algunos enemigos criticaron duramente al Apóstol y afirmaban que éste tenía miedo. Según ellos, Pablo no se atrevía a regresar a Corinto y por eso enviaba a Timoteo (4,6.18). Su renuncia al derecho del misionero de vivir a costa de la comunidad fue interpretado como una falta de autoconciencia apostólica (cap. 9). Otra discusión se centraba en torno a la escatología: había cristianos que rechazaban la resurrección de los muertos (cap. 15).

Pablo también habla de discordias en 1 Cor 11,17-34. Ellas eran consecuencia de la confrontación social entre dos grupos cristianos: los ricos y los pobres. Dicha división era patente cuando la comunidad local se reunía para celebrar la cena del Señor. La situación descrita es la siguiente: En la celebración de la Cena del Señor, los ricos traían de sus casas su propia comida y comenzaban a comer antes de que se reuniera toda la comunidad. Los esclavos y los trabajadores que no podían abandonar la casa de su señor o el trabajo antes de tiempo, cuando llegaban a la celebración se encontraban sólo con los restos. Al final de la cena tenía lugar la acción sacramental sobre el pan y el vino. Pablo reaccionó contra esta situación de forma polémica y crítica. Éste era un conflicto social entre ricos y pobres, pero con una dimensión teológica¹⁵.

En los cap. 8-10 el apóstol trata los problemas sacramentales y de conciencia que originaba en algunos componentes de la comunidad la participación en los banquetes sacrificiales, donde se comía carne inmolada a los ídolos (εἰδωλόθυτον), pues se trataba en la mayoría de la veces de carne de cerdo¹⁶. Algunos cristianos de Corinto, los “fuertes”, comían carne inmolada a los ídolos sin ningún remordimiento de conciencia a causa de su “gnosis” (conocimiento, saber). Para justificar su praxis aducían algunas frases de Pablo, p.e. “Todo está permitido” (6,12; 10,23). Los “débiles”, escandalizados con la actitud de los “fuertes”, no querían participar en tales banquetes a causa de su συνείδησις, dado que para ellos constituía un sacrilegio. Pablo argumentó en esta ocasión contra los “fuertes”, pues incluso los mismos derechos legítimos tenían sus límites, cuando el ejercicio de esos derechos pudiera poner en peligro la fe de otros cristianos. Por eso aconseja Pablo a los “fuertes” que renuncien a su libertad por amor al hermano débil. ¿Quiénes eran los

15. Un estudio amplio de este pasaje nos ofrece A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, B. Eerdmans - Paternoster Press, Grand Rapids, Mi. - Carlisle 2000, 848-899.

16. Para ello véase M.M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Westminster - John Knox Press, Louisville 1991, 126-130.

débiles y los fuertes? Los fuertes parece que defendían tendencias gnósticas. *G. Theißen* (253) los identifica con el grupo de los pocos “sabios, poderosos y de buena familia” (1,26), es decir, la clase alta de la comunidad y los débiles con los cristianos pobres y de clases humildes. Tenemos que afirmar y subrayar por medio del texto 1 Cor de 8,7 (“acostumbrados hasta ahora al ídolo”), que los débiles hay que localizarlos dentro de las filas de los que una vez habían sido gentiles¹⁷. Hay que insistir en este dato, dado que hay un grupo amplio e influyente de exégetas que quieren identificar a esos débiles con judeocristianos. Éstos habrían apelado probablemente a las cláusulas de Santiago (Hech 15), lo cual no es el caso aquí. Además, habrían exigido la circuncisión y la observancia de fiestas judías como había sucedido en Galacia y Filipos.

Entre las diversas situaciones que Pablo¹⁸ tuvo que afrontar en 1 Cor, estaba la problemática de la división de la comunidad en facciones, las cuales se orientaban y se basaban en el culto a la personalidad de algunos de los apóstoles o misioneros. A esta división dedica Pablo el pasaje 1 Cor 1,10-4,21, cuyo texto forma una unidad formal cerrada¹⁹. La importancia de estos versos para la comprensión de 1 Cor la ha puesto de manifiesto *M.M. Mitchell* mediante las reglas de la retórica. Esta autora considera 1 Cor 1,10 como la *πρόθεσις*, la tesis o afirmación central de toda la carta, por lo que la unidad de la comunidad y el cese de las facciones en Corinto sería el objetivo principal de la carta: la epístola sería una respuesta a la división de los Corintios en partidos²⁰. La estrategia retórica de Pablo va dirigida contra el fenómeno del faccionalismo mismo y no contra cada una de las facciones. Pablo exige de los Corintios la unidad (*τὸ αὐτὸ λέγειν; καταρτίζειν*)²¹.

17. *G. Sellin*, “Hauptprobleme” 3004; *H.-J. Klauck*, 1. Korintherbrief (NEB.NT 7), 3. Aufl., Würzburg 1992, 62. *F. Watson*, Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach (MSSNTS 56), Cambridge 1986, 81, caracteriza el problema de los “débiles” de la siguiente forma: “Habrían experimentado un conflicto de lealtades entre su nueva fe y su vieja fe en los dioses paganos”.

18. Se pasa por alto que la información de los seguidores de Cloe referente a los *ἐριδες*, es decir, debates, discusiones entre ellos, son interpretados por Pablo como “party-strife”. Es el apóstol, no los corintios, quien entendió sus debates como partidos o divisiones de escuela.

19. Cfr. *H. Merkley*, 1 Kor 113.

20. *M.M. Mitchell*, Paul 17.66. El objetivo de su estudio es mostrar cómo Pablo, en su argumentación, usa un lenguaje político y diversos *topoi* para describir la situación en Corinto, la cual califica de faccionalismo, y exigir la reunificación de la iglesia: “Cor is in fact an unified and coherent appeal for unity and cessation of factionalism” (p. 19).

21. Esta expresión se usaba en la literatura griega para describir a personas en un estado de unidad política o social, cfr. *M.M. Mitchell*, Paul 69s. Para el significado de *καταρτίζειν*, p. 74s. Otros conceptos y expresiones para exigir la unidad son p.e.: *ἐν τῷ αὐτῷ νοῦ καὶ ἐν τῇ γνώμῃ*, cfr. p. 76-80.

La situación era preocupante, pero no se había llegado al extremo de crear verdaderas iglesias separadas, dado que Pablo escribe a “la comunidad” de Corinto (1,2), y el “vosotros”²² de sus interlocutores no es sectorial, sino que se refiere a todos los cristianos de la ciudad. Una distinción explícita aparecerá en 4,18 refiriéndose a *algunos* que se jactan orgullosos, pensando que Pablo tiene miedo de venir a Corinto para un encuentro personal. La situación no se puede reducir, como posteriormente se verá, a un simple y puro litigio entre creyentes individuales, pues no haría justicia a los slogans de 1,12.

El campo semántico de esos versículos muestra claramente la problemática de la división y de los conflictos en Corinto en el interior de la misma comunidad cristiana. Esta tensa situación viene expresada en la carta mediante distintos términos que utiliza: *σχίσματα*, *ἔριδες*, *ἕκαστος ὑμῶν*. La misma temática se encuentra posteriormente en 3,3s y 3,21s. El término *σχίσματα*²³ tiene un papel importante en la carta (1,10; 11,18; 12,25). El significado de *σχίσμα* (división, disensión) no es lo que se entiende hoy por “cisma” dentro de la iglesia y tampoco hace referencia a la diferencia de diversas opiniones teológicas²⁴. Para *L.L. Welborn* este término no tiene nada que ver con una herejía religiosa ni con una inofensiva pandilla o camarilla, sino con facciones enfrascadas en una lucha por el poder²⁵. Con este concepto, Pablo quiso

22. El pronombre personal de 2ª persona plural (*ὑμεῖς*) se repite en varias ocasiones: 1,26; 1,30; 2,1-3; 3,21-23; 4,14-15; 4,16; 4,17; 4,21.

23. El singular *σχίσμα* en 1 Cor 1,11 se encuentra en algunos manuscritos: P⁶⁶ 33.630 *pc*.

24. Para el significado y empleo del término véase *W. Schrage*, 1 Kor 138s., n. 246. El verbo *σχίζω* aparece en 9 ocasiones en los evangelios (con el significado de rasgar o partir cosas), y en dos ocasiones en Hech 14,4; 23,7. Lucas lo usa en Hechos para la toma de partido entre Pablo y sus enemigos. El sustantivo *σχίσμα* es usado en los siguientes pasajes: Mc 2,21 par.; Jn 7,43; 9,16; 10,19. *C. Maurer*, *σχίζω*, in: ThWNT VII (1964) 964s., entiende el empleo de esta palabra por parte de Pablo como diferencias doctrinales y de programas, cuyas formulaciones no estaban fijadas, y mediante las cuales se diferenciaban las distintas tendencias entre sí. En los escritos de los Padres Apostólicos los *σχίσματα* son vistos como divisiones (escisiones) en relación con conflictos y envidias (1 Clem 2,6; 46,5.9; Hermas VIII 9,4). Según *M.M. Mitchell*, Paul 70, *σχίσμα* es uno de entre tantos conceptos políticos que Pablo utiliza para describir la división en Corinto. El término significa: “a division or a rift within the social fabric of the community”. Esta autora aporta textos, además de los de *C. Maurer* 960, para justificar el empleo metafórico de *σχίσειν* con el sentido de ruptura de comunidades, cfr. pp. 72-75. *M. Meinertz*, *Σχίσμα und ἄρεσις im Neuen Testament*, in: BZ.NF 1 (1957) 115, opina que este concepto se puede traducir en sentido “amplio” (transferido) como conflicto, altercado, desaveniencia de opinión y/o perturbación de la paz. Pero en ningún lugar se encuentra este término usado como alusión o insinuación para indicar la relación del judaísmo y la Iglesia.

25. *L.L. Welborn*, *Politics & Rhetoric in the Corinthian Epistles*, Mercer University Press, Macon 1997, 7.

expresar que la comunidad estaba dividida claramente de forma peligrosa. Por tanto, serían las desavenencias existentes en el seno de la comunidad producidas por los grupos que pretenden seguir a diversas autoridades. No se deben considerar los acontecimientos en Corinto como meras diferencias teológicas o competencia personal entre distintos misioneros, sino una lucha por el poder.

Otro concepto usado para expresar la disensión en la comunidad es la palabra ἔρις (disputa, discordia, reyerta, rivalidad, altercado, pelea...), y que las biblias en español suelen traducir como “contienda” o “discordia”. Pablo se entera por los de Cloe que hay discordias en la comunidad (1 Cor 1,11), es decir, que hay facciones²⁶. En 1 Cor 3,3, el término va unido a ζῆλος y describe así la fuente u origen del comportamiento divisorio de los corintios; significa que hay disensión en la comunidad²⁷. Parece ser que este concepto se refería en la literatura griega también a los conflictos o disputas políticas. Se discute entre los estudiosos, si ἔριδες²⁸ es sinónimo de σχίσματα. Con este término Pablo quería expresar que la comunidad se encontraba claramente dividida de forma peligrosa para su supervivencia. Otros conceptos y términos usados pertenecientes al mismo campo semántico y que indican divisiones, facciones, conflictos son los siguientes: μερίζειν (1,13), διχοστασία²⁹, συζητητής (1,20), καυχᾶσθαι, φυσιοῦσθαι. Pero donde mejor viene presentado el conflicto que existía en la comunidad Corinto es en 1 Cor 1,12: λέγω δὲ τοῦτο ὅτι

26. Para la discusión sobre si los de Cloe o Estéfanos llevaron al apóstol información oral o escrita véase *E.Sch. Fiorenza*, “Situation” 395.

27. En Rom 13,13 y 2 Cor 12,20 ἔρις se haya también unido a ζῆλος; en ambos casos se trata de rivalidades y celos que ponen en peligro la armonía de la comunidad, cfr. *H. Giesen*, ἔρις, en: DENT I (1996) 1581s. En *Basilus*, Prologus 7 (de juicio Dei) 31,660,11 y 31,660,21 aparecen los términos: διχοστασία καὶ ἔρις καὶ ζῆλος.

28. Así traducen este concepto: *H. Conzelmann*, 1 Kor 44; *H. Merklein*, 1 Kor 153; *W. Schrage*, 1 Kor 133. Con “disputas, discusiones, querellas” (“Streitereien”) *A. Strobel*, Der erste Brief an die Korinther (ZBK.NT 6,1), Zürich 1989, 32. Con “Zank [riña, reyerta, camorra] und Streit” *H.-J. Klauck*, 1 Kor 21. *M.M. Mitchell*, Paul 81, prefiere la traducción fuerte de “quarrels”. *L.L. Welborn*, On the Discord in Corinth: 1 Corinthian 1-4 and Ancient Politics, in: JBL 106 (1987) 86, entiende la palabra como una “hot dispute, the emotional flame that ignites whenever rivalry becomes intolerable”. Este término viene empleado en la literatura griega referido a conflictos políticos: *Appianus*, BC II 2,6; III 86,375; *Josephus*, AJ XIV 470; *Plutarchus*, Caes. 33. Otros pasajes se encuentran en *M.M. Mitchell*, Paul 81s., n. 93ss.

29. 1 Cor 3,3. La palabra se encuentra en algunos manuscritos: ἔρις καὶ διχοστασία P⁶⁶ D 33 88.... Cfr. los argumentos aducidos para la autenticidad de esta variante en *L.L. Welborn*, “Discord” 88, n. 13: un término típico paulino (Gal 5,20; Rom 16,17). Otras citas de la literatura antigua: 1 Mac 3,29; 1 Clem 46,5; *Diodorus*, XXXV 25,1; *Herodotus*, 5,75; *Plutarchus*, Moralia 478e-479a.

ἕκαστος ὑμῶν λέγει, ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφῶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. = Me refiero a que cada uno de vosotros dice: ‘yo soy de Pablo’, ‘yo de Apolo’, ‘yo de Cefas’, ‘yo de Cristo’”. Estas expresiones han sido denominadas en la investigación exegética como las consignas o “slogans” de los partidos, y serán las que analizaremos posteriormente.

Pablo no nos indica el motivo de esos σχίσματα, o por qué surgieron dichas discordias. El origen de tal situación habría que buscarlo tal vez no en un sólo motivo, sino más bien en un complejo conjunto de interacciones. Entre las causas que jugaron un papel importante habría que destacar: factores étnicos³⁰, económicos, culturales, políticos y sociológicos, así como concepciones o afirmaciones teológicas³¹ (un debate sobre la sabiduría σοφία λόγου, σοφία τῶν σοφῶν³²) y distintas praxis de la misión³³. Hay que resaltar que una reducción del problema a puros motivos teológicos no aclara la cuestión. Históricamente es incluso hasta cuestionable que la comunidad de Corinto hubiera constituido una unidad desde su fundación³⁴.

Ya en los primeros siglos del cristianismo llamó la atención de los Padres de la Iglesia la división de la comunidad de Corinto. Pocos años más tarde de la composición de 1 Cor, el escritor de 1 Clem 47,1-3, menciona la situación conflictiva dentro de la comunidad en tiempos de Pablo. Así mismo, el Canon Muratonianus considera la carta de 1 Cor como una epístola que combate el faccionalismo: “*primun omnium corintheis schemae haereses interdicens*”³⁵.

30. Conflictos entre griegos y judíos. Es importante la precisión de *P. Richardson*, On the Absence of ‘Anti-Judaism’ in 1 Corinthians, in: *P. Richardson - D. Granskou* (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*. Bd. 1: Paul and the Gospels, Studies in Christianity and Judaism 2, Waterloo: Wilfred Laurier University Press 1986, 59-74. Este autor afirma que en 1 Cor no hay expresiones antijudaístas porque Pablo estaba preocupado en mediar pacíficamente entre los distintos grupos.

31. La rivalidad expresada en los grupos asociados a este o a aquel “padre espiritual” tenía relación con la búsqueda de la sabiduría (cfr. 3,18), unida al vanto (3,21) y a la orgullosa arrogancia frente al grupo contrario y de su líder (4,6).

32. Cfr. *B.W. Winter*, Philo and Paul among the Sophists (MSSNTS 96), Cambridge 1997.

33. Para *G. Theißen*, “Legitimation” 214s., estamos ante un conflicto de concepciones de la misión y del tipo de misionero.

34. Según *H.-J. Klauck*, Hausgemeinde 39s, Pablo habría intentado crear por medio de la colecta una unidad de distintas comunidades domésticas.

35. *T. Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen - Leipzig 1890, Bd. 2, pt. 1,6-7. Palabras semejantes se encuentran en *Tertullianus*, De baptismo 14: “*quoniam schismata et dissensiones inter illos movebantur*” (PL 1.1324). Baste mencionar que *Chrysostomos*, Homi I-XLIV in 1 Cor (PG 61.9-382), en su comentario a la 1 carta a los Corintios utiliza el término σχίσμα en 23 ocasiones.

Pero no sólo los Padres de la Iglesia, sino también los exégetas modernos se han dedicado a estudiar el tema de la división, escisiones o grupos dentro de la comunidad. Se ha escrito mucho sobre el tema, pero hasta ahora no se ha llegado a una solución satisfactoria para todos. En una cosa están todos de acuerdo: la comunidad tenía problemas internos. Se discute el grado de división de la comunidad. Entre los estudiosos se encuentran dos posturas generales: a) Quienes consideran que la comunidad estaba desunida, dividida en grupos o “partidos”³⁶, los cuales apelaban a la autoridad de uno de los misioneros (1,12). b) Otros autores, por el contrario, hablan de división interna sería, pero no se podría uno figurar a esta iglesia dividida en “partidos”, pues Pablo se dirige a toda la comunidad, y “ya que no hay nada en la carta misma que dé alguna insinuación de cómo podrían identificarse tales partidos”³⁷. Por consiguiente, postulan la siguiente situación histórica: estamos ante una situación de conflicto entre la iglesia y su fundador, pero en la comunidad de Corinto no existían partidos, sino sólo algunos conflictos por motivos no dogmáticos³⁸. “Esto no niega que la iglesia estuviera experimentado contiendas internas, sino que afirma que el principal problema de ‘división’ se hallaba entre Pablo y algunos miembros de la comunidad que estaban empujando a la iglesia entera hacia una forma antipaulina de ver las cosas”³⁹. Por tanto, la diferencia entre estas dos posturas estriba en el grado de división interna.

Los estudiosos han intentado encontrar un motivo unificante singular subrayando los temas fundamentales de 1 Cor, con el objetivo de identificar a los oponentes. Se han buscado motivos teológicos, filosóficos, sociales...:

36. La expresión “partidos” ha adquirido con el paso del tiempo (desde *Chr.F. Baur*) una impronta teológica y una connotación política-eclesial. Aunque este concepto es problemático, ha sido aceptado y adoptado por la mayoría de los estudiosos. Otras expresiones usadas son p.e. facción, grupos, camarilla...

37. *G. Fee*, Primera Epístola a los Corintios, Nueva Creación, Grand Rapids, Mich. 1994, 8; *Ben Witherington*, Conflict 84. Una posición ambigua defiende *J.K. Chow*, Patronage 94.

38. Esta postura la defiende *J. Munck*, Paulus und die Heilgeschichte (Ajut.T 6), København 1954, 127- 161, o en su artículo “Die Gemeinde ohne Parteien”. Él habla de una comunidad sin partidos: es por tanto una cuestión, no de facciones, sino simplemente de división entre los miembros de la iglesia por razones no teológicas. *N.A. Dahl*, Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 1:10-4,21, in: *W.R. Farmer* (ed.), Christian History and Interpretation, FS J. Knox, Cambridge 1967, 315: “It is fairly generally agreed that in 1 Corinthians 1-4 Paul is addressing the church at Corinth as a whole, and that it is not possible to take any one section to refer to any one of the ‘parties’, if there were any parties at all”.

39. *G. Fee*, 1 Cor 9.

puede que el gnosticismo, quizás fervientes carismáticos, tal vez disensiones argumentativas como tal (*M.M. Mitchell*), tal vez la riqueza y las distinciones sociales (*G. Theißen*) o el honor y el prestigio (*S.M. Pogoloff, A.D. Clarke*). En los últimos años se han llevado a cabo distintas investigaciones a nivel sociológico sobre los adversarios paulinos, las cuales intentan explicar la actitud beligerante de los enemigos basándose en las reglas de la “clientela” vigentes en aquella época⁴⁰.

La mayoría de los estudiosos consideran las categorías de *sophia* (sabiduría) y *logos* (palabra), a menudo estrechamente vinculadas, como el centro del contencioso entre Pablo y sus interlocutores. El consenso acaba si se quiere precisar más el mensaje fundamental de los corintios y se quiere precisar el contenido de dichas categorías, acentuando más unos aspectos u otros. Así se pueden indicar cinco tendencias, según se les otorgue a los términos *sophia* y *logos* una orientación filosófico-especulativa, una doctrina gnóstica, un entusiasmo con tintes carismáticos, una especulación cristológica-sapiencial de matriz judaico-alejandrina o judaico-palestinense, y finalmente el arte de decir o la elocuencia.

a) Según la hipótesis de orientación filosófico-especulativa, los corintios entendieron el mensaje cristiano como un sistema filosófico racional por lo

40. Hay que mencionar a *P. Marshall*, *Enmity* 182-218. Este autor denomina a los enemigos “hybrists”. Este término era una compleja noción que incluía el ‘orgullo’ o ‘arrogancia’ asociado con el rico y poderoso, y conllevaba la noción de superioridad y presunción. Su análisis del conflicto entre Pablo y los corintios se basa en las convenciones antiguas de amistad y enemistad. Él explica su tesis de enemistad en los siguientes términos: “The Corinthian offer of aid consisted an offer of friendship, in the form of a gift made to Paul by certain wealthy Corinthians [hybrists]... His refusal of their gifts was construed by them as a hostile act and a refusal of friendship and his acceptance of gifts from his Philippian friends led to the charge that he viewed the Corinthians unfavourably. This gave rise to suspicion and invective and an attempt to displace him as the apostle in Corinth with invitations being sent to other apostles. His enemies commenced to ridicule him as an inconstant person, or false friend and flatterer who accommodated to others and different circumstances to please himself and disregarded his social and moral obligation” (p. 257). Su tesis puede explicar las dinámicas conflictivas socio-culturales entre los Corintios y Pablo, pero no explica por qué cuestionaron su liderazgo y el rechazo a su regreso. *A.D. Clarke*, *Leadership* 112s.: “Paul’s first point of criticism of secular leadership is the exclusive loyalty which each of the Corinthians were showing to particular leading ‘patron’ figures of the church... In the Corinthian congregation a similar loyalty of dependence [patron-client] was exercised by some towards the significant, leading figures of Paul, Apollos and Cephas”. *T.L. Carter*, ‘Big Men’ in Corinth, in: *JSNT* 66 (1997) 45-71: “The conflict arises as a result of the ‘low-group / high-grid’ competitive individualism of the local patrons, who disregard group boundaries, and who are seeking to increase their own following at Paul’s expense in a way that reflects the surrounding urban culture” (p. 69). *J.K. Chow*, *Patronage and Power: A Study Social Networks in Corinth*, Sheffield 1992.

que intentaban formular una doctrina intelectualmente elaborada y especulativa. Sería una variante de la *sophia* o filosofía griega con tintes cristianos. En contra de tal tesis hay que subrayar que no encontramos ningún tipo de intelectualismo. Algunos han visto que los oponentes estaban imbuidos más bien de un espíritu entusiástico: el creyente está lleno del espíritu y se convierte en un ser libre de las ataduras del mundo, un yo pneumático superior al común de los mortales, y por tanto gozaban ya de la salvación.

b) No muy lejano de esta interpretación espiritual entusiástica está la hipótesis que considera a los corintios como gnósticos. Ha sido bastante común designar a los oponentes de Pablo, incluso a esos de 1 Cor, como gnósticos. El mayor defensor de esta teoría en las últimas década ha sido *W. Schmithals*⁴¹, quien considera los oponentes en Corinto como gnósticos judíos. El problema del origen, naturaleza e historia del gnosticismo es complejo. Se puede decir ordinariamente que mientras ideas gnósticas, las cuales posteriormente constituyeron el sistema gnóstico, se pueden encontrar en 1 Cor, no se puede concluir que 1 Cor pueda ser interpretada a la luz del “gnosticismo” sin distorsionar la realidad. La tesis de *Schmithals* de identificar a los oponentes con los gnósticos tiene algunos puntos débiles y criticables. Algunas de las ideas principales de 1 Cor, tales como el lenguaje *pneumatikos-psychikos*, no han sido discutidas adecuadamente por *Schmithals*. Aunque si los oponentes pudieran ser calificados como “gnósticos o proto-gnósticos, una especie de gnosis, gnosis *in statu nascendi*”, tal identificación no ofrece una explicación para los problemas que Pablo trata en 1 Cor 5,1-6,11. Muchos estudiosos concluyen que si bien es verdad que se pueden encontrar paralelismo en la terminología, no es necesario recurrir al gnosticismo para explicarlos, sino más bien a la cultura, pero no se encuentran trazas de un gnosticismo ni referencias a alguna gnosis exotérica.

c) Helenistas-entusiastas⁴²: Teniendo en cuenta el trasfondo cultural helenista religioso- filosófico de la ciudad de Corinto, algunos estudiosos han visto los problemas en la iglesia de Corinto como originados de la interacción con el pasado pagano y su ambiente. Así, *E. Käsemann*⁴³ opina que los Corintios eran helenistas, y los problemas en Corinto eran manifestaciones de

41. *W. Schmithals*, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (FRLANT 48), Göttingen 1956.

42. Con el término “entusiasmo” designa *G. Sellin*, “Hauptprobleme” 3017: “Es handelt sich um ein hellenistisches bzw. hellenistisch-jüdisches Konzept, wonach das Göttliche jederzeit die Seele eines Menschen erfüllen kann bzw. die Seele des Menschen in *Ekstase* das Göttliche schaut. Entscheidend ist dabei die Ausschaltung der zeitlichen Dimension zugunsten des Gedankens einer ewigen Transzendenz”.

43. *E. Käsemann*, *Ensayos Exegéticos* (BEB 20), Ed. Sígueme, Salamanca 1978, 234.

una forma helenizada de cristianismo. Así algunos creyentes creían haber alcanzado ya el objetivo de la salvación en el bautismo, y la experiencia cristiana en la tierra significaba para ellos simplemente la representación temporal del ser celeste. La resurrección ya habría tenido lugar y por tanto entendían la religión cristiana como una religión misteriosa. *A.C. Thiselton* describe la posición corintia como una “over-realized” escatología que conduce a una visión entusiástica del espíritu. Los corintios creerían que eran libres y por encima de las obligaciones morales. La cohabitación de un hombre con la esposa de su padre, y el comer la carne de los idolitos son vistos como manifestaciones de una nueva libertad. Esta caracterización de los corintios defendiendo una escatología realizada ha sido criticada en algunos puntos, pero puede explicar la visión teológica de los oponentes en Corinto. *G. Fee* afirma que todo se puede explicar en la carta teniendo presente sus orígenes grecorromanos. Los corintios pensaron en sus maestros (Pablo y Apolo) en términos semejantes a los filósofos itinerantes. Consideraron su fe como la sofía divina, y que habían alcanzado ya la misma sofía. De ahí el rechazo del evangelio de Pablo y de su persona. Por contra, Pablo intenta reafirmar su evangelio como el mensaje del Mesías crucificado y de reafirmarse a sí mismo como verdadero apóstol⁴⁴.

d) Filosofía helenista-judía: Teniendo en cuenta la situación en Corinto, no tenemos que olvidar el hecho de que algunos miembros cristianos procedían de comunidades judías. Apolo⁴⁵ reunió un grupo entorno a sí. Por lo que algunos estudiosos piensan que tradiciones judeo-helenistas pueden proporcionar el contexto para explicar la religiosidad de los corintios. Así se ha propuesto la teoría de una teología sapiencial inspirada en la especulación judaico-helenística alejandrina presente en el libro de la Sabiduría y en Filón de Alejandría. Según Filón el hombre natural es caduco no sólo en su cuerpo sino también en su alma. Únicamente la inspiración de la sabiduría trascendente lo puede hacer un ser inmortal y le comunica un conocimiento sobrenatural. A esto habría que añadir la especulación sobre el Logos eterno y divino. Todo este sistema de pensamiento se cristianizó. Cristo es entonces la sabiduría eterna, que nos otorga su espíritu capaz de transformarnos en seres pneumáticos y sabios para conocer el misterio de Dios.

44. *G. Fee*, 1Cor 18.

45. *Ch. Wolff*, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther (THKNT 7)*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1996, 9s., presupone en Corinto un influjo de la doctrina sapiencial helenista-judaísta, y esta no sería por influjo de Apolo, sino más bien de la sinagoga helenista existente en esa ciudad y a la cual habían pertenecido algunos cristianos.

R.A. Horsley⁴⁶ ha estudiado los paralelismos entre las tradiciones judeo-helenistas y la religiosidad de los oponentes de 1 Cor, y merece la pena destacar sus conclusiones. Según su teoría los corintios estaban imbuidos de una devoción entusiástica a la sabiduría divina, la cual no se identificaba necesariamente con Cristo, a quien consideraban un maestro de la sabiduría divina, un gran mistagogo, tal vez semejante a Moisés en los escritos de Filón. Dado que poseían esta divina sabiduría, los corintios creyeron que habían alcanzado el mayor status espiritual y era gente espiritual. La manifestación empírica de su estatus espiritual transcendental eran su expresión elocuente y su experiencia individual de profecía extática, incluyendo la glosolalia. Al haber alcanzado dicha posición, pensaron que ya no estaban sujetos a las cuestiones corporales y materiales. Por eso negaban la resurrección del cuerpo y no estaban interesados en la cruz de Cristo. Y se atribuían un status superior al de la gente no espiritual.

Esta explicación de *Horsley* permite explicar la actitud elitista de los corintios. Y dado que 1 Cor 8,4 parece indicar que los corintios aceptaban la idea judía del monoteísmo, esto hace más atractiva dicha tesis. Sin embargo hay que señalar que este autor no soluciona algunos de los problemas que plantea el atender las disputas en los tribunales (1 Cor 6,1-11) ni el rito del bautismo para la muerte (1 Cor 15,29), y los rasgos explícitamente gentiles de la carta, como es la asistencia a las fiestas paganas en los templos de los ídolos. Sería muy difícil imaginarse a un judío de la diáspora participando de tales banquetes, y menos si consideramos la frase paulina: “Sabéis que cuando erais gentiles, os dejabais arrastrar ciegamente hacia los ídolos mudos” (12,2).

Es muy discutido que existiera en Corinto una teología especulativa sobre la sabiduría de origen alejandrino y que se aplicara a Cristo (personificación de la sabiduría divina, preexistente y mediador de la creación y salvación), a la cual el apóstol habría opuesto una teología de la cruz. Es cuestionable que una mayoría de los cristianos de Corinto fueran capaces de tales especulaciones refinadas.

Para apoyar la tesis de que los corintios estaban fascinados con la elocuencia retórica se basan los autores en textos como: 1,17b; 2,1; 2,4; 2,13; 4,20. La *sophia* que Pablo teme que contamine a los corintios sería la retórica. Los interlocutores de Pablo no estaban preocupados por construcciones doctrinales. Los términos *logos* y *sophia* no indicarían sistemas de pensamiento filo-

46. R.A. Horsley, *Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth*, in: CBQ 39 (1977) 224-239; *Idem*, *Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Cor 8-10*, in: CBQ 40 (1978) 574-589; *Idem*, *1 Corinthians*, Nashville, Abingdon Press 1998.

sófico o especulativo religioso. *Logos* significa discurso y *sophos* elocuente, por tanto se trata de la retórica. *S.M. Pogoloff*⁴⁷ postula que la retórica estaba íntimamente conexa con el status social; y entre retórica y divisiones había una relación de causa-efecto, en el sentido que la competición, la disputa formaba parte de la retórica clásica, y la disputa crea divisiones. Los corintios se comportaban como la mayoría de los discípulos de los antiguos sofistas y otros maestros, pavoneándose de quién tenía el maestro más convincente. Algunos consideraban a Apolo como el *sophos* del grupo, como sabio orador. Pablo rechaza tales actitudes ofreciendo modelos de concordia y autosacrificio. *A.D. Litfin*⁴⁸ ha mostrado en su estudio la importancia que tenía la retórica en la sociedad de Corinto en el siglo I. La elocuencia estaba relacionada con la sabiduría, pues no se trataba simplemente de palabras bonitas sino de pensamientos bien expresados. El término *sophos* no se aplicaría a los filósofos; se usaba más bien para los sofistas. La situación de Corinto la describe así: La venida de Apolo ha creado una fractura en la comunidad entre quien defiende a Pablo y su evangelio y quien, fascinado por la retórica de Apolo, criticaba al apóstol. Entiende 1 Cor 1,17-25 como la apología paulina contra el criticismo corintio, que su predicación no se podía medir con la elocuencia greco-romana.

En esta línea interpretativa también se expresa *G. Barbaglio*. El conflicto giraba sobre la predicación evangélica de Pablo y no directamente sobre cuestiones cristológicas. Los interlocutores paulinos conservan la adhesión al kerigma de Cristo muerto y resucitado, pero se exaltaban por la habilidad humana del predicador, idolatrado como maestro elocuente en el decir y profundo en el pensar, y criticaban a Pablo por su deficiencia⁴⁹ en el predicar.

*B.W. Winter*⁵⁰ analiza los problemas en las dos cartas a Corinto desde el trasfondo de los movimientos sofistas. Las disputas (*eris*) y los celos que criti-

47. *S.M. Pogoloff*, *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (SBL Dissertation Series 134), Atlanta 1992. Para una crítica de esta obra, cfr. *M. Mitchell*, Paul 89s.

48. *A.D. Litfin*, *St. Paul's Theology of Proclamation: an investigation of 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric* (SNTS Monograph S. 79), Cambridge 1994.

49. *G. Barbaglio*, *La prima Lettera ai Corinzi* (Studi delle origini cristiane 16), Ed. Dehoniane, Bologna 1995, 118.

50. *B.W. Winter*, *Philo and Paul among the Sophists* (MSSNTS 96), Cambridge 1997. *Idem*, *After Paul left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change*, B. Eerdmans, Grand Rapids, Mi. 2001, 43: "The Christian community was influenced by the secular educational mores of Corinth. It has also traced the effects of Christians embracing them, with their emphasis on the exclusive relationship of a student to his teacher, and the effect of zealotry in promoting loyalty to one and criticism of others".

ca Pablo en 1,11 y 3,3 se refieren claramente al movimiento sofista. Pablo se opone radicalmente a un modelo sofista de dirección eclesial (liderazgo⁵¹). El *modus operandi* de Pablo en Corinto descrito en 1 Cor 2,1-5, ha sido formulado a la luz de las convenciones sofistas de venir a una ciudad y de operar en ella. En 1 Cor 1-4 Pablo ofrece una crítica de la tradición sofista corintia, la cual había criticado su actuación desde los cánones sofistas (2 Cor 10-13). Este autor identifica los oponentes de 1 y 2 Cor, los cuales debían ser de origen judío, pero bien instruidos en la retórica griega. Ellos habrían propuesto la idea que tal preparación elitista era el ideal e incluso un prerrequisito esencial para la enseñanza elevada o para el ministerio eclesial de predicar, especialmente en áreas gentiles. Pablo critica una concepción sofista básica declarando que en la iglesia el maestro pertenece a los discípulos y no viceversa, como era el caso en el mundo secular corintio. La censura de la admiración cristiana por la habilidad retórica⁵² impregna la apología paulina, tanto cuando defiende su *modus operandi* como cuando formula las definiciones del liderazgo y discipulado cristiano.

Estos intentos explicativos han arrojado luz para entender mejor la situación teológica. Pero parece que ninguna de las explicaciones propuestas sea capaz de explicar todos los detalles de las posiciones teológicas de los corintios. Éstas pueden ser explicadas sin recurrir al gnosticismo, a la luz del medio ambiente sincretista del helenismo con referencia especial a tradiciones judeo-helenista. Estos estudios de la religiosidad de los corintios se centran principalmente en el auto-comprensión de los corintios. Pueden aclarar cómo los corintios habrían podido justificar sus acciones en nombre de la libertad de acuerdo con su teología. Pero no explican adecuadamente la realidad social detrás de esas acciones, especialmente esas suscitadas con el contacto con el mundo pagano, ni las implicaciones de tales acciones para las relaciones de poder en la iglesia.

51. Cfr. A.D. Clarke, *Leadership*.

52. La comunidad, en lugar de su lealtad hacia sus antiguos formadores (maestros), se había convencido de buscar el regreso del experto retórico Apolo. Pero Apolo rechazó su propuesta (1 Cor 16,12). 2 Cor 10-13 sugiere que ante dicha negativa, se reclutaron maestros itinerantes con semejante formación en retórica para instruir a la comunidad. Estos maestros, que tuvieron acceso a las afirmaciones paulinas sobre la tradición sofistas en 1 Cor 1-4, buscaron desacreditar su crítica. Tomando claves de categorías retóricas de esa crítica, ellos montaron un gran ataque contra Pablo subrayando sus deficiencias inherentes como un orador público para justificar el ministerio de estos maestros dentro de la iglesia, y para rechazar cualquier intento de Pablo de restablecer su autoridad perdida durante la visita humillante a Corinto que siguió a la composición de 1 Cor.

Una vez visto el trasfondo y causas que provocarían los conflictos en la comunidad, vamos a centrarnos ahora en el hecho mismo de las divisiones. Los estudios que presuponen la existencia de grupos o partidos definidos se han centrado fundamentalmente en dos aspectos del problema: el número y la identidad de los grupos contrapuestos.

3. Los “Partidos” en Corinto

Los investigadores se enfrentan en primer lugar con el problema de determinar el número de partidos existentes en Corinto. El tema de las disensiones o conflictos internos, que gira en torno a saber a qué autoridad apela cada grupo, se encuentra fundamentalmente en dos pasajes: 1 Cor 1,12 y 3,4. Pablo menciona cuatro autoridades: ἕκαστος ὑμῶν λέγει, ἐγὼ μὲν εἶμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. El término ἕκαστος indica que el hecho de invocar o apoyarse en una autoridad concreta era una praxis extendida y común entre la mayoría de los miembros de la comunidad⁵³. Pablo quiere decir con ello que prácticamente toda la comunidad estaba “tocada” por los slogans. Esta división en partidos viene también mencionada en 1 Cor 3,4, con la particularidad que vienen nombrados solamente dos partidos: ὅταν γὰρ λέγη τις, ἐγὼ μὲν εἶμι Παύλου, ἕτερος δέ, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ. Dado que el apóstol repite sólo el grupo de Pablo y de Apolo, algunos exégetas han llegado a la conclusión de que las disputas en Corinto tenían como constelación fundamental la discrepancia entre los partidarios de Apolo y los de Pablo. Estos dos nombres, junto con el Cefas, aparecen también en 1 Cor 3,22: εἴτε Παύλος, εἴτε Ἀπολλῶς, εἴτε Κηφᾶς. La mención de estas tres personas ha llevado a otros estudiosos a suponer que había tres partidos en Corinto.

La expresión usada por Pablo en primera persona (pronombre personal + εἶμι + genitivo de un nombre propio⁵⁴) no se encuentra en la antigüedad

53. Según algunos autores no se debe forzar la interpretación de la palabra ἕκαστος, p.e. *H. Conzelmann*, 1 Kor 46; *H. Merklein*, 1 Kor 161; *W. Schrage*, 1 Kor 142. Por contra, otros estudiosos opinan que toda la comunidad estaba implicada en el problema de las divisiones, p.e. *A.D. Clarke*, *Leadership* 90, n. 4: “El impacto y dimensión del pronombre ἕκαστος es reforzado también con la adicción de otro pronombre ὑμῶν”; *S. Vidal*, *Cartas* 159, n. 10.

54. *M.M. Mitchell*, *Paul* 85, define el genitivo como genitivo de posesión o de pertenencia. *Fr. Blass - A. Debrunner - Fr. Rehkop*, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 17. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck - Ruprecht 1990, §162.7 cataloga los genitivos de 1Cor 1,12 (3,4,21; 6,19; Hech 27,23) como genitivos de pertenencia, predicativos con el significado de “yo pertenezco a X”.

como una consigna o un slogan político⁵⁵, ni en la filosofía para expresar la pertenencia a una escuela⁵⁶. *M.M. Mitchell* considera 1 Cor 1,12 semejante a Is 44,5 LXX (τοῦ θεοῦ εἰμί) y a Hech 27,23 (τοῦ θεοῦ, οὐ εἰμι ἐγώ). La frase se refiere a la pertenencia y a la propiedad. Pablo parece considerar en ella al propietario del culto, la divinidad o Cristo, y no citaría slogans corintios. Esta autora entiende 1 Cor 1,12 como una pregunta retórica, la prosopopeya (προσωποποιία), imitación “con las que sacamos a plazo los pensamientos ocultos aún de nuestros contrarios como si ellos estuvieran hablando consigo mismos” (*Quintilianus*, Inst 9,2,30). Pablo interpreta estas facciones como un signo infantil y no como una sofisticación o refinamiento político.

¿Cuántos partidos o grupos cristianos tenemos en Corinto? Pablo enumera cuatro autoridades en Corinto (1,12). Tres de los cuatro mencionados son misioneros. Pablo y Apolo vienen nombrados según la sucesión cronológica de su actividad en Corinto. ¿Se pueden identificar dichos partidos? No existe unanimidad entre los exégetas. Un resumen de la historia de la investigación sobre el tema nos mostrará la dificultad que plantea identificar los partidos y su interpretación.

3.1. El problema del partido de Cristo

La expresión ἐγὼ δὲ Χριστοῦ plantea un difícil problema de solucionar y constituye un rompecabezas para los estudiosos, porque es el único grupo que apela a una autoridad que no es humana. Ya *J. Chrysostomus* (PG 61,24) vio la dificultad de estas palabras y las interpretó como una confesión de Pablo, mientras que las otras tres consignas serían solo seudónimos que debían enmascarar u ocultar a los verdaderos cabecillas. En la exégesis moderna se han propuesto varias posibles explicaciones de esta frase⁵⁷: a) un grupo judaizante, b) pneumáticos ultraespirituales, c) una interjección y glosa de un copista⁵⁸, d) una lectura errónea del nombre Crispo⁵⁹, o e) como una exageración irónica⁶⁰ de las otras consignas por parte de Pablo.

55. Según *G. Sellin*, “Hauptprobleme” 3015, estos genitivos no designan simples programas teológicos o de política eclesial, sino dependencias soteriológicas y jerarquías.

56. *L.L. Welborn*, “Discord” 90s. cita distintas fórmulas griegas de pertenencia. No tienen sin embargo la misma construcción. *A. D. Clarke*, *Leadership* 92-95, observa un estrecho paralelismo entre las convenciones del patronato, la lealtad política y sofista con la situación en Corinto. *M.M. Mitchell*, *Paul* 84s., se expresa claramente: “Una réplica exacta de la fórmula de 1 Cor 1,12 en la literatura política antigua no ha sido encontrada en la historia de la exégesis de 1 Cor” (p. 85).

57. Cfr. *A.C. Thiselton*, 1 Cor 129-133.

Para apoyar la suposición de que aquí tenemos una glosa marginal que un lector antiguo introdujo en el texto, se aducen algunas suposiciones, como que un copista indignado por las divisiones introdujo en el margen “yo soy de Cristo”. Un copista posterior interpretaría esta glosa marginal como una omisión no intencionada y por tanto la incorporó en el texto normal. Pero esta explicación es mera conjetura. Otros autores consideran la frase como una glosa por el hecho de que 1 Cor 3,22 solo menciona a Pablo, Apolo y Cefas, y también que el autor de 1 Clem 47,3 tratando el tema de las divisiones unos años más tarde sólo menciona los tres nombres⁶¹. Sin embargo, el texto aparece en los mejores manuscritos, por eso se descarta la suposición de una glosa. Además, según las reglas de la crítica textual no se comprende por qué un lector iba a introducir en el texto una glosa que le creaba problemas. También se ha intentado entender la expresión “yo soy de Cristo” como palabras de los que no pertenecían a ningún partido, como antítesis de Pablo o como complemento de las respectivas palabras especiales.

Entre las interpretaciones propuestas para caracterizar e identificar el partido de Cristo, mención especial merece, por su influencia en la historia de la investigación, la hipótesis de *F.Ch. Baur*⁶², quien considera al partido de Cristo como un grupo judaizante. Este autor presuponía en Corinto dos grupos opuestos, los pagano-cristianos y los judeocristianos. Los partidarios de

58. *J. Weiss*, 1 Kor xxxviii. 15ss.; *U. Wilckens*, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2 (BHTh 26), Tübingen 1959, 17, n. 2; *H.-M. Schenke - K.M. Fischer*, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, Bd. 1, Gütersloh 1978, 93.

59. “Yo pertenezco a Crispus”. Χριστοῦ sería un error de transcripción de Κρισποῦ, cuyo nombre aparece en el v. 14. Esta teoría fue defendida por *R. Perdelwitz*, Die sogenannte Christus-Partei, in: ThStKr 84 (1911) 180-204. *W. Schrage*, 1 Kor 147, critica dicha suposición, pues es difícil explicar y suponer que un lector hubiera añadido una glosa, la cual causaba más dificultades. Tampoco se explica que 1 Clem 47,3, quien menciona tres grupos, no mencione el grupo de Crispus, si éste hubiera existido en Corinto.

60. *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin - New York 1975, 136s.; *J. Munck*, Paulus 127ss; *N.A. Dahl*, “Paul” 329; *G. Lüdemann*, Paulus II 118, n. 48.

61. Cabe destacar el cambio de orden de los personajes: Pablo, Cefas y Apolo, y la sustitución de σχίσματα por πλόσκλησις, lo cual supone una suavización del término. Una posible explicación para el silencio de 1 Clem sobre las palabras ἐγὼ δὲ Χριστοῦ: Clemente habría entendido esta locución como un comentario de Pablo, y por eso lo habría suprimido, cfr. *C.K. Barrett*, Christianity in Corinth, in: *Idem*, Essays on Paul, London 1982, 5. Según *A. Lindemann*, Die Clemensbriefe. Die Apostolischen Väter I (HNT 17), Tübingen 1992, 139, el autor de 1 Clem no puedo integrar esta locución.

Pablo y Apolo constituían el grupo de los pagano-cristianos, mientras que en el grupo de los judeocristianos estaban integrados los partidarios petrinus y el partido de Cristo, quienes eran más radicales y decían tener una relación más directa con Cristo. Esta tesis, tal y como ese autor la formuló, no viene defendida hoy por nadie, sino que ha sido modificada ligeramente. Se ha criticado esta propuesta por presuponer distintos grupos o partidos en base a concepciones teológicas. Sin embargo, aquí no se discuten aspectos doctrinales.

La obra de *W. Lütger*⁶³ dio otro impulso a la investigación. Este estudio opinó que los enemigos de Pablo en el partido de Cristo no eran judaístas, sino pneumáticos libertinistas y extáticos, quienes defendían una ideología gnóstica e ideas entusiastas. Este grupo no reconocería a ninguna otra autoridad o fuente de revelación que no fuera la del Cristo espiritual glorificado. Esta hipótesis abrió un nuevo camino en la investigación, que han seguido muchos investigadores en campo alemán hasta hace unas décadas. Hay que mencionar sobre todo *W. Schmithals*⁶⁴. Según este exégeta, en Corinto se trataba de disputas entre gnósticos entusiastas (partido de Cristo) y los partidarios comprometidos con la tradición apostólica de Pedro, Apolo y Pablo. Los pneumáticos apelaban a una revelación directa, la cual creyeron recibir en éxtasis. Pero no existe ninguna indicación dentro del *corpus* paulino para una posible identificación del partido de Cristo con una tendencia teológica o sociológica concreta dentro del cristianismo⁶⁵.

¿Quién pronunció las palabras ἐγὼ δὲ Χριστοῦ? ¿Eran éstas un slogan de un partido paralelo y análogo a los otros tres? ¿O más bien es un comentario de Pablo⁶⁶? Otros, por el contrario, afirman que la expresión “yo pertenezco a Cristo” pertenece al inventario de legitimación de los glosolalos que apelaban a Pablo⁶⁷, por tanto servía para legitimar su propias aspiraciones.

62. *F. Chr. Baur*, Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom, in: *ders.*, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, hrsg. v. *K. Scholder*, Bd. I: Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament, Stuttgart - Bad Cannstatt 1963, 1-146. Véase *M.D. Goulder*, ΣΟΦΙΑ in I Corinthians, in: *NTS* 37 (1991) 516- 534, para quien las palabras de sabiduría serían en estas comunidades judeocristianas “the halakhic rulings of Jewish Christians” (p. 526). Una crítica a éste autor la encontramos en *D.P. Ker*, Paul and Apollos - Colleagues or Rivals?, in: *JSNT* 77 (2000) 80s.

63. *W. Lütger*, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei (*BFChTh* 12,3), Gütersloh 1908.

64. *W. Schmithals*, *Gnosis* 188.

65. No se pueden relacionar los pasajes de 2 Cor 10,7 y Mc 9,41 con 1 Cor 1,12, porque reflejan diferentes situaciones.

Es difícil determinar si existía o no el partido de Cristo. Son muy pocos los exégetas que aceptan la existencia de cuatro partidos en Corinto⁶⁸. Para ello se apoyan en la tradición textual, tal como se encuentra en los manuscritos. Filológicamente es problemático tomar una decisión. A pesar de la falta de una cesura sintáctica⁶⁹, parece más aconsejable inclinarse por considerar las palabras como una exageración retórica de Pablo con la que pretendía mostrar lo absurdo⁷⁰ de la formación de grupos. Pablo quiere decir: Se ha llegado tan lejos que se reclama a Cristo para sí mismo y para su grupo⁷¹. Esta exageración retórica es más clara en el v. 3,22s: en primer lugar vienen mencionados los tres posibles partidos, después continúa con otros elementos que pertenecen a la comunidad. La comunidad pertenece a Jesús y éste pertenece a Dios. Si la expresión “vosotros sois de Cristo” indicara un partido, entonces tendríamos que contar con la existencia de un quinto partido, es decir, con el partido de Dios, lo cual no creo que intentara decir Pablo. Otro argumento

66. No creo que sea defendible la postura de *S. Pétrement*, *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*, London 1991, 248. Ella considera las consignas no como los slogans de un partido, sino como especificación o etiqueta de un bloque de cristianos libres: “La afirmación ‘yo pertenezco a Cristo’ puede significar que uno no quiere tomar partido, que uno se contenta con la fe en Cristo, la fe común de todas las tendencias”.

67. Así opina *H. Merklein*, 1 Kor 146, pero no excluye que otros grupos cristianos pudieran haber empleado el slogan de Cristo para sí. *G. Sellin*, “Hauptprobleme” 3016, quiere reconocer en la consigna de Cristo una expresión de autoconciencia apostólica del mismo Apolo: La consigna de Cristo es la consigna de un apóstol que se entiende a sí mismo como intermediario entre los suyos y Cristo. Expresa la autocomprensión de Apolo. “Paulus dreht die Hierarchie funktional um: die Gemeinde selber ist Christus-unmittelbar, und die Apostel sind funktional der Gemeinde untergeordnet”, en *G. Sellin*, *Das “Geheimnis” der Weisheit und das Rätsel der “Christuspartei”* (zu 1 Kor 1-4), in: *ZNW* 73 (1982) 95. *S. Vidal*, *Cartas* 159, n. 10, interpreta la expresión como “una afirmación de los grupos de Pablo y de Apolo en sentido exclusivista”.

68. *G. Barbaglio*, 1 Kor 110.125; *Ch. Wolff*, 1 Kor 28; *C.K. Barrett*, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Black, London 1972², 45. Este investigador atribuye al partido de Cristo el material “controvertido” y ofrece una posible caracterización del partido: “Ellos eran un grupo para quien Cristo significaba algo como ‘Dios, libertad e inmortalidad’, donde Dios significa un monoteísmo filosófico refinado; libertad significa emancipación de los rigores puritanos de las autoridades bárbaras de Palestina en un ambiente de autorealización”. *G. Fee*, 1 Kor 67s., define a estos hombres como individuos, los cuales se consideraban parte de una élite espiritual.

69. *H. Conzelmann*, 1 Kor 47, afirma la existencia del grupo de Cristo debido al paralelismo en la formulación con los otros grupos. *H. Merklein*, 1 Kor 116, considera la posibilidad de poder diferenciar a nivel semántico los tres primeros slogans (¡hombres!) del cuarto.

70. Contra esta tesis cfr. *G. Sellin*, “Hauptprobleme” 3011. Este autor no ve una antítesis en el cuarto slogan, sino que simplemente continúa la enumeración.

71. *W. Schrage*, 1 Kor 148.

para la mención del partido de Cristo sería la pregunta retórica en el v. 13a (¿está Cristo dividido?). Creo que estas palabras son un comentario irónico fruto de la retórica paulina, pues plantearía más problemas suponer que el nombre de Cristo se pudiera colocar al mismo nivel que los nombres de Pablo, Cefas o Apolo. Si hubiera existido un partido de Cristo en Corinto, no cabe la menor duda que Pablo hubiera reconocido su pertenencia a él, o hubiera corregido la confesión exclusivista en Cristo⁷². Pablo quiso subrayar con esta expresión que en Corinto mediante la pertenencia a alguno de los grupos existentes estaba en peligro de hecho la pertenencia fundamental y exclusiva a Cristo. Pablo pretendía indicar con la expresión “yo soy de Cristo” que era absurdo que los diversos grupos de Corinto apelaran a autoridades humanas en vez de reconocerse cristianos.

3.2. El partido de Pedro

De los textos 1 Cor 1,12 y 3,21s. se pudiera concluir la existencia de un grupo en Corintio que considera a Pedro como jefe o dirigente propio o escoge su nombre como slogan de su grupo⁷³. ¿Qué papel jugaba Pedro en los conflictos en Corinto? Una visita y la actividad misional de Pedro en esta ciudad es discutida. Es difícil decidir si estuvo realmente en Corinto⁷⁴. Ni el NT ni la literatura cristiana antigua nos proporcionan alguna indicación al respecto⁷⁵. Lo que sí se puede afirmar es que los cristianos de Corinto conocían la importancia de este personaje dentro de la Iglesia, pues de otro modo no se entendería su mención en 1 Cor 9,5. Se han formulado diversas hipótesis,

72. Cfr. R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1-3,4* (NTA.NF 5), Münster 1968, 51.

73. Una reducción a dos slogans, ese de Pablo y de Apolo, es criticada duramente por P. Vielhauer, *Paulus und die Kephaspartei in Korinth*, in: NTS 21 (1975) 347. Por el contrario, él afirma: “La enemistad hacia Pablo in Corinto parece que se reducía en tiempos de 1 Cor al partido de Pedro” (p. 351).

74. Eminentes investigadores, como E. Meyer und H. Lietzmann, abogan por la presencia de Pedro en Corinto. C.K. Barret, “Cephas” 28-39, considera posible la presencia de Pedro en Corinto. F. Pastor-Ramos, Pedro en el Corpus paulino, en: R. Aguirre *Monasterio* (ed.), Pedro en la Iglesia primitiva (Institución San Jerónimo 23), Estella 1991, 108, no excluye la visita, pero tampoco la afirma. Semejante opinión la encontramos también en R.E. Brown - K.P. Donfried - J. Reumann, Pedro en el Nuevo Testamento (Col. Palabra Inspirada 15), Santander 1976, 39-40. Un resumen de las distintas posiciones sobre una posible visita del apóstol a Corinto nos la ofrece M. Gougel, *L'apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie?*, in: RHPH 14 (1934) 461-500. Él no acepta la estancia de Pedro en Corinto (477s.). Cfr. G. Lüdemann, *Paulus* Bd. 1,157, n. 10. P. Vielhauer, “Paulus” 341-352, excluye también la actividad de Pedro en dicha ciudad por la

aunque ninguna cuenta con apoyos textuales: a) Que fueran convertidos de Pedro cuando éste predicó en Corinto. b) Es posible que algunos de sus seguidores emigraran a Corinto procedentes de comunidades petrinas, o que estaban bajo el influjo de desconocidos judeocristianos de Jerusalén (o incluso de Antioquía), los cuales apelaban⁷⁶ al nombre de Cefas. c) Los que decían “yo soy de Cefas” pudieran ser corintios disgustados por la disputa entre las facciones que se habían agrupado alrededor de los predicadores locales, Pablo y Apolo, y apelaban a una autoridad superior de Jerusalén, es decir, al famoso Cefas. d) Con la mención de Cefas, Pablo ha querido despersonalizar el problema de la rivalidad entre él y Apolo, o mejor, entre su grupo y el grupo de Apolo⁷⁷.

Expongamos brevemente, como ejemplo de la hipótesis b) la tesis defendida por *C.K. Barret*. Este autor quiere ver en la cuestión del procesamiento de cristianos ante tribunales paganos, en la carne ofrecida a los ídolos y en la Cena del Señor indicios para afirmar: Cefas era un judaísta moderado que quería imponer en Corinto un programa judaísta. El grupo habría adoptado una actitud nomista judeocristiana, no suficientemente extrema como para dividir a la iglesia como habría sucedido si hubieran exigido la circuncisión. El texto 1 Cor 3,10-17, por el concepto *θεμέλιον*, habría que entenderlo como antipetrino. Tal vez el versículo 3,11 sería una antítesis contra ideas difundidas en la comunidad, una crítica a Pedro y a su pretendida supremacía (cfr. Mt 16,18). *Ph. Vielhauer* interpreta este versículo como un ataque a las aspiraciones petrinas al primado. Por lo tanto, la crítica paulina a las pretensiones de Pedro se corresponde perfectamente a los ataques al apostolado de Pablo por parte del partido de Pedro. Querían imponer la pretensión del primado petrino también en Corinto⁷⁸. *Ph. Vielhauer* opina que la disensión entre los partidarios de Cefas y los de Pablo no residía en cuestiones rituales, sino sobre todo en la eclesiología.

forma como viene mencionado en 1 Cor. Véase también *E. Lohse*, *St. Peter's Apostleship in the Judgment of St. Paul, the Apostle to the Gentiles*, in: *Gregorianum* 72 (1991) 430; *W. Reinbold*, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (FRLANT 188), Göttingen 2000, 75, n. 130.

75. La afirmación de *Dionysius* (en *Eusebius*, HE II 25,8), que ambos, Pedro y Pablo, plantaron y enseñaron en Corinto, remonta a 1 Cor. Ni la literatura clementina ni 1 Petr 1,1 atribuyen a Pedro una actividad misionera en Corinto.

76. *M. Goguel*, “Apôtre” 493, opina: “Estos que causaron problemas en la iglesia de Corinto no fueron los apóstoles de Jerusalén, sino gente que se reclamaban a ellos. Pablo distingue netamente entre los jerosolimitanos y éstos, por lo que él no pudo haber creído que los agitadores de Corinto fueran sus delegados”. Cfr. *H. Merklein*, 1 Kor 149.

77. *G. Sellin*, “Geheimnis” 74.

Una crítica directa a Pedro presupone que éste era culpable y responsable de la existencia de su partido, es decir, Pedro mismo habría misionado en Corinto y criticado duramente a Pablo, o bien habría encargado a sus secuaces ese cometido. Contra la interpretación de *Ph. Vielhauer*, hay que aducir el hecho que 1 Cor 3,11s no se tiene que referir necesariamente a Pedro. El contexto tampoco permite esa referencia de 1 Cor 3,11 a Mt 16,18. En el texto del evangelista es el mismo Jesús quien declara a Pedro piedra, mientras que en 1 Cor 3,11 es Cristo el fundamento que el apóstol ha colocado.

Si existía una actitud polémica del partido de Pedro contra Pablo, entonces la aparición u origen de los partidos de Apolo y Pablo se explicaría como reacción a la formación del partido petrino⁷⁹. Esta polémica se apoya también en argumentos literarios y de historia de las formas. De la relación entre los versículos 1 Cor 9,12 y 9,5 concluye *G. Lüdemann*⁸⁰, que el término ἄλλοι se refiere a misioneros judeocristianos⁸¹, quienes alegaron el ejemplo de Pedro contra Pablo, exigieron para sí el status de apóstol (se dejaban cuidar por la comunidad) y pusieron el tela de juicio la dignidad apostólica de Pablo. Este exégeta presupone en Corinto una directa misión antipaulina protagonizada por judeocristianos. Pero ya hemos indicado anteriormente que aquí no tenemos ninguna discusión con judaístas, y de haber sido ese el caso, Pablo habría arremetido como contra sus adversarios judeocristianos en Galacia y Filipos.

*G. Sellin*⁸² quiere explicar el slogan de Pedro mediante la suposición de que los partidos de Pablo y Apolo querían apelar a una autoridad tradicional para llegar a un compromiso. Pero es muy improbable que los partidarios de Pablo después del incidente de Antioquía hubieran querido tener como juez arbitrario a un “adversario” para alcanzar un compromiso. *H. Merklein* ve en los conflictos de Corinto no sólo problemas de integración social y culturales

78. Vgl. *H.-J. Klauck*, 1 Kor 21. Algunos exégetas interpretan el versículo 3,10 en relación con Mt 16,18 como una crítica paulina a la pretensión petrina (reivindicación) del primado, la cual corresponde a los ataques hacia el apóstol Pablo de parte del partido de Cefas (p.e. *C.K. Barrett*, *P. Vielhauer*, *G. Lüdemann*, Paulus II 121). En contra *W. Schrage*, 1 Kor 145. Según *H. Merklein*, 1 Kor 137, y *G. Sellin*, “Hauptprobleme” 3013s., el versículo 3,10 no se refiere a Pedro sino a Apolo. *H.-J. Klauck*, 1 Kor 32s.: “Gemeint wäre dann ein ortsansässiger Wortführer innerhalb der Apollos- oder Petruspartei, der sich zu Unrecht auf deren Programm beruft”.

79. *G. Lüdemann*, Paulus II 121.

80. *G. Lüdemann*, Paulus II 124. Contra esa interpretación de ἄλλοι véase *G. Sellin*, “Hauptprobleme” 3012, n. 374; *S. Vidal*, Cartas 194, n. 133: Apolo.

81. *Ch. Wolff*, 1 Kor 28, los considera también judeocristianos, aunque no aparece en la carta ninguna eclesiología petrina.

82. *G. Sellin*, “Hauptprobleme” 3014.

o de formación (grupos de Pablo y Apolo), sino también étnicos y religiosos (cfr. 1 Cor 1,22-24; 9,19-23; 10,32). Según este autor habría que pensar en cristianos que exigieron la observancia de ciertas normas para la integración de judíos y gentiles, normas que habían sido asociadas al nombre de Pedro. Este partido petrino estaría compuesto por un grupo mixto de judeocristianos y pagano-cristianos, el cual se opuso contra la práctica permisiva y liberal de participar en los banquetes ofrecidos a los ídolos. Probablemente los “débiles” apelaban a Cefas y pusieron en entredicho la competencia de Pablo como apóstol en comparación con Pedro. Este estudioso considera como posible una estrecha relación entre la problemática en Corinto y en Antioquía⁸³. Detrás de las palabras de Pedro, por tanto, no se escondían sólo judeocristianos, sino también pagano-cristianos. Por supuesto que no eran agresivos judaístas conservadores.

El hecho de que el partido petrino en 1,12 y en 3,22 venga mencionado en último lugar se aclara porque la rivalidad entre el grupo petrino y el paulino en Corinto era menor que la rivalidad existente entre los partidos de Apolo y el paulino. Para ello no hay que presuponer, como han querido ver algunos exégetas, que Pedro fue el último en llegar a Corinto, o porque él gozase de menor estima en dicha ciudad. Seguramente que el número de partidarios de este grupo petrino era insignificante, de modo que Pablo no tuvo que dirigir su atención y crítica en primer lugar contra ellos. Éstos no habrían participado en la discusión sapiencial, por lo cual encontraron menos aceptación entre los corintios ávidos de sabiduría. No constituían para Pablo en esos momentos el frente al que tenía que prestar más atención. Se podría suponer que estos misioneros habrían tenido poco éxito entre el reducido círculo de judeocristianos o poséritos, y menos aún entre los paganos.

Si se piensa que eran judaístas, entonces no estaba muy distante en el tiempo la problemática de Galacia, hecho que Pablo no quiere mencionar, pues sería como arrojar leña al fuego. Pablo no quería que se repitiera la problemática de Galacia, y después de haber descrito su relación con Apolo pasa a la de Pedro. Pablo polemizaría contra sus partidarios e indirectamente contra Pedro.

No podemos determinar quiénes eran estos hombres, dado que Pablo no menciona ningún nombre. Un directo influjo teológico por parte de Pedro

83. *H. Merklein*, 1 Kor 151, resumen su tesis referente al partido de Pedro: Hay que partir de la idea de que el partido de Cefas se constituyó como reacción a la lucha entre los partidos de Pablo y Apolo. La gente de Pedro era escéptica sobre la disputa de la verdadera “sabiduría” y el auténtico “logos”, mientras no cumplieran en la práctica un mínimo de exigencias, mucho más importante para ellos que estériles disputas ‘filosóficas’.

sobre este grupo no se puede probar de ningún modo en el texto. Tampoco se pueden identificar con los judaístas de Galacia, porque no viene mencionado ni la exigencia de la circuncisión, ni el cumplimiento de la ley mosaica ni la observancia de un calendario cúllico. En esta carta no encontramos alusión alguna a una discusión o a un debate fundamental sobre la ley. De las escasas indicaciones paulinas, no se percibe que este grupo defendiera una forma de pensar judaísta. Por falta de información no se puede concretar con precisión la caracterización de este grupo. Seguramente constituyeron un frente anti-paulino⁸⁴, que ponía en tela de juicio las pretensiones de Pablo de ser apóstol, así como de su práctica misionera, como nos deja entrever 1 Cor 9,2-3.

3.3. Dos Partidos: El partido de Apolo y el de Pablo

De los pasajes 1,12; 3,4s y 4,6, donde viene mencionado Apolo en relación con Pablo, se ha concluido que los conflictos en Corinto habían surgido en primera línea en torno a estos dos apóstoles. Un grupo considera a Apolo como su jefe. Pero un conflicto directo entre los dos está excluido según la actitud que muestra Pablo en 1 Cor 16,12, o al menos es la imagen que quiere transmitir Pablo a los corintios. Personalmente no se consideraban ni competidores ni enemigos.

De la lectura de la carta se obtiene la impresión que había un grupo de Corinto que mostraba una cierta actitud negativa hacia Pablo, y esperaban que no regresara, mientras eran favorables y esperaban un regreso inmediato de Apolo (1 Cor 16,12). Pablo indica que ha insistido a Apolo para que regrese a Corinto, e intenta con ello evitar un malentendido innecesario; el Apóstol afirma que él no está impidiendo esta visita. El problema no es entre Pablo y Apolo, a quien considera su cooperador (1 Cor 3,9) y hermano (1 Cor 16,12), sino entre algunos corintios y Pablo. Ésos preferían a Apolo (1 Cor 4,6). Uno se podría preguntar por qué son favorables a Apolo y reticentes a Pablo. El

84. Contra la formación de un frente petriño se expresa *M. Karrer*, *Petrus im paulinischen Gemeindekreis*, in: *ZNW* 80 (1989) 212. Este estudioso afirma que la gente de Pedro se presentaba como individuos independientes sin formar un grupo y las cuestiones de autoridad en sentido estricto no tenían ninguna importancia para ellos. "In Korinth bestand kurz eine auf ihn [Petrus] orientierte Gruppe, war zudem eher individualistisch-enthusiastisch denn judaistisch geprägt". Este estudioso no acepta la tesis de una actividad propagandista antipaulina-judaísta por parte de Pedro en el círculo de la comunidad paulina. Pedro pierde toda relevancia en los escritos del círculo paulino después de la composición de 1 Cor y Gal, cfr. *T.V. Smith*, *Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian writings of the first two centuries* (WUNT II 15), Tübingen 1985.

pasado y trasfondo de Apolo y su estilo misional nos podrían proporcionar alguna indicación para responder a esa pregunta.

De su persona conocemos poco. Pablo no ofrece a sus lectores información directa sobre el pasado de Apolo, ni indica su posición teológica. No obstante podemos concluir de la 1 Cor que Apolo tiene suficiente peso específico como líder en la comunidad de Corinto para algunos que lo consideran incluso superior a Pedro y Pablo (1,12). Lucas nos trasmite alguna información más sobre Apolo, cuyo valor histórico es controvertido. Viene presentado en Hech 18,24 como un judío originario de Alejandría, hombre elocuente⁸⁵ y versado en las Escrituras. De estos datos se ha deducido que es probable que en Alejandría entrara en contacto con grupos que especulaban sobre la “sabiduría”, con la filosofía judeo-helenística, la interpretación alegórica de la Escrituras y hubiera aprendido retórica. A él se le atribuye la elocuencia y el fervor del espíritu (don del espíritu), distintivos también de la sabiduría corintia.

El grupo de Apolo viene mencionado en 1 Cor 1,12; 3,4; 3,22, 4,6 y siempre relacionado con el de Pablo. Esto indica que los dos grupos que apelaban a ambos apóstoles habían entrado en conflicto. No era sencillamente una cuestión de elegir favoritos entre sus maestros. La mayoría está en contra de Pablo. Según 4,3, el orgullo les ha llevado a “inflarse” contra Pablo, a juzgarlo y a ponerse a favor de “uno” (Apolo) y en contra del “otro” (Pablo) (4,6)⁸⁶. Tenemos así una crítica a Pablo. ¿Cómo ha sucedido esto si, como Pablo dice, él y Apolo están trabajando juntos?

Las disputas se originarían probablemente por el proceder crítico de un grupo concreto contra Pablo. Lo más probable es que estén poniendo en tela de juicio la autoridad paulina y modificando el evangelio hacia el helenismo. Lo que está en juego al negar ellos su autoridad no es su propia persona, sino el evangelio que él predica⁸⁷. La crítica giraría en torno a la sabiduría (1 Cor 2,6-3,3) y a la artes retóricas⁸⁸ (1 Cor 1,17; 2,1-5; 4,19-20). El discurso sapiencial de Apolo despertó fascinación, admiración e interés en algunos círculos en Corinto, por lo que pudo surgir una relación especial entre Apolo y este

85. La expresión ἀνὴρ λόγιος se puede traducir como “hombre elocuente”, “hombre educado” u “hombre habilidoso”, cfr. *D.P. Ker*, “Paul” 77.

86. *G. Fee*, 1 Cor 193s.; *W. Schrage*, 1 Kor 336s. Según otra posible interpretación se podría referir a los creyentes de la comunidad, aunque no la apoya el contexto, pues trata de la relación entre Pablo y Apolo. Errónea me parece la interpretación de *M.D. Goulder*, Σοφία in 1 Corinthians, in: *NTS* 37 (1991) 516-534, pues identifica “uno” con el tandem “Pablo- Apolo” y “otro” con Pedro.

círculo. Un grupo invocaba el nombre de Apolo y estaba fascinado por la hermenéutica sapiencial judeo-helenista. Esta sabiduría tenía un carácter noético e idealista, y aspiraba a obtener “el conocimiento”, que venía expresado con el concepto “logos de la sabiduría”. Por medio del Espíritu se obtendrían estos dones de la sofía y de la gnosis. Ellos se consideran a sí mismos *pneumatikoi*⁸⁹, y dudan que Pablo lo fuera (14,37). Están dotados espiritualmente y tienen una sabiduría especial y conocimiento superior. Por el contrario, la predicación de Pablo les parecía infantil (3,1s), y no tenía la habilidad retórica de Apolo (1 Cor 2,1-5; 2 Cor 10,10), la cual de ordinario acompañaba a la sabiduría. Esta autocomprensión les lleva a jactarse, están llenos de arrogancia (5,6) y toleran en medio de ellos la inmoralidad.

Otros aspectos importantes de su teología eran influencias culturales. Así el dualismo helenístico les llevó a despreciar el mundo material, dado que se consideraban espirituales. Esto quiere decir que el cuerpo carecía de importancia (6,13), tanto en este mundo como en una futura resurrección (15,12). Esta concepción del cuerpo les lleva a aceptar la inmoralidad sexual o a afirmar la negación de las relaciones sexuales dentro del matrimonio (6,12-20; 7,1-6).

Por lo que refiere a la identificación de este grupo, algunos exégetas, que defienden la hipótesis de un único frente antipaulino en Corinto, quieren ver en ellos tendencias gnósticas a causa del dualismo, de la forma de entender la sofía (sabiduría) y en su relación con su entusiasmo (1 Cor 4,6-13), que defendían una escatología presente y realizada⁹⁰. Como espirituales han experimentado el Espíritu pleno, y la glosolalia era para ellos la evidencia de que han llegado a la meta definitiva. Ellos opinan que tanto la Tradición de los *Logoi* como también la escatología presente en su esencia tienen su origen en la gnosis. En contra de la tesis gnosticista, hay que decir que en 1 Cor no está presente ninguno de los elementos esenciales del gnosticismo excepto el dua-

87. G. Fee, 1 Cor 13.

88. Según D.P. Ker, “Paul” 83, no sabemos el contenido de la predicación de Apolo, sin embargo podemos determinar la respuesta de los corintios. Si Apolo tenía habilidad retórica y los corintios apreciaban la retórica, no extraña que se estableciera una relación de cordialidad entre ellos.

89. Según G. Fee, 1 Cor 15, el ser *pneumatikos* estaría relacionado con su experiencia del Espíritu, especialmente su énfasis excesivo en el don de lenguas.

90. W. Schmithals sostiene la tesis que en Alejandría dominaba no sólo un entusiasmo general, sino una gnosis con tintes mitológicos (el mito gnóstico de Cristo-hombre primitivo). Pero la existencia de tal mito no se ha podido demostrar para Corinto. H. Conzelmann, 1 Kor 30, los define como Proto-gnósticos, que defendían la gnosis en un *statu nascendi*. S. Arai, Die Gegner des Paulus im I. Korintherbrief und das Problem der Gnosis, in: NTS 19 (1972-73) 437: “Los enemigos de Pablo en Corinto estarían inclinados al gnosticismo, pero

lismo en sí y ese dualismo puede explicarse por otras razones⁹¹. Sería un anacronismo pensar que tenemos categorías gnósticas de pensamiento en 1 Cor, aunque el lenguaje de 1 Cor 2,6, pudiera dar pie a pensar en ello. Otros autores, como *Georgi y Friedrich*, consideran a los adversarios en 1 Cor como docetistas.

El núcleo de la cuestión se refería a la valoración del discurso sapiencial, es decir, del hablar retóricamente colorido y rico en intuiciones, referentes siempre a la realidad cristiana, pero capaz de ir más allá del anuncio evangélico. Es probable que Apolo fuera considerado por sus partidarios un maestro de sabiduría y que Pablo fuera despreciado, por los suyos sin embargo defendido. En todo caso, en la iglesia de Corinto se estaba dando un proceso de culto de las personalidades religiosas de los líderes con perjuicio de la centralidad de Cristo.

Pero la diferencia entre el grupo de Pablo y el de Apolo no era solamente ideológica, sino también sociológica. Los miembros del partido de Apolo pertenecían en su mayoría a la clase instruida y mejor situada de la comunidad. Su interés por la sabiduría presupone un cierto interés filosófico. De estos datos concluye *G. Theißen* que el conflicto de los partidos refleja un conflicto interno entre distintos niveles sociales y de formación o culturales⁹². Los protagonistas de los partidos formarían parte de las clases pudientes (cfr. 1,26). La práctica de ir a los tribunales, el participar en los banquetes sacrificiales y el apoyo financiero de los misioneros confirma su privilegiado status social y económico.

P. Marshall y J.K. Chow concretan más este grupo. El interés por la retórica⁹³ y por la sabiduría en el mundo antiguo se daba sobre todo entre las clases ricas y poderosas. No sorprende que algunos de ellos buscaran amistad con filósofos itinerantes y maestros para obtener beneficios políticos y materiales. Si a los amigos-partidarios de Apolo les interesaba la retórica, es pre-

todavía no eran gnósticos". *R.A. Horsley*, *Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8:1-6*, in: *NTS* 27 (1981) 32-51, es de la opinión, que la gnosis de Corinto era simplemente el cristianismo que había sido influido por la teología judeo-helenista de Alejandría. Apoyándose en este estudio, *S. Pétremont*, *God 438*, pone en tela de juicio las tendencias gnósticas en Corinto. Esta autora aclara la "herejía" de Corinto mediante la predicación de Apolo, que constaba de ideas paulinas, de elementos judeo-helenistas y de su propia presentación de cristianismo. Ver al respecto *B.A. Pearson*, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism* (SBL.MS 12), Montana 1973.

91. Véase la crítica en *R.McL. Wilson*, *How Gnostic Were the Corinthians*, in: *NTS* 19 (1972-1973) 65-74.

92. *G. Theißen*, "Schichtung" 259; cfr. *Idem*, "Legitimation" 288s.

sumible que fueran ricos y bien educados, es decir, patronos de la iglesia. El tema del trabajo y de la retribución de los misioneros (1 Cor 3,8.14; 9,1-18) es un punto de discusión: los apóstoles rivales parece que reciben por sus servicios beneficios materiales, mientras que Pablo lo hace sin recompensa (1 Cor 9,17-18), por lo que han deducido que Apolo era uno de esos “maestros” rivales y se mostraba más receptivo a las ayudas de la comunidad, en contraste con la práctica del propio Pablo⁹⁴. Si Apolo recibía ayuda financiera de la iglesia, se parecería a algún amigo o cliente de los patronos ricos en la iglesia. Concluye *J.K. Chow* que si sus presuposiciones de la situación social de la comunidad son correctas, entonces algunos ricos y poderosos patronos de la iglesia habrían criticado y retado a Pablo porque no parecía un apóstol, dado que trabajaba él mismo para alimentarse y rechazaba las ayudas económicas de la iglesia, es decir, de los patronos. Es presumible que los lazos patrón-cliente tuvieran una importancia decisiva en las relaciones internas de la comunidad de Corinto, a lo que Pablo se habría opuesto para salvar su libertad de acción y no ser dependiente. Por el contrario, retores respetados y maestros (tal vez Apolo), normalmente ganaban el *status* y el estilo de vida de las clases sociales medias profesionales aceptando el patronazgo y la ayuda de los señores. De aquí viene la rivalidad de los patronos hacia Pablo⁹⁵. Este autor confirmaría lo que ya había postulado *G. Theißen* con anterioridad: El conflicto entre los partidarios de los diferentes apóstoles es una disputa por el prestigio dentro de la comunidad, polémica sostenida por los miembros de mayor rango social⁹⁶. Si los litigantes (1 Cor 6,5) provenían de los sabios y los fuertes dentro de la iglesia, es natural presuponer que estaban interesados tanto en las cosas materiales como en la sabiduría especulativa; era gente prominente.

Intenta explicar los problemas de la comunidad de Corinto por medio de las convenciones del patronazgo. Constata la presencia, influencia y actividad de algunos que actuaban como patronos de la iglesia. Así el conflicto resultaba por el rechazo de Pablo de aceptar dinero de la iglesia, lo cual constituía una violación de la convención de la amistad y el patronazgo, y era considerado como deshonor a los patronos ricos de la comunidad. Es posible que los litigantes eran patronos poderosos que no tenían escrúpulos en ejercer su poder y sus derechos, incluso en detrimento de los débiles de la comunidad.

93. Véase *D. Litfin*, *St. Paul's Theology*.

94. Cfr. *D.P. Ker*, “Paul” 83.

95. *J.K. Chow*, *Patronage* 112.

96. *G. Theißen*, *Estudios* 184.

Debían su influencia no sólo a sus riquezas, sino también a sus relaciones con gente influyente de la ciudad.

3.4. El partido paulino

Como todo el mundo concuerda, el núcleo de este grupo estaría formado por los primeros convertidos por Pablo en Corinto. Presumiblemente cuando Apolo y otros líderes visitaron Corinto, y cuando la iglesia creció y se expandió en la ciudad, el *ethos* comenzó a tambalearse. Por razones de espacio para reunirse, se formarían varios grupos, los cuales harían hincapié en aspectos sociales, litúrgicos... distintivos. Eventualmente esto pudo generar una lealtad de grupo. Algunos cristianos se consideraban como los fieles a las viejas y autorizadas tradiciones frente a las nuevas tendencias emergentes en algún grupo de Corinto o de los líderes itinerantes. Los leales a Pablo apelaban a que el Apóstol fue quien plantó (3,6.10) y era padre espiritual (4,15-17) de la iglesia de Corinto, por lo que defendían esas prerrogativas paulinas frente a sus enemigos. Otros grupos intentaron justificar sus tendencias en otros líderes.

Pablo, sin embargo, lamentó que hubieran utilizado su nombre como slogan para el partido (1,13; 3,4-9). La formación de grupos no había llegado a una total división en partidos organizados aislados, pues Pablo se dirige a toda la comunidad y celebran todavía todos juntos la cena del Señor (11,17ss.).

4. Respuesta de Pablo

Los conflictos en Corinto eran el resultado del debate sobre a quién había que consultar las cuestiones que tenían. Algunos sugerían a Pedro/Cefas pues era el más destacado de los apóstoles, mientras que las credenciales de Pablo eran más cuestionables. Otros habrían votado por Apolo por ser un maestro sabio e inteligente. Muchos habrían opinado que no necesitaban consultar a nadie, pues como gente llena del espíritu eran maduros para decidir por sí mismos. Dado que la carta fue enviada a Pablo, esos como Estéfanos, quienes pensaban que Pablo era la mejor elección, habrían ganado la discusión. Pablo estaba preocupado que esta disputas pudiera evolucionar en divisiones reales de la iglesia si sus recomendaciones eran recibidas entusiastamente por un grupo y rechazado por otro.

Según *Dahl*⁹⁷ Pablo escribió 1 Cor entre otras razones para restablecer su autoridad como apóstol y padre espiritual de la iglesia de Corinto.

Mientras *Fiorenza* coincide con *Dahl* en considerar que 1 Cor busca establecer la autoridad de Pablo, puntualiza que 1 Cor no intenta restablecer sino establecer a Pablo como la única autoridad, es decir, como el único fundador de la iglesia de Corinto⁹⁸. En una situación de interpretaciones y prácticas contrapuestas de lo que significaba realizar la vida nueva en Cristo, la comunidad de Corinto decidió escribir a diferentes misioneros. Entiende 1 Cor como un discurso deliberativo en el que Pablo apela a esos que como él eran de un status educacional y social alto.

Pablo intenta imponer su autoridad en la Iglesia. La cuestión es cómo y con qué propósito era ejercida esa autoridad. Si esa autoridad fue ejercida para expulsar al inmoral de la iglesia y desanimar a los idólatras de comer en los templos de los ídolos, si estos que lo hacían eran ricos y poderosos patrones en la iglesia, entonces la autoridad de Pablo era usada para desafiar y criticar al fuerte de su falta de cuidado para con los otros. Así se explica que el apóstol subraye el ser amigos y respetar el puesto del débil dentro de la iglesia. Pablo ofrecía un modelo alternativo a las relaciones opresivas de patrón-cliente, las cuales constituían un sistema vertical y desigual. Por tanto, la propuesta de Pablo era un sistema con implicaciones subversivas⁹⁹.

Pablo intenta persuadir a los corintios que estiman más a Apolo que a él mismo para revisar sus juicios y valoraciones. Él no usa un ataque directo y claro, pues eso hubiera empeorado la situación en una iglesia ya dividida. Más bien invita a los corintios a considerar a Apolo y a él mismo uno al lado del otro. Entonces dentro de la comparación de las contribuciones de cada uno, usa un lenguaje e imágenes destinadas para realzar su persona en sus estimas, mientras dice poco sobre Apolo.

Como conclusión hay que repetir que no es posible identificar con exactitud a los adversarios de Pablo en Corinto, pero algunos rasgos peculiares que Pablo les atribuye, ya se han puesto de manifiesto en este artículo. Una cosa es clara: no se pueden identificar con los oponentes judaístas a los que Pablo tuvo que hacer frente en Galacia y Filipos.

D. ÁLVAREZ CINEIRA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

97. N.A. Dahl, "Paul" 321.

98. E.Sch. Fiorenza, "Situation" 397.

99. J.K. Chow, Patronage 187.

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO SEGUNDO (I)

Prefacio

En una serie de artículos publicados últimamente en esta misma revista, nos ocupamos de la estructura de la Regla de san Agustín. Nuestro estudio era sólo un medio para un fin. Partíamos, en efecto, de que la estructura de cualquier escrito, cuando se la conoce, es un excelente instrumento para interpretarlo. Y nuestro objetivo no era otro que un más profundo conocimiento del documento como norma de vida religiosa.

La Regla de san Agustín ha sido objeto de numerosos comentarios ¹. Nada más natural, habida cuenta de su condición de norma de vida para un

1. Limitándonos a los modernos, cf. L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947 (= CILLERUELO); *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994 (= CILLERUELO, *Comentario*); A. SAGE, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*, Paris 1961 (de ella existe traducción española de Miguel Fuentealba y Pedro Frías, con el título: *La Regla de san Agustín comentada en sus obras*, publicada en el 1996 en Granada. La edición francesa fue reeditada como segunda parte de la obra *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972. Sólo disponemos de esta y por ella citamos [= SAGE]); A. ZUMKELLER, *Die Regel des hl. Augustinus*, Würzburg 1956. De ella existe traducción inglesa por J. C. Resch (*The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961), la única de que disponemos y por ella citamos (= ZUMKELLER); A. TRAPÈ, *Sant'Agostino: La Regola*, Roma 1986² (= TRAPÈ); A. MANRIQUE - A. SALAS, *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978 (= MANRIQUE - SALAS); T. VAN BAVEL, *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*. Comentario de T. v. B. (Traducción al castellano de J. van Zuijlekom y H. van den Berg, Iquitos [Perú] 1986 [= VAN BAVEL]); C. BOFF, *A via da comunhao de bens*, Rio Janeiro 1991 (Traducción española de J. G. Ramírez: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991. Al no disponer del original, citamos por esta [= BOFF]); AGATHA MARY, *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992 (= AGATHA MARY); SOEUR MARIE-ANCILLA, *La Règle de saint Augustin*. Préface par Mgr Pierre Raffin, OP, Paris 1996 (= MARIE-ANCILLA); A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I-V, Paris, 1991- 1998 (= DE VOGÜÉ). A todos ellos hay que añadir lo diferentes artículos de L. VERHEIJEN, publicados en *Augustiniana* bajo el título genérico de *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*, que en su momento se irán citando. Ha de tenerse en cuenta que no todos estos estudios se pueden poner en el mismo nivel. Ni siguen el

sin fin de comunidades religiosas. El comentario resulta apetecible tanto desde la condición de los «consumidores» como desde la de los «productores». Varios factores influyen en ello. De una parte, la brevedad del documento que, si a los primeros los deja con hambre de más, a los segundos les hace el trabajo más llevadero. De otra, su proclamada densidad; en ella los primeros intuyen riquezas de que no se quieren privar; los segundos, tesoros que pueden sacar a la luz. Por último, y unido a lo anterior, la reconocida paternidad agustiniana. A este respecto, si los primeros presienten que el inagotable caudal de sabiduría religiosa del santo tiene que correr por las venas y arterias invisibles del texto, los segundos gozan de poder darlo a conocer para alimento espiritual de los demás y propio.

El comentario que ahora emprendemos de la Regla de san Agustín no pretende otra cosa que integrar en los logros de los comentaristas o estudiosos que nos han precedido cuanto nos ha revelado su estructura. La Regla se verá enriquecida y en el lector aumentará la sensación de hallarse ante un documento más fecundo de lo que aparenta. Se trata fundamentalmente de un comentario que suma. Mas porque suma, a veces tiene que restar. Es obvio que las piezas de un conjunto han de que cuadrar todas entre sí. Por ello, la introducción por razones sólidas de otras nuevas, lleva consigo el deshacerse de aquellas que no encajan con las nuevas, o cambiarlas de lugar, o modificarlas. De todo habrá en nuestro estudio.

Comentario que suma, decimos. Suma sobre todo el trasfondo filosófico, teológico y, a veces, bíblico, en que hay que leer los preceptos concretos de la Regla. Intentaremos colocarlos en un marco más amplio del que habitualmente suelen ser encuadrados. Nuevo marco que añade organicidad al conjunto.

El comentario no busca otra cosa que interpretar el sentido del texto de la Regla y sacar a la luz lo que se halla implícito en él. Nuestro quehacer se desarrollará en dos etapas. En una primera trataremos de descubrir lo que en realidad quiere decir el legislador, sirviéndonos para ello de los textos paralelos a la Regla en estructura y contenidos, examinados en artículos anteriores, y de las claves de interpretación de ellos extraídas². En una segunda etapa recurriremos a otros textos, ya del conjunto de la obra agustiniana, para

mismo método, ni tienen el mismo objetivo inmediato, ni alcanzan el mismo nivel científico. No obstante, procuraremos tenerlos en cuenta a todos.

2. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-VIII)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524; 34 (1999) 5-29; 219-247; 539-576; 35 (2000) 49-77; 271-290.

ampliar y profundizar lo que hayamos descubierto como intención primera del santo.

CAPÍTULO SEGUNDO

0. Texto del capítulo

1. *Sed asiduos a las oraciones en las horas y tiempos establecidos.*
2. *En el oratorio nadie haga sino aquello para lo que ha sido construido, de donde hasta recibió el nombre. De modo que si acaso hubiera algunos que, teniendo tiempo, quisieran hacer oración, incluso fuera de las horas fijadas para ellas, no se lo impida quien juzgue que allí debe hacer otra cosa.*
3. *Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, que se halle en el corazón lo mismo que lleváis en la voz.*
4. *Y no cantéis sino lo que, (según) leéis, ha de cantarse; mas lo que no está escrito en modo que admita el canto, no lo cantéis.*

1. Introducción

Iniciamos el comentario del documento monástico agustiniano por su capítulo segundo. Al lector puede sorprenderle nuestra opción, pues la lógica pide comenzar por el capítulo primero. Detrás de ella no hay razones de comodidad ni axiológicas, esto es, no se debe a que sea el capítulo más corto de la Regla ni a que trate sobre la oración, sin duda uno de los valores supremos de la existencia cristiana y de la vida religiosa. La elección no es puramente caprichosa, ni renunciamos a la lógica. Pero a la lógica psicológica (me muevo por algo, y ese algo ha de aparecer en primer plano) preferimos la lógica existencial (aquí me encuentro ahora y desde aquí trataré de llegar luego a allí). No es prurito de novedad sino convencimiento de que el hombre forja su «después» desde su «ahora». Lo que el hombre anhela para el «después» es, en última instancia, lo mismo que anhela en el «ahora», por más que en el presente aparezca borroso o desfigurado. Esta opción implica asignar a la

Regla un dinamismo que va de la apariencia a la realidad o de lo parcial a la plenitud.

Se podrá objetar que la sección A ³, según nuestra propia presentación, no sólo señala un futuro (*in Deum*), sino también un presente (*anima una et cor unum*); pero este presente aparece como anticipo de futuro y desde éste alcanza su plena inteligencia.

En la Regla, el «ahora» existencial está en la sección B o capítulos del dos al siete. Un «ahora» con tres «momentos» sincrónicos, tres «unidades», la primera de las cuales coincide con el capítulo segundo del que pasamos a ocuparnos.

En los comentarios sobre el segundo capítulo de la Regla se topa de modo casi general con estos cuatro puntos: el por qué del lugar privilegiado asignado a la oración, extrañeza por la concisión con que es tratado el tema, datos para la historia orante del monacato, y sentido ascético-espiritual de los preceptos dados ⁴. Esos cuatro puntos constituirán cuatro partes del presente estudio. En cada una de ellas comenzamos haciéndonos eco de la interpretación ofrecida por otros comentaristas que en un segundo momento procuramos valorar. En una amplia quinta parte presentamos nuestra propia interpretación ascético-espiritual global del capítulo.

2. Ubicación privilegiada de la oración en la estructura de la Regla

2.1. Diversas explicaciones

Los comentaristas de la Regla parten del supuesto de que la ubicación de cada tema en unos capítulos en vez de en otros no se debe al azar. El que cada uno esté ubicado donde está no lo juzgan puro accidente sino consecuencia de un plan presente en la mente del autor. En pocas palabras: aun sin entrar en extensos análisis al respecto, se le asigna un valor a la estructura del texto monástico.

3. Sobre las secciones, así como sobre las «unidades» de que se hablará a continuación, véanse nuestros anteriores artículos sobre la estructura de la Regla, siempre en *Estudio Agustiniiano*. Cf. nota anterior.

4. Puede añadirse el estudio literario (*periodi y clausulae*) por obra de N. Cipriani. Cf. *La precettistica antica e la Regola monastica di S. Agostino*, en *Augustinianum* 39 (1999) 364-380: 376-380.

En lógica con lo dicho, los autores tratan de dar una explicación al hecho de que el tema de la oración aparezca precisamente en el segundo capítulo. Y decir «segundo» capítulo tiene aquí más importancia de lo que puede parecer a primera vista, porque el «segundo» no es simplemente el que sigue al primero. Si se acepta, como es nuestro caso, que con el capítulo segundo comienza una nueva sección en la Regla, entonces se le valora también como el «primero» dentro de un nuevo ordenamiento. Al respecto da igual el número de secciones en que se conciba estructurada la Regla. En todo caso los autores perciben la que comienza con el capítulo segundo como la que señala los «deberes», después de haber definido en el capítulo previo la naturaleza y fin de la comunidad ⁵, o el estatuto de la vida religiosa ⁶, o la que aplica a la práctica el principio fundamental de la unidad de almas y corazones formulado en el primero ⁷. Lo cierto es que esta sección la abren los preceptos sobre la oración, hecho que es objeto de valoración.

Las respuestas a la pregunta por qué san Agustín inicia esta sección con la oración y no con otro tema son varias.

2.1.1. *Fundamento en los rasgos propios de la Iglesia apostólica.*

Lo habitual es establecer una estrecha vinculación con el capítulo primero. Por su propia naturaleza, este reclamaría tratar inmediatamente sobre la oración. Es bien sabido que el primer capítulo presenta un ideal monástico fundamentado en la vida de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, tal como aparece referida en los capítulos iniciales del libro de los *Hechos de los apóstoles*. Ahora bien, esta comunidad convertida en modelo se caracteriza por determinados rasgos: la unidad de almas y corazones, la posesión de todas las cosas en común, la distribución de las mismas a cada uno según su necesidad (Hech 4,32.34-35) y la oración en común (Hech 2,42). A partir de aquí, se juzga natural que, una vez que ha hecho referencia a los primeros rasgos en el capítulo inicial, el santo dedique el capítulo siguiente al último de los temas

5. DE VOGÜÉ, 3,203.

6. SAGE, 203.

7. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. XV. Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136: 91-92 o en *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin* (en adelante NA) II, Abbaye de Bellefontaine 1988, pp. 120-122; *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281: 267-268; NA II, 179-180; *Le monachisme de saint Augustin*, en *Augustin, le message de la foi*, Paris 1987, p. 63-69: 70; NA II, 20.

señalados, el de la oración en común. El capítulo segundo sería, pues, el complemento lógico del primero. Ya en concreto, una forma de entender la relación específica entre ambos capítulos sería la existente entre el ideal y el camino hacia él. Al ideal de la unidad (capítulo primero) se llega por el camino de la oración (capítulo segundo). «En efecto, la vida común del grupo no se puede edificar y expresar ... a no ser que la vida de cada individuo sea una constante oración»⁸.

Vincular estructuralmente el capítulo segundo con el primero sobre la base de los rasgos de la primera comunidad de Jerusalén a primera vista puede parecer consistente. Pero topa con alguna dificultad. En efecto, cabe preguntar si san Agustín consideraba la oración como elemento *específico* de la vida de la comunidad apostólica de Jerusalén. No parece. De una parte, el hecho de la oración no representa ninguna novedad; desde siempre formaba parte importante de la piedad judía. Lo que sí representa una novedad es la «fracción del pan» (Hech 2,42), la Eucaristía, que precisamente no se menciona expresamente ni en el capítulo segundo ni en ningún otro de la Regla. Además, que sepamos, cuando san Agustín hace compendios de los rasgos que especifican para él el ideal de la «vida apostólica» que desea vivan los siervos de Dios, nunca señala entre ellos la oración⁹. Dichos rasgos son, para él, la unidad de almas y corazones, como soporte espiritual, y luego la comunión de bienes y su distribución proporcional a las necesidades de cada uno, como traducción concreta. Pero supongamos que hubiese considerado también a la oración entre ellos. En este caso, ¿no habría sido más lógico haberla incluido en el primer capítulo junto con los demás rasgos constituyentes de la vida apostólica? Se podría argumentar que la división de capítulos es moderna y no salió de la mano de san Agustín y que, por tanto, cabría considerarla integrada en unidad orgánica con lo que hoy consideramos capítulo primero. Pero esa posibilidad es difícil de admitir por puras razones literarias. La uni-

8. AGATHA MARY, 98, que remite a *en. Ps.* 37,14. Esta relación aparece invertida en algún autor. Queremos decir: no es el contenido del capítulo segundo el que está al servicio del primero, sino al revés, es el del primero el que sirve al del segundo. En este caso, la oración es juzgada actividad tan importante que requiere una preparación específica. Como el presupuesto necesario para una oración bien hecha es una pacífica vida en común, el capítulo primero sobre la unidad de almas y corazones precede al segundo sobre la oración (ZUMKELLER, 55). Planteamiento este no aceptable por varias razones. De una parte, el *propter quod* está bien señalado; de otra, como se indicará más adelante, cuando el santo alude al núcleo de su ideal monástico pasa por alto el aspecto de la oración. Las abreviaciones de las obras de san Agustín corresponden a las del *Augustinus-Lexikon*.

9. Cf. s. 356,2.13; c. *Faust.* 5,9; *virg.* 45,46; *ep.* 243,4; 211,1; *en. Ps.* 83,3; 99,11; 132,1-2; *ciu.* 5,18; POSIDIO, *Vita Augustini*, 5.

dad de almas y corazones con que se abre el capítulo (1,2) lo cierra también (1,8), formando una *inclusio*. Es decir, el tema de la comunidad apostólica queda cerrado. Lo que viene a continuación, pues, pertenece a otro registro.

Además, el contenido mismo del capítulo segundo tampoco favorece dicha interpretación. En efecto, si las prescripciones sobre la oración dependiesen directamente del capítulo primero, ¿no debería en lógica reclamar san Agustín la oración «unánime»? Y sin embargo no lo hace. En su párrafo tercero, el único que señala expresamente cómo ha de ser la oración, sólo le preocupa que se encuentre en el corazón lo que el siervo de Dios dice con su voz; esto es, un aspecto individual, aunque se esté refiriendo a la oración hecha en común ¹⁰. Todo parece indicar, pues, que san Agustín no ve el tema de la oración como formando parte integrante y específica del «modelo» apostólico. Con lo cual no queremos decir que la oración estuviese excluida de él.

2.1.2. *Fundamento ajeno al modelo de la Iglesia apostólica*

Para otros autores no existe relación directa entre el ideal de la Iglesia apostólica y el orden de sucesión de los temas de los dos primeros capítulos de la Regla. La justificación de dicho orden que aportan varía de unos a otros.

Algunos lo explican desde el último párrafo del capítulo primero. Este es su tenor literal: «Vivid, pues, todos en unión de alma y corazón, y honrad los unos en los otros a Dios, de quien os habéis convertido en templos» ¹¹. Si se tiene en cuenta que primero el profeta Isaías (56,7) y luego Jesús (Mt 21,13) afirman que el templo de Dios es casa de oración, es lógico que, mencionado el templo, se hable acto seguido de la oración ¹².

10. Este valor de la oración «unánime» lo pone bien de relieve Rufino en la traducción de la *Regula* (3,25) de san Basilio, citando a Mt 18,19. Cf. DE VOGÜÉ, 3,262. Interpretando el capítulo en esa clave comunitaria, su párrafo tercero podría haber tenido un tenor parecido a esta otra frase del santo: «quod *consona* voce cantavimus, sereno etiam corde nosse ac videre debemus» (*en. Ps.* 18,II,1).

11. «Omnes ergo unianimiter et concorditer uiuite, et honorate in uobis inuicem deum cuius templa facti estis» (*Praec.* 1,8, l. 34-35).

12. Cf. AGATHA MARY, 97, para quien «the link between ch. I and II is inevitable» y cita *Io. eu. tr.* 25,25; DE VOGÜÉ, 3,173, matizado con un «tal vez»; F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta. II. Carácter comunitario y apostólico del carisma agustiniano*, Salamanca 1989, 248; MANRIQUE - SALAS, 119; S. FOLGADO, *La oración en el "propósito" agustiniano de la vida religiosa*, en *Revista Agustiniana* 111 (1995) 899-940: 921; A. SALAS, *San Agustín. Fondo Bíblico de su Regla*, en *Pensamiento Agustiniano VI*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1992, 71-106: «Su razonamiento no puede ser

Por supuesto, a nadie se le oculta la íntima relación que existe entre templo y oración. Pero también aquí surge un problema que dificulta aceptar la propuesta. No es otro que la naturaleza del templo. El templo de que se habla allí no es el que de ordinario se asocia a la oración, el templo material donde se congregan las personas para dirigir sus súplicas a Dios, sino las personas de los hermanos. Ni siquiera habla de un templo, como hará más tarde, sino de templos; el conjunto de los hermanos aún no forma un único templo, sino que cada uno es templo¹³. En dichos templos se ha de honrar o dar culto a Dios, pero está claro que no es con la oración en el templo como san Agustín pide aquí que se honre a Dios. Los templos a que él se refiere aquí no son «lugares» de oración¹⁴.

A. de Vogüé dirige su mirada al *Ordo Monasterii* y advierte un cierto paralelismo entre él y la Regla. En ambos documentos la oración ocupa idéntico lugar, el primero tras el discurso inaugural, que en el *Ordo monasterii* está dedicado al doble precepto del amor (Mt 22,37-40) y en la Regla a la búsqueda de Dios en unidad de almas y corazones (Hech 4,32). Es decir, en uno y otro la actividad directamente referida a Dios (la oración) sigue de inmediato al principio fundamental del amor de Dios y los hermanos¹⁵.

Pero hay que decir, en primer lugar, que el autor se limita a constatar idéntica secuencia, pero no da razón de la misma. Y en segundo lugar, que san Agustín no se somete a cánones ajenos sin una razón que le convenza. Y es esa razón la que no se aporta.

C. Boff considera que la Regla establece una justa jerarquía al poner en segundo lugar el capítulo dedicado a la oración, después de haber hablado de la comunión fraterna en Dios. El autor de la Regla no habría hecho sino dar la preferencia a la vida en la fe y en el amor; sólo después se ha ocupado de la oración¹⁶.

En esta propuesta sorprende que considere el capítulo primero específicamente como vida en la fe. Ciertamente, toda praxis cristiana tiene en su base la fe.

más lógico. A su (de san Agustín) juicio, la unidad edifica, a través de la concordia, ese singular templo de Dios, en el cual se ha de fraguar esa vivencia oracional que Jesús con tanto empeño inculcara» (p. 85).

13. cf. L. VERHEIJEN, *La Règle*, II,112.

14. Cf. T. VAN BAVEL, «*And honour God in one another*» (*Rule of Augustine 1,8*), en *Homo Spiritualis*. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von Cornelius Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius, Würzburg 1987, 195-206.

15. DE VOGÜÉ, 3,182.

16. BOFF, 71.

Pero eso no basta para leer el capítulo primero de la Regla en clave de fe. Además, ¿no cabe considerar también como vida en la fe a la oración?

Hay comentaristas que centran su atención en el valor propio que tiene la oración en la existencia cristiana y de las exigencias que conlleva, y desde ella tratan de dar razón del problema que nos ocupa.

M. Neusch lo hace recurriendo a la doctrina repetidamente expuesta por san Agustín de que la oración tiene dos alas: la limosna o compartir bienes (capítulo primero) y el ayuno (capítulo tercero); son estas dos prácticas piadosas las que la elevan a Dios y la vuelven eficaz¹⁷. La dificultad de esta explicación es doble. De una parte, de ser la oración (capítulo segundo) el criterio que da razón de la comunión de bienes (capítulo primero) queda sin sentido el *propter quod*. Por otra parte, aunque explicara el sucederse de los tres primeros capítulos de la Regla, deja a los demás capítulos desconectados de los anteriores.

Otros desvinculan el capítulo segundo del primero. La razón por la que se reserva la unidad de almas y corazones al capítulo primero es clara: la voluntad de imitar el modelo de la comunidad apostólica. Ahora se trata de explicar por qué el segundo versa sobre la oración. La explicación se halla en el hecho de que para todo religioso que busca a Dios, sea de la época que sea, la oración constituye el primer centro de interés; es la actividad a la que aspira por encima de cualquier otra¹⁸. A esta perspectiva teológico-moral, se añade otra más bien ascética: todos los siervos de Dios debían sostener el combate cristiano hasta el final, un combate en que sólo se triunfa con la oración y el ayuno¹⁹.

17. *La structure de la Règle*, en *Itinéraires augustiniens* 4 (1990) 12-19: 14.

18. AGATHA MARY, 98. También: «What is significant, for the whole of our lives as religious, is that prayer itself is the first community activity that Augustine mentions: for him throughout his Christian life, the place of prayer was primary» (*Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 [1992] 23-36: 27).

19. SAGE, 203. Con esta referencia a Mt 17,10 y Mc 9,28, el autor da razón del sucederse de la temática de los capítulos segundo y tercero de la Regla. Esta concepción subyacía en las ediciones antiguas de la Regla que juntaban en un único capítulo el actual capítulo segundo y los dos párrafos iniciales del capítulo tercero bajo el epígrafe: *De oratione et ieiunio*.

2.2. Nuestra explicación: marco antropológico, filosófico y teológico, de la oración según san Agustín

A nuestro parecer, para dar razón de la ubicación privilegiada de la oración en la Regla, hay que partir efectivamente del significado y valor de la oración en sí misma. Pero no considerándola como obligación moral, práctica piadosa o simple ejercicio ascético, aspectos que, aunque importantes, no son todo. Es necesario ver en ella la puesta en ejercicio de una dimensión de la persona humana. En otros términos, hay que colocarla en un más amplio marco: el antropológico, filosófico y teológico a la vez.

Este punto de vista arranca de la estructura de la Regla tal como la hemos expuesto en publicaciones anteriores²⁰. Según ella, los capítulos del segundo al séptimo constituyen la sección B, relacionada, por supuesto, con la sección A y, a la vez, autónoma. Pero la cuestión ahora es otra. Dado que la sección B está compuesta por tres unidades, hay que explicar la razón por la que san Agustín ha asignado a cada una de ellas y no a las otras el contenido específico que en concreto tiene asignado. El problema no consiste sólo en determinar por qué el santo quiso dedicar el capítulo segundo a la oración, sino en saber el criterio seguido en el ordenamiento de todos los temas presentes en la sección B. Por otra parte, responder a esta cuestión significa solucionar a la vez la misma cuestión referida a los demás capítulos de la sección B, en relación con las unidades en que se integran.

Buscando dar respuesta al problema, procede recordar las diferentes claves de lectura señaladas en su momento²¹. Una, la primera, la hallábamos en las tres concupiscencias de 1 Jn 2,16. Ahora bien, el orden seguido en la Regla no es el establecido por el autor de la carta canónica. En vez de la sucesión: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana, el texto monástico intercambia el puesto de las dos primeras. Una segunda clave fue tomada de las tres prácticas ascéticas indicadas en el Sermón de la Montaña (cf. Mt 6). Pero tampoco hallamos aquí el criterio organizador del texto monástico, que sustituye la sucesión: limosna, oración, ayuno, presente en el evangelio, por esta otra: oración, ayuno, limosna. La tercera clave fue derivada del *Comentario al salmo 37*. Al exponer allí los males que sufre el hombre, guiado sin duda por el texto que comenta, el santo sigue este orden: males de naturaleza física, males de naturaleza espiritual y males de naturaleza social, que tampoco coincide con el seguido en la Regla, que intercambia

20. Cf., sobre todo, *Estructura de la Regla de san Agustín (IX-XI)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 271-290; 483-531; 36 (2001) 5-29.

21. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 483-531.

el puesto de los dos primeros. La séptima clave consiste en la relación con cada una de las tres personas divinas, cuyo orden ontológico es: Padre, Hijo y Espíritu Santo; un orden que no coincide con el seguido por la Regla, en cuanto que la unidad primera fue puesta en relación con el Hijo, la Sabiduría del Padre al que posibilita el acceso, la segunda con el Padre, fuente del ser y de la vida, y la tercera con el Espíritu Santo, fuente de libertad y paz. Por último, la octava clave tiene como referente las virtudes cardinales. Pero aquí el orden seguido por san Agustín no es homogéneo; no parece que haya para el santo un orden axiológico, si se puede hablar así, fijo, por lo que no sirve como criterio para determinar si la Regla lo sigue en el orden seguido en la sección B. Las cuatro primeras claves que hemos señalado y cuyos elementos subyacen en la Regla más o menos claramente, tienen su orden propio, no respetado en ella. Esta constatación reclama la existencia de otra clave conforme a la cual se haya establecido el orden presente en ella. Ha de tratarse de una clave vigorosa puesto que es capaz de alterar ordenamientos bíblicos y teológicos. ¿Dónde encontrar ese criterio? Veamos las que restan ²².

La cuarta clave responde a las tres dimensiones del ser humano que, en orden de jerarquía axiológica propia de san Agustín, son las siguientes: la espiritual/racional, la física y la social ²³. He aquí un orden que corresponde exactamente al de las unidades de la sección B: a la dimensión espiritual se ajusta la oración; a la dimensión física, el alimento y la sexualidad; a la social, el compartir, perdonar y gobernar/obedecer. La quinta clave se basa en las relaciones fundamentales del hombre: con Dios, consigo mismo y con los demás. Este orden jerárquico es indiscutible al ser señalado por el Señor en el mismo precepto del amor: amar primero a Dios, luego a uno mismo y, por último, a los demás como a uno mismo (Mt 22,37-39). Disponemos, pues, de una nueva clave a cuyo orden se ajusta el seguido por la Regla: a la relación con Dios se vincula la oración; a la relación consigo mismo, el alimento y la sexualidad; a la relación con los demás, el compartir, perdonar y el gobernar/obedecer. Por último, la sexta clave tiene como punto de referencia los valores a que todo hombre aspira: el conocimiento, la verdad y la belleza; la vida y la salud; la libertad, paz y honor. La jerarquía de los valores responde

22. Exceptuamos la novena, que no aporta nada ni en favor ni en contra.

23. La primacía de lo espiritual sobre lo físico es evidente en san Agustín como en toda la tradición platónica. La condición social humana, por su parte, es derivada tanto de lo uno como de lo otro. De una lado, la sociabilidad humana se fundamenta en la participación de todos los hombres en la condición racional (cf. *ord.* 2,12,35); de otro, en el origen común de todos, hombres y mujeres, del único Adán, de cuyo costado Dios hizo a la mujer (cf. *ciu.* 12,21).

a la jerarquía de los ámbitos en que se ubican: espiritual, físico y social ²⁴. También a esta clave se ajusta el orden temático de la Regla: la oración está relacionada con el ansia de conocimiento y de Verdad; el alimento y sexualidad con la salud y la vida; el compartir, perdonar y gobernar/obedecer con la libertad, paz y honor.

En esta segunda serie de claves de lectura de la sección B está probablemente el criterio que regula el orden específico seguido en ella por san Agustín. ¿En cuál de ellas en concreto? Puestos a señalar una única base, esta podía ser la de las relaciones del hombre: este mantiene una relación con Dios, a cuya imagen y semejanza fue creado; una relación consigo mismo, y una relación con los demás con los que comparte, además de naturaleza, origen y destino. Comprensión que, repetimos, deja adivinar en el trasfondo la referencia a Mt 22,37-39.

Se podía pensar en una clave menos teológica y más específicamente antropológica: la de las tres dimensiones del hombre: espiritual/racional, física/corpórea y social. San Agustín habría ordenado estos capítulos de la Regla, dentro de sus respectivas unidades, sobre criterios de axiología antropológica. En efecto, desde su concepción de corte platónico, para san Agustín el espíritu es superior al cuerpo. Eso explicaría que la primera unidad se ocupe de la oración, inseparable de la dimensión espiritual del hombre; explicaría también que la segunda se ocupe del alimento y sexualidad, inseparables de la realidad físico-corpórea del hombre; por último, dado que el hombre forma sociedad con otros seres que como él disfrutan de razón y proceden del mismo Adán, con independencia del sexo que posean ²⁵, se explicaría que la tercera se ocupe de diversas manifestaciones de ese carácter social del hombre. Pero esta clave tiene el inconveniente de que no se podría aplicar en toda su pureza. En efecto, el espíritu, del que, sin mencionarlo, también se acuerda el legislador ²⁶, no pertenece a la dimensión físico-corpórea del hombre. Aunque pueda darse como explicación el hecho de ser el espíritu el que dignifica al cuerpo humano, de modo que, si este tiene valor, es gracias a aquel.

Lo dicho sobre la base de las relaciones del ser humano, se puede reformular desde la clave de las potencialidades del hombre, abiertas a un desarrollo y a una plenitud que es escatológica, pero iniciada en el tiempo. En cuanto abierto a la relación con Dios, el hombre no sólo conoce la verdad,

24. Cf. nota anterior.

25. Cf. nota 23.

26. Es evidente que la palabra de Dios (*praec.* 3,2, l. 51-52) es pensada como alimento del espíritu. De ahora en adelante, en las notas, designaremos la Regla con término latino *praecceptum*, siguiendo al editor de la edición crítica L. Verheijen.

sino que está abierto y anhela el conocimiento pleno de él que es la Verdad. En relación consigo mismo, el hombre no sólo existe y vive, sino que aspira a una vida en plenitud, sin necesidades y sin término. En cuanto abierto a la relación con los demás, no sólo tiene la experiencia del amor, recibido y devuelto, sino que aspira a la plenitud del mismo a imitación del divino, fuente de la auténtica libertad y paz.

El principio organizador de las unidades de la sección B de la Regla es, a nuestro parecer, de carácter antropológico. Ante dicho principio se doblegan los restantes señalados: el de las tres concupiscencias, el de las tres prácticas ascéticas, el de las tres clases de males, el de las tres Personas divinas y el de las virtudes cardinales. La concupiscencia de la carne, aunque es la primera mencionada por san Juan, en la Regla pasa a la segunda unidad, porque está en relación con la dimensión física del hombre, que en el esquema antropológico ocupa el segundo lugar; de igual manera, la concupiscencia de los ojos, aunque mencionada en segundo lugar por san Juan, aparece en la primera unidad por su relación con la dimensión espiritual del hombre, primer valor en el mismo esquema antropológico. De las tres prácticas ascéticas la limosna ocupa el primer lugar en el Sermón de la Montaña, pero en la Regla pasa a la tercera unidad por su relación con la dimensión social del hombre, tercer momento en el esquema antropológico; la oración ocupa allí el segundo, pero en la Regla el primero por su relación con la dimensión espiritual; el ayuno, a su vez, ocupa allí el tercer lugar y en la Regla el segundo por su relación con la dimensión física del hombre. En cambio, en la Regla las tres clases de males recuperan su lugar «natural» conforme al esquema antropológico (males originados en el espíritu, males originados en el cuerpo y males originados en los demás), alterado en *Comentario al salmo 37* por la sumisión del santo al texto del salmo, donde aparecen intercambiados los dos primeros. Aunque en el orden trinitario a la persona del Padre le corresponde el primer lugar, en la Regla pasa a la segunda unidad, relacionada con la vida, por su condición de fuente del ser y de la vida; a la persona del Hijo le corresponde el segundo lugar en el orden trinitario, pero en la Regla se le vincula a la primera unidad, relacionada con la verdad y el conocimiento, por su condición de Verdad y de revelador del Padre; por último al Espíritu Santo, que ocupa el tercer lugar en la taxonomía trinitaria, le corresponde la tercera unidad, relacionada con la libertad y la paz, por su condición de lazo de unión entre el Padre y el Hijo.

Una vez esclarecida la razón de la asignación de los contenidos específicos a cada una de las unidades, resulta ya más fácil explicar positivamente por qué la oración se constituye en puerta de acceso a la sección B de la Regla.

Concluamos, pues. Algunos autores que no establecen una relación estrecha entre el capítulo segundo y el primero sobre la base del texto de los *Hechos de los Apóstoles*, toman pie de la importancia de la oración en la vida cristiana y específicamente en la vida religiosa para justificar su aparición tan «temprana» en la Regla. Les damos la razón, pero no nos identificamos plenamente con sus planteamientos, puesto que otorgan a la presencia de la oración un alcance más amplio del que nosotros le asignamos. Ellos ven en la oración *el* instrumento que posibilita la consecución del ideal propuesto en el capítulo primero; nosotros juzgamos que la oración es *un* instrumento, no el único, para conseguir dicho ideal. Para ellos, es *el* instrumento porque abarca todos los aspectos de la realidad; para nosotros es *un* instrumento porque se limita a un solo ámbito de la realidad humana, la dimensión espiritual. La oración no ocupa este primer lugar como pura realidad teológica o simplemente ascética, sino enmarcada dentro de una antropología.

San Agustín busca que el hombre consiga su plenitud humana. Evidentemente dicha plenitud es inseparable de Dios, como afirma explícitamente en el capítulo inicial de las *Confesiones* y se sobreentiende en el capítulo primero de la Regla. Pero Dios significa esa plenitud no de forma abstracta o genérica, sino en cuanto plenitud de cada una de las dimensiones concretas del hombre. Tales dimensiones, como indicamos, organizan la sección B del texto monástico. La primera es la dimensión espiritual/racional, por la que el hombre, capacitado para conocer la verdad, anhela alcanzar la plenitud de la Verdad. E instrumento cristiano que lo posibilita es la oración²⁷. En la oración el hombre se abre a la Verdad y se deja conquistar por ella, objeto de contemplación y de disfrute a la vez. No estamos, pues, hay que repetirlo, ante simple doctrina espiritual o ascética; el capítulo hay que entenderlo desde la antropología, filosófica y teológica a la vez, puesto que en san Agustín no existe la división entre ambas ciencias establecida en épocas posteriores. No se trata de que san Agustín haya querido dar la preferencia a la vida en la fe y en el amor y, luego, a la oración²⁸. No; san Agustín quiere que el hombre alcance su plenitud en Dios (sección A) y esa plenitud en Dios, implica, entre otras cosas, que goce contemplando la Verdad que es Él (unidad primera de la sección B). San Agustín sabe muy bien que la vida cristiana es un combate²⁹, en el que el soldado cristiano sólo puede conseguir la victoria si se ha ejer-

27. La Verdad es personal y en el diálogo –eso es la oración– se revela.

28. BOFF, 71.

29. El santo escribió una obra que lleva por título precisamente «El combate cristiano» (*De agone christiano*).

citado convenientemente; pero si dedica a la oración el capítulo segundo no es tanto porque piense en el combate general, sino en el combate específico en que está implicada la dimensión espiritual del hombre.

3. Brevedad del capítulo

A nadie se le escapa que el capítulo dedicado a la oración en la Regla es el más corto de todos. La sobriedad del legislador a ese propósito, esto es, que las instrucciones al respecto se hallen contenidas en pocas y breves frases, llama la atención de los comentaristas ³⁰. No sorprende que, al respecto, se hable de paradoja, de extrañeza, de sorpresa, de *puzzling* ³¹, teniendo en cuenta que el santo ha sido un hombre de oración ³², que ha hablado muchísimo y profundamente de ella, hasta ser llamado «el doctor de la oración» ³³; un hombre que le ha otorgado gran importancia, hasta el punto de que la información que poseemos sobre su modo de dirigirse al Señor supera a la que poseemos sobre cualquier otro personaje de la época patrística ³⁴.

Este particular se siente como una objeción. Para afrontarla es frecuente insistir en que hay que comprender en sus justos términos la naturaleza del texto: no es un tratado sistemático teológico o ascético-místico sobre la oración ³⁵. Ya más en concreto, las soluciones varían. O bien se afirma que el santo se limita a subrayar algunos aspectos comunitarios, a saber: que hay que

30. ZUMKELLER, 55; BOFF, 71. G. Lawless escribe: «Those... aspects of prayer, mind you, are set forth in seventy-four words. The bishop of Hippo sometimes enjoys a reputation for prolixity of expression. Not in this instance, however! His economy of language and clarity are sometimes enviable; here is any illustration among many» (*The Rule of Saint Augustin as a Mirror of Perfection*, en *Angelicum* 58 [1981] 460-474: 465).

31. Cf. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. XXI. «Prier Dieu par des Psaumes et des «hymnes»*, en *Augustiniana* 37 (1987) 5-37: 7 NA II, 290-322: 292. ID. *La prière dans la Règle de saint Augustin*, en *La Bible Augustinienne*, 167-179 [167]); TRAPÈ, 178; ZUMKELLER, 55; AGATHA MARY, 113 respectivamente.

32. A. ZUMKELLER, *La oración cotidiana, común y privada, en san Agustín*, en *Herencia común*. Simposio de la familia agustiniana y Curso de espiritualidad agustiniana. Roma 9-14 de noviembre de 1987. Curia General Agustiniana, Roma 1988, pp. 83-89: 84.

33. SAGE, 204; TRAPÈ, 178.

34. Cf. L. VERHEIJEN, «Prier Dieu», p. 7 NA II, 292. El autor añade esta matización: «Mais tout cela ne doit pas faire croire que nous soyons riches en confidences d'Augustin sur ses "expériences"» (*ib.* nota 2).

35. L. VERHEIJEN, *La prière dans la Règle de saint Augustin*, en *La Bible Augustinienne*, 167-179: 167-168; ID., *Prier Dieu*, 7 NA II, 292; BOFF, 71; AGATHA MARY, 97; M. NEUSCH, *La structure*, 15: «Ce bref chapitre n'est pas un traité, mais une réaction contre certains abus».

ser asiduos al oficio común; que no hay que molestar la oración personal de los otros; que todos deben utilizar en el oficio un texto idéntico ³⁶. O bien se sostiene que, precisamente por ser una regla monástica, el documento trata sólo de aspectos prácticos, específicamente del ejercicio de la oración, por lo que esa sobriedad sólo debería sorprender a quien tome la Regla como algo teórico y no como algo práctico ³⁷. Otros autores eligen un camino diverso: ponderar lo que ofrece, señalando que, aunque es breve, su enseñanza es muy rica ³⁸ o que esas breves frases van al núcleo del tema ³⁹. O todavía otro nuevo: de una parte se constata que, aunque diga tan poco de la oración en términos teóricos, exige una vida de oración y reclama también la oración de deseo que es vínculo común de todos los miembros del grupo ⁴⁰; de otra, que es la oración de contemplación lo que, desde el comienzo hasta el final, ilumina su comprensión de la vida monástica ⁴¹; por último, que para descubrir lo que dice la Regla sobre la oración y su lugar en la vida del monje no hay que fijarse sólo en el capítulo segundo; de la oración, en efecto, se habla también en los capítulos 4,11; 6,2 y 8,2, que, por otra parte, no son las únicas referencias a dicha actividad en la Regla ⁴². Sin embargo, no falta quien, tras justificar la brevedad de los preceptos de la Regla sobre la oración, alude a la necesidad de completar lo que ella dice sobre la oración ⁴³.

Puestos a valorar estos planteamientos, evidentemente hemos de admitir que la Regla no es un tratado sobre la oración ni tiene por qué serlo. Con todo, no estamos tan seguros de que, para explicar la brevedad del capítulo, valga el argumento de que la Regla se limita a subrayar algunos aspectos comunitarios. En primer lugar, no todos los comentaristas comulgan con ese punto de vista. De hecho, el párrafo tercero del capítulo parece encajar mal dentro de esos aspectos comunitarios. Pero, aún en el caso de ser cierto, se puede preguntar por qué se limitó a esos aspectos, excluyendo otros. El argumento de que, por ser una Regla, trata sólo de aspectos prácticos tampoco

36. L. VERHEIJEN, *La prière*, 167-168; ID., *Prier Dieu*, 7 NA II, 292.

37. BOFF, 71.

38. TRAPÈ, 178. Luego se detiene en mostrar cómo de hecho trata cinco temas esenciales: la necesidad, la interioridad, la oración común, la oración privada, el canto eclesialístico, junto con la frecuencia.

39. ZUMKELLER, 55

40. AGATHA MARY, 113.

41. *Ib.*, 97.

42. *Ib.*, 97; BOFF, 71.

43. BOFF, 77-78. Se refiere específicamente a su unión con la vida y con el pueblo, muy a tono con la línea de la teología de la liberación desde la que el autor comenta el texto agustiniano.

convence porque lo mismo valdría para otros temas que, siendo teóricamente menos importantes, son tratados con mayor amplitud. Aun limitándose al simple «ejercicio» de la oración podía haber sido mucho más explícito. Basta volver los ojos al *Ordo monasterii* que, sin entrar en ninguna teoría, dedica a la oración absoluta y, sobre todo, proporcionalmente mucho más espacio que la Regla. La ponderación del contenido de sus breves preceptos tampoco responde adecuadamente a lo que es el motivo de la extrañeza, la brevedad del capítulo, pues siempre se puede volver a preguntar: ¿por qué ha optado por la concisión en un tema juzgado tan importante? Por idéntica razón tampoco basta con afirmar que la Regla pide una vida de oración o que, de principio a fin, la oración de contemplación ilumina su comprensión de la vida monástica, algo que, además, habría que demostrar. Por último, las ulteriores referencias a la oración en posteriores capítulos, pocas e igualmente breves, no consiguen borrar la impresión de que el tema de la oración no obtiene en la Regla el espacio a que se cree es acreedor por los argumentos antes aducidos.

¿Qué respuesta cabe dar, entonces, al hecho que origina la extrañeza? Para responder a la pregunta hay que considerar si está bien formulada. Antes de sostener que el tratamiento dado al tema es breve o largo, es preciso averiguar qué es lo que pretende el legislador en el capítulo.

Es evidente que el capítulo versa sobre la oración, pero no sobre la oración sin más. El problema consiste en saber sobre cuál o cuáles de los muchos aspectos posibles. Para averiguarlo nos pueden ser de ayuda las claves de interpretación, derivadas de los diversos textos agustinianos paralelos en estructura y contenido a la Regla ⁴⁴. Unas pueden catalogarse como positivas (las fundadas en las dimensiones del hombre, en sus relaciones, en los valores, en las personas divinas y en las virtudes cardinales); a otras como «negativas» (las fundamentadas en triple fuente de males y en las tres concupiscencias); otra, por último, participa de uno y otro carácter (la basada en las tres prácticas ascéticas).

Hablando en general, hay que partir de que el pecado se introdujo como elemento que pervierte valores radicados en la naturaleza humana. En consecuencia, quien enseña al hombre el camino para conseguir la propia plenitud no sólo ha de tener en cuenta las potencialidades positivas que ha de desarrollar, sino también los elementos distorsionadores que impiden el desarrollo normal de aquellas. Eliminados los obstáculos, su propio dinamismo interno las lleva hacia la meta anhelada. Al referir en las *Confesiones* su propio camino hacia Dios, san Agustín no ha hecho sino señalar en el primer libro los

44. Cf. *Estructura (IX-X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 271-290; 483-531; 36(2001) 5-29.

valores que deseaba alcanzar ⁴⁵, y en los seis siguientes cómo le fue imposible conseguirlos por no haber sabido sobreponerse a elementos que extravián.

Si hacemos la aplicación de lo dicho al capítulo segundo de la Regla, topamos con los dos momentos indicados: el positivo (parágrafo primero) y el negativo (parágrafos segundo, tercero y cuarto). Consideramos «positivo» el parágrafo primero, porque en él el legislador recomienda positivamente la oración, medio «prudente» para realizar esa dimensión espiritual del hombre, para establecer la relación con Dios y para llegar, así, al conocimiento de la Verdad. Juzgamos «negativos» a los tres restantes porque en ellos trata de remover o desactivar los obstáculos que la pueden impedir o dificultar, como el mal de la «ilusión», la curiosidad o concupiscencia de los ojos. En la situación actual del hombre, mirar por su salud en cualquier dimensión de la persona conlleva hacer frente a la respectiva enfermedad.

Considerado el capítulo desde esta perspectiva, nos parece que no debe causar extrañeza su brevedad. Desde la perspectiva del santo, más que calificarlo de corto, habría que juzgarlo completo. Pero eso aparecerá claro cuando, en la segunda parte de este artículo, nos detengamos en la consideración de dichos obstáculos. Ahora baste decir que el legislador no contempla tales obstáculos de forma teórica o abstracta, sino en cuanto activos en situaciones concretas de la vida de los siervos de Dios, según le dictaba su experiencia personal o la marcha de la comunidad.

4. Datos para la historia del monacato

Los modos de acercarse a un texto cualquiera pueden ser varios. Los centros de interés varían de lector a lector. Lo mismo vale para la Regla. El siervo de Dios que la ha profesado la contempla como la norma escrita que regula su vida a fin de alcanzar su objetivo religioso. El estudioso, interesado en conocer el devenir de la vida monástica según tiempos y lugares, la ve como simple fuente informativa. Y en este último caso cabe todavía establecer una ulterior distinción: el estudioso puede centrar su interés ya en las ideas, ya en las formas externas en que se encarnaron tales ideas. Dejamos para más adelante el primero de estos casos; ahora nos ocupamos sólo de los aspectos más exteriores.

La Regla de san Agustín es un eslabón más de la cadena, ya entonces suficientemente larga, del monacato católico. Y un eslabón importante por las

45. Cf. *Conf.* 1,20,31.

específicas circunstancias de tiempo y lugar que le son propias. De una parte, es la segunda Regla monástica que se conoce en el occidente latino, precedida sólo por la llamada *Ordo monasterii*; de otra, surge en Africa, lugar más bien periférico. Por eso, los datos que aporta trascienden la Regla en sí misma y son de notable interés para el conocimiento de la evolución del monacato cristiano en general y del occidental en particular. ¿Qué datos concretos aporta la Regla respecto de las manifestaciones externas de la oración en aquel lugar y época concretos? Veámoslos.

La comunidad a que va dirigido el texto monástico se reunía regularmente para orar, y se da por hecho que la oración a que se refiere el legislador en el primer párrafo del capítulo es la oración litúrgica. Tenía un horario fijado a tal efecto. Este dato de la oración en común no representa ninguna novedad en el curso del monacato africano. El *Ordo monasterii*, en efecto, dedica su segundo apartado a regular el rezo comunitario del oficio divino. Pero no puede afirmarse lo mismo si se mira al monacato en general. La norma africana representa una novedad al menos respecto de los monjes egipcios, quienes combinaban oración y trabajo, sin tiempos especiales para la oración. San Agustín juzga que la oración ha de ser regulada igual que se regula el tiempo dedicado al trabajo o a las comidas ⁴⁶.

Problema distinto es determinar dicho horario. La Regla no especifica nada. En el intento por descifrar el enigma se recurre tanto al *Ordo monasterii* ⁴⁷ como a otros textos agustinianos. En el caso de que el monasterio al que se dirige la Regla se guiase por el *Ordo monasterii* y, por tanto, san Agustín tuviese en mente el horario en él establecido, habría que pensar en un ciclo de siete celebraciones, con seis oficios diurnos ⁴⁸. Pero no todos los autores aceptan como válida esta referencia a dicha regla monástica. Entre los que no la aceptan, hay quien busca luz en textos del Nuevo Testamento, y quien la busca en otros escritos agustinianos. Entre estos se hallan la *Carta* 130 que utiliza una expresión similar ⁴⁹; *Carta* 29,11; *Comentarios a los salmos* 49,23 y 118,29,4 ⁵⁰ —a los que habría que añadir el *Sermón* 272 B, 9 ⁵¹— que aportan

46. ZUMKELLER, 56.

47. Cf. TRAPÈ, 183-184; F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*. II, p.250; P. Madonnet quien creía que había que sobreentender: *constitutis* en el *Ordo Monasterii*. Tomamos el dato de L. VERHEIJEN, *La Règle*, II, 151.

48. Cf. *Ordo monasterii*, 2.

49. «... per certa intervalla horarum et temporum etiam uerbis rogamus Deum» (*Ep.* 130,9,18).

50. Cf. SAGE, 205.

51. Cf. F. DOLBEAU, *Finale inédite d'un sermon d'Augustin (S. Mai 158) extraite d'un homeliaire d'Olomouc*, en *Revue des Études Augustiniennes* 44 (1998) 181-203: 202.

algunos datos concretos sobre horarios de oración en la comunidad cristiana de Hipona. Pero la luz que desprenden es ciertamente poca para conocer el horario de oración de la comunidad destinataria de la Regla.

Dando por hecho que las «horas» remiten a la distribución de la jornada ⁵², la dificultad estriba en saber cómo deban entenderse las «horas y tiempos» (*horis et temporibus*) establecidos para la oración. La interpretación habitual consiste en ver una referencia al rezo del oficio divino ⁵³. Cosa distinta es dar razón de la distinción entre los dos elementos: «horas» y «tiempos». Al respecto falta acuerdo entre los comentaristas. Para unos se trata de una simple endiádis; para otros, cada término tiene su significado específico. En este segundo caso, las posibilidades contempladas son varias. Una dirige la mirada al texto de los Hechos de los apóstoles buscando allí la distinción entre horas y tiempos ⁵⁴. Otra consiste en entender por *horas* el momento del día en que tiene lugar el rezo y por *tiempos*, la duración del mismo ⁵⁵. Una tercera piensa en las *horas* precisas del oficio divino (tercia, sexta, nona) y en los *tiempos* variables según la duración de las jornadas (tal vez los nocturnos, la *matutina sollemnitatis*, el lucernario y las oraciones antes de acostarse) ⁵⁶. Las dos últi-

52. El mismo párrafo segundo lo confirma al vincular las «horas» establecidas para la oración al horario laboral del día.

53. No piensan así A. Manrique-A. Salas, quienes consideran incorrecta la interpretación porque san Agustín distingue entre las oraciones del párrafo primero y los himnos y salmos del párrafo tercero (cf. *op. mon.* 1,2 y *en. Ps.* 99,12), en que estaría la verdadera referencia al oficio divino (MANRIQUE-SALAS, 124). Pero el argumento no convence porque lo uno no quita lo otro. Sólo hace falta conocer la estructura del capítulo: lo indicado en el párrafo tercero puede ser sólo una concreción del principio general formulado en el primero. El que aluda a distintas «horas» y «tiempos» tampoco se muestra como argumento convincente. Depende de la interpretación que se dé a los términos.

54. Según A. Manrique, en la Regla de san Agustín se refleja perfectamente la ideología bíblico paulina presente en los Hechos de los apóstoles. Este libro distingue entre *tiempos*, que hacían referencia a los acontecimientos salvíficos, encuadrados en las fiestas (cf. Hech 2,46; 3,1,8; 21,27) y otras *horas* dedicadas a la oración (cf. Hech 3,1; 10,3.9.30). Estaban constituidos por una oración de carácter comunitario. Paralelamente se desarrollaba una oración privada que no estaba ligada a tiempos, horas o lugares, y cuya finalidad era mantener la unión continua con Dios. «De todo lo cual se deduce claramente que los primeros cristianos se entregaban a la oración, no sólo en los *tiempos* y *horas* señalados por el judaísmo oficial (oración pública), sino también en los más diversos tiempos y circunstancias (oración privada)» (cf. "*Orationibus instate horis et temporibus constitutis*". *¿Qué ha querido decir san Agustín?*, en *La ciudad de Dios* 182 [1969] 83-87: 83). Cf. también A. SALAS, *San Agustín. Fondo Bíblico de su Regla*, en *Pensamiento Agustiniiano VI*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1992, 71-106: 85-86.88-89.

55. Más que de una afirmación se trata de una pregunta que se hace A. de Vogüé (cf. *Histoire littéraire*, 3,182), quien contempla también la posibilidad de que ambos términos se refieran a lo mismo (*ib.* nota 184).

56. Cf. L. VERHEIJEN, *La Règle*, II, 152.

mas, más que oponerse, se complementan en el sentido de que la posterior concreta la anterior. En todo caso, la incógnita no se ha despejado de forma clara.

Se puede plantear también la cuestión de si el horario de oración era realmente cumplido por los siervos de Dios o no. Todo consiste en saber el valor que ha de darse al «sed asiduos» (*instate*). En el contexto de la Regla dicho verbo remite, sin duda, a citas bíblicas y, por ello, habitualmente se interpreta como un estímulo positivo ⁵⁷. Pero también cabe pensar que su nivel de cumplimiento no era el deseado por el santo y que bajo ese *instate* subyazga un reproche. Hace pensar en ello el carácter sumamente concreto de los preceptos de la Regla, que parecen responder a problemas realmente existentes, más que a la simple posibilidad de que puedan darse ⁵⁸.

Un segundo dato importante aparece en relación con el lugar en que se celebraba el rezo. Así entramos en el tema de la existencia de un oratorio en el monasterio. Su mención significa la primera referencia en la Regla al monasterio como estructura física. Es la primera de sus dependencias a que alude; más tarde mencionará otras: el refectorio, la ropería y la despensa ⁵⁹.

Este lugar destinado específicamente a la oración resulta un elemento extraño en los textos monásticos agustinianos. Fuera de la Regla, en ningún otro se hace mención o alusión a él. A. Manrique encuadra el dato dentro de su teoría sobre el origen y fecha de la Regla, atribuyéndole un origen itálico o gálico, de donde eran oriundos los monjes de Adrumeto, destinatarios, según él, del texto monástico ⁶⁰. Otros, en cambio, lo consideran una aportación específica de san Agustín, pues la tradición monástica anterior a él lo desconoce. En este sentido, la Regla adquiere importancia para la historia del monacato al testimoniar la aparición de este local dedicado exclusivamente a

57. «En este sentido (mantener la unión continua con Dios) hay que entender la *insistencia* en la oración, que llevaba consigo una constancia más en la actitud que en los actos (Hech. 1,4;2,42; 6,4; 10,2; 12,5; Rom 1,9s; 12,12; 1Cor 1,4; Ef 1,16; 5,20; 6,18; Fil 1,3ss; Col 4,2; 1 Tes 1,2; 2,13; 5,17, etc.)» (A. MANRIQUE, "Orationibus instate", 83-84).

58. Se puede establecer la comparación entre lo que dice la Regla a propósito de ricos y pobres (cf. capítulo primero) y lo que conocemos por la obra *op. mon.* Sin indicar por ello que la Regla haya tenido por destinatarios a los monjes de Cartago. Simplemente alude a un problema que debía ser bastante general. La misma prescripción del párrafo siguiente del capítulo segundo sólo se entiende como un problema realmente existente en el monasterio.

59. DE VOGÜÉ, 3,183.

60. A. MANRIQUE, *Nuevas aportaciones al problema de la Regla Augustini*, en *La ciudad de Dios* 181 (1968) 707-746: 746. A. Trapè, sin aducir base alguna, lanza la hipótesis de que quizá en Roma algunos monasterios utilizaban el oratorio como sala de trabajo (cf., TRAPÈ, 186).

la oración ⁶¹. Con anterioridad, el lugar de oración de los monjes no era otro que la Iglesia del lugar para el culto público y la celda o lugar de trabajo para la oración privada ⁶². Los motivos para su implantación hay que deducirlos o simplemente suponerlos. Evidentemente está vinculada a la importancia que el santo asigna a la oración a la que quiere dar todas las facilidades. Si se supiera a ciencia cierta que era usado no sólo para la oración privada, sino también para la oración común de los siervos de Dios, a excepción de la Eucaristía, se podría avanzar una hipótesis, que surge de la lectura misma de la Regla. En el capítulo cuarto san Agustín recuerda el peligro que puede significar para la castidad de los siervos de Dios el ir o incluso estar en la Iglesia ⁶³. A partir de aquí cabe preguntar: ¿no pretendería san Agustín ponerlos al abrigo de ese peligro? ⁶⁴ Lo que nos parece más que discutible es sostener que el hecho de reservar un local dedicado exclusivamente a la oración se haya debido a la necesidad de dar respuesta a las exigencias de un nuevo tipo de oración más discursivo ⁶⁵.

«Sin ser una Iglesia en que se celebra la Eucaristía, o una *memoria*, el oratorio es un lugar sagrado, reservado al acto religioso que le da el nombre» ⁶⁶. Para determinar qué clase de oración tenía lugar allí, traigamos de nuevo a la mente que la misma Regla indica que los siervos de Dios asistían a la Iglesia. Normalmente se acepta que para asistir con el resto del pueblo de Dios a la liturgia eucarística. La duda surge a propósito del lugar en que se celebraba el oficio divino: ¿también en la iglesia del lugar, o en el oratorio del monasterio? Según algunos autores, el oratorio era el lugar de oración de la comunidad tanto para la oración común, esto es, el oficio divino, como para la privada ⁶⁷; según otros, ateniéndose estrictamente a lo que dice el texto, estaba dedicado sólo a la oración privada ⁶⁸.

61. «Ein besonderes Verdienst um das Gebet im Kloster hat sich Augustinus dadurch erworben, dass er in seinen Gründungen einen eigenen Raum bestimmte, der ausschliesslich dem Gebet dienen sollte. Bis dahin war in den abenländischen Klöstern entsprechend den monastischen Gewohnheiten des Ostens der Gebetsraum anscheinend auch als Arbeitssaal verwendet worden» (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1978², 221; ID., *Augustine's Rule*, 59).

62. Cf. AGATHA MARY, 101.

63. Cf. *praec.* 4,2.6, l. 80-81. 103-105.

64. Es este caso, las recomendaciones del capítulo cuarto se referirían a las salidas para asistir a la Eucaristía.

65. AGATHA MARY, 101.

66. DE VOGÜÉ, 3, 183.

67. ZUMKELLER, 56. VAN BAVEL, 49; MARIE-ANCILLA, 189.

68. DE VOGÜÉ, 3, 184; BOFF, 74: «como los religiosos acostumbraban a orar con el pueblo en la Iglesia local, no había necesidad de una capilla propia para la oración». Pero san

Las breves instrucciones de san Agustín sobre el uso del oratorio nos permiten deducir otros datos sobre la vida en el monasterio. En primer lugar, la falta de espacio o, al menos, de locales. El hecho provocaba el que algunos convirtiesen el oratorio en taller para sus variadas ocupaciones ⁶⁹. En segundo lugar, permite deducir el modo como estaba planificado el trabajo en el monasterio. Todo parece indicar que, dentro de un horario determinado, su organización no descansaba tanto sobre llenar un espacio temporal como sobre realizar una tarea. De este modo, una vez concluida la que tenía asignada, el siervo de Dios podía entregarse a la oración privada, si lo deseaba ⁷⁰.

Siempre a propósito del trabajo, el historiador del monacato deduce del texto que en la comunidad a que va dirigida la Regla no parece existir el mal «mesaliano» de que, al parecer, sufrían los monjes de Cartago que se negaban a trabajar con la excusa de entregarse en cuerpo y alma a la oración ininterrumpida. Entre el *Ordo monasterii*, que dedica todo el tiempo disponible al trabajo y la lectura, y los mesalianos de Cartago, que querían reservarlo todo para la oración y actividades espirituales, se coloca este párrafo de la Regla que posibilita a los individuos la oración privada, si pueden y quieren, mientras los demás continúan su trabajo ⁷¹. En todo caso, deja entender una cierta actividad febril por parte de algunos siervos de Dios, actitud que está en las antípodas de la que caracterizaba a los monjes de Cartago ⁷².

También el párrafo tercero aporta algún dato interesante, pero ahora para la historia de la liturgia. En él san Agustín parece identificar la oración con «salmos e himnos». Este párrafo de la Regla es, en efecto, «uno de los rarísimos textos antiguos que no distinguen la salmodia de la oración y que hacen dudosa, como consecuencia, la presencia de oraciones postsálmicas en el oficio coral» ⁷³. Distinción ésta entre orar y recitar los salmos muy neta, por otra parte, en san Agustín ⁷⁴.

Por último, el historiador encuentra en el cuarto y último párrafo la atestación del canto litúrgico en el monasterio destinatario de la Regla. El dato tiene valor en sí mismo como constancia de un hecho real. Pero se le suele dar otro valor añadido, derivado de leer el texto con el libro décimo de

Agustín piensa en la oración privada. En oración privada pone el énfasis A. Trapè (TRAPÈ, 186). Por otra parte, es probable que los siervos de Dios asistiesen con el pueblo fiel al rezo de los salmos (cf. *Ep.* 29,11, aunque no está claro a quiénes se refiera el término *fratres*).

69. Cf. VAN BAVEL, 49; DE VOGÜÉ, 3,183; BOFF, 74.

70. Cf. DE VOGÜÉ, 3, 183.

71. DE VOGÜÉ, 3, 183-184.

72. Cf. DE VOGÜÉ, 3,183. La referencia a los mesalianos de Cartago aparece también en SAGE, 206.

73. DE VOGÜÉ, 3,184.

las *Confesiones* como trasfondo. Las reticencias que aquí muestra el obispo de Hipona respecto de la música litúrgica persisten en cierta medida en la Regla; la prueba es la limitación que impone. El historiador, tanto del monacato como de la liturgia, quisiera saber más, pero no resulta fácil. Quisiera saber qué se cantaba y qué no, pero falta información al respecto y la poca que ofrece la Regla está condicionada a la interpretación del texto.

Dicha interpretación es difícil por falta de conocimiento del contexto histórico. Ignoramos totalmente la circunstancia que dio origen a dicho parágrafo. Se ha contemplado la posibilidad de que el santo se proponga poner fin a algunas protestas u obviar algunos abusos ⁷⁵, pero lo desconocemos. Como hipótesis se han barajado varias: la aversión y contestación de algunos fieles al canto litúrgico; hipótesis favorecida por la respuesta de san Agustín al tribuno Hilario, laico de Cartago, que se levantó contra el uso reciente en la Iglesia de cantar los salmos en la Eucaristía, ya antes del ofertorio, ya antes de la comunión ⁷⁶; otra, la desmesura en el canto propia de los donatistas ⁷⁷, a la que san Agustín quiere oponer la sobriedad católica ⁷⁸, sobriedad que se explica desde el planteamiento del libro décimo de las *Confesiones* ⁷⁹; una tercera, la multiplicidad de versiones bíblicas que hacían difícil el canto en común, si no se atenían todos a la misma versión ⁸⁰. En todo caso, los autores son unánimes en expresar la dificultad de interpretación del texto ⁸¹. Sus palabras, claras para los destinatarios de la Regla, son enigmáticas para nosotros ⁸². Ciertamente hay que descartar que se refiera a la música escrita, porque la notación musical aún no existía. Por tanto «lo escrito ha de referirse a palabras y no a melodía» ⁸³. A. Sage pensaba que san Agustín pretendía limitar el canto a lo prescrito en las normas de la Iglesia y en el reglamento del monasterio, sin poder indicar nada más concreto ⁸⁴. El parecer del ya citado L.

75. SAGE, 210.

76. TRAPÈ, 189. Cf. *Retr.* 2,11.

77. Cf. *Ep.* 55,18,34.

78. TRAPÈ, 189; VAN BAVEL, 52; BOFF, 76; ZUMKELLER, 59; ID. *La oración cotidiana*, 86.

79. VAN BAVEL, 52-53.

80. L. VERHEIJEN, *Le texte de l'office divin* (Nolite cantare nisi quod legitis esse cantandum), en *Augustiniana* 25 (1975) 199-204 NA I,381-386; VAN BAVEL, 51-52; AGATHA MARY, 111; ID., *Looking*, p. 28.

81. «La phrase... est une des plus énigmatiques de cet écrit habituellement clair» (DE VOGÜÉ, 3,185); «In terms of formal instructions, it is impossible to know exactly what Augustine had in mind» (AGATHA MARY, 111).

82. L. VERHEIJEN, «*Le texte de l'office divin*», 82.

83. AGATHA MARY, 111.

84. SAGE, 210.

Verheijen es que san Agustín prescribe a los siervos de Dios que se atengan al texto escrito, dejando de lado otras versiones menos correctas, utilizadas habitualmente por el pueblo. Parafraseando el texto, esto es lo que, según el sabio agustino, habría querido decir el legislador: «En el salterio hallaréis conflictos entre aquello a que estáis habituados y "el texto" escrito; en tal caso, limitaos al "texto" ... Es preciso que en el oficio todos canten lo mismo»⁸⁵. T. van Bavel le sigue de cerca al pensar que puede dar esta interpretación: «ateneos al texto de la Sagrada Escritura que está en uso en vuestro medio»⁸⁶. A. de Vogüé se pregunta si no se trata de limitar el canto a los textos que se presentan como salmos, himnos o cánticos⁸⁷.

Los expuestos no son los únicos caminos recorridos. Para explicar los motivos que tenía el santo para hablar del canto con tanta reserva, Boff aduce, sin remitir a texto alguno, el poco aprecio que sentía san Agustín por el canto continuo o monótono de la gente de Africa del norte; o, razón que considera más probable, la mentalidad del monaquismo antiguo que, alérgico a toda pomposidad religiosa y aficionado a la mayor austeridad, prefería la monótona simplicidad de la salmodia sobre toda música melodiosa⁸⁸.

Ante este abanico de hipótesis ¿hay que quedarse con alguna de ellas o procede añadir una más? A nuestro parecer, la propuesta más cercana a la verdad es la sugerencia de A. de Vogüé. Nos mueve en esa dirección, en primer lugar, el hecho de contar con el apoyo de un texto tan antiguo como la *Regula Pauli et Stephani*, con referencia explícita al pasaje agustiniano⁸⁹. Su autor, más cercano en el tiempo y mejor conocedor de las costumbres de la época, estaba más capacitado que nosotros para interpretar el texto. En segundo lugar, una lectura del párrafo cuarto desde el tercero⁹⁰. En el tercero se siente en la necesidad de poner sobreaviso a los siervos de Dios ante

85. «*Le texte de l'office divin*», 203 NA I, 385. Con un «quizá» la asume BOFF, 76.

86. VAN BAVEL, 52.

87. DE VOGÜÉ, 3,185. Esta interpretación que él considera «espontánea» la recoge la *Regula Pauli et Stephani* que cita expresamente la frase de san Agustín: «... et ea debemus cantare quae, sicut beatus Augustinus dicit, ita scripta sunt ut cantentur; quae autem non ita scripta sunt, non cantemus. Nec alio modo quam quo ipse dominus iussit per prophetas et apostolos suos manifestare ea hominibus debent a nobis in laude ipsius dici. Nec quae cantanda sunt in modum prosae et quasi in lectionum [tenore] mutemus; aut quae ipsa scripta sunt ut in ordine lectionum utamur, in tropis et cantinelae arte nostra praesumptione uertamus (14,7-8)» (DE VOGÜÉ, 3,399, en Addenda al mismo tomo tercero).

88. BOFF, 76. Cita el dicho atribuido a san Antonio, el padre de los monjes: «cantar no es cosa de monjes, sino de sacerdotes y laicos».

89. Cf. nota 87.

90. Al respecto, no deja de tener importancia que el párrafo cuarto comienza con la copulativa *et*, que lo une al anterior.

la dificultad que puede sobrevenir a propósito de la oración que se hace sirviéndose de salmos e himnos: es fácil que la voz vaya por un lado, y el corazón por otro. Al respecto habría que dar su importancia al hecho de que el legislador use concretamente el término «voz», y no «palabra», «boca», «lengua», términos que aparecen frecuentemente en las traducciones. La importancia le vendría del hecho de que la «voz» responda a una de las tres modalidades de canto que san Agustín presenta repetidamente: con la voz, con instrumentos de viento, con instrumentos de cuerda ⁹¹. La dificultad que contempla sería, pues, la proveniente del canto. Ahora bien, si el canto es el causante de la dificultad, lo lógico sería eliminarla suprimiendo la causa. Pero suprimir radicalmente el canto le resulta imposible porque cuenta con el apoyo de la Escritura. Lo que hace, pues, es reducirlo a sus límites bíblicos: himnos y salmos. Si *scriptum est* hace referencia a la Escritura ⁹², del texto parece poder derivarse una partición de la misma en dos partes: una compuesta para ser cantada, otra no. Todo hace pensar que la primera se refiere a cuanto está escrito en verso, esto es, los salmos e himnos ⁹³, de que ha hablado en el párrafo anterior; a la segunda correspondería lo escrito en prosa, a saber, el resto de la Escritura ⁹⁴. Desde esta interpretación se introduce sin problemas una interpretación ascético-espiritual que se puede derivar de la estructura de la Regla y de los textos paralelos. La interpretación de L. Verheijen y T. van Bavel, por el contrario, otorgan a la prescripción agustiniana un sentido muy funcional, demasiado pobre a nuestro parecer. En línea con el conjunto de la Regla, creemos que toda interpretación que exima al párrafo de contenido ascético-espiritual no es correcta. De esa interpretación hablaremos en su momento.

91. «... quam sonum, eumque esse triplicem: aut in voce animantis, aut in eo quod flatus in organis faceret, aut in eo quod pulsus ederetur. Ad primum pertinere tragoedos vel comoedos, vel choros cuiuscumodi, atque omnes omnino qui voce propria canerent...» (*ord.* 2,14,39; cf. también *doctr. chr.* 2,17,27; *en. Ps.* 150,8).

92. Tanto *legitis* como *scriptum est* parecen ser términos habituales para introducir una cita bíblica (cf. L. VERHEIJEN, *La Règle*, II, 153).

93. Himnos como los de Ana, los tres jóvenes del libro de Daniel, etc. Cabe pensar que bajo «himnos» san Agustín entienda también una clase de salmos: los de alabanza.

94. Con todo, siempre queda por saber si ese último párrafo responde a una circunstancia concreta, o tiene valor de principio general, derivado de la circunstancia sobreentendida en el párrafo anterior.

5. Lectura ascético-espiritual del capítulo

El interés que mueve a la mayor parte de los comentaristas de la Regla es espiritual, no histórico. Más que aportar datos de erudición, pretenden ofrecer doctrina que alimente los espíritus. Como destinatarios no suelen tener al mundo científico, sino a los miembros de las congregaciones que la han profesado ⁹⁵. No extraña, pues, el relieve dado a los aspectos ascético-espirituales.

Es obvio que un mismo objeto es visto de modo diferente por las diferentes personas; que un mismo libro no dice a todos lo mismo. Nadie duda que en la lectura e interpretación de cualquier texto religioso tiene su peso la sensibilidad del sujeto, sus intereses particulares o la situación en que se mueve. A continuación nos proponemos presentar en visión global cuáles son, en concreto, los aspectos ascético-espirituales que el capítulo segundo de la Regla ha sugerido a las mentes de los comentaristas. Aunque algún autor ha optado por ofrecer una visión sistemática del capítulo ⁹⁶, la mayor parte de ellos han preferido seguir el texto de la Regla párrafo a párrafo. A estos nos unimos, integrando también en el método los puntos de vista de quien ha procedido diversamente.

Pero antes de ocuparnos de cada párrafo, es útil señalar las líneas dominantes. Un prólogo a los comentarios ascético-espirituales del capítulo puede constar de varios apartados. El primero toma nota de que san Agustín es el doctor de la oración por ser el doctor de la gracia ⁹⁷. Como doctor al respecto, su palabra merece ser escuchada. Un segundo apartado rememora la oración como primera obligación del monje o religioso que ha renunciado al mundo para vivir en la intimidad con Dios ⁹⁸. Luego viene el tema central, que establece una estrecha vinculación entre vida de comunidad y oración. Es denominador casi común ver el capítulo bajo el signo de la oración comunitaria, vinculándola, explícita o implícitamente, con el ideal de unidad presentado en el capítulo primero. Se percibe casi una obsesión por dicho aspecto ⁹⁹.

95. De cuantos han emprendido un comentario de la Regla de san Agustín, sólo A. de Vogüé no la profesa. Por otra parte, el que los comentaristas profesen la Regla no les excluye de la competencia científica. Antes bien, algunos de ellos son de reconocido prestigio internacional. Valgan como ejemplo, L. Verheijen, T. van Bavel, A. Zumkeller, A. Manrique, L. Cilleruelo, etc.

96. TRAPÈ, 178-194.

97. TRAPÈ, 178; SAGE, 204.

98. SAGE, 203. Remite a la percepción del pueblo fiel tal como aparece en *en. Ps.* 99,12.

99. VAN BAVEL, 48.49; SAGE, 204; ZUMKELLER, 55; TRAPÈ, 183-186; BOFF, 74.

Tal obsesión, sin embargo, no ciega hasta el punto de no otorgar el debido relieve a la oración privada ¹⁰⁰. Un equilibrio entre uno y otro tipo de oración es el que se deduce de la estructura interna del capítulo tal como la presenta A. de Vogüé. El sabio benedictino lo ve construido en forma quiástica: los dos primeros párrafos van de la oración común a la privada (2,1-2) y los dos últimos de lo privado (lo que pasa en el corazón de la persona) a lo común (lo que se canta en común [2,3-4]) ¹⁰¹.

5.1. Primer párrafo

El texto del primer párrafo suscita, según los autores, los siguientes temas: soporte bíblico, oración comunitaria, oración litúrgica, oración ininterrumpida y necesidad de la oración.

5.1.1. *Soporte bíblico*. Es preocupación común buscar la base bíblica de la norma agustiniana. El número de textos en que los autores suelen coincidir es reducido. Se limita a Rom 12,12, Col 4,2 y Hech 2,42 ¹⁰². Los dos primeros son evocados por las palabras *orationibus instate* (sed asiduos a las oraciones). La diferencia está en que ellos utilizan el singular (*oratione*), en vez del plural de la Regla (*orationes*) ¹⁰³. El tercero, aunque no recurre al verbo *instare* sino a otro se significado similar (*perseverare*), tiene a su favor el plural *orationes* y el reflejar un aspecto de la vida de la primitiva comunidad de Jerusalén, cuyo ideal aparece propuesto en el primer capítulo de la Regla. «Es natural que san Agustín, tras haber meditado largamente sobre la unanimidad y el compartir los bienes materiales (Hech), piense en el ejemplo de oración dado por la misma Iglesia, que unía las oraciones comunitarias a la puesta en común de los bienes» ¹⁰⁴.

100. TRAPÈ, 186-188; BOFF, 74; DE VOGÜÉ, 3,203.

101. DE VOGÜÉ, 3,184.

102. DE VOGÜÉ, 3,182; TRAPÈ, 179 (sin Hech 2,42); AGATHA MARY, 99; MARIE-ANCILLA, 187. Otros textos mencionados con Hech 1,14; 6,4 (AGATHA MARY, 99); Hech 3,1 (IB. 100). Para el párrafo segundo, que exhorta a no entorpecer la oración del hermano, A. Salas remite a 1 Pe 3,7 (*San Agustín. Fondo Bíblico de su Regla*, 88).

103. «Esta divergencia terminológica, dentro de la misma línea de pensamiento, tiene su lógica explicación. Y es que, mientras Pablo connota con tal expresión tanto la oración comunitaria como la privada, san Agustín pareciera referirse a un género determinado de oraciones» (A. SALAS, *San Agustín. Fondo Bíblico de su Regla*, 85).

104. DE VOGÜÉ, 3,182.

5.1.2. *Oración comunitaria*. Entendida como oración en común, se deriva del tenor literal del parágrafo que ordena aplicarse a la oración en las «horas y tiempos establecidos», sobreentendiéndose, sin que el texto lo diga explícitamente, que es para toda la comunidad. La base teológica que hace de esta oración en común una oración propiamente comunitaria la introducen los comentaristas a través de dos cauces íntimamente relacionados entre sí. De un lado, la referencia a Hech 2,42 que conecta con el ideal de la comunidad primitiva de Jerusalén; de otro, la ubicación del tema de la oración inmediatamente después de que los siervos de Dios han sido presentados como templo de Dios. En consecuencia, se juzga que la oración a que insta el capítulo «es más que el grito del corazón del individuo y expresión de la necesidad personal; es una actividad conjunta en que están comprometidos Dios y cada persona cuando oramos»¹⁰⁵. En línea con ello, se sostiene que lo que interesa es la conexión entre búsqueda de Dios, esfuerzo por la unidad de almas y corazones y el uso de algún modelo de culto establecido¹⁰⁶.

5.1.3. *Oración litúrgica*. Los comentaristas parten del supuesto, que en principio no hay que rechazar¹⁰⁷, de que la oración común sobreentendida es la oración litúrgica. Admitido que la oración litúrgica es la oración de la Iglesia, se abren las puertas a los aspectos eclesiológicos de la oración y, en plena coherencia con la teología del santo, a los cristológicos: la oración de la Iglesia es la oración del Cristo total, cabeza y cuerpo. En la oración litúrgica es Cristo quien ora sirviéndose de sus miembros¹⁰⁸. Por otra parte, apoyarse en Hech 3,1, como hace Agatha Mary, para adscribir un valor especial a las «horas y tiempos» de la Regla¹⁰⁹, juzgamos que es estirar demasiado los textos. Acertada nos parece, en cambio, la observación de que más que la santificación del tiempo, lo que está en el centro es la santificación de la persona y del grupo¹¹⁰.

5.1.4. *Oración ininterrumpida*. La oración ininterrumpida no es mencionada por san Agustín ni en el segundo ni en ningún otro capítulo de la Regla. Sin embargo, es un tema que aparece en varios comentaristas. Tratándose de

105. AGATHA MARY, 99.

106. AGATHA MARY, 100.

107. El *Ordo Monasterii* sería punto de referencia válido para la comparación.

108. ZUMKELLER, 57-58.

109. AGATHA MARY, 100.

110. *Ib.*

un aspecto importante de la doctrina agustiniana de la oración ¹¹¹, los autores han buscado la forma de introducirla. El mismo Santo ha facilitado la operación, al dar razón en otro texto de por qué rezar en determinadas horas y tiempos ¹¹², precisamente lo que ordena en el primer párrafo del capítulo ¹¹³.

5.1.5. *Necesidad de la oración.* Está claro que el texto no dice nada explícitamente sobre la necesidad de la oración. No obstante, no falta quien la deduzca de él. «Tras estas breves palabras (*instate orationibus*) está toda la doctrina de la necesidad de la oración, que el obispo de Hipona defendió ampliamente mostrando su fundamento religioso, constituido por la necesidad de la oración» ¹¹⁴.

5.2. Segundo párrafo

El segundo párrafo del capítulo consagra el valor de la oración privada, contemplada desde distintos ángulos según los diversos autores.

El historiador del monacato lee el dato en el conjunto de la Regla. Así A. de Vogüé juzga lo aquí preceptuado en armonía con el contexto de relaciones interpersonales, el deseo de las cuales domina según él toda la Regla en que se inserta. Incluso con referencia a la oración, ligada a Dios, quiere poner de acuerdo a dos clases de personas: las que quieren orar en el oratorio y las que quieren trabajar allí ¹¹⁵.

Quienes optan por la teología espiritual toman otros derroteros. O bien ponen la oración en el horizonte contemplativo del ideal monástico agustiniano, en relación con el *otium sanctum* ¹¹⁶, o bien se centran en la actitud interior que debe acompañarla. Más que el hecho de que haya un lugar para

111. Los textos al respecto son muy conocidos: *en. Ps.* 37,14; 86,1; *s.* 80,7 y *Ep.* 130,9,18.

112. Cf. *Ep.* 130,9,18.

113. BOFF, 72, sigue otro camino: los estudios de J. Jeremías y de J. Hausherr, según los cuales en la Biblia y doctores de la Iglesia orar sin cesar, significa, en primer lugar, mantener un ritmo *regular* de contacto explícito con el Señor, esto es, ser fieles a las «horas y tiempos establecidos».

114. TRAPÈ, 180. Y añade: «Pero la oración no es sólo imploración; es también, ante todo, adoración, alabanza, acción de gracias. También estas formas están incluidas en el breve precepto: *Orationibus instate*. Tanto es así que el texto del Apóstol que inspira esas palabras continúa: *vigilar en ella* –la oración– *con acción de gracias* (Col 4,2)».

115. DE VOGÜÉ, 3,183-184.

116. ZUMKELLER, 59.

la oración privada, importa la intención que inspiró su existencia ¹¹⁷. Todo ello sin dejar de ponerla en relación con la personalidad religiosa de su autor: «Esta sensibilidad por la oración privada en una Regla destinada a la vida común es digna en todo del Doctor que tanto ha insistido sobre la interioridad y que ha empleado en la oración las gotas de tiempo que tenía disponibles» ¹¹⁸. No falta quien relativice la oración privada en el oratorio, juzgando que para el legislador tiene un valor secundario. De hecho la deja condicionada al cumplimiento de otras obligaciones ¹¹⁹. Es un privilegio del que no hay que usar mal, ni por exceso ni por defecto ¹²⁰.

Habiendo señalado antes la importancia asignada a la oración comunitaria, no podía faltar la pregunta sobre si la oración privada no está en contraste con ella. En concreto se cuestiona si no choca con el contenido del último párrafo del capítulo primero que ve a los siervos de Dios como templos de Dios (1,8) y, más genéricamente, con toda la teología agustiniana. La pregunta tiene respuesta cambiando el registro: la oración privada, que es posible a nivel físico, no lo es a nivel teológico-espiritual: en sentido propio no existe oración privada del cristiano ¹²¹. Dentro del mismo contexto de relación entre oración comunitaria y oración privada, el camino puede andarse también en otra dirección: en el religioso que busca la unidad de almas y corazones esta unidad tendrá siempre una dimensión que trasciende la experiencia del grupo; por ello habrá que dejar espacio para la contribución específica de cada uno ¹²².

5.3. Tercer párrafo

El tercer párrafo es especialmente ponderado. L. Verheijen ve en él un levantar el vuelo por parte de san Agustín en medio de preceptos concretos ¹²³. T. van Bavel, a su vez, escribe: «La esencia de lo que se dice en la Regla sobre la oración, está presentada en la frase: Cuando oran a Dios con salmos e himnos, que sienta el corazón lo que profiere la voz». Para este autor, estamos ante «la ley fundamental de la oración» consistente en la armonía que debe haber

117. TRAPÈ, 186.

118. TRAPÈ, 186-187. En apoyo, cita *Ep.* 9,1; 130,10,19-20.

119. SAGE, 206.

120. AGATHA MARY, 102.

121. TRAPÈ, 188. Referencia a *en. Ps.* 85,1.

122. AGATHA MARY, 102.

123. «Prier Dieu, 7 NA II, 292. Del mismo, *La prière dans la Règle de saint Augustin*, en *La Bible Augustinienne*, 167-179.

«entre la boca y el corazón, entre lo exterior y lo interior, entre teoría y praxis, entre el ideal y la vida»¹²⁴. Es el principio de la coherencia entre lo que se dice y lo que se piensa, en oposición a todo formalismo y sitacismo¹²⁵. Estamos ante el sentido obvio del texto. Nadie ignora que puede darse el que hablen los labios y el corazón, desviado de Dios, calle¹²⁶. Cuando la Regla nos manda meditar en nuestro corazón lo que proferimos con la voz, nos manda hacer nuestros los sentimientos de los salmos y de los himnos que recitamos¹²⁷. Lo que el santo quiere inculcar es la atención interior a las palabras pronunciadas exteriormente. Un pensamiento de origen estoico, luego recogido en buena parte de las Reglas monásticas al tratar del rezo del oficio divino¹²⁸. El texto ofrece también la oportunidad para hablar de la necesidad y sentido de la oración vocal¹²⁹ y de poner de relieve la función instrumental de las palabras: en la oración no tienen otro objeto que despertar, sostener y desarrollar el deseo y el grito del corazón¹³⁰. Pero instrumento indispensable¹³¹.

La referencia a las distracciones en la oración no podía faltar. El texto «pide atención sostenida para volver constantemente, mediante la oración oral y pese a las divagaciones de la mente, a la oración del corazón», un esfuerzo que Dios puede coronar con insignes dones de silencio interior y de recogimiento¹³². Y, si antes hablábamos de las palabras como instrumentos al servicio de la oración, ahora se señala la función también instrumental de la oración: «entonces es cuando la oración educa, purifica, desapega de la tierra e introduce en la intimidad divina», poniendo en ejercicio las virtudes teológicas¹³³.

124. VAN BAVEL, 50. Con referencias a *s. dom. m.* 2,3,13; *s.* 80,7; *ep.* 130,9,18.

125. BOFF, 75; AGATHA MARY, 103.106

126. SAGE, 208.

127. TRAPÈ, 183.

128. DE VOGÜÉ, 3,185, quien recuerda que el pensamiento aquí expresado vuelve a aparecer en la pluma de san Agustín en la carta a los monjes de Cabrera en términos parecidos: «cantando y salmodiando a Dios... con palabras que no disuenan del corazón» (*ep.* 48,3: «cantantes et psallentes... uocibus a corde non dissonis»), y remite a W. CRAMER, «*Mens concordet uoci. Zum Fortleben eines stoischen Gebetsmaxime in der Regula Benedicti*», en *Pietas. Festschrift B. Kötting, Münster, 1980*, pp. 447-457.

129. TRAPÈ, 182; BOFF, 75. Este, desde su perspectiva de la teología de la liberación, indica que el cristiano de hoy se siente más sensible al movimiento inverso respecto del de la Regla. Es decir: más que sentir lo que reza, el cristiano de hoy quiere rezar lo que siente (*ib.*).

130. SAGE, 208.

131. MARIE-ANCILLA, 191-192, remitiendo a *s. dom. m.* 2,3,13.

132. SAGE, 209.

133. SAGE, 209.

También se resalta el embeleso de san Agustín con los salmos, de los que se reconoce su alto valor oracional ¹³⁴. Hablar de ellos significa hablar también del *totus Christus* ¹³⁵, clave agustiniana de su interpretación. No falta quien, equivocadamente desde nuestro punto de vista, juzgue que lo más importante de la frase hay que verlo en la mención de los «salmos e himnos», dos términos que aparecen citados juntos en Col 3,14-16 y Ef. 5,18-20. Aunque su contexto es diferente al de la Regla, como es posible ver a partir de otros textos del santo, considera que su función es la misma, esto es, orientar la oración en doble dirección, horizontal, respecto de los hermanos, y vertical, en referencia cristológica y pneumatológica ¹³⁶. En línea con ello, se relaciona el párrafo último del capítulo primero de la Regla con el presente del capítulo segundo. En aquel los hermanos son presentados como los templos de Dios, lugar de su presencia; en este se da un paso más: en nuestro interior, en la persona de Cristo Dios está más que presente: está activo, él es nuestra vida. Y cuando nos abrimos en la oración, no somos nosotros solos los que oramos, sino que Cristo mismo está activo en nosotros. Yendo más lejos aún, se introduce el tema de la divinización que, al comienzo de su vida monástica, san Agustín soñó alcanzar en una vida retirada, pero la experiencia le mostró que Dios tiene otros caminos para llevarla a cabo ¹³⁷. ¡Demasiado lejos ha ido! Es nuestro parecer.

L. Verheijen ha hecho un estudio interesante de la única frase del párrafo a la luz de los textos paralelos, sobre todo de los numerosos que se encuentran en los *Comentarios a los salmos*. Ha tomado como hilo conductor el concepto de himno, del que señala los tres elementos que, según *Comentario al salmo* 148,17, comporta: canto, alabanza y alabanza de Dios ¹³⁸. El abundante material útil para la comparación le permite obtener los abundantes matices que subyacen en el término, que no podemos recoger aquí ¹³⁹.

134. TRAPÈ, 183; SAGE, 209, quien recurre a la imagen de los animales rumiantes para expresar el modo de tratar con ellos. Sr. Agatha escribe: «The reflectiveness in the recital of the Psalms... is the important feature of chapter II...» (*The Rule*, p. 122).

135. TRAPÈ, 183; AGATHA MARY, 107; MANRIQUE - SALAS, 139-141; L. VERHEIJEN, *Prier Dieu*, 19-25 NA II,304-310; ID., «*In Herzen soll leben, was der Mund ausspricht*». *Die Rolle dieser Worte in 2. Kapitel der Augustinus-Regel über das Gebet*, en *Cor Unum* 42 (1984) 109-117: 116.

136. AGATHA MARY, 106-107.

137. AGATHA MARY, 108.

138. «*Prier Dieu*, 9 NA II 294.

139. El autor presenta en síntesis los resultados de su investigación en los siguientes términos: «La primera parte de nuestra investigación sobre *hymnus* nos ha hecho comprender que san Agustín concedía una importancia primordial a la verdad interior de la oración; ante todo, hay que cantar con la vida; el canto musical tiene un valor muy relativo.

El párrafo, por último, orienta también hacia el tema de la interioridad de la oración, «tema fecundísimo, en conexión íntima con el deber, naturaleza y objeto de la oración y sirve para explicar multitud de cuestiones sobre ella»¹⁴⁰.

5.4. Cuarto párrafo

Llegamos al último y difícil párrafo. A tenor de la comprensión del conjunto de la Regla sostenida por los autores, el primer aspecto cuya aparición cabía esperar del comentario es el comunitario. La realidad no es otra, pero es presentada desde diversos ángulos.

A. de Vogüé lo pone de relieve ya a nivel estructural. Según este autor, el hecho de que el párrafo se ocupe de la ejecución exterior del canto devuelve el discurso al plan comunitario del primer párrafo, después de haberse interesado por la oración del individuo en los párrafos segundo y tercero¹⁴¹.

Agatha Mary prefiere el camino del culto, expresión máxima de la integridad de la comunidad¹⁴². En este contexto, considera que lo preceptuado en el capítulo alcanza un valor espiritual inesperado. Lo que se canta tiene por finalidad expresar la única alma y el único corazón del grupo¹⁴³. La música cultural que la comunidad tributa a Dios es una expresión de su unidad en Él. Por esa razón las restricciones impuestas por la Regla al respecto no hay que verlas como factores que limitan; antes bien sirven para expresar la conjunción de todos los pensamientos, esperanzas y aspiraciones de cada miembro en una totalidad¹⁴⁴. En definitiva, con su prescripción el legislador intenta salvaguardar y favorecer la verdadera unidad de la comunidad en su culto común¹⁴⁵.

La interpretación en clave comunitaria llega también desde otras perspectivas que se fundamentan en conocidas afirmaciones agustinianas como la

La segunda parte de esta investigación ha subrayado que lo que debe vivir en el "corazón" es la Iglesia, es Cristo que es su Cabeza... Examinado de cerca, el párrafo tercero que ha sido nuestro punto de partida tiene un valor comunitario..., un valor tan eminentemente comunitario que es sin duda preferible hablar aquí de un valor "comunional"» (*La prière*, p. 178-179).

140. TRAPÈ, 181-183, citando *en. Ps.* 119,2; 37,14; *Ep.* 130,10,19; s. 80,7.

141. DE VOGÜÉ, 3,185.

142. AGATHA MARY, 112.

143. *Ib.*

144. *Ib.*, 112.

145. *Ib.*, 110.

de que cantar es propio de amantes o del peregrino –eso es todo siervo de Dios, peregrino hacia la Jerusalén eterna–. El canto se convierte en expresión de concordia, «como los ciudadanos de la tierra tienen su himno nacional que mantiene y desarrolla la unión cívica»¹⁴⁶.

Para acabar, no podía faltar la referencia al peligro que para la oración puede suponer el canto, en línea con la confesión personal del santo en el libro décimo de las *Confessiones*¹⁴⁷.

5.5. Valoración

Tras la síntesis de lo dicho por los comentaristas, procede efectuar una valoración de carácter general. Para ello consideramos los distintos temas desde tres perspectivas: en sí mismos, en relación con el conjunto de la Regla, y en relación con el conjunto del capítulo.

5.5.1. *En sí mismos*. Todos los temas tratados tienen clara relación con la oración, tema central del capítulo segundo de la Regla. Cosa distinta es si esa relación se puede establecer desde el texto de la Regla. A veces se obtiene la impresión de que se pretende hacer en el comentario lo que se reconoce que san Agustín no quiso hacer en el texto: un tratado sistemático sobre la oración. Los esquemas del comentarista se perciben ocultos en los breves textos del santo. Se descubre en el texto lo que el santo pudo haber dicho, pero de hecho no dijo, sobre la oración. Se otorga más peso al autor del texto que al texto del autor. Es lo que encontramos, por ejemplo, en el comentario de A. Trapè. La doctrina que expone es, sin duda, agustiniana; pero dudamos que todos los aspectos se puedan deducir tan fácilmente del texto comentado. O, en el caso de que efectivamente se pueda deducir, si es ese el aspecto más relevante del texto en la intención de san Agustín.

Consideramos camino legítimo, a veces imprescindible o incluso única vía para interpretar un texto agustiniano, dirigir la mirada al texto bíblico que pueda subyacer en él. Pero aquí se pueden cometer, y creemos se han cometido, varios errores de procedimiento. Uno, creer que la simple coincidencia material es garantía de que el santo lo tiene en mente. Se trata de un error de identificación de la base bíblica. Es el caso, por ejemplo, de Agatha Mary apoyándose en que Hech 3,1 habla de la oración de hora nona para asignar un

146. SAGE, 210.

147. SAGE, 210; BOFF, 77.

valor especial a la expresión «horas y tiempos»¹⁴⁸. Es el error también de A. Salas cuando pone el párrafo segundo del capítulo en relación con 1 Pe 3,7¹⁴⁹. Un segundo error no está en la identificación del texto bíblico en que se inspira el santo, sino en la interpretación del mismo. Consiste en hacer del santo, en la práctica, un exégeta moderno. Se detecta, correctamente, la referencia bíblica que le inspira, se la interpreta conforme a la exégesis moderna, y luego se atribuye al santo la doctrina que resulta de dicha exégesis. Es vicio en que suelen caer quienes se acercan al santo desde la especialidad bíblica¹⁵⁰. Un tercer error consiste en extender la cita bíblica que se supone inspira al santo más de lo que el texto permite. En el fondo puede subyacer un desconocimiento del método exegético de los Padres en general y de san Agustín en particular. Aunque una de sus características es la de interpretar la Biblia por la Biblia, luego se olvidan de interpretar la frase en el contexto concreto. El contexto en que suelen interpretar la frase es la Biblia en su conjunto, no siempre el de la unidad menor o de la perícopa en que está insertada. El error consiste en atribuir al santo un pensamiento que el biblista juzgará inseparablemente unido al texto que inspira al santo, pero que él probablemente no tuvo en mente. Es el caso, creemos, de Agatha Mary cuando, partiendo de la mención de «salmos e himnos» en el párrafo tercero, le atribuye la teología de Col 3,14-16 y Ef 5,18-20, porque tanto Col 3,16 como Ef 5,19 hablan de «salmos, himnos y cánticos inspirados».

5.5.2. *En relación con el conjunto de la Regla.* Quienes vinculan la ubicación privilegiada del tema de la oración en la Regla al ideal de la comunidad apostólica de Jerusalén, lógicamente interpretan el conjunto del capítulo desde el ideal comunitario que caracterizaba a aquella comunidad modelo. Al respecto, hablamos antes de una cierta obsesión por el tema de la oración comunitaria. A nosotros nos queda la duda de si realmente hay que ver una intención específicamente comunitaria en las diversas prescripciones del capítulo, por ejemplo en la referente al canto. El santo se encuentra con el hecho, ordinario, de que la oración se hacía en común y trata de orientar a sus hermanos en el servicio divino sobre el sentido del canto, y nada más. En efecto, la oración en común no es ninguna novedad introducida por san Agustín ni en la vida de la Iglesia, ni en el monacato. Existía antes de él en uno y otro

148. Cf. nota 109.

149. Un texto que no nos consta que san Agustín haya citado nunca, salvo en su primera parte (cf. *Ep.* 20,3) y cuyo contexto no tiene nada que ver con el de la Regla.

150. Cf. A. SALAS, *San Agustín. Fondo Bíblico de su Regla*; A. MANRIQUE - A. SALAS, *Evangelio y Comunidad*.

ámbito. El que existiese en su monasterio no se debe a ninguna intencionalidad precisa; era simple consecuencia lógica de haber aceptado un modelo cenobítico de monacato. Quien vive en común ha de orar en común. Es exigencia de vida cristiana, no de un modelo de vida monástica cenobítica.

Una vez desvinculado del ideal de la primitiva comunidad de Jerusalén el puesto preeminente otorgado a la oración en la Regla, no hay razón para seguir interpretando el capítulo desde un prisma comunitario. O, al menos, no debe ser el primer aspecto que se ponga de relieve. Creemos que el conjunto del capítulo no está redactado al servicio de un ideal comunitario, aunque este sea innegable, sino en función de otros planteamientos.

Por otra parte, en los comentarios el capítulo segundo queda sin relación con los capítulos que le siguen en la Regla. Mira demasiado al primero, como hemos dicho, pero se desentiende de los demás. ¿Qué relación tiene con ellos? ¿Simplemente como medio para llevarlos a cumplimiento? No lo creemos.

5.5.3. *En relación con el conjunto del capítulo.* A excepción de A. de Vogüé, que recurre a la estructura literaria ¹⁵¹, ninguno de los comentaristas ha intentado ofrecer una visión orgánica del conjunto del capítulo. El tratamiento sistemático hecho por A. Trapè del tema de la oración en la Regla responde a los criterios del autor, no a los del capítulo segundo.

Esta falta de visión orgánica nos parece una señal de no haber llegado al meollo del pensamiento del santo. Ya a priori es legítimo pensar que el santo haya organizado sus prescripciones conforme a algún criterio; más todavía después de haber detectado una estructura tan elaborada en el conjunto de la Regla. La presentada por el sabio benedictino nos parece un tanto forzada: ¿por qué no entender también el parágrafo tercero referido a la oración comunitaria? Si es cierto que remite al corazón de cada uno, también parece serlo que se refiere a la oración en común de los hermanos. Además, se queda en un nivel más bien exterior: si reza la comunidad o reza únicamente un hermano.

En conclusión, nos parece provechoso emprender otra línea de interpretación de este capítulo segundo de la Regla que, de una parte, ofrezca la visión orgánica, interior, que hemos echado de menos en los comentarios existentes. Línea de interpretación que, además, libere el capítulo segundo del tributo excesivo pagado al primero y que, al mismo tiempo, lo integre en el conjunto de la Regla. Por último, una línea de interpretación que vaya al núcleo de lo

151. Cf. nota 141.

que pretende decir en cada uno de los párrafos, que hay que distinguir de lo que simplemente presupone. Algo, esto último, que también es importante y nos ayuda al mejor conocimiento de la Regla. Pero que hay que acertar a otorgarle el lugar que le corresponde. Este programa, ambicioso sin duda, es el que pretendemos realizar en el próximo artículo.

Ecología ¿ciencia o aguafiestas?

Introducción

El título de este artículo hace referencia al hecho de que si antes, en ciertos ambientes, se solía decir: "todo lo que me gusta o es pecado o engorda", ahora, quizá, como lo del pecado no está de moda, éste dicho se podría reformular: todo lo que me gusta o engorda o va contra la ecología.

Desde que el biólogo alemán Ernst Kaeckel (1871) inventara el término ecología¹, desde la publicación en 1987 por la Comisión Mundial del Medio Ambiente² y del Desarrollo³ del documento "*Our Common Future*", hasta el último "World Economic Forum" celebrado en Davos (Suiza)⁴, ha transcurrido mucho tiempo.

1. La desinencia griega, que está en el origen de la palabra "oikos", tiene tres acepciones: casa; de "oikos" proviene economía, la preocupación por el gobierno de la casa; y de "oikos" viene también ecumene, la casa social de todos. Cf. J. M^a, MARDONES, (dir.), voz "ecologismo", en *10 Palabras clave sobre Movimientos Sociales*. Verbo Divino, Estella 1996, pp. 107-139; F. DÍAZ PINEDA, "Una perspectiva ecológica para el fin de siglo", en BRAJNOVIC y otros, *Veinte claves para la nueva era*. Rialp, Madrid 1992, pp. 253-271; J. GAFO, (Dir.), voz "ecología" en *10 palabras clave en ecología*. Editorial Verbo Divino, Estella 1999; J. L., CENTURION, *Diccionario de ecología*. Editorial Acento 1997.

2. "Medio ambiente" es, sin duda un pleonasma, una repetición innecesaria. Los franceses hablan de "milieu" y los ingleses de "environment", pero hay que rendirse a la evidencia del uso, y a que todo el mundo entiende la palabra medioambiental. Cf. A. ARNAU, *El medio ambiente. Problemas y soluciones*. Madrid 2000.

3. Creada en 1983 por la Resolución 38/161 de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

4. Todos los eneros, desde 1971, unos centenares de personas, empresarios, líderes de opinión, intelectuales, políticos, ("el nuevo Gobierno de la Tierra") se reúnen durante una semana en la estación de esquí de Davos, en los Alpes suizos, para hablar del futuro. Cada año emerge de allí, un lema, un mensaje, una moda, que luego se traslada al resto del Planeta: globalización, globalización responsable, nueva economía, empresas "punto.com.", etc. La 31ª edición de este Foro Económico Mundial comenzó el 15 de enero de 2001 con la presencia de 2.300 participantes y el lema: "Mantener el crecimiento y acortar las distancias". En esta asamblea multilateral, como frecuentemente ha sucedido con el Fondo

El biólogo alemán concibió el estudio del medio como una rama de la fisiología, que se ocupaba de las condiciones de vida de un organismo concreto en su "biotopo", así como de los muchos organismos que conviven en un lugar y que constituyen un "ecosistema". Los ecosistemas están integrados por conjuntos de entes vivos y no vivos, elementos interrelacionados e interdependientes, con cierta capacidad de autorregularse para mantener su equilibrio (homeostasis). El conjunto de los seres vivos no son realidades aisladas, sino profundamente interrelacionadas. Si un elemento, por ejemplo el hombre, modifica con gran rapidez las condiciones del mismo, pueden superarse los mecanismos homeostáticos⁵.

Esta consideración del medio ambiente intenta una superación del reduccionismo salido de la física cartesiana. El antireduccionismo establece una comprensión globalizadora de la realidad: no basta con desmenuzar un ser vivo para estudiar cómo funciona cada uno de sus componentes.

Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BIRD), miles de manifestante, invocando el "espíritu de Seattle" (EE UU) (XI/1999) protestaron contra "la élite del capitalismo" y los representantes más puros de la globalización (mundialización) que fomentan la desigualdad entre países ricos y pobres. Los participantes en Davos arguyeron: "casi todos los aquí presentes hemos sido elegidos en las urnas por gente que tiene deseos y esperanza de mejorar. Eso es democracia. No deberíamos pensar que están más legitimados porque son ONG". Y, como ya empieza a ser costumbre también, a miles de kilómetros, en la populosa Porto Alegre (Brasil) unas 10.000 personas celebraron la "alternativa positiva a Davos" -"la antítesis de Davos 2001", el Foro Social Mundial (FSM), al que, además de 900 ONG se unieron todos los movimientos "revolucionarios" actuales, desde los Sin Tierra a los zapatistas, el Movimiento Negro Unificado, y hasta los representantes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Hay ecologistas, feministas, sindicalistas, indigenistas, etc. También aquí, las fuerzas de seguridad tienen que actuar para salvar a los oradores del entusiasmo, o de las protestas del público. Como señaló alguno de los participantes: "estamos probando nuestra propia medicina".

5. La aceptación de la homeostasis no implica el considerar al planeta Tierra, en su conjunto, como un organismo con "conciencia", como erróneamente se acusa a Jacques F. Lovelock de proponer en su hipótesis de Gaia. "De ningún modo veo a Gaia como un ser consciente, un Dios alternativo". La "*teoría Gaia*" sobre el sistema de autorregulación de la Tierra frente a los cambios climatológicos y químicos, es un claro ejemplo de macro y micro teoría. Describe el planeta Tierra como un "sistema interactivo integrado por la vida, los suelos, la atmósfera y los océanos", como un sistema complejo autorregulado (superorganismo), en el que la supervivencia individual está subordinada a la supervivencia del conjunto. "Los procesos cibernéticos llevados a cabo de manera automática e *inconsciente* por el biota" harían de la Tierra "una manifestación más grande que la vida", puesto que viene a ser "un sistema autoorganizado y autorregulado" que gestiona tanto la vida como la realidad inanimada. Lovelock explica el funcionamiento de la Tierra en base a dos sistemas: la "biosfera" (parte de la Tierra en la que normalmente existen seres vivos) y el "biota" (conjunto de todos los organismos vivos). (*Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Tusquets, Barcelona 1993, pp. 33, 228 y 233).

Además de que el continuo proceso de degradación del medio ambiente salta a la vista⁶, lo que ha hecho comprender estos procesos ha sido el extraordinario avance científico, sobre todo en las ciencias biológicas⁷ en la última década, y el eco social alcanzado por algunos trabajos, como *Los límites del crecimiento* (1972) del Club de Roma⁸, y –el ya anotado– informe "Nuestro futuro común"⁹ (1987), más conocido como "informe Brundtland", coordinado por Gro Harlem Brundtland (ex primera ministra de Noruega). Estos avances científicos nos han hecho ver la dinámica de los ecosistemas.

En estos años la política ambiental ha estado dirigida, en buena parte, a la sensibilización medioambiental en el sistema educativo¹⁰. Pero la escuela es

6. La constatación del continuo deterioro de los ecosistemas no implica compartir ciertas posturas extremadamente pesimistas sobre el futuro del hombre y el destino de la Tierra. Tales podrían considerarse: la que afirma que "la conquista final del hombre es la abolición del hombre" de C. S. Lewis ("The abolition of Man", en *Toward Global Equilibrium*, Cambridge, 1973); o las expuestas, en general, en *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, o *1984* de George Orwell. Isaac Asimov llega a decir que no existen civilizaciones avanzadas, porque todas acaban suicidándose (*Cambio, 71 visiones de futuro*, Madrid 1983, pp. 148 y ss.). Todas estas visiones podrían resumirse en la frase: "Acabemos con el hombre antes que el hombre acabe con la naturaleza".

7. "Las ciencias biológicas llamaron a las ciencias humanas: la etnología denunció la destrucción de las etnias y de las culturas minoritarias; la demografía se encontró confrontada con la superpoblación; la sociología entró también en juego juzgando al hombre occidental en sus hábitos industriales". (D., SIMONNET, *L'Écologisme*. PUF, París 1994, p. 4).

8. Un elemento fundamental en la popularización de la conciencia ecológica fue el eco alcanzado por el trabajo *Los límites del crecimiento* (1972), publicado por Donella H. Meadows y Jargen Randers, por encargo del Club de Roma (fundado en 1968 en Ponce (Puerto Rico), que planteó la degradación de la vida en la tierra y la situación crítica de sus recursos naturales. Aunque para muchos se trataba de un ensayo alarmista, veinte años después, tres de los cuatro autores de aquel informe elaboraron el "Informe Meadows", que parece confirmar la mayor parte de los pronósticos. Este informe fue publicado con el título *Más allá de los límites del crecimiento*, El País-Aguilar, Madrid 1993.

9. Este informe fue el primer gran estudio a escala mundial sobre la situación medioambiental de la Tierra, sus males y sus consecuencias. En el mismo se señalaba "que el 'medio ambiente' es donde vivimos todos y el 'desarrollo' es lo que hacemos al tratar de mejorar nuestra suerte en el entorno en que vivimos. Ambas cosas son inseparables". Se afirma así mismo, que "muchos de los caminos de desarrollo que siguen las naciones industrializadas son verdaderamente impracticables (...) La espiral descendente de pobreza y degradación ambientales constituyen una pérdida de oportunidades y recursos. Se necesita una nueva era de crecimiento económico, un crecimiento que sea poderoso a la par que sostenible social y medioambientalmente".

10. Más de 35 centros españoles participan en la campaña europea de escuelas ecológicas desde el curso 1997-98. Se unen así a los 2.000 colegios y más de un millón de niños que participan en esta experiencia en toda Europa, alrededor de tres ejes básicos: agua, energía y residuos. Al final de un ciclo mínimo de tres años, los centros que hayan desarro-

un reflejo de la sociedad, e intentar que sea ella sola la que cambie los valores resulta excesivo o ingenuo. La mejor política es asumir, cada uno en el nivel que le corresponda, la responsabilidad de gestionar los recursos de forma razonable. Sin duda "necesitamos una estrategia de desarrollo sostenible¹¹, entendido como aprendizaje que dura toda la vida"¹². "Piensa globalmente y actúa localmente" dice una sabia frase ecológica; es necesario actuar de forma ecológica desde las más pequeñas realidades concretas de cada día hasta la más amplias: austeridad en el consumo de energía¹³ y recursos, relación con la basura desmedida¹⁴, trato con la tierra (...) "¹⁵.

El debate sobre los temas ecológicos ha servido también para superar el viejo tópico que trasladaba a los gobiernos y a las industrias, todas las responsabilidades sobre el medio ambiente. Hoy, el medio, como "activo del

llado satisfactoriamente el programa consiguen una bandera verde –similar a la bandera azul que certifica la calidad de las playas–, que indica que la escuela cumple con una política y una gestión respetuosa con el medio ambiente. Las eco-escuelas aspiran a que "la educación ambiental se vea como una habilidad básica, lo mismo que leer y escribir".

11. Antes se hablaba más de desarrollo "sostenido" en cuanto hace referencia al crecimiento económico más la protección ecológica. Hoy se prefiere "sostenible" en cuanto se acepta que el crecimiento económico en los países desarrollados no puede ser indefinido. Cf. J. GAFO, (Dir.) voz "desarrollo sostenible", op. cit.; J. D. TÁBARA, *Acció ambiental. Aprentatge i participació vers la sostenibilitat*. Edició Di-7, binissalem (Mallorca) 1999; M. NOVO, (Coord.), *Los desafíos medioambientales. Reflexiones y propuestas para un futuro sostenible*. Madrid 1999.

12. Cf. S., CALVO ROY, "La educación ambiental: cumpleaños sin velas" (1997).

13. Cf. L., MARTÍNEZ LÓPEZ, "Energía, equidad y medio ambiente" en *Revista de Occidente* 194-195 (1997), pp. 81-92; A. LORCA y Otros, *Energía y sociedad. Aproximación al análisis socioeconómico de la situación energética actual*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1992.

14. La "basura" ya no afecta sólo a la superficie de la Tierra. Más de 40 años después de que se enviara el primer satélite artificial (1957), el exterior de la Tierra se ha convertido en un auténtico vertedero de basura espacial, entendida como cualquier objeto artificial en órbita alrededor de la Tierra que ya no esté operativo. Los expertos estiman que entre 150.000 y 200.000 restos metálicos de más de un centímetro orbitan, perdidos, a nuestro alrededor. Sólo 10.000 de ellos son vigilados por los radares. La basura espacial esta constituido por fragmentos de satélites (46%), cohetes y fases de cohetes (16%), satélites inactivos (20%), y piezas liberadas durante las operaciones (16%), entre otros, que constituyen un verdadero peligro para los satélites operativos y viajes espaciales, y que ya han ocasionado más de cien percances. Parece que la "limpieza del espacio es, tanto técnica como económica, imposible", de acuerdo con las conclusiones de los expertos de la reunión de Darmstadt. En enero de 2001 la Agencia Espacial Europea ha establecido un programa para catalogar y clasificar estos desechos espaciales.

15. Cf. V., PERÉZ PRIETO, *Ecologismo y cristianismo*. Cuadernos Fe y Secularidad. Sal Terrae, Santander 1999, p. 47.

bienestar", se empieza a sustentar ya en cinco grandes patas: las administraciones (en su doble faceta de sensibilización y fiscalizador), las empresas industriales¹⁶, agrícolas y de servicios y las familias (como productoras de residuos¹⁷), la industria medioambiental (los procesos de tratamiento y recuperación de residuos), las instituciones reguladoras y los grupos políticos y los medios de comunicación¹⁸.

RESIDUOS GENERADOS POR PERSONA (Kilos al día)			
Ciudad	1985	1998	Variación en %
Bilbao	:0,734	1,093	48,9
Zaragoza	:0,670	1,103	64,6
Sevilla	:0,752	1,143	51,9
Valencia	:0,826	1,230	48,9
Madrid	:0,815	1,277	56,6
Barcelona	:0,883	1,370	55,1
Málaga	:0,860	1,418	64,8

16. La proliferación de normas medioambientales, repartidas entre ayuntamientos, comunidades autónomas, estados y legislación europea, hace que, con frecuencia, las empresas no tengan claro qué se necesita en cada caso. Para solucionar este problema han surgido multinacionales, como Pricewaterhouse, Andersen Consulting o KPMG, constructoras como Dragados, o firmas asesoras como Ingenieros Asesores.

17. J. J. RODRÍGUEZ y A. IRABIEN, *Los residuos peligrosos*. Madrid 1999.

18. Ultimamente también se ha unido el sector financiero con el establecimiento de los fondos "verdes". Se trata de valores de renta fija y renta variable emitidos por sociedades, tanto nacionales como internacionales, que se dediquen a cualquier aspecto relacionado con la producción de bienes y servicios destinados a la protección y conservación del medio ambiente, v. gr., empresas de recogida de basuras y reciclaje de residuos.

Contradiendo a uno de los personajes de la novela ganadora del Premio Nadal *El alquimista impaciente*, que aseguraba que la mayor parte de la humanidad prefería sacrificar al Planeta en 100 años antes que renunciar hoy a la lavadora, el debate sobre el medio ambiente en el entorno occidental, demuestra que la sociedad quiere hacer compatibles sus necesidades de consumo con la preservación del medio, también como activo de bienestar. Esto implica que la sociedad actual está tomando conciencia en el presente, de que el desgaste del bienestar actual (industriales, domésticos, hospitalarios...) debe ser afrontado –por primera vez en las últimas décadas– con los recursos personales y fiscales de las generaciones actuales y no trasladárselo a las futuras. Si el progreso en el tratamiento medioambiental no se iniquita en la inmovilidad, esta generación ya está asumiendo, al menos en parte, los déficits que el medio ambiente arrastra (contaminación¹⁹ de suelos, vertederos²⁰ y vertidos incontrolados...).

El mundo actual, en plena espiral neomalthusiana, exige conservación, pero también desea consumir, y no de cualquier manera, sino con calidad de vida. La ecología es, como la economía, una cuestión llena de problemas que son dilemas, ya que toca a todos los aspectos de la vida, y no solamente de la vida humana. Todo está concatenado, de tal forma que se necesita mucho sentido crítico para intentar el equilibrio.

Baste citar, enumerar, de momento, algunos problemas que preocupan a la ecología: el "efecto invernadero"²¹ (emisiones de dióxido de car-

19. Podemos conceptualizar la contaminación como "la alteración no deseable de las características químicas, físicas y biológicas del agua, del aire y del suelo, que puede y podrá resultar peligrosa para la vida humana y para la de otras especies". ("National Academy for Science", EE UU).

20. Hay que tener en cuenta que existen muchas basuras que sólo se pueden incinerar, como los residuos hospitalarios. En España sólo hay un vertedero preparado para ello. Los residuos tienen que enviarse a vertederos franceses, y pagar por su incineración. El principal problema medioambiental los constituyen los vertederos incontrolados –"más de 5.000"–, y otros "poco controlados". En España, al menos cinco plantas de cemento de Hisalpa, queman residuos, como neumáticos, restos vegetales, aceites, disolventes y pinturas. En diciembre de 2000, en el Convenio Internacional sobre Contaminantes Orgánicos Persistentes, se incluyó a las cementeras que incineran residuos entre las cuatro fuentes más importantes de dioxinas y furanos, sustancias con posibles efectos cancerígenos. El Centro de Investigación y Desarrollo en Automoción (Cidaut), con sede en el Parque Tecnológico de Boecillo, en Valladolid, es uno de los centros que está investigando el uso más adecuado de los neumáticos usados, y solucionar el grave problema medioambiental que se está generando en la actualidad por su abandono en los vertederos.

21. El "efecto invernadero" es el mecanismo climático natural por el cual la atmósfera permite el paso de la radiación solar, pero impide que salga al espacio la radiación infra-

bono (CO₂), metano (CH₄), óxido de nitrógeno (N₂O) y su repercusión²², el temido cambio climático²³; el crecimiento demográfico insosteni-

roja (el calor de la superficie terrestre y de la baja atmósfera). Este proceso, que actúa para todo el planeta como un invernadero de plantas, mantiene las temperaturas medias en un rango idóneo para la vida. Sin este mecanismo natural, la Tierra sería un planeta helado, con temperatura media de -18°C, similar a la de la Luna. Pero al aumentar la concentración en la atmósfera de los gases de efecto invernadero (GEI), se refuerza el efecto y se induce el sobrecalentamiento del clima.

22. Tanto el dióxido de carbono, como el metano y el óxido de nitrógeno son GEI: atrapan parte del calor del sol cuando se refleja desde el suelo, con lo que se reduce la cantidad que vuelve a escapar al espacio. Los dos primeros son fruto de procesos naturales, y crean un efecto invernadero natural, gracias al cual la Tierra está a unos 35°C más caliente de media de lo que estaría de no ser así. La razón por la que el efecto invernadero natural no es mucho mayor es porque los gases de carbono generados de forma natural vuelven a ser eliminados por los procesos geológicos y biológicos. De esta forma, el ciclo del carbono parte de la atmósfera y llega a ella de forma equilibrada, en ausencia de intromisiones humanas. Ahora, este calentamiento global natural se está viendo complementado por el inducido por las actividades humanas, en especial por la combustión de combustibles fósiles -carbón, petróleo y gas-, y como resultado de la agricultura, respectivamente. La cantidad de dióxido de carbono que la actividad humana inyecta en el aire sólo supone aproximadamente el 10% de la cantidad que se libera por procesos naturales. Pero, incluso un pequeño cambio -unos pocos grados centígrados- en la temperatura media global tendría, un inmenso impacto en los patrones climáticos. La fuentes principales de emisión de metano son las actividades agrícolas y ganaderas, el tratamiento de residuos, y algunos microbios del suelo que fabrican gas metano.

23. Aunque el clima natural de la Tierra es variable, se utiliza normalmente el término *cambio climático*, en referencia al riesgo de calentamiento acelerado, al aumento de las temperaturas superficiales medias del planeta inducido por el reforzamiento del efecto invernadero. El temido cambio climático, como casi siempre sucede con otros "males" sociales, bien pudiera afectar a alguno de los países subdesarrollados que menos contaminan. Según los científicos del "Intergovernmental Panel on Climate Change" (IPCC), Afganistán, Etiopía, Sierra Leona y Tanzania sufrirán efectos devastadores en sus agriculturas al acentuarse las sequías y el calor. Por el contrario, los países más al norte del Hemisferio Norte y los más al sur del Hemisferio Sur, que pueden ser de los que más contaminan, pudieran beneficiar al tener que gastar menos en calefacción y al lograr que grandes extensiones de sus territorios, hoy bajo la nieve, se vuelvan agrícolas. En los cambios climatológicos existe el fenómeno de relación océano-atmósfera, controlado esencialmente por las corrientes del Pacífico ecuatorial. El fenómeno conocido como "El Niño" ("Oscilación Sureña El Niño" - "El Niño-Southern Oscillation, ENSO") pudiera tener una no despreciable influencia. El "efecto El Niño", está constituido por esa monumental corriente marítima de rumbo variable, que se produce aproximadamente cada cinco años por interacción de las aguas del Océano Pacífico con la atmósfera, y que provoca una elevación de la temperatura del agua superficial en toda la franja que se extiende desde la costa andina, en Perú, hasta Indonesia, Filipinas, Japón, Sur de China y Norte de Australia. "El Niño" es muy importante en Perú (abundancia de lluvias unas cien veces superiores a los normal) y en Indonesia (sequía), pero a medida que se aleja del pacífico tropical, su efecto es cada vez más débil. En Norteamérica es un factor más que influye en el tiempo (con un desplazamiento hacia el Sur del frente normal de lluvias), y en Europa su efecto

ble²⁴; el deterioro ("agujero") en la capa de ozono²⁵; el agotamiento de los recursos energéticos (combustibles fósiles²⁶, energía atómi-

parece ser despreciable. Kessler afirma que es excesivo el protagonismo que se le ha dado. "El Niño" de 1997-1998, seguido del de los años 1992-1993, han sido los más fuertes que se han observado. Los informes científicos, aportados en la cumbre de Kioto (1997), han insistido en que la relación entre el cambio climático y el fenómeno de El Niño aún no han sido demostradas. El cambio climático pudiera influir en las catástrofes y desastres naturales que se han sucedido en los últimos años, como el huracán Mitch que arrasó América Central en 1998 (10.000 personas muertas), la devastadora tormenta "Lothar" que recorrió Europa en diciembre de 1999, las inundaciones de Mozambique en 2000, las riadas de China, los incendios en Indonesia y los terremotos en Afganistán y, recientemente, en El Salvador, etc. Este último ha dejado un balance desolador: más de un millar de muertos, unos 4.000 desaparecidos y miles de damnificados, así como unas pérdidas económicas que se acercan a los 270.000 millones de pesetas. El último informe de PNUMA (febrero de 2001) calcula que, si no se toman de inmediato medidas para frenar el cambio climático, el coste podría elevarse hasta 54 billones de pesetas al año. La agricultura podría perder hasta 7,5 billones de pesetas anualmente. De acuerdo con el informe del Panos Institute de Londres, el cambio climático incidirá también en la extensión de enfermedades tropicales como la malaria y el dengue. Según un estudio del "World Resources Institute" con expertos de la Organización Mundial de la Salud (OMS), si la tendencia hacia el efecto invernadero se mantiene, morirán 700.000 personas más –el 80% en los países en desarrollo– como consecuencia de las partículas sólidas en suspensión procedentes de la quema de materiales energéticos fósiles (petróleo, carbón, gas) en la industria, el transporte y la agricultura. Según ha avanzado en Ministerio de Medio Ambiente, la Oficina de Cambio climático, encargada de diseñar la estrategia española para reducir las emisiones de gases de efecto invernadero GEI), comenzará a funcionar a principios del año 2001.

24. Tras casi 20 años considerando que el crecimiento demográfico estaba desbocado y avanzaba a una velocidad de 90 millones de nuevos humanos por año, ahora resulta que apenas alcanza los 60. La duplicación apocalíptica de la humanidad se retrasa, por ahora, hasta dentro de 60 años, es decir 20-25 más tarde de lo previsto.

25. La capa de ozono (O_3) está ubicada en la estratosfera a unos 30 kilómetros de la superficie terrestre. No se trata propiamente de una capa, ya que su concentración en la atmósfera se mantiene desigual, dependiendo de la latitud y la longitud donde se mide. El ozono realiza un papel esencial en la atmósfera: actúa de escudo protector impidiendo que los rayos perjudiciales del sol (las radiaciones del espectro gamma), alcancen la Tierra. Y permite, por el contrario, continuar su camino a los rayos beneficiosos para la vida. También el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) estima que, con la pérdida del 1% de la capa de ozono, se producen 50.000 casos de cáncer de piel y 100.000 casos de ceguera por cataratas, y daños al sistema inmunológico. Algunos expertos consideran que, al menos hasta el presente, no se ha demostrado una relación directa entre estos casos. No obstante, algunos de los efectos del cambio climático y del crecimiento del agujero de la capa de ozono pudieran llegar a ser positivos en áreas con climas relativamente fríos, ya que un aumento en la temperatura ambiente podría resultar en una disminución de la mortalidad por causas coronarias. Cf. J., GAFO, (Dir.) voz "capa de ozono", op. cit.

26. En el tercer informe de IPCC de las ONU (2001), del que hablaremos después, un tercio de las emisiones de CO₂, debidas a la actividad humana, se atribuyen a la quema de combustibles fósiles (carbón, petróleo y gas natural) en el transporte, la industria y la pro-

ca²⁷) y del agua potable²⁸; contaminación de la atmósfera²⁹, los océanos³⁰, los ríos, los suelos³¹ y los acuíferos (rarefacción del agua dulce); la erosión y

ducción de energía. Y el resto a la deforestación de las grandes masas vegetales que han debilitado los procesos de absorción natural del CO₂ por los bosques.

27. Sobre todo después de Chernóbil (1986), Europa Occidental considera una amenaza común los viejos e inseguros reactores de algunos países del centro y el este europeo. En las negociaciones para su ingreso en la UE, Lituania, Eslovaquia y Bulgaria se han visto obligadas a comprometerse a cerrar algunos reactores. De las naciones candidatas al ingreso en la Unión Europea, siguen teniendo reactores peligrosos: República Checa, Hungría, Rumania, Eslovenia y Bulgaria. El último conflicto ha surgido con el funcionamiento, aún en pruebas, de la central checa de Temelín, a 50 kilómetros de Austria. Aunque cumple los estándares occidentales de seguridad, Austria está dificultando a los checos la adhesión.

28. Como señala la Organización Mundial de la Salud (OMS): "el número de grifos por cada mil personas es un indicador más fiel de la salud que el número de camas de hospital". (Cf. Brundtland, Gro Harlem, "Una estrategia de supervivencia para la Humanidad" (1999). De acuerdo con los datos del Banco Mundial, más de 1.000 millones de personas carecen de agua potable. En 1990, 20 países sufrían escasez de agua, y en 1996 ya eran 26, según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO). La insuficiencia de agua dulce es hoy un problema casi generalizado en todo el globo terráqueo, cuando, hasta hace relativamente poco tiempo, esta carencia se consideraba exclusiva de las regiones más áridas y secas. Cf. M., NAREDO, "La gestión del Agua en España", en *Revista de Occidente* 194-195 (1997), pp. 92-115; E. REPETTO JIMÉNEZ, M^a C. MATO CARRODEGUAS, *El agua, una sustancia diferente e indispensable. Propuesta didáctica para un aprendizaje significativo*. Las Palmas 1999.

29. La atmósfera se está contaminando a marchas forzadas con el dióxido de azufre (SO₂) de las industrias, el óxido de nitrógeno (NO) y el dióxido de carbono (CO₂), el óxido de carbono (CO) de los coches y calefacciones y otros muchos gases que arrojan a la atmósfera las industrias. Al mezclarse con el vapor de agua de las nubes, se convierten en ácido sulfúrico (SO₄H₄) y nítrico, formando la terrible *lluvia ácida*, que viaja con las mismas nubes arrasando la vida allí donde cae.

30. Desde hace por lo menos 20 años, los accidentes navales con vertidos de grandes cantidades de petróleo al mar son una constante. Baste recordar algunos de grandes petroleros: el del "Amoco Cádiz", el del "Exxon Valdez", o el del español "Aragón" en las inmediaciones de Madeira.

31. La sociedad industrial está creando, cada vez más, montañas de desechos. Como ejemplo, baste citar el cementerio "telefónico". Se calcula que en España, desde comienzos de la década de los noventa, se han generado 12 millones de teléfonos móviles que, debido a la vertiginosa renovación tecnológica, se han quedado inservibles. Esta nueva basura tecnológica provoca ciertos problemas ecológicos, en particular por los metales que contienen las baterías, compuesta usualmente por níquel-cadmio, litio y níquel metal hidruro. La Asociación Multisectorial de Empresas Españolas de Electrónica y Comunicaciones (Asimelec) está intentado poner en marcha una campaña de recogida y reciclaje de estos móviles, como parcialmente se hace con las pilas, el papel, las botellas, las latas o los "tetra-brick". En la "nueva economía" se podría aprovechar casi todo: la batería, la pantalla de cristal líquido, la carcasa plástica, etc.

desertización³² (desertificación) de zonas verdes con el avance de los desiertos (agricultura expansiva y posible escasez de alimentos³³); la desaparición progresiva de los bosques (deforestación, lluvias ácidas³⁴), de los paisajes y de las especies animales y vegetales; y, en general, la comúnmente denominada "ordenación del territorio". En esta última es donde tiene su sitio, de forma especial, la acción política³⁵.

O en forma más sencilla y resumida, como afirmó el recientemente desaparecido Cousteau: "Hoy, el ser humano sólo tiene tres grandes desafíos ante sí, pero desafíos formidables y que irónicamente han sido creados por él mismo: la superpoblación³⁶, el despilfarro de los recursos, y la destrucción del ambiente. Triunfar sobre estos problemas, precisamente porque somos su causa, debe ser en la actualidad nuestra más profunda motivación"³⁷.

32. La desertización o desertificación es un proceso de degradación y pérdida de suelo que disminuye la capacidad de la tierra para retener agua. Afecta al 40% de la superficie del planeta y a 250 millones de personas repartidas por todos los continentes, especialmente Africa. En el caso de Mauritania, por ejemplo, el desierto gana 6 kilómetros al año. Las talas forestales intensivas, los incendios, la agricultura, el sobrepastoreo y el cambio climático son los factores que los expertos identifican como principales causantes del rápido avance del desierto. La Conferencia Mundial sobre la Desertización, celebrada en Recife (Brasil (27/XI/1999), en la que participaron 3.000 delegados de 135 países, concluyó con un rotundo fracaso, al negarse los países ricos a ratificar las conclusiones, que otorgaban mayores medios y poderes al organismo creado por la ONU para este propósito tras la Conferencia de Río (1992) sobre Desarrollo y Medio Ambiente. Los países ricos alegaron que los más damnificados por la desertización son los países del Tercer Mundo, y que a ellos tocaba emplear mayores recursos para esa lucha. Cf. C. DE, PRADO, "Desertificación" (1998).

33. Cf. L. BROWN, "La escasez de alimentos", en *Revista de Occidente* 194-195 (1997), pp. 50-66.

34. Cf. J. PERLIN, *Historia de los bosques. El significado de la madera en el desarrollo de la civilización*. Madrid 1999; R. MOTOYA MORENO y M. LÓPEZ ARIAS, *La red europea de seguimiento de daños en los bosques (nivel I). España 1987-1996*. Madrid 1998; J. A. MORENO MOLINA, *La protección ambiental de los bosques*. Marcial Pons, Madrid 1998.

35. El Consejo de Ministros de Energía llegó en diciembre de 2000 a un acuerdo político para que el 22,1% de la producción eléctrica en 2010 dentro de la Unión Europea, se haga a partir de fuentes de energía renovable, lo que equivale a un 12% del consumo total de energía. España tendrá que producir el 29,4% de la energía eléctrica a partir de esas fuentes.

36. La superpoblación o "explosión demográfica" –como ya hemos anotado–, hoy ya no está tan de moda, pues los cálculos maximalistas se han mostrado erróneos. Debido a la amplitud del tema, no estudiaremos, al menos directamente, esta variable, sin por ello negar su importancia.

37. Cf. J., ARAÚJO, "tiempo frío" (1997); "Pensamiento ecológico", en *Revista de Occidente* 194-195 (1997), pp. 66-81.

Decir hoy *medioambiente* es hablar de una realidad tan amplia, de límites indefinidos, que abarca prácticamente las condiciones de vida de los habitantes de la Tierra, incluyendo el aire que respiramos, los alimentos que comemos, el estado de salud³⁸ y el desarrollo, y la relaciones socioeconómicas que condicionan todos estos elementos. En definitiva, en líneas generales, se buscaría una mejor calidad de vida y solidaridad con las generaciones venideras.

Aunque sigan existiendo los que posteriormente denominaremos, genéricamente, "ecologistas de salón", considero que puede afirmarse que lejos quedan aquellos tiempos en que la expresión ecologista quedaba reducida a una caricatura ingenua y bucólica. Unos veían a los ecologistas "como los nuevos rousseauianos de la era industrial...; otros destacaron en ellos un catálogo de comportamientos estereotipados fundados en la nostalgia de un pasado o la apología de un mundo salvaje ideologizados"³⁹.

Cierto, que no todos los problemas ecológicos tienen la misma importancia, ni gozan del mismo soporte científico. Parece que entre todos, el cambio climático y los efectos a él asociados –efecto invernadero y agujero en la capa de ozono(O₃)– se hace más patente, a la vez que es menos discutible el influjo que sobre él tiene la conducta humana. Pero todas estas cuestiones, de una u otra forma, ocupan e inquietan a muchos colectivos sociales, instituciones y a la propia opinión pública de los países ricos (sobre todo occidentales).

La presencia habitual en los medios de comunicación⁴⁰ de las noticias medioambientales, tienen mucha "culpa" de que exista una buena sensibilización de la opinión pública en los países desarrollados ante estos temas. Noticias referentes al agujero de la capa de ozono, accidentes ecológicos como las "mareas negras"⁴¹, la batalla contra el hundimiento de plataformas

38. Cf. Ch. T., MCGEE, *Salud, alimentación y medioambiente. Los efectos nocivos de las nuevas tecnologías*. Barcelona 1992.

39. D., SIMONNET, op. cit., p. 3.

40. Cf. J., FERNÁNDEZ, "Ecología y medios de comunicación", en *Revista de Occidente* 194-195 (1997), pp. 115-128.

41. Una de las últimas ocasionada por el vertido del buque ecuatoriano "Jessica" en las islas Galápagos (Ecuador) en enero de 2001. Un error del capitán causó el vertido al mar de casi un millón de litros de combustible. Esta reserva ecológica natural, única en el mundo, alberga cientos de especies animales que han evolucionado con poca interacción humana, como tortugas gigantes, iguanas, etc. Las islas fueron declaradas Parque Nacional en 1968, y la UNESCO las incluyó como Patrimonio de la Humanidad en 1978. El trabajo de campo, que en 1835 realizó en ellas el naturalista Charles Darwin, fue la base para su teoría de la selección de las especies, que plasmó en su obra *El origen de las especies* (1849).

petrolíferas⁴², la desaparición de los bosques tropicales, etc., son actualidad en periódicos y telediarios un día sí y otro también. En definitiva, en los últimos años la ecología se ha puesto "de moda". La protección del medio ambiente –según los últimos estudios de opinión de los institutos sociológicos más reputados–, es uno de los cinco principales focos de preocupación y compromiso para la sociedad española.

El consumidor, agente y protagonista medioambiental, poco a poco ha comenzado a tener conciencia de serlo. Antes –como ya hemos afirmado– la responsabilidad sobre el deterioro ecológico se descargaba en la escuela (que se desea convertir en eco-escuela), la Administración, las empresas⁴³, la industria...; hoy la situación es distinta, ya que muchos entienden que es un problema del que el consumidor también es, si no responsable, sí copartícipe.

La sociedad de "usar y tirar" conlleva la producción de enormes cantidades de basuras –el consumidor medio genera al día un kilo de basura doméstica–, que suponen contaminación directa y un desperdicio de materias primas y energía⁴⁴. Colaborar con las iniciativas de recogida selectiva de estos

42. En septiembre de 1999 activistas de Greenpeace ocuparon durante dos horas la plataforma petrolífera "Casablanca" (situada a 20 millas de Tarragona), perteneciente en su mayoría a Repsol, para colgar tres grandes pancartas con el lema "No la hundáis". Greenpeace responsabiliza al Gobierno español del vacío legal que permitiría a Repsol abandonar la plataforma, lo que estudia llevar a cabo entre 2005 y 2010, cuando se agote el yacimiento de crudo. Los convenios de Oslo y París (OSPAR) prohíben hundir las plataformas ubicadas en el Atlántico; pero España, como otros muchos países, todavía no ha aprobado el protocolo de la Convención de Barcelona, que permitiría una protección similar del medio centenar de plataformas del Mediterráneo.

43. De la actividad productiva de las empresas y del uso de la tecnología en la provisión de bienes y servicios pueden derivarse riesgos de daño a las personas, la fauna, la flora y los ecosistemas. El riesgo medioambiental de las empresas puede gestionarse de diversas maneras: eliminación, asunción o reducción del riesgo por parte de la misma empresa, y transferencia. En este último caso, las empresas transfieren el riesgo de daño medioambiental a las compañías de seguros mediante las pólizas. En el caso español, la Ley 20/1986 de Residuos Tóxicos y Peligrosos, obliga a contratar un seguro para las actividades industriales con riesgos potenciales de contaminación.

44. En el caso de la ciudad de Valladolid el proceso de biometanización (producción de gas metano a partir de la basura) comenzó en 1988, con una primera inversión de 75 millones de pesetas, financiada en un 70% por la UE. Este presupuesto sirvió para crear una red reticular de 27 pozos de una profundidad de entre 8 y 14 metros para extraer el gas metano de las tres hectáreas ya selladas del vertedero. Hasta que finalice el proyecto, el metano ya está siendo sacado a la superficie y quemado para evitar su salida libre a la atmósfera y la consiguiente contaminación. La construcción de una planta de cogeneración en el vertedero conllevará una inversión de 140 millones de pesetas, y permitirá generar 600 kilovatios a la hora de electricidad, e ingresar al Consistorio una cantidad anual de 20 millones de pesetas con su venta a Iberdrola.

residuos domésticos supone un beneficio concreto para el derredor al alcance de la mayoría. El ahorro en el consumo de agua en los hogares, un aprovechamiento máximo de la energía, evitar la contaminación acústica, la recogida selectiva de basura, etc., pueden seguir necesitando de campañas en las que se transmitan una serie de consejos prácticos, sin perder de vista sus beneficios concretos, que deben ser apreciables por la persona que los pone en práctica. El recibo de la compañía eléctrica, el del agua, la calefacción, etc., pueden ser indicadores de los resultados obtenidos.

Ya Karl Marx estableció la distinción de necesidades "reales" y necesidades "alienadas". Las primeras corresponden a la necesidad fundamental y peculiar del hombre de tener relación con el hombre y la naturaleza⁴⁵ y de afirmarse y a sí mismo en esta relación dual, "haciendo natural al hombre y humana a la naturaleza" (Erich Fromm).

Algunos proponen para el tercer milenio la necesidad de "una trasvaloración de la sociedad occidental en tres sentidos: el progreso de la ecología, la generalización del ocio y la abolición de la guerra"⁴⁶.

Como resumen de esta introducción, opino que podría afirmarse que en la sensibilización creciente por los temas ecológicos que es apreciable en la comunidad humana, ha habido cuatro fases sucesivas: una primera de "alerta", de creación de la inquietud, que simbólicamente se manifestó a escala mundial en 1972, con la sinergia creada por la conferencia de Estocolmo (1972) de las Naciones Unidas sobre el Medio, y por el informe al Club de Roma sobre los *Los límites del crecimiento* (1972).

El segundo acorde en esta senda de concienciación, lo constituyó, a modo de "diagnóstico", el informe "Global 2000", que publicó el máximo órgano conservacionista de EE UU, la EPA ("Environmental Protection Agency"), en tiempos del presidente Jimmy Carter (1980).

El tercer paso fue el hallazgo del método para prevenir nuevas calamidades ecológicas, y contrarrestar, en lo posible, los deterioros en curso. De cara a esas aspiraciones, surgió la teoría del "desarrollo sostenible".

Por último, en la breve filogenia de avances que estamos sintetizando, habría que mencionar "el impulso para la acción" operado en la "Cumbre de la Tierra" de Río de Janeiro (Río-92), en la que se acordó la "Agenda 21", con toda una serie de concreciones para que cada país disponga de un repertorio

45. Cf. J. A. MERINO, *De la crisis ecológica a la paz con la naturaleza*. Publicaciones Claretianas, Madrid 1998.

46. Cf. L. RACIONERO, *El progreso decadente. Repaso del siglo XX*. Espasa, Madrid 2000.

de políticas e instrumentos para pasar de las inspiraciones a la acción de defensa de la naturaleza.

A pesar de todo, y así se puso de relieve en 1997 en la tercera cumbre ecológica (Río+5), la batalla por el medio ambiente universal está muy lejos de haberse ganado. Sigue habiendo problemas, incluso agravándose, en términos de posible acelerón demográfico en algunas áreas importantes (países menos desarrollados); de deforestación generalizada en las zonas tropicales; de desertización⁴⁷ en casi una cuarta parte del planeta; de pérdida de biodiversidad⁴⁸; de contaminación de mares y sobre-pesca; de cambio climático; y

47. Se entiende por zonas climáticas con propensión a la desertización, aquellos lugares donde la tierra evapora más agua de la que percibe por precipitaciones.

48. La expresión "biodiversidad" la comenzó a utilizar el biólogo norteamericano Edward Wilson en 1988 para denominar la riqueza biológica de una determinada zona del planeta. Desde entonces, se ha adaptado a todos los idiomas para referirla a la variedad de la vida, comprendiendo la diversidad de cada especie, la diversidad entre las especies y la diversidad de los ecosistemas. Las selvas tropicales concentran la mayor diversidad biológica de todo el planeta. Cf. J. GAFO, (Dir.), voz "biodiversidad", op. cit. Un gran número de mamíferos han desaparecido de la tierra. En los últimos 20.000 años un 40%. Por supuesto, el hombre no tuvo nada que ver. En la mayoría de los casos, fueron incapaces de adaptarse a las modificaciones del entorno. Algunos ecólogos consideran que la esperanza máxima de presencia para una variedad de ser vivos es de unos tres millones de años. De acuerdo con este cálculo, los humanos habríamos consumido ya dos tercios del tiempo medio que permanece una variedad animal sobre el planeta. El registro fósil demuestra que, como mínimo, se han extinguido cinco por cada especie que ahora puebla la Tierra. Cuando se habla de *pérdida de biodiversidad*, al menos en nuestro caso, nos referimos a la desaparición de especies animales o vegetales, de alguna forma imputables a la actividad del hombre. *España* está a la cabeza de Europa por la riqueza de su fauna y flora, ya que cuenta con el 40% de las especies y el 54% de los hábitats de interés comunitario. Se calcula que más del 50% de las especies europeas están representadas en España, cifra que se eleva al 74% en el caso de las aves y al 79% en los mamíferos. Además, España tiene 1.500 especies endémicas, lo que le confiere el título de "reserva biológica de Europa". Existe otro tipo de *biodiversidad humana y cultural* que parece no preocupar demasiado a los conservacionistas. En 1992, de más de 5.000 millones de personas que vivían en el mundo, 250 millones eran aborígenes. Algunos antropólogos son pesimistas: dentro de 100 años sólo habrá sobrevivido la mitad de esos pueblos. Desde 1900, 90 de las 200 tribus de indios norteamericanos han desaparecido. Se calcula que existen un total de 5.000 culturas indígenas, casi el 95% de la diversidad cultural del planeta. Al ser culturas no escritas, perderán para siempre sus tradiciones, sus conocimientos sobre medicina y naturaleza. Un estudio del Instituto de Tecnología Lingüística de Massachussets asegura que 3.000 de las 6.000 lenguas que se hablan en el mundo se perderán porque los jóvenes no las hablan; sólo 300 lenguas tienen el futuro asegurado.

<p align="center">ESPECIES AMENAZADAS (Lista Roja de especies amenazadas en el año 2000)</p>	
<p>Zonas de mayor riesgo</p>	
<p>Especies o subespecies</p>	<p>País</p>
<p>Mamíferos Aves Plantas Reptiles, peces e invertebrados</p>	<p>Indonesia, India, Brasil. Filipinas, Indonesia, Brasil, Colombia. Malasia, Indonesia, Brasil, Sri Lanka. EE UU.</p>

de toda clase de otras cuestiones ambientales que se relacionan directamente con las grandes ciudades, donde habitan ya casi 3.000 millones de personas, con deficiencias graves de depuración de aguas, residuos sólidos, atmósfera contaminada, ruidos⁴⁹, etcétera.

El claroscuro de avances y dificultades –a pesar de las muchas sombras que sobre el vasto tema del ambiente mundial han arrojado la brutales acciones bélicas en los Balcanes– nos presenta una buena oportunidad para reflexionar sobre lo mucho que hay que hacer; y también sobre si seremos capaces de llegar a tiempo de hacerlo, o si, por el contrario, los males en curso tienen ya un carácter absolutamente irreversible. Son interrogantes, hoy por hoy, imposibles de resolver. La tupida malla de relaciones entre medio ambiente, ciencia, ética, tecnología, información y comunicación avanzan, pero en forma lenta y zigzagueante⁵⁰.

Lo que sí está claro es que el hombre, a través de sus actuaciones, ha sido la única especie capaz de modificar el ecosistema, lo que le ha permitido un importante desarrollo económico e industrial, pero, en paralelo, ha generado

49. Los ministros de Medio Ambiente de la Unión Europea acordaron en diciembre de 2000 respaldar una directiva que obligará a los Estados miembros a elaborar mapas de ruido y medir las emisiones acústicas en las zonas urbanas, carreteras y vías ferroviarias. Los mapas serán públicos y deberán estar elaborados, a más tardar, dentro de cinco años. Cada país tendrá libertad para establecer los umbrales máximos aceptables.

50. Cf. J. RIECHMANN, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*. La Catarata, Madrid 2000.

un proceso de desequilibrio en el entorno, denominado contaminación industrial⁵¹.

Como ya lo hemos hecho hasta ahora, en el desarrollo de nuestro trabajo, por razones didácticas que considero oportunas, pondremos en notas a pie de página (además de la bibliografía), las definiciones de conceptos las de los datos auxiliares, matizaciones, incluso, a veces, la fundamentación científica de nuestras afirmaciones, todo ello dirigido a los lectores que, por un motivo u otro, desean un conocimiento más profundo de los temas que, en la mayor parte de los casos, son complejos. Con ello intentamos conseguir un texto más fluido y menos farragoso. En algunos casos, la tesis central, las hipótesis y el plan general del trabajo se sostienen con independencia de las notas.

Ecólogos, ecologismo ideológico-poder verde- y ecologistas coñazo

En nuestro trabajo, como empieza ya a ser común, denominaremos ecólogo a la persona especializada en ecología.

Suele entenderse, y entendemos, por *ecologista* la persona, grupo social o entidad que milita en los movimientos ecologistas, esto es, en la teoría y movimiento social que defiende la conservación del derredor y se opone al uso incontrolado de la naturaleza y a la degradación que ésta sufre a causa de la industrialización y de las necesidades del consumo. Suele estar representado políticamente por los partidos verdes⁵², a los que últimamente se han apuntado movimientos de izquierda e incluso entidades religiosas.

51. Un estudio de 1994 del Worldwatch Institute, con sede en Washington, indica que resultan desconocidos los efectos tóxicos del 80% de los aproximadamente 50.000 productos químicos industriales empleados en la vida cotidiana. Muchas de esas sustancias llegan al cuerpo humano por la vía directa de los alimentos. "El avance de la química ha traído grandes beneficios –afirma Peterson Meyers–, pero sus costes son mayores de lo imaginado porque interfieren en el desarrollo de aquello que nos hace humanos: nuestra comunicación hormonal con el feto". (Cf. T. COLBORN, J. P. MYERS y D. DUMANOSKI, *Nuestro futuro robado*, EcoEspaña, Madrid 1997); Cf. también R. CARSON, *La primavera silenciosa*; J. M. NAREDO PÉREZ, A. VALERO CAPILLA, (dirs.), *Desarrollo económico y deterioro ecológico*. Madrid 1999; V. CLIMENT SANJUAN, *Producción y crisis ecológica. Los agentes sociales ante la problemática medioambiental*. Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1999.

52.

El movimiento político verde no es europeo, sino que proviene de Oceanía y, concretamente, de la isla de Tasmania, donde, por primera vez, defensores de la naturaleza decidieron presentarse a elecciones municipales para proteger determinadas zonas de la

Hasta no hace mucho existían el cliché y el tabú de que el ecologismo y la defensa del entorno natural eran patrimonio de las izquierdas políticas⁵³: Quizá debido a ello, para algunos la preocupación por el medio ambiente es el último invento de los "progresistas de salón" para amargarle la existencia al enemigo capitalista, y sería una cuestión demasiado seria para dejársela sólo a los movimientos ecologistas⁵⁴. Bastaría recordar que la supervivencia es un valor más básico que el desarrollo. Sin ella no hay nada que desarrollar.

Un ocurrente político alemán de los años sesenta decía que los verdes eran como las sandías, "verdes por fuera y rojos por dentro". Algunos "progres" podrían haberle replicado que "mejor como los tomates: verdes primero y rojos cuando maduran".

Como observa el protagonista de una famosa novela de Umberto Eco, si los vendedores de libros "antes colocaban las obras del Ché, ahora ofrecen herboristería"⁵⁵. Pudiera ser que la utopía, en estado puro, acercara al hombre a la descripción que de él daba Max Scheler: "el único ser capaz de decir no a la realidad". En todo caso, nos apuntamos a la utopía posible u horizonte utópico frente a la "utopía ideológica", a mantener la convicción sobre lo "inédito viable" en la historia. No hay peor ideología⁵⁶ que la que impone lo imposible. No obstante, el lema del '68 que afirmaba: "seamos realistas pidamos lo imposible", queda muy bien dentro de lo "políticamente correcto".

Somos conscientes de que la visión que desea ser científica, objetiva, ni de derechas ni de izquierdas, pueda parecerle a algún ecologista, "una forma de declararse de derechas muy querida por los fascismos como sabe cualquiera con memoria histórica"⁵⁷.

53. Cf. A. GIDDENS, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Editorial Cátedra, Madrid, 1996.

54. Greenpeace, Coda, Adena, Aedenat y Consejo Ibérico para la Defensa de la Naturaleza suelen considerarse como las cinco principales asociaciones ecologistas españolas.

55. U. ECO, *El péndulo de Foucault*. Lumen, Barcelona 1989, p. 202.

56. Cualquiera de las dos siguientes definiciones de ideología nos sirven en nuestro caso: "El sistema de creencias que comparten los miembros de una colectividad en aquellos casos en que la referencia primaria es empírica" (Talcott Parsons). "Concepción del mundo social expresa y coactivamente sostenida por una colectividad, la cual explica su existencia a través de la misma, al tiempo que incluye un plan general de acción encaminado hacia el control de su ámbito social" (Salvador Giner).

57. F. PARRA, "Los Caminos del Pensamiento Verde" (1997).

El ecologismo ideológico cree tener respuestas y soluciones para los temas medioambientales, aunque carece de una ideología global con propuestas unitarias sobre problemas tales como las relaciones geopolíticas, política interior y policía. No hay pensamiento verde formalizado, sino muchos, desde lo que podríamos denominar un ecofascismo, aquel que enlaza con el socialismo utópico y el anarquismo, hasta la ultraderecha y la extrema izquierda.

Las misma Iglesia católica, a través de alguna de sus Conferencias Episcopales, "recomienda a la conciencia cristiana un atento discernimiento frente a las múltiples 'ideologías ecologistas' debido a las "reducciones del hombre y de su destino". "En todo caso –se afirma–, hay que tener presente una atenta distinción entre el consenso que puede y debe lograrse sobre muchas de las propuestas sociales y políticas sugeridas por los distintos movimientos conservacionistas, y el desacuerdo que a veces hay que expresar con quien pretenda transformar una presunta propuesta ecológica en el equivalente de un proyecto civil y político comprensivo y global"⁵⁸. En una palabra, distinguir entre el modelo ecológico científico y objetivo, y el modelo ideológico, biologicista y arbitrariamente determinado por la subjetividad humana.

El ecologismo ideológico (político) no se pone de acuerdo tampoco sobre si el ecologismo es algo surgido en los países opulentos del Primer Mundo, "cuando otros temas más acuciantes han sido resueltos" (Enzensberger y Petra K. Kelly⁵⁹) o, como señala Martínez-Alier⁶⁰, es el ecologismo de los pobres ("neonarodismo") surgido en el Tercer Mundo el verdadero referente (Schluepman, Guha, Vandana Shiva, James O'Connor). Martínez-Alier, con su "neonarodismo", vendría a enlazar con los análisis del intercambio desigual de Fernández Durán, Naredo, Antonio Estevan y Fernández Buey.

Andrew Dobson⁶¹, tercia por el camino de en medio, y trata de "formalizar una sola ideología moderna con el ecologismo medio norteamericano": utiliza el concepto de sustentabilidad o sociedad sustentable, propone acciones políticas y una nueva ética, emplea metáforas de éxito como la "hipótesis Gaya" de Lovelock e intenta indagar en las relaciones con el feminismo y el socialismo.

58. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL LOMBARDA, *La questione ambientale. Aspetti etico-religiosi*, 11/IX/1988, pp. 12, 13, 14.

59. P. K. KELLY, *Para un futuro alternativo*. Paidós, Barcelona 1997.

60. G. RAMACHANDRA, J. MARTÍNEZ-ALIER, *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*. Earthscan, Londres 1997.

61. A. DOBSON, *Pensamiento político verde*. Paidós, Barcelona 1997.

Como no podría ser de otra forma, algún ecologismo político encuentra inmediatamente, como siempre, el chivo expiatorio: "el verdadero origen de los males ambientales (y de la pobreza, la guerra, el hambre) está en el injusto "Orden" Económico Internacional, en el intercambio desigual entre el Norte y el Sur"⁶².

Parece plausible que, al menos desde una *visión científica*, que es la que nos interesa, la defensa del derredor no debiera tener color ni ideología política⁶³. La ecología no es un ramillete de consignas, ni siquiera dictámenes más o menos alarmantes, sino un conjunto de conocimientos, sólidamente establecidos, aunque provisionales, como toda ciencia. Otra cosa son los movimientos ecopolíticos y/o ecopacifistas⁶⁴.

Y son estos últimos movimientos los que aparecen unidos, máxime en los últimos años, por una gran ideología vertebradora que es el medio ambiente que, curiosamente y con bastante frecuencia, se proyecta con una mirada localista. "El embalse o la central nuclear no se deben hacer en este valle concreto". Pero implícitamente la electricidad puede venir de fuera, es decir, no importa que el embalse o la central nuclear se hagan unos cientos de kilómetros más allá. Este razonamiento, por generalizado que esté, no es honradamente ecológico. Esto se olvida muchas veces por el ecologismo que podríamos llamar vulgar, popular, los sentimentales de lo espontáneo, "progresistas de salón", ecologismo "light" o, simplemente, aguafiestas.

Este tipo de ecologismo suele ser también el causante de un cierto catastrofismo (pesimismo ecologista) que hace que cunda el pánico. La mayor parte de la gente está convencida de que en España hay menos árboles que nunca. Sin embargo, se dejan de roturar muchas tierras y avanza naturalmente el monte; al acondicionar mucho eriales para edificar, se plantan árboles. Estamos consiguiendo un resultado ecológico sin habérmolo propuesto.

62. F. PARRA, "Los Caminos del Pensamiento Verde" (1997).

63. El historiador de la ecología en España Santos Casado de Otaola afirma, que "la política ambiental española arranca con los conservadores", en el caso concreto de los espacios protegidos, con Pedro Vidal, marqués de Villaviciosa de Asturias (*Los primeros pasos de la ecología en España*. 1997). Aunque pueda ser discutible su funcionamiento, el gobierno del Partido Popular es el que ha creado el Ministerio de Medio Ambiente, del que disponían ya los demás países de la Unión Europea.

64. El ecologismo es "el enemigo número uno" de la derecha americana. (S. GEORGE, "La ecología, principal apuesta para el siglo XXI", *Le Monde Diplomatique*, noviembre 1996). "Por eso, ecologismo, pacifismo, feminismo y compromiso con los más pobres son tres realidades hondamente vinculadas". (V. PÉREZ PRIETO, op. cit., p. 21); Cf. también J. M^a. MARDONES, (dir.), voz "Feminismo", en op. cit., pp. 187-229.; P. DURÁN LALAGUNA, "Qué feminismo", en BRAJNOVIC y otros, op. cit., pp. 233-253.

Como dice Amando de Miguel "las creencias populares no tienen por qué ser verdaderas"⁶⁵. Aunque también pudiera ser que, como afirma el cardenal Carlo Maria Martini: "hogaño las amenazas ecologista están ocupando el lugar de las fantasías del pasado y su carácter científico las hace más aterradoras".

El problema es el "carácter científico". Considero que la forma de entender la ecología en muchos de estos casos, tiene mucho que ver con aquellos a los que frecuentemente se denomina "*verdes oscuros*", que piensan que los seres humanos son una plaga de nuestro planeta y rinden culto a la naturaleza salvaje. Todo ello suena –como hemos dicho– a "ecologista coñazo", ecologismo bucólico –"progresistas de salón", que parece ignorar que el hombre es naturaleza y que es imposible entender la una sin el otro y viceversa.

O con aquellos otros ecologistas que defienden que la naturaleza es siempre sabia⁶⁶, y perverso todo intento de modificarla o domeñarla, por lo que es justificable incluso el "sabotaje pacífico" (por ejemplo, la destrucción violenta de algunas obras del pantano de Itoiz en Navarra⁶⁷). Esto no deja de ser una superstición. Las auténticas necesidades humanas forman parte de los "derechos" de la naturaleza⁶⁸, con el "*principio antrópico*" incluido, i. e., el puesto singular y único del ser humano en el conjunto de los seres. El amor por lo creado comienza con el amor por la criatura humana y su vida.

Si los ecólogos (y no sólo los ecologistas) tienden a enfatizar el perfecto equilibrio que los seres vivos alcanzan en sus hábitats silvestres como resultado de la selección natural y de la adaptación mutua, los biólogos molecula-

65. A. DE MIGUEL, "La vertebración de la sociedad española" (1997).

66 Esta parece ser una de las razones aducidas por las organización Ecologistas en Acción (EA) para oponerse al Plan Hidrológico Nacional (PHN), cuando afirma "en cada zona existe el agua que hay".

67. Este sabotaje, realizado por personas pertenecientes al colectivo "Solidarios con Itoiz", causó unos daños materiales valorados en unos 1.028 millones de pesetas, ha ocasionado casi once meses de paralización de las obras y, según fuentes de la Confederación Hidrográfica del Ebro, un coste adicional de unos 8.600 millones de pesetas, debido a las modificaciones técnicas y a la revisión de precios.

68. Ya para Kant, la persona humana, a diferencia de las "cosas" es un fin en sí misma. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* escribió: "Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, un valor puramente relativo, como medios, por eso se llaman 'cosas'; en cambio los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en este sentido toda capricho (y es un objeto de respeto)". Quizá no sea del todo justa y válida su afirmación de que los seres irracionales puedan ser usados meramente como medios sujetos al capricho, pero colocar a todos los seres (racionales y "cosas") en el mismo plano, pudiera sobrepasar lo racional.

res, como Miguel Ferrer⁶⁹, por el contrario, consideran que "la idea de que los ecosistemas están perfectamente adaptados es un prejuicio que conduce a interpretaciones erróneas. Los seres vivos son pequeñas chapuzas que funcionan, nada más". Parece que los animales dispersantes, por ejemplo, no eligen a las plantas por su aspecto, sino por el microambiente (condiciones de luz y humedad que varían mucho en cuestión de metros) en que se halla. Una flor ya puede ser espléndida y atractiva, que si está en un mal lugar su dispersión será mínima. El mutuo beneficio entre los frutos y los pájaros que se los comen y dispersan las semillas, ofrece a primera vista un ejemplo de armonía perfecta. Sin embargo, los registro fósiles demuestran que los mismo frutos existían muchísimo tiempo antes que la comunidad de pájaros.

Por otra parte, casi todos los modos de vida con los que tenemos que encontrarnos, son sistemas *ecosociales*: afectan al entorno organizado socialmente. En la mayoría de las áreas medioambientales, no podríamos ni empezar a desenredar lo natural de lo social.

El poder verde

Entendemos como "poder verde" al conjunto de aquellas organizaciones o partidos políticos que llevan en su programas planteamientos y propuestas de contenido ecológico (como la supresión de la energía nuclear, impuesto ecológico, lucha contra la contaminación, tráfico en las grandes ciudades, etc.) y que, de una u otra forma, compiten en las "contendidas" electorales para alcanzar el poder en los parlamentos y gobiernos nacionales, regionales o locales. Tales pueden considerarse los casos de Alemania, Francia y, en menor medida, otras naciones.

En líneas generales, y asumiendo la jerga política alemana, podemos clasificar a los movimientos o partidos políticos "verdes", entre realistas ("reales") y fundamentalistas ("fundis"). Los primeros están dispuestos a seguir los métodos de la política tradicional, las alianzas y pactos. Los "fundis" –por el contrario– son partidarios de apretar las tuercas de las instituciones y de los partidos mediante programas radicales. Este segundo grupo, de alguna forma,

69. M. FERRER, "Los seres vivos son pequeñas chapuzas que funcionan" (1997). La Estación Biológica de Doñana del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) utiliza la tecnología del ADN en sus análisis de población. "Uno se puede sentar en el campo y pasarse dos o tres siglos tomando notas –afirma Miguel Ferrer–, pero actualmente se puede conseguir lo mismo examinando el ADN para reconstruir la historia hacia atrás, para determinar el árbol genealógico de la población".

se aproximaría a los que hemos denominados "verdes oscuros" o ecologismo bucólico.

Cuando los movimientos verdes surgieron a principios de los sesenta, en estrecha relación con la revuelta juvenil de 1968, eran una fuerza de protesta y extraparlamentaria, vinculada al pacifismo⁷⁰ y la oposición a la energía nuclear, sin vocación alguna de gobierno. Las ideologías de izquierda se hallaban en plena expansión entre los jóvenes, y apenas quedaba espacio para una fuerza marginal, más próxima a los hippies que a los militantes del radicalismo social y político.

Su oportunidad surgió en Europa con el despliegue de los euromisiles en Alemania para contrarrestar el desequilibrio nuclear en favor de la Unión Soviética. La socialdemocracia alemana perdió el Gobierno en el envite, dando el poder para 16 años a los demócrata-cristianos del Helmut Kohl. Los ecologistas entraron por primera vez en el Bundestag con 27 escaños y el 5,6% de los votos, por encima del listón del 5% exigido a toda fuerza parlamentaria.

Ahora el poder verde ya es una realidad. Los Verdes alcanzaron el Gobierno federal en Alemania, 15 años después de su entrada en el Parlamento⁷¹. Contaban con una sólida presencia en los gobiernos locales y regionales, pero ahora es la primera vez que participan en el Gobierno federal, con tres ministros y con un programa ecologista pactado con el partido mayoritario, el socialdemócrata del canciller Gerhard Schröder. Contar incluso con las carteras de Exteriores, que dirige el ecologista Joschka Fischer –líder de los "reales"– con el título de vicescanciller o número dos del Gobierno, y la de Medio Ambiente– del jefe de los "fundis" Jürgen Trittin–, es toda una puesta de largo en la alta política internacional.

Para poder llegar al pacto de gobierno con la socialdemocracia alemana, los verdes han debido diluir "la dicotomía entre los 'reales' y los 'fundis'".

La crisis de las ideologías, y más específicamente la crisis de las distintas izquierdas, ha situado el voto ecologista como una alternativa para las jóvenes generaciones europeas orientadas ideológicamente hacia la izquierda. La desaparición de los grandes relatos ideológicos que han polarizado el siglo XX, y sus sustitución por combates concretos y localizados, vinculados

70. Cf. J. M^a. MARDONES, (dir.), voz "pacifismo", en op. cit., pp. 45-71.

71. En Alemania, el nombre de Petra Kelly está indefectiblemente unido al nacimiento del poder político verde a principio de los años ochenta. Aunque no estuvo exenta de las batallas entre las facciones puras y pragmáticas, que la obligaron a dejar la política activa, puso las bases de lo que hoy son Gobiernos de coalición de socialdemócratas y verdes en algunos Estados alemanes.

muchas veces a la calidad de vida de poblaciones concretas, es lo que ha dado sentido, popularidad e impulso a las opciones ecológicas.

La aparición del ecologismo ha trastocado muchos conceptos de la política clásica. La idea de los impuestos ecológicos ("ecotasas") o de que pague quien contamina, ya forman parte de una cultura política compartida. También, el concepto de crecimiento sostenible. La sensibilidad ecológica se ha extendido a todos los ámbitos de la vida económica y social. La conciencia ecológica ya es parte de la conciencia humana. Y todo esto, "desgraciadamente, por efecto de los peligros ambientales que se ciernen sobre el planeta Tierra"⁷².

En enero de 1998 El Partido Socialdemócrata y los Verdes (coalición "rojiverde") en el Gobierno alemán acordaron impulsar un proyecto de ley que prohíba el reciclado de materiales radiactivos en el extranjero, a partir del 1 de enero del año 2000; la tercera parte de la energía alemana es producida por sus 19 centrales nucleares, cuyos plazos de explotación varían, pero que se pueden contar en lustros. Francia, dependiente en un 80% de la energía nuclear y, en menor medida, el Reino Unido, están vinculados por contratos de reciclado con Alemania. Este proyecto, que es el primero de una serie cuyo fin es convertir a Alemania en un país sin energía nuclear, traslada a Francia un debate nacional inflamable dentro de la "izquierda plural" (PS, PCF y Verdes) con la posible pérdida de 30.000 millones de francos anuales, y las amenazas que pesan sobre miles de puestos de trabajo. Parecería que los "rojiverdes" se hubieran lanzado por un camino de desnuclearización de la energía civil alemana sin una preparación técnica y política suficiente: el almacenamiento local de los residuos se ha descubierto técnicamente imposible en el tiempo previsto, y hubiera obligado al cierre de varias centrales.

En junio del 2000 la coalición "rojiverde" ha convertido a Alemania en la mayor potencia económica del mundo que renuncia a la energía nuclear en un plazo de veinte años (antes lo hizo Suecia⁷³). El Gobierno de Schröder ha pactado con las cuatro grandes empresas eléctricas el cierre, sin compensaciones económicas, de las 19 centrales nucleares que existen en el país. Los Verdes, y en particular su ministro de Medio Ambiente Jörgen Trittin, cum-

72. Cf. LI. BASSETS, "El poder verde" 1998).

73. Suecia fue la pionera de la desnuclearización al aprobarla por referendun en 1980, aunque le resultará difícil cumplir con su fecha objetivo de 2010, al ir retrasando el plan de cierre de las centrales. Sólo en noviembre de 1999 se clausuró una parte de una de las cuatro centrales de que dispone. Holanda e Italia han seguido también esta vía. Pero en la UE hay situaciones diversas. De hecho el Gobierno de Aznar acaba de anunciar la prórroga por 10 años del permiso para la central de Almaraz.

plen así la promesa que también hizo suya Schröder, aunque el plazo es superior a lo que pedían. La primera central debería desmantelarse en 2002, en la actual legislatura.

La negociación ha durado 18 meses –seis más de lo que pretendía el Gobierno–, lo que da idea de las dificultades para llegar a un acuerdo. Pero el canciller se evita así tener que imponer su criterio por ley, y arriesgarse a que las eléctricas hubieran acudido a los tribunales en busca de compensaciones económicas. Las centrales cerrarán a los 32 años de explotación.

Sin embargo, la partida de los antinucleares no está totalmente ganada. La oposición democristiana ha amenazado con bloquear el acuerdo con la mayoría que tiene en la cámara territorial (Cámara Alta), el Bundesrat. El demócrata-cristiano Roland Koch ganó las elecciones del "land" de Hesse en febrero de 1999 (en las que los verdes perdieron el 40% de sus votos). Los democristianos critican, también, los costes que la renuncia a la energía nuclear puede tener para algunos Estados federados, como Baviera, que son accionistas directos de algunas centrales. Pero, sobre todo, ponen de manifiesto que el acuerdo se ha cerrado sin un plan para reemplazar la energía nuclear por otra.

Incluso, un sector de los Verdes señala que, si la sustitución se hace mediante un mayor consumo de combustibles sólidos, aumentarían las emisiones de CO₂, sobre las que Alemania quiere imponer una ecotasa en la UE. En último término aumentarían las importaciones de energía de Francia o del Este.

En marzo de 1999, la coalición "rojiverde" también consiguió aprobar en el Bundesrat (representación de los "länder" o Estados federados) el nuevo impuesto ecológico (ecotasa). La nueva ley, que entró en vigor el 1 de abril, fue elaborada bajo la supervisión del dimitido Ministro de Hacienda Oskar Lafontaine, y establece una reforma escalonada en tres etapas (1999, 2000 y 2002). En la primera fase el impuesto ecológico gravará el kilovatio-hora de electricidad con dos céntimos de marco, y el gas y los hidrocarburos con distintos porcentajes, comprendidos entre los 0,32 y los 0,06 marcos. Las industrias que por su naturaleza consuman mucha energía verán rebajada la carga fiscal con un factor corrector. El Gobierno espera recaudar 8.400 millones de marcos (714.000 millones de pesetas) este año gracias al impuesto ecológico.

Alemania, por su peso, puede marcar una pauta. Ahora bien, aunque cierre sus centrales, no estará libre de los peligros que pueden conllevar algunos accidentes en las plantas nucleares. Es vecina de Francia, el país más nuclearizado de la Unión Europea, y de varios Estados del Este, que albergan centrales de dudosa fiabilidad. En este terreno, de nada valen las fronteras. La

seguridad medioambiental de Alemania, como de otros países, no depende sólo de sus propias centrales, sino de las de sus vecinos, al Oeste y al Este.

Faro del ecologismo continental europeo, los "Verdes" alemanes tienen la oportunidad de demostrar que es posible mejorar el derredor sin histeria, sin abandonar sus genuinas aspiraciones y sin pedir lo imposible. O dejar de ser un partido con vocación de gobierno para volver al testimonialismo.

Además de en Alemania, los ecologistas ya participaban en otros Gobiernos importantes, como el de la "izquierda plural" francesa (PS, PCF y Verdes⁷⁴) del socialista Lionel Jospin (seis diputados), y en el del ex comunista italiano Massimo d'Alema⁷⁵ (2,5% de los sufragios, 14 diputados y dos carteras ministeriales⁷⁶). En el Reino Unido, aunque el Partido Verde obtuvo un 15% de los votos en las elecciones al Parlamento Europeo, se quedó sin escaños porque no arrebató ninguna circunscripción a los tres grandes partidos. En el Parlamento Europeos son 27 eurodiputados sobre un total de 626, "pero arman mucho ruido". En el caso español, sólo el Gobierno autonómico de Palma de Mallorca tiene a miembros del partido verde en el poder, es decir, al frente de consejerías.

El poder verde en España procede más de la fuerza de movilización de organizaciones ecologistas, como Greenpeace⁷⁷ (75.000 afiliados) o Adena/WWF (casi 30.000), que de los compromisos ambientales de los partidos políticos y de los votos (pocos) que han conseguido captar en las elecciones. La confusión de siglas y las luchas intestinas han contribuido a ese menudado poder de convocatoria. En las elecciones de 1996 se presentaron Los Verdes Europeos, Los Verdes-Grupo Verde, Los Verdes de Madrid, el Partit

74. Aunque sea menos conocida, Dominique Voynet, la ministra de Fomento y Medio Ambiente en Francia, ha sido una de las pocas dignatarias que se atrevió a prohibir en 1998 parte del tráfico en París, debido al alto índice de contaminación que presentaba la capital. Voynet tiene un pasado de militancia ecologista (campañas contra las centrales nucleares, lucha antimilitarista, promotora del Colectivo "Amigos del Papel Reciclado", cofundadora de los Verdes) que intenta armonizar con el Gobierno de coalición socialista-comunista-verde.

75. Francesco Rutelli, ministro, por un día, de Medio Ambiente en Italia, intenta compatibilizar desde la alcaldía de Roma algo tan complicado en las grandes ciudades como es el tráfico y la contaminación con el mantenimiento de un entorno limpio. Como Voynet, ha llegado a prohibir el tráfico de determinados vehículos por el centro de la ciudad y ha potenciado el transporte en tren y metro.

76. En 2001 dos miembros de la Federación de los Verdes ocupan en Italia los Ministerios de Agricultura y Políticas Comunitarias.

77. La obligada dimisión del Xavier Pastor, histórico fundador y presidente ejecutivo de Greenpeace España, y su sustitución por la ferviente activista Dolores Romano, bien pudiera significar un cambio de actitud y una apuesta por métodos más "guerrilleros" en esta organización.

Ecologista de Catalunya, SOS Naturaleza y el Partido Roji-Verde. Entre todos obtuvieron 93.550 votos, un 0,38% del total, lo que les priva de representación parlamentaria. Aunque con polémica, los verdes han acudido a las urnas coligados con Izquierda Unida en diversas ocasiones ("entendimiento roji-verde").

La cohesión de grupos conservacionistas se ha producido hace años en otros países como Alemania e Italia, con resultados positivos para sus reivindicaciones. Quizá, movidos por esa experiencia, aunque desconocemos durante cuanto tiempo, el 31 de octubre de 1998, 300 grupos ecologistas locales de todas las autonomías españolas con 30.000 militantes, anunciaron su intención de unificarse en la nueva Confederación, "Ecologistas en Acción". La iniciativa, propiciada por CODA y Aedenat y otros pocos independientes (Acció Ecologista de Cataluña, Anat-Lane de Navarra, la federación canaria Ben Magec, CEPA de Andalucía, EKI de Euskadi), y en la que no está Greenpeace por su internacionalidad, pretende aumentar la eficacia de estos grupos y, con ese objetivo, han elaborado ya un documento ideológico común y otro programático.

En todo caso, parece que la enseña del girasol –a pesar de su fuerza en algunos proyectos concretos–, no ha calado aún en la sociedad española que, según las encuestas, ve los postulados verdes en un segundo plano, como un escalón a subir tras solucionar los problemas del paro y terrorismo⁷⁸.

Además de los casos alemán, francés, italiano y español anotados, el poder verde cuenta –en sus poco más de 20 años de vida como movimiento planetario–, con otras experiencias en gobiernos⁷⁹, pero su llega a Bonn ha sido todo un acontecimiento, dado el peso de Alemania en la escena europea e internacional.

Con la coalición "rojiverde" y la "izquierda plural" francesa han quedado ampliamente superados los malos augurios que querían vislumbrar la extinción de los verdes, por absorción y disolución de sus ideas en los progra-

78. Cf. J. FERNÁNDEZ, *El ecologismo español*. Alianza Editorial, Madrid.

79 Existen también líderes políticos locales que trabajan en el anonimato y en la más absoluta impunidad ante paramilitares, terratenientes e incluso Gobiernos de sus países. Como el nigeriano Ken Saro Wiwa, asesinado por el Gobierno militar en 1995 por oponerse a la continua explotación petrolífera de sus tierras por la compañía Shell; o el brasileño Chico Mendes, muerto en 1988 a manos de pistoleros a sueldo de terratenientes que intentan explotar la selva amazónica a cualquier precio. Son dos ejemplos de a lo que se arriesga el que hace política ecologista en estos países. (Rico, J., "Política ecológica de altura" (1998).

mas de los partidos tradicionales. Muy al contrario, el auge de sus ideas y la sensibilización de los políticos tradicionales ha facilitado su incorporación a las responsabilidades públicas.

En conclusión, considero que parece que todo juega en favor de la consolidación del ecologismo como una gran fuerza ideológica e incluso política del siglo XXI. Ha llegado la hora del poder y de la responsabilidad para "los antiguos hippies y radicales de los años sesenta", aunque para ello hayan debido renunciar a sus tesis radicales, maximalista y utópicas (reivindicaciones desorbitadas).

Planteamiento del problema ecológico

Hoy, bajo el paraguas de la ecología como, por otra parte, también sucede con otros conceptos de moda como el feminismo, el tercermundismo, las ONG⁸⁰, cuidado de los animales⁸¹ etc., se cobijan las más diversas opiniones e intereses⁸²: novedades

80. Cf. J. M^o. MARDONES, (dir.), voz "NMS y sociedad moderna", en op. cit., pp. 13-45: J. FISHER, *El camino desde Río. El desarrollo sustentable y el movimiento no gubernamental en el Tercer Mundo*. México, 1999. De acuerdo con el "Informe Español 1999", elaborado por la Fundación Encuentro, y referido al medio ambiente, las comunidades de Castilla y León, Cantabria y Castilla-La Mancha son, por este orden, las que disponen de mayor número de grupos ecologistas por habitante: 1,56 asociaciones ecologistas por cada 10.000 habitantes, en concreto 393; 1,38 (73) y 1,29 (221), respectivamente.

81. Algunos afirman que los animales "poseen derechos morales semejantes a los humanos", tal como han defendido en nuestro país J. Mosterín y J. RIECHMANN (*Animales y ciudadanos*, Talasa Ed., Madrid, 1995; J., MOSTERÍN, "El nivel ecológico de la conciencia moral", en *Revista de Occidente* 194-195 (1997), pp. 13-37 Savater, por el contrario, afirma: "No creo que los animales tengan derechos porque me niego a suponer que tengan deberes: son lo que son, no lo que deben ser" ("Hermano animal" (1997). La lectura completa de *genoma humano* –el orden de los 3.000 millones de bases o "letras químicas" que cada persona hereda–, y la identificación de los poco más de 30.000 genes o unidades básicas de sentido, sin duda, ofrecerán argumentos adicionales a unos y otros. Aunque los animales no tenga derechos, bien venidas sean las leyes que, como la de Defensa de Animales de Compañía, aprobada por las Cortes de Castilla y León (abril 1997), establezcan que "atendiendo a la clasificación de cerdos y gallos como domesticados, quedan suprimidos todos aquellos espectáculos, peleas y fiestas que impliquen tortura, crueldad, sufrimiento o maltrato para animales". Cerca de 70.000 animales fueron abandonados en España durante 1999, un 5% más que en 1998. Cf. J. GAFO, (Dir.) voz "derechos de los animales", op. cit.

82. El argumento ecológico puede servir también, a veces, para encubrir intereses financieros. Los mismos que anuncian catástrofes ecológicas son los que reciben subvenciones para combatirlos. Tal pudiera ser el caso del "alga asesina" "*Caulerpa taxifolia*" que, procedente de los mares cálidos y tropicales, amenazaría el Mare Nostrum por sus "consecuencias nocivas, ecológicas y socioeconómicas". No parece ser tan peligrosa, aunque la mayoría afirma que es capaz de acabar con la especie autóctona "*Posidonia Oceánica*".

editoriales⁸³, "mass media"⁸⁴, películas⁸⁵, actos culturales, congresos, simposios, movimiento sociales y religiosos ("ecología del espíritu"⁸⁶), partidos polí-

83. Citaremos sólo algunas revistas: "The Ecologist" : revista británica decana de la prensa "verde" mundial, creada en 1970 por el ecologista Edward Goldsmith. Para España y Latinoamérica tiene su redacción en Barcelona y, al menos inicialmente, es trimestral. Dedicla la mitad de las páginas a temas de elaboración propia sobre cuestiones ecológicas generales de ámbito hispano, y el resto a artículos de la edición británica. El primer número tuvo una tirada para España de 20.000 ejemplares. La tirada para Latinoamérica se decidirá tras el lanzamiento en España. La edición en español de la revista "National Geographic Society" vende 300.000 ejemplares al mes en España, y la mitad son suscripciones. Además, han conseguido 30.000 suscriptores españoles de la edición inglesa. La revista "La Tierra que todos deseáramos", en 1999 dice tirar 80.000 ejemplares. "Quercus", etc.

84. La Asociación de Usuarios de la Comunicación (AUC), tras analizar los anuncios emitidos en prensa, radio y televisión, afirma que "en buena parte de los mensajes publicitarios no se desarrolla un discurso informativo sobre el medio ambiente, que ayude a incrementar la conciencia ecológica de los consumidores, sino un discurso simbólico, metafórico, encargado de mejorar la imagen de los productos y con una clara tendencia a la utilización abusiva de los valores ecológicos". Y añade: " explota la falta de conocimientos de los consumidores; induce a error sobre los efectos medioambientales del producto anunciado, en ocasiones se hace extensiva, sin justificación alguna, al resto de las ofertas de la empresa anunciante; y no siempre se basa en criterios técnicos y científicos constatables". De hecho, en España sólo existen cuatro sistemas de etiquetado que dan garantías a los consumidores de que compran productos poco dañinos para el medio ambiente: "greenfreeze", la etiqueta ecológica comunitaria –más conocida como margarita europea–, la etiqueta Aenor-Medio Ambiente y la etiqueta de la Generalitat de Cataluña.

85. Películas como "Free Willy" (Libertad a Willy). La estrella de esta película, la orca "Keiko", que hace un año fue repatriada a las aguas de Islandia, de donde procedía, ha resultado un total fracaso. La orca que vive en una gran jaula sumergida en el mar, es incapaz de capturar los peces que entran y salen entre los barrotes. Para subsistir Keiko necesita consumir unos 100 kilos de pescado al día. Además Keiko no busca en ningún momento el contacto con otras orcas que se acercaban a su jaula, un problema grave dado que las orcas solamente pueden vivir en grupos. Keiko, que ahora tiene 22 años, fue capturada en 1979 en aguas de Islandia. En 1982 fue trasladada provisionalmente a Canadá y luego a un parque acuático en la ciudad de México. En este parque fue rodada en 1992 "libertad a Willy", una película producida por la Warner que conmovió a millones de niños en todo el mundo. Los responsables a cargo del cuidado de Keiko, consideran que los datos científicos que se están obteniendo valen con creces los 280 millones de pesetas anuales que cuesta mantener vivo al animal. Por el contrario, Jon Gunnarsson, el técnico que capturó a Keiko afirma: "que es repugnante pensar que los niños estadounidenses arañan las monedas de sus huchas para financiar el mantenimiento de esta orca pustulosa y enferma (...) que nunca jamás podrá recuperar su estilo de vida en alta mar". Sólo el traslado de la orca Keiko desde la ciudad de México hasta EE. UU. costó 7 millones de dólares. Existen también películas de ciencia ficción, como "Planeta Rojo", que quizá pueden ofrecer alguna pregunta interesante sobre las futuras condiciones de la vida en la Tierra.

86. Frente al tan denostado por los ecologistas: "sometedla (la tierra) y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra" (Gen 1, 27), las religiones, en especial el cristianismo, está redescubriendo su vertiente ecológica. Baste citar, de momento, algunas publicaciones: I. BRA-

ticos (los "verdes", y los que se apuntan), programas de televisión y radio⁸⁷, el selecto Club de Roma⁸⁸ y un gran etcétera que nos enfrenta con el desbordamiento. Y es que parece que como dijo Eliot: "Humankind cannot bear very much reality", o más patéticamente Quevedo: "La realidad, que es mucha y mala...".

Pero aún aceptando la realidad que subyace en el dicho de Quevedo, hoy parece que todo se puede aprobar o condenar en nombre de la "diosa" ecología y, quien más quien menos, se siente capaz de dogmatizar y anatematizar

DLEY, *Dios es "verde"*. *Cristianismo y medio ambiente*. Presencia Teológica. Sal Terrae. Santander 1993. El autor cree que no es necesaria una teología de la creación, sino volver al mensaje original de la Biblia, tal como era predicado y practicado en la Iglesia primitiva; M^a A. LA TORRE, *Ecología y moral. La irrupción de la instancia ecológica en la ética de Occidente*. Desclée de Brouwer. Bilbao 1993; XV CONGRESO DE TEOLOGÍA, *Ecología y cristianismo*. 8-10 septiembre 1995, Madrid, Evangelio Liberación; V. FERRÁNDEZ OBRA-DORS, *Comprender y amar la naturaleza. Dimensión ecológica del cristianismo*. Colección "prender", n^o 4. Editorial San Pablo, Madrid 1996; L. BOFF, *Grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta, Madrid 1996.

87. En España el programa de "El hombre y la tierra" de Rodríguez de la Fuente tuvo un gran impacto social. Actualmente las cadenas de televisión públicas o privadas emiten casi a diario programas con contenido ecológico, la mayor parte de las veces, más divulgativos que de carácter científico. La cadena pública, la 2, por ejemplo, emite o ha emitido: "Grandes documentales", "La naturaleza es noticia" (con Joaquín Araújo), "Planeta animal", "Amiga Natura", "Miedo al vacío", "Planeta solitario", "Viviendo al límite", etc. En "El escarabajo Verde", emite temas no sólo relacionadas con España, sino con Iberoamérica, como "Araucaria", que versa sobre los trabajos que lleva a cabo la cooperación española para conservar la biodiversidad en Latinoamérica (Perú, Costa Rica, Ecuador o Bolivia). En su día, también tuvo una buena acogida "España salvaje", y la está teniendo "Waku-waku". Tel 5 emite "Tierra salvaje" y Canal +, entre otros, "Documental naturaleza" y "El latido del bosque". La revista "National Geographic", que tanto ha hecho por la ecología con sus reportajes, acaba de crear su propio canal de televisión, el "National Geographic Channel", ubicado en Washington. La cadena de radio COPE tiene el programa "Planeta Cope". En Internet hay diferentes "entradas" y páginas Web Ecologistas, Web Verde, EcoAgenda (en español) y Environmental Organization WebDirectory para informarse sobre la Naturaleza y su defensa: noticias medio-ambientales, artículos de opinión, campañas de todo tipo, información sobre la legislación nacionales y de la UE, listados de fauna ibérica, energías renovables, reciclaje de productos, sobreexplotación de los mares, peligros del PVC, ONG ecológicas, peligros ecológicos y para la salud de los alimentos transgénicos, turismo rural y productos naturales, entre otras muchas cosas.

88. Además de *Factor 4*, y los dos ya citados, el Club de Roma ha publicado otros informes como: *El futuro del trabajo*; *Cómo tomar la naturaleza en cuenta*; *Cómo cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación (La Red)*; *La capacidad de gobernar*; *Los límites de la cohesión social*. Tiene otros informes ahora en elaboración como, por ejemplo, *El futuro de los océanos*; *El gobierno de los Estados-nación*, o *El flujo financiero global*.

actitudes, hábitos y conductas de los "pobres" humanos, convertidos en "depredadores" irresponsables de la naturaleza. Es más, se presenta la ecología como la filosofía del siglo XXI⁸⁹.

Un nuevo "santoral"⁹⁰, el ecológico, se está abriendo camino en la maraña de efemérides. De acuerdo con el último calendario del Ministerio de Medio Ambiente español, ya podemos celebrar todos los años nada menos que 24 días mundiales del algo relacionado con la salud del planeta. El 16 de septiembre, por ejemplo, es el día Internacional del Ozono. ¿Simple proceso de secularización en el que el santoral religioso es sustituido por el santoral laico?

De entrada, parece indudable que algunos excesos apocalípticos (al menos, alarmistas) de determinada literatura ecologista ha dado la excusa (no la razón) a algunas Administraciones públicas para ignorar alarmismos inminentes y, de paso, aplazar sistemáticamente las soluciones graduales necesarias⁹¹.

Parecería que nos encontramos ante una nueva cruzada, no exenta, a veces, de cierto fundamentalismo (fundamentalistas de la ecología)⁹² o, al

89. Así lo hace Joaquín Araújo en su último libro: *XXI: Siglo de la ecología. Para una cultura de la hospitalidad*. Espasa Calpe, Madrid 1996., en el que también afirma, quizá con razón, que "no hay que crear un pensamiento ecológico, sino ecologizar el pensamiento".

90. Cuando las Naciones Unidas instituyó los "días mundiales", lo hizo con el objetivo de que, al menos durante 24 horas, toda la Humanidad tratase de reflexionar en torno al motivo de la celebración. Las Naciones Unidas, que han declarado el año 2000 como el primero del "Milenio del Medio Ambiente", ha establecido, al menos, los siguientes días mundiales: Día Mundial del Medio Ambiente: 5-junio, institucionalizado por la conferencia de Estocolmo de 1972; Día Mundial de la Eficiencia Energética: 5-marzo; Día internacional contra los Grandes Embalses: 14-marzo; Día Mundial del Agua: 22-marzo; Día Forestal Mundial: 21-marzo; Día Mundial de la Meteorología: 23-marzo; Día Mundial de la Tierra: 22-abri; Día de las vías verdes: 9-mayo; Día internacional de la Protección de la Capa de Ozono: 16-septiembre; Día internacional de la biodiversidad: 29-diciembre; Día Mundial de la Desertización: 17-junio. Hace ya más de medio siglo, al menos en España, se celebraba el "Día del Arbol".

91. El mismo Cousteau hizo hace veinticinco años una profecía: "Los océanos sólo tienen veinte años de vida, al ritmo de contaminación actual. La muerte de los mares representará un hedor insoportable y tendrá enormes consecuencias para la vida". Aunque el ritmo de contaminación ha continuado, hoy, gracias a Dios, todavía viven los mares. Quizá el fundamentalismo de Greenpeace podría explicar el abandono que está sufriendo de buena parte de sus socios. En EE UU se calcula que dos tercios de sus colaboradores se han dado de baja, aunque algunos lo atribuyen a la oposición de ésta a la "Guerra del Golfo".

92. Fundamentalismos que aparecen en ciertas películas, como sucede con la protagonista Sigourney Weaver en "Gorillas in the mist" (EE UU 1998). El fundamentalismo de la ecología pudiera asemejarse a otros posibles tipos de fundamentalismos, como la "revelación literal" que convierte al Corán en "copia idéntica de la escritura divina", y la concepción de la Iglesia como señora del "depositum fidei", que pueden fundamentar la dis-

menos, espíritu sectario, en cuanto se presentan como un grupo cerrado de personas poseedoras del monopolio de la verdad. ¿Qué pensar de la Castellana de Madrid inundada de ovejas en aras de la conservación de 180.000 kilómetros de cañadas, "la más vasta red de corredores biológicos que existe en el mundo"?⁹³.

Y si esto sucede en nuestros lares en los que, según la encuesta hecha por encargo del Fondo de Población de la ONU (FNUAP) en octubre de 1996, los temas de medio ambiente y polución son considerados problemas importantes sólo por el 4% de la población frente al 25% de media europea⁹⁴, podemos comprender la importancia del tema ecológico en las sociedades modernas⁹⁵.

Aunque las clases de religión sean muy discutidas, son muchos lo que piden la inclusión en los planes de estudio y como asignatura obligatoria, la Educación Medio Ambiental "para que los niños se acostumbren, desde pequeños, a respetar su entorno natural"⁹⁶. Incluso algunas Constituciones, como la española en su artículo 45, establecen el derecho de todos a disfrutar de un medio ambiente y una calidad de vida adecuados, y determina sanciones⁹⁷.

Charles-Souleau, epidemiólogo y presidente del comité científico que estudia el impacto "radioecológico" de una fábrica de reciclaje de residuos radioactivos de La Hague (Normandía), ha declarado que abandonaba su cargo ante "la visión totalitaria de los Verdes" que, en nombre de "las mejores intenciones", pretenden crear un infierno como los de Pol Pot o Mao

tinción entre fundamentalismo del Corán e integrismo de la Iglesia; diferencia que, para nuestro propósito, no ofrece relevancia especial. Pero sí conviene resaltar que no sólo en nombre de los dioses, sino en nombre de las ideologías religiosas, ateas o agnósticas, en nombre de los fundamentalismos técnico-científicos actuales, y en nombre de la humanidad, la democracia, el anticolonialismo, el pacifismo y el indigenismo y de la misma defensa del hombre, se han cometido atrocidades en muchos momentos de la historia humana, sin excluir la presente.

93 Cf. H. VILLALVILLA ASENJO, *Manual para la defensa de los caminos tradicionales*. Madrid 2000.

94. La tercera entrega del eurobarómetro de Sigma-2 de marzo de 1997 (se viene realizando desde 1995) muestra que España está dejando de ser un país "marrón", ecológicamente hablando, y recupera a marchas forzadas el color "verde". Al menos el 80% dice estar "mucho" o "bastante" preocupados por el aire que respiran, la conservación de los bosques o el futuro del Mediterráneo.

95. Cf. S. CASADO DE OTAOLA, *Los primeros pasos de la ecología en España*, 1997.

96 J. ROSIQUE, *Ecología. Conservar nuestro entorno. Introducción a la Educación Ambiental*. Ciudad Nueva, Madrid.

97. Art. 5. 1. "Todos tienen el derecho de disfrutar de un medio ambiente adecuado para el desarrollo de la persona, así como el deber de conservarlo".

Zedond". Souleau, que se siente víctima de una "secta integrista, un Templo Solar verde" que empuja "a los ciudadanos corrientes al suicidio colectivo", mantiene que "es imposible establecer una relación de causa-efecto" entre la fábrica y los posibles casos de leucemia de la zona. Para Souleau, Greenpeace defiende un ecologismo "de naturaleza religiosa, integrista"⁹⁸.

Si la meta última de Greenpeace⁹⁹ de alcanzar un ecosistema equilibrado es digna de alabanza, más discutibles son los métodos que utiliza que, a veces, van más allá de lo razonable e incluso de lo legal. El activismo radical de que hace gala se ha puesto de manifiesto en el mes de agosto de 1997 en diversas acciones, una de ellas en Alaska contra la empresa norteamericana Arco y la otra cerca de Escocia, con la ocupación de la plataforma petrolífera "Stena Dee" de la compañía petrolera British Petroleum, que hizo que ésta presentase una demanda judicial exigiendo una compensación de 370 millones de pesetas por los daños ocasionados. No parecen tampoco admisible otros procedimientos similares empleados por la citada organización, como el abordaje de barcos o la declaración como "independientes" de determinadas zonas geográficas, y que tienen en común el tomarse la justicia por su mano. Esos métodos generan una imagen de ecologismo "radical" que no sólo perjudican a la propia Greenpeace, sino al noble fin último que pretende servir¹⁰⁰.

Como no podía ser menos, ante un tema que tiene mucho de emotivo y, a veces alarmista, también existen publicaciones, aunque menos, claramente antiecológicas¹⁰¹.

Algunos científicos, como en febrero de 1997 hizo la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia, proponen concentrar los esfuerzos del nuevo siglo, bautizado ya como el siglo del medio ambiente, en los ecosistemas; llegar a una especie de nuevo contrato social para que la ciencia permita avanzar más en el conocimiento de los sistemas naturales, darles un valor

98. Lo contrario defiende, como es natural, X. PASTOR, *En defensa del medio ambiente. Las propuestas de Greenpeace*. Barcelona 1999.

99. Esta organización ecologista afirma contar con 8 buques, 5 millones de socios -45.500 en España-, 26 bases en todo el mundo y 10.000 millones de pesetas de presupuesto. Tiene el impacto publicitario como su primer arma de batalla.

100. En su lucha por una industria más limpia, Greenpeace España ha creado una base de datos de empresas nacionales que fabrican sus productos siguiendo procesos de producción limpios. En total hay 270 referencias que comprenden desde Papelera Peninsular, hasta otras más humildes, como la alfarería Cortiella o la zapatería Calnat que lleva el sello de la organización ecologista, a la que paga un canon del 10% de las ventas por explotar su imagen.

101. Cf. por ejemplo, C. CACHAN, *Manipulación verde. ¿Está en peligro la tierra?*. Ediciones Palabra, Libros MC, Madrid 1995.

económico y comunicar lo que ya se sabe a quienes toman decisiones políticos y economistas. "En las últimas décadas la ciencia ha funcionado bajo un contrato social no escrito que nos adjudicaba fondos a cambio de avanzar sobre todo en ciertas áreas, como la defensa, el espacio y la Medicina (...) pero la situación es diferente ahora, necesitamos la fuerza total de la ciencia para encarar los problemas medioambientales, que suponen una amenaza para el sistema de soporte de la vida en este planeta".

La naturaleza hace labores de desintoxicación: purificación del agua, renovación del suelo, polinización de cultivos, regulación del clima, banco de genes, y tantos otros servicios sin los cuales no puede existir prosperidad económica ni supervivencia. Y en un mundo regido por el mercado, la única solución es que se reconozca su valor.

No obstante, el sistema de mercado, como en el que vivimos hoy, es frecuentemente el que más daño hace al planeta, porque todo tiene un precio pero nada tiene valor. Como el largo plazo no tiene precio en el mercado actual, el destino de las futuras generaciones no se tiene en cuenta en la ecuación económica. Estamos liquidando el futuro por el beneficio rápido. Hoy muy pocos parecen asumir la responsabilidad del futuro. Los gobiernos están sujetos a preocupaciones electorales a corto plazo. Los hombres de negocios deben responder de su salud financiera en revisiones trimestrales. Pudiera ser que, como afirmó Cousteau: "Lo que el mercado produce hoy es cordura al por menor y locura al por mayor".

A pesar de todo, y aunque generalmente se acepte que hay otros valores de los ecosistemas que no son económicos, sino morales o estéticos, en nuestro mundo supermercantilizado no deja de ser interesante sugerir darle un valor económico a la biodiversidad¹⁰² y a los ecosistemas. Sería un modo práctico de hacerlos "interesantes" para el mercado.

La socioeconomía comunitarista de Amitai Etzioni, basada en el "Ocio-Economic Person" en lugar del "Rational Economic Man" de la economía capitalista dominante, busca "lograr un nuevo estilo de vida, uno de cuyos ingredientes prioritarios –según José Pérez Adán–, es la preocupación por el derredor, no desde un mero enfoque mercantil, sino desde una ecología integral, configuradora de una alternativa al capitalismo imperante, mediante

102. Mientras la alimentación diaria se vuelve cada vez más sofisticada con complementos como la jalea real, el germen de trigo o el "ginseng", un gran peligro amenaza a la nutrición: la pérdida de biodiversidad de cultivos y animales domésticos. Un ejemplo bien claro: antes, en la mayor parte de Cataluña se plantaban hasta 24 tipos distintos de manzanos; ahora, solamente dos. (R. RUIZ, "Comida de ayer y de hoy" (1997).

otras vías de modernización y desarrollo"¹⁰³. El capitalismo deberá renunciar a sus beneficios a corto plazo, en favor de las inversiones a largo plazo y lejana rentabilidad: educación, infraestructuras, "I+D", protección ambiental...

Es más, incluso dentro de una perspectiva puramente crematística, pudiera ser que la preocupación medioambiental resultase económicamente rentable. Así, al menos, lo afirma Robert Constanza, director del Instituto de Economía Ecológica de la Universidad de Maryland y 12 especialistas más, que en un artículo publicado por la revista "Nature"¹⁰⁴, después de un ejercicio aritmético de proporciones planetarias, llegan a la conclusión de que, si la humanidad tuviera que pagar los servicios que proporciona la naturaleza (océanos, ríos, bosques y demás), la factura sería de entre 16 y 54 billones de dólares, aproximadamente el doble del producto bruto mundial¹⁰⁵. Pero mucho me temo que este tipo de argumentos "macroeconómicos", y a largo plazo, no convengan demasiado a la "razón práctica" de lo presente y tangible. En el mundo crematístico pudiera ser más efectivo el dicho: "el bosque rentable no arde". Claro que, la búsqueda exclusiva y abusiva del beneficio económico pudiera conducirnos a la aberración ecológica de las "vacas locas" (encefalopatía espongiiforme bovina (EEB): las vacas (herbívoras) terminaron comiéndose trituradas a sus antaño compañeras de pastos (carnívoras), para abaratar costes y encontrar utilidad rentable a los residuos de los animales sacrificados y evitar, de paso, un costoso sistema para deshacerse de los despojos¹⁰⁶. La gravedad de este caso queda patente debido a la "minimización" y "desinformación" practicadas por la Comisión Europea por razones económicas: "es necesario minimizar este problema de encefalopatía espongiiforme bovina practicando la desinformación. Es mejor decir que la prensa tiene tendencia a exagerar"¹⁰⁷.

103. Cf. J. PÉREZ ADÁN, *Socioeconomía*. Trotta, Madrid 1997.

104. "Los recursos naturales valen el doble del producto bruto mundial" (1997).

105. El profesor Pigou, considerado como el padre de la "teoría de la economía del bienestar", afirma que una nueva fundamentación ecológica de lo económico no es otra cosa que el intento de revelar a la humanidad "el sentido oculto de sus luchas con la Naturaleza". El pensador alemán Walter Harich llegó incluso a hablar de la "Guerra Mundial no declarada del hombre contra la Naturaleza".

106. Sin duda alguna, el escándalo de la encefalopatía espongiiforme bovina ((EEB), que se inició en Gran Bretaña en marzo 1986, y es la posible causante de la variante humana de la enfermedad de Creutz-feldt-Jakob (CJD), y la contaminación de dioxina de los "pollos" belgas (junio de 1999), han provocado que la opinión pública fije más su atención en la calidad de los alimentos.

107. Cf. Comisión Europea, "Nota sucinta del 'dossier' sobre la EEB" (12/X/1990). El mismo informe añade: "hace falta tener una actitud fría para no provocar reacciones desfavorables sobre el mercado. No hay que hablar más de la EEB. Ese punto no debe figurar

Otros dos principios correlativos de racionalidad económica, muy en sintonía con nuestra sociedad postindustrial de la eficiencia en la producción y el máximo beneficio, y que sin duda, serían mucho más operativos a nivel ecológico que los de corte metafísico o virgiliano, pudieran ser el "Polluter Pays Principle" (PPP) ("quien contamina paga"), y "quien descontamina cobra"¹⁰⁸, frente al consumista "usar y tirar" que, en general, predomina en nuestras sociedades opulentas.

Pudiera sonar poco "metafísica" pero, me temo que muy realista, la afirmación: si los beneficios de la conservación son menores que los gastos que ocasionan, los recursos continuarán extinguiéndose.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos a la luz de la imagen científica del mundo y de la investigación científica, ¿los aportes variopintos de la ecología se mueven en el campo de lo que podríamos denominar conclusiones "científicas" o, más bien, en el campo de las utopías o de la pseudo-ciencia? ¿Problemas tan importantes como el impacto ambiental, la contaminación de tierras, de los ríos, de la capa freática, de la atmósfera ("agujero" de ozono, efecto invernadero"¹⁰⁹), la presión urbana¹¹⁰ sobre parajes protegidos, el control sobre residuos tóxico y peligrosos y sobre los residuos urbanos¹¹¹,

en el orden del día". Justo también es reconocer que, aunque esa patología ha costado ya la vida a 85 británicos, el salto de la enfermedad a la especie humana no se constató has 1996.

108. Estos dos principios pudieran regir ya en España. El 10% de las inversiones realizadas por empresas en instalaciones para reducir, recuperar o tratar residuos industriales y para evitar la contaminación de las aguas o de la atmósfera, son deducibles desde 1997 de la cuota íntegra del Impuesto de sociedades, al menos, según el proyecto de Ley de medidas fiscales que acompañó a los Presupuestos Generales del Estado.

109. Hay indicios que apuntan hacia un cambio climático, pero esta realidad no está totalmente comprobada. No tiene el marchamo científico, aunque las observaciones que apuntan hacia un calentamiento, tienen un soporte importante como es el incremento de la concentración de gases protagonistas de la temperatura media del planeta.

110. Cf. V. BETTINI, M. PEINADO LORCA (Eds.). *Elementos de ecología urbana*. Trotta, Madrid 1998. La noción de "*ecología urbana*" o "town ecology" mantiene una cierta ambigüedad semántica debido a que inicialmente fue utilizada por los sociólogos de la Escuela de Chicago. Hoy día ha recuperado su sentido más próximo como la ecología de las áreas antropizadas o drásticamente modificadas por el hombre. A partir de la conferencia sobre hábitat de Vancouver, en 1976, la ecología urbana se ha configurado como una disciplina fundamental en las áreas urbanas, en igualdad de condiciones que el urbanismo y la geografía.

111. El proyecto de Ley de Residuos pasó el 27 de octubre de 1997 su primer trámite en el parlamento español con cuatro años de retraso respecto a la normativa de la UE. En frase de la Ministra de entonces, se intenta "sustituir la cultura del usar y tirar por la de usar y reciclar". Se establece que a partir del año 2001, el sistema de recogida selectiva de residuos será obligatorio en municipios de más de 5.000 habitantes, y que habrá sanciones que pueden llegar hasta un máximo de 200 millones de pesetas.

la conservación de la flora y fauna salvaje¹¹² y un largo etcétera, están siendo afrontados desde presupuestos racionales y objetivos o simplemente desde la emotividad y/o las ideologías? ¿Pueden, por otra parte, temas tan importantes para la humanidad presente y futura, esperar a que la ciencia se pronuncie ("principio de precaución")? ¿Estamos ya ante situaciones tan preocupantes que exigen tomas de decisión inmediatas aunque la ciencia no haya llegado a conclusiones verificadas? ¿Algunas decisiones que se piden desde la ecología son mínimamente racionales? ¿Habrá algún gobierno que pueda afrontar la superación de las limitadas variables que conocemos con certeza que están deteriorando el medio ambiente, como son la superpoblación, la destrucción del suelo y de la selva para desarrollar la agricultura¹¹³, el trans-

112. El segundo informe sobre el estado del planeta elaborado por la organización ecologista internacional WWF/Adena ofrece un panorama preocupante sobre la velocidad de desaparición de la flora y la fauna mundiales. Desde 1970, la Tierra ha perdido el 3% de su riqueza natural, a un ritmo de un 1% anual. La estimación se basa en un índice que combina la pérdida de superficie forestal y la evolución de las poblaciones animales acuáticas, tanto marinas como de agua dulce, con datos recabados de 151 países. España, con 985 especies vegetales amenazadas (el 19% del total de especies vegetales del país), ocupa el quinto lugar del mundo, después de Mauricio, Estados Unidos, Jamaica y Turquía.

113. Es de justicia reconocer que cada vez más agricultores, ganaderos y consumidores se apuntan a la *producción biológica*, que no recurre a sustancias químicas (biocidas) y actúa por procesos naturales de fertilización. (Cf. Araújo, J., "Comer y comida" (1997). Ya son más de mil las explotaciones de agricultura ecológica en España, que se extienden por más de 20.000 hectáreas. El 90% de la producción se exporta al resto de Europa, sobre todo a Alemania. Una vez más, nos tememos que, si la noticia es buena, se deba no tanto a razones ecológicas como crematísticas. En todo caso, parece que al menos en algunas autonomías la ecología no acaba de despegar: en 1996, la Consejería de Agricultura y Ganadería de la Comunidad de Castilla y León concedió sólo 73 millones de pesetas para financiar 133 solicitudes de agricultura ecológica y biológica de los 2.027 presentadas, la mayoría de las cuales fueron desestimadas por no cumplir con los requisitos propios de este tipo de cultivos. La afirmación de que los productos de la agricultura ecológica contienen más principios nutritivos que los procedentes de explotaciones agrícolas convencionales está por demostrar, al no existir estudios concluyentes al respecto. Y, en contra de lo que algunos suponen, los pocos estudios que existen sobre la cata de productos ecológicos sugieren que la calidad organoléptica (sabor, aroma, textura y apariencia) no es mayor, —incluso puede decirse que es levemente inferior—, que la de los convencionales. Por otra parte, en la *Unión Europea* actualmente se subvencionan cada vez más tierras para aparcarlas de la producción, a pesar de que —según algunos expertos— "esta producción va a hacernos falta otra vez en un futuro no muy lejano. Quizá parezca una osadía, pero podemos suponer que, con seguridad, en dos décadas como mucho, toda la tierra que hoy está baldía, tendrá que ponerse de nuevo a producir. Con esta perspectiva, es necesario conservar a los agricultores (...) puesto que los empresarios agrícolas será vitales para la próxima generación". Cf. O. DE HABSURGO, "El futuro de la agricultura" (1997). Pero el problema político es cómo

porte¹¹⁴ aéreo y privado?¹¹⁵

Como respuesta preliminar a todas esas preguntas ha de reconocerse de entrada que, como ha afirmado recientemente Mayor Zaragoza, exdirector

podemos hacer que la población agrícola, que pudiéramos necesitar, realice la travesía del desierto que tiene ante sí. Ésta, como la *despoblación de los campos*, debería ser una de las preocupaciones principales de los políticos. Una posibilidad de revitalizar el campo, además de sus ventajas medioambientales, pudieran ser las energías alternativas, renovables y "limpias" (biocombustibles, biomasa). Generarían empleo, al favorecer la puesta en marcha de un nuevo sector. Podrían reducir los excedentes agrícolas. Mejorarían el aprovechamiento de tierras con poco valor agrícola que, en ocasiones, se abandonan por la escasa rentabilidad de los cultivos tradicionales. Mejorarían la competitividad de muchos países al no tener que importar fuentes de energía, etc.

114. Los *bioalcoholes*, que se obtienen a partir de la caña de azúcar, la remolacha o de materias ricas en almidón, como patatas, cereales y mandioca, son otros posibles sustitutos de la gasolina, mientras que los bioaceites, procedentes de semillas oleaginosas (girasol, colza, y soja) pueden sustituir parcialmente o combinarse con el gasóleo de automoción. Cataluña, el País Vasco y Córdoba son algunos de los lugares con autobuses movidos por estos bioaceites. Las empresas Ebro y Abengoa, a las que se ha unido después Repsol-YPF, tienen previsto iniciar, a primeros de 2002, las obras de construcción de la fábrica de bioetanol en una localidad de la provincia de Salamanca con 28.000 millones de pesetas de inversión prevista. Las previsiones apuntan a una producción anual de 200 millones de litros de bioetanol, que será mezclado al 5% con gasolina para crear la "gasolina verde". Además, de la planta saldrán cada año 95.000 toneladas de proteínas para alimentación animal y 156.000 toneladas de CO₂ destinado a bebidas carbónicas. Las ventas anuales previstas superan los 18.000 millones de pesetas. Para alcanzar estas cifras, la fábrica utilizará 270.000 toneladas de cebada y trigo y el tratamiento de 435.000 toneladas de paja, residuos agrícolas y forestales y cultivos energéticos. La producción de los cereales ocupará 100.000 hectáreas, un tercio de las 300.000 de barbecho que se mantienen cada año en Castilla y León.

115. El Comité Intergubernamental para el Cambio Climático (IPCC) ha realizado un detallado estudio, durante dos años, del impacto de la *aviación* sobre el calentamiento global, y ha encontrado que las emisiones de los aviones contribuirán cada vez más a éste. En 1992 la aviación representaba un 3,2% de aportación al calentamiento global por emisiones, pero en 2050 representará ya un 15%, a menos que se desarrollen nuevas tecnologías y métodos de explotación del transporte aéreo. La industria aérea –con 1.000 millones de vuelos internacionales previstos para el año 2010– es la fuente de gases invernadero que crece más rápidamente, según el informe del Fondo Mundial de la Naturaleza (WWF). Un trabajo elaborado por la Escuela Valenciana de Estudios para la Salud ha probado, por primera vez en España, la relación a corto plazo entre los niveles de contaminación ambiental –producida principalmente por los motores de los vehículos– y las urgencias cardiovasculares en las ciudades. Por cada aumento de 10 microgramos por metro cúbico de dióxido de azufre (SO₂) se observó que los ingresos por *enfermedades cardiovasculares* aumentaban un 3%. A cada aumento de 10 microgramos de partículas en suspensión por metro cúbico de aire analizado le acompañaba un incremento de 0,8% en la mortalidad diaria. Otro estudio atribuye a la contaminación hasta el 6% de los fallecimientos totales de Austria, Francia y Suiza. De ellos, la mitad los produce la contaminación provocada por vehículos. Cf. F. BALLESTER y otros, "La contaminación acorta la vida". En *Journal of Epidemiology and*

general de la UNESCO, "el mejor diagnóstico no es el perfecto (...) el diagnóstico perfecto es la autopsia pero para entonces es demasiado tarde"¹¹⁶. Y eso sólo puede evitarse mediante la anticipación, esto es, proyectando sobre el futuro aquello que es verosímil que pueda suceder, aunque a veces la realidad no discorra exactamente por los derroteros previstos. Parece evidente que la sociedad de este principio de milenio no es como la imaginó George Orwell en su novela *1984*, al menos hasta la aparición de las ovejas "Dolly" y "Polly" y el macaco "ANDi"¹¹⁷.

Y también podríamos adelantar ya, que la presión social pro-ecologista, a todos los niveles, es tan fuerte, que cualquier conclusión mínimamente discordante con sus postulados será automáticamente descalificada. Titulares de prensa como, por ejemplo: "los caudales de agua disponible en España disminuyen un 0,37% al año desde 1921", sólo en la letra pequeña explican que el 95% de esta caída se debe a que los españoles derrochamos el agua, y sólo el 5% (o sea el 0.01%) restante de pérdida de recursos, se debe a "causas naturales" (llover menos). Y menos mal que, en esta ocasión, no se atribuía inmediatamente al "efecto invernadero".

En otros casos la prensa inserta noticias, al menos aparentemente, tan tremendistas que, por "exceso", podrían dejarnos indiferentes: "Más de 50.000 especies, entre animales y vegetales, desaparecerán cada año, según el informe de Worldwatch Institute de 1997". ¿Qué hacer ante semejante catástrofe?

Se podría considerar que, en general, los medios de comunicación no suelen informar con rigor técnico y científico, y se tiende al escándalo y/o a la exageración. Un ejemplo, relativamente reciente: los fuegos surgidos en Indonesia y Malasia (Borneo y Sumatra) en julio de 1997, avivados por el

Community Health, (XII/ 2000). Es verdad que en algunas naciones, como Francia, se están dando los primeros pasos al programar la circulación de vehículos privados en días alternos según matrícula, cuando los índices de polución superen los máximos permitidos. Y Algunas ciudades, como Viena y Valladolid, están incorporando en sus transporte públicos autobuses de gas licuado de petróleo, que reducen en un 90% la emisión de los principales contaminantes (monóxido de carbono (CO), óxido de nitrógeno y residuos sulfurados), y limitan a la mitad la contaminación acústica.

116. Discurso inaugural en la reunión de Cartagena (Colombia) del Movimiento de los Países no Alineados (marzo 1997).

117. Cf. M. PÉREZ OLIVA, "La imaginación (genética) al poder" (1996). La compañía estadounidense ABS Global anunció en agosto del 97 que tenía un ternero clónico, llamado "Gene", que había nacido hacía seis meses. Practicamente al mismo tiempo, en Japón, la Federación Nacional de Cooperativas Agrícolas informó que el 6 de agosto del 97 había nacido un ternero, creado también por clonación. El Centro de Investigación de Primates de Oregón (EE UU) publica en *Science* (1/2001) la existencia de "ANDi", el primer mono transgénico al que se ha insertado el gen de una medusa, que ya tiene tres meses de vida.

viento y la sequía, habían devastado ya a finales de septiembre de ese mismo año, entre 600.000 y 800.000 hectáreas de bosques, sabanas y plantaciones industriales. Los "mass media" enseguida atribuyeron un accidente de aviación y la colisión de un carguero y un petrolero a la densidad del humo tóxico, y la ausencia de lluvias al efecto del fenómeno el "Niño". El accidente aéreo, parece confirmado, se debió a un error humano de la torre de control del aeropuerto, las lluvias llegaron a finales de septiembre (los monzones, de llegar, lo hacen en noviembre), y las causas de las colisión aún se desconocen.

No obstante, también ha de reconocerse que en muchas ocasiones, gracias a los "mass media", la gente se está concienciando de los problemas medioambientales, y por ellos conocemos buena parte de los datos ecológicos, aunque no siempre sean, desde la perspectiva científica, de fiar.

Por otra parte, parece que la ciencia y los ecologistas no marcan el mismo paso. Algunas afirmaciones ecologistas, a las que se tilda de convertir unas "ideas preconcebidas" en "creencias" y/o de hacer demagogia, no están nada o poco refrendadas por la ciencia y, a la inversa, conclusiones "científicas" son rechazadas por los movimientos conservacionistas.

Como regla general ha de admitirse que tiende a rechazarse todo lo que de alguna forma es novedoso o desconocido¹¹⁸. Pensemos, por ejemplo, en los alimentos transgénicos (OMG)¹¹⁹ (soja¹²⁰, tomate, maíz¹²¹) en los que la bio-

118. Según una encuesta de Marker & Opinion Research International (MORI), divulgada por Greenpeace, se oponen al consumo de alimentos modificados genéticamente, el 78% de los suecos encuestados, el 77% de los franceses, el 65% de los italianos y holandeses, el 63% de los daneses y el 53% de los británicos; el 78% de los alemanes se muestran críticos.

119. En la jerga profesional los alimentos transgénicos suelen conocerse como OMG (organismos modificados genéticamente). La ingeniería genética se está aplicando para mejorar, supuestamente, los cultivos. Desde hace algún tiempo, Europa recibe productos OMG cuyo destino final es la alimentación; soja, colza y maíz, en concreto. En Estados Unidos saben bastante más de esto; allí están autorizados 30 productos transgénicos que empezaron a desembarcar en los supermercados en 1994. "La combinación de la clonación y la ingeniería genética conduce ¿hacia donde? Nadie lo sabe". Cf. R. RUIZ, "Comida de ayer y de hoy" (1997); J. GAFO, (Dir.), voz "transgénicos", op. cit. Desde septiembre de 1998 en la UE es obligatorio que todos los productos alimenticios que contengan ingredientes de soja y maíz GM, sean claramente etiquetados. El Parlamento Europeo solicitó que se etiquetasen absolutamente todos los productos con elementos GM, y que se advierta a las empresas de que son responsables de los daños para la salud o el medio ambiente que provoquen. España se comporta con una tolerancia bastante mayor que la mayoría de los 14 países de la UE.; encabeza la importación y el cultivo de maíz en la UE y desarrolla 200 experimentos. Algunas naciones europeas están muy sensibilizadas ante los problemas de seguridad de los alimentos desde la aparición del "mal de las vacas locas" (EEB). Japón y algunos Estados del Tercer Mundo demuestran una oposición creciente a estos productos,

tecnología¹²² afirma ser inocuos para la salud humana¹²³, e incluso beneficiosos para el medio ambiente¹²⁴; y, últimamente, la posible clonación¹²⁵ huma-

por razones sanitarias, ambientales, filosóficas o religiosas (por ejemplo, una planta que contenga un gen proceden del cerdo). En febrero de 1999, los delegados de más de 130 países, reunidos en la Conferencia patrocinada por las Naciones Unidas celebrada en Cartagena (Colombia), no lograron llegar a un acuerdo para elaborar un tratado internacional que regule la seguridad y el comercio de los alimentos transgénicos. Cf. S. EFRON, "Polémica mundial sobre los transgénicos" (1999). En un estudio evaluativo de los datos científicos publicados sobre los OMG, contenido en *Science* (15 diciembre-2000) y patrocinado por la Asociación Americana para la Investigación para el Avance de la Ciencia (AAAS), una experta en ecología, LaReesa Wolfenbarger, y un biólogo conservacionista, Paul Phifer, afirman que "estamos muy lejos de tener respuestas" sobre las ventajas y riesgos de estos productos.

120. Más de 500 ONG de 75 países (entre ellas Grain y Greenpeace) han lanzado un boicot contra este producto, fruto de 10 años de trabajo y unos 13.000 millones de pesetas de inversión por parte de la empresa Monsanto (EE.UU.), productora también del herbicida Roundup al que se desea hacer resistente.

121. El *Parlamento Europeo* aprobó en enero de 1997 el reglamento sobre los nuevos alimentos y nuevos ingredientes alimentarios, que abre las puertas a la utilización a gran escala de materias primas manipuladas genéticamente, para "establecer un marco jurídico seguro dentro del cual pudiera desarrollarse la tecnología genética en el sector de los alimentos sin peligro para la población de la Unión Europea y con una información lo más amplia posible del consumidor". La directiva obliga al etiquetado, cuando se trate de "organismos vivos". Así, las habas de soja—un organismo vivo—sí deberán llevar etiquetado, pero en el caso del aceite de soja no será obligatorio. El reglamento ha sido acogido con grandes reproches y amargas protestas por los Verdes, Greenpeace, Grain y la WWF. Cf. VV. AA., *Lecciones de Derecho del Medio Ambiente*. Editorial Lex Nova. 2000. La mayoría de los eurodiputados ecologistas (31 de los 42 integrados en el Grupo Los Verdes-ALE (Alianza Libre Europea) dieron en febrero de 2001 un sorprendente giro y se abstuvieron en la votación en la que el Parlamento Europeo aprobó por amplia mayoría (338 votos a favor, 52 en contra y 85 abstenciones) la directiva comunitaria que abre la puerta al fin de la moratoria en el uso de productos transgénicos, aprobada hace dos años. Los ecologistas justificaron su posición argumentando que el texto aprobado era mucho "mas estricto" que el que había llegado inicialmente a la Eurocámara. Austria y Luxemburgo han anunciado la decisión unilateral de prohibir la venta, distribución y plantación de semillas de maíz transgénico; Francia autorizó en diciembre de 1997 el cultivo de un tipo de maíz resistente al insecto "pyrale" y tolerante con el herbicida "Basta", patrocinados por la empresa "Novartis". El Ministerio español de Agricultura Pesca y Alimentación el 17 de abril de 1997 decidió no autorizar momentáneamente el cultivo de al menos cuatro variedades de semilla de maíz transgénico, desarrolladas por la empresa multinacional Novartis. Esta decisión se ha tomado a la vista de que países como Francia, Austria y Luxemburgo han denegado temporalmente la comercialización o el cultivo, según los casos, de estas mismas semillas, por entender que su inocuidad para la salud humana y el medio ambiente no ha quedado totalmente demostrada. El proyecto Latin, financiado por el programa europeo de Biotecnología y dirigido por investigadores de la Universidad de Warwick, tiene en el punto de mira científico la consecución de eucaliptos y sauces alterados genéticamente para la industria química y papelera de la Unión Europea.

na¹²⁶ (partenogénesis).

En la actualidad la ecología es, en muchos aspectos, una rama complejísima de las ciencias biológicas. La biología se relaciona íntimamente con la química y con la misma física; por medio de ellas comprendemos cómo el microcosmos está en íntima relación con el macrocosmos.

122. La *biotecnología*, entendida como la utilización de seres vivos, tanto organismo completos, como células o microorganismos, para la producción de sustancias o elementos naturales útiles, es una práctica que se remonta a la antigüedad. Algunos productos, tan comunes como el pan, el vino, la cerveza, el yogourt o el queso, sólo fueron posibles gracias al concurso de levaduras y bacterias. La diferencia estriba en que los procedimientos actuales son mucho más rápidos y su capacidad potencial es mucho más elevada. Plantas de tabaco que se transforman en factorías productoras de hemoglobina; bacterias transformadas en auténticas factorías productoras de fármacos, como la insulina, hormona del crecimiento, interferón, factores de coagulación o antibióticos; variedades de animales más resistentes a infecciones virales; diseño de modelos animales "ad hoc" para el estudio de los fundamentos moleculares, celulares y fisiológicos de muchas enfermedades humanas cuyo estudio era hasta ahora inabordable; producción de organismos cuyos órganos sería válidos para trasplantes humanos, etc., son algunas de sus líneas de investigación.

123. En ocasiones, algunos ecologista no tienen empaque en expresar la *intencionalidad política* –legítima por otra parte– de algunas de sus afirmaciones: "Aunque no hubiera secuela perniciosa para la salud de los humanos, ni para el derredor espontáneo, ni para la independencia de los países en espera de un mínimo bienestar, la suspensión de cualquier forma de libre circulación de los alimentos o seres transgénicos sería oportuna. Porque si no somos capaces de arbitrar por el control imaginable y no impedimos que se patente la información genética y sus creaciones, daremos todavía más poder a los más poderosos" (J. ARAUJO, "Transgénicos" (1996).

124. Los *plaguicidas* se han convertido ellos mismos en una auténtica plaga en el mundo. En los años sesenta –con la revolución verde– se les vio como panacea para resolver los males de la agricultura. Después se ha comprobado que sustancias organocloradas como el DDT y el lindano son cancerígenas. Estudios científicos han encontrado que el 12% de los compuestos empleados en agricultura afectan a la salud; incluso se les ha relacionada, cada vez más, con la caída de la fertilidad masculina y de la reproducción humana. Otro problema conexo con los plaguicidas es el de los invernaderos. Estos cultivos han permitido disponer de tomates, pimientos etc. todo el año, y poner al alcance del consumidor frutas que antes no se daban bien en tierras determinadas. Pero estas ventajas esconden riesgos evidentes: la concentración de plaguicidas organofosforados bajo los plásticos afecta a la salud de los trabajadores. Estudios de la Universidad de Granada han llegado a relacionar la exposición continua a las sustancias químicas con las altas tasas de suicidios en la zona del poniente de Almería, donde se extiende un mar de plástico.

125. La posibilidad de *clonar animales de granja* –demostrada con la presentación en sociedad de la oveja "Dolly", y más tarde de "Polly" (oveja clónica modificada genéticamente y portadora de genes humanos)– puede significar un impacto mayor en la industria alimentaria que la introducción de la inseminación artificial en los años cincuenta, que revolucionó la crianza. Un impacto mayor y, sin duda, mucho más inquietante, aunque, no haciendo sufrir a los animales, suele considerarse como absolutamente ética. "En estos momentos ya existen las llamadas "granjas farmacéuticas", pequeños rebaños de ovejas y cabras transgénica con genes humanos introducidos en sus cromosomas, que producen en

Inicialmente, y de momento, bastaría conceptualizar la *ecología* como el estudio de las relaciones existentes entre los distintos seres vivos, incluido el hombre, y todos los elementos de su medio, en equilibrio natural¹²⁷. Sin embargo los "equilibrios" en la naturaleza nunca son estáticos sino dinámicos; esos nos retrotraería al "bewegliche Ordnung" goetiano¹²⁸. Por eso hablan los ecólogos de producción, de gasto, de consumo, de sucesiones ecológicas, de degradación del medio. Y es que ecología y economía comparten etimología común.

Por influjo de la ecología empiezan a usarse nuevos términos en las ciencias económicas y sociales, como ecogestión¹²⁹, ecomarketing¹³⁰, ecotasas¹³¹,

su leche proteínas humanas. Claro que es una maravilla de la biotecnología. Si se consigue una oveja así, como es el caso de "Polly", que tiene en sus células el gen humano que codifica el gen humano del factor IX de la sangre, el ideal es repetirla con el fin de que no pierdan esas características, dado que en la reproducción sexual interviene el azar y podría perderlas, mientras en la clonación no". (J. R. LACADENA, "La clonación humana es posible, pero no deseable" (1997).

126. El 11 de noviembre de 1997, los 186 estados miembros de la UNESCO aprobaron en la 29ª Conferencia General, la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos. En su art. 11 se afirma: "Las prácticas que son contrarias a la dignidad humana, tales como la *clonación con fines de reproducción de seres humanos*, no debe ser permitida". Parece condenarse la obtención de seres humanos clónicos, pero no la técnica de clonación en sí, cuando se utilice para otros fines, salvaguardando así su posible utilización en algún tipo de experimentación biomédica. J. Sadaba y J. L. Velázquez, (*Hombres a la carta*, Edit. Temas de Hoy, 1998) reivindican la clonación con "garantías y prudencia". Al final, me temo que se cumpla la ley de Murphy: "todo lo que puede suceder, acaba sucediendo".

127. O también, como la ciencia que se ocupa de la conservación del equilibrio de los ambientes naturales y de la relación entre el hombre y el medio que le rodea. A. Primavesi define la ecología "como un firme rechazo a la fragmentación del mundo en partes autónomas, que existan con independencia unas de otras". Esto supone la comprensión de la realidad en interdependencia radical, básica e igualitaria que se opone a las relaciones dualistas fragmentarias, jerarquizadas y exclusivistas, basadas en el poder y en la dominación con consecuencias desastrosas para la Naturaleza y para las mujeres. (*Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo, cristianismo*. Herder, Barcelona 1995. p. 51).

128. Cf. R. ALVARADO, "Medio ambiente" (1997).

129. Integración en la gestión de las empresas de los problemas medioambientales. En estos momentos hay un elenco de ayudas públicas para las empresas que opten por la ecogestión. Una certificación medioambiental, como ISO 14001 o similar, es indicativa de la calidad de la gestión, y suele ser valorada muy positivamente por las empresas aseguradoras.

130. A veces, únicamente "baño verde" que las empresas dan a sus productos como reclamo publicitario para vender mejor y justificar el sobreprecio, debido de la existencia de una conciencia ecológica en los consumidores. Según los expertos, una gestión ecológica de las empresas, bien implantada, en ningún caso supondrá un aumento de 2% en los costes. Cf. J. V. CALOMARDE, *Marketing ecológico*. Madrid 2000.

131. La ecotasa (ecoimpuesto) es un impuesto finalista que grava a las empresas eléctricas, centrales nucleares, petroleras, telecomunicaciones centrales térmicas, cementeras,

ecoética¹³², viviendas bioclimáticas, eco-escuelas, combustible ecológico ("gasolina verde"), delitos "ecológicos", "ecosofía", etc., y los planteamientos ecológicos empiezan a tener gran impacto en los sistemas de producción "desarrollistas" con importantes repercusiones económicas¹³³.

Existe también una *ecología* que, en líneas generales, podríamos denominar *ideológica*, de crítica sociopolítica y económica (sociopolíticos, ecopolíticos y/o ecopacifistas). Es aquella que aprovecha temas ecológicos para lanzar sus invectivas contra lo que consideran el orden social injusto y, muy en especial, contra las actuales relaciones Norte-Sur¹³⁴. El ecologismo sería "un análisis crítico de la sociedad industrial, de su economía, su tecnología ("tecnociencia"), y sus instituciones. Es también una voluntad de inventar la sociedad postindustrial, fundada no en la materia sino en la información; una sociedad abierta y diversa..."¹³⁵.

grandes empresas de infraestructuras etc., por el riesgo que implica su funcionamiento sobre la salud y el impacto medioambiental que ocasionan. En algunos casos, como en el de la comunidad autónoma de Baleares, el Tribunal Constitucional ha dictaminado la inconstitucionalidad de sus ecotasas "porque invaden competencias locales y no gravan directamente actividades contaminantes, sino la titularidad de unas determinadas instalaciones". Esta sentencia supondrá una pérdida de 25.000 millones de pesetas en las arcas de la Comunidad Balear. Las Cortes de Castilla-La Mancha aprobaron en diciembre de 2000 la ley del impuesto sobre determinadas actividades que inciden en el Medio Ambiente (ecotasas). La ley, que entra en vigor el 1 de enero de 2001, gravará las emisiones a la atmósfera de compuestos oxigenados, tanto de azufre como de nitrógeno, la producción termo-nuclear de energía eléctrica y el almacenamiento de residuos radioactivos. La medida afectará, fundamentalmente, al complejo industrial de Puertollano (Ciudad Real), las centrales nucleares de Trillo y Zorita (Guadalajara) y algunas cementeras. El volumen de gravamen variará en función del volumen de emisiones. Las empresas que no superan las 1.000 toneladas al año estarán exentas de pago; de 1.000 a 50.000 pagarán 3.000 pesetas por tonelada; y si se superan las 50.000, 3.500 pesetas por tonelada. En el caso de la producción termo-nuclear de energía eléctrica, el tipo de gravamen será de 0,2 pesetas por kilovatio-hora producido; y para el almacenamiento de residuos radioactivos se pagarán 100.000 pesetas por metro cúbico de residuos almacenados. Según los cálculos del Ejecutivo regional, durante el primer año de vigencia de la ecotasa se prevé recaudar 3.000 millones de pesetas. De acuerdo con lo promotores de la ley, se intenta que las empresas "reflexionen" sobre la conveniencia de cambiar los sistemas de producción para rebajar la contaminación y no pagar el impuesto.

132 Cf. J. GAFO, (Dir.) voz "ecoética", op. cit.

133. Economía sería el estudio de los equilibrios entre el gasto o consumo y la producción de bienes.

134. "El mayor atentado contra la ecología es la injusticia de la opresión y el robo que el Norte ejerce sobre el Sur". El subdesarrollo del 80% de la población mundial está relacionada con la devastación de la naturaleza por parte del 20% rico.

135. D. Simonnet, op. cit. p. 4; Cf. C. SORIA "De la metáfora del cuarto poder a la sociedad de la información", en BRAJNOVIC y otros, op. cit., pp. 295-306.

Murray Bookchin¹³⁶, es el fundador de la *ecología social* o "ecología de la libertad". No concibe que la ecología deba restringirse al mundo natural; es enemigo acérrimo de esa "ganga ambientalista, tanta misantropía disfrazada de "ecología "profunda", especie de "Mickey Mouse Ecology" tan arraigada en EE UU por inocua y políticamente correcta". De hecho no cree en una disyuntiva tan artificiosa como la de la naturaleza y sociedad; de ahí su ecología social.

Otros hablan de un *pensamiento "ecológico-evolutivo-holístico"*, en el que prácticamente incluyen todas las dimensiones del cosmos y del ser humano (aspectos: ambientalista, biológico, cosmológico, filosófico, teológico, ético y espiritual). El triple protagonismo del cosmos, el hombre y Dios pudiera expresarse "diciendo que lo divino, lo humano y lo terreno, son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real" ("principio cosmoteándrico" de R. Panikkar¹³⁷). Esta visión está casi siempre presente en la reflexión creyente, en la eco-teología.

Para otros, "*ecologismo, pacifismo, feminismo y compromiso con los más pobres* serían tres realidades hondamente vinculadas"¹³⁸. "El más grande desastre ecológico es la pobreza" (Indira Gandhi). El "ecofeminismo"¹³⁹

136. *La ecología de la libertad*. Nossa y Jara Editores, Móstoles, Madrid 1999.

137. R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*. Verbo Divino, Estella 1993, p. 55. Panikkar encuentra la formulación de la intuición "cosmoteándrica": una visión totalizante de la realidad en la que cosmos-Dios-ser humano aparecen totalmente relacionados e implicados. Cf. Id., pp. 53, 54 y 57. Raimon Panikkar, inventa también la palabra "*ecosofía*" para indicar que no es suficiente con adoptar "soluciones inmediatas para paliar y encauzar los graves problemas de destrucción ecológica a la que estamos confrontados de manera dramática. (...) hemos de llegar hasta la raíces cosmológicas (sic) del problema. (...) hay que volver a la antigua sabiduría, la que nos dice que el hombre *es* tierra y no sólo que habita sobre la tierra (...) El hombre es tierra, pero la tierra somos también nosotros. (...) la ecosofía nos revela que la tierra –como nosotros mismos– es limitada, finita". (*El espíritu de la política. Homo politicus*. Ediciones Península, Barcelona 1999, pág. 107). "La conciencia ecosófica no sólo nos sensibiliza frente al agotamiento de los recursos energéticos; nos hace sentir que vivir en armonía con las flores, el bosque y los animales pertenece a la belleza y a la realización de la vida humana en cuanto tal". (Ib., p. 158).

138. Cf. V. PERÉZ PRIETO, op. cit., p. 23; Cf. también S. MCFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Sal Terrae, Santander 1994.

139. El término "ecofeminismo" lo acuñó Françoise d'Eaubonne en 1974. Unen los conceptos de ecología y feminismo al considerar los problemas medioambientales desde una perspectiva de género. Aunque la mayoría sostienen que el "ecofeminismo no significa, que las mujeres vayan a remediar el desastre ecológico que los hombres patriarcales y capitalistas han causado", afirman que, en nombre del progreso y del beneficio existe una relación directa entre la opresión patriarcal y la destrucción de la naturaleza. María Mies, y Vandana Shiva consideran que "solo un nuevo modelo económico que considere al mismo nivel el trabajo no remunerado y que facilite el desarrollo de la economía de subsistencia,

habla del potencial que tienen las mujeres para llevar adelante la evolución ecológica que asegure la supervivencia humana en el planeta.

El "ecocidio"¹⁴⁰, por su parte, relaciona el delito ecológico con el genocidio y el etnocidio (la masacre de los pequeños pueblos y sus culturas).

Finalmente, en esta breve disección que estamos realizando, otra visión de la ecología es el movimiento ecologista radical o "ecología profunda", que examina "los esquemas simbólicos, psicológicos y éticos, las relaciones destructivas de los seres humanos con la naturaleza, y busca, sobre todo, cómo sustituirlas por una cultura de afirmación de la vida"¹⁴¹.

Aunque no comparto alguno de los planteamientos de estas visiones de la ecología, considero que ninguna de ellas tiene algo que ver con lo que hemos denominado "verdes oscuros", "progresistas de salón" o ecologista aguafiestas. Se trata de distintos planteamientos, más utópicos unos, más realistas otros, que deben ser sometidos a un proceso de racionalidad para intentar discernir sus aportes o carencias. Aunque sea ya muy viejo, puede seguir teniendo validez el principio de "tanto vales cuanto pruebas".

La observación que desea ser científica establece relaciones entre dos fenómenos, dos circunstancias, etc., con la cláusula supuesta "rebus sic stanti-

podrá llevarnos a la sostenibilidad y parar la destrucción del ecosistema". (*La praxis del ecofeminismo*. Icaria, Barcelona 1998). Cf. también I. BORGES, "Ecofeminismo: perfil de una nueva sociedad" en *Iglesia Viva*, 193 (1998) pp. 39-45; M. MIES, V. SHIVA, *La praxis del ecofeminismo, biotecnología, consumo, reproducción*. Barcelona 1998. Sin embargo, algunas de sus representantes van mucho más allá y consideran que para conseguir un desarrollo sostenible se ha de feminizar el propio desarrollo. Las teorías de Mary Mellor de la Universidad de Northumbria, en Newcastle, parten de que el modelo económico actual está basado en lo masculino, es decir, individualista, que por su propio afán de beneficio a toda costa desprecia el vínculo que hay entre la mujer, por su propia biología, y la misma naturaleza. "La subordinación de las mujeres y la subordinación de la naturaleza están íntimamente relacionadas y favorecen un desarrollo destructivo del ecosistema", subraya. (*Feminism and ecology*. Siglo XXI Editores). Cf. también ECOFEMINISMO, *Ecofeminismo. Un reencuentro con la naturaleza*. Jaén 1999. Creo que un modelo económico que facilite el trabajo no remunerado pudiéramos tenerlo en tantas ONG y fundaciones "sin ánimo de lucro" que ya tenemos. La economía de subsistencia suena bien, pero ¿quién se apunta a ella? ¿Las ecofeministas o los nuevos hippies? La afirmación de que "la subordinación de las mujeres y la subordinación de la naturaleza están íntimamente relacionadas" me parece gratuita. Basta recordar someramente que antes de la era industrial, principal causante de la mayor parte de los problemas medioambientales, la subordinación de las mujeres era bastante mayor que la actual, y los traumas ecológicos o no existían o no eran, al menos, tan acuciantes como ahora.

140. Cf. G. GIRARDI, "Capitalismo, ecocidio, genocidio: el clamor de los pueblos indígenas", en VV. AA., *Cristianos, justicia y ecología*. Nueva Utopía, Madrid 1994.

141. Cf. V. PÉREZ PRIETO, op. cit. p. 26.

bus", i. e., suponiendo que todo lo demás sea constante. Quizá más que la búsqueda de la verdad, el objetivo de la ciencia es la continua eliminación de los errores. Por eso cualquier resultado científico es sólo provisional, hasta que no se dé con otro que contenga menos errores. Contra lo que pensaban algunos "sabios" del siglo XIX, que creían que estaban a punto de saberlo todo de algo, el avance científico cada vez es más consciente de que el territorio de lo que se desconoce es cada vez más extenso.

Si bien han existido publicaciones bienintencionadas¹⁴², que fueron incluso consideradas en su tiempo como "catastrofistas", y que supusieron un primer aldabonazo en la conciencia colectiva¹⁴³, ello no indica, ni quizá fuera esta la intención de sus autores, que el mundo apocalíptico que describían buena parte de ellas, fueran conclusiones científicas.

Otro tipo de trabajos¹⁴⁴ sí han afrontado el tema ecológico con más objetividad, aunque frecuentemente sometidos a la presión de organizaciones "ecologistas", por una parte, y a las políticas gubernamentales e intereses de las compañías multinacionales, por otra.

En uno de los "World Economic Forum", celebrado en Davos (Suiza), los copresidentes de ese foro, la ex-primera ministra noruega Gro Harlem Brundtland y el ex-primer ministro francés Raymond Barre, sostuvieron que el desarrollo en la década de los noventa exige respetar la reglas del juego ecológico. Atacar los defectos ecológicos con argumentos preindustriales de corte metafísico es perder el tiempo. Lo que debemos conseguir es una sociedad avanzada postindustrial, en la que la fineza de la informática sustituya a la grosería de la metalurgia, pero no una sociedad arcaizante de imposible carácter virgiliano. No se trata de "compatibilizar la ecología con el desarrollo" —la ecología es una ciencia y el desarrollo un proceso—, sino de darse cuenta de que el genuino progreso se basa justamente en la *explotación racio-*

142. Nos estamos refiriendo a libros como, por ejemplo: R. CARSON, *Silent Spring* (1962); E. GOLDSMITH, *Blueprint for survival* (1972); S. L. MANSHOLT, *La crise* (1974); y a algunas interpretaciones de la obra de J. F. LOVELOCK, *Gaia, a new look at life on earth* (1979).

143. El éxito alcanzado por la Comunidad Autónoma de Castilla-La Mancha al impedir que el trazado de la autovía Madrid Valencia pasara por la Hoces del Gabriel es un buen ejemplo de la importancia de la inquietud ciudadana.

144. Nos referimos a publicaciones realizadas por entidades creadas por instancias supranacionales como el Programa del Hombre y la Biosfera (MAB) (1971); o conferencias internacionales que han versado sobre el medio ambiente, como: *The Stockol Conference: only one Earth* (1972), o *Estrategia mundial para la conservación* (1980), fruto de la labor de PNUMA, UICN y WWF, además de las ya citadas en el texto. Existen otras publicaciones más recientes, que van desde las más divulgativas (J. PORRITT, *Salvemos la tierra*, Aguilar, Madrid 1991); educativas (J. P. DELÉAGE, *Historia de la ecología*, Icaria,

nal de los recursos ecológicos: materias primas, clima, aire, agua, el suelo, la redes tróficas (nutrición), la diversidad genética y la belleza. Casualmente la ecología se define como "la economía de los ecosistemas". Hoy no tiene sentido enfrentar el desarrollo con la ecología. Ambos conceptos deben ir estrechamente ligados.

La ex primera ministra de Noruega exhortaba a "mantener niveles de vida ecológicamente posibles, y a los cuales todos puedan razonablemente aspirar".

Los parques naturales¹⁴⁵, por ejemplo, no pueden convertirse en una especie de santuarios de la naturaleza, algo intocable y prohibido que vive de espaldas a los pueblos de su entorno, que han visto secularmente mermado su crecimiento económico, y que, al final, terminan por ser odiados por los que más tienen que disfrutarlos y sentirse orgullosos de ellos.

Como ya afirmamos: si los beneficios de la conservación son menores que los gastos que ocasionan, los recursos continuarán extinguiéndose. El académico español Rafael Alvarado¹⁴⁶ habla de "el triángulo de las tres CES: C(onsumo) (de bienes), C(onservación) (de recursos) y C(alidad) (de vida), que serían algo así como la "teoría" de la cuestión.

La campaña más eficaz para salvar el derredor no consiste en el ejercicio de actos de fuerza, más o menos aventureros, sino la concienciación de las poblaciones y los gobiernos de los países más desarrollados que son los que generan más problemas. Frente al ecologismo radical hay que reclamar el moderado, no sólo por ser más respetuoso con el Derecho, sino también porque, a la larga, es más eficaz. No se trata de "vencer" sino de "convencer".

En nuestra opinión, el medio ambiente adecuado para la vida humana no es ciertamente la selva virgen, sino un ambiente civilizado, esto es, logrado mediante la actuación del ser humano (desarrollo sostenible)¹⁴⁷. La humani-

Barcelona 1993); históricas (C. PONTING, "Breach of promise" e *Historia verde del mundo*. Paidós, Barcelona 1992); hasta las más científicas y carentes de lamentaciones apocalípticas (L. R. BROWN, *La situación en el mundo*, Apóstrofe y Centro de Investigación por la Paz, Madrid 1991).

145. Andalucía está a la cabeza de las Comunidades Autónomas con mayor número de parques y zonas protegidas. Con sus 54.200 hectáreas, Doñana es la perla de los parques europeos.

146. "Futuro de la biosfera y la biosfera del futuro" (1990). España es uno de los países del mundo con mayor representación en la lista de Reservas de la Biosfera, con un total de 19 distinciones: desde Grazalema y Ordesa-Viñamala (1977) hasta Somiedo (2000).

147. Como se afirma en el -ya citado- "informe Brundtland" (1987), medio ambiente y desarrollo son "inseparables"; y "se necesita una nueva era de crecimiento económico, un crecimiento que sea poderoso a la par que sostenible social y medioambientalmente".

dad ha vivido históricamente atenazada por la naturaleza: enfermedades, sequías, plagas, inundaciones, terremotos, cuyo impacto social era considerable sobre sociedades que vivían aisladas y muy dependientes de su entorno inmediato. Pero ya no vivimos sólo en entornos naturales sino sociales, dependemos más de las largas cadenas de interacciones que nos vinculan con todo el mundo que de las cosas que nos atan al entorno inmediato. Y así, sobre los antiguos peligros, en alguna medida controlados, aparecen los nuevos riesgos que son consecuencia indirecta de nuestra propia conducta. Esta es la gran diferencia. Y en segundo lugar, las consecuencias, positivas o negativas, son casi siempre producto de la propia ciencia y la tecnología¹⁴⁸.

Y ecologistas y menos ecologistas tenemos que ser conscientes que la actividad de la especie humana está destinada, para bien y para mal, a producir cambios en el derredor. La civilización, la comodidad y el progreso tienen un precio biológico, como pudieran ser las llamadas "enfermedades infecciosas emergentes", y un precio económico y social. En una palabra, tenemos que pagar un precio por la civilización, vivimos en la "sociedad del riesgo"¹⁴⁹. La discusión versaría sobre cuál es el precio "sostenible social y medioambientalmente".

Quienes entienden la ecología en su forma ideológica, profunda y/o holística, tienen todo el derecho a hacerlo pues, no cabe duda, que en algunos aspectos puede haber una íntima relación, incluso de causa efecto entre las diversas variables introducidas en ese análisis. Pero me temo que, si se mezclan tantos conceptos y perspectivas, al final, más que luz, engendremos confusión. Casi todos queremos "el ambiente entero, con el ser humano dentro", pero algunos creemos que estudiado principal sino únicamente, en las diversas relaciones que el hombre mantiene con otros seres vivos y con los elementos de su medio. Que a ésta visión se la quiera llamar, con cierto aire despectivo, conservacionismo, medioambientalismo o ecologismo "light", no la deslegítima. Cuanto menos, será una perspectiva tan legítima como las demás y, esperamos, que más específica y científica. Creo, por otra parte, que no

148. Cf. E. LAMO DE ESPINOSA, "De bruceos con la posmodernidad" (2001).

149. Orgía consumista de combustibles fósiles a un ritmo de casi el 1,7% anual de crecimiento, merma de los bosques del planeta dos veces más rápidamente que las predicciones, etc. Tendencias, pues, para todos los gustos: esperanzadoras algunas como la disminución del gasto militar. Dramáticas otras, como el avance del sida o la homogeneización de las culturas humanas: la mitad de las lenguas habladas, unas 3.000, están en peligro de extinción, cuando los derechos humanos en teoría garantizaban su continuidad. Cf. WORLDWATCH INSTITUTE, *Signos vitales*, 1999; J. M^a. MARDONES, (dir.), voz "Derechos humanos", en op. cit., pp. 325-345.

podemos olvidar, el "principio antrópico", –al que ya hemos aludido– para indicar el puesto singular y único del ser humano en el conjunto de los seres¹⁵⁰.

En resumen, como afirma Salvador Giner: "Ni triunfalismos ni cataclismos, ni realismo oportunista, sino, como solución, una ética racional de situaciones concretas, que sea consciente (sociológicamente informada) de la complejidad del mundo en la medida en que nos es conocida"¹⁵¹.

¿Por qué ahora la ecología?

Antes, las visiones catastrofistas¹⁵² sobre los derroteros que seguía la humanidad podían tener una fundamentación religiosa o pseudoreligiosa. No en vano el libro del Apocalipsis (revelación) afirma: "Pero bajó fuego del cielo y los devoró. Y el Diablo, su seductor, fue arrojado al lago de fuego y azufre, donde están también la Bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos"¹⁵³.

Umberto Eco ha comentado que en nuestro momento histórico "ya no se trata de las siete plagas, ni el mar que se convierte en sangre, ni la caída de las estrellas, ni las langostas que con el humo surgen del pozo abismal, ni los ejércitos de Gog y Magog¹⁵⁴ o la bestia que sale del mar, sino de la multipli-

150. A veces existe un respeto sacramental y bobalicón que profesa a la naturaleza y, en especial, a los animales, un respeto muy superior al que se profesa a los hombres. Se ha sustituido un cierto sentimiento panteísta, esa luminosa solidaridad con la naturaleza, por una especie de zoofilia o zoolatría tiquismiquis que pone al hombre al servicio del animal y lo somete a su dominio arbitrario. Con ello, no estoy defendiendo el maltrato o la brutalidad con los animales que, algunos parecen aceptar, cuando son recuerdo de viejos ancestros (¿tribales?) o cuando generan divisas. Piénsese, por ejemplo, en los quintos de Manganeses de la Polvorosa (Zamora) que tiran una cabra desde el campanario y en la quincallería de metáforas taurinas. Bienvenidas sean decisiones, como la prohibición de la "caza del zorro", recientemente aprobada por el Parlamento británico, que aún debe aprobar la Cámara de los Lores. Los defensores de este tipo de "deporte" ancestral, en forma parecida a como lo hacen los aficionados a la "fiesta nacional", además de los beneficios económicos que proporcionan, argumentan que sin caza del zorro dejaría de haber jaurías de perros e, incluso, caballos. Que la corrida de toros haya contribuido a conservar este tipo de ganado bravo, pudiera tener cierta consistencia.

151. *El destino de la libertad. Una reflexión frente al milenio*. Espasa Calpe, Madrid 1997, p. 201.

152. Cf. M. DELIBES, *Un mundo que agoniza*, Plaza y Janés, Barcelona 1992.

153. Ap 20,10.

154. Ap 20,8.

cación de los residuos nucleares incontrolados¹⁵⁵, las lluvias ácidas, la Amazonia en vía de desaparición¹⁵⁶ y el agujero en la capa de ozono(O₃), así como las hordas de emigrantes desheredados (...) El pensamiento del fin de los tiempos es hoy más típico del mundo laico que del cristianismo; el mundo laico finge ignorarlo, pero le obsesiona profundamente"

Como afirma Ernest Lluch, "esta visión sorprende al humanismo¹⁵⁷ laico que se ha basado en entender la historia como un proceso que se perfecciona a sí mismo, como un camino hacia adelante. Una visión que el mundo pagano no tenía y que agrupa a san Agustín con Hegel, Marx y Teilhard de Chardin. Esta visión largamente amasada choca ahora con las visiones tan negativas que se hacen (...) La Historia o Dios se perfeccionaban en su evolución con todas las dificultades y con todas las oscilaciones. Los laicos no esperaban el fin del Tiempo para realizar la Ciudad de Dios sino que querían adelantar una Ciudad de la Tierra, ahora evaporada"¹⁵⁸.

Hay quien piensa que ante el acercamiento de la humanidad a una zona del "cero ideológico", a la muerte de las utopías¹⁵⁹ religiosas (secularización)

155. La Duma o cámara baja rusa aprobó el 21 de diciembre de 2000 una reforma legal para almacenar residuos nucleares usados de otros países en Rusia. Estos cambios permitirán la llegada de combustible nuclear utilizado en centrales nucleares extranjeras de, al menos 14 países, y durante 50 años, tiempo en el que serán reprocesados y almacenados en ese territorio. Entre los clientes potenciales, se incluyen: siete países asiáticos (China, Corea del Sur, Irán, Japón, Tailandia, Taiwan y Vietnam) y seis europeos (Alemania, Bulgaria, República Checa, Hungría, Suiza y Yugoslavia). Según prevé la ley enmendada, los dineros obtenidos (cerca de 3,8 billones de pesetas) servirían para la recuperación ecológica del país y ganar terreno en el mercado mundial de procesamiento de combustible nuclear. Las organizaciones ecológicas, tanto rusas como extranjeras, han declarado que el Ministerio de Energía atómica "pretende convertir a Rusia en un basurero nuclear".

156. Aunque la Amazonia representa en la actualidad aproximadamente el 40% de los bosques tropicales de la tierra, los científicos creen que en los próximos 20 años disminuirán de forma alarmante, como consecuencia directa de un ambicioso programa denominado "Avança Brasil", consistente en la construcción de carreteras, vías férreas y presas hidroeléctricas. "Cuando se construye una carretera o autopista se abre una caja de Pandora que al Gobierno le resulta prácticamente imposible controlar", se apunta desde el Instituto de Estudios Tropicales de Smithsonian, con sede en Panamá.

157. "El ecologismo es el humanismo del mañana", afirma D. Simonnet, (*L'Écologisme*. op. cit.).

158. Cf. E. LLUCH, "¿Quién teme el Apocalipsis" (1997)

159. El nombre griego utopía, que se ha hecho común en todas las lenguas, indica un proyecto, ideal, doctrina o sociedad perfectas (Jauja, Arcadias), pero imposibles de alcanzar en su totalidad, y que no existen en ninguna parte. Arranca de una disconformidad con el mundo en que se vive. Una situación idílica o utópica, por ejemplo, es la descrita en la Biblia: "De las espadas forjarán arados, de las lanzas podaderas. No alzaré la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra". (Is 2,4). O también: "Habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león pacerán juntos: un

o seculares (hundimiento del socialismo), a la carencia de una "Weltanschauung" (cosmovisión), características propias de las postmodernidad, surgen "sucedáneos", ya que el hombre no puede vivir sin horizontes utópicos¹⁶⁰. El denominado –y tan denostado por algunos– pensamiento único lanzado por el mercantilismo neoliberal que, para éstos, tiene poco de pensamiento y mucho de dogma de fe, tampoco llenaría ese vacío.

Otros creen que se trata de superar la equivocación de nuestra cultura que ha separado inteligencia y vida sentimental. Movimientos como el ecológico, intentarían integrar la inteligencia en la afectividad, ya que el ser humano sería una sentimentalidad inteligente o, al máximo, una inteligencia sentimental. Nuestra instalación básica en la realidad es afectiva; la inteligencia, guiada por las necesidades, los deseos y las aspiraciones, emprende una larga marcha hacia la objetividad y la razón. Pero no lo hace por un estético, desprendido y bello amor a la verdad, sino porque sus angustias y sueños de grandeza se lo exigen¹⁶¹. El "homo sapiens" habría sido desbancado por el "homo sentimentalis".

Y, en ambos casos ("cero ideológico"–"homo sentimentalis"), como la fuerza revolucionaria ya no pertenece a los militantes sino a los medios de comunicación¹⁶² y a la opinión pública, sería ésta la que, movilizada por los "mass media", se convierte en la fuerza desencadenante, sobre todo en las sociedades burgueso-liberales, es decir, en las democracias occidentales.

La opinión pública, bien informada, y sobre todo los consumidores, mediante lo que suele denominarse "grupos de presión", pueden tener una gran influencia en la adopción de medidas ecológicas. Así lo demuestra, por

muchacho pequeño los pastorea" (Is 11, 6). *L'utopie ou la mort!*, se titula un libro de R. Dumont, escrito ya hace más de 20 años.

160. Frente a la "filosofía escatológica de la historia", Javier Muguerza apuesta por una filosofía de la historia con una "infinitud sin fin" (lo que Hegel denostaba como "mala infinitud"), lo que Camus llamaría "la suma inacabable de nuestras revelaciones sucesivas", es decir una ininterrumpida sucesión de "utopías verticales". Existe un "dècalage" entre el ser sociohistórico y el deber ser (ideales y realidad) y se debe luchar por convertir el "deber ser" en "ser", para volver luego a medirlo respecto a otro nuevo "deber ser", y así, la lucha no acabará nunca. Es lo que, frente a la utopía, suele denominarse actualmente horizonte utópico. (*Desde la perplejidad*. F.C.E., 1990).

161. Cf. D. GOLEMAN, *Emotional Intelligence*. Trad. española: *Inteligencia emocional*. Kairós, Barcelona, 1997.

162. Los principales diarios sí han aumentado su "periodismo ambiental" en los últimos años, hasta dedicarle el 1,8% de sus contenidos, cuando antes no sobrepasaban nunca el 0,5%.

ejemplo, el caso de la pesca del atún si ocasionar la muerte inútil de miles de delfines.

Los "sesudos" artículos que empiezan a aparecer en los periódicos (como en el "Der Spiegel") en contra de los defensores de los animales son prueba –según los animalistas– de que éstos ya no son considerados como unos chalados, sino un peligro a combatir seriamente porque hay mucho dinero e influencias en juego (sólo los laboratorios mueven billones).

Pero los "mass media" suelen fomentar, también, modelos de comportamiento que favorecen el consumismo¹⁶³, no solo en las sociedades occidentales sino en las en vías de desarrollo. Como afirma el Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales: "Además de otros efectos como la actuación en base a "motivos irracionales", fomento de la "superficialidad¹⁶⁴, el mal

163. Como afirma Joaquín Araújo: existen alternativas al consumismo, "quizá no tan cómodas ni rápidas, pero más respetuosas con el medio. En lugar del aire acondicionado, la sombra, el dominio del juego de las persianas y los refrescos naturales. Y como opción al coche o el bus, la bici y los largos paseos. Por otra lado, nunca valoraremos lo suficiente el impacto de la plaga de las segundas viviendas, de las que hay en España más de 2 millones. Edificios habitados sólo durante unas semanas al año constituyen una agresión medioambiental insostenible" ("*La austeridad mejora el disfrute*" (1997).

164. No dejar de ser curioso que en muchos de los documentales sobre la Naturaleza que emite la televisión española –la mayor parte no producidos por ella–, y por otra parte muy interesantes, no dejen de destigurar con falsos paternalismo la conducta objetivamente cruel de algunos animales, como la muerte de jóvenes cachorros de león por el león dominante de la manada, el canibalismo: animales devoradores de su propia especie. Hasta hace poco, la mayoría de los biólogos creían que el *canibalismo* no era más que una aberración, algo sin importancia en la naturaleza; después del estudio de poblaciones de forma intensiva, se ha demostrado que el canibalismo está ampliamente extendido en una gran diversidad de especies en el reino animal. Si no se puede afirmar, sin más, que la Naturaleza sea cruel en sí misma, como dicen algunos, sí tenemos que aceptar que hay lo que hay. El canibalismo e infanticidio en el reino animal, entre chimpancés, osos, caimanes, halcones, arañas y un gran etcétera, incluso dentro de las propias familias y colonias, lo demuestran. Afirmaciones, como la de que sólo el hombre "mata por placer", no dejan de ser un cliché o tópico. Creo que una referencia al caso de los *delfines* pudiera ser de utilidad ya que podría aplicarse, "mutatis mutandis", a otros casos similares. La imagen de los delfines, como vigilantes benevolentes de los mares, se remonta hasta Aristóteles y se mantiene hasta Flipper. Pero investigaciones recientes han permitido separar los hechos de la ficción que rodea a estos animales. Los mitos más frecuentes entorno a los delfines, podríamos resumirlos: generalmente disfrutan de la compañía de las personas; protegen a los nadadores de los tiburones; salvan a los marineros víctimas de naufragios; son tan inteligentes o más que los humanos; hablan su propia lengua. Los hecho por el contrario, según las últimas investigaciones, son: las personas que intentan nadar con delfines en libertad a menudo son mordidos, golpeados y empujados. La presencia de los delfines, atraídos por la curiosidad hacia los nadadores, puede evitar el ataque de los tiburones, pero porque éstos son enemigos naturales de los delfines. Aunque el resultado pueda ser positivo, tal vez están jugando sencillamente con los marineros como si fueran trozos de basura u otros animales oceánicos. Los delfines no son

gusto", etc., la publicidad, un medio en sí neutro, puede ser un "instrumento al servicio del consumismo (...). Pero el abuso es más grave cuando las actitudes consumistas y los valores son transmitidos por los medios de comunicación y publicidad en países en desarrollo donde exacerban los problemas económicos y dañan a los pobres"¹⁶⁵.

En los últimos años se está detectando un incremento de compra patológica, o adicción a compras. Cada vez hay más personas que requieren tratamiento psicológico: cinco días después de cobrar la nómina, se lo ha gastado todo en comprar cosas, muchas de ellas innecesarias. Hay un estadio previo a esas conductas patológicas, y es la compra compulsiva: crecen las compras no previstas e innecesarias. Según estudios de psicología¹⁶⁶, las conductas

comparables a los humanos en capacidad de resolución de problemas y lenguaje, pero tienen un cerebro extremadamente eficaz en las cosas que hacen bien, como procesar la información acústica. Los científicos afirman que no tienen lenguaje, aunque tienen un silbido único para identificarse a sí mismos; en esto son similares a los chimpancés. Esta identidad individual es poco corriente en animales, excepto humanos. Algunos expertos, que han seguido el rastro de pistas sangrantes, están viendo que los delfines pueden tener instintos asesinos no relacionados con la necesidad de comer, y han observado actos recurrentes de infanticidio. En EE UU se han producido casos de personas mordidas por delfines. Amy Sanuels, del Instituto Oceanográfico Woods Hole afirma: "su aparente sonrisa no significa que los delfines no sean agresivos". Las primeras pruebas ciertas surgieron en 1994 en la costa escocesa, cuando unos expertos hallaron una marsopa con el flanco desgarrado y mordeduras que encajaban perfectamente con los dientes del delfín adulto. Se encontraron más indicios al revisar datos: entre 105 marsopas examinadas entre 1991 y 1993, se determinaron ataques de delfines en 42 casos. Relatos de testigos acerca de ataques de estos animales reforzaron la sospecha. El hallazgo de crías de delfín muertas, con huesos rotos, se intentó explicar con la hipótesis de que los agresores serían machos intentando eliminar descendientes de sus competidores para liberar a las hembras y acceder a ellas sexualmente. Pero no había datos sobre el sexo de los agresores. Eran los primeros indicios de infanticidio entre cetáceos, un comportamiento corriente en la naturaleza. Investigadores de EE UU han hallado marsopas y crías de delfín muertas en la costa de Virginia en 1997. Al repasar los datos correspondientes a 1996 y 1997 se descubrieron ocho muertes inusuales de crías de delfines, sin mordeduras de tiburón ni heridas producidas por embarcaciones. Los expertos creen que los factores evolutivos pueden explicar el infanticidio, pero no entienden los ataques de los delfines a las marsopas, dado que ambos mamíferos comen peces diferentes y parece que no compitan por la comida. Se empieza a sospechar que los delfines salvajes pueden ser fríos asesinos. Pero los expertos creen que no es peligroso nadar o jugar con los delfines cautivos, dado que suelen estar amaestrados y vigilados. (Cf. W. J. BROAD, "Jugueteros o asesinos" (1999).

165. PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, *Los medios de comunicación, dones de Dios*, 1997.

166. Cf. I. QUINTANILLA PARDO, *Psicología Económica*, 1997; *Técnicas y procedimientos de intervención en psicología del consumidor*, 1999.

impulsivas representan el 60%-70% de los actos de compra de los españoles. Al comprar lo que se desea y no sólo lo que se necesita, se sustituye el concepto de necesidad objetiva por el de utilidad subjetiva. De "homo economicus", que se comporta con la ley del mínimo esfuerzo y máximo resultado, hemos pasado al "homo consumidor": ir de tiendas constituye una actividad cotidiana.

Las necesidades psicológicas podríamos resumirlas en necesidad de identidad, de seguridad, de compensación y de novedad. En la primera, el afán de pertenecer a un grupo lleva a los adultos y a los jóvenes a consumir los productos que el grupo aprecia. La necesidad de seguridad hace que el consumidor, perdido en la selva de las múltiples ofertas, se aferre a determinadas marcas para lograr cierta seguridad de que está acertando con lo que le conviene. Por la necesidad de compensación, la soledad, el fracaso profesional pueden llevar a comprar productos por los que no se sentiría mayor interés si esos asuntos estuvieran resueltos. El deseo de romper la monotonía vital, de cambiar algo, puede incitar a consumir bienes que no interesan gran cosa. Además, existen "bienes posicionales", bienes que no pueden disfrutar todos los seres humanos, sino que, si unos los tienen, no los pueden tener los demás¹⁶⁷. No parece que la felicidad dependa de consumo indefinido de productos del mercado.

Según el informe "Factor 4"¹⁶⁸, presentado en 1997 al Club de Roma por el científico alemán Ernst Ulrich von Weizsäcker y el matrimonio estadouni-

167. Por esto se habla de la "norma mínima fundamental de la reciprocidad universalizadora", que podría expresarse: "consume de tal forma que tus elecciones no pongan en peligro la sostenibilidad de la sociedad y del medio ambiente". A. CORTINA, "Consumo justo" en *Vida Nueva* 2267 (2001), p. 31.

168. *Factor 4, duplicar el bienestar con la mitad de los recursos naturales*. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 1997. Se trata de una colección de 50 ejemplos con los que se pretende demostrar que, dirigiendo el progreso tecnológico a incrementar el rendimiento de los recursos, es posible doblar la cantidad del producto, conservar su calidad y reducir a la mitad, como mínimo, el consumo de materias primas, energías y transporte. Ejemplos que cubren una amplia gama como: edificios "biológicos", aparatos domésticos, coches ligeros y seguros, cultivos agrícolas, envases de residuos sintéticos, videoconferencias para ahorrar viajes, utilización "ecológica" del agua en los hogares, y un lago etcétera. El conocimiento tecnológico para lograr tales metas, existe, o no es difícil de obtener. No es, en resumen, "tiempo de profecías, sino de plantear soluciones realistas". Este informe no es tan pesimista como los anteriores, por ejemplo: "Los límites del crecimiento" (1972) del Club de Roma; *Informe Global 2000* (1977) de la administración Carter; *La estrategia Mundial* (1980) elaborado por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza; *Nuestro Futuro Común* (1987); *Estrategia Mundial para Conservación en los años noventa* de la citada UICN; y "La primera revolución global", en los que se inventariaba el grave deterioro del planeta. "Factor 4" señala, que se está a tiempo de corregir la

dense Amory y Hunter Lovins, todo el confort que disfrutaban los países desarrollados podría mantenerse con un gasto energético 10 veces inferior al actual. Si no se reduce, por otra parte, el *consumismo* que mantienen los países en desarrollo –afirman–, la humanidad se verá abocada a su propia extinción. Hemos de reconocer que, como Cousteau, podríamos preguntarnos "¿Cómo puede un individuo controlarse a sí mismo cuando se le está instando desde por las mañana hasta por la noche para que compre cosas que no necesita?"¹⁶⁹.

La posible extinción de la especie humana de continuar deteriorándose el medio ambiente es un tema bastante recurrente entre algunos ecologistas, y que nosotros sólo anotaremos de paso por los interrogantes vitales que plantea. Para unos, el hombre está introduciendo más cambios que los que se han dado probablemente desde la extinción de los dinosaurios. Estamos cambiando tantos parámetros que no se puede saber lo que va a pasar. No vale estudiar las extinciones anteriores, ya que todas han sido diferentes entre sí. Y no se puede salir del paso diciendo que el sistema se restablecerá por sí solo. "Eso es verdad a muy largo plazo, pero no creo que queramos volver a un universo poblado sólo por bacterias"¹⁷⁰.

Para otros, si bien el éxito o fracaso de cualquier especie sobre la Tierra depende, casi en exclusiva de su capacidad de adaptación al medio que le rodea, apareció, hace sólo cuatro o cinco millones de años, una criatura dispuesta a cambiarlo todo. Una especie única, capaz, a diferencia de todas las demás de adaptar el medio a sí misma, a todas y cada una de sus necesidades. El hombre no depende directamente de las condiciones de sus entorno para sobrevivir, y es capaz de prosperar prácticamente en cualquier ambiente.

tendencia destructiva del planeta con las tecnologías disponibles. Es posible reducir sensiblemente el consumo de carburantes, y resulta beneficioso recuperar la vigencia de hábitos y modelos de explotación que han demostrado su eficacia. El informe ofrece una amplia panoplia de alternativas, hasta 50; desde el supercoche ligero que consume 1,5 litros por cada 100 kilómetros, a electrodomésticos que consumen una cuarta parte de los niveles convencionales, luces domésticas, edificios solares, construcciones de madera, cultivos de tomates, uso comunitario de aparatos (...) Destaca, también, la necesidad de poner fin a las subvenciones al uso de materias básicas contaminantes y al propio transporte. La aplicación de precios que reflejen los efectos no deseados de la actividad productiva conducirán a un aumento graduable de la productividad de los recursos. La Expo 2000 de Hannover ofreció la oportunidad de presentar los proyectos más vanguardista del mundo sobre medio ambiente, y usos eficientes y conservacionistas de la naturaleza.

169. Cf. J.-Y. COUSTEAU, "El sistema de mercado es el más dañino" (Entrevista) (1997).

170. Cf. R. FORTEY, "El hombre está extinguiendo las especies" (1999).

Se podría decir que, en las modernas sociedades industriales, el "homo sapiens" está dejando lugar, cada vez más deprisa a otro tipo de "homo" extremadamente tecnificado. "Tecno sapiens" lo llaman algunos, y es que esta nueva forma de ser humano no es capaz de subsistir sin la tecnología que él mismo construye. En lugar de adaptarse al medio que le rodea, el humano adapta el medio a sí mismo, sin preocuparse en exceso de las consecuencias. "El camino hacia el "tecno sapiens" parece estar claramente trazado. Lo que no sabemos muy bien es hacia dónde nos lleva ese camino"¹⁷¹.

En todo caso, a pesar de todos los interrogantes, considero que parece verosímil el principio de que cuanto más complejo y evolucionado es un ser vivo más independientes son sus funciones de las condiciones de medio externo¹⁷². Y también, que la evolución cultural y social de la especie humana, sobre todo en las últimas décadas, está incluso condicionando la biológica.

No falta quienes consideran que la "moda" de la ecología, tal vez, no sea ajena a ese cansancio, a la inmensa fatiga que, de tanto en tanto, nos invade en la gran ciudad ¿Cómo no suscribir aquel epígrafe de la película "Taxi Driver"? En cada calle hay un individuo que sueña con ser alguien". En el campo, junto a los bosques y a los prados, no estoy obligado a justificarme (a probar que existo), permanezco "ligado a mi mismo" (Rousseau) y puedo gozar de la armonía que contrasta con el caos y lo arbitrario de las metrópolis; nadie atenta contra mi integridad y cada cosa está en su lugar y transcurre según un ritmo previsible. Lo malo es que, si no se opta por una vida de ermitaño, "tengo que salir algún día para volver a mi siglo y a enfrentarme a mis contemporáneos". Se trataría, en definitiva, de la falta de confianza en uno mismo, distintivo de una personalidad débil o neurótica¹⁷³.

Y los hay también que, en casos concretos como el español¹⁷⁴, en el que nuestra conciencia ambiental no está a la altura de la de Europa, consideran que está muy reciente aún el vuelco social dado con el éxodo rural masivo, el

171. Cf. J. M. NIEVES. "Tecno sapiens" (1998).

172. No obstante, de acuerdo con el último informe de la Unión Mundial para la Conservación (UICN) la amenaza de extinción se ceba sobre todo en los primates, donde un tercio de las 275 especies está en la raya del abismo; además están en serio peligro un 44% de los cocodrilos, 34% de los peces de agua dulce, 20% de los reptiles y un 25% de los anfibios.

173. Cf. P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*. Editorial Anagrama, Barcelona 1996, pp. 35-36; R. GIRAD, *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona 1985.

174. Cf. C. GÓMEZ BENITO y Otros, *Actitudes y comportamientos hacia el medioambiente en España*. Madrid 1999.

abandono de los pueblos y el desprecio por ese medio que se dejaba atrás. Sería un poco la actitud del nuevo rico, que menosprecia lo que tuvo antes.

La inteligencia ¿para qué?

Una de las contradicciones más habituales en la "medioambientalizada" sociedad de nuestros días es la que nos mueve a exigir, como ciudadanos, los efectos y protestar al mismo tiempo por las causas. Como afirma Jorge Roig, "queremos los servicios, pero rechazamos las instalaciones que los generan". Con enorme acierto los anglosajones han bautizado a esa figura como "efecto Mimby", que se corresponde con la siglas inglesas "Not in My Back Yard" y que alguien tradujo felizmente al español como "efecto SPAN": "Sí, Pero Aquí No". Ese "efecto SPAN", que se aplica desde hace años a las instalaciones industriales, a los vertederos, a los almacenes de residuos o centros penitenciarios, "ha llegado recientemente a otras infraestructuras de rango distinto como los embalses, las redes binarias o las de transporte eléctrico, y a las líneas de alta tensión"¹⁷⁵.

Esto parece que no siempre lo comprenden los que anteriormente hemos denominado movimientos ecopolíticos o "*progresistas de salón*". Sin duda, puede y debe exigirse el mayor respeto medioambiental posible; puede y debe exigirse que se respeten todos los preceptos técnicos para que ese transporte eléctrico, por ejemplo, se haga en las mejores condiciones de aprovechamiento y seguridad; puede y debe exigirse que se establezcan los acuerdos necesarios para causar el menor número de perjuicios; pero cuando todos esos principios se cumplen escrupulosamente, también se debería encontrar un razonable apoyo social a la importante tarea que desempeñan.

Esto es lo que parecen solicitar los ubicados en el otro extremo del espectro. *Los industriales* consideran que las normas medioambientales estrictas "significan detener toda expansión económica y toda creación de empleos

175. Cf. J. ROIG SOLÉS, "El camino de la electricidad" (1997). El mismo autor continúa: "Cada vez que un ciudadano conecta un aparato está dando instrucciones a través de una red extensísima, para que en una central se aumente la producción. Porque la energía eléctrica no puede almacenarse. Así ocurrió con cada uno de los 150.000 millones de kilovatios/hora que se demandaron el año 1996 en el sistema eléctrico español (...) El transporte de electricidad aparece como la opción más racional, más eficiente y menos contaminante para acceder al consumo, frente a alternativas de autoabastecimiento o autosuficiencia energética, que se escuchan con demasiada frecuencia y no menos inconsistencia entre los movimientos ecopolíticos (...)".

en muchos sectores productivos"¹⁷⁶. Y la posible creación de empleo, ficticia o real, mueve muchas voluntades en la sociedad europea.

Pudiera ser que los conservacionistas, y un poco todos, con tanto preocuparnos por el medio ambiente, estemos olvidando las técnicas que estamos empleando en la conformación del tipo de sociedad que estamos construyendo. Tomemos, por ejemplo, algo tan sencillo y trivial como los horarios de trabajo. En forma creciente nuestra sociedad evoluciona como una sociedad de 24 horas (o quizá mejor, de unas 25 horas o circadiano), en operaciones sin interrupción. En los últimos 100 años hemos cambiado tan radicalmente que ya carecemos de una fisiología adecuada. Nuestro cuerpo está diseñado para un mundo que ya no existe.

No obstante todos admitimos que es posible mejorar la calidad de vida, la productividad y la seguridad en el trabajo mediante programas adecuados muy diversificados: un diseño fisiológico de los sistemas de iluminación, el uso de melatonina como agente promotor del sueño fisiológico, rutinas de actividad física predeterminadas y una dieta adecuada; programas de educación para los trabajadores y el diseño de rotaciones y esquemas de descanso para evitar el conflicto con el reloj biológico. "Solo de esta forma, el radical cambio de nuestro ritmo de sueño-vigilia ancestral al de un sueño adecuado a la demanda de la sociedad de 24 Horas, constituirá una real evolución y no una involución"¹⁷⁷.

Si en este caso la inteligencia del hombre ha conseguido, al menos, minimizar los efectos del ciclo circadiano, no se comprende muy bien por qué no podríamos "echar cabeza" a los problemas medioambientales.

Podríamos pensar, en líneas generales, en la ética¹⁷⁸ y el humanismo para reencontrar el camino. Pero tampoco en esto hay acuerdo. La ética y el humanismo –afirman unos– no están más cerca del hombre que la tecnología, ni le sirven mejor. "Detrás de la más sofisticada investigación tecnológica puede haber barbarie, nigromancia, dictadura; pero esa investigación trae alivio y consuelo, disemina humanísima piedad entre gran número de hombres"¹⁷⁹.

El mismo Espada continúa: "El hombre sólo ha tenido, y tiene, un proyecto: limitar el azar, el no-conocimiento, limitar el estrago de una naturaleza

176. Cf. J. SERNA, *Empleo verde. Tres cooperativas ecológicas*. Barcelona 1999.

177. Cf. D. P. CARDINALI, "Por qué dormimos de noche" (1996).

178. Cf. X. ETXEBERRIA, *La Ética ante la crisis ecológica*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1996; J. ROMAN FLECHA, *La fuente de la vida. Manual de Bioética*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1999.

179. A. ESPADA, "El azar y su síndrome" (1997).

que nos conduce a la muerte. Luchar contra el azar es asimismo luchar por la igualdad humana. Una de las peculiaridades del genético azar "liberador" es que suele favorecer o perjudicar a los mismos" (...) es probable que la acción del hombre genere tiranías e injusticias. Pero ninguna tan pertinaz, tan desalentadora, tan ilimitada y tan cruel como la que el azar impone cada día a los hombres".

Hoy, que las teorías del caos y el azar están resurgiendo, aunque sea en su mínima acepción referida a los sistemas en sí inestables, se plantea también la teoría "Gaia"¹⁸⁰, el planeta Tierra como superorganismo viviente. Cada vez que el exceso de una sustancia le pone en peligro, Gaia activaría mecanismos de compensación que neutralizarían los daños.

Quizá para moderar la "consciencia" que la hipótesis Gaia pudiera atribuir al superorganismo Tierra –en mi opinión erróneamente atribuida a Lovelock, como hemos visto–, algunos defiende que nuestro planeta gozaría de un estadio intermedio de "racionalidad", ubicado entre el de los seres racionales y los inanimados.

La ciencia, ¿nueva torre de babel?

La ecología, como toda disciplina que se precie, desea ser considerada en el siglo XX como ciencia¹⁸¹, ya que la "ciencia en el centro de la cultura" y todo lo demás son elucubraciones de una "noche de verano".

En la actualidad el clima intelectual del mundo civilizado está modulado por la ciencia: el conocimiento científico es la clase más respetada de conocimiento, hasta el punto de que se habla de la "imagen científica del mundo", de la "ciencia en el centro de la cultura" y de la esencia cultural de la ciencia.

180. "Gaia" es el nombre de la diosa griega de la Tierra. La teoría Gaia fue expuesta por James Lovelock en dos libros fundamentales: *Gaia, a new look at life on earth* (1979); Trad. española: *Gaia: Una nueva visión de la vida en la Tierra*, Orbis, Barcelona 1982; y *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Tusquets, Barcelona 1993; Cf. D. ATTENBOROUGH, *El planeta viviente*. Salvat, Barcelona 1994; N. MYERS, (Coord.), *Gaia. El Atlas de la gestión del planeta*. Turisen, Barcelona 1994.

181. Entendemos por *ciencia*, en su concepción más amplia: cualquier clase de explicación causal y racional obtenida mediante un método válido, que suele basarse en hipótesis y generalizaciones. No entramos en otros detalles, de si el conocimiento debe ser adquirido por observación directa, o por un método inductivo-deductivo o hipotético deductivo ("criterio de falsabilidad"), etc.

Se está haciendo imposible plantear seriamente cualquier cuestión filosófica o social sin tener en cuenta los recientes avances de la ciencia. Ciencias y cultura son ya inseparables, se superponen, se influyen mutuamente.

En el mundo moderno no se concibe ya una cultura sin que en su centro, como núcleo duro, no esté colocada la ciencia como el instrumento que la hacer crecer: la investigación científica. "La historia del pensamiento nos dice que ciertas preguntas que nos hacíamos antes dentro del contexto de la filosofía y de la metafísica, hoy nos las hacemos dentro de la física, y encontramos respuestas coherentes con el método científico"¹⁸². Todo esto es aceptado en el mundo de la ciencia, aunque algunos científicos se pasen de la raya y lleguen a hipostasiar el método experimental científico, como si fuera de su ámbito sólo existiera la superstición y el oscurantismo. Cualquier observador neutral puede captar que las preguntas fundamentales sobre la vida siguen estando fuera de ámbito de la experimentación.

Además de recordar que el concepto de ciencia está sometido a la historicidad, –lo que entendían por ciencia, por ejemplo los griegos, está a años luz de lo que por tal suele entenderse a finales de este siglo–, tendríamos que reconsiderar algunos de sus postulados para no caer en un craso positivismo¹⁸³. Para Julián Velarde, por ejemplo, "el acoplamiento de los conocimientos es la característica esencial del conocimiento, y constituye el criterio, a la vez que la definición de la verdad"¹⁸⁴; esto es, sólo podemos considerar que una proposición es científica si es compatible con el resto de conocimientos que nos proporciona la ciencia. Considero que esta afirmación sólo valdría, en

182. Cf. J. PÉREZ MERCADER, *¿Qué sabemos del universo?* Debate, Barcelona 1996.

183. Con los antiguos griegos era un saber definitivamente cierto y demostrado, pues se obtenía a partir de las causas del fenómeno (principios teóricos) objeto de estudio. Aristóteles había descrito el método científico como la deducción rigurosa a partir de verdades necesarias. René Descartes había creído encontrar el camino de la certeza, basada en la evidencia indudable, deduciendo de los axiomas evidentes para llegar a un conocimiento inmediato, claro y distinto. Y así, pasando por Kant, Francis Bacon, John Stuart Mill, entre otros, hasta llegar a Einstein (teoría de la relatividad), Karl R. Popper ("racionalismo crítico", Ilya Prigogine y George Contopoulos (teorías del caos). Del universo estático hemos llegado a lo que se denomina el modelo estándar de universo en expansión. Este cambio de paradigma afectaría incluso a la imagen del "totaliter alter": nos abocaría a una imagen de Dios, no ya como principio de Necesidad, sino como principio de Energía, o Libertad absoluta, quizá más cercana a la imagen del Dios vivo de la tradición judeo-cristiana, pero también tocada de relatividad y fragilidad. Cf., por ejemplo, I. NÚÑEZ DE CASTRO, *El rostro de Dios en la era de la biología*. Cuadernos FyS 33, Sal Terrae, Santander 1996.

184. *El agnosticismo*. Editorial Trotta, 1996.

todo caso, para los sistemas formales cuya verdad se agota en la coherencia, pero no para ciencias de la realidad.

Ya empiezan a ser bastantes, por otra parte, los que consideran que la razón, a través de sus más poderosos agentes, como son la ciencia y la técnica, ha sido de forma velada e inconfesada, pero enormemente efectiva, elevada al rango de lo sagrado. Se ha situado a la razón en el pedestal que en otros mundos culturales o históricos se hallaba situada la religión.

Para estos pensadores, hoy se impone la tarea, propia de este comienzo de siglo y de milenio, de rescatar la razón de ese dominio de lo sacro, de *secularizar la razón*. Sólo una razón secularizada podrá consumir de verdad el proyecto ilustrado, que entre tanto subsiste incompleto.

Secularizar la razón significa situar sus agentes más genuinos, la ciencia y la técnica, en su propio ámbito de incumbencia, sin que se pretenda derivar de ellos inferencias indebidas que sólo se apoyan en creencias. Significa comprender los límites inherentes a la razón, único modo de aprovechar sus alcances y posibilidades. Sólo una razón "fronteriza", consciente a la vez de sus límites y de sus alcances, puede servir de antídoto a una Razón (con mayúscula) que atrae para sí los atributos de lo sacro. Como afirma Eugenio Trías, "secularizar la razón significa rescatarla en su carácter real, al que corresponde la letra minúscula: la que a la vez la convalida en sus ámbitos de solvencia, concediéndole la dignidad que le es propia, y que no necesita pedestales ni mayúsculas para manifestarse"¹⁸⁵.

"Secularizar la razón" pudiera significar "el dulce fracaso de la ilustración" de que nos habla Luis Racionero¹⁸⁶. Empezar a comprender que "la diosa Razón, que ha creado la ciencia, (inteligencia: búsqueda de lo verdadero) – condición necesaria pero no suficiente para una sociedad humana justa, solidaria e equilibrada–, es sólo una parte del ser humano equilibrado, al lado de la voluntad (ética) y la sensibilidad (estética). La razón no puede mono-

185. "Secularizar la razón" (1997). Quizá un camino de humildad para "secularizar" el conocimiento científico, pudiera ser el que propone Jorge Wagensberg, cuando dice: " El conocimiento es científico cuando logra la máxima objetividad, inteligibilidad y dialéctica ... por exiguos que sean tales máximos. Según esto, tan científico puede ser un mecánico de carambolas de billar como un mecánico cuántico. Según esto un psicólogo no tiene por qué ser menos científico que un físico ... (otra cosa es que se renuncie explícitamente)" ("¿Qué es ciencia?" (1997). En sentido más metafísico y abierto, quizá, a la trascendencia, Vaclav Havel afirma: "Porque cuando abordamos el quid de la cuestión también abordamos el orden oculto del Ser más allá del conocimiento científico. Tenemos que honrar ese orden si no queremos ser presa de la arrogante creencia de que descubrir fragmentos de verdad nos puede capacitar para dominar el universo". ("No somos los amos del universo" (1997).

186. "El dulce fracaso de la ilustración" (1997).

polizar el criterio para decidir las cuestiones por que, por su propia naturaleza lógica, fomenta una "techne" sin sensibilidad y no controla los resortes subconscientes de la voluntad".

"Techne" en griego quería decir a la vez arte y tecnología porque no concebía una diferencia entre arte y artesanía. La tecnología actual no respeta ni a la naturaleza ni al hombre, convertido en pequeño engranaje de su rueda impersonal y alienante. Porque la tecnología de la modernidad no atiende a la sensibilidad sino a la eficacia, tenemos una "techne" faústica. Incluso, pudiera ser que, al menos en algunos casos, como aprendices de brujos, tras comer del árbol de la ciencia, hayamos desatado fuerzas que no somos capaces de prever ni controlar. La ciencia y la tecnología, remedio de todos los males, se transformarían ellas mismas en fuente de males y el mito de Frankenstein se reverdecería.

La presente reflexión desearía enmarcarse dentro de unos parámetros estrictamente científicos, dentro de lo posible, pues es muy difícil soslayar lo meramente ideológico, los prejuicios y las posturas preconcebidas. El cúmulo de problemas que conciernen a lo ecología como ciencia de síntesis hace, por otra parte, que casi nadie pueda considerarse experto en la materia. Pocos entienden y entendemos de medioambiente, ya que se trata de un problema muy complejo y en el que intervienen factores diversos y heterogéneos.

Si ya hemos definido la ecología como "la economía de los ecosistemas", podríamos afirmar que, hoy en día, se entiende por medio ambiente el "conjunto de condiciones que constituyen el marco donde se desarrolla la existencia de un ser vivo o comunidad".

Si asumimos el marco general de T. Parsons, la ecología humana –a diferencia de las ciencias "particulares"–, quedaría encuadrada dentro de las ciencias "sintéticas", que se ocupan de un conjunto restringido de variables y excluyen otras. La ecología sería –como ya hemos afirmado– la "ciencia que estudia los ecosistemas", tomando algunas variables de las ciencias naturales y sociales¹⁸⁷.

187. Cf. J. SEMPERE, J. RIECHMANN, *Sociología y medio ambiente*. Madrid 2000; B. CAMPBELL, *Ecología humana*. Salvat, Barcelona 1994. A los estudios superiores relacionados tradicionalmente con el medio ambiente y la naturaleza –Ingenierías Forestales y de Montes, Biológicas, Veterinaria, etc.–, empiezan a sumarse otras opciones. Desde hace algunos años el Ministerio de Educación y Cultura ofrece la licenciatura en Ciencias Ambientales, que se pueden cursar en, al menos, ocho universidades del Estado (Complutense, Alcalá de Henares, Autónomas de Madrid y Barcelona, Girona, Almería, Granada y León). Otra alternativa es acudir a un centro privado, como el Instituto IEDE, que imparte una carrera de Gestión Ambiental. La Escuela Superior de Administración de Empresas tiene un master en Gestión de Medio Ambiente y otro en Derecho Ambiental.

Nosotros podríamos precisar que entendemos, en líneas generales, por *ecología*: la ciencia que se ocupa de las relaciones tanto de los seres vivos con el ambiente que los rodea (hábitat), como de los seres vivos entre sí. Su objeto es, por consiguiente, el estudio de los ecosistemas como, por ejemplo: un bosque, un desierto, un lago, las áreas costeras del mar, ect. Estudia la naturaleza como un sistema completo en el cual todos los elementos están relacionados. Una serie de factores físicos, químicos, biológicos, estéticos, sociales, etc., determinan las características del entorno e influyen en el desarrollo de los organismos que lo habitan. Para su estudio emplea los conocimientos de las ciencias naturales y sociales, por lo que se dice que es una ciencia de síntesis.

El cúmulo de problemas que conciernen a lo ecológico como ciencia de síntesis hace que –y así lo reconocemos abiertamente en nuestro caso–, casi nadie pueda considerarse experto en la materia.

Esta pudiera ser una buena razón –además de las presiones y los intereses creados–, que explicaría la diversidad de opiniones y datos de todo tipo que se aportan, diciendo casi siempre: aquí está la verdad.

Que se está operando un cambio climático en la Tierra y que el hombre está amenazado por ese cambio climático, producido por él mismo ("cambio antrópico") es, desde hace algunos años, algo que se está imponiendo entre los científicos, aunque, no en todos. El problema, en todo caso, consiste en que no basta con afirmar que existe un problema para resolverlo. ¿Estamos realmente amenazados? ¿Quién lo sabe? ¿Es seguro ese saber?

Desde finales de los años ochenta un grupo de científicos norteamericanos, a los que se denomina "climate sceptics", critica alguno de los tópicos corrientes sobre la materia. Los, también denominados "climadisidentes", sostienen principalmente, que el saber acerca del cambio antrópico no es tan seguro como afirman sus anunciadores. La polémica se agudizó en 1997 con el libro "*The heat is on*", de Ross Gelbspan. Su tesis es que el calentamiento de la Tierra es una evidencia que sólo puede ser negada por motivos inconfesables¹⁸⁸. Se trataría de una verdadera conspiración entre científicos corrup-

En cuanto a la formación profesional, entre los estudios más novedosos relacionados con la ecología figuran: Técnico Superior en Salud Ambiental y Técnico Especialista en conservación de la naturaleza y aprovechamiento forestal.

188 La Organización Meteorológica Mundial (OMM) asegura que la década 1990-1999 ha sido la más calurosa del siglo XX. Según sus datos provisionales, en 1999 se superó en 0,4° centígrados la temperatura media de la Tierra (15 grados), y el año 2000 está entre los seis más calurosos de los últimos 140 años. Para muchos especialistas, se trata de un ciclo "atípico" y ajeno a la variabilidad natural del clima, aunque hay otras causas, además de la

tos e industria petrolera. Los "contrarians", por su parte, consideran insultantes ese tipo de argumentaciones y niegan que "la calefacción esté encendida". A esta opinión se acerca Richard Lindzen, del prestigioso Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT), cuando asevera que: la naturaleza tiene una resistencia intrínseca que "vacila de vez en cuando" y los cambios observados son una expresión de ello.

Dos químicos del Instituto de Medicina y ciencia de Oregón, Arthur y Zachary Robinson, afirman que la atmósfera no se está recalentando y, si lo estuviera haciendo, no se debería a un "cambio antrópico". Analizando las tablas de temperaturas que lleva la Sociedad Astrofísica Norteamericana desde 1750, desde que se miden científicamente, comprueban que las temperaturas más altas aparecen hacia 1940, cuando las emisiones de carbono eran muy inferiores a las de ahora. En los últimos 20 años, se aprecia un descenso de las mismas, paralelo al aumento de las emisiones. Mientras, parece coincidir casi milimétricamente la relación que existe entre las manchas solares y las temperaturas terrestres. Son las tempestades solares las que calientan la tierra no el CO₂ –afirman estos químicos-. Por otra parte, concluyen, el dióxido de carbono favorece el crecimiento de las plantas, al facilitar la síntesis de los hidratos de carbono de los que se alimentan. Viviríamos en un medio ambiente cada vez más favorable a la vegetación.

Por el camino del medio tercia, por ejemplo, William Gray, de la Colorado State University, que afirma: "Sí, es verdad que se han producido grandes cambios climáticos, pero creo que todos son naturales"¹⁸⁹.

Otros, más drásticos, constatan que existe una pérdida generalizada de memoria a largo plazo respecto al clima. El tiempo no se está volviendo loco, lo que ocurre, dice Kousky Noaa (de Washington), es que "la gente no recuerda nunca el invierno pasado y cree que ahora es peor".

Los "climadisidentes", llevados a su máxima expresión, consideran que se trataría de "jeremiadas", de aguafiestas, de lavados de cerebro de los enemigos del progreso de siempre. Un ecologismo pazguato y de pandereta.

emisión de gases de efecto invernadero (GEI), que dificultan atribuir exclusivamente el calentamiento a la acción humana.

189. Cambios en la *temperatura media de la Tierra* han ocurrido en otros momentos, pero su ritmo de variación ha sido mucho más lento, posibilitando la puesta en marcha de los mecanismos naturales de compensación. Por el contrario, alteraciones en lapsos minúsculos en términos geológicos, como los ahora previstos, tendrían graves consecuencias sobre el equilibrio climático global y afectarían a la organización social, especialmente en términos de alimentación, salud, frecuencia e intensidad de los desastres naturales. Es casi seguro, que las regiones más pobres, especialmente África, sufrirían las consecuencias más graves de un fenómeno generado por los países más ricos.

Emisiones de CO₂ en Algunos de los principales países Toneladas de CO₂ per cápita (1994)			
EE. UU.	19,8	Finlandia	12,0
Japón	9,1	Francia	6,1
Rusia	8,5	Grecia	7,6
UE	8,4	Irlanda	8,9
Alemania	11,1	Italia	6,7
Austria	7,2	Luxemburgo	30,8
Bélgica	11,6	Portugal	4,5
Dinamarca	11,9	R. Unido	9,5
España	5,8		
Fuente: Eurostat			
Emisiones de CO₂ en la UE (1995)			
Centrales térmicas	30%	comercio y hogares	20,7%
Industria	21,9%	Otros	1,0%
Transporte	26,4%		

Con todo ello, se ha llegado a crear una ceremonia de la confusión en la opinión pública.

Aunque pudiera estar en lo correcto, el escenario descrito por Gelbspan parece ignorar que los conocimientos científicos –y muy especialmente los que se refieren al cambio climático producido por el hombre– no tienen el carácter de evidencias irrefutables. De entrada, porque no hay conocimientos empíricos para sustentar una tesis cuando no cabe la repetición de un experimento. Con la Tierra ocurre algo similar a la experimentación con seres vivos. Para que una experiencia empírica sea segura se requiere la posibilidad de repetir el experimento, lo que no cabe sin poner en peligro la existencia misma del objeto sobre el que se experimenta. Todas las afirmaciones acerca del clima de la Tierra pueden ser más o menos razonables, pero no alcanzan aquella seguridad que procede de la contrastación empírica. Y cuanto más

general sea la tesis que se sostiene, más modestas tienen que ser sus pretensiones de exactitud¹⁹⁰. En el fondo, las cosas importantes en la vida son irrepetibles, y por eso sabemos tan poco de ellas.

De hecho, a favor de los "contrarians", a principios de septiembre de 1999, la Comisión Intergubernamental sobre el Cambio Climático, reunida en Tanzania, en un nuevo intento de evaluar con precisión el problema del calentamiento global, no encontró un "indicador irrefutable de que se está produciendo una crisis climática"¹⁹¹.

Por este motivo son legítimas las discrepancias o la reserva, y carece de sentido adscribir las a interés inconfesable o a mala voluntad. La ciencia, en este punto, no proporciona verdades (en el sentido de cadenas causales o leyes universales), sino suposiciones, escenarios, modelos y verosimilitudes más o menos bien justificadas.

En opinión de Klaus Hasselmann (Instituto de Meteorología Max Planck de Hamburgo), existe un 50% de margen de error en las previsiones sobre el recalentamiento del planeta que va a comportar el aumento de los gases con efecto invernadero (GEI). Y esta incertidumbre no es nada "comparada con la imposibilidad de predecir la evolución de la economía y de las tecnologías" en el transcurso de "decenios e incluso de siglos". Opino que esté pudiera ser una de las grandes incógnitas a despejar: ¿hasta qué punto los nuevos modelos de desarrollo económico basados, por ejemplo, en las energías alternativas, renovables¹⁹² y "limpias" (hidráulica¹⁹³, so-

190. El carbono atmosférico, entre otros GEI, es uno de los causantes del cambio climático, pero también se ve afectado por él de diversas maneras. Mientras no se entienda mejor la información sobre estas sutiles relaciones entre el carbono y el cambio climático, los modelos que predicen lo que el futuro esconde siempre se verán obstaculizados por la incertidumbre.

191. Cf. F. ANGUITA, "El deshielo de la Antártida" (1999). Muy al contrario, las investigaciones realizadas por James F. Kasting, de la Penn State University (Pensilvania, Estados Unidos) llegan a la conclusión de que, es posible, que dentro de 1.000 millones de años la temperatura sea tan alta que los océanos se evaporen. Cf. también I. BAYO, "La Tierra se vistió de blanco" (1999).

192. *Energías renovables* (recursos renovables) son aquellas que, a diferencia del petróleo, el carbón, el gas natural y el uranio, son prácticamente inagotables, debido a que: su fuente de emisión son el Sol y el viento (flujo continuo); sus existencias pueden crecer o recuperarse si se les permite reproducirse (como un bosque o una especie animal); o los residuos que genera la actividad humana.

193. La *energía hidráulica* (hidroeléctrica), que supone el 25% del total de la producción mundial, es la energía alternativa más avanzada tecnológicamente. Al referirse a este tipo de energía, los conservacionistas frecuentemente hablan sólo de centrales minihidráulicas, ya que pueden aprovechar los desniveles naturales. En esta visión, creo que subyace la idea –en mi opinión errónea– de que el único ecosistema adecuado para la vida humana

lar¹⁹⁴, eólicas¹⁹⁵, biocombustibles¹⁹⁶, biomasa¹⁹⁷, geotérmica¹⁹⁸), y en las nuevas tecnologías ahorradoras de energía¹⁹⁹, pueden hacer compatible la conti-

es el espontáneamente ofrecido por las fuerzas de la naturaleza y no el logrado mediante la actuación del ser humano (ambiente civilizado). Una consideración diferente merecen obras hidroeléctricas como el gigantesco embalse de las Tres Gargantas en el río Yangtzé (China), de 640 kilómetros de longitud, y las seis presas escalonadas que se proyectan construir en el curso del río Mekong. Este proyecto faraónico significará, entre otras cosas, el desplazamiento de un millón de personas (anegará 160 ciudades) que verán condicionado hábitat y sustento, y 4,3 billones de pesetas de presupuesto. También ha de reconocerse que esta presa probablemente terminará con las riadas que han costado la vida, en el siglo XX, a más de 30.000 personas. Los expertos del Banco Mundial aseguran que, el 58% de estas obras, se están llevando a cabo sin haber realizado el menor estudio sobre su impacto en el medio ambiente o las personas.

194. *La energía solar* suele recibir dos nombres diferentes: energía solar fotovoltaica, cuando los rayos solares se utilizan para la generación de electricidad; y energía solar térmica, cuando se genera calor con colectores de agua a los que calienta la radiación solar; una vez alcanzada la temperatura deseada, este agua se puede utilizar en viviendas, hoteles, hospitales y piscinas. Los defensores de la energía fotovoltaica aseguran que es un error comparar la energía solar con otras fuentes de energía, teniendo en cuenta únicamente factores económicos, ya que esta energía presenta ventajas a medio y largo plazo que compensan sus limitaciones. No obstante, ha de reconocerse, que algunas empresas energéticas que han intentado la explotación industrial de este tipo de energía, no han tenido éxito. Alemania es uno el país europeo líder en el uso de esta energía, ya que su uso se ha incentivado mediante la instalación obligatoria y subvencionada de tejados fotovoltaicos. La Shell está construyendo allí la fábrica más grande del mundo en producción de células fotovoltaicas. La ordenanza municipal de Barcelona, que obliga al uso de energía solar en los edificios de nueva construcción, pudiera ser un ejemplo a imitar por otras instancias. Para abastecernos exclusivamente con energía solar en España, deberíamos cubrir una superficie de 500 kilómetros cuadrados con paneles. Una central solar que produzca electricidad para 1.000 familias, evita la emisión de 3.000 toneladas de CO₂ al año y sustituye a casi 300 toneladas de petróleo. En España en marzo del 2000, cada kWh (kilovatio-hora) producido por los paneles solares fotovoltaicos se vendía a la red a 66 ptas. Además la mayoría de las comunidades autónomas cuentan con subvenciones y ayudas públicas para instalar paneles solares.

195. El precio de los *aerogeneradores* ha disminuido en España entre un 70 y un 80% entre 1981 y 1998, y la producción ha subido cerca de un 20%, muy por encima de las proyecciones de los ecologistas más optimistas. Además, hay una ley que obliga a dar conexiones a la red gratis, y a comprar la energía que se produzca. El primer parque eólico, con un tamaño importante, se instaló en Tarifa el año 1994. La empresa Made Tecnologías (Endesa), que tiene el 21% del mercado actual de aerogeneradores en España y está considerada como la sexta del mundo, considera que "cuando desaparezcan las ayudas, el mercado de las eólicas estará tan desarrollado que funcionará sólo". Esta empresa piensa que "cuando se terminen en tierra, los aerogeneradores deberán colocarse en el mar, que hay más viento". Se colocarían a 10 kilómetros de distancia de la tierra, donde el mar no es profundo y el impacto medioambiental es nulo, porque la curvatura de la tierra impide verlos. El Plan de Fomento de las Energías Renovables del Gobierno recoge que para el año 2010, el 12% de las energías que se consuman en España tendrán que ser renovables. Greenpeace

nidad de un desarrollo a escala mundial (desarrollo sostenible) con unas aceptables condiciones medioambientales?²⁰⁰. La pregunta presupone que se

asegura que, en el caso español, la energía eólica está alcanzando tales dimensiones que en algunos ambientes comienza a hablarse ya de la "moratoria eólica".

196. Los *biocombustibles* están constituidos básicamente por los bioaceites y los bioalcoholes. La obtención de los bioaceites es posible a partir de más de 300 especies vegetales, (las más utilizadas son la colza, palma, girasol o soja). Los bioalcoholes utilizados como fuente de energía son el etanol y el metanol. El uso de alcoholes en los motores, como alternativa a la gasolina, se propuso y realizó a gran escala, tras la crisis energética de principios de los años sesenta (Brasil fue el país que más recursos dedicó), pero, pasada la euforia inicial, su uso decayó, y, en la actualidad se proponen como aditivos de la gasolina y no como sustitutivos de ésta. Por ejemplo, el carburante de los coches que circulan por USA, la UE y Brasil contienen etanol, pero la cantidad de éste no supera generalmente el 10% de la mezcla total. El uso de biocombustibles se limita todavía a un tipo de motor de bajo rendimiento y poca potencia. Actualmente producir los biocombustibles resulta bastante más caro que generar gasolina y gasóleo, por lo que la concesión de subvenciones o de facilidades impositivas es imprescindible para potenciar su uso, siempre menos agresivos para el medio ambiente que los combustibles fósiles. Cara al futuro, gracias a los decrecientes costes de las materias primas agrícolas y las mejoras tecnológicas, los costes pondrían reducirse en un 30%. Cidaut, en Valladolid, es uno de los centros que está evaluando la viabilidad del uso de biocombustibles en los motores, desde el punto de vista técnico y económico.

197. El aprovechamiento actual de la *biomasa* se basa en innovaciones tecnológicas que transforman el poder calorífico de los residuos de actividades agrarias e industriales en agua caliente y electricidad. Residuos forestales y agrícolas, pasta de papel, virutas de madera, cultivos energéticos ("*Cyrena cardunculus*") y otras actividades como la paja de cereales, el orujo y residuos del procesamiento de la aceituna, purines (excrementos de los cerdos), huesos de melocotón o pipas de girasol, aceites de refrito hotelero, etc., son algunos de los combustibles con los que se pretende sustituir a los contaminantes petróleo o carbón. El proceso consiste en la quema de estos residuos para producir vapor de alta presión, que genera electricidad a través de una turbina. El vapor residual pierde presión, pero sigue cargado de calor que es utilizable para la calefacción. También se pueden gasificar los desechos, que cuando alcanzan altas temperaturas, desprenden metano, quemado en una turbina de gas para producir electricidad. Las chimeneas y estufas de los hogares pueden usar briquetas –biomasa compacta–, en lugar del carbón y la leña. El uso energético de la biomasa ya genera cerca del 15% de la energía que se consume en el mundo; un dato que incluye algunas aplicaciones tradicionales, como la combustión de leña, que en África supone todavía el 60% de la energía consumida, y que implica algunas prácticas (la tala de bosques) también nocivas para el medio ambiente. A finales de 2000, la Junta de Castilla y León tiene sobre su mesa nada menos que 39 solicitudes para la cogeneración de energía eléctrica y producción de fertilizantes a partir de residuos de porcino y purines. No hay suficiente tierra para repartir los purines, y los nitratos –las sales que componen estos subproductos–, se van filtrando hacia los acuíferos, lo que contamina gravemente las aguas subterráneas. En contra de las energías renovables que utilizan materia prima de origen agrícola estarían: su coste de producción; la necesidad de grandes espacios de cultivo; la potenciación de los monocultivos, con el consiguiente uso de pesticidas y herbicidas; su limitado uso en el momento presente. En el caso de España, habría que cultivar un tercio de todo el territorio para abastecer la demanda interna de combustible.

<p align="center">PARQUES EÓLICOS EN ESPAÑA Potencia instalada a diciembre de 1998</p>					
Comunidad	mW*	%	Comunidad	mW	%
Navarra:	237	32,63	Canarias:	79	12,0
Galicia:	232	20,83	Cataluña:	20	0,9
Aragón:	128	16,43	C. y León:	16	2,5
Andalucía:	115	14,83	Murcia:	6	0,8
TOTAL: 834					
*mW: megavatio, que equivale a 1.000 kW (kilovatios)					

introduzcan, de forma efectiva y aceptable, esas energías alternativas y esas nuevas tecnologías no contaminantes, lo que parece no estar tan claro, a juzgar por lo acontecido en las cumbres de Río, Buenos Aires, Kioto o La Haya²⁰¹. De

198. Se calcula que el 10% de la superficie terrestre tiene *recursos geotérmicos* accesibles, que están disponibles siempre y pueden durar siglos. Estados Unidos es la primera potencia mundial en este tipo de energía, que produce a precios competitivos. En España, un 0,05% de la energía tiene origen geotérmico. Actualmente, las energías renovables (hidráulica, solar, eólica, geotérmica y por biomasa), que no emiten gases perjudiciales, o los emiten en cantidades menores, satisfacen el 14% del consumo energético mundial y su coste, que ha declinado con rapidez, las hace competitivas frente a los combustibles fósiles en algunos sectores, y sobre todo en las áreas rurales. Otra posible energía limpia es la procedente de las olas y las mareas, aunque los dispositivos tecnológicos para aprovechar estas fuentes son meramente anecdóticos.

199. Controlar la calidad y cantidad de las emisiones contaminantes exige la mejora tecnológica, el mayor rendimiento de los carburantes, incentivar el uso de transporte público de calidad, etc.

200. Si bien el informe "Nuestro futuro común" afirma, que "muchos de los caminos de desarrollo que siguen las naciones industrializadas son verdaderamente impracticables", también establece –como ya hemos anotado– que, medio ambiente y desarrollo son "inseparables", y que "se necesita una nueva era de crecimiento económico, un crecimiento que sea poderoso a la par que sostenible social y medioambientalmente".

201. De acuerdo con el *Informe mundial de la energía* que acaba de publicar la ONU (IX/2000), – como ya lo hizo con anterioridad el "informe Brundtland" (1987) –, con las tendencias actuales en las que el 80% del consumo energético mundial procede de los combustibles fósiles (petróleo, carbón y gas natural), cuyo uso emite gases dañinos que calientan el planeta, no se puede sostener ningún modelo de desarrollo económico que sea compatible con la preservación del medio ambiente.

un modo u otro, parece que habrá que revisar las actuales políticas económicas.

La única causa que puede obligar a la humanidad a un cambio obligado, incluso contra su voluntad, sería el agotamiento de las reservas de combustibles fósiles (petróleo, carbón, gas natural), lo que parece que no es el caso, a pesar de las previsiones en contra de algunos²⁰².

En favor de los que afirman que "la calefacción esté encendida", pudieran estar los resultados encontrados por el "Intergovernmental Panel on Climate Change" (IPCC) (Panel Intergubernamental para El Cambio Climático) de las Naciones Unidas. Este organismo fue convocado por la ONU en 1988 para que los climatólogos de todo el mundo estudiaran el clima. En 1990 concluyeron que había un riesgo de calentamiento en el futuro. En 1995, en su segundo informe, anunciaron que, con los últimos estudios en la mano, aquella posibilidad es una certeza si se mantienen las emisiones de los GEI actuales y que, en parte, el calentamiento se debe a la acción humana: "el conjunto de las observaciones realizadas indica que se puede percibir una clara influencia humana sobre el clima global". Y en el tercer informe²⁰³ afirman textualmente: "a la luz de las nuevas evidencias, y teniendo en cuenta la incertidumbre, la mayor parte del calentamiento observado en los últimos 50 años se debe muy probablemente al aumento de la concentración de gases de efecto invernadero" en la atmósfera. Unos 500 científicos de todo el mundo

202. Para la OPEP, quedan 80 años de petróleo y otros 20 para que se agote. Otros aseguran que el petróleo se terminará en 2020. El economista Morris Adelman, del prestigioso Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT), ha declarado que "nadie sabe en realidad cuanto petróleo queda en el planeta y ni siquiera qué parte de él se podrá recuperar". Según los datos que se manejan, para generar un teravatio/hora (un millón de megavatios) a partir de la combustión de carbón, se emiten 1.090.000 toneladas de CO₂, que se reducen a 430.000 toneladas si se emplea gas natural y a 38.000 toneladas si se generan en una central nuclear. Bruselas considera que, el ahorro de 800 millones de toneladas de CO₂, que incluye su plan medioambiental, constituye un "potencial técnico" que no causará trastornos a la economía, y se basará en la tecnología existente. La Unión Europea es realista, y acepta que las "prácticas técnicas nuevas" sólo se contemplan si son "socialmente aceptables" y no suponen "costes excesivos ni consecuencias inaceptables para la sociedad o para el reparto de beneficios". Este es el gran problema. Aunque algunos lo discutan, las medidas ecológicas, al menos a corto plazo, son económicamente costosas. Otra cosa es la que resulta –como hace la escuela de economía ecológica, y ya hemos anotado– de adjudicar un valor económico a los servicios que prestan los servicios medioambientales. Pero, creo que se trata de servicios preventivos o a largo plazo.

203. Fue presentado en Shanghai, a más de 150 delegados de un centenar de países, el 22 de enero de 2001. El informe continúa: "Es muy probable que el calentamiento en el último siglo haya contribuido significativamente al incremento observado del nivel del mar, a través de la expansión termal del agua y la extendida pérdida de hielo terrestre". Los informes de IPCC, hasta la fecha, se han realizados en tres ocasiones, en 1990, 1995 y 2001.

FUENTES DE ENERGÍA EN ESPAÑA		
	1998	2010*
Petróleo:	54,1 %	50,6%
Carbón:	15,5 %	9,7%
Nuclear:	13,5 %	11,0%
Gas:	10,4 %	17,3%
Energías renovables:	6,3 %	11,2%
Consumo total:	113.939.000 tep	145.000.000 tep**
Fuente IDAE (Inst. para la Div. y Ah. de la Energía * Previsión tendencial ** tep: toneladas equivalentes de petróleo		

han participado, durante tres años, en el tercer informe del IPCC y sus resultados son la base de la Convención sobre el Cambio Climático.

En el mismo sentido se ha pronunciado la declaración de más de 1.500 científicos de 63 países, incluidos 98 premios Nobel en disciplinas científicas. En esa declaración piden a los líderes mundiales, ante la cumbre de Kioto (1997), que tomen medidas urgentes. "No hay duda respecto a las conclusiones de la comunidad científica: la amaneza de un calentamiento global es muy real y se precisa pasar a la acción inmediatamente", afirma Henry Kendall, presidente de la Unión de Científicos Preocupados, artífice de la declaración.

A esta altura de nuestra reflexión, podríamos preguntarnos: *¿en qué medida se debe el calentamiento de la Tierra a la actividad humana y en qué medida a causas naturales?*

Entre las causas naturales del cambio climático se incluyen, entre otras, las modificaciones: en la radiación solar, en la órbita de la Tierra y su posición con respecto al Sol²⁰⁴, en la circulación de los océanos, y las gotas de sulfatos,

204. El ecuador era la zona más fría de la tierra, y los trópicos estaban cubiertos de hielo hace 550 millones de años, según la teoría que defienden en un artículo publicado en la revista "Nature" (2-12-1998) el investigador Darren Williams y sus colaboradores de la Universidad de Pensilvania. Este fenómeno –conocido desde hace tiempo–, se debería, no a que la Tierra era entonces como una inmensa bola de nieve, sino –y esto es lo novedoso–,

denominadas aerosoles, que los volcanes en erupción arrojan al aire y que enfrían la atmósfera al reflejar la luz del sol²⁰⁵. La influencia humana se deriva fundamentalmente de las emisiones de gases industriales como el dióxido de carbono que atrapan el calor en la atmósfera, y de los aerosoles de sulfatos procedentes de las chimeneas industriales.

En la década de los noventa un estudio realizado en Dinamarca afirmaba que había una fuerte correlación entre los ciclos solares (radiación solar) y la variación de la temperatura superficial de la Tierra, concluyendo que dicha temperatura está casi exclusivamente determinada por el Sol. Un reanálisis de los datos, efectuado por la Agencia de Energía danesa, parece demostrar que se habría sobrevalorado el impacto solar en el clima, y que no hay "correlación en absoluto, sobre todo en el siglo XX, entre actividad solar y el disparo de las temperaturas".

La teoría reinante sobre lo que determina la duración de las oscilaciones glacial-interglacial sostiene que tiene que ver con los cambios periódicos en la órbita de la Tierra y su posición con respecto al Sol: tres ciclos superpuestos. En uno de los tipos de cambio periódicos (inclinación), el eje de rotación de la Tierra está inclinado: el grado de inclinación oscila alrededor de los 23 grados y varía en períodos de unos 41.000 años. En otro (precesión), el eje de rotación oscila ligeramente, lo que cambia la orientación de la Tierra respecto al Sol en períodos de entre 19.000 y 23.000 años. En un tercer ciclo (excentricidad), varía la forma de la órbita de la Tierra: es menos circular y se hace más elíptica, lo que sitúa al planeta a mayor o menor distancia del Sol a lo largo de un período de 100.000 años. En teoría, el efecto de superposición de los tres ciclos orbitales altera los ángulos y las distancias desde las que el Sol calienta las latitudes situadas más al norte de la Tierra. Cuando allí hay menos luz solar, en verano se funde menos nieve y, con el tiempo, la nieve se comprime y forma capas de hielo continentales cada vez mayores durante milenios (proceso de glaciación). Cuando llega más luz solar, el hielo vuelve a fundirse (proceso interglacial).

al diferente posicionamiento de la Tierra con relación al Sol. Mientras que hoy en día la oblicuidad de la Tierra es sólo de 23 grados, en aquellas épocas los científicos calculan que la media pudo haber alcanzado los 54 grados. Esto quiere decir que los rayos solares brillaban más sobre los polos que sobre las zonas ecuatoriales. Desde entonces el posicionamiento de la Tierra fue cambiando poco a poco y, en relativamente poco tiempo, nuestro planeta alcanzó la oblicuidad que hoy tiene.

205. De acuerdo con el Centro británico Hadley, otra causa natural de cambio climático pudieran ser los microbios: a medida que el planeta se calienta debido a la emisiones de gases de efecto invernadero (GEI), "los microbios del suelo trabajan más rápido y sueltan más dióxido de carbono".

Parece que existen pruebas de que los principios y finales de las eras glaciares y períodos menos fríos, fueron muy abruptos y relacionados con la activación del denominado "interruptor climático", lo cual cambió las pautas de circulación oceánica en el curso de una década, es decir, un instante en términos geológicos. Ese interruptor climático –que podría ser activado por el aumento de CO₂– está relacionado con la forma en que el agua fluye en el Atlántico norte. El agua templada que fluye hacia el norte llega hasta el sur de Groenlandia, donde se enfría, liberando mucho calor a la atmósfera: la cantidad es casi un tercio del calor del Sol recibido por el Atlántico norte, y explica por qué el clima del noroeste europeo es mucho más templado que el de otras regiones situadas en la misma latitud, como Canadá y Siberia. El agua fría se hunde y se mueve hacia el sur de nuevo, a una profundidad de 2.000 metros. Este mecanismo también es movido por la sal, y se denomina "circulación termosalina". El calor y la sal cambian la densidad del agua. El agua más fría y salada se precipita sobre el fondo del mar, mientras que el agua más caliente y menos salada se eleva²⁰⁶.

La variabilidad de las corrientes es lo que tiene mayores implicaciones para el clima. Parece que existen, al menos, dos modelos estables de circulación en los océanos del mundo: uno relacionado con las eras glaciares (la última hace unos 12.000 años) en los que la "cinta transportadora" traslada mucha menos cantidad de agua, y otro parecido al actual. Desgraciadamente, aún no está claro qué es lo que provoca el cambio de un modelo de circulación a otro. "En este momento no podemos decir con certeza si el calentamiento climático tiene ya repercusiones sobre la circulación termosalina" –afirma el climatólogo francés Didier Paillard–, y también es muy difícil prever con certeza las consecuencias del calentamiento climático para los océanos.

206. Las fosas oceánicas más grandes de la Tierra se encuentran en el Atlántico norte: en los mares de Labrador y Groenlandia. Allí, el frío aire polar enfría la superficie del mar más allá del punto de congelación, elevando su densidad. Los hielos marinos crecen dejando la sal atrás, con lo que se aumenta aún más la salinidad del agua restante. El agua resultante, que es muy densa, se precipita a las profundidades, y recibe el nombre de "océano abisal". A medida que el agua polar se va hundiendo, entra agua del sur para ocupar su lugar, con lo que se crea una corriente que recorre el Atlántico de Sur a Norte. Esta corriente impulsada por los vientos tropicales caribeños, es la corriente del Golfo. Los océanos Pacífico e Indico también desempeñan su papel en la circulación termosalina. Tienen poca a ninguna formación de hielo, y por lo tanto carecen de fuente de aguas abisales, pero las diferencias de precipitaciones y temperatura provocan grandes corrientes de entrada y salida de sus cuencas a través del océano sur.

Sabemos que, desde tiempos remotos, la atmósfera ha sabido neutralizar agresiones naturales como las erupciones volcánicas masivas²⁰⁷, y que ahora afronta otras como el calentamiento global y la destrucción de la capa de ozono, con toda probabilidad achacables a la actividad humana. Y la atmósfera está reaccionando. Pero también es un hecho que, si bien el calentamiento no es discutible, éste no es tan rápido ni tan intenso como cabría deducir del nivel de emisiones terrestres. Quizá la atmósfera estaría articulando mecanismos correctores, aunque ignoramos cuáles. Quizá trataría de contrarrestar el caldeamiento con el agua. A mayor calor, mayor cantidad de agua evaporada y mayor densidad de nubes, que mitigarían la entrada de rayos solares, enfriando el ambiente. O acaso, el calentamiento produciría un mayor número de incendios forestales en el planeta, provocándose un efecto de sombreado, que también enfría la atmósfera. La ciencia ha demostrado que los aerosoles sulfurosos liberados, por ejemplo, en una erupción volcánica, tienen un efecto de enfriamiento.

Aún reconociendo que nuestros conocimientos sobre estos fenómenos anotados (radiación solar, órbita de la Tierra, circulación de los océanos y erupciones volcánicas) son fragmentarios, hoy en día, los climatólogos insisten en que los factores naturales, que han regido la variabilidad del clima terrestre en el pasado, no son suficientes para explicar el rápido calentamiento de la Tierra presente y previsto para el futuro.

El estudio del segundo informe del IPCC de Naciones Unidas (1995), se centraba en estudios de investigación que intentaban separar las variaciones naturales del clima de los cambios climáticos debidos a las actividades humanas. La respuesta a la pregunta que hemos formulado fue, que "las pruebas valoradas objetivamente indican una influencia humana apreciable en el cambio global".

Aunque tenemos algunas incertidumbres, "podemos estimar que "la actividad humana es la principal causa del aumento de las temperaturas registrado en los últimos 50 años, su efecto es superior al 50%", afirma Geoff Jenkins, jefe del programa de predicción climática del Centro Hadley británico, el instituto de referencia en el mundo para investigación y predicción del clima de la Tierra.

Prácticamente todo los expertos afirman que, en todo caso, aún se está lejos de lograr un cálculo fiable de la magnitud de las influencias naturales,

207. Las erupciones volcánicas se consideran importantes por sus características o por su coste en vidas humanas. Por sus características, las más importantes en este siglo han sido, por orden cronológico: Volcán Santa María (Guatemala), en 1902; el Katmay (Alaska), en 1912; el Bezymianni (Rusia), en 1955; y el Pinatubo (Filipinas), en 1991-1992.

especialmente de la radiación solar y del "interruptor climático", como para calibrar exactamente la proporción del impacto humano en la variación de la temperatura del planeta. Y, menos aún, para precisar los impactos locales ocasionados por el aumento de la temperatura media global.

También hay incertidumbre en cuanto al ritmo del cambio climático y la respuesta de los ecosistemas. Las mayores lagunas del conocimiento residen en las interacciones del calentamiento con los sistemas socioeconómicos: "el cuello de botella en el desarrollo de una política climática eficaz no está en las incertidumbres de las predicciones climáticas²⁰⁸, sino en nuestra falta de comprensión de las interacciones del cambio climático, el medio ambiente y el sistema socioeconómico global", ha dicho el experto alemán Klaus Hasselmann en la revista "Nature".

Para llegar a la conclusión del segundo informe del IPCC (1995), antes citado, de que existe "una influencia humana apreciable", los expertos la basaron en:

a) El aumento de la temperatura global de la superficie de la Tierra en 0,6°C en el siglo pasado, valor coherente con el calentamiento provocado por la influencia humana según las previsiones de los modelos por computadora del sistema climático. La concentración de dióxido de carbono –uno de los gases más importantes de la atmósfera, aunque cuantitativamente sólo representa el 0,03% de la misma– antes de 1850 (época preindustrial²⁰⁹) era de 280 partes por millón en volumen de la atmósfera (ppmv), la concentración en 1998 (revolución industrial) fue de 366,7 y, de seguir las emisiones así, esta cifra se duplicaría durante el siglo veintiuno.

b) También se basaban en la subida del nivel del mar, en el contenido de humedad atmosférica y en el derretimiento de los glaciares. Los estudios de temperatura realizados a partir de los anillos de los árboles, los núcleos de hielo y la subida y bajada del mar, indicaron que el siglo XX ha sido extraordinariamente cálido en el contexto de los últimos 500 a 1.000 años, lo que reforzó más esta idea.

Teoría y datos convencen al 90% de los investigadores de que la temperatura global está subiendo en el planeta. La subida es lenta pero acelerada. Las mejores predicciones de los modelos matemáticos (forma intermedia

208. En las predicciones, uno de los más espectaculares batacazos es el de las extrapolaciones sobre utilización de la energía nuclear, que está casi un 200% por debajo de la mayoría de los cálculos de hace 20 años. Paralelamente, la utilización de energía eólica ha crecido más de un 30% en los dos últimos años, demostrando, una vez más, equivocadas las proyecciones de los conservacionistas más optimistas.

209. Cf. J. C. GARCÍA CODRON, (Coord.) *La reconstrucción del clima de época preindustrial. V Reunión Nacional de Climatología*. Santander, 2000.

entre la pura teoría y la experimentación de laboratorio), i. e., un conjunto de ecuaciones que representan tanto el movimiento de los fluidos (océanos y aire) como los intercambios energéticos y otros fenómenos diversos, indican que si las emisiones de los GEI siguen creciendo al ritmo actual, la temperatura global media del planeta aumentará en unos 2 grados y medio centígrados para el año 2005, para llegar a ser 8 grados mayor en el año 2200.

Un estudio muy reciente de Frank Paul, indica una disminución constante de la extensión del hielo en los glaciares alpinos desde 1850, y más detalladamente desde 1973. Esto es muy importante ya que los glaciares actúan de integradores de las fluctuaciones climáticas: la cantidad de hielo acumulada depende esencialmente de la secuencia a largo plazo de la temperatura del aire²¹⁰.

c) Los experimentos nos dicen también, que no es probable que los cambios climáticos que se han observado sean debidos a meras causas naturales.

En el segundo y tercer informes del IPCC de la ONU (1995 y 2001), se reflejan, tanto las pruebas fehacientes que avalan una influencia humana en el clima, como la incertidumbre inherente a toda ciencia que trate con un sistema tan complejo como el medio ambiente²¹¹.

La ciencia, en todo caso, debería dar más y mejores explicaciones físicas y químicas sobre cómo el dióxido de carbono (CO₂) y otros gases de efecto invernadero (GEI) hacen aumentar las temperaturas, así como el papel que juegan hechos como los cambios en la radiación solar o en la circulación de los océanos²¹² y la presencia de pequeñas partículas, llamadas aerosoles, en la atmósfera. En el caso de las proyecciones hacia el futuro es necesario recordar que, en muchos casos, se trabaja con modelos informáticos y supercomputadoras y no propiamente con variables empíricamente demostrables. Y, además, en las proyecciones, si bien se pueden mejorar los modelos a medida

210. En 1980 había en España 27 glaciares y seis heleros. En 1998 sólo quedan 12 y 17, respectivamente. "Sólo están aguantando los más grandes: los de Monte Perdido, Maladeta, Aneto, Infierno y Posets; los demás está muy mal. Los nuestros están en mucho más peligro que los de los Alpes, porque son más pequeños", afirma el catedrático de Geografía Física Eduardo Martínez de Pisón, que lidera el Estudio de los Recursos Hídricos y Nivales (ERHN), que desde 1986 investiga el estado de los glaciares del Pirineo. Según el Instituto Nacional de Meteorología no se ha registrado un cambio significativo en el registro del índice de precipitaciones pluviales, pero sí ha variado la distribución estacional, con un ligero descenso en las precipitaciones en forma de nieve, "aunque esto puede ser un simple cambio casual".

211. Cf. B. D. SANTER, "Los políticos han decidido que Kioto es creíble" (1997).

212. Los ecólogos afirman que la memoria del clima está en los océanos.

que se comprende mejor el sistema climático, las incertidumbres no se pueden reducir, ya que es difícil determinar de antemano factores como la población, el consumo energético o diferentes estrategias económicas.

También es verdad que la ciencia, por otra parte, huye de los juicios apodícticos, de las expresiones absolutas, como "indudablemente", "absolutamente", etcétera, y utiliza constantemente el matiz, la cautela, el "debe de ser" (probabilidad) en lugar de el "debe ser" (necesidad moral).

Pero, a pesar de que no todo esté científicamente demostrado, el problema medioambiental, al menos en algunos de sus principales parámetros, es tan serio para el mantenimiento de unas condiciones de habitabilidad en nuestro Planeta, que la sociedad civil debe recuperar su independencia y derechos, y exigir a los poderes públicos una actuación consecuente. Por otra parte, cada individuo debe asumir su propia responsabilidad, ya que nadie nos puede obligar a no ahorrar en la factura de la luz y de las gasolineras, por ejemplo²¹³.

El cambio antrópico del clima es, cuando menos, plausible y –como afirma Daniel Innerarity– "se trata más bien de no olvidar que el problema consiste en cómo viven las sociedades modernas con la inseguridad y la contingencia"²¹⁴. El control y apropiación técnica de la naturaleza ha servido para concienciarnos de la amenaza ecológica, pero también de los riesgos que van asociados a ese proceso. "Incertidumbre fabricada" los llama el sociólogo británico Anthony Giddens.

El nuevo elemento definidor de las sociedades industriales contemporáneas es su constante sometimiento a peligros y amenazas (sida, Ébola, "vacas locas"²¹⁵,

213. Cf. J. BUTTON, *¡Háztelo verde!*, Oasis-revista Integral, Barcelona 1990.

214. "Enseñanzas del cambio climático" (1999).

215. El informe de la Comisión de investigación del Parlamento Europeo considera, que la gestión de la crisis de las vacas locas ha sido calamitosa: los científicos han sido utilizados para intereses comerciales de su país de origen, por encima de los de la salud pública. Las últimas decisiones de Bruselas, de prohibir el uso de piensos cárnicos durante seis meses, y la destrucción del ganado vacuno de más de 30 meses que no haya sido sometido a las pruebas de la encefalopatía espongiforme bovina (EEB), han dejado a Europa en la necesidad de transportar, almacenar y destruir miles de toneladas de materiales específicos de riesgo (MER). El agente patógeno es extraordinariamente tenaz y contagioso: resiste el calor, el alcohol, el hervido, la luz ultravioleta y la radiación ionizante. Se necesitan incineradoras potentes (133 grados durante 20 minutos a 3 bares de presión) para destruir los priones, las proteínas mutadas que causan la encefalopatía espongiforme bovina y su equivalente en humanos, la nueva variante de Creutzfeldt-Jacob. En 1999, la comunidad de Castilla y León produjo 184.849 toneladas de residuos de matadero. El Ministerio de Medio Ambiente español ha mostrado su apoyo a la oferta que la patronal de las cementeras (OFICEMN) le ha hecho, para que en 20 de sus instalaciones, se puedan destruir las harinas cárnicas animales que, a partir del 1 de enero de 2001, no podrá utilizarse para alimen-

Chernóbil²¹⁶, "Tireless", control del genoma humano, alimentos transgénicos (OMG)²¹⁷, problemas ecológicos).

tar a ningún animal de granja. La oferta incluye que el Gobierno asuma los 6.000 millones de pesetas que costaría adaptar sus plantas al nuevo cometido. La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) hizo, a finales de enero de 2001, un llamamiento a todos los países que han importado harinas de origen animal o animales vivos de países de la UE, "durante o después de los años ochenta", para que extremen las medidas de control sobre las respectivas cabañas. En esta situación se encuentran muchos países de la Europa Oriental, pero también India y zonas de África. La FAO y la Organización mundial de la Salud (OMS) están completando un código práctico sobre las medidas correctas de alimentación de los animales. De esta forma, esta enfermedad puede superar en breve los confines territoriales de la Unión Europea. La crisis de las vacas locas tiene además otras víctimas. La incineración masiva de los cadáveres de la cabaña ganadera está privando a las aves carroñeras y carnívoros salvajes (buitre negro, alimoche, quebrantahuesos, milanos reales, águilas, lobos) de los despojos que antes se depositaban en los muladares. Los legisladores de la UE no parecen haber tenido en cuenta esta circunstancia, debido a que en la mayoría de los países europeos no hay fauna salvaje, lo que no es el caso de España. Los conservacionistas consideran que la evolución natural de la fauna salvaje, les permite alimentarse de carroña con ciertas enfermedades, sin que se vean afectadas. Ahora bien, en vista de que la EEB es una enfermedad de la que se sabe muy poco, impide garantizar que las aves carroñeras no se puedan ver afectadas por la enfermedad. Además también existe la posibilidad de que en sus plumas, garras o pico puedan trasladar el prion que transmite la enfermedad. Pero, también la Ley de Conservación de la Naturaleza obliga a alimentar a la fauna salvaje, si es preciso, para su conservación. La polémica está servida.

216. La central de Chernóbil fue, el 26 de abril de 1986, escenario del más grave accidente de la historia de la energía nuclear de uso pacífico. Ese día, el reactor número 4 saltó por los aires, extendió su veneno invisible por buena parte de Europa, mató por la vía rápida a decenas de personas (y a miles por la lenta), obligó a evacuar a centenares de miles de habitantes de las zonas limítrofes, y provocó una catástrofe ecológica en Ucrania, Bielorrusia y Rusia, repúblicas todas ellas pertenecientes entonces a la Unión Soviética. De los cuatro reactores operativos en esa fecha (se estaban construyendo otros dos), el número 4 se cubrió de un sarcófago de hormigón, no del todo hermético. El reactor número 2 se cerró tras un incendio en octubre de 1991. Y el número 1 dejó de funcionar en 1997, al término de su vida útil. El 3, sin embargo, siguió produciendo energía con paradas intermitentes por accidentes o averías; producía algo más del 5% de la electricidad que se consume en Ucrania. Durante años, el reactor número 3 ha sido objeto de presiones occidentales para que se cierre de una vez, y de moneda de cambio de Ucrania, que quiere ayuda económica de Occidente para construir otros dos reactores atómicos en las centrales de Jmelnitski y Rovno. De hecho ha conseguido dos préstamos (de difícil recuperación), uno en 1995 del Grupo de los Siete (EE UU, Francia, R. Unido, Canadá, Italia, Alemania y Japón) por un importe de 300.000 mil millones de pesetas, y otro en diciembre de 2000 del Banco Europeo de Reconstrucción y Desarrollo (BERD) de 40.000 millones de pesetas. El cierre definitivo del reactor número 3 se efectuó el 15 de diciembre de 2000.

217. Las plantas transgénicas son aquellas a las que se les ha modificado el genoma mediante la introducción de genes previamente aislados en laboratorio, para hacerlos más resistentes a insectos o inclemencias climáticas e, incluso, retrasar su maduración. Las primeras plantas transgénicas se consiguieron en el laboratorio en 1983.

Ignoramos en realidad, cuáles son los efectos de estos y otros peligros de la era postindustrial y carecemos de una clara definición de los problemas. Frente a éstos poco puede ayudar el desarrollo científico o tecnológico, por-

LA EPIDEMIA DE EEB EN EUROPA				
Casos diagnosticados hasta 27-I-2001				
	Reses	Personas muertas	Reses	Personas muertas
R. Unido	180.586	85	Alemania	8
Irlanda	568	1	Holanda	7
Portugal	484		Dinamarca	2
Suiza	364		Italia	2
Francia	201	2	Liechtenstein	2
Bélgica	19		Luxemburgo	1
España	9		Otros	4

que son, precisamente, efectos provocados por él o por los nuevos modos de vida. "Ante cada uno de los riesgos nos encontramos siempre con 'expertos' a los que enseguida responden otros 'contraexpertos', algo que en realidad impide establecer una clara 'valoración de límites'. Luego interfiere la acción mediática haciendo de altavoz de estas opiniones supuestamente cualificadas, que al final repercute en una generalizada sensación de indefensión social frente a los peligros"²¹⁸.

Tampoco vale de mucho el clásico "cierre de fronteras" o buscar el abrigo, como en otras épocas, en los privilegios de clase. Como ha dicho el sociólogo alemán Ulrich Beck²¹⁹, "la miseria es jerárquica; el 'smog' es democrático". Si el Estado supo ofrecer un adecuado abrigo frente a las consecuencias sociales de la sociedad industrial ("primera modernidad"), no parece que ahora esté en condiciones de hacer lo propio frente a las amenazas de la "segunda modernidad", modernidad reflexiva, que se vive a sí misma como problema ("racionalización de la racionalización"). Cuanto más, podrá hacerlo en colaboración con otros Estados y organizaciones internacionales.

218. Cf. F. VALLESPÍN, "Bienvenidos a la sociedad del riesgo" (2000).

219 *Risikogesellschaft*. Trad. española: *La sociedad del riesgo*. Paidós 1998. Beck define el riesgo como "una manera sistemática de negociar los azares e inseguridades inducidos e introducidos por la propia modernización".

No se trata de abundar en un catastrofismo de nuevo cuño, que ha recibido ya el nombre de "tecnocalipsis", sino de llamar la atención sobre cómo el problema de la seguridad ha vuelto al centro de la atención social. Vivimos en una sociedad de riesgo mundial: en el campo de la tecnología, del medio ambiente; y también de los mercados financieros (crisis de Asia, Suramérica, Rusia) en los que hay muchas circunstancias imprevisibles, aunque los especialistas crean poderlas calcular y controlar.

En *resumen*, entramos en una sociedad en la que los riesgos ya no pueden ser atribuidos a causas externas –la naturaleza, la divinidad o incluso el enemigo– sino que, en buena parte, son debidos directamente a la responsabilidad de quienes toman decisiones en el campo económico, tecnológico, político y social; y también de la sociedad civil y del individuo, que deben ser los protagonistas de la segunda modernidad. Asumir la realidad, aceptar los riesgos, elegir en la incertidumbre e interrogarse sobre las consecuencias, significa una pequeña revolución cultural. En palabras de Ulrich Beck: "el paso de la modernidad simple a la modernidad reflexiva".

Creemos que en esta "segunda modernidad" es necesario introducir el "principio de precaución", como ha querido hacer la UE en algunos casos, por el que los organismos competentes se comprometan a tomar medidas contra cualquier sustancia que pueda causar daños significativos a la salud humana o medioambiental, aunque las evidencias científicas no sean concluyentes.

Continuará...

FLORENTINO RUBIO
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

Cristianismos en el idioma filosófico de las Enéadas de Plotino

En los diferentes sistemas de filosofía se puede observar siempre una arquitectura específica que determina la cohesión de los argumentos. Analizando el sistema, se puede hacer constar cuáles son las líneas fundamentales de su arquitectura y cuál la visión que domina el conjunto. Los textos hacen que nos preguntemos cuál es el ánimo del autor, el motor inmóvil que le hace optar por la específica visión del mundo que caracteriza el sistema en cuestión.

A continuación vamos a averiguar cuáles son los principios firmes y estables del sistema filosófico de las Enéadas que para su autor fueron evidentes por su propia fuerza, no resultando de argumentos teóricos. Entre los temas está el de la meditación interior, necesaria para el filósofo porque «encontrándote a ti mismo, encontrarás el fundamento y centro del universo»¹. Esta invitación va acompañada de explicaciones acerca del camino que ha de seguirse y de una manera de ver distinta del modo de observación propio de nuestros sentidos².

En la biografía de Plotino escrita por Porfirio encontramos una lista cronológica, cuidadosamente compuesta, de los 54 tratados de las Enéadas. Los tratados que inauguran la serie, llamados «tratados tempranos», ofrecen en muchos puntos el aspecto de una invitación a la meditación interior. Se trata de un tema sobre el que pone un énfasis especial; precisamente en estos primeros tratados, es el tema de la identidad fundamental del alma con el origen³.

El tratado que abre la lista cronológica (I 6 [1]) se presenta en su aspecto formal como una serie de variaciones sobre un tema de Platón. Este tema es la belleza según la teoría del Simposio, tal como la explica Sócrates por boca de Diótima (210 A - 212 B). La belleza se revela a nuestros sentidos en muchas formas que se parecen entre sí. El filósofo ha de comprender que

1. Enéadas VI 9 [9] 8, 19-23: συνάπτομεν κατὰ τὸ ἐαυτῶν κέντρον τῷ οἴῳ πάντων κέντρῳ

2. Enéadas I 6 [1] 8,25: ὄψιν ἄλλην

3. Enéadas VI 9 [9] 2.35-36: εἰς ἐαυτὸν γὰρ ἐπιστρέφων... εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει.

tanto en los cuerpos, como en nuestras actividades y conocimientos, se manifiesta la misma idea de belleza (211 C). La belleza tiene sus grados. El filósofo empieza al sentirse cautivado por la belleza exterior de las cosas observadas, y en un proceso de ascensión, llega a comprender que todas las cosas hermosas: virtudes, obras de arte, de conocimiento y de ciencia, participan en el mismo principio que es la *idea* o el *eidos* de lo bello. En esta ascensión filosófica aparecerá ante nuestros ojos una suprema idea: la belleza divina (Platon, *Symp* 211.e.3: τὸ θεῖον καλόν). Alcanzar esta visión es, según dice Diótima, llegar a la meta y realizar el objeto de todos nuestros anhelos (*Symp* 211.b.7 : ἄπτοιτο τοῦ τέλους). El fenómeno de la ascensión logra su perfección en este acto supremo del entendimiento filosófico.

En la teoría de Platón esta actividad del entendimiento es totalmente distinta de la descripción que ofrece Plotino del acto de contemplar el Uno que es el origen de todo lo que existe⁴.

La invitación a la vida interior se ofrece en I 6 [1] a base de un análisis de la identidad específica del alma. Cuando un alma, en vez de contemplar lo que ella debe contemplar, se llena de apetencias impuras, siguiendo sus experiencias corpóreas y hasta complaciéndose en su propia vergüenza⁵, tal impureza le sobreviene como una adición impropia⁶. La impropiedad añadida la deteriora y disminuye su vitalidad⁷. Así el alma cambia su propia identidad por otra⁸. La tarea que tiene ante sí consiste, por tanto, en restablecerse en su propio modo de ser, y esto quiere decir volver a su origen. Ha de purificarse de todo lo que le es ajeno para volver a ser lo que fue en su estado primordial. Como el oro cuando se acrisola, si el alma se despega de lo que le es extraño, estará sola consigo misma⁹. Para lograr ver lo que es un alma buena hace falta replegarse sobre uno mismo y adentrarse en la propia alma¹⁰, porque su centro se identifica con el centro y origen de todo el universo¹¹.

Al grupo de los «tratados tempranos» pertenece también el tratado VI 9[9], que se mueve en la misma perspectiva que ya hemos observado en I 6 [1]. Dos son los puntos sobre los que recae el mayor énfasis: el centro del alma

4. Enéadas VI 9 [9] 50: χορηγός ἀληθινῆς ζωῆς

5. Enéadas I 6 [1] 5, 28-29: ἡδονῶν οὐ καθαρῶν ... ὡς ἡδὺ λαβοῦσα τὸ αἶσχος.

6. Enéadas I 6 [1] 5, 46: προσθήκη τοῦ ἀλλοτρίου

7. Enéadas I 6 [1] 5, 32: ἐλωβήσατο ... 16,34 ζωὴν

8. Enéadas I 6 [1] 5, 41: εἶδος ἕτερον ἠλλάξατο

9. Enéadas I 6 [1] 5,52: αὐτῷ δε συνῶν μόνῳ. Enéadas 1.6.5.49: ὅπερ ἦν εἶναι.

10. Enéadas I 6 [1] 9, 7: Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε·

11. Enéadas VI 9 [9] 3, 20-22: ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι ... καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον.

es idéntico al centro del universo¹², y la necesidad de eliminar del alma todo lo que le sea ajeno y le haya sobrevenido en este mundo como una adición (προσθήκη, véase la nota 6). Así el alma puede encontrarse consigo misma, distanciándose de todo lo que está fuera de su propia identidad, y convertirse hacia lo que está dentro¹³. El alma tiene que adentrarse en sí misma si quiere encontrar el camino que la conduzca a su propio origen. El que se conozca a sí mismo conocerá también su origen¹⁴. El origen no se halla fuera de nadie, sino que está presente en todos, aun sin saberlo ellos. No lo saben porque se evaden fuera de Él o, mejor dicho, fuera de sí mismos¹⁵. En este contexto encontramos la palabra «Padre» para indicar el primer origen, presente en todas las cosas. Es posible que el uso de este término lo haya tomado Plotino de los escritos de Valentín, dirigente de una escuela de gnosticismo y autor de muchos libros de mitología gnóstica. Valentín estuvo en relación con el cristianismo incipiente en Roma, donde desarrolló sus teorías en los años 136-166, y donde tuvo gran número de adeptos cristiano-gnósticos.

Ya en el primero, desde el punto de vista cronológico, de todos los tratados de las Enéadas encontramos la palabra *Pater* en la exhortación a la vida espiritual. El alma, liberándose de las ataduras del cuerpo que le obstaculizan el camino, tiene que huir de las tinieblas con las que se relaciona. Huyamos, pues, a nuestra patria querida. De esta patria hemos salido y en ella está nuestro Padre¹⁶.

¿Y cuál es este viaje y esta huida? Se impone renunciar al testimonio de nuestros ojos, y cambiar nuestra manera de ver por otra¹⁷ manera de ver que todos llevamos dentro y muy pocos la usan.

En el texto citado la frase καὶ πατὴρ ἐκεῖ tiene el aire de un referirse a lo que ya saben las personas del auditorio; a la vez, es una transposición de la imagen mítica de la deidad Sofía como la presenta Valentín en su teoría sobre el pléroma divino. La perspectiva mitológica se ha transpuesto en la perspectiva metafísica del alma que anhela volver a su primer origen y primera unidad en la que se halla la raíz de su propia existencia. Sofía era, dentro del pléroma, la deidad más alejada del primer origen. Siente anhelo de volver a ese primer origen y, con gran riesgo personal, desea unirse a su Padre. En el gran

12. Véase nota 1.

13. Enéadas VI 9 [9] 7.16-18: πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένον δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶσω πάντη

14. Enéadas VI 9 [9] 7, 33: ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν.

15. Enéadas VI 9 [9] 7, 29-30: Φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὐτῶν ἔξω.

16. Enéadas I 6 [1] 8, 16-26: Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα ... καὶ πατὴρ ἐκεῖ.

17. Enéadas I 6 [1] 8,25: ὄψιν ἄλλην

relato de Ireneo sobre el sistema mitológico de Valentín la historia es presentada como la historia de un enamoramiento¹⁸. Así la encontramos también en Enn. VI 9 [9]. Siguiendo su naturaleza, el alma se enamora de Dios y quiere unirse con él, como una virgen con amor noble se enamora de su Padre¹⁹. Descendiendo a través del universo, las almas se han enamorado de todo lo superfluo y adicional que acompaña a la vida. Ellas lo experimentan como si hubieran perdido parte de su propia constitución, desgarradas de la unidad original²⁰.

Esa situación de nostalgia de las almas se explica en el exordio de Enn. V 1 [10] en un contexto más bien dramático:

«Cuál puede ser el impulso que provoca a las almas a olvidarse de Dios su Padre y perder el conocimiento de sí mismas y de Él, aunque son partes de Él y a Él pertenecen enteramente?».

Cuando el alma llega a conocer su origen se hace verdad que le llega no en otro, sino en sí misma²¹, uniendo su propio centro con el centro del universo²². Llegada a este punto, el alma vuelve a ser lo que fue²³, lo que significa que ha completado el viaje²⁴. Libre ya de todo lo que pertenece a la naturaleza corpórea y restablecida en su propia existencia, se encuentra en Dios (ἐν ἐκείνῳ).

Llama la atención el énfasis que pone Plotino en sus tratados tempranos en los principios de meditación interior, tal como están formulados en I 6 [1] y VII 9 [9], y en la doctrina sobre el alma que subyace a estos principios, así como la frecuencia con que se repiten en todo el decurso de su obra. Esas declaraciones de principios acentúan la importancia que tenían para él. No parece una hipótesis aventurada suponer que esta preferencia por los principios de meditación interior le pudo haber llegado a Plotino de la enseñanza de su maestro Ammonio, en cuya escuela se había formado durante más de diez años, antes de poner por escrito sus primeros tratados. En su biografía de Plotino, nos cuenta Porfirio que, en la ciudad de Alejandría, había escuchado

18. Cfr. W.Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932, 97: προφάσει μὲν ἀγάπης... τὸ δὲ πάθος εἶναι ζητήσιν τοῦ πατρὸς. *Irenaei adversus haereses*, ed. Harvey, Cantabrigiae 1857, tomus I.

19. Enéadas VI 9 [9] 9, 33-35: Ἐρᾶ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ ἐνωθῆναι θέλουσα, ὡς περ παρθένος καλοῦ πατρὸς καλὸν ἔρωτα.

20. Enéadas V 1 [10] 1, 14: ἀπέρρηξάν

21. Enéadas VI 9 [9] 11, 38: οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν.

22. Enéadas VI 9 [9] 8, 19-23: συνάπτομεν ... κέντρῳ

23. Enéadas VI 9 [9] 9, 22: γίγνεται αὐτὴ καὶ ὅπερ ἦν

24. Enéadas VI 9 [9] 11, 45: τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνῃ ... ἐν ἐκείνῳ: ... «τέλος» ἂν ἔχοι «τῆς πορείας».

aquel las conferencias de toda una serie de profesores, sin mostrar particular interés, hasta que, por último, fue introducido en el aula de Ammonio, al salir de la cual dijo: «este es el hombre que yo estaba buscando» (τοῦτον ἐζήτησεν). Evidentemente entre uno y otro había aflorado cierta afinidad espiritual. En el mismo capítulo Porfirio refiere que entre los discípulos de Ammonio existía el compromiso de no sustraer al secreto ninguna de las teorías de Ammonio. Añade, sin embargo, que Plotino, durante un período de diez años en que no escribió nada, daba sus conferencias de acuerdo con el espíritu de las enseñanzas de Ammonio.

DR. TH. G. SINNIGE
Jeruzalem 8
6881 JJ Velp
Holanda

LIBROS

Sagrada Escritura

EISSFELDT, O., *Introducción al Antiguo Testamento. I. Introducción, actualización de la bibliografía y complemento bibliográfico (1977-2000)* por J. L. Sicre, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 24 x 16, 804 pp.

Esta estupenda versión estaba en los talleres de impresión en 1988 cuando la editorial cesó su actividad. Debido al interés manifestado por los nuevos gestores aparece ahora actualizada de nuevo. J. L. Sicre había aceptado el trabajo de traducirla al español con la condición de actualizar la bibliografía. Esta primera bibliografía aparece incluida en sus lugares respectivos. La nueva bibliografía aparecida desde 1987 (la cifra de la portada es errónea) se añade al final del libro como complemento bibliográfico. El trabajo hecho por Sicre es excelente. A parte de la difícil labor de traducir el complicado alemán de Eissfeldt, ha rebuscado las publicaciones con una dedicación admirable, teniendo el acierto de ofrecer anotaciones oportunas sobre el contenido y el valor de muchas de ellas.

Sicre se creyó obligado a señalar los nuevos aspectos de la investigación a partir de 1963, fecha de la 3ª edición, última publicada por el autor. En la práctica esto se ha concretado en anteponer unas 6 pgs. al comienzo, en las que Sicre repasa las partes de la obra indicando nuevos aspectos de la investigación con su correspondiente bibliografía. Naturalmente se ve obligado a anotar las deficiencias, o mejor dicho, los puntos anticuados y obsoletos. No podía faltar la referencia a la composición del Pentateuco. En este tema Eissfeldt tuvo una posición propia con su teoría de la fuente "L", que correspondía más o menos a la "N" de Fohrer, o a la "S" de Pfeiffer. Ninguno de los tres encontró eco en los autores posteriores. Más aún, la misma división del Pentateuco en fuentes es muy problemática hoy. Debe recordarse que Eissfeldt ya en 1922 publicó una Sinopsis del Hexateuco (como a él le gustaba decir), reimpresa en 1973, en la que presentaba en columnas paralelas el texto repartido en fuentes. A propósito de este tema, creo que Sicre se muestra excesivamente atrevido, cuando afirma que "después de dedicar bastantes horas a estudiar las nuevas teorías, tiene la impresión de que se ha querido volver a ciertas hipótesis suplementarias, sin que esto haya aportado cosas esencialmente nuevas". Personalmente me parece que los días de la hipótesis documentaria están contados. Otro punto claramente anticuado es el referente a la composición de los profetas anteriores. En este tema es Eissfeldt el que debe ser criticado. No tiene justificación que en la tercera edición de la obra en 1963 no mencionara la hipótesis de M. Noth que ya entonces era ampliamente aceptada. Pero sin duda, la principal deficiencia es la importancia exclusiva dada a la crítica literaria. Eissfeldt fue ciertamente un insigne representante de esta escuela, que tanto méritos adquirió en la investigación. Hoy el método de la redacción explica mejor el estado actual de los libros del A. Testamento. Sicre se muestra benevolente con Eissfeldt y con toda razón. La primera parte de la obra sobre los géneros literarios es inmejorable, tema que por cierto no suele tratarse en las introducciones.

La editorial ha acertado a dividir la obra en dos volúmenes. Resta por tanto la publicación del segundo que tratará de los "otros escritos", de los Apócrifos y Pseudoepígrafos,

del Canon y del Texto. Esperamos su próxima aparición. Felicitamos a Ediciones Cristiandad, tan benemérita en la publicación de obras de carácter científico de temática religiosa y deseamos que vuelva a presentar libros de estas características, campo no cubierto plenamente por las editoriales existentes.– C. MIELGO.

OTTO, S., *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen*, Kohlhammer, Stuttgart 2001, 24 x 16, 290 pp.

El libro es una disertación de la autora ligeramente modificada en el momento de ser publicada. El objetivo es estudiar la composición del ciclo de Elías y Eliseo. En la introducción resume la historia de la interpretación desde M. Noth para acá y constata que hay consenso en señalar que los relatos de la revolución de Jehu y de la viña de Nabot pertenecen sin duda alguna al Dtr; pero se discute hasta dónde llega la elaboración de esta corriente redaccional, así como el trabajo de la misma en la composición de los ciclos de Elías y de Eliseo. Precisamente el objetivo del libro es reconstruir la historia de la tradición y redacción de los relatos pertenecientes a estos dos profetas. Para tener criterios claros sobre el estilo y mentalidad del Dtr y sus posteriores ampliaciones analiza en primer lugar el relato de la revolución de Jehu (2 Re 9, 1-10,27). Llega a la conclusión de que existió un primer relato, relativamente antiguo, pues es favorable a la dinastía de Jehu. Colocar su origen en el reinado de Jeroboam II (787-747) es sin duda lo más conveniente. Este relato primitivo sufrió una ligera reelaboración predeuteronomística antes de ser más ajustado por el Dtr a sus fines. Debe anotarse como significativo el dato que la autora distingue adiciones postdeuteronomísticas. Habiendo fijado con este análisis criterios para evaluar la mentalidad del Dtr, pasa luego a examinar los ciclos de Elías y de Eliseo de una manera detenida. Contra la opinión predominante hasta los años 70 de que estos ciclos estaban ya compuestos antes del Dtr y fueron incorporados por éste a su obra, la autora admite sucesivas redacciones pre y postdeuteronomísticas; de tal manera que las más antiguas tradiciones acerca de Elías arrancan del tiempo del profeta y la última (la escena del Carmelo) es del final del destierro. El Dtr (hacia el año 560) solamente asumió en su obra el relato de la revolución de Jehu, la consulta al Baal de Ecron y el relato de la viña de Nabot. En tiempos posteriores y por diversas manos se incorporaron otras tradiciones, algunas de ellas existentes anteriormente. En las pags. 255 y 264 se presentan esquemáticamente las diferentes redacciones.– C. MIELGO.

FUHS, H. F., *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar*, Echter Verlag, Würzburg 2001, 23 x 16, 396 pp.

Dos objetivos se fijó el autor al componer este libro: de acuerdo con algunas de las últimas publicaciones quiere presentar el libro de los Proverbios como obra única y artística, proveniente de un solo autor. En segundo lugar resalta el carácter teológico de su doctrina y hace valer sus ideas en la moderna discusión de los valores sociales. El autor no podía desarrollar este objetivo en el marco estrecho de un comentario para la NEB (que ya hemos presentado en esta revista, 36, 2001,309-310). Por ello simultáneamente publica éste más extenso. Como es normal en este tipo de trabajos, la introducción fija el método y la perspectiva del resto del comentario. El autor del libro quiere nada menos que realizar una sociedad solidaria sobre la base de la sabiduría de la vida y la fe en Yahvé y que empieza

en la familia. Sabiduría que no se basa fundamentalmente en la coherencia entre acción y efecto, como se sostiene ordinariamente, sino en la voluntad de Dios conocida por la Ley. Lo más llamativo y nuevo, sin duda, es la afirmación de que el libro es obra de un solo autor que es un magnífico poeta y no obra de compiladores y redactores. El libro se compone de tres partes señaladas por tres inscripciones: 1,1;10,1; 25,1 (El resto de las inscripciones no son tenidas en consideración). De esta manera el libro reproduce una estructura internacional: *Propositio* (1-9), *lectio* (10-24), *peroratio* (25-29). El autor de Proverbios ha estructurado unitariamente el libro y lo hace mediante correspondencias temáticas y literarias. En cuanto al contenido el autor de Proverbios ha sacado su doctrina de las tradiciones sapienciales mesopotámicas, egipcias y cananeas. Conoce la Tora y cita o alude a los Salmos, Job, Qohelet y Cantar de los Cantares. Precisamente por el uso de estas fuentes, por el lenguaje y por otras razones el libro ha sido escrito en torno al año 200 a. C en tiempo del Sirácida. (p. 18). Encuentro esta afirmación problemática, sobre todo cuando al mismo tiempo se afirma que la concepción de la sabiduría es totalmente diferente de la representada por Ben Sira y el Libro de la Sabiduría. El comentario no ofrece la traducción del texto; se remite a la *Einheitsübersetzung*, cuya versión critica frecuentemente. El comentario tiene dos líneas de fuerza: presentar Proverbios como un libro uniformado; para ello busca con denuedo las señales e indicios de la estructura de la composición y por otro, acentuar el carácter teológico y religioso profundo de las enseñanzas del libro. Encuentro que la insistencia en la uniformidad del libro difícilmente explica las diferencias notables entre los cap. 1-9 y el resto del libro. Además, alguna explicación habrá que dar a las otras inscripciones. La acentuación del carácter religioso no hace justicia a los numerosos proverbios que hacen propuestas excesivamente cargadas de pragmatismo, bastante lejos de una ética un tanto exigente (Véase Prov. 14,35; 17,8.18 18,16; 21,14; 22,26-27). La bibliografía es extensa, pero su disposición tipográfica hace molesta su consulta.— C. MIELGO.

GERSTENBERGER, E. S., *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglauben*, Kohlhammer, Stuttgart 2001, 24 x 16, 270 pp.

El libro arranca de una serie de conferencias dadas por el autor en Brasil y Alemania. El texto ha sido modificado, pero conserva el estilo coloquial un tanto provocador propio del lenguaje de este género. Desde 1997 se podía consultar parte del libro a través de internet. Ahora aparece completo y en papel debido al interés suscitado. El título del libro requiere una primera explicación. El uso del plural "teologías" del A. T. no es habitual. El autor lo explica suficientemente: no va a hacer una teología basándose en la construcción conceptual que nosotros fabricamos a partir de los testimonios de fe. Debe respetarse la variedad de experiencias y testimonios de fe y nunca deben ser manipulados con el fin de buscar una pretendida uniformidad. Al contrario, la pluralidad de teologías es su riqueza e incluso para nosotros es sumamente interesante, puesto que nos abre a los demás pueblos y tiempos y a las diferentes concepciones acerca de la divinidad. Tras unos breves párrafos de hermenéutica en los que llama la atención sobre el contexto a partir del cual leemos al A. T., el autor abre el núcleo del libro exponiendo un resumen de la historia social del Israel. El punto fuerte de estos primeros párrafos y de todo el libro es proponer una especie de antropología social de las sociedades primitivas y naturalmente de Israel. Echa mano también de la arqueología. Todo ello con el fin de ofrecer una exposición relativamente amplia de la religión popular, del culto, del ethos familiar, de las concepciones de Dios en el seno de la familia, lejos de las formulaciones teóricas. Seguidamente valora estos elementos, ya que es un interés confesado del autor exponer la importancia de los testimonios anticotes-

tamentarios para el tiempo actual. Esta actualización no resulta fácil, puesto que hoy aparecen dos instancias como sujetos de la fe, el individuo aislado y la gran sociedad (eclesial) como organización. Habría que volver a esa teología vivida en el seno de la familia, la religiosidad más antigua y fundamental de todas. Nunca murió, sobrevivió con fuerza en el judaísmo antiguo. Es incluso, según él, fue la característica del judaísmo postcristiano y de ahí su riqueza, su tendencia democrática y su espíritu abierto ante la disidencia. En el cristianismo creció, por el contrario, la estatalización y el poder. Consecuentemente la teología es más una actividad cultivada por intelectuales lejos de las vivencias populares de la religión. El atractivo que ejerce sobre el autor el conocimiento de la teología de la liberación suramericana salta a la vista. En los capítulos siguientes continúa la exposición de las estructuras sociales, políticas y económicas de la etapas siguientes desde el periodo preestatal hasta la época postexilica con el fin de presentar el ritual, el culto, el ethos, la teología, en definitiva las diversas concepciones de la divinidad. La influencia del libro de Rainer Albertz (*Historia de la religión de Israel*) es notable en esta parte. Naturalmente la época a la que presta mayor atención es la postexilica, cuya religiosidad impregnó al judaísmo, al cristianismo y al hombre occidental en general. Es digno de lectura el cap. 10 en el que actualiza para nuestro tiempo las imágenes de Dios y el tipo de espiritualidad que debiera cultivarse. Merecía la pena que se tradujera al español.- C. MIELGO.

SCHWEIZER, E., *Jesús parábola de Dios* (BEB minor 2), Sígueme, Salamanca 2001, 17,5 x 12, 142 pp.

Este opúsculo, fruto de conferencias y lecturas del autor, consta de 6 capítulos. Cap. 1º ¿Qué sabemos hoy sobre la vida de Jesús? Nos ofrece una breve panorámica de la investigación moderna de la vida de Jesús, centrándose en las últimas tendencias (p. e., Crossan: Jesús es un líder carismático que cuestiona todas las estructuras jerárquicas, no busca la institucionalización de su grupo). También plantea preguntas críticas: la cronología de las fuentes utilizadas (cfr. Ev. Tomás, Ev. Pedro). ¿Cómo se puede decidir cuál es el estrato temprano y cuál el tardío de un proceso evolutivo? Schweizer pone en duda el criterio del testimonio múltiple como criterio exclusivo y presupone una continuidad entre el Jesús terreno y el pospascual. Cap 2º: Jesús narrador de parábolas: examina los criterios de credibilidad histórica y posteriormente el hecho indudable de que Jesús hablaba en parábolas o metáforas, e incluso él mismo es parábola de Dios, pues en sus parábolas accede Dios mismo interviniendo activamente, justo porque estas palabras se cumplen en la conducta de Jesús. Él mismo vivió sus parábolas y se hicieron realidad en su vida y muerte. El autor muestra la importancia capital de la persona y la autoridad de Jesús para entender sus parábolas. Cap 3º: la pretensión de que el reino de Dios llega a los oyentes en la vida de Jesús: es una cristología implícita, la cual pasará a cristología explícita en dos parábolas (oveja perdida y el sembrador) y en el sermón de la montaña. Detrás está la profesión de fe de la comunidad pospascual. El libro examina hasta qué punto esa cristología implícita subyace en la actividad de Jesús (curaciones - ágapes) y en su propio testimonio como símbolos de status social. Los capítulos 2 y 3 analizan el significado de las parábolas y las acciones simbólicas de Jesús en su anuncio del Reino de Dios. El capítulo 4 muestra que Jesús, muy probablemente, contó al menos con la posibilidad de una ataque de sus adversarios en Jerusalén (que podía costarle la vida), y en la última noche expresó de palabra y/o gesto su disposición a abrazar la voluntad de Dios. Investiga las tendencias más importantes en la interpretación explícita de la cruz y la resurrección dentro de la iglesia primitiva.

Finalmente toca el tema de la posibilidad de hablar con toda legitimidad en el aspecto histórico y sistemático de su resurrección.

E. Schweizer nos propone una buena introducción y resumen de cristología fundamental, por lo que es una obra aconsejable para quien quiera iniciarse en el tema.— D. A. CINEIRA.

SIMOENS, Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, EDB, Bologna 2000, 24 x 17, 932 pp.

El comentario tiene en cuenta el texto en sí, tal y como nos ha llegado sin tener en consideración la progresiva constitución del evangelio. La traducción intenta mostrar algunas consonancias insospechadas. El trabajo de interpretación consiste en respetar la partitura con la máxima fidelidad a sus matices, frecuentemente infinitos, pero de tal modo que la ejecución sea única. Según su autor, el estudio quiere servirse lo menos posible de los modelos (diacrónico o sincrónico, histórico o narrativo, generativo o retórico) para privilegiar una *lectura*, cuyo conocimiento profundo nos lleva a individuar un contenido de espíritu, un contenido teológico. No viene vinculado a ningún sistema ideológico o académico, variando los puntos de vista en base a los imperativos de los géneros literarios encontrados. La organización del texto, basada en palabras o expresiones, viene señalada por una particular disposición tipográfica y por señales alfabéticas (letras) colocadas al margen del texto lo que ayuda a percibir inclusiones.

El comentario está dividido en dos partes. La primera, "La vida de Jesús" (1,19-12,50) que a su vez se articula en dos secciones: ¿Quién es Jesús, el hijo de José? (1,19-6,71). La formulación interrogativa sugiere que los capítulos en cuestión intentan dar un contenido a este modo de denominar a Jesús. La segunda sección corresponde a la primera: ¿Quién es el Cristo que viene a su hora? (Jn 7-12). La "hora de Cristo" está cargada de significado y explica la incredulidad de los que matan a Jesús. El centro de esta parte es la profesión de fe de la samaritana y del ciego que reconoce a Jesús como Hijo del hombre y Señor. La segunda parte, articulada como un díptico en dos cuadros, es la "muerte de Jesús según Juan", dividida a su vez en dos secciones: a) el hijo glorificado (13-17), b) la muerte de Jesús. La muerte señala la plena realización del amor; es muerte que dona vida y marca el regreso del hijo al Padre: don del Espíritu. Los dos conjuntos constituidos por 13-17 y 18-21 deben ser leídos como textos paralelos, que obedecen a una estructuración concéntrica y se remiten el uno al otro para interpretarse mutuamente. Los cap. 13-17 se centran en el mandamiento nuevo (15,12-17) vinculado al momento formal de la muerte de Cristo (19,23-42). La segunda parte gira en torno al ágape recíproco en términos de mandamiento y en el *telos* del amor realizado por la muerte de Jesús en la cruz (19,28-30). Por tanto, todo el evangelio se resume en creer y en amar. Este mensaje es confirmado por el contenido esencial de las cartas joánicas. El Ev. de Juan quiere dejar patente que Jesús es el Cristo, el Mesías esperado dentro de un pueblo.

El autor intenta hacer un texto que tenga en sí el propio poder de evocación y de actualización. En el análisis de algunos capítulos, no se para en las pericopas en cuanto tales en favor de una percepción de la estructuración que preside a las partes concretas y al todo. Especial atención dedica al prólogo. La finalidad de este estudio es, como bien dice el título, interpretativo o hermenéutico reflexivo-teológico, interpretación que se enriquece con las contribuciones de los estudios contemporáneos para evitar cualquier tipo de dualismo.— D. A. CINEIRA.

WENGST, K., *Das Johannesevangelium. 1: Kapitel 1-10* (ThKNT 4,1), Kohlhammer, Stuttgart 2000, 24 x 16, 399 pp.

El comentario pretende una renovación de las relaciones judeo-cristianas en la interpretación histórico-teológica del NT. No tiene en consideración toda la literatura especializada, sino que presta más atención a lo que menos se ha escuchado en nuestra tradición: los testimonios judíos. Existe una posibilidad de leer Jn desde una perspectiva judía, o mejor, se plantea si es posible un diálogo con judíos en una lectura de Jn. También se pregunta por qué los dichos contenidos en Jn provocan extrañeza. Para explicar esto, accede a los textos teniendo en cuenta la situación originaria en que fueron escritos, con sus condicionantes específicos y la reflexión de los cambios que llevaron a integrarlos en otras nuevas situaciones.

Constata que Jn fue escrito en una situación polémica con la mayoría judía. Jn escribe la historia de Jesús de forma que la comunidad cristiana salga fortalecida en los conflictos con los judíos. Los cristianos de la comunidad joánica fueron expulsados de la sinagoga (9,22; 12,42; 16,2) después del año 70, cuando el judaísmo rabínico intentó la agrupación de diversos grupos. Pero algunos, entre ellos los cristianos, defendían una pretensión exclusiva del mesianismo de Jesús, y la querían hacer vinculante. También por motivos políticos, el judaísmo oficial buscó distanciarse de movimientos que pudieran ser sospechosos de deslealtad. Esto llevó a la mayoría de los judíos a considerar estos grupos como heréticos, lo que ocasionó una discriminación religiosa, aislamiento social y el boicot económico. Esta situación llevó a que miembros de la comunidad joánica pretendieran reintegrarse de nuevo en la mayoría judía (6,66; 8,31). En tal contexto escribe Jn su evangelio para evitar una desertión global de los miembros cristianos. Para ello, Jn utilizó todos los medios a su alcance para denigrar a los judíos (cfr. 8,44).

Visto el trasfondo, la exégesis debe ser una reflexión crítica del texto, que debe tener en cuenta el presupuesto fundamental de la controversia de su tiempo, y que, a pesar de las críticas, debe quedar clara la relación común a un Dios, el Dios de Israel. Este presupuesto vale aunque el mismo evangelio de Jn sea un testimonio de un diálogo fracasado.

Las cuestiones introductorias son tratadas brevemente, mencionando lo que es importante para el comentario. Toma el texto de Jn como una unidad con la excepción del capítulo 21. El comentario no dedica la misma extensión y profundidad a todos los textos, sino que se centra especialmente en los que pueden tener alguna relación con fuentes rabínicas con el fin de descubrir las relaciones de diálogo. Este comentario se encuentra dentro de la tradición de la exégesis histórico-crítica, pero a la vez se opone a las interpretaciones antijudías realizadas a lo largo de la historia de la exégesis. Con ello pretende contribuir a la discusión eclesial y teológica sobre una renovación de las relaciones cristianas hacia el judaísmo. En esto se enmarca dentro de la tradición exegética actual alemana, la cual parece padecer un sentimiento de culpabilidad de postguerra. Como positivo es la aportación de textos rabínicos que normalmente no suelen aparecer en el resto de los comentarios.– D. A. CINEIRA.

GRAPPE, C., *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus* (Le monde de la Bible 42), Labot et Fides, Genève 2001, 22,5 x 14,5, 299 pp.

Es un tema central bíblico, pero de tanto debatirlo se ha vuelto abstracto. Se le identifica con el mundo real, o se distingue totalmente de ese, o como si fuera una proyección sin lugar, una utopía que no tiene lugar en un mundo occidental dirigido por las leyes de la

economía y del mercado. El libro pretende presentar el desarrollo experimentado por este concepto en el AT, en el periodo intertestamentario y en el NT.

I) parte: Reino de Dios antes de Jesús: ¿Cómo llegó Israel a confesar la idea de un Dios rey? En Israel bíblico, como también en el mundo cananeo, la realeza divina se encontró asociada de manera muy particular al templo-palacio que se concibió a la vez como la réplica terrestre del santuario celeste y como lugar de la misteriosa residencia de Dios rey en medio de los suyos. Así se constituyó una representación de reino de Dios organizado en torno al templo. Israel se vio influenciado por los pueblos vecinos: tanto el aspecto perenne de la realeza de El como el aspecto dinámico de la realeza de Baal fueron asumidos en la realeza de Yahvé. Después de la destrucción del templo tenemos una fase teocrática. Para describir esta fase, el autor se fija en los salmos teniendo en cuenta 5 dimensiones de la noción de reinado: a) dimensión escatológica (Sal 96): próximo y final; b) de trascendencia (poderoso e inmanente) Sal 145,10-21; c) de juicio (Sal 9-10): exigente y perfecto; d) de pureza: puro y santo (Sal 24); e) de resplandor (Sal 47): asociado a un lugar particular y un carácter inclusivo. El cuadro de la pg. 83 permite ver que las diferentes representaciones de la realeza de Dios lo colocan dentro de unas dimensiones temporales y espaciales; dimensión temporal del ya pero todavía no. En el orden "del todavía no", no tardaron en aparecer especulaciones de tipo escatológico al lado de esperanzas propiamente históricas. Vemos también la dimensión inmanente y trascendente. Cap. III: Teocracia y Reino de Dios en el periodo intertestamentario: los textos analizados muestran cómo dentro de la dimensión temporal, los textos se reparten según la tensión considerada entre el ya y el todavía no, y dentro de la dimensión espacial hay una concepción trascendente o inmanente de la realeza divina. El culto y la liturgia no están ausentes de los textos (cfr. Anexo 6).

Jesús parece haber puesto en acto signos reveladores de la llegada del reino mediante su actividad exorcista que él interpreta como una manifestación de la derrota de Satanás y que coincide con la irrupción misma del reino entre los hombres. Su acción viene así a confirmar su predicación. Pero esta llegada tiene un contenido nuevo. Ya no se trata de aniquilación de los adversarios, ni de una selección dentro del pueblo de Israel para aislar un resto elegido, separado de los impíos. Al contrario, resulta una integración de los que son considerados como enemigos de Dios, como eran los pecadores y los publicanos, dentro de la comunión del reino. El acontecimiento de la llegada del reino, irrupción anticipada de la trascendencia en el corazón mismo de la inmanencia, genera una dinámica, a la vez centrífuga y centrípeta de integración de todos los que se encuentran en el festín de las bodas (Mc 2,19) y que participan en la mesa del reino. Este acontecimiento modifica las representaciones temporales, espaciales y culturales tradicionales. El reino comporta la comunión y el perdón de los pecados.

El reino después de Jesús: Dentro del movimiento cristiano se apropian de la metáfora del nuevo Templo y se dotan de ritos (bautismo y comida comunitaria) que expresan a su manera la forma dónde se manifiestan las diferentes armonizaciones del reino dentro de las condiciones nuevas creadas por la venida de Jesús. El bautismo, concebido como vía de perdón de los pecados, expresa también el privilegio insigne de ser ungidos por el Espíritu Santo. Los cristianos se sitúan entre el pre- y el postmilenarismo para vivir y anunciar la Buena Nueva de la llegada del Reino.

El libro propone un recorrido histórico que permite al lector descubrir cómo se desplegó esta representación según las diferentes dimensiones espaciales, temporales y culturales, y verificar el modelo expuesto con el análisis de textos. A lo largo de este recorrido, se puede observar cómo la dinámica del reino de Dios ha impregnado el pensamiento de los autores bíblicos. Con la predicación de Jesús y su actuación, el anuncio del reino se sustituye recapitulando las diversas funciones. El libro ofrece muchos esquemas y cuadros sin-

teizadores por lo que es fácil seguir el desarrollo del concepto y contenido del Reino de Dios.- D. A. CINEIRA

THEISSEN, G., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Chr. Kaiser, Gütersloher, Gütersloh 2000, 23 x 15,5, 455 pp.

El libro trata si la teología del NT puede completar una historia de la religión del cristianismo primitivo. El origen de esta obra fueron unas conferencias tenidas en Oxford en 1998/99, apareciendo una versión inglesa y posteriormente otra alemana ampliada. No pretende ser un estudio descriptivo de la creencia del cristianismo en toda su dimensión. Theissen pretende abrir para el lector, independientemente de su posición religiosa o ante el mundo, un acceso a la religión del cristianismo primitivo.

En la introducción analiza el "programa de una teoría de la religión cristiana primitiva" (17-44). En referencia a Geertz, define la religión como un sistema cultural de signos que promete la vida eterna mediante la correspondencia a una realidad última. Describe la religión del cristianismo primitivo como una catedral de materiales narrativos, éticos y rituales, basada en el judaísmo del que preserva el axioma del monoteísmo y añade la creencia en el salvador universal, Cristo, quien abre la religión judía a todos los hombres. Desde Cristo se interpretan otras concepciones religiosas judías. Analiza las 3 formas-expresiones del sistema de signos. La primera forma de expresión de una religión es su mito o su narración fundacional; encontramos en el cristianismo una doble tendencia: una intensificación de relación con la historia y una intensificación del mito, una re-historización y una remitologización al mismo tiempo: historia y mito forman una unidad: un hombre concreto se convierte en divinidad y la divinidad se encarna en un hombre concreto (a esto dedica el 2 y 3 cap.).

La segunda forma de expresión religiosa es el Ethos del cristianismo (99-167). En el judaísmo encontramos una teologización de las normas. En el NT se radicaliza esa tendencia cuando regula la agresividad humana, la sexualidad y comunicación hasta en lo más íntimo y también más allá del control social. Al mismo tiempo encontramos una contratendencia: una relajación de los mandamientos rituales, la circuncisión, el mandamiento de la comida y la pureza. Tenemos una radicalización de la norma hasta el límite de la posibilidad psíquica y social y, de otra parte, una radicalización de la aceptación. El conflicto fundamental entre las dos tendencias radicalizadoras y sus consecuencias en la vida social y psíquica los trata en los cap. 4-6. El amor y humildad o renuncia al status constituyen lo nuevo del ethos cristiano.

En la tercera forma de expresión de la religión, el rito, el cristianismo finaliza con la praxis de los sacrificios; crea nuevos ritos (bautismo, comunión/eucaristía), aunque continúa con las tendencias precedentes, pues los dos nuevos ritos tienen como objetivo el perdón de los pecados y la reparación. Son ritos pacíficos pero con una significación violenta (bautismo: como una aceptación voluntaria de la muerte y un entierro simbólico, y la eucaristía se refiere a un sacrificio humano (cap. 7-8). En los siguientes capítulos analiza la unidad y autonomía de la nueva religión cristiana. En el cap. 9-8 muestra cómo el cristianismo se diferencia del judaísmo y se constituyó como un propio lenguaje. Describe cómo se pasó de un movimiento de renovación judío a una herejía judía, hasta llegar a un cisma total y la fundación de una nueva religión. El punto culminante de este desarrollo lo tenemos en el Ev. Jn. cap. 11: se investiga cómo esa autonomía del lenguaje significativa/signos se constituyó y conservó en las grandes crisis del cristianismo primitivo; se trata de la crisis de separación del judaísmo (finales del s. I) y de la crisis gnóstica que fue una tentación de disolver el len-

guaje-signo cristiano en un lenguaje simbólico general humano. Ambas crisis sirvieron para distanciarse del mundo circundante. Fuerzas contrarias a la acomodación al mundo circundante surgieron siempre en círculos proféticos, reactivando el radicalismo original del cristianismo primitivo. Estas crisis también ayudaron a una clarificación interna dentro de unos límites, dentro de los cuales se desarrolló un cristianismo plural. Esta pluralidad y diversidad interna es analizada en el cap. 12. Mediante la constitución del canon se cierra la posibilidad de la constitución de un nuevo sistema de signos. Se alcanzó el fin del cristianismo primitivo. Los siguientes desarrollos se justifican mediante la interpretación de los escritos canónicos. En el cap. 13 se estudia lo que dio a la nueva religión unidad y coherencia en la pluralidad: la gramática escondida de un nuevo lenguaje de signos, sus axiomas básicos y motivos fundamentales que impregnaron (multiplicidad de variantes) los grupos textuales más importantes, formas y variantes. Constituyó lo que tiene el efecto normativo en las religiones históricas. El análisis de dicha gramática religiosa es por tanto la tarea de un análisis científico del cristianismo primitivo. En el cap. 14 retoma la definición de religión de cap. 1 y estudia las realidades últimas.

Theissen presenta un proyecto escrito de la historia de la religión primitiva cristiana que es de admirar por su bien pensado sistema y cohesión y presenta una verdadera alternativa a las numerosas teologías o historias de la teología del NT que han aparecido en los últimos años. El libro tiene amplios horizontes y constata los influjos de la religiosidad pagana en la cristología primitiva y en los sacramentos. Algunos errores tipográficos: p. 38: wichtigstens; 291: was ich getan; p. 350: Anm 12: Mohr 51987; p. 351: es ist spricht.– D. A. CINEIRA.

WIGODER, G. (ed.), *Nuevo Diccionario de la Biblia. Lugares, concordancias y personajes*, Muchnik, Barcelona 2001, 23 x 15, 800 pp.

El presente libro es un diccionario enciclopédico en el que encontramos los nombres de los personajes y lugares mencionados en el AT y en el NT. Quedan excluidos los que aparecen en los libros apócrifos y deuterocanónicos. Además, hay artículos breves referentes a temas generales bíblicos o a conceptos religiosos fundamentales del judaísmo y del cristianismo. Los artículos, concisos, han sido confeccionados por eruditos, teólogos y arqueólogos. Asimismo, incorpora mapas y tablas cronológicas para una mejor comprensión.

El libro tiene la función de un índice de concordancias dado que al final de cada entrada aparece una lista de las menciones bíblicas del nombre en cuestión. Este diccionario es una primera obra de consulta de lugares y personajes para un público no especializado, por lo que su lectura es asequible y clara. La traducción de algunas instituciones en la presentación de los colaboradores no es muy afortunada: Instituto "Pontifical" Bíblico, "Estudios Bíblicos Franciscanos". – D. A. CINEIRA.

MAGGIONI, B., *Impara a conoscere il volto de Dio nelle parole di Dio. Commento alla "Die Verbum"*, Messaggero, Padova 2001, 21 x 12, 206 pp.

El autor pretende presentar una indispensable introducción e instrumento para la recta comprensión de la DV, la cual considera la revelación no como simple comunicación de verdades, sino como intensa comunión de amor entre Dios que habla y el hombre que escucha; precisa la naturaleza de la inspiración de los libros sagrados y su relación con la comunidad creyente. La DV también tiene insuficiencias: considerar que las Sagradas

Escrituras son "toda la palabra de Dios", cuando ella es "sólo la palabra de Dios escrita". El libro es una guía para reflexionar sobre los principios de renovación que están presentes en el resto de los documentos conciliares, dado que considera que en la DV se encuentran los principios doctrinales y las vías pastorales para hacer que el encuentro con la Biblia mantenga su intrínseca cualidad de escucha de la palabra de Dios. El final del libro contiene dos apéndices (a mi juicio, innecesarios): uno es la constitución dogmática sobre la Divina Revelación (DV) con el texto latino e italiano; el segundo apéndice es una nota pastoral de la comisión episcopal de la CEI para la doctrina de la fe y la catequesis, "La Biblia en la vida de la iglesia" (18 noviembre 1995).

Con un lenguaje accesible al lector y fiel al texto bíblico, ofrece un comentario simple a los principales fragmentos, para resaltar los elementos histórico-literarios del texto (lectura), obtener una interpretación exegética y teológica (interpretación) y para aplicar la palabra a la vida actual (actualización).— D. A. CINEIRA.

VOUGA, F., *Une théologie du Nouveau Testament*, Labor et fides, Genève 2001, 22,5 x 14,5, 474 pp.

Con este libro la teología en lengua francesa ofrece, por primera vez desde el siglo XIX, una presentación sistemática del mensaje central del Nuevo Testamento. Es un intento de dar cuenta del mismo en su diversidad, en su coherencia y en su pertinencia con relación a la actual cultura pluralista.

El artículo indeterminado (*una*) que acompaña al sustantivo "teología" del título revela ya la concepción que subyace a la obra. En ella se ofrece *una* lectura teológica del Nuevo Testamento hecha por un sujeto determinado que se siente interpelado existencialmente por los textos, no *la* teología del Nuevo Testamento en cuanto simple exposición de lo que dicen los textos. Una teología que, como escribe A. Gounelle en el Prefacio, más que exponer la teología de Jesús, describe cómo Cristo se inscribe en una vida humana y la transforma. En consecuencia, el lector no debe esperar ni una introducción al Nuevo Testamento, ni de una literatura del cristianismo primitivo, ni una historia del mismo. De hecho, los modos de acceso a los textos neotestamentarios de estas disciplinas son distintos del elegido por F. Vouga. Dos presupuestos básicos sostienen el estudio: uno, que conocimiento de Dios y conocimiento del hombre son cosas que van unidas (J. Calvino), por lo que cada afirmación sobre Dios es, al mismo tiempo, una afirmación sobre el hombre y toda afirmación teológica conlleva un carácter existencial; otro, consecuencia del anterior: los textos neotestamentarios han de ser leídos como si estuvieran escritos para nosotros.

Se trata de una teología del "Nuevo Testamento", de una parte, en cuanto que no traspasa los límites del canon y, de otra, en cuanto que parte del carácter fundante que tiene el evento pascual para la definición que los escritos neotestamentarios dan del cristianismo y de la fe cristiana. Pero esto no le impide aceptar una continuidad teológica y antropológica entre las tradiciones antiguas que se conservan sobre el Jesús histórico y el núcleo del Evangelio del Nuevo Testamento.

Simultaneando la presentación de los diversos escritos del Nuevo Testamento, F. Vouga se esfuerza por ofrecer la diversidad de teologías que en él se manifiestan como principio de la unidad del cristianismo; en efecto, universalismo y pluralismo son, paradójicamente, dos características de su identidad. El diálogo y la controversia en el interior del cristianismo sobre los grandes temas de la teología cristiana dan razón del evento de una revelación de Dios que trastorna la concepción que el sujeto humano tiene de sí mismo. "Cada sujeto individual está invitado a amarse a sí mismo porque Dios se ha revelado en

Jesucristo como el Dios que reconoce incondicionalmente la persona, independientemente de sus cualidades, y que le invita a acoger en la confianza este reconocimiento gratuito que le confiere su identidad y su sentido". Esta idea aparece como un auténtico estribillo a lo largo de toda la obra. Téngase en cuenta también que el mismo argumento lleva a reconocer al otro como subjetividad individual y como persona.

Este modo de acceso determina el orden de presentación elegido, no histórico, sino sistemático, ordenado en torno a los conceptos centrales de los escritos neotestamentarios. Lo primero es el evento fundador de una palabra, la del poder transformador y recreador del *Evangelio* (cap. 2º). Esta palabra hace surgir el individuo como un "tú", como sujeto reconocido y responsable: la vida cristiana como fe, esperanza y amor (cap. 3º); la existencia de la nueva criatura halla su fundamento en la resurrección del Hijo que, por su confianza, fundamenta nuestra confianza (c. 4º); su presente está constituido por la fidelidad al evento fundante que tiene su lugar en la eclesiología como recepción del evangelio (c. 5º) y por la certeza que la palabra justificadora y recreadora de Dios tendrá la última palabra sobre la historia: las realidades últimas (c. 7º). En esta lectura teológica, el autor es consciente de sus deudas; no olvida aportes anteriores, de modo particular los de F. C. Baur y R. Bultmann cuyas interpretaciones de la teología neotestamentaria son ya clásicas (c. 6º).

Tan importante como es la mirada al pasado, implicada en la exposición de las diversas teologías del Nuevo Testamento, es la mirada al presente, manifestada en el esfuerzo por mostrar su significado para la comprensión de la existencia humana y su pertinencia actual, religiosa, psicológica y política.

El libro incluye varios anexos que presentan gráficamente planteamientos desarrollados con anterioridad a propósito del Apocalipsis, Hebreos, Efesios y evangelio de Juan; contiene también una bibliografía selecta sobre los distintos escritos neotestamentarios, así como un índice de los textos del Nuevo Testamento comentados en la obra.— P. DE LUIS.

Teología

SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Sobre el matrimonio único*. Introducción, traducción y notas de Mª José Zamora. (Biblioteca de Patrística 53), Ciudad Nueva, Madrid 2001, 13,5 x 20,5, 148 pp.

Una de las numerosas divergencias doctrinales entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa se da a propósito de la valoración de un segundo matrimonio. Mientras la Iglesia católica lo considera tan digno como el primero, siempre que haya fallecido el cónyuge, la tradición ortodoxa, aunque lo acepta, lo infravalora. Esta infravaloración tiene su reflejo en el mismo rito sacramental que pierde su carácter festivo y gozoso para adquirir otro más bien penitencial. En el origen de esta concepción está la de los grandes Padres griegos de los s. IV y V, entre ellos san Juan Crisóstomo. El pensamiento de este célebre predicador de Antioquía y Constantinopla aparece en los tres breves escritos que componen este librito: la "consolación" *A una joven viuda*, *Sobre el matrimonio único*, que constituyen sendas invitaciones a permanecer en el estado de viudez, y la homilía *Con qué mujeres hay que casarse*. En los dos primeros escritos el predicador elogia continuamente el estado de viudez y pone ante los ojos las dificultades, tanto de orden personal y social como específicamente religioso, en que se vería envuelta la viuda que volviera a contraer nuevo matrimonio; es cierto que, a diferencia de otros contemporáneos, no llega a condenarlo, pero tam-

bién lo es que no goza de sus bendiciones. En el tercero, orienta sobre el tipo de mujer que ha de elegirse con vistas a un matrimonio verdaderamente cristiano.

En la introducción M^a José Zamora presenta de forma concisa el contexto social y eclesial en que se origina el pensamiento de san Juan Crisóstomo, así como su pensamiento sobre la vida conyugal que resulta de los tres escritos, puesto en relación con el resto de su obra y, en menor medida, comparado con el de otros padres de la Iglesia. El libro incluye un índice bíblico y otro temático.– P. DE LUIS.

NAGEL, T., *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorire-näischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2000, 16 x 23, 548 pp.

La presente obra es una "tesis doctoral" defendida en diciembre de 1999 en la Facultad teológica de la Universidad Martín Lutero (Halle Wittenberg), ligeramente reelaborada y ampliada.

El estudio consta de tres partes. En la primera, introductoria, el autor ofrece una descripción detallada de la investigación precedente sobre la recepción del cuarto evangelio en la Iglesia primitiva, y la metodología que se propone seguir en su propio estudio. Al respecto, indica las categorías a que recurre para describir la recepción –sea formal, sea de contenidos– como asunción de un texto y los criterios que miden la probabilidad de dicha recepción. La propuesta por Köhler para describir la recepción del evangelio de Mateo le sirve de orientación.

En la segunda parte analiza una selección de escritos del s. II d. C., tanto cristiana como cristiano-gnóstica, tratando de descubrir el hecho y las modalidades de recepción del cuarto evangelio en ellos. Del conjunto de los escritos son seleccionados aquellos que o son particularmente significativos, o han sido insuficientemente analizados hasta el presente, o siguen siendo todavía objeto de discusión al respecto. Conforme a la propuesta metodológica de Hengels, utiliza un criterio cronológico que inicia con san Ireneo, inspirada de la lógica que consiste en proceder desde lo más seguro hasta lo menos. Sin abandonar ese procedimiento, los escritos cristianos los analiza siguiendo ya criterios usuales (Apologistas, Padres Apostólicos), ya criterios de la historia de las formas (literatura de revelación, poesía, evangelios); en cuanto a los escritos cristiano-gnósticos analiza primero la literatura secundaria (textos transmitidos por los Padres de la Iglesia) y luego la primera (manuscritos, Nag Hammadi). Una propia introducción, que incluye los datos de otros investigadores, precede al análisis detallado de cada uno de los textos tomados en consideración; además de establecer la comparación con el pasaje o pasajes del evangelio de san Juan en cuestión, señala los grados de certeza o probabilidad, la modalidad de uso, el contexto en que tiene lugar, etc. Al análisis sigue siempre una síntesis y valoración de los resultados parciales. Más de treinta escritos son examinados en el espacio de 417 páginas.

La tercera parte sistematiza los resultados globales. Sin entrar en las matizaciones que no faltan en el autor, recogemos algunas de sus conclusiones. No sin indicar antes cuán difícil es encuadrar la recepción del evangelio de Juan en el s. II en unas coordinadas espacio-temporales, por falta de seguridad en los datos, concluye que los testimonios no se oponen a una datación del evangelio en 100-100 d. C., mientras que a una fecha mucho más tardía ofrecen resistencia los testimonios de Ignacio y Papías, así como su extensión en Oriente y Occidente, que requiere cierto tiempo. En cuanto a la ubicación geográfica, las huellas apuntan a Siria o Asia Menor.

Digno de nota es que la primera adjudicación explícita del cuarto evangelio a Juan provenga de la parte cristiano-gnóstica. Pero dicho esto, hay que añadir que no advierte diferencias notables entre los escritos cristianos y la literatura cristiano-gnóstica primaria en cuanto a la frecuencia y modalidad de las citas del evangelio e indicación de la fuente; la diferencia, en cambio, es notable respecto de la literatura cristiano-gnóstica secundaria. De donde concluye que no cabe admitir una afinidad específica de los gnósticos con el evangelio de Juan. La diferencia está en la naturaleza de los escritos: de tendencia expositiva o de tendencia apropiativa. Por otra parte, tanto en los escritos cristianos como en los cristiano-gnósticos, los presupuestos cosmológicos, teológicos, cristológicos, soteriológicos y antropológicos son los que suministran los datos para la respectiva acogida de Juan.

Un último apunte: del hecho y modo de la recepción del Juan por los cristiano-gnósticos no hay que sacar conclusiones precipitadas sobre su trasfondo en lo que se refiere a la historia de las religiones. El estudio ofrece, sin duda, material válido, pero reclama respuestas diferenciadas.

La obra concluye un índice sistemático de los pasajes del evangelio de Juan examinados a lo largo del estudio; en él se señala el escrito o escritos que lo contienen y, mediante claves, el grado de seguridad o probabilidad que le es propia. Permite ver en visión panorámica los resultados de la investigación.— P. DE LUIS.

PRÓPPER, T., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001, 15,5 x 23,5, 326 pp.

En el centro de las discusiones en torno al sentido de la Fe en un mundo cambiante y postmoderno, como el que toca vivir al creyente cristiano en la actualidad, se encuentra siempre el tratamiento y búsqueda lo más concreta posible de la función de la libertad, como principio clave de interpretación teológica a todos los niveles. La libertad en el desplegarse de la revelación de Dios en la historia en Cristo Jesús, como Palabra de Dios encarnada y la respuesta humana, desde la libertad también, en la actitud creyente y sus implicaciones en las realizaciones concretas de la existencia cristiana. El autor desarrolla esta tesis central de toda teología cristiana a través de varios estudios monográficos, pero articulados de forma coherente y sistemática en la obra que hoy nos ofrece. Abre así horizontes nuevos como claves de interpretación de la Fe cristiana, a través de una profundización en temas como la comprensión de la redención y el pecado, el desarrollo actual de la cristología en esta línea liberadora, las implicaciones de la fe en la dimensión ética de la existencia, preguntas sobre la Teodicea, temas de identidad cristiana, etc. En todo su desarrollo está atento allí donde el pensar teológico más vigoroso se hace presente en el mundo de la teología y muestra su gran capacidad de colocar los temas tratados en las perspectivas actuales y en los contextos nuevos de vivencia creyente cristiana. Muy buenas reflexiones que sin duda colaborarán a una mejor comprensión de la función de la Teología Fundamental en las coordenadas teológicas de la actualidad, con la conciencia actual del significado de la libertad en las opciones básicas de existencia.— C. MORAN.

KÖRTNER, U. H. J., *Theologie des Wortes Gottes. Positionen - Probleme - Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 16 x 23, 440 pp.

Los estudios de Teología Fundamental en la tradición protestante y católica en la actualidad siguen trayectorias semejantes debido a fijar su atención en el tema central de

la Palabra de Dios. En la tradición teológica de la Reforma se va desarrollando la teología de la Palabra de Dios dentro de un ámbito de fidelidad a la misma, fidelidad a la que el autor del presente estudio se refiere tanto en la teología del siglo XX como en la teología de los teólogos protestantes fundadores. Desde esa mirada a la historia el autor nos ofrece también perspectivas para la actualidad, basado precisamente en el movimiento ecuménico presente también en el campo de la Iglesia Reformada. La pregunta clave se centra en saber qué sentido tiene hablar del Hablar de Dios. Y para ello se recurre naturalmente al sentido de una filosofía del lenguaje y del lenguaje religioso en concreto con sus múltiples expresiones en la historia del pensamiento tanto profano como religioso, que culmina en el lenguaje religioso judeo-cristiano con la Palabra de Dios como expresión del hablar de Dios en la historia. Introduciéndose acto seguido en el estudio del concepto de revelación desde la comprensión judeo-cristiana y todas sus implicaciones, seguido del tema tan preocupante en la teología de la Reforma en torno a la Ley y el Evangelio y sus connotaciones. La fe como respuesta a esa Palabra de Dios y la comprensión de la misma en la historia, unida a sus expresiones desde la estética, la actitud orante y la predicación. El texto escrito como testigo de la misma y todas sus secuencias tiene también su lugar en el estudio realizado por el autor, junto con la dimensión sacramental de la Palabra de Dios, concluyendo con la Palabra y la Verdad desde su dimensión tanto filosófica como teológica, sin olvidar el silencio de Dios como una forma de hablar de Dios al hombre. Estudio de síntesis teológica en torno al tema de la Palabra de Dios y que ofrece una riqueza de datos y conocimientos sumamente importantes para cualquier tipo de estudio teológico.— C. MORAN.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., *La fe que busca entender. ¿Qué es teología?*, BAC, Madrid 2001, 13,5 x 20,5, 172 pp.

El autor del estudio que presentamos pretende seguir la gran tradición cristiana en su esfuerzo por ofrecernos de nuevo reflexiones introductorias al quehacer teológico centrado en tres grandes ejes que centran su obra: La fe, la reflexión sobre la misma y la proyección profética hasta llegar a la visión plena del Dios de la salvación. Presentación desde el conocimiento sobrenatural en la fe, como respuesta a Dios presente en la historia a partir de su manifestación, que llega a su plenitud en el Verbo encarnado y continúa en la vida de la comunidad cristiana, profundizando en el misterio revelado al contacto con los acontecimientos que el cristiano va interpretando desde la perspectiva del Dios salvador y escatológico. Buena síntesis de lo que se llama hoy Teología Fundamental con la atención puesta en los retos y desafíos que la fe cristiana tiene ante sí misma y esfuerzo decidido por ir respondiendo a los cuestionamientos e inquietudes de tantos cristianos de nuestro tiempo que se ven en la encrucijada de dar decisiones a veces arriesgadas en sus comportamientos vitales y en sus orientaciones de existencia cristiana. Concluye su estudio con un pequeño comentario al texto de Juan Pablo II sobre Encíclica *Fe y la Razón* con sus implicaciones teológicas.— C. MORÁN.

GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 25 x 16, 710 pp.

Se trata de un actualizado manual de teología trinitaria aparecido en 1997. El volumen, magníficamente presentado por la editorial Herder, ha sido traducido por Roberto H. Bernet, que ha realizado un trabajo excelente, mejorando la obra según confiesa el propio

Greshake en el prólogo de la edición española. Como del contenido del original existe ya una reseña publicada por esta misma revista (cf. *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 553), me limito aquí a presentar brevemente las características formales de esta nueva versión, realizada sobre la tercera edición alemana (Freiburg im Br. 1997).

El interés del tratamiento que da el profesor Greshake a la doctrina sobre el misterio de Dios Uno y Trino es doble. Por un lado, sigue la tendencia, predominante en la mayoría de los especialistas actuales, de superar la clásica división escolástica que, siguiendo la pauta marcada por el criterio de la *Summa* de Sto. Tomás, organizaba la materia en dos tratados separados: primero "De Deo Uno" y a continuación "De Trinitate". Por otro, frente a las sistematizaciones de tipo dogmático (la tripartición: Escritura, Tradición-Magisterio, Especulación teológica), el autor opta por una estructuración original. La obra consta de una introducción de carácter hermenéutico, una conclusión estética y tres partes principales. En la primera el autor concentra la doctrina trinitaria de la Iglesia en torno a la clave de la *Communio*, es decir, la "Trinidad" (*Drei-einigkeit*) como comunión de tres personas unidas por el Amor recíproco. La segunda parte es una relectura de tres tratados teológicos (Creación, Salvación, Iglesia) iluminados desde la fe en el Dios Triuno. Finalmente, la tercera parte aborda, desde la misma perspectiva, algunas cuestiones centrales del debate teológico actual: unidad y pluralidad, ontología, Trinidad y sociedad, diálogo interreligioso.

La fe en el Dios Uno y Trino no es una "paradoja ininteligible", sino la expresión de Aquel en quien "vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17,28). Por eso, como sugiere agudamente Greshake, el niño o ángel de la famosa leyenda sobre Agustín, en lugar de advertirle de la inviabilidad de su propósito, hubiera hecho mejor aconsejándole que se diera un chapuzón (p. 39). Y en realidad, historietas aparte, Agustín se pegó un buen baño...

Para ilustrar gráficamente los diversos tipos de representaciones trinitarias, el libro contiene 6 láminas en color (entre pp. 640-641). En las notas y en la bibliografía se incluye, cuando es posible, la referencia de la traducción española de la obra citada. Completos índices bíblico y de autores.- R. SALA.

MESSORI, V., *Dicen que ha resucitado. Una investigación sobre el sepulcro vacío*, Rialp, Madrid 2001, 24 x 16, 297 pp.

Este nuevo libro es la continuación de una precedente obra sobre Jesús del mismo autor titulada *¿Padeció bajo Poncio Pilato?* de 1992 (traducida también por Rialp y que va por la tercera edición). También es producto básicamente de una reelaboración de varios artículos ya publicados por la revista *Jesús*. El último capítulo reproduce cuatro artículos aparecidos en el *Corriere della Sera* durante la Semana Santa de 1998.

Vittorio Messori, universalmente conocido a raíz de la publicación de sus famosas entrevistas al Cardenal J. Ratzinger y al Papa Juan Pablo II, es un estupendo periodista empeñado en vocear a todos su incompetencia teológica. Es la conclusión a la que se llega benévolamente después de leer pacientemente las casi 300 páginas del libro. Por muy "informado" que uno crea estar sobre la Resurrección de Jesús y después de dedicar capítulos enteros a exponer las teorías de desconocidos biblistas católicos como G. Ricciotti y E. Mangenot, o sobre todo de "expertos" en la materia como el historiador J. Perret, antiguo profesor de historia de Roma en la Sorbona, no se tiene ningún derecho a escribir: "*Nunca nos cansaremos de recordar que la "ciencia" bíblica (si es tal "ciencia") no es más que una continua impugnación de lo que la generación precedente daba definitivamente por consolidado*" (p. 254). Digo "benévolamente", porque Messori aprovecha la ocasión no sólo para "machacar" globalmente a la exégesis contemporánea, sino también para despacharse con

saña contra teólogos como H. Küng (pp. 106-108; 269-270) y U. Ranke-Heinemann (pp. 275-290). Literatura de este "pelo" enfanga el anuncio del Resucitado y hace un flaco servicio a esa "fe sencilla" de la que el autor se autoproclama portavoz.- R. SALA.

MÖHLER, J. A., *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe* (Biblioteca de Teología 25), Cristiandad, Madrid 2000, 23,5 x 15, 749 pp.

Bajo los auspicios del departamento de Eclesiología de la Universidad de Navarra, que ya promovió la publicación de *La Unidad de la Iglesia* (Biblioteca de Teología 22), ed. Eunat, Pamplona 1996, las Ediciones Cristiandad, en su nueva etapa, ofrecen esta nueva versión castellana de la *Symbolik*. Como es sabido, se trata de la obra cumbre del eclesiólogo alemán J. A. Möhler (1796-1838), principal representante de la llamada "escuela de Tubinga" y uno de los más influyentes teólogos católicos del s. XIX junto con J. H. Newman y M. J. Scheeben.

La obra fue publicada originalmente en 1832 y la primera traducción española se hizo en 1846 sobre la versión francesa. La presente edición ha sido realizada sobre la quinta edición alemana, corregida y aumentada (Mainz 1838).

La inestimable contribución de la *Simbólica* de Möhler a la eclesiología hay que situarla en el contexto del movimiento de retorno a las fuentes que marcó decisivamente el paso de una eclesiología prevalentemente jurídicista a otra mejor fundamentada en la tradición cristiana. En esta obra Möhler, a partir de la noción de "símbolo", articula magistralmente las dimensiones cristológica y pneumatológica del misterio de la Iglesia. De su planteamiento es, sin duda, heredera la eclesiología del Vaticano II. No hay que olvidar que es precisamente la categoría de "signo-sacramento" la primera noción teológica que su Constitución dogmática aplica a la Iglesia (LG 1). Por otra parte, desde el punto de vista ecuménico, para la eclesiología contemporánea esta obra es obviamente una referencia obligada.

El volumen, de pastas duras, está presentado por el card. Rouco. Cuenta con un excelente aparato crítico. Al comienzo contiene las abreviaturas y los prólogos de las 5 primeras ediciones. Al final, además de la bibliografía y los índices (general, bíblico, autores y materias), hay una "documentación complementaria": fuentes y bibliografía utilizada por Möhler, breve biografía del autor (F. X. Reithmayr) y 8 Anexos procedentes de la historia textual de *Symbolik*.- R. SALA.

DUQUOC, C., *"Creo en la Iglesia". Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 2001, 13,5 x 21, 287 pp.

Nuevo libro del conocido teólogo dominico sobre eclesiología, centrado en la crítica, en el sentido noble del término, de la institución eclesial para que en ésta destelle lo mejor posible lo que la constituye. Como siempre, sus análisis son profundos y sugerentes, aun con su estilo un tanto difícil. Punto de partida de su estudio, lo que recorre todo el libro, es la ambigüedad de la Iglesia visible. Sin duda, la Iglesia es necesaria para mantener el mensaje evangélico, que sin ella quedaría difuminado al modo gnóstico e individualista; pero por ser institución, estructura normativa, conlleva ciertas discusiones y violencias. Por ejemplo, la rígida disciplina antidivorcista eclesial, cuyo sustento principal es la tradición, puede oprimir a las personas, contradiciendo la esencia evangélica; o el mantenimiento de la actual

disciplina sobre el ministerio (sólo varones y célibes), igualmente sostenido por la tradición, restringe la ya de por sí escuálida posibilidad de candidatos, impidiendo la vida sacramental cotidiana de muchas comunidades, lo que está alcanzando también a la Iglesia de Occidente en su línea de flotación. Más ejemplos: la ufana pretensión de poseer la verdad absoluta, característica del dogma, lleva a la intolerancia, a la guerra o las condenas a muerte. O también: la catolicidad, que significa etimológicamente universalidad, significa popularmente lo que distingue de otros cristianos, conformando una auténtica imposibilidad metafísica.

Estos análisis, que componen los distintos capítulos del libro, dice el autor que tienen la intención de servir a la fe, de mejorar la colectividad que es la Iglesia. Se trata de reconocer las propias faltas estructurales, "la precariedad institucional", el pecado de la Iglesia (otro de los capítulos), para así poder remitir al Reino. Si priman las estructuras o el peso de los siglos, si la Iglesia insiste unilateralmente en su santidad, ciega hacia sus lunares (inevitables por ser humana), estará autoafirmándose vanamente, olvidando que sólo es signo. Libro, pues, importante y aleccionador. Algunas erratas, debidas al parecer al descuido, deslucen la edición. – T. MARCOS.

BETTI, U., *La costituzione dommatica "Pastor Aeternus" del concilio Vaticano I*, Edizioni Antonianum, Roma 2000, 17 x 24, 702 pp.

Que la Iglesia destila sus dogmas condicionada por la época, más que serle llovidos del cielo, es algo que demuestra el concilio Vaticano I. Sólo produjo dos documentos: *Dei Filius*, sobre las relaciones entre razón y revelación, cuestión candente en la Iglesia ante el acoso del racionalismo ilustrado; y *Pastor Aeternus*, sobre el poder efectivo del Papa en un tiempo que iba restando autoridad e influencia a la Iglesia. El caso es que esta segunda constitución iba a tratar sobre la Iglesia en general, pero se empezó por lo considerado más importante, el ministerio papal, y los acontecimientos políticos, la conquista de Roma por las tropas de Garibaldi, truncan su desarrollo.

Este libro es el estudio mejor y más documentado sobre dicha constitución. Escrito en 1961 se reimprime ahora al quedar agotada la edición y seguir siendo su trabajo de interés actual. El Vaticano II ha reinterpretado su homónimo anterior resaltando la colegialidad y de ahí la importancia de penetrar en los entresijos de las decisiones decimonónicas. Las tres partes del libro diseccionan detalladamente la concentración de la discusión en el capítulo XI del primer esquema (sobre el papado), la historia del texto reformado sobre el que se trató y la doctrina de la constitución aprobada, respectivamente. Todo concilio encierra sus anécdotas, aunque algunos más que otros: que 63 obispos abandonen el simposio para no votar la infalibilidad ya resulta chocante, aunque hubo cosas peores en otros concilios (Éfeso). El voluminoso estudio se cierra con un índice de nombres y "cose notevoli". – T. MARCOS.

SCOGNAMIGLIO, E., *Koinonía e diakonía, il volto della Chiesa. Percorsi di ecclesiologia contemporanea*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, 14 x 21, 272 pp.

Últimamente, las expresiones que mejor parecen señalar la naturaleza de la Iglesia son las que inician el título del libro, *Koinonía* o comunión y *diakonía* o servicio, es decir, la realidad espiritual y de compromiso social que constituyen la Iglesia, la salvación y la liberación. Estos dos temas estructuran el libro, dividido asimétricamente en cinco capítulos, los

tres primeros para la comunión y los dos posteriores para el servicio. Cada tema es revisado, a su vez, desde dos enfoques, uno referido su significado y otro a los autores que lo defienden. Sobre la comunión, queda todavía sin ser definido un sentido unívoco, las acepciones siguen siendo más bien desvaídas, y entre los teólogos que promocionarían la idea mete demasiados, algunos no tienen mucho que ver (Barth, Küng), a no ser, claro, que se tome en un sentido tan amplio e impreciso que quepa casi todo. Sobre el servicio, también falta una mayor profundización sobre la promoción humana como esencial a la fe, y no analiza algunos de los principales teólogos que la desarrollaron (Bonhoeffer, Gutiérrez).— T. MARCOS.

BAUDRY, G.-H., *Le Baptême et ses symboles. Aux sources du salut* (Le Point Théologique 59), Beauchesne, Paris 2001, 21,5 x 13,5, 196 pp.

El nombre de Gérard-H. Baudry se asocia inmediatamente a la labor investigadora sobre Teilhard de Chardin, de cuya obra es un especialista de fama internacional. En este libro, en cambio, ofrece un exhaustivo estudio sobre el simbolismo sacramental de la iniciación cristiana. El texto de Is 12,3, citado parcialmente como subtítulo, es la fuente inspiradora de la presente publicación.

Contiene un completo compendio de teología simbólica sobre el Bautismo y la Confirmación. La temática abarca en nueve capítulos el significado de los grandes símbolos universales del agua, la muerte-renacimiento, el aceite, la luz-tinieblas, la vestidura blanca, los alimentos (leche y miel, sal...), el camino y el sello, con su correspondiente interpretación cristiana según la Biblia y las catequesis mistagógicas de los padres de la Iglesia.

Se trata de un libro riguroso y sintético a la vez, que leerán con agrado no sólo los estudiosos de los sacramentos de la iniciación cristiana, sino también pastores y catequistas empeñados en redescubrir para los nuevos catecúmenos la riqueza espiritual de la liturgia cristiana.— R. SALA

PONCE CUÉLLAR, M., *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Herder, Barcelona 2001, 14 x 21,5, 526 pp.

Existe una convención no escrita entre teólogos que les hace entender la concepción que uno tiene del ministerio del Orden dependiendo de su visión de la relación del ministro con la comunidad: una visión eclesiológica capta el sacramento desde su aspecto funcional y ministerial, integrado en la comunidad eclesial; la visión cristológica, en cambio, lo interpreta desde lo esencial y sacerdotal, que le ensalza por su sacralidad y representación de Cristo. Pues bien, la visión de este libro es cristológica. Nada que objetar al punto de partida, simplemente describe una idea más bien "conservadora" del Orden, mientras la tendencia posconciliar abogaría por una comprensión más "moderna". Habría que criticar que en el análisis de la crisis del ministerio sacerdotal, capítulo que abre el escrito, cargue toda la culpa sobre la visión eclesiológica, a su parecer reductiva. Algo de lastre supondrá la concepción cristológica, ¿por qué, si no, se buscan nuevos caminos? En las tres partes de su estudio, las diáfanas Escritura, tradición y sistemática, sorprende que las cuestiones candentes —ordenación de casados, ministerio de la mujer— se resuelvan acudiendo al magisterio: entonces hay déficit teológico; o que no se dedique ningún apartado al celibato, al menos para aceptarlo como sujeto de debate. Por lo demás, se trata de un manual amplio,

bien estructurado y con buena bibliografía, rematado con un índice de autores.– T. MARCOS.

RAFFELT, A. (ed), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Herder, Freiburg i. B. 2001, 16 x 23, 808 pp.

Libro de homenaje a Karl Lehmann con ocasión de su 65 cumpleaños. Obispo de Mainz en 1983 y a los cuatro años presidente de la Conferencia episcopal alemana, puesto en el que todavía sigue, resulta una figura clave en la vida social y eclesial alemana de la actualidad, y ha ido adquiriendo también meritoria proyección internacional. Profesor de teología en varias universidades de su país, apreciado escritor en obras básicas posconciliares como *Mysterium salutis* o *Handbuch der Pastoraltheologie*, colaborador de Karl Rahner, con quien congenió humana e intelectualmente, ha contribuido a la actualización de la teología tras la renovación del Vaticano II. Tras ser nombrado obispo ha debido enfrentarse a problemas nuevos, a resolver entre la tradición y la actualidad, que requerían a la vez equilibrio y audacia, en las que ha sabido aunar saber teológico y prudencia episcopal: integración eclesial de divorciados reesposados, colaboración homilética y pastoral de los laicos con los sacerdotes, apoyo a despachos diocesanos contra el aborto, aunque podían servir a la mujer de certificado de información para poder abortar legalmente. Su nombre ha aparecido últimamente cuando se habla de reformas eclesiales, necesidad actual de un concilio ecuménico, dimisión papal, ordenación de hombres casados, alineándole en el ala liberal de la Iglesia. Algunos se han sorprendido, por eso, de que en el último consistorio haya sido nombrado cardenal.

La participación en este libro de homenaje es extensa e intensa. Han enviado sus saludos personalidades del mundo político y cultural de su país, y entre los articulistas se hallan muchos pesos pesados, tanto católicos como protestantes, cuyo solo nombre es garantía de calidad científica (Wilckens, Lohse, Pannenberg, Sesboüé, Metz, Jüngel, Kasper, Ratzinger, entre otros). La temática ha querido abarcar el interés de Lehmann, por tanto, algo muy amplio, filosófico, teológico y cultural, ya que su lema ha sido hacer presente la trascendencia en la modernidad. En suma, un merecido regalo a un hombre de Iglesia y oyente de nuestro tiempo.– T. MARCOS.

JERICÓ BERMEJO, I., *Domingo Báñez: Teología de la infidelidad en paganos y herejes (1584)*, Revista Agustiniiana, Madrid 2000, 12 x 17, 486 pp.

Domingo Báñez es el último gran teólogo dominico de la llamada "Escuela de Salamanca". Nace en Valladolid en 1528. Muere en Medina de Campo en 1604. Se le conoce, sobre todo, por su apasionada discusión con el jesuita Luis de Molina acerca de la eficacia de la gracia y por su relación espiritual con Teresa de Jesús, "la Gran Reformadora del Carmelo", a la que ilumina como teólogo sistemático en sus apreciaciones místicas.

Como catedrático de Prima de la Universidad de Salamanca, Báñez sigue el camino de otros catedráticos anteriores en sus exposiciones: comentar la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino. "En marzo de 1584 publicaba Báñez sus comentarios a las 64 primeras cuestiones de la primera parte y, al principio del verano siguiente (1585), apareció su comentario a las 46 primeras cuestiones de la Secunda Secundae" (Intr. p. 55).

El estudio que aquí ofrece I. Jericó Bermejo sobre la obra teológica de Domingo Báñez está perfectamente delimitado en el título: "Teología de la infidelidad en paganos y

herejes". Báñez incluye en el término paganos no sólo a los que no practican ninguna religión, sino incluso a los judíos, musulmanes y herejes. Así se nos dice en la introducción: se considera "la conversión al error en cuanto lleva consigo el rechazo de la fe tenida con anterioridad" (p. 67).

Quien se decida a leer esta obra no debe olvidar que tiene unas características muy peculiares. Se trata de una obra que presenta el pensamiento de un teólogo del siglo XVI sobre un tema, como aparece en el título, que en aquel entonces estaba enmarcado en un horizonte teológico concreto. Seguramente hoy suena extraño y erróneo llamar a los judíos y musulmanes "infieles". El autor, experto en todo lo que mira a la escuela de Salamanca, ha realizado un meritoria labor de investigación. Y esto es lo que cuenta a la hora de aconsejar la lectura de dicha obra. La Escuela de Salamanca es una de las expresiones más brillantes de una teología, que se inspira fundamentalmente en el magisterio de Tomás de Aquino y abre horizontes nuevos bajo la luz del cambio cultural que alumbró el descubrimiento de América.– B. DOMÍNGUEZ.

BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Rialp, Madrid 2001, 16 x 24, 271 pp.

El autor de la obra es el profesor de Teología Dogmática de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Es conocido en los ámbitos teológicos su manual de Mariología "María Madre del Redentor" (1995), del que el presente estudio puede considerarse una prolongación.

La finalidad de este trabajo es mostrar de una forma sintética y ordenada las vicisitudes que han tenido algunas prerrogativas marianas en el s. XX, tanto porque se haya intentado replantear la significación de algunas de ellas –como por ejemplo la virginidad perpetua de María–, como por la incidencia que ciertos planteamientos cristológicos, antropológicos o escatológicos han tenido en la comprensión de los dogmas marianos.

No es intención del estudio realizar un tratamiento exhaustivo de todas y cada una de las teorías y de los autores que las sustentan, sino que se intenta exponer el modo indicativo las líneas predominantes que más han incidido en el tema.

La investigación muestra que –a pesar de las controversias mariológicas suscitadas a lo largo del S. XX–, se puede afirmar que tanto la persona de María como su singular cooperación a la obra de la salvación han quedado vinculadas al misterio de Cristo y de su Iglesia.

La obra se divide en seis capítulos así distribuidos: la maternidad divina en las cristologías recientes; la virginidad de María; la Inmaculada Concepción; el dogma de la Asunción; la doctrina de la Maternidad Espiritual; la mediación materna de María. Se completa la información aportando datos tanto del magisterio tradicional pasado, como del reciente.

Aunque el autor atribuye siempre la última palabra a las posturas defendidas por el magisterio y la doctrina tradicional de la iglesia, el amplio abanico de opiniones tratadas hace que la obra sirva también a abrir nuevas inquietudes y vías de estudio.– B. SIERRA DE LA CALLE.

IONESCU, A. C., *Vecina de Nazaret*, Narcea, Madrid 2001, 20,5 x 13,5, 142 pp.

La autora, contemplativa de origen rumano, desde el silencio de su monasterio de Buenafuente del Sisal, ofrece una original meditación sobre la figura de María. Escribiendo en primera persona, con un tono vivencial y poético, la autora repasa los episodios de la vida de la "vecina de Nazaret", acercándolos a la vida cotidiana de la comunidad, en diálogo con ella.

Junto a evocadoras expresiones cargadas de lirismo, no faltan atinados apuntes mariológicos: "Buscamos a María en lo divino... Pero María no es divina. Es mujer, humana, totalmente humana y nada más. Tiene la cualidad humana más alta y la máxima. Es estandarte de nuestra condición, va delante, pero no deja esa condición ni un instante... Tu mayor belleza la encuentro precisamente en la verdadera humanidad, humanidad sin mitigar. Precisamente en que siendo humana hayas sido tan hermosa" (pp. 14-15). Ilustran el texto 7 fotografías.- R. SALA.

PALLAT, P. (Dir), *La liturgia eucarística della chiesa siro-malabarese*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, 17 x 24, 264 pp.

En Occidente, la mayoría de los católicos, estamos acostumbrados a vivir la fe y celebrar la eucaristía según el rito romano, pero existen otros muchos modos de vivir y celebrar los sacramentos y, entre ellos, la liturgia eucarística. Aunque todos parten de un origen común en Cristo, cada rito se funda en tradiciones históricas y teológicas distintas que aportan nuevas riquezas y comprensión del misterio. Este es el caso de la presente publicación sobre "La liturgia eucarística de la Iglesia siro-malabar".

La expresión "siro-malabar" se usa para designar a la Iglesia Católica de los cristianos de Sto. Tomás, en India, -herederos principales del antiguo patrimonio del apóstol Tomás-, que vive la fe, según el rito siro-oriental.

La obra se divide en tres partes. La primera se presenta la traducción fiel de la edición típica del misal con los textos de los decretos, y todas las rúbricas, normas y directrices. La segunda parte ofrece los siguientes ensayos: introducción a la liturgia eucarística de la Iglesia siro-malabar; introducción al año litúrgico; calendario litúrgico de la Iglesia siro-malabar. La tercera parte contiene la traducción italiana de cuatro documentos importantes de la Santa Sede que se refieren de modo específico a la liturgia eucarística de la Iglesia siro-malabar.

Para una mejor comprensión se proporciona también al principio, la explicación de los términos esenciales. Y para quienes deseen profundizar en el argumento se ofrece al final una selecta bibliografía. Su lectura ayudará ciertamente a ampliar los horizontes y a una mejor comprensión del misterio eucarístico.- B. SIERRA DE LA CALLE.

Moral-Pastoral-Derecho

COLOM, E. - RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Palabra, Madrid 2001, 13,5 x 21,5, 515 pp.

Este manual, que vio luz por vez primera en italiano (1999), nos hace una presentación aristotélico-tomista de la Moral Fundamental complementada principalmente con el

Catecismo de la Iglesia Católica y la encíclica *Veritatis splendor*. La teología moral, que es una ciencia especulativa y práctica acerca del pleno significado de la vida, asume la perspectiva del sujeto en 1ª persona y el dinamismo intencional interno que informa toda su conducta; el planteamiento elegido es la ética de las virtudes –entendidas "como principios vitales del conocimiento moral alcanzable por la razón práctica, y no sólo como hábitos que facilitan la práctica de lo que la razón o la conciencia habrían individuado por sí solas, independientemente de las virtudes" (58)– integrando el fundamento cristológico, eclesiológico y sacramental propio de la moral cristiana, dado el carácter unitario del saber teológico. Una vez planteados el estatuto epistemológico, la naturaleza, el objeto y las fuentes de la teología moral, se pasa al desarrollo de las 3 partes en las que está estructurada la obra. La I estudia la vocación universal a la santidad, esa participación en la vida trinitaria mediante la filiación divina a la que el creyente responde con su actividad histórica concreta. La parte II está dedicada a la antropología moral, con la acción voluntaria como el modo representativo del actuar del hombre y en el que intervienen el conocimiento intelectual, la voluntad libre, los sentimientos, las pasiones y los carismas del Espíritu, todos ellos en una concepción unitaria del sujeto personal; las virtudes serán el fruto de la cooperación entre el esfuerzo humano y la gracia divina, ambos imprescindibles e insuficientes. La III parte contempla el referente normativo de la actividad moral en el camino hacia la identificación con Cristo: la ley, que partiendo de la sabiduría eterna y siendo participada por la ley natural y revelada en la ley nueva, se fundamenta en las virtudes y se concreta en las leyes civiles y eclesiásticas; la conciencia es norma próxima, última e ineludible de la moralidad personal y su dignidad y obligatoriedad derivan de la verdad; por último, el pecado, como respuesta negativa a la llamada de Dios y oposición a su amor paterno, es algo más que un simple error ético pero no una realidad definitiva, puesto que en la conversión se puede conseguir el perdón del Dios misericordioso.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

MIGUEL YAÑEZ, H., *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro* (Estudios 71), U. P. Comillas, Madrid 1999, 17 x 24, 414 pp.

Humberto Miguel Yáñez acude a la obra teológica del jesuita español Juan Alfaro (1914-1993) para consolidar la recuperación del estatuto teológico propio de la disciplina moral. Tres son las características teológicas *alfarianas* más relevantes para este objetivo: la antropología como fundamento de la dimensión humana de la ética cristiana, la dimensión cristiana fundamentada en la confluencia de antropología teológica-cristología-existencia cristiana, y la superación de la metafísica esencialista neoescolástica con la integración de la praxis existencial en la reflexión teológica; de ahí que el trabajo esté articulado en 3 grandes secciones. La I sección desglosa las 4 dimensiones fundamentales de la existencia humana ("*existenciaríos*") mutuamente implicadas entre sí: el *mundo*, donde la persona en unidad de cuerpo-espíritu se autorrealiza en las opciones de su libertad a la vez que transforma la naturaleza y crea nuevas posibilidades; la *comunitariedad*, que considera a la persona como sujeto de relaciones interpelado en su libertad por un Tú e invitado a salir al encuentro de los otros en respeto y amor; la *muerte*, que sacude la experiencia originaria del querer-vivir-para-siempre (esperanza-esperante), al mismo tiempo que posibilita la referencia al Absoluto personal; y la *historia*, ámbito de la transmisión de valores y experiencias humanas que acomuna a toda la humanidad, haciendo que tanto los muertos como las generaciones futuras cuenten para nosotros. La cuestión del sentido de la vida subyace en todo el planteamiento, y la respuesta –que se revelará en la acción del ser humano y cuyo

sentido último lo encontrará en Dios– va a depender de la orientación fundamental por la que opte la persona en su libertad: o existencia en esperanza solidaria, con sentido y abierta a la trascendencia, o cerrada y sin esperanza. En la sección II se estudian los *fundamentos de la vida teologal*, con el problema de la trascendencia-inmanencia de la gracia, situándose Alfaro en un personalismo ontológico-dialógico-trascendental y plasmando el existencial personalista-cristológico-trinitario en la *filiación* adoptiva y en la actitud *fraterna*; la constitución ontológico-existencial del misterio de Cristo, contemplada desde las funciones profética –reveladora del Padre–, regia –ejercida mediante el Espíritu– y sacerdotal –ofrenda solidaria de la propia vida–, ilumina y dinamiza una nueva comprensión de la existencia humana llamada a la plenitud humano-divina realizada en Cristo Jesús. La III sección extrae los *fundamentos para la vida moral creyente*, con la estructura formal de la ética –autoconciencia y libertad– de la que surge una ética autónoma –ni heteronomía ni subjetivismo ni relativismo–, relacional y abierta a la Trascendencia; las actitudes totalizantes de la existencia cristiana son la fe, la esperanza y el amor, que se identifican en lo más profundo del ser humano con la opción fundamental –conversión a Cristo y comunión con Él y los hermanos bajo la guía del Espíritu– y se actualizan a través de las decisiones concretas en el mundo; fe y praxis se compenetran e influyen mutuamente, siendo la justicia-solidaridad la dimensión práctica que abarca todas las otras dimensiones del cristiano. La obra contiene también un capítulo dedicado a la introducción general y otro a Juan Alfaro y su teología, amén de unas conclusiones generales, la conclusión final y una exhaustiva bibliografía como corresponde a una excelente tesis doctoral, designada para el *Premio José Ramón de San Pedro* a la mejor tesis defendida en la Facultad de Teología durante los cursos 1997-99 en la U. P. Comillas.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

BLÁZQUEZ, N., *Bioética. La nueva ciencia de la vida* (Estudios y Ensayos. Filosofía y Ciencias 7), BAC, Madrid 2000, 13,7 x 20,7, 482 pp.

Los nuevos y constantes interrogantes planteados por los avances científico-técnicos han provocado el surgimiento de una nueva ciencia para hacer de puente entre la ética clásica y las ciencias de la vida, la *bioética*. La obra está dividida en 2 partes; la 1ª se centra en su "*estatuto epistemológico*", con el desarrollo histórico reciente, los pioneros y algunos momentos claves –el *Hasting Center* neoyorkino, el *Warnock Report* británico o la obra de Engelhardt entre otros–, precisa su método y la define como "*la ética de la vida humana sometida a técnicas biomédicas avanzadas, en todas sus etapas existenciales, respetando su dignidad y promoviendo su calidad*" (84); también se insiste en que debe gozar de una *autonomía relativa* evitando cualquier tipo de *confesionalidades*, puesto que no caben "bioéticas a la carta": el argumentar racionalmente en favor de la vida es independiente de políticas, religiones, increencias, leyes sociales o investigaciones científicas; si acaso, la única posibilidad que cabría sería la de *bioética cristiana* –nada de *católica*– en cuanto a su refuerzo con las exigencias evangélicas. La 2ª parte desarrolla todo lo habido y por haber en esta materia, como de hecho son las "*cuestiones disputadas de bioética aplicada*": esterilidad e infertilidad con el problema correlativo del derecho no absoluto a tener un hijo; el *estatuto antropológico del embrión*, tema crucial en todo planteamiento bioético, donde la dignidad personal desde el momento de la fecundación y el no tratar a nadie como objeto es algo inviolable; la ambigüedad de la *manipulación genética* que puede perseguir una terapia clínica o un control de la vida humana por parte de científicos, médicos y regímenes políticos totalitarios; la inseminación artificial y la fecundación *in vitro* como *técnicas avanzadas de procreación humana*, junto a otras *prácticas degenerativas*, como la maternidad de alquiler,

los partos postmenopáusicos, la crio-conservación de embriones humanos y su uso como "material biológico"; la *clonación agámica de seres humanos* con la consiguiente violación de la unicidad e irrepetibilidad del individuo, además de la confusión entre la identidad *física-biológica* y la personal; la *contracepción y esterilización* en el contexto de la paternidad responsable, concepción más rica que la mentalidad demográfica antinatalista; el riesgo del uso racista, abortista y eugenésico en el *diagnóstico prenatal* y en la *preselección del sexo*; homosexualidad y transexualidad como *desajustes sexuales*; posibilidades esperanzadoras junto a realidades negativas en la *experimentación con seres humanos* y en los *trasplantes de órganos*; *eutanasia y suicidio asistido*, donde los "nuevos humanistas de la guadaña" aplican los mismos criterios que los abortistas; la necesaria revisión de la *pena de muerte* por partir de un grave error metodológico –la legítima defensa– y contravenir los hechos y dichos del propio Jesús; el *bioderecho* y los *comités de ética sanitaria*, dando un toque de atención para no substituir la ética con regulaciones jurídicas de tipo parlamentario o estadístico; posibilidades abiertas a personas con *demencia*, sus derechos y la obligación de promocionar sus capacidades en la medida de lo posible; por último, la *bioética en el Catecismo de la Iglesia Católica*. Concluyen el trabajo una *conclusión general*, un práctico "lexicón" de *bioética* y un *apéndice bibliográfico* que completa el de su anterior obra de 1996.

Cada cuestión goza de una sólida exposición a nivel social, jurídico, ético, teológico y magisterial, dando al final su propia respuesta sin miedos y acompañando el desarrollo con una abundante y selecta bibliografía tanto a pie de página como al final de cada capítulo; insiste por activa y por pasiva en que no todo lo técnicamente factible es éticamente lícito, que no se pueden aplicar las modernas técnicas biotecnológicas a las plantas, animales y ecosistema en general con los mismos criterios que a los seres humanos, denunciando sin ambages toda violación de la dignidad de la persona y toda ambigüedad o malinterpretación; cuida la fidelidad a la doctrina magisterial completándola con los principios tomásianos del realismo y la razonabilidad, a la vez que crítica sin rodeos a ciertos bioeticistas que suplantán las razones éticas por intereses crematísticos o eugenésicos sospechosos lo mismo que a quienes condenaron las prácticas nazis en Nüremberg y luego las han realizado en sus países y laboratorios.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

FLECHA, J.-R., *El respeto a la creación*, BAC, Madrid 2001, 13,5 x 20,5, 135 pp.

En esta obra, tras definir la ecología "como el estudio de las relaciones de un organismo con su ambiente inorgánico y orgánico" (4), se expone la intuición básica bíblica que germinará más o menos explícitamente a lo largo de toda la historia eclesial: en la relación del hombre con la naturaleza no debe haber ni idolatría ni demonización, puesto que ambos son *creaturas*, con capacidad para percibir y transmitir la revelación divina –iconalidad del hombre y "cuasi sacramentalidad" de la naturaleza– y ambos esperan la plenitud pascual del Señor. La ruptura de la armonía en las relaciones –con lo otro, con los otros, con Dios– provocada por el pecado es sanada por el Verbo Encarnado, quien inaugura la Nueva Creación y hace repensar la dignidad del hombre y sus actitudes ante las cosas materiales trayendo el *shalom* paradisíaco-mesiánico y la apertura a la esperanza escatológica, fundamento de toda esperanza penúltima. Los Padres de la Iglesia se servirán de los elementos filosóficos propios de su cultura para elaborar una teología de la creación que intenta superar cualquier dualismo, panteísmo o materialismo pesimista; la *fuga mundi* –desprecio del mundo para llegar a Dios– no quería negar el valor ontológico de lo creado, sino evitar la tentación de absolutizar la realidad creada, *valorando* las cosas terrenales a la luz de la patria celestial. La Edad Media ofrece un modelo de *utopía ecológica* en la sensibilidad

franciscana y su sentimiento de fraternidad ante la naturaleza. La exposición prosigue con la teologización la Escolástica, la admiración profunda de los místicos españoles, la secularización post-renacentista y las diversas teologías de las realidades terrenas hasta llegar a los 2 concilios Vaticanos y a los pronunciamientos más o menos formales y solemnes de los últimos pontífices, en los que ha estado presente, si no la palabra *ecología*, al menos el espíritu de respeto a la naturaleza fundado en la exigencia de la misma fe cristiana. El trabajo concluye pidiendo la incorporación de la ecología a la reflexión moral –ecoética–, con el andamiaje de las virtudes, tanto cardinales como teologales, como posible articulación del lugar del ser humano en el cosmos y su responsabilidad.

Se suele acusar al "dominad la tierra" de haber provocado su abuso y expolio; pues bien, con este trabajo, José Román Flecha nos muestra a las claras que se trata de un encargo de administración responsable y con-creadora, puesto que el único dueño es el Creador, quien también cuida de su creación, y que la preocupación por la suerte de nuestro planeta es una realidad común a creyentes y a no creyentes, y que abarca tanto a la casa como a sus habitantes.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

Filosofía-Sociología

ALICI, L. - PICCOLOMINI, R. - PIERETTI, A., *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova - Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 2000, 21 x 14, 308 pp.

A juzgar por sus publicaciones, el "Centro de estudios agustinianos", vinculado a la Facultad de Letras y Filosofía de la universidad de Perugia (Italia) y a la Provincia italiana de la Orden de san Agustín, se muestra particularmente activo. El Centro surgió en 1988 con el objetivo de promover una relectura del pensamiento agustiniano en sus aspectos más significativos y actuales. En una primera fase buscó el contacto directo con la obra del santo centrado en dos ciclos temáticos, uno dedicado al nexo entre interioridad e intencionalidad, y otro a la relación entre el misterio del mal y la libertad posible, cuyos resultados han sido siempre publicados. En su segunda fase, la actual, vuelve los ojos a los núcleos filosóficos más relevantes del pensamiento contemporáneo con el objetivo de sacar a la luz huellas objetivas y documentales de la atención prestada al pensamiento y a la obra del obispo de Hipona que se transforma en un encuentro significativo, más allá de intentos meramente expositivos o que se encuadran en la tradicional historia de la interpretación. Esta nueva fase está organizada según las siguientes unidades temáticas: I: Existencia y libertad; II: Interioridad y persona; III: Verdad y lenguaje; IV: Historia y política.

El fruto del estudio referente a la primera de dichas unidades temáticas lo ofrece el presente volumen. En la introducción, de carácter sintético, L. Alici sugiere algunas posibles claves de lectura que justifique el carácter unitario de la reseña y ayude a evidenciar las principales implicaciones teóricas. Como claves presenta: un nuevo paradigma de comprensión, la finitud inquieta, y la libertad y el amor. Así resulta de diez estudios sobre otros tantos filósofos de primera línea del fenecido siglo XX: *Edmund Husserl. La filosofía como conversio* (P. Chapel de la Pachevie); *Max Scheler. El primado del amor* (G. Ferretti); *Edith Stein. Intima scientia* (A. Ales Bello); *Martin Heidegger. La memoria y el tiempo* (C. Esposito); *Hannah Arendt. Amor Mundi* (L. Boella); *Hans Jonas. Dialéctica de la libertad* (E. Peroli); *Romano Guardini. Lumen cordis y "visión del mundo"* (M. Borghessi); *Erich*

Przywara. Deus exterior et interior (M. T. Tosetto); *Albert Camus. Unde malum?* (A. Pieretii); *Karl Jaspers. La clarificación de la fe* (I. Sciuto).

La configuración de la herencia agustiniana que se percibe en las obras de estos autores no es homogénea. Por de pronto, en unos casos salta a la vista, en otros está más oculta, pero no es menos real; en otros, claras convergencias van de la mano con no menos claras desavenencias; a veces se trata de un contacto que se produce en el inicio del camino filosófico y que luego se abandona, pero cuya influencia perdura; en otros es más continua. Como afirma L. Alici en la introducción, la lectura de estos estudios tiene un doble motivo de interés: historiográfico y teorético. La obra incluye un apéndice bibliográfico (D. Pagliaci) referente a la recepción del pensamiento de Agustín por cada uno de los autores y corrientes filosóficas considerados en el presente volumen.— P. DE LUIS.

GESTRICH, C. (Hrsg), *Gott der Philosophen, Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, Wichern, Berlin 1999, 23 x 15,5, 195 pp.

La presente obra es la publicación de una serie de conferencias habidas en 1998 en la Facultad de Teología de la Universidad de Berlín y aparece como cuaderno especial de la revista *Berliner Theologischen Zeitschrift*. El tema del congreso era el concepto de Dios y fue tratado por filósofos y teólogos. K. Cramer expone *El Dios de la revelación bíblica y el Dios de los filósofos*. Dicha distinción, introducida por Pascal, no es tan clara como puede verse por toda la tradición de las pruebas de la demostración de la existencia de Dios. El caso de Kant sería también paradigmático pues deja espacio a la fe mediante el análisis de los límites de la razón y el rechazo de la posibilidad de un conocimiento real sobre lo divino. La segunda conferencia es de H. Deuser: *¿Existe un "argumento olvidado" acerca de la realidad de Dios?*. El título viene a cuento del argumento de Peirce sobre la existencia de Dios tema acerca del cual el autor ha trabajado desde antiguo. La tercera conferencia, *Fe y libertad*, es de F. Ricken que parte del análisis de la experiencia religiosa como posicionamiento ante la vida, desde ahí estudia la fe religiosa en sus diferentes elementos: momento de decisión, elemento conativo emocional y momento conceptual.

En cuarto lugar I. U. Dalferth habla de *¿Concepto o índice? La hermenéutica filosófica de 'Dios'*. Es un tema que ha tratado en diferentes lugares desde muy antiguo y que es central dentro de su sistema teológico. Resumido en dos palabras, con grave riesgo de no ser fiel a su pensamiento, es como sigue. Dalferth plantea el problema del término 'Dios' dado su uso en el lenguaje, tanto en posiciones de sujeto ("Dios me quiere") y, por lo tanto, con características de nombre propio o de término índice, es decir, con referencia pero sin sentido y, en otras ocasiones, la aparición del término 'Dios' en funciones predicativas ("Siva es Dios") y, por lo tanto, con una serie de notas conceptuales que estarían detrás del mismo. Si 'Dios' es un término meramente referencial como un nombre propio ('Zaragoza') o un término índice ('éste', 'ahora'), entonces no hay posibilidad alguna de teología natural, sólo queda la pura revelación de dicho Dios para conocer algo de él, bien sea desde su palabra, bien desde su enviado, y la imposibilidad completa de categorizar de alguna manera a dicho Dios. Sólo podemos señalarlo y eso lo hacemos porque él se deja señalar. Si 'Dios' es un término predicativo del tipo 'ciudad' o 'gato' entonces cabe un estudio de las notas que caracterizan a alguien como 'Dios' (eternidad, bondad etc.) y desarrollar una teología filosófica desde el análisis de dichas notas y de la consistencia mutua de todas ellas. En el discurso religioso, por diferencia al teológico tradicional, 'Dios' funciona preferentemente como término índice y no como predicativo. Dalferth, a lo largo de toda su obra, recoge los avances de la filosofía analítica y de la filosofía del lenguaje para, con

dicho instrumental, elaborar una teología luterana que insiste en los aspectos más clásicos de la misma siguiendo la influencia de su maestro Jüngel. No deja de ser curioso que Dalferth para hacer su teología recurra a un uso tan profundo de la filosofía como *herramienta de limpieza*. Algo muy parecido al uso de la filosofía que hace Plantinga. La última conferencia es la de P. Rohs: *La libertad de Dios en el panteísmo*. Tras cada una de las conferencias se ha recogido el diálogo mantenido en la sala. La discusión general entre los autores en una mesa redonda que clausuraba el congreso cierra la obra.– F. JOVEN.

BONÉ, É., *¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución y Bioética. Ciencia y fe*. (Presencia Teológica 109), Sal Terrae, Santander 2000, 21 x 13,5, 197 pp.

Edouard Boné es jesuita y paleontólogo, profesor emérito en las facultades de Teología y de Ciencias de la Universidad de Lovaina. Profundo conocedor del pensamiento de Teilhard de Chardin con quien trató personalmente en los últimos años de su vida; se ha ocupado también de cuestiones de bioética. El libro que presentamos tiene tres partes. La primera, titulada: *¿Universos incompatibles o mundos complementarios?*, confiesa la compatibilidad entre ciencia y fe dado que el mismo Dios que se revela en Jesucristo es el creador de la inteligencia humana racional que desarrolla la ciencia. La segunda parte: *Y el hombre se levantó*, estudia el origen y evolución del hombre, tema de la especialidad científica del autor, en relación a las afirmaciones cristianas. La última parte: *Logros biotecnológicos*, expone algunos de los desafíos éticos que brotan por el desarrollo de la ciencia. La obra termina con un breve epílogo en recuerdo de Teilhard. El libro es muy ágil y se lee con gusto; pertenece a ese género de libros, los del diálogo entre ciencia y fe, escritos principalmente a cristianos para convencerles de la compatibilidad entre ciencia y religión, pero que no entran en los problemas agudos de reelaboración del pensamiento cristiano que plantean algunos de los desarrollos científicos actuales.– F. JOVEN.

CRICCO, V., *Semiótica Agustiniana. El diálogo "El maestro" de San Agustín*, Universidad de Morón (Argentina), Morón 2000, 21,5 x 15, 298 pp.

El diálogo *De magistro* entre San Agustín y su hijo Adeodato, datado en el 389, ha sido comentado desde diferentes perspectivas: pedagógica, filosófica, teológica... El autor nos propone, en el libro que presentamos, realizar una lectura semiótica de la obra a partir de algunos de los aportes contemporáneos a esta disciplina. El libro no es ni un estudio exegético del diálogo, ni un comentario al mismo de corte clásico; sino que más bien el autor se propone realizar un *diálogo* del pensamiento agustiniano con la reflexión filosófica actual sobre el lenguaje desde la visión semiótica. ¿Lo logra? El resultado es complicado de valorar pues la obra es de difícil lectura y la argumentación, en ocasiones, no es fácil de seguir; pero, de todas formas, da pistas de estudio sugerentes y es ejemplo de la vitalidad del pensamiento agustiniano, siempre abierto a nuevos *diálogos*.– F. JOVEN.

CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. III: Die nachkantischen Systeme*. Text und Anmerkungen bearbeitet von M. (Gesammelte Werke 4), Meiner, Hamburg 2000, 24 x 17, x-482 pp.

Continúa a buen ritmo la edición de las obras completas de Cassirer. En un número anterior de esta revista ya indicábamos las características generales de la serie (cf. Estudio Agustíniano 35:2 (2000) 389-395). El presente volumen recoge el tercer volumen de *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, dedicado a los sistemas postkantianos. La primera edición apareció en 1920 en la editorial Bruno Cassirer de Berlín y la segunda, que no fue modificada, es de 1923. Aquí se recoge la segunda edición y se mejora tal y como es norma de la serie: actualización de la ortografía, corrección de los aspectos bibliográficos de notas y citas, recopilación de la bibliografía citada, etc. Los índices se dejan para el final del cuarto y último volumen. La obra en sí es bien conocida. En este volumen Cassirer estudia autores postkantianos e idealistas del siglo XIX: Jacobi, Reinhold, Schulze, Beck, Maimon, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer y Fries. Como es también conocido, hay edición española del volumen, con traducción de Wenceslao Roces, publicada por FCE en 1957.– F. JOVEN.

HENRY, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2001, 14 x 21, 345 pp.

La huida del cuerpo es sin duda uno de los mayores dramas de la vida occidental. Ya G. Simmel lo lamentaba con aquella su incisiva queja: La filosofía debería avergonzarse de lo poco que se le nota el dolor humano en su procesos de pensamiento. Pero ¿cómo puede haber dolor humano donde no hay realmente hombre? Nietzsche denigraba, con razón, la conversión del cristianismo en un platonismo para el pueblo. Lo mismo haría Unamuno, entre nosotros, con no demasiado éxito. Como es fácil ver en muchos libros de texto y en las historias de la filosofía al uso, allí el cuerpo no existe como tampoco existe la mujer. Ya bien entrado el siglo XX, algunos autores reaccionaron contra esta situación. La obra que presentamos abunda en esta dirección. Se trata de ahondar en la encarnación humana para iluminar nuestra vida. Nuestro cuerpo y nuestra carne es un camino fundamental de conocimiento y salvación. El cristianismo afirma con contundencia que: "El Verbo se hizo carne", y con eso se separa de todas las religiones que acostumbran a hacer dioses creyendo que espiritualiza platónicamente hombres. Desde esta tesis, donde se afirma que la carne de Cristo es nuestra carne y viceversa, M. Henry constata que ha sido en Cristo donde se han unido plenamente la carne y el verbo. A partir de la apariencia fenomenológica, el autor nos va sumergiendo en la realidad de la carne humana, con todas sus consecuencias, hasta llegar a lo más profundo de lo divino y lo humano para definir concretamente lo que todo hombre es y lo divino acontece. Estamos ante una obra de gran calado, fundamental para superar el funesto platonismo cristiano, que tanto daño nos ha hecho, y que desarrolla, en una magnífica relectura, la tradición fenomenológica y existencial de Husserl, Merleau-Ponty y G. Marcel, a la luz del dogma fundamental y primero del cristianismo: la encarnación.– D. NATAL.

FRANK, S. L., *Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis* (Frank Werke 1), Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2000, 15 x 21, 526 pp.

Este libro es el primer volumen de la obra completa del filósofo ruso Simon L. Frank (1877-1950) que tendrá ocho volúmenes. Esta es la obra más importante de la literatura filosófica rusa del siglo XX, según D. Tschizevskij. En este libro el autor presenta la justificación epistemológica de su pensamiento sobre filosofía de la religión, metafísica, filosofía social y psicología. Frank estudió en Moscú y Berlín, antes de ser lector de la universidad de Petersburgo. Luego emigró y enseñó en Alemania y en Francia. Arraigado en la tradición occidental europea y particularmente en la filosofía alemana es deudor de la epistemología de Nicolás de Cusa. Con la edición del primer volumen de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, en 1909, facilitó la recepción de la Fenomenología en Rusia. En este escrito se plantea el objeto de la ciencia, el problema del objeto trascendental y las realidades inmediatas de lo "dado" y "a la mano", la relación entre la conciencia y el ser así como el concepto del ser absoluto. También estudia la relación entre lo universal y lo concreto, la esencia de la intuición, la ciencia como sistema y unidad de la totalidad, la intuición de la esencia, el tiempo y el número, el ser ideal y el ser real, así como el ser concreto y la ciencia viva. Finalmente se presenta la historia de la prueba ontológica de la existencia de Dios de Parménides a Hegel pasando por san Agustín, san Anselmo y Leibniz.- D. NATAL.

CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *La verdad, un consenso posible. Verdad, naturalismo y secularización*, Rialp, Madrid 2001, 13 x 20, 213 pp.

Decir que estamos en tiempo de crisis se ha convertido en un tópico. Pero, efectivamente, los valores que han dado vida a nuestra civilización son hoy discutidos y puestos en cuestión, de muy diversas maneras, no sólo desde el punto de vista teórico sino en la práctica cotidiana. Para unos éste es el camino de la libertad, para otros se trata de la realización del más abominable nihilismo. Este libro trata de dar razón de este hecho. Para ello se hace un rápido recorrido por el pensamiento pagano clásico, por la filosofía cristiana y su secularización en la edad moderna. Estamos todavía atrapados en un fácil relativismo que hoy ya nos parece insostenible puesto que no todo es relativo ni es verdad que todo vale, sino que vale todo lo que vale. El autor al diagnosticar acertadamente nuestra enfermedad nos ayuda a recuperarnos de una situación que ya no resulta sostenible ni en la calle, ni en la familia ni en la misma sociedad.- D. NATAL.

MARITAIN, J., *Los derechos del hombre. Cristianismo y democracia*, Rialp, Madrid 2001, 13 x 20, 164 pp.

El autor es una de las grandes personalidades intelectuales del siglo XX. Convertido al catolicismo, tomista innovador, intelectual comprometido, escribió sobre muy diversos temas pero con una gran capacidad para empujar hacia el futuro de nuestro mundo. Este volumen recoge una de sus obras más importantes en filosofía política donde fundamenta uno de los grandes temas de nuestro tiempo: los derechos del hombre. Se refleja aquí su gran acervo democrático y humano que le hicieron participar en los debates que condujeron a la Declaración de los Derechos del Hombre por la ONU en 1946. También nos mues-

tra aquellos elementos fundamentales del cristianismo como el respeto a la persona y la preocupación por bien común que hacen de la democracia un sistema fundamental en el desarrollo humano. El autor se muestra además como uno de los grandes propulsores que alentaron definitivamente la democracia europea en los terribles momentos de la segunda guerra mundial. Un vez más, Maritain da aquí una muestra de su enorme talla política y humana que le convirtieron en uno de los hombres que impulsaron más decididamente la esperanza de Europa hacia la nueva sociedad democrática.– D. NATAL.

KEPEL, G., *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, Ediciones Península, Barcelona 2000, 22,5 x 15, 605 pp.

Kepel se ha hecho famoso por alguno de sus libros sobre el tema del islamismo y, en especial, por el titulado *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. En él plantea la tesis de que en nuestro mundo, lleno de incertidumbre y pérdida de referencias ("muerte de Dios", ocaso de las ideologías), han visto la luz numerosos movimientos, tanto judíos, como cristianos o musulmanes, que tienen en común la reafirmación de lo religioso en la escena política. Para estos movimientos la razón humana, a partir del Siglo de las Luces, ha querido emanciparse de la fe y este proceso ha producido las mayores desgracias del siglo XX: nazismo, estatalismo, y todas las formas de desmembración social: toxicomanías, guetos en los extrarradios de las ciudades, xenofobia, racismo, etc. Para salir del atolladero, predicán el retorno a la estricta observancia de los mandatos de la religión, tanto en la vida privada como en la pública: "shari'a" y Estado islámico (islamistas), "halakha" (judíos) y "Solidaridad" y "nueva evangelización (cristianos), por ejemplo. Todo ello se manifiesta como una "revancha de Dios".

En la obra reseñada, como indica el título, Kepel plantea, en líneas generales, la tesis del surgimiento, ascenso y posterior declive del islamismo en el último cuarto del siglo XX: climaterio del nacionalismo panárabe, divergencias y solapamientos internos de las oligarquías petroleras, burocracias estatales, las clases medias piadosas y el magma de los desclados o "lumpen".

A principios de los años ochenta, según Kepel, el islamismo se extendió por todo el mundo musulmán, donde se convirtió en la principal referencia de los debates sobre el futuro de la sociedad, mediante un mensaje equívoco con el que podían identificarse tanto "el capitalista barbudo como el habitante de los barrios de las chabolas": la promesa de restablecer la sociedad justa de los primeros tiempos del Islam, el Estado instaurado por el profeta en Medina (revolución iraní versus monarquía saudí e "indulgencia" de Occidente [Gran Satán americano] que bendijeron la guerra de Sadam Husein de 1980 contra Irán; lucha de la "yihad" de Afganistán contra el "Imperio del Mal soviético"). "La yihad afgana se convirtió en la causa por excelencia con la que se identificaron todos los militantes, tanto moderados como radicales" (p. 20). Jomeini venció al sha porque supo unificar, con una "dinámica imparable" a los comerciantes del bazar, a los pobres, incluso a las clases medias laicas. Los intelectuales laicos, los escritores y otras "élites occidentales" fueron sacrificados para satisfacer la venganza de los clérigos religiosos más retrógrados. La yihad afgana tuvo una importancia capital en la evolución mundial del islamismo y Arabia Saudí desempeñó un papel central en todo este proceso. Por último, la desaparición del mesianismo socialista habría liberado "un espacio de utopía donde podía encastrarse el islamismo".

El movimiento islamista estaría conformado tanto por la juventud urbana pobre, surgida de la explosión demográfica del tercer mundo y del éxodo rural masivo, "recién salidos en su mayoría de facultades científicas y técnicas" (juventud urbana pobre), como por

la burguesía y las clases medias piadosas: médicos, ingenieros y hombres de negocios apartados contra su voluntad de la esfera política, todos ellos "inspirados por los ideólogos de los años sesenta". Esta amalgama y el antagonismo entre sus aspiraciones resistía mal los enfrentamientos de largo alcance contra el poder establecido. Desde mediados de la década de los noventa habríamos llegado al final de un ciclo histórico: los movimientos islamistas habrían entrado en una fase de declive. Para probar esta hipótesis, Kepel aduce, entre otros los siguientes datos: desprestigio de Sadam Husein, jefe de un partido laico que instrumentalizó a su favor la religión, por la invasión de Kuwait en 1990; cuestionamiento de la legitimidad de la dinastía saudí por solicitar que militares "infeles" (EE UU) mancillaran la tierra sagrada; presencia en primera línea en los escenarios internacionales de los movimientos más extremistas (GIA argelino, talibanes afganos, Usama ben Laden, etc.); elección del presidente Khatami en Irán en contra de la voluntad del "establishment" clerical islámico; gobierno en Argelia de Buteflika, constituido por laicos militantes e islamistas moderados; gobierno en Pakistán del general Pevez Musharraf que se "proclama seguidor de Atatürk"; alejamiento del poder en Sudán de Hasan el Turabi, "la eminencia gris" del régimen anterior, que era proislamista, etc.

El propósito del autor es superar las "monografías eruditas" de los cenáculos académicos para dar cuenta del fenómeno islámico en su conjunto en todo el mundo, tanto en su evolución, el juego de sus componentes y las relaciones con su entorno, lo mismo en los países directamente involucrados (de Kuala Lumpur a Argel y de Peshawar a Teherán) como en las sociedades y los Estados occidentales (pena de muerte contra Salman Rushdie, velo de las colegialas musulmanas en Francia, "reislamización" de Bosnia, etc.).

Según el Kepel, en el imaginario árabe el islamismo ha suplantado al nacionalismo panárabe y al mesianismo socialista, conservando alguna de sus características, y su declive pudiera abrir "una vía hacia una democracia musulmana que, en este momento, está sentando sus bases" (p. 16).

Los últimos acontecimientos del 11 de septiembre en Nueva York y Washington han puesto de actualidad, sin duda, toda esta temática, al mismo tiempo que plantean nuevos interrogantes, máxime en lo referente a las hipótesis del declive del islamismo y su posible vía hacia una democracia musulmana. ¿Cómo explicar esas manifestaciones multitudinarias en casi todos los países musulmanes (y en algunos Occidentales) en favor de la causa islamista (Usama ben Laden y talibanes)?.- F. RUBIO C.

Historia

TUCHMAN, B. W., *Un espejo lejano. El calamitoso siglo XIV* (Atalaya 56), Península, Barcelona 2000, 15 x 22,

La neoyorquina Barbara W. Tuchman (1912-1989) ha sido célebre tanto el campo del periodismo y literatura, dos veces ganadora del Pulitzer, como en el ámbito de la historia, y de ésta concretamente del período medieval. La obra que nos ocupa es un reposado peregrinaje por el "calamitoso siglo XIV", desde sus inicios a sus postrimerías, a lomos de la montura del noble francés Enguerrand VII de Coucy (1340-1397), viajero observador por Francia, Italia, Inglaterra y Europa central, empujado por intereses varios. También nuestra Iberia y sus reinos, principalmente el de Navarra, salen a relucir, aunque sea de soslayo, y espigan los "cruels y trastamaras", principalmente, y cómo no el cardenal Luna, aprovechando la autora su baturrería para largar sobre la "testarudez muy española criada 'en el

país de las buenas mulas". Dejando a un lado tal piropo, nosotros le correspondemos afirmando que en su libro se da un repaso a todos los azotes que fustigaron a la centuria decimocuarta: la guerra, las compañías francas, la peste y el cisma. Éste no tuvo relación con cuestiones doctrinales, sino políticas y personales (Aviñón y Urbano VI). A medida que se va avanzando en la lectura descubrirá el lector que el pesimismo era el tono normal de la Edad Media, porque el hombre de aquel evo consideraba que había nacido condenado y necesitaba la salvación.– J. ÁLVAREZ.

RODRÍGUEZ CARMONA, A., *La Religión judía. Historia y Teología*, BAC, Madrid 2001, 12 x 16, 761 pp.

Estamos ante una obra de amplio contenido informativo. Asombra el solo hecho de fijarse en la cantidad de capítulos, 33, y la multitud de temas que componen dichos capítulos. De ella se nos dice que se ofrece al lector una presentación de la religión judía, especialmente en su modalidad ortodoxa, tal y como es practicada hoy día por millones de personas. No es una obra de investigación, sino de divulgación, que intenta facilitar en una apretada síntesis "un conocimiento objetivo de la religión judía".

Además de su valor interno, la obra es especialmente relevante para los cristianos. Y lo es, al menos, por dos razones clave. Una, porque es preciso resaltar que Jesús es un judío. El Dios de Israel es el Dios Jesús. Además el fondo del mensaje de Jesús se nutre de la religión judía, hasta el extremo que, si este dato no se tiene en cuenta, resulta imposible o muy difícil captar el contenido del mensaje de Jesús. Otra, porque sólo conociendo la religión judía se pueden descubrir enfoques y doctrinas cristianas que se han apartado en mayor o menor grado de la tradición judía. La helenización, que sufre el mensaje cristiano en los primeros siglos de su existencia se ha traducido en conceptos que tienen que ver muy poco con la fuente judía, que está en el origen del cristianismo. Pensemos, por ejemplo, en la respuesta que Dios da a Moisés, cuando éste le pregunta su nombre: "Yo soy el que soy" (Ex 3,14b). La influencia del helenismo llevó a interpretar la frase en términos esencialistas, si bien el texto tan sólo habla de una presencia de Dios protectora para su pueblo. Otro tanto hay que decir en el tema de la antropología. Mientras la antropología judía es unitaria, la antropología griega es dualista en mayor o menor escala.

He recordado estos dos temas, porque son de importancia capital a la hora de articular el mensaje cristiano, que, si quiere ser fiel a sus orígenes, debe volver a sus raíces judías. Lo que no supone cegar la posibilidad al cristianismo de abrir nuevos caminos, superando así el horizonte religioso del judaísmo. El centro de este nuevo horizonte es la persona de Jesús. El autor dedica el número X del capítulo VII para hablar de Jesús y de los cristianos. Tan sólo dedica al tema dos páginas y media. De forma muy breve hace referencia a la persona de Jesús y a su doctrina del Reino de Dios. Cita a Flavio Josefo en *Ant* 18,3. No aborda el tema del rechazo de Jesús por el pueblo judío y, sobre todo, el rechazo del los títulos mesiánicos con que el cristianismo distingue a Jesús. En síntesis: Se trata de un libro que merece la pena leer.– B. DOMÍNGUEZ.

MORALES, J., *El Islam*, Rialp, Madrid 20001, 12 x 19, 238 pp.

El Islam ha cobrado enorme actualidad por los recientes acontecimientos que han ocupado la atención de todo el mundo. Por eso, en estos momento de gran tribulación, es necesario echar una mirada serena a esta parte de la humanidad que acaba de llamar nues-

tra atención de una manera tremendamente dramática. Esto es lo que hace el autor de esta obra, escrita con serenidad, sencillez y profundidad. Así, nos va presentando los distintos aspectos del islamismo como el libro sagrado del Corán, la figura de Mahoma, o las distintas escuelas islámicas y su confesión de fe que afirma la absoluta unicidad de Dios. También se nos describe la condición de la mujer en el Islam, la comunidad islámica, la fe de Abrahán y el Islam, así como su escatología, su vida de oración, sus rituales y ayunos y la práctica de la limosna, el sentido de la peregrinación, su llamada a la guerra santa, el tema con mayores repercusiones sociales y políticas en nuestros días, las leyes penales del Islam así como la piedad y la mística musulmana, el islam shiíta y el presente y futuro del Islam. Al final se ofrece una biografía básica que invita a continuar la lectura. Una obra básica y necesaria que nos ayuda a comprender mejor una de las realidades más actuales de nuestro mundo.— D. NATAL.

KRISTIANSEN, K., *Europa antes de la Historia*, Península, Barcelona 2001, 15 x 22, 680 pp.

Esta obra se encuadra dentro de las investigaciones que tratan de ofrecernos el origen, sentido y la realidad de Europa tal como se va configurando en nuestro tiempo. Aquí se rastrean los fundamentos prehistóricos de Europa, de la edad de bronce a la primera edad de hierro. La edad de bronce ejerce una extraña fascinación porque representa el primer intento de industrialización en la historia de Europa y produjo algunas obras de arte, en bronce y oro, de extraordinaria calidad. Sin embargo, toda aquella creatividad se quedó en la esfera social y ritual, y no se consagró en un verdadero desarrollo económico, a pesar de que había ya unas sociedades humanas organizadas como verdaderos Estados. El autor intenta dar una respuesta clara a esta gran paradoja y a las muchas preguntas que plantea, aunque lo verdaderamente fascinante de esta obra es el relato de la historia de Europa antes de la Historia, de Norte a Sur y de España a los Urales, en los dos milenios anteriores al año cero de nuestra era. Estamos ante una obra enormemente sugerente que se fundamenta en las mejores investigaciones arqueológicas realizadas hasta ahora en el campo geográfico y humano que hoy llamamos Europa.— D. NATAL.

VALLEJO PENEDO, J. J., *Fray Martín de León y Cárdenas, OSA. Obispo de Pozzuoli y Arzobispo de Palermo (1584-1655)* (Historia Viva 19), Revista Agustiniiana, Madrid 2001, 24 x 17, 427 pp.

Nos alegra hacer la presentación de esta obra, no sólo porque el autor es agustino y discípulo, sino también porque estamos seguros de ofrecerle al lector la garantía de que tendrá en sus manos un trabajo avalado por el esfuerzo y el rigor de alguien que es historiador por vocación investigadora y por pasión agustiniana. En este libro pasa a letra de molde su tesis doctoral, con la que llena un poco ese vacío en el episcopologio agustiniano de los prelados que regentaron sedes en los dominios italianos de 1ª Monarquía española. Uno de ellos fue Martín de León y Cárdenas. Y en estas páginas iremos descubriéndole como religioso comprometido, viajero incansable, intelectual cultivado, pastor celoso, mecenaz generoso y político al servicio de la Corona y de la Santa Sede. En fin, "como un personaje atrayente cuya vida merecía ser descubierta". Y para elaborar todo esto ha recorrido diferentes archivos (Generalicio Agustiniiano, Secreto Vaticano, Diocesano de Pozzuoli, General de Simancas, Asuntos Exteriores de Madrid, etc.). Un total de 14 capítulos en los que se va desgranando su vida, desde su nacimiento en Archidona (Málaga) hasta su muer-

te en Palermo, intermediando temas importantes como su relación con los Barberini y el Duque del Infantado, su condición de hombre de Estado al ser Presidente y Capitán General del Reino de Sicilia, concluyendo con una cabal visión del hombre, pastor y político. Enriquecen, finalmente la obra, una extensa bibliografía, un apéndice documental y unos buenos índices.- J. ÁLVAREZ.

BOLADO OCHOA, G., *Fray Diego de Zúñiga (1535-ca.1598)* (Perfiles 18), Revista Agustiniiana, Madrid 2000, 20,5 x 13,5, 94 pp.

FERRE DOMÍNGUEZ, J. V., *Miguel Maiques (ca. 1490-1577). Un controvertido agustino del Renacimiento* (Perfiles 19), Revista Agustiniiana, Madrid 2000, 20,5 x 13,5, 95 pp.

VILLEGAS RODRÍGUEZ, M., *Miguel Bartolomé Salón (1539-1621)* (Perfiles 20), Revista Agustiniiana, Madrid 2000, 20,5 x 13,5, 94 pp.

Tres nuevos ejemplares de la colección "Perfiles" dedicados a grandes nombres de la historia agustiniana española. El n. 18 lo ocupa la biografía intelectual de Diego Rodríguez Arévalo en el mundo y en la vida religiosa Fray Diego de Zúñiga, su trama vital urdida con mimbres de reforma humanista de los estudios y la delicada cuestión de sus declaraciones inquisitoriales acerca de Fray Luis de León. El n. 19 está reservado a la inestable vida del obispo sardo Fr. Miguel Maiques, quien antes fue profesor en cátedras valentinas e irlandesas, reflejando en sus andanzas los avatares propios del siglo XVI que le tocó vivir. El n. 20 nos presenta a Fr. Miguel Bartolomé Salón Ferrer, un brillante catedrático en la Universidad de Valencia, un ejemplar religioso de la Provincia de Aragón, y un prolífico escritor sobre todo en el ámbito de la teología moral. Tres obras breves en su extensión, críticas en su contenido, e ilustradoras de nuestra historia.- J. ÁLVAREZ.

ARRUPE, P., *Memorias del P. Arrupe. Este Japón increíble*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2001, 22 x 15, 398 pp.

Ediciones *Mensajero* propone en este libro un viaje apasionante para conocer a un hombre que quiso vivir el evangelio de una forma radical. En estas memorias, el P. Arrupe comparte con el lector sus inquietudes, señala cómo desde su juventud se va labrando poco a poco la ilusión de seguir a Dios hasta descubrir el camino que Él le propone: nada menos que Japón que va a vivir una guerra sangrienta que cambiará el curso de la historia de ese pueblo. Las memorias muestran las dificultades que tuvo que pasar: acostumbrarse a las tradiciones, aprender la lengua, saber transmitir el evangelio... Con sinceridad, el P. Arrupe hace ver cómo Dios actúa en las personas y cómo, si se le deja obrar, puede hacer maravillas en el hombre.- L. FERNÁNDEZ.

SAHELICES, P., *Los Agustinos en Puerto Rico (1896-1996)*, "Revista Agustiniiana", Madrid 2001, 24 x 17, 526 pp.

Paulino Sahelices, religioso agustino, Licenciado en Teología por la Universidad de Comillas y diplomado en inglés por la Universidad de Kansas (USA), nos ofrece en este

grueso volumen no sólo la historia de los agustinos desde que llegaron a Puerto Rico en el ya lejano 1896, hasta un siglo más tarde, sino sobre todo, su labor pastoral, docente y social.

Para ello –como él mismo confiesa –trató de buscar datos en cada religioso que trabajó y anduvo por aquellos lugares dejando, quizá, lo mejor de su vida.

Y esos testimonios escritos son los que transmite, pues "los considera de gran valor para el presente y para el futuro".

Como cabe suponer, el contenido es muy extenso, comenzando por un capítulo sobre san Agustín y los orígenes de la Orden (que quizá sobrara), la Provincia de Castilla y su orientación hacia las Antillas; siguiendo luego por darnos un elenco de los obispos agustinos de Puerto Rico y otros agustinos; la propia fundación, crecimiento y expansión; su rico y extenso apostolado, su labor docente, etc., terminando con un capítulo que viene a ser un deseo y una realidad, ofreciendo un panorama alentador, cuando se pregunta: ¿Tenemos porvenir los agustinos en Puerto Rico?

Libro muy completo en el que nos da incluso los nombres de las personas que más han servido "como modelos" de trabajo e "intercesores" en la Obra, aparte varios Apéndices, Fuentes de investigación e índices varios.– T. APARICIO LOPEZ.

CLAVER FERRER, A., *Noticias Historiales del Convento de Nuestro Padre San Agustín de Caragoza y de los demás del Reyno de Aragón*, Revista Agustiniiana, Madrid 2000, 21 x 13, 350 pp.

Una buena y meritoria labor la de José Luis Santiago, agustino, licenciado en Historia de la Iglesia por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y Archivero de la Provincia de Castilla de la Orden, al transcribir fielmente este manuscrito, de puño y letra de Antonio Claver Ferrer, existente en el Archivo Provincial de la citada Provincia agustiniana.

El libro presenta la novedad de que su contenido viene transcrito con la grafía de la época, respetando en todo el manuscrito, con su ortografía original, actualizando solamente la acentuación de las palabras y puntuación de las oraciones, para una mayor claridad.

Su contenido lo dice todo ya en el largo título: además de las "historiedades del convento de San Agustín de Caragoza" –fundado el año 1286–, con noticias de privilegios reales, bulas pontificias, memorias claustrales, etc, nos ofrece también el nombre de los priores del convento, con vidas ejemplares de algunos de ellos.

Y como en una segunda parte, nos suministra abundantes datos sobre otros conventos de agustinos del reino de Aragón, como el importante de Epila, Huesca, etc.

Un amplio índice de nombres y lugares completan este interesante manuscrito, verdadera historia de los agustinos aragoneses.– T. APARICIO LÓPEZ.

GARCÍA, J., *Santa Rita, Abogada de imposibles*, Revista Agustiniiana, Madrid 2001, 17 x 11, 166 pp.

¿Qué duda cabe que estamos ante una de las santas más populares de la Iglesia católica? ¿Y qué duda cabe igualmente que se han escrito muchas biografías sobre la llamada "Abogada de imposibles"?

Jacinto García, religioso agustino, acaba de ofrecernos una de las últimas, ofreciéndonos algunas novedades y algunos datos que acaso no vengán en otras.

Como es el caso que nos cuenta al principio y casi fuera de capítulo lo que él llama "La rosa de Juan Pablo II", en el que relata que, con motivo del VI centenario del naci-

miento de la santa, el arzobispo de Spoleto, Ottorino Pietro Alberti, invitaba al papa a realizar una visita a Casia; lo que sería para todos una gran alegría... Todo terminó con la promesa de una carta que fuera "como una flor depositada ante su Urna, en recuerdo de los insignes ejemplos de sus virtudes".

Luego ya, en capítulos sueltos, breves, ágiles y de ameno estilo, nos va relatando el "por qué abogada de imposibles"; el "por qué es patrona de los funcionarios", para entrar ya plenamente en su vida que tantos conocemos.

Se refiere también al "Alvear", obra maestra de M. Teresa Fasce. Finalmente ofrece interesantes datos sobre su beatificación (1628), canonización (1900) y los últimos acontecimientos acaecidos recientemente cuando, por el mes de mayo, su cuerpo fue trasladado a Roma.- T. APARICIO LÓPEZ.

MARTÍNEZ, G., *Fernando Valverde. Un clásico peruano olvidado*, Revista Agustiniana, Madrid 2000, 20 x 13, 93 pp.

El P. Gregorio Martínez, Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia y Civil de San Marcos de Lima, y que ha vivido y trabajado en estos campos de la literatura y de la historia, durante treinta años, por tierras de América, aparte otras publicaciones, nos ofrece ahora la biografía y escritos del P. Fernando Valverde, "un clásico peruano olvidado", como él mismo pone en el subtítulo del libro.

También escribe, en un breve prólogo, que se trata solamente de "un bosquejo de la vida y obra de un español de Lima", autoridad en el Diccionario de la Lengua Española.

Oriundo de familia distinguida, educado primeramente en la Compañía de Jesús, profesó de agustino el 7 de marzo de 1614.

De vocación plenamente literaria, enseguida se dio a conocer en la Universidad de San Marcos, de Lima, como poeta y concursante en certámenes literarios.

Pero el P. Valverde es conocido, sobre todo, por su libro *Vida de Jesucristo*, del que sus censores se hicieron lenguas y podemos resumir en la expresión de uno de ellos: "un libro hermoso, y aliñado por su estilo breve, sentencioso y claro, como la luz del día".

Como dice su autor, esta obra está escrita "en un romance elegante y hermoso, tan claro y fácil que es para todos; con claridades de cielo y profundidades de abismo".

Otras obras escribió el P. Valverde, de las que da cuenta Gregorio Martínez; sin dejarse en el tintero la polémica que hubo en torno a la *Vida de Jesucristo* -la Inquisición dijo que había "salido viciado"-; hasta que recuperado por los agustinos, ha quedado hoy como obra maestra en su género y es un libro que honra a la Orden a la que perteneció su autor.- T. APARICIO LÓPEZ.

Espiritualidad

SAHELICES GONZÁLEZ, P., *Ama y haz lo que quieras*. Revista Agustiniana de Espiritualidad, Madrid 2001, 18,5 x 12,5, 537 pp.

El libro ofrece la doctrina del amor que el autor ha espigado en las distintas obras de san Agustín. Con su obra quiere proponer el camino agustiniano, que no es otro que el del amor. Inspirándose en la retórica clásica, da a conocer primero el camino o clave más sobresaliente de interpretación de la vida y escritos del santo: el amor (prólogo). En un segundo

momento, los pasos iniciales recomendables para recorrer cualquier camino: los conceptos y nociones básicas sobre el amor (preámbulo-introducción). El cuerpo del libro ("narratio") está constituido por "Los *mirabilia* del amor": A lo largo de 14 secciones ofrece una selección de textos sobre distintos aspectos del amor (amor Dios, amor Cristo, amor Espíritu Santo, qué es el amor, amor del hombre, amor a las cosas, alimentar el amor, obrar contra el amor, pruebas del amor, construir la fraternidad, servicio del amor, frutos del amor, orden del amor, amor y amar). Abundantes notas a pie de página explicitan, explican, matizan o ponen en contexto los conceptos del santo. Por último, el camino señalado en el prólogo, desbrozado en la introducción y recorrido en la "narratio", recibe varios retoques, entre ellos el presentar el ejemplo del mismo san Agustín, que lo embellecen (epílogo o conclusión).

Es difícil negar la riqueza del pensamiento agustiniano sobre el tema del amor. Aquí está, sin duda, la riqueza del libro. No obstante, cabe hacer dos observaciones. Al ofrecer sólo las "flores", al lector se le priva de la belleza de la planta en que surge la flor y en la que ésta alcanza el máximo de belleza. La segunda se refiere al título: si se le toma en el mismo significado que le da el santo, creemos que no responde al contenido del libro.

La obra incluye una selección de frases lapidarias, una bibliografía selecta sobre el amor en san Agustín y cuatro índices: bíblico, de documentos eclesiales, de textos agustinianos, de autores modernos y uno temático, muy detallado.— P. DE LUIS.

AVENDAÑO, J. M., *Apuntes de vida y esperanza*, Narcea, Madrid 2001, 19 x 12, 163 pp.

Con prólogo de J. Martín Velasco, el autor, sacerdote de la parroquia de S. Nicasio en Leganés (Madrid), presenta un nuevo cuaderno de oraciones que sigue a su anterior *Huellas de Dios en las afueras de la ciudad*, publicado también por Ediciones Narcea. La presente recopilación, con dibujos del propio Avendaño, ofrece 60 oraciones llenas de experiencia vital y de esperanza cristiana, tal como reza el título escogido.

Desde "los pequeños detalles de lo cotidiano" de su trabajo pastoral en esta ciudad-dormitorio de Madrid, el autor ha sabido descubrir la presencia de Dios "en el camino distinto y el corazón diferente de cada ser humano" y hacerla oración. Un Dios que acoge a los pobres y excluidos. En las oraciones, inspiradas siempre en la meditación personal del Evangelio, se perciben también los ecos de algunos de los grandes maestros de la tradición cristiana (Francisco de Asís, Juan de la Cruz). Muchas de ellas llevan dedicatoria. Algunas individuales (hermanos, amigos, santos, obispos, teólogos, "a Akel Koul, esclava sudanesa liberada en 1997"), otras colectivas ("a mis hermanos y compañeros presbíteros", "a Leganés").— R. SALA.

ALAIZ, A., *La amistad es una fiesta* (Albor 13), San Pablo, Madrid 2001, 21 x 13,5, 350 pp.

Es una excelente iniciativa de la editorial San Pablo reeditar por enésima vez este título, ya un clásico sobre la amistad, cuando se cumplen 25 años de su primera aparición, entonces en Ediciones Paulinas. A este primer libro seguiría después otro (1982) con la misma temática y parecido éxito editorial (*El amigo, ese tesoro*, San Pablo, Madrid 1999), aunque, en este caso, destinado preferentemente al público juvenil.

Se trata de una nueva edición totalmente revisada y aumentada (casi 200 páginas más), por lo que realmente nos encontramos ante un nuevo libro. Con el paso del tiempo esta obra no sólo ha ido creciendo en ediciones y en número de páginas, sino también en

interés y actualidad. Porque los amigos siguen siendo los mejores psicoanalistas, los mejores educadores, los mejores "sacerdotes" para el hombre de hoy. Se trata de un tema que tiene más trascendencia (personal, familiar, social y laboral) de la que puede aparecer a primera vista. Todo el mundo necesita amistad, pero a veces hay quien cree haberla encontrado en lo que no son más que sucedáneos (¡el otro día un chico de confirmación me presentó al "amigo" virtual con quien se pasa horas chateando!). Sólo los "íntimos" (los que curtilonamente se llamaban antes "amigos del alma") son los amigos de verdad, a secas, sin diminutivos ("la amiguita"), ni aumentativos ("los amigotes"); los amigos, sin necesidad de apellidos.

Como señala Atilano, si hubo un tiempo que en los ámbitos religiosos era éste un tema que se miraba con recelo ("amistades particulares" = "amistades peligrosas"), parece que hoy, en cambio, se ha pasado a abandonarlo en el trastero como las viejas máquinas de escribir. El último sondeo de la fundación "Santa María" *Jóvenes españoles 99* arrojaba un dato a tener muy en cuenta por los que nos movemos con los jóvenes: entre sus actividades de tiempo libre preferidas "salir o reunirse con amigos" ocupa el primer lugar (98,7%). ¿No va siendo hora de volver a desempolvarlo?

Sólo una sugerencia final sin demasiada importancia: en la próxima edición se podría suprimir la cita de la entrevista a Pilar Velázquez (p. 156). Seguramente era un personaje popular en el año... 71, pero hoy casi nadie se acuerda de ella.- R. SALA

PHILIPPE, J., *Tiempo para Dios. Guía para la vida de oración*, Rialp, Madrid 2001, 12 x 19, 117 pp.

El autor nos ofrece un librito muy precioso sobre la vida de oración que responde al deseo actual de muchos creyentes de encontrarse verdaderamente con Dios. En primer lugar nos advierte que la oración no es tanto una técnica como una gracia. Además se preocupa de centrar bien el problema dando la primacía al amor y a la acción divina, a la vida en Cristo y a la presencia de Dios en el corazón del hombre. Luego nos enseña cómo andar el camino de la oración: de la inteligencia al corazón herido de amor y del corazón del hombre al corazón de la Iglesia. También nos advierte de la importancia de hacer oración en un tiempo, en un lugar y de un modo determinado para evitar el autoengaño del espíritu de oración cuando falta la oración. Finalmente explica, de una forma sencilla, distintos métodos de oración como la meditación, la oración del corazón, el rosario, el método del P. Libermann. Y para terminar nos enseña a reaccionar ante las dificultades que podemos encontrarnos en la práctica de la oración. Una obra muy sencilla, pero profunda y muy jugosa.- D. NATAL.

FERNÁNDEZ, V. M., *Actividad, espiritualidad y descanso*, San Pablo, Madrid 2001, 22 x 13, 199 pp.

El autor propone una revisión de vida en la actividad pastoral, catequética y apostólica dedicada sobre todo a sacerdotes diocesanos pero extrapolable a toda persona que desee vivir plenamente el compromiso cristiano. Divide su trabajo en siete bloques abordando diversos temas: La vida interior, la discusión del pasaje entre Marta y María, el ser y el hacer, el tiempo libre, el exceso de actividad, etc. Como dice el subtítulo del libro, la obra trata sobre la vida armoniosa y la unidad interior. Al principio las propuestas del autor pueden parecer algo inconexas, pero al descubrir la totalidad de la obra encontramos una muy

válida sugerencia de revisión de vida. Especialmente recomendable para todo aquel que se sienta prisionero del stress o de la ansiedad del trabajo y la actividad diaria.- F. SAEZ COMET.

DUNN, J. D. G., *La llamada de Jesús al seguimiento*, Sal Terrae, Santander 2001, 20 x 11, 206 pp.

Se trata de cuatro conferencias del autor sobre cuatro temas distintos: el Reino de Dios, la Buena Nueva para los pobres, la transgresión de límites y la Iglesia. Lo que busca es actualizar estos tópicos del Cristianismo primitivo en la cultura secularizada del tercer milenio. Destaca la investigación sobre el seguimiento de Cristo en el siglo primero. También llama la atención el gran conocimiento de la Biblia del autor; todos los temas tienen su base en pasajes bíblicos. Si a primera vista pudiéramos pensar que se trata de cuatro conferencias inconexas las unas con las otras, a medida que uno avanza en la lectura del texto se va descubriendo el marco de referencia al que nos quiere llevar el autor. Lo difícil es actualizar todo aquello para el cristiano de hoy en día. Dunn propone como claves conclusivas del seguimiento la praxis, el sentido comunitario y social, el compromiso y el carácter carismático.- F. SAEZ COMET.

DI LELLA, A., *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Daniel (7-14)*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 22 x 10, 152 pp.

Continúa esta colección de estudios sobre el Antiguo Testamento buscando siempre la actualización de la Palabra de Dios. ¿Cómo se puede decir tanto de apenas siete capítulos o diez páginas de la Biblia? El autor especializado sintetiza en este texto sugerencias y resonancias varias, porque como él dice el libro de Daniel está dirigido a creyentes, antiguos y modernos, que compartan la fe y la esperanza en el Dios de la revelación, el Señor de la historia. Quizás por ello y por el cambio del milenio sea por lo que llaman la atención los comentarios a la apocalíptica del autor. Aparecen también otros temas pero la apocalíptica es el más relevante. En cada capítulo el autor reproduce el texto bíblico para realizar posteriormente una pequeña exégesis a todos los niveles. Lo más interesante de éstas está en su actualidad; lo que Di Lella llama "algunas reflexiones", temas relevantes para el hombre de hoy.- F. SAEZ COMET.

ECHEVARRÍA, J., *Para Servir a la Iglesia. Homilias sobre el sacerdocio (19995-1999)*, Rialp, Madrid 2001, 13 x 20, 252 pp.

Estas preciosas homilias reflejan perfectamente la espiritualidad del sacerdocio como ministerio eclesial. Los grandes temas de la verdadera vida cristiana se reflejan aquí con toda su plenitud: El seguimiento de Cristo, la caridad y el amor desde el misterio trinitario, la configuración con Cristo, su muerte y resurrección, el don del Pan y la Palabra, los sentimientos del Hijo y la fuerza del Espíritu, el servicio fiel al pueblo de Dios, como sal de la tierra y luz del mundo, la devoción a la Madre y el amor al Papa y a la Iglesia, el perdón y la reconciliación, la conversión personal y comunitaria, el ser pastores según el corazón de Cristo, el dar la vida por amor, desde la sencillez y la humildad, las más acendradas virtu-

des cristianas, el celibato y la obediencia... Todo un camino de espiritualidad que refleja a su vez la herencia profunda del beato Escrivá de Balaguer y su Obra fundacional tal como nos la presenta hoy su actual sucesor, autor de este escrito. La edición ha sido también cuidada con primor lo que añade a la obra un nuevo encanto.– D. NATAL.

PARDILLA, A., *La forma di vita di Cristo al centro della formazione alla vita religiosa. Il quadro biblico e teologico della formazione*, Rogate, Roma 2001, 15 x 21, 380 pp.

Esta obra nos presenta el marco bíblico y teológico que define la formación inicial para la vida religiosa. Este cuadro viene sustanciado por la forma de vida de Cristo como centro de la vida cristiana y de su vivencia radical en la vida religiosa. La configuración con Cristo y su seguimiento como participación en su misterio, en su comunidad y en su misión apostólica, integran las realidades fundamentales que la persona religiosa debe vivir. Es la vida de Cristo lo que el religioso/sa quiere vivir. Así el autor nos va presentando la vida religiosa en la Biblia: Cristo como supremo consagrado, apóstol y orante, Cristo formado por el Padre y ungido en el Espíritu en obediencia castidad y pobreza, la formación apostólica. Finalmente, se nos presenta la configuración con Cristo en los documentos de la Iglesia. Aquí se analiza la formación religiosa en los documentos eclesiales desde la *Lumen Gentium* a nuestros días. Merecen especial importancia la Instrucción de la Congregación de religiosos de 1990 y *La Vida Consagrada*, documento papal del Sínodo de religiosos. Los formadores tiene en esta obra una guía segura de formación inicial que puede aprovecharse de muy distintas maneras.– D. NATAL.

Psicología-Pedagogía

GIMENO SACRISTÁN, J., *Educación y convivir en la cultura global*, Morata, Madrid 2001, 17 x 24, 282 pp.

Para el autor una de las coordenadas fundamentales desde la que ha sido apreciada la educación es la de haberla contemplado como motor e instrumento importante para la realización de visiones utópicas sobre el destino del ser humano y de la sociedad. La caída de las visiones utópicas arrastra consigo la de la esperanza en la educación.

Se podría analizar la complejidad de lo que representa la educación en un momento o en una situación dados, descubriendo cuáles son las coordenadas básicas de los proyectos de política educativa o de los planes de cada escuela y de cada profesor, viéndolos y analizándolos desde el punto de vista de las finalidades que pretenden. Estas son, en definitiva, específicas para cada individuo, aunque también hay motivos compartidos por grupos sociales, por clases sociales y sectores profesionales, por grupos étnicos o religiosos, etc.

La dimensión dinámica o teleológica de la educación ha ido a lo largo del tiempo acumulando propósitos que se superponen unos a otros, que se potencian y amalgaman entre sí y que también pueden resultar conflictivos entre ellos.

Este libro pretende ahondar en las aspiraciones modernas al servicio de las cuales se pone la educación, el sistema escolar y las prácticas pedagógicas concretas. Trata de ocuparse de algunos de esos grandes "paradigmas teleológicos" de la educación: es decir, de las utopías que caracterizan a nuestro tiempo.

El autor insiste en que para abordar los problemas complejos que tiene hoy planteados la educación, no son suficientes ni válidos los instrumentos conceptuales de una disciplina en particular. En este trabajo sus dos grandes metáforas serán la cultura y la ciudadanía en el marco de una sociedad global. Cultura y ciudadanía dan lugar a la delimitación de sendos discursos que conectan con lo que históricamente han sido dos narrativas esenciales de la modernidad.

En este libro, el autor pretende sumar esfuerzos a lo realizado en otro trabajo que publicó en 1998 en esta misma editorial titulado: "Poderes inestables en educación". Su pretensión es desentrañar los discursos acerca de la legitimidad y los móviles de la educación, tan desestabilizados en nuestro tiempo.

Muy recomendable para todas aquellas personas relacionadas con la educación en la escuela y en la familia.– A. CASTRO.

HEALY, K., *Trabajo social: Perspectivas contemporáneas*, Morata, Madrid 2001, 17 x 24, 208 pp.

Comienza la autora planteándose las muchas dificultades que, con frecuencia, tienen los trabajadores sociales para llevar a la práctica un compromiso activista, y el distanciamiento entre teoría y práctica que últimamente ha aumentado de forma considerable a pesar de las apelaciones que con frecuencia se hacen a la "praxis". A menudo la teoría se contempla como algo autoritario y exotérico, en el peor de los casos, y en el mejor, como un añadido a la práctica, en vez de como un elemento útil para la misma.

Este libro intenta demostrar las oportunidades que proporcionan los desarrollos teóricos recientes en relación con diferentes formas de pensar y de hacer un trabajo social progresista. Con sus nuevos enfoques pretende servir de ayuda a los trabajadores sociales a la hora de pensar en los retos que supone una práctica profesional crítica en los contextos profesionales de transición.

Su objetivo es contribuir a la reorganización y diversificación de las ideas y prácticas del trabajo social crítico. Con el fin de alcanzar esta meta, es preciso dismantelar algunas de las ortodoxias que se han elaborado acerca de lo que es el trabajo social crítico.

Al reflexionar sobre el trabajo social crítico, comienza la autora con la proposición de que dicho trabajo, tal como está configurado en la actualidad, margina las dimensiones del trabajo social activista.

Para facilitar el debate, la autora plantea tres grandes cuestiones:

- Una revisión general de la ciencia social crítica y de las teorías postestructurales y sus consecuencias para las prácticas emancipadoras.
- La investigación empírica del poder, la identidad y el cambio en contextos de práctica convencionales y críticos.
- Un debate acerca de las teorías "post" para la reestructuración del trabajo social, proponiendo nuevas direcciones para la teoría y la investigación sobre trabajo social crítico.

Un libro original, cuya lectura es esencial para estudiantes, profesorado y quienes practican e investigan sobre trabajo social y política social.– A. CASTRO.

LIZARZABURU, A. E. y ZAPATA SOTO, G. (Comps.), *Pluriculturalidad y aprendizaje de la matemática en América Latina. Experiencias y desafíos*, Morata, Madrid 2001, 17 x 24, 271 pp.

Este libro forma parte de la colección "Educación, culturas y lenguas en América Latina" que publica esta prestigiosa editorial, con la finalidad de contribuir a la reflexión en América sobre una educación de mayor calidad y equidad que responda a las necesidades básicas de aprendizaje de los diversos tipos de sociedades, culturas y personas que conforman el continente.

Este libro es fruto de una iniciativa impulsada desde hace varios años por muy diversos actores con el fin de efectuar un balance de la situación educativa de los pueblos indígenas y encontrar salidas conceptuales y pedagógicas con los propios sujetos, entre los que se encontraban también investigadores y especialistas en la materia.

En 1997 se celebró en Cuzco (Perú) el seminario sobre "El aprendizaje de la matemática en los pueblos indígenas de América Latina", con participantes provenientes de todo el continente, los cuales presentaron diversos estudios de caso, así como los resultados de autores especializados en el tema. De lo que se trata en definitiva es de enseñar la matemática de tal manera que todos puedan, en principio, aprenderla hasta donde su interés y talento se lo permitan, e incluso contribuir a su desarrollo.

Un libro interesante, por la abundancia de colaboradores y la profundidad de sus trabajos.– A. CASTRO.

Literatura y otros

LATACZ, J. (Hrsg), *Homers Ilias. Gesamtkommentar. Prolegomena*, K. G. Saur, München - Leipzig 2000, 24,5 x 16, xii-256 pp.

LATACZ, J. (Hrsg), *Homers Ilias. Gesamtkommentar. I/1: Erster Gesang (A)*. Text und Übersetzung von M.L. West (Text) und J. Latacz (Übersetzung), K. G. Saur, München - Leipzig 2000, 24,5 x 16, xx-39 pp.

LATACZ, J. (Hrsg), *Homers Ilias. Gesamtkommentar. I/2: Erster Gesang (A)*. Kommentar von J. Latacz, R. Nünlist und M. Stoevesandt, K. G. Saur, München - Leipzig 2000, 24,5 x 16, xvi-213 pp.

La editorial K. G. Saur, que absorbió a la Teubner, ha emprendido la tarea de publicar una gran edición comentada de la *Ilíada* de la cual presentamos el volumen de introducción general y los dos tomos correspondientes al primer canto. El primero de éstos recoge el texto griego y la traducción alemana, el segundo expone el comentario. Sucesivos volúmenes irán publicando el resto de la obra en la misma forma: para cada canto el primer tomo incluirá el texto y la traducción, el segundo hará un extenso comentario. La empresa está dirigida desde la Universidad de Basilea y es patrocinada por el estado suizo.

El volumen de introducción general incluye una exposición histórica de los diferentes comentarios que ha tenido la *Ilíada* desde la antigüedad a nuestros días (exposición realizada por J. Latacz), la historia del texto (M. West), la tradición oral y su fijación (J. Latacz), la gramática del lenguaje de Homero (R. Wachter), la métrica de Homero (R. Nünlist), un diccionario con los personajes humanos y divinos de la obra (F. Graf y M. Stoevesandt), la estructura de la obra (J. Latacz), un glosario de los términos técnicos usados al hablar de la poética de Homero (R. Nünlist e I. de Jong), un índice de los personajes, lugares, animales

y nombres propios citados en la obra (M. Stoevesandt), un índice con el vocabulario homérico (R. Wachter) y, finalmente, una amplia bibliografía. Las 250 páginas del volumen constituyen una completa panorámica de la *Ilíada*, presentando el estado más reciente de la investigación.

Entrando ya en la obra, el texto que se recoge es el de la edición de Martin L. West aparecido en la edición de la *Ilíada* de la *Teubneriana* publicada en dos tomos en 1998 y 2000. En los comentarios se irá mejorando el aparato crítico. La traducción alemana es de J. Latacz. Respecto al comentario, extenso y detallado verso a verso, éste se presenta en cuatro niveles con diferentes características tipográficas. Un primer nivel, en impresión normal, recoge las explicaciones más importantes en los diferentes aspectos –lingüístico, literario, etc.–, dirigidas a todos los públicos, sin requerir un conocimiento previo del griego; en él las palabras griegas están transcritas. El segundo nivel, en tipo de letra menor, incluye las explicaciones más precisas al texto griego, ahora ya sin transcribir, dirigidas a filólogos. El tercer nivel, en tipo todavía menor, se presenta sólo cuando es necesario recoger informaciones específicas, de carácter muy técnico, de la investigación homérica. El último nivel de comentario se encuentra elaborado mediante las notas y está dirigido especialmente a los estudiantes explicando aspectos gramaticales, de prosodia y métrica cuando las circunstancias lo requieren.

Quien esto escribe no está en condiciones de hacer un juicio técnico sobre una empresa que, a todas luces, da la impresión de estar muy lograda. Sólo, eso sí, destacar que al principio de la obra se indica y luego, a lo largo de ella, se plasma una preocupación constante por conjugar tres aspectos que, a primera vista, parecen difícilmente compatibles: la precisión filológica, científica y conceptual para el especialista y erudito; la claridad didáctica que posibilite al estudiante de griego entrar a fondo en el texto y, finalmente, la pretensión de hacer accesible la obra de Homero a un amplio público más allá del especializado. A estos dos últimos esfuerzos contribuirá sin duda el no excesivo precio de la obra. Una empresa realmente meritoria que confiamos continúe a buen ritmo.– F. JOVEN.

ARANGUREN, J., *Lo que pesa el humo*, Rialp, Madrid 2001, 15 x 21,5, 327 pp.

Lo artículos que componen este libro, 148 en total, nacieron de una colaboración diaria en Radio Universidad de Navarra. Son brevísimas reflexiones, sólo tres de ellas pasan de las dos páginas, levísimos apuntes sobre los más variados temas que presenta la vida. El autor busca lectores que busquen el porqué de los hechos y de las cosas (en la página 17 se escribe el *por qué*. Inadmisible), que pregunten. "El filósofo no pretende declararse sabio, sus pretensiones son ligeras como el *humo*, no pesan más que él" (p. 20). El amor, el tiempo, las estaciones del año, la soledad, la alegría, el dolor, la violencia, la injusticia económica, el deseo de aprender, el sentido de la profesión, el envejecer, la enfermedad, la muerte... y otros muchos temas. Realidades todas ellas normales, por las que normalmente pasamos indiferentes. El autor quiere despertar nuestra admiración ante ellas, y enseñarnos a filosofar con breves pinceladas, con inquietudes y perplejidades. La levedad es una de las características que Ítalo Calvino señaló para el estilo de nuestros días. Levedad no quiere decir superficialidad. Aquí desde luego no lo es.– J. VEGA

BUENO, F.- FERNÁNDEZ, F. C., *Recuperando la inocencia*, Revista Agustiniiana, Madrid 2001, 15 x 22, 111 pp.

Mal comienzo este de poner un gerundio en el título. El libro se presenta como "colección y selección de relatos leoneses" (p. 20), pero no se trata, como podría pensarse, de una colección de cuentos populares rescatados del olvido, sino de cuentos escritos por los autores y situados en tierras leonesas. Son quince "relatos breves novelados de las tierras de León", como reza el subtítulo. Así comienza el primero, *la esquina del viento*: "La Gorgona silbaba todas las tardes de brisa norte. Gildo miraba su sonrisa procaz y desdentada sesgar el aire con las comisuras". Estamos lejos, muy lejos, del pueblo. Felizmente, los autores no siguen por esos derroteros, y escriben en un tono más cercano, más creíble. En la introducción, discurren muy doctamente sobre "una nueva concepción narrativa de la identidad cultural". ¡Lástima que no la ejemplifiquen con sus cuentos! Da la impresión de que nada tiene que ver con ellos. A veces, usan palabras de las hablas leonesas: bricio, reblo, abesedo, velfá, desmodricar, maraño... No todos los lectores están en condiciones de saber su significado. Habría estado muy bien un vocabulario al final.– J. VEGA

DULANTO SARRALDE, N., *Valpuesta, la cuna del castellano escrito*, Diputación Foral de Alava, Vitoria 2000, 27 x, 21, 138 pp.

Cuando escuché, en cierta ocasión, que Dámaso Alonso se había dejado decir que "el primer vagido del castellano se oyó en Valpuesta", tomé verdadero interés por este libro de Nicolás Dulanto, periodista, burgalés, de Miranda de Ebro, el cual ha trabajado durante casi 30 años en la agencia de noticias EFE, y durante su estancia en el Perú estudió Bellas Artes, colaborando en varios diarios limeños.

Pero yo sé que las fuentes de este libro –editado a todo lujo por la Diputación Foral de Alava y gracias a la Federación "Vallis-Posita", de Amigos de Valpuesta y Valdegovía, se deben fundamentalmente a Saturnino Ruiz de Loízaga, paleólogo e historiador, gran conocedor y defensor de los valores de Valpuesta y Valdegovía, cuyo ferviente entusiasmo fue acicate para la elaboración de esta obra.

Una obra que, en síntesis, viene a ser "una sinopsis histórico-cultural sobre uno de los lugares más distinguidos de la Reconquista, donde se escribieron las primeras expresiones en romance castellano".

Valpuesta es hoy una pequeña localidad burgalesa, situada en el valle del río Omecillo, afluente del Ebro, que riega el valle Valdegovía. Una comarca en conjunto integrada en las provincias de Alava y Burgos.

La jurisdicción de su diócesis, primera sede episcopal del reino astur, le fue luego arrebatada –a finales del siglo XI –por otras de nueva creación.

Pero Valpuesta tuvo su importancia en los primeros tiempos de la Reconquista, y su monasterio y obispado, fueron los impulsores iniciales de la repoblación de Valdegovía y sus contornos.

Gloria legítima de Valpuesta es su famoso *Cartulario*, en su doble versión de Gótico y Galicano, que, con la publicación de este libro, recobra sin duda actualidad, como un valor inapreciable para el estudio y conocimiento de las primeras voces escritas en castellano.

De aquí la importancia de este libro, como nos lo demuestra su autor en su primer capítulo, siguiendo luego, por el citado *Cartulario* y datos únicos sobre el monasterio y colegiata; sobre lo que significó Valpuesta –"orgullo de Valdegovía"–; la importancia de su diócesis, los primeros testimonios del castellano, etc.

En fin que, como leemos, cuando Valpuesta parecía condenada al olvido, dada la pequeñez del poblado y pérdida de su condición de diócesis influyente, su nombre renace con ímpetu, gracias a los estudios de su cartulario, de gran valor para conocer el origen del castellano.– T. APARICIO LÓPEZ.

PLAZAOLA, J., *La Iglesia y el arte*, BAC, Madrid 2001, 13,5 x 20,5, 121 pp.

El Doctor Juan Plazaola es de sobra conocido por sus estudios sobre estética y arte cristiano. En esta misma revista ya se han presentado algunas de sus anteriores investigaciones, como *Historia y sentido del arte cristiano* (Madrid 1996) e *Historia del arte cristiano* (1999).

En la presente obra el ilustre jesuita intenta dar respuesta a la "razón de ser" de este arte cristiano, considerando que tiene su raíz y fecunda fuente en la "conjunción de la trascendencia y encarnación". Esta relación es la que hace del cristianismo y de su Iglesia el seno nutridor de la más fecunda y constante creación artística.

Progresivamente se van desarrollando los siguientes argumentos: el arte y la revelación; el arte sacro y sus ambigüedades; la Iglesia y sus lugares de culto; la Iglesia y las imágenes sagradas; breve historia de la arquitectura cristiana; evolución histórica de la imagen sagrada; la Iglesia y los artistas.

El estudio no es una simple historia del arte cristiano, sino que va más allá. Al presentar una síntesis de la historia del arte cristiano, ha elegido el método de relacionar entre sí las formas y sus significados, teniendo en cuenta que el arte es siempre "forma y expresión" al mismo tiempo.

Recomendamos su lectura a todos aquellos que estén interesados en profundizar en el amplio debate sobre fe y cultura y, de modo particular, a quienes de un modo u otro están implicados en la conservación, estudio y difusión del arte cristiano.– B. SIERRA DE LA CALLE.

BENAVENT, F.-M^a., *Cine Español de los Noventa. Diccionario de películas, directores y temático*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2000, 21 x 13,5, 662 pp.

Francisco María Benavent hace un balance del cine Español en los años noventa. El libro consta de cuatro partes. Una primera en la que, de una forma general, profundiza en cómo ha evolucionado el cine Español en esa década. Comenzando por los directores y pasando por los actores, entra en cómo están las películas en las diferentes comunidades de España. En la segunda parte, la más larga, el autor nos da un manual para seguir las películas que se han producido desde mil novecientos noventa hasta mil novecientos noventa y nueve. En este manual, el autor recensionista cada película, otorgándole la correspondiente calificación. Por último, completan este libro un diccionario de directores y otro temático, relacionado con los lugares, asuntos sociales.– L. FERNÁNDEZ.

GRÜN, A.- DUFNER, M., *Una espiritualidad desde abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona*. Narcea, Madrid 2000, 21 x 13,5, 133 pp.

Interesante y humanizadora propuesta de encuentro con Dios que nos sugieren estos autores, basándose en el conocimiento de los complejos y naturales mecanismos que se producen en el interior de todo hombre.

Lejos de modelos ideales de santidad o perfección, y descendiendo al "humus", a la terrenalidad, ahí donde se juega el devenir cotidiano, el monje benedictino va apuntando pistas, lugares de encuentro con un Dios que acepta y ama al hombre tal cual es, con todas sus heridas. Y especialmente aquí, en el desierto o fracaso, se produce la experiencia privilegiada de gracia y Espíritu.

El último capítulo dedicado a la necesidad de humildad y humor en toda existencia no tiene desperdicio. Se trata en definitiva de crecer en humanidad porque sólo ahondando raíces es como se puede crecer hacia arriba.- J. C. BERNA.

GRÜN, A., *Si acceptas perdonarte, perdonarás*. Narcea, Madrid 2001, 21 x 13,5, 140 pp.

En esta ocasión el monje benedictino alemán nos acerca al perdón y a la reconciliación con uno mismo, con los hombres y con Dios. Es un breve, sencillo, pero no por ello poco enjundioso librito que desde un prisma psicológico y por supuesto bíblico-teológico nos hace reflexionar sobre la necesidad de autoaceptación y paz que el hombre y la sociedad de hoy experimentan. Ante esta situación el autor nos recuerda el papel encomendado por Dios a la Iglesia: "El servicio de la reconciliación" (2 Cor 5,19).

Las palabras de Grün traslucen una gran cantidad de años dedicados al acompañamiento espiritual, así como la sabiduría que otorga el contacto humilde y respetuoso con el fondo de las personas. Únicamente al final de la obra se hace referencia al Sacramento de la Reconciliación, con la virtud de tratarlo con la seriedad e importancia que merece el don de un sacramento y, a la vez, sin absolutismos, con el respeto a la libertad humana que implica toda gracia. Es en definitiva muy recomendable, especialmente para todo aquel implicado de forma directa en la pastoral y que quiera tratar el tema del perdón.- J. C. BERNA.

Reseñas bibliográficas

GARCÍA, J., *Santa Mónica, madre de san Agustín*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 2001, 17 x 11,5, 138 pp.

Se trata de una sencilla biografía de santa Mónica. Consta de 44 breves capítulos, muchos de los cuales tienen un apartado titulado *Para la reflexión*, o *Para la reflexión y el compromiso*, en los que trata de acercar, a menudo por contraste, el modo de actuar de la santa a nuestro tiempo. Como no podía ser de otra manera, el autor bebe continuamente en las *Confesiones* de san Agustín. La obra se inscribe en el género de la "hagiografía", proponiendo una imagen de Mónica más aureolada incluso que la que ofrece el mismo san Agustín.

PONS, G., *Puerta del cielo. Las letanías de la virgen*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 20 x 13, 188 pp.

La presente obrita es un comentario a cada una de las invocaciones marianas de las letanías lauretanas con textos tomados de los más variados y cualificados autores espirituales del conjunto de la tradición cristiano-católica. Aunque las letanías marianas son muy posteriores a los Padres de la Iglesia, a ellos se les reserva un lugar especial. A san Agustín se le otorga la palabra a propósito de las siguientes invocaciones: "Santa Virgen de las vírgenes", "Madre castísima", "Madre inviolada", "Madre del Salvador", "Virgen prudentísima", "Estrella de la mañana", "Consoladora de los afligidos" (se alude a la leyenda sobre el origen mariano del hábito de los agustinos) y "Reina de la paz".

ÍNDICE GENERAL

Volumen XXXVI, 2001

ARTÍCULOS

- ÁLVAREZ CINEIRA, D., *La misión de Pablo y sus enemigos en Corinto*, 461.
ANTOLÍN, J., *Platón y la tragedia ática*, 331
BUENO DE LA FUENTE, E., *Entre Sísifo y Dionisio. Evangelizar en una cultura trágica*, 31.
JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre la licitud de la venta de mercancías a los infieles, según los salmantinos Luis de León y Pedro de Aragón (s. XVI)*, 63.
LUIS, P. de, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo segundo (I)*, 495
LUIS, P. de, *Estructura de la Regla de san Agustín (XI)*, 5
LUIS, P. de, *Estructura de la Regla de san Agustín (XII)*, 255
NATAL, D., *Sloterdijk versus Habermas. Humanismo, patria y metafísica*, 347.
PANDIMAKIL, P., *El desafío misionero hoy. Una teología prospectiva de las Misiones*, 281.
PÉREZ CORNEJO, M., *La Aesthetik de K. F. E. Trahndorff: Ideas para la fundación de un romanticismo cristiano*, 91.
RUBIO CARRACEDO, F., *Ecología, ¿ciencia o aguafiestas?*, 533.

TEXTOS Y GLOSAS

- ÁLVAREZ CINEIRA, D., *Pablo, el indocumentado*, 377
MARCOS MARTÍNEZ, T., *Elegir obispos, renovar la Iglesia*, 127
SINNIGE, Th. G., *Cristianismos en el idioma filosófico de las Enéadas de Plotino*, 613.

LIBROS

Sagrada Escritura

- DEBERGÉ, P., *El dinero en la Biblia. Ni pobre... ni rico*, 153.
EISSFELDT, O., *Introducción al Antiguo Testamento. I*, 619.
FISCHER, G. - BACKHAUS, K., *Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, 146.
FREKE, T., - GANDY, P., *Los misterios de Jesús. El origen oculto de la religión cristiana*, 150.
FUHS, H. F., *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar*, 620.
FUHS, H. F., *Sprichwörter*, 389.
GERSTENBERGER, E. S., *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglauben*, 621.
GRAPPE, C., *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*, 624.

- HOSSFELD, F.-L. - ZENGER, E., *Psalmen 51-100*, 388.
- HÜBNER, H. *Die Weisheit Salomons. Liber Sapientiae Salomonis*, 144.
- JACOB, B., *Das Buch Genesis*, 139.
- LELIEVRE, A., - MAILLOT, A., *Commentaire des Proverbes. T. III. Chapitres 1-9*, 142.
- MACCHI, J.-D. *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, 140.
- MACCHI, J.-D. - RÖMER, Th., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, 386.
- MAGGIONI, B., *Impara a conoscere il volto de Dio nelle parole di Dio. Commento alla "Die Verbum"*, 627.
- MARGUERAT, D. (ed.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, 147.
- MATEOS, J., - CAMACHO, F., *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético, Vol. II*, 152.
- MAYER, B. (Hrsg.), *Jericho und Qumran. Neues zum Umfeld der Bibel*, 146.
- OTTO, E., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*, 386.
- OTTO, S., *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen*, 620
- PENNA, R., *I Ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi*, 151.
- PRIGENT, P., *L'Apocalypse de Saint Jean*, 150.
- REY BALLESTEROS, J. F., *La Resurrección del Señor*, 390.
- ROSE, M., *Rien de Nouveau. Nouvelles Approches du livre de Qohéleth*, 143.
- SAUER, G., *Jesus Sirach / Ben Sira*, 144.
- SCHAPER, J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit*, 387.
- SCHNEIDER, S., *Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15,51-52 und 1 Thess 4,13-18*, 149.
- SCHWEIZER, E., *Jesús parábola de Dios*, 622.
- SIMOENS, Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, 623.
- TASCHNER, J., *Verheissung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25,19-33,17): Eine Analyse ihres Spannungsbogens*, 385.
- THEISSEN, G., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, 626.
- THEOBALD, M., *Der Römerbrief*, 148.
- VLAADINGERBROEK, J., *Zephaniah*, 141.
- VOUGA, F., *Une théologie du Nouveau Testament*, 628.
- WENGST, K., *Das Johannesevangelium. I: Kapitel 1-10*, 624.
- WIGODER, G. (ed.), *Nuevo Diccionario de la Biblia. Lugares, concordancias y personajes*, 627.

Teología

- AA.VV. *"Esclavitudes de ayer y de hoy". Antiguas y nuevas formas de esclavitud. Actas del II Congreso Trinitario de Granada. Congreso Trinitario Internacional*, 168.
- AYÁN, J.-J. (trad.), *Padres Apostólicos*, 153.
- BASSET, L., *Culpabilité*, 171.

- BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, 638.
- BAUDRY, G.-H., *Le Baptême et ses symboles. Aux sources du salut*, 636.
- BAUDRY, GERARD-HENRY, *Le péché dit originel*, 171.
- BAUMERT, N., *Charisma-Taufe-Geisttaufe. Bd.1 Entflechtung einer semantischen Verwirrung. Bd.2 Normativität und persönliche Berufung*, 410.
- BERNHARDT, R., *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, 165.
- BETTI, U., *La costituzione dommatica "Pastor Aeternus" del concilio Vaticano I*, 635.
- BIRMELÉ, A., *La communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques*, 167.
- BLAZER, K., *Signe et instrument. Aproche protestante de l'Église*, 406.
- BÖHNKE, M., *Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, 402.
- BOU MANSOUR, Tanios, *La théologie de Jacques de Saroug. Tome II. Cristologie, Trinité, Eschatologie, Méthode exégétique et théologique*, 404.
- BYRNE, L., *Mujeres en el altar. La rebelión de las monjas para ejercer el sacerdocio*, 408.
- CASTILLO, J.M., *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, 163.
- CATTANEO, E., *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, 397.
- CHADWICK, Henry, *Agustín*, 392.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración "Dominus Iesus" sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, p. 165.
- DAECKE, S. M. & SCHNAKENBERG, J. (eds.), *Gottesglaube - ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution - Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch*, 394.
- DE ROSA, G., *Fede cristiana e senso della vita*, 398.
- DELGADO, M., - KUSTERMAN, A., (ed.), *Gottes - Krise und Gott -Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat*, 167.
- DI BERARDINO, A. (ed.), *Patrología. Vol. IV. Del Concilio di Calcedonia (451) a Beda. Los Padres Latinos*, 158.
- DORÉ, J. (ed.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II: 1965-1999*, 168.
- DUQUOC, C., *"Creo en la Iglesia". Precariedad institucional y Reino de Dios*, 634.
- ESPEJA, J., *Creer en este mundo*, 176.
- FERRARO, G. *Il Sinodo dei Vescovi. Nona assemblea generale ordinaria (2-30 ottobre 1994). "La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo"*, 407.
- FORTE, B., *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*, 170.
- FROSINI, G., *La Trinità, mistero primordiale*, 402.
- GANOCZY, A., *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, 403.
- GARCÍA PAREDES, J. C. R., *Teología de la vida religiosa*, 174.
- GARCÍA-CANO LIZCANO, A., *El misterio del Amor de Dios Padre a los hombres. Análisis Teológico de la caridad en el Concilio Ecueménico Vaticano II (Estudio histórico-sistemático)*, 176.
- GESCHE, A., *El destino. Dios para pensar III*, 412.
- GNILKA, Ch., *Prudentiana I. Critica*, 393.
- GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.), *Así vemos a Dios*, 400.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, 405.
- GRAF, F. W. (Edit.). *Ernst Troeltsch "Historismus"*, 399.
- GRECO, C., *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 397.
- GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, 632.
- HÄRLE, W.,- SCHMIDT, H.,- WELKER, M., (Hg.). *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, 163.
- HEISEY, N. R., *Origen the Egyptian. A Literary and Historical Consideration of the Egyptian Background in Origen's Writings on Martyrdom*, 157.
- HENKE, R., *CHÉISIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. VII. Basilios und Ambrosius über das Sechstageswerk. Eine vergleichende Studie*, 159.
- HENNING, Ch., *Die Evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*, 169.
- HEROLD, G., (ed.) *Evangelischer Erwachsenen Katechismus. Glauben, erkennen, leben*, 169.
- INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia. Vol. V. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (+ 750). I Padri orientali*, 392.
- IONESCU, A. C., *Vecina de Nazaret*, 639.
- JERICÓ BERMEJO, I., *Domingo Báñez: Teología de la infidelidad en paganos y herejes (1584)*, 637.
- JERÓNIMO, San, *Comentarios a los Profetas Menores*, 156.
- JUAN CRISÓSTOMO, San, *Sobre el matrimonio único*, 629.
- JUAN DE ÁVILA, San, *Obras completas. Nueva edición crítica. I. Audi, filia 1556, Audi, filia 1574. Pláticas espirituales. Tratado sobre el sacerdocio. Tratado sobre el amor de Dios*, 161.
- KHOURY, P. (comp.), *Le Verbe incarné I-II*, 404.
- KLAUSNITZER, W., *Gott und Wirklichkeit*, 395.
- KORTHAUS, M., "Was uns unbedingt angeht"- *der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, 173.
- KÖRTNER, U. H. J., *Theologie des Wortes Gottes. Positionen - Probleme - Perspektiven*, 631.
- LEIDI, F., *Le signe de Jonas. Etude phénoménologique sur le signe sacramentel*, 410.
- MARKSCHIES, Christoph, *Alta Trinità Beata*, 400.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., *La fe que busca entender. ¿Qué es teología?*, 632.
- MARTÍNEZ RUIZ, C. M., *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la Cristología. El cuarto libro del Arbor Vitae crucifixae Iesus de Ubertino de Casale*, 406.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 6. Romanos*, 156.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 6. Gálatas, Efesios, Filipenses*, 391.
- MESSORI, V., *Dicen que ha resucitado. Una investigación sobre el sepulcro vacío*, 633.
- MINUCIO FÉLIX, *Octavio*, 390.
- MIRALLES, A., *Los sacramentos cristianos. Curso de Sacramentaria Fundamental*, 176.
- MÖHLER, J. A., *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, 634.

- MOINGT, J., *Los tres que visitaron a Abrahán. Conversaciones con Marc Leboucher sobre la Trinidad*, 177.
- MORALES, J., *Teología de las religiones*, 395.
- MOTTU, H., (ed.), *Confesions de foi Réformée contemporaines*, 175.
- MÜLLER, G. L., *¿Qué significa María para nosotros los cristianos? Reflexiones sobre el capítulo mariológico de la Lumen Gentium*, 409.
- MÜLLER, J., *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, 408.
- NAGEL, T., *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-agnostischer Literatur*, 630.
- NONNO DI PANOPOLI., *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, 155.
- ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los cantares*, 154.
- OROBATOR, A. E., *The Church as Family. African Ecclesiology in Its Social Context*, 166.
- PALLAT, P. (Dir), *La liturgia eucarística della chiesa siro-malabarese*, 639.
- PLANK, P., *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, 411.
- PONCE CUÉLLAR, M., *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, 636.
- PONS, G. (Comp.), *El más allá en los Padres de la Iglesia*, 391.
- PRÓPPER, T., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, 631.
- QUINN, J.R., *La reforma del papado. El precioso llamamiento a la unidad cristiana*, 164.
- RAFFELT, A. (ed), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, 637.
- RAMAMBASON, L., *Missiology: Its Subject-Matter and Method*, 172.
- RENZ, H. (Hrsg.), *Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin*, 399.
- RIEGER, H.M., *Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, 170.
- SARMIENTO CABALLERO, P. M., *Cristología existencial. Claves para una lectura postmoderna de la Cristología de Karl Rahner*, 162.
- SAYÉS, J. A., *Cristianismo y religiones. La salvación fuera de la Iglesia*, 398.
- SCHILLEBEECKX, E.- HALKES, C., *María: ayer, hoy y mañana*, 172.
- SCOGNAMIGLIO, E., *Koinonía e diakonía, il volto della Chiesa. Percorsi di ecclesiologia contemporanea*, 635.
- SILVERER, M., *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, 412.
- T'SAS, A. M., *Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von 'Personalität' und 'Transpersonalität'*, 400.
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Por qué creer? la razonabilidad de la fe*, 396.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, 398.
- VANNIER, M.A.- WERMELINGER, O. - WURST, G. (eds.), *Anthropos Laikos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, 409.
- WENZ, G., *Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, 173.
- WERBICK, J., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, 162.

Moral-Pastoral-Derecho

- ÁLVAREZ VERDES, L., *Caminar en el Espíritu. El pensamiento ético de S. Pablo*, 181.
- BLÁZQUEZ, N., *Bioética. La nueva ciencia de la vida*, 641.
- BOROBIO, D., *Sacramentos y etapas de la vida*, 185.
- COLOM, E. - RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, 639.
- CORRAL SALVADOR, C., *Acuerdos España-Santa Sede (1976-1994). Texto y comentario*, 186.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *El Sacramento de la Penitencia. Teología del pecado y del perdón*, 183.
- FLECHA ANDRÉS, J. R., *La vida en Cristo. Fundamentos de la moral cristiana*, 413.
- FLECHA, J.-R., *El respeto a la creación*, 642.
- GÁRRIZ, M. D., *Misionero Hoy*, 419.
- GÓMEZ-IGLESIAS, V., *Libertad y derecho constitucional en Pedro Lombardía*, 187.
- GOTI ORDEÑANA, J., (ed.) *Aspectos Socio-Jurídicos de las Sectas desde una perspectiva comparada*, 187.
- GRETHLEIN, Ch. - MEYER-BLANCK, M., (Hrsg.). *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, 415.
- JUAN PABLO II, *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el Credo*, 419.
- MAGGIOLINI, A. (ed.), *Giovanni Paolo II. Il Sacramento della Riconciliazione*, 418.
- MASIA, J., *Moral de interrogaciones. Criterios de discernimiento y decisión*, 416.
- MIDALI, M., *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica. 2. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, 414.
- MIGUEL YAÑÉZ, H., *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, 640.
- MIRAGOLI, E., (ed.), *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, 185.
- PINCKAERS, S.-Th., *La moral católica*, 417.
- RUBIO, M., *La intemperie moral de nuestro tiempo*, 180.
- TOMÁS DE VILLANUEVA (Sto.), *Sermons. Part 6 A-B*, 418.
- VERDERA ALBIÑANA, F., *Conflictos entre la Iglesia y el Estado en España. La revista Ecclesia entre 1941 y 1945*, 186.
- VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la Ética*, 178.
- VV. HASLINGER, H., (Ed.), *Handbuch Praktische Theologie. Band 2*, 415.

Filosofía-Sociología

- ALBARES, R., HEREDIA, A., PIÑERO, R., (eds.), *Filosofía Hispánica y Diálogo Intercultural. Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, 205.
- ALICI, L. - PICCOLOMINI, R. - PIERETTI, A., *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, 643.
- ARANGUREN GONZALO, Luis A., *Cartografía del voluntariado*, 432.
- ARANGUREN, L.A., *El reto de ser persona*, 193.
- BALES, K., *La nueva esclavitud en la economía global*, 210.

- BELDA PLANS, J., *La escuela de Salamanca*, 193.
- BONÉ, É., *¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución y Bioética. Ciencia y fe*, 645.
- BREDOW, U. - MAYER, A. C., *Der Mensch -das Mass aller Dinger? 14 Antworten grosser Denker*, 421.
- BUENAVENTURA, S., *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo*, 191.
- BÜHLER, A., *Einführung in die Logik*, 194.
- CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. III: Die nachkantischen Systeme*, 646.
- CLARK, S., *Thinking With Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, 199.
- COLE, J. R. I., *Modernity & the Millennium. The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*, 200.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *La verdad, un consenso posible. Verdad, naturalismo y secularización*, 647.
- CRICCO, V., *Semiótica Agustiniiana. El diálogo "El maestro" de San Agustín*, 645.
- CRUZ, M. (comp.), *Los filósofos y la política. Remo Bodei, Roberto Espósito, F. Martínez Marzoa, J. L. Villacañas*, 207.
- CULIANU, I. P., *Eros y magia en el Renacimiento. 1484*, 197.
- DINZELBACHER, P., *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, 427.
- ERLER, M., - GRAESER, A. (Hrsg.), *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung*, 188.
- ERLER, M., - GRAESER, A. (Hrsg.), *Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung*, 188.
- FEIL, L., *Religio. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, 428.
- FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M. & SCARPI, P., *Historia de las religiones*, 202.
- FLORES OLEA, V. - MARÍÑA FLORES, A., *Crítica a la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, 431.
- FRANK, S.L., *Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis*, 647.
- GARCÍA GARCÍA, V., *Ética de liberación para África*, 205.
- GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, 190.
- GESTRICH, C. (Hrsg), *Gott der Philosophen, Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, 644.
- GRAESER, Andreas, *Issues in the Philosophy of Language. Past and Present. Selected Papers*, 425.
- GRUBER, H.-G. & HINTERSBERGER, B. (eds.), *Das Wagnis der Freiheit. Theologische Ethik im interdisziplinären Gespräch*, 200.
- GUARDINI, R., *Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, 194.
- GUGGENHEIM, A., *Liberté et Verité. Una lecture philosophique de Personne et acte de Karol Wojtyla*, 194.
- GUILLÉN, J., *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. IV*, 202.
- HAALAND MATLÁLARY, J., *El tiempo de las mujeres. Notas para un Nuevo Feminismo*, 214.
- HELLER, A., *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, 208.
- HENRY, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, 646.

- HENRY, M., *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo M., Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, 426.
- HOEGES, D. (ed.), *Frauen der italienischen Renaissance*, 196.
- HOLZER, J., *El comunismo en Europa. Movimiento político y sistema de poder*, 209.
- HORTELANO, A., *Problemas actuales de Moral*, 431.
- HOUELLEBECQ, M., *El mundo como supermercado*, 211.
- HROTSVIT, *Opera omnia*, 422.
- JAMIESON, R. C. *A Study of N-g-rjuna's Twenty Verses on the Great Vehicle (Mah-y-navim-ik-) and His Verses on the Heart of Dependent Origination (Prat-tyasamutp-dahrdayak-rika-) with the Interpretation of the Heart of Dependent Origination (Prat-tyasamutp-dahrdayavy-khy-na)*, 203.
- JUNG, M., MOXTER, M., SCHMIDT, Th. M. (Hrsg), *Religionsphilosophie. Historische Positionen und systematische Reflexionen*, 423.
- KABUNDA BADI, M., *Derechos humanos en África. Teorías y prácticas*, 429.
- KELLER, A., *Sprachphilosophie*, 194.
- KEPEL, G., *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, 648.
- KOBUSCH, Theo (edit.), *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, 421.
- LEIBER, T., *Vom mechanistischen Weltbild zur Selbstorganisation des Lebens. Helmholtz' und Boltzmanns Forschungsprogramme und ihre Bedeutung für Physik, Chemie, Biologie und Philosophie*, 195.
- LEÓN AZCÁRATE, J. L. DE, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, 430.
- LONERGAN, Bernard, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, 424.
- LUKIAN, *Hermotimos oder Lohnt es sich Philosophie zu studieren? Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Peter von Möllendorff*, 190.
- MANZANO, Guzmán I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, 423.
- MARINA, J. A., y LÓPEZ PENAS, M., *Diccionario de los sentimientos*, 212.
- MARITAIN, J., *Los derechos del hombre. Cristianismo y democracia*, 647.
- MELENDO, T., *Introducción a la Filosofía*, 420.
- MOOREN, T., *Making the Earth A Human Dwelling Place. Essays in the Philosophy and Anthropology of Culture and Religion*, 198.
- MOUROUX, J., *Sentido cristiano del hombre*, 426.
- PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 420.
- PARK, O'Hyun., *An Invitation to Dialogue Between East and West. A Critique of the Modern and the Post-modern Thought*, 204.
- PUENTE OJEA, G., *El mito del alma*, 426.
- QUEZADA MACCHIAVELLO, O. (Ed.), *Fronteras de la Semiótica. Homenaje a Desiderio Blanco*, 206.
- REISS, E., *Una guía para entender a Marx*, 208.
- RIFKIN, J., *La Era del acceso*, 432.
- RUBERT DE VENTÓS, X., *Dios, entre otros inconvenientes*, 212.
- SCHÖNECKER, D., *Kant: Grundlegund III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, 192.
- SLOTERDIJK, P., *En el mismo barco*, 210.
- SLOTERDIJK, P., *Eurotaoísmo*, 421.
- SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, 210.
- SMART, N., *Las religiones del mundo*, 428.
- TABLINO, P., *The Gabra. Camel nomads of northern Kenya*, 213.

- TORTELLA, G., *La revolución del siglo XX. Capitalismo, comunismo y democracia*, 209.
- VAGLIO, M., *Truth and Authority in Vico's Universal Law*, 204.
- VALENTIN, J. - WENDEL, S. (Hrsg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 213.
- VAN GULIK, R. H., *La vida sexual en la antigua China*, 201.
- VATTIMO, G., BERCIANO, M., ÁLVAREZ, L., *Hermenéutica y acción*, 426.
- VERNANT, J-P., *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, 188.

Historia

- ARRUPE, P., *Memorias del P. Arrupe. Este Japón increíble*, 652.
- ASENJO PELEGRINA, J.J., *Saturnino López Novoa, fundador de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados*, 437.
- BOLADO OCHOA, G., *Fray Diego de Zúñiga (1535-ca.1598)*, 652.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J. (DIR.), *La Orden de san Jerónimo y sus monasterios. Espiritualidad, historia, arte, economía y cultura de una Orden Religiosa Ibérica*, 436.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., *Un paseo por el Toledo del siglo XVI. Cofradía Internacional de Investigadores Santo Cristo de la Oliva. Lección magistral pronunciada en la Sala Capitular del Excmo. Ayuntamiento de Toledo, con motivo de la apertura del curso 2000-2001, de las actividades académicas de dicha Cofradía, el día 26 de noviembre de 2000*, 435.
- CAMPOS, F. J., *Santo Tomás de Villanueva. Universitario, agustino y Arzobispo en la España del siglo XVI*, 434.
- CLAVER FERRER, A., *Noticias Historiales del Convento de Nuestro Padre San Agustín de Caragoza y de los demás del Reyno de Aragón*, 652.
- CORNELL, T. J., *Los orígenes de Roma. 1000-264 a. C. Italia y Roma de la Edad del Bronce a las guerras púnicas*, 215.
- DE JONG, A., *Mission and politics in eastern Africa. Dutch Missionaries and African Nationalism in Kenya, Tanzania and Malawi 1945-1965*, 218.
- FERRE DOMÍNGUEZ, J. V., *Miguel Maiques (ca. 1490-1577). Un controvertido agustino del Renacimiento*, 652.
- GARCÍA, J., *Santa Rita, Abogada de imposibles*, 653.
- GRIMAL, P., *El Imperio Romano*, 217.
- HERNÁNDEZ DELGADO, I., *IV Centenario de la Reforma Trinitaria (1599-1999). Actas del Congreso Trinitario Internacional. San Juan Bautista de la Concepción: su figura y su obra (1561-1613)*, 215.
- IZARD, M., *El rechazo a la civilización. Sobre quienes no se tragarón que las Indias fueron esa maravilla*, 216.
- JULIÁ, S. (ed.), *Violencia política en la España del siglo XX*, 218.
- KRISTIANSEN, K., *Europa antes de la Historia*, 651.
- MARTÍNEZ, G., *Fernando Valverde. Un clásico peruano olvidado*, 654.
- MORALES, J., *El Islam*, 650.
- NÚÑEZ, J., *Quinta parte de la historia de la Orden de San Jerónimo (1676-1777)*, 436.

- PATOCK, C., *Die Eparchien der Russischen Orthodoxen Kirche und die Reihenfolge ihrer Hierarchen in der Zeit von 1885-2000*, 433.
- PATOCK, C., *Lexikon russischer Erneuerer-Hierarchen*, 434.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., *La Religión judía. Historia y Teología*, 650.
- ROTELLE, John (ed.), 433.
- SAHELICES, P., *Los Agustinos en Puerto Rico (1896-1996)*, 652.
- SCHOEPS, J. H.- WALLENBORN, H. (eds.), *Juden in Europa. Ihre Geschichte in Quellen. Band I: Von den Anfängen bis zum späten Mittelalter*, 438.
- TUCHMAN, B. W., *Un espejo lejano. El calamitoso siglo XIV*, 649.
- VALLEJO PENEDO, J. J., *Fray Martín de León y Cárdenas, OSA. Obispo de Pozzuoli y Arzobispo de Palermo (1584-1655)*, 651.
- VILLEGAS RODRÍGUEZ, M., *Miguel Bartolomé Salón (1539-1621)*, 652.
- WERNER, R., - ANDERSON, W., y WHEELER, A., *Day of Devastation Day of Contentment. The History of the Sudanese Church across 2000 Years*, 219.
- WILTGEN, Ralph M., *El Rin desenboca en el Tíber. Historia del Concilio Vaticano II*, 437.

Espiritualidad

- ALAIZ, A., *La amistad es una fiesta*, 655.
- ARANDA, A., *El bullir de la sangre de Cristo. Estudio sobre el cristocentrismo del beato José María Escribá*, 222.
- AVENDAÑO, J. M., *Apuntes de vida y esperanza*, 655.
- AYALA, A., *Obras completas II. "Diferencia entre el estado seglar y religioso. Meditaciones Ignacianas. El Estado docente liberal. Los Jesuitas"*, 220.
- BARBERÁ, F. C., *La fuente que mana y corre. Cincuenta testigos fascinantes*, 231.
- BEATA ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras selectas*, 438.
- BENITO-PLAZA, C., *Juan XXIII. 200 anécdotas*, 227.
- BENNASSAR, B., *Dios: futuro humano para todos*, 439.
- BRÉCHET, R., *Seréis realmente discípulos míos. Introducción a la vida cristiana según los ejercicios de San Ignacio*, 223.
- BREY, M. L., *La iglesia del siglo XX. Nombres, hechos, libros*, 226.
- BRUNOURI, F., *La Iglesia católica. Fundamentos, personas, instituciones*, 222.
- CENCINI, A., *Los sentimientos del hijo. Itinerario formativo en la vida consagrada*, 229.
- CLAUDE FILLION, L., *Vida de Nuestro Señor Jesucristo. Vol II Vida pública y Vol III. Pasión, muerte y Resurrección*, 221.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El Presbítero ante el Tercer Milenio Cristiano*, 229.
- DAWSON, Ch., *El espíritu del Movimiento de Oxford*, 224.
- DE JONG, A. (ed.), *Ethnicity: Blessing or Curse*, 231.
- DI LELLA, A., *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Daniel (7-14)*, 657.
- DUNN, J. D. G., *La llamada de Jesús al seguimiento*, 657.
- ECHEVARRÍA, J., *Para Servir a la Iglesia. Homilias sobre el sacerdocio (19995-1999)*, 657.
- FERNÁNDEZ, V. M., *Actividad, espiritualidad y descanso*, 656.
- GAFO, J., *Contad las maravillas del Señor. Homilias para el ciclo C*, 224.

- GOETTMANN, A. y R., *Más allá de nosotros mismos. Iniciación a la contemplación*, 441.
- GUARDINI, R., *Cartas sobre la formación de sí mismo*, 228.
- GUTIÉRREZ, G., *Hablaré de ti a mis hermanos*, 442.
- HUBER, G., *El diablo hoy. ¡Apártate, Satanás!*, 444.
- IGLESIAS, I., *Preguntas sobre la vida consagrada*, 227.
- JÁUREGUI, J., *¿Cómo transmitir la fe? Cartas a los nietos*, 442.
- JAVIERRE, M. J., *Juan XXIII. Reto para hoy*, 225.
- JUAN PABLO II, *Carta Apostólica "Al comienzo del nuevo Milenio"*, 230.
- KNOX, R. A., *Retiro para gente joven*, 443.
- LICHERI, L., *Cara a cara*, 441.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *El encuentro y la alegría. Ejercicios para crecer espiritualmente*, 444.
- MARTINI, C. M., *Sueño una Europa del espíritu*, 224.
- MIER, F. de., *Los encuentros de Jesús*, 439.
- MORGNER, C., *Geistliche Leitung als theologische Aufgabe. Kirche - Pietismus - Gemeinschaftsbewegung*, 228.
- NGUYEN VAN THUAN, F. X., *Cinco panes y dos peces. Testimonio de fe de un obispo vietnamita en la cárcel*, 444.
- O'MURCHU, D., *Rehacer la vida religiosa*, 440.
- ORTEGA, J. L., *Una y otra Pascua (Monólogos de navidad y Resurrección)*, 439.
- PARDILLA, A., *La forma di vita di Cristo al centro della formazione alla vita religiosa. Il quadro biblico e teologico della formazione*, 658.
- PARKER, M., *Children of the Sun. Stories of the Christian Journey in Sudan*, 223.
- PHILIPPE, J., *Tiempo para Dios. Guía para la vida de oración*, 656.
- ROSMINI, A., *Amore & preghiera*, 228.
- ROYO MARIN, A., *Ser santo o no ser santo. Ésta es la cuestión*, 220.
- SAHELICES GONZÁLEZ, P., *Ama y haz lo que quieras*, 654.
- SCIADINI, P., *Catecismo de la oración*, 441.
- SHORTER, A., *Religious Obedience in Africa*, 230.
- TANQUERY, A., *Compendio de Teología ascética y mística*, 443.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Estuvo entre nosotros. Mis recuerdos de Juan XXIII en España*, 225.
- VAL DÁVILA, M.T., *Orantes desde el amanecer*, 231.
- VON BALTHASAR, H. U., *Quién es cristiano*, 440.

Psicología-Pedagogía

- ALONSO ROMÁN, E., *Cuentos del Tío Alonso*, 237.
- ÁLVAREZ MÉNDEZ, J. M., *Evaluar para conocer, examinar para excluir*, 448.
- AMODEO, J., *Amor y traición*, 446.
- BELTRÁ LLAVADOR, F. y SAN MARTIN ALONSO, A., *Diseñar la coherencia escolar. Bases para el proyecto educativo*, 234.
- BERNAD, J. A., *Desarrollo de la armonía interior*, 233.
- BETES DE TORO, M., (Comp.), *Fundamentos de musicoterapia*, 236.
- CAPARRÓS, N., *Psicoanálisis de los sueños. El sueño del psicoanálisis*, 445.
- CARBONELL SEBARROJA, J., *La aventura de innovar. El cambio en la escuela*, 448.

- CARITAT, J. A. N. de, Marqués de CONDORCET, *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*, 445.
- GARDNER, H., - FÉLDMAN, D. H. - KRECHEUSKY, M., (Comps.), *El Proyecto Spectrum. Tomo I: Construir sobre las capacidades infantiles*, 446.
- GIMENO SACRISTÁN, J., *Educación y convivir en la cultura global*, 658.
- GÓMEZ LLORENTE, L., *Educación pública*, 235.
- GONZÁLEZ, E. (Coord.), *Psicología del ciclo vital*, 232.
- HEALY, K., *Trabajo social. Perspectivas contemporáneas*, 659.
- HILLMAN, J., *El mito del análisis*, 233.
- LIZARZABURU, A. E. y ZAPATA SOTO, G. (Comps.), *Pluriculturalidad y aprendizaje de la matemática en América Latina. Experiencias y desafíos*, 660.
- QUINTANA CABANAS, J.-M^a., *Las creencias y la educación*, 447.
- RAMÍREZ, A., *Éxito y fracaso. Cómo vivirlos con acierto*, 232.
- SANTOS GUERRA, M. A., *La escuela que aprende*, 234.
- STEINBERG, R. S. y KINCHELOE, L. J., (Comp.), *Cultura infantil y multinacionales*, 236.

Literatura y otros

- ARANGUREN, J., *Lo que pesa el humo*, 661.
- BELLIC, O., *Verso español y verso europeo. Introducción a la teoría del verso español en el contexto europeo*, 451.
- BENAVENT, F.-M^a., *Cine Español de los Noventa. Diccionario de películas, directores y temático*, 663.
- BLECUA, J.M., GUTIÉRREZ, J., SALA, L. (eds.), *Estudios de grafemática en el dominio hispánico*, 242.
- BLOOM, H., *Cómo leer y por qué*, 246.
- BUENO, F.- FERNÁNDEZ, F. C., *Recuperando la inocencia*, 662.
- BURNE, D., *Qué sabes de Evolución*, 247.
- DE LA CARRERA, N., *Buscando a Dios entre las luces*, 240.
- DE ROMILLY, J., *El tesoro de los saberes olvidados*, 245.
- DELMAR, M., *Pasa el viento. Antología poética (1924-1999)*, 237.
- DULANTO SARRALDE, N., *Valpuesta, la cuna del castellano escrito*, 662.
- GUILLEN, M., *Cinco ecuaciones que cambiaron el mundo. El poder y belleza de las matemáticas*, 248.
- KERROD, R., *Qué sabes de Astronomía*, 247.
- LATACZ, J. (Hrsg), *Homers Ilias. Gesamtkommentar. I/2: Erster Gesang (A)*, 660.
- LATACZ, J. (Hrsg), *Homers Ilias. Gesamtkommentar. I/1: Erster Gesang (A)*, 660.
- LATACZ, J. (Hrsg), *Homers Ilias. Gesamtkommentar. Prolegomena*, 660.
- LOZANO RAMÍREZ, M., *Contribución al estudio del apodo en el habla bogotana*, 242.
- Maestros de capilla del Monasterio de san Lorenzo el Real del Escorial. Colección dirigida por José Sierra Pérez. P. Antonio Soler (1729-1783). IV-1. Música Escénica (obra completa); IV-2. Música escénica (obra completa). Pedro Calderón de la Barca*, 453.
- MAÍCAS GARCÍA-ASENJO, P., SORIANO P., VILLAMIL, M^a. E., *Hombre y Dios. III. Cien años de poesía europea (siglo XX)*, 449.

- MARINA PARRA, *Difusión internacional del español por radio, televisión y prensa*, 244.
- ORTIZ, L. M., JOYA, G., y LONDOÑO, P., CARLOMASA, R., *Léxico Colombiano de Cine, Televisión y Vídeo. Versión aumentada y corregida por Luz Marilyn Ortiz S*, p. 241.
- PÁNIKER, S., *Cuaderno amarillo*, 239.
- PANOFSKY, E., *Sobre el estilo*, 449.
- PATIÑO, V. M., *FAUNÉTICA. Antología poética zoológica panamericana y europea*, 238.
- PLAZAOLA, J., *La Iglesia y el arte*, 663.
- PRAZ, M., *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, 246.
- QUINTUS TULLIUS CICERO, *Commentariolum petitionis*, 452.
- TRAPIELLO, A., *Los hemisferios de Magdeburgo*, 450.
- TUSQUETS BLANCA, O., *Dios lo ve*, 452.
- XX CONGRESO NACIONAL DE LITERATURA, LINGÜÍSTICA Y SEMIÓTICA, "Cien años de soledad" treinta años después", 242.

Reseñas bibliográficas

- *La familia y la integración del minusválido en la infancia y en la adolescencia*, 249.
- CASTELLANOS, N. G., *Modernismo y modernidad en José María Rivas Groot*, 251.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Instrucción pastoral: La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, 454.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Familia, matrimonio y "uniones de hecho"*, 248.
- DREYFUS, P., *San Juan. Tras las huellas del Evangelista*, 249.
- FAJARDO URIBE, L. A. y MOYA PRADO, C., *Fundamentos neuropsicológicos del lenguaje*, 251.
- GAGO, J. L., *Minihomilias. Ciclo A*, 453.
- GARCÍA, J., *Santa Mónica, madre de san Agustín*, 663.
- GERMÁN ROMERO, M. (ed.), *Epistolario de Ezequiel Uricoechea con Juan María Gutiérrez, varios colombianos y August Friedrich Pott*, 251.
- GONZÁLEZ CASTELLANOS, J.- GARCÍA PRIETO, A. (comp.), *Via crucis para acompañar a Jesús*, 454.
- GRÜN, A. y DUFNER, M. *Una espiritualidad desde abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona*, 664.
- GRÜN, A., *Si aceptas perdonarte, perdonarás*, 664.
- HAHN, S. y K., *Roma dulce hogar. Nuestro regreso al catolicismo*, 249.
- JUAN PABLO II, *Cartas a los sacerdotes. Don y ministerio en el quincuagésimo aniversario de mi sacerdocio*, 454.
- JULIÁ, E., *Cuatro encuentros con Cristo*, 248.
- KNOX, R. A., *Meditaciones sobre la fe cristiana*, 454.
- MARTÍNEZ GARCÍA, J., *En la pasión. Allí estabas tú*, 454.
- NGUYEN van THUAN, F. X., *Testigos de esperanza. Ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S. S. Juan Pablo II*, 249.
- NJOROGE, M. L., *A century of catholic endeavour. Holy Ghost and Consolata Missions in Kenya*, 249.

ORLANDIS, J., *La vida cristiana en el s. XXI*, 455.

PONS, G., *Puerta del cielo. Las letanías de la virgen*, 664.

Rufino José Cuervo: *El reencuentro con la Palabra. Celebración del Día del Idioma en el Instituto Caro y Cuervo*, 250.

SAN MARTÍN, C. M^a., *Para andar el camino. Oraciones para Cuaresma, Semana santa y Pascua*, 454.

TOMASI, I., *A love stronger than death. Women who gave their lives for Africa*, 250.

UKKEN, G., *We believe in Love. A retreat in daily life*, 249.

Tomás GONZÁLEZ CUELLAS

***La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997,
14 x 21, 270 pp., 2.000 pts.

SAN AGUSTIN

***Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*
TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE PÍO DE LUIS,
OSA.**

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17,
524 pp., 2.300 pts.

Pedro. G. GALENDE

***Angels in Stone. Augustinian Churches
in the Philippines***

Manila, 1996, 25 x 32, 400 pp. + ilustr., 12.500 pts.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniana**
Ramonet, 3 - 28033 Madrid

- Estudio Agustiniano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Biblia y Fe**
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Ar. n (1568-1586)*, Valladolid 1984.
- , *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
- , *Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
- , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplomático y visitador Apostólico en Persia*. Valladolid 2000.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LÓPEZ, T., *El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
- , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
- , *Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
- , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
- , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1985.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- , *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
- , *Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- , *Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
- , *Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- , *Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*, Zamora 1998
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*, Valladolid 1999
- , *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y la cultura, Vol. III.*, Valladolid 2000
- , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- BARRUECO SALVADOR, M., *Condado de Aranda. Un conde, dos condesas, un convento*. Fundación San Agustín de Nicaragua, Zaragoza 1998.
- CAMPELO, M.Mª., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- , *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- , *San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- G. GALENDE, P., *Angels in Stone. Augustinian Churches in the Philippines*. Manila 1996.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- , *Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- , *P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- , *Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- , *Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- , *La Iglesia de Ntra Sra. del Castillo Viejo PP. Agustinos Valencia de Don Juan*, Valladolid 1997.
- , *P. Agustín Mª de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.

- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- , "Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús". *Estudio Teológico-místico en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León*, Valladolid 1995.
- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- , *Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- , *La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I.-ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- , *Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- , *Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- , *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- , *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los Agustinos en Venezuela (1951-2001)*. Valladolid 2001.
- , *Los Agustinos en Venezuela (1951-2001). Labor socio-cultural y religiosa*. Valladolid 2001.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SAN AGUSTIN, *Homilias sobre la Primera Carta de San Juan*. Traducción y comentario de Pío de LUIS, Valladolid 1997.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la Ilustración española y americana*, Valladolid 1998.
- , *Hazañas "Yankees". Diseños satíricos de 1898*. Valladolid 1998.
- , *Dinero chino: Monedas y billetes*. Cuadernos del Museo Oriental N° 7., Valladolid 2000.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- , *La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.